

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



Makalelerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

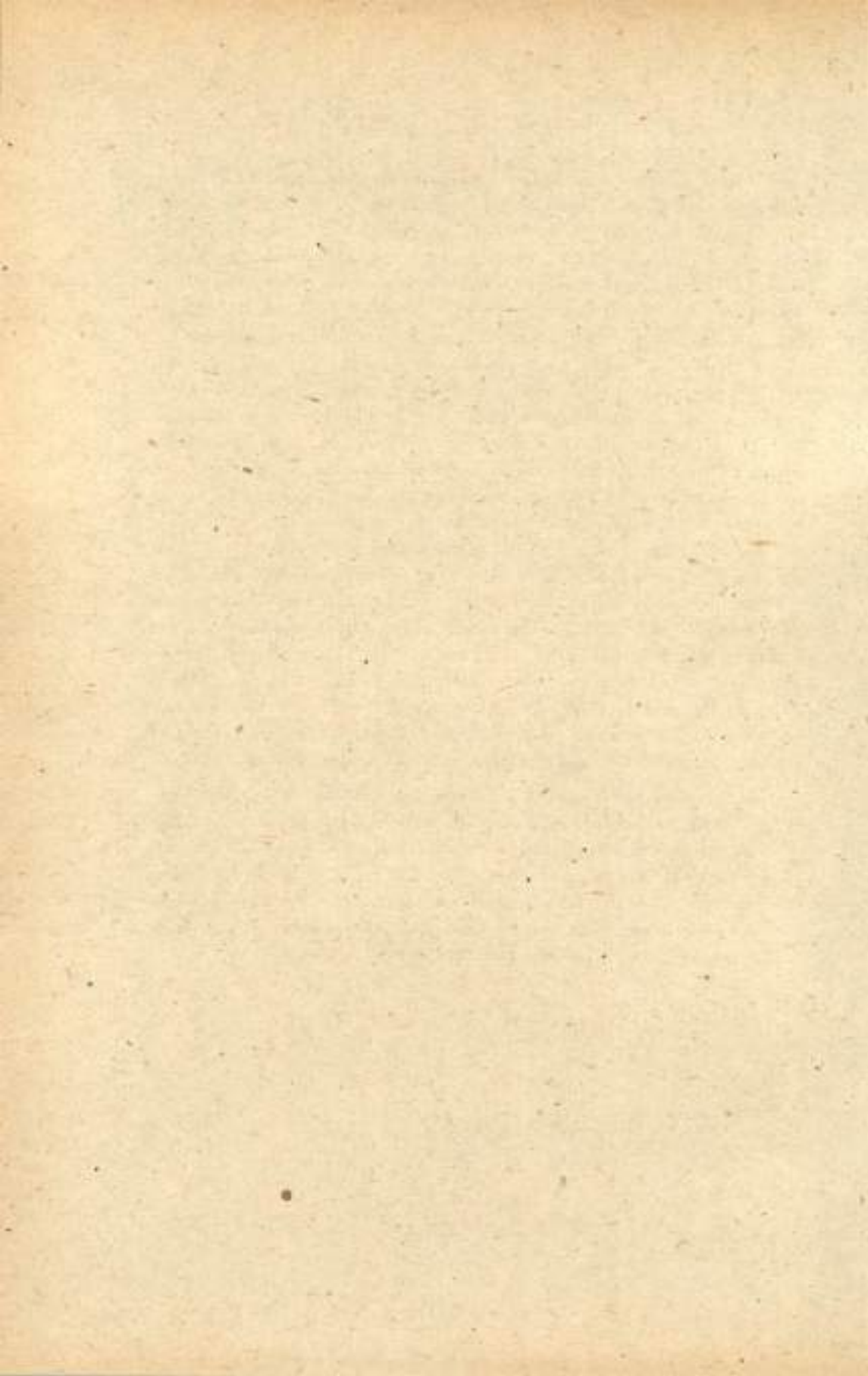
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



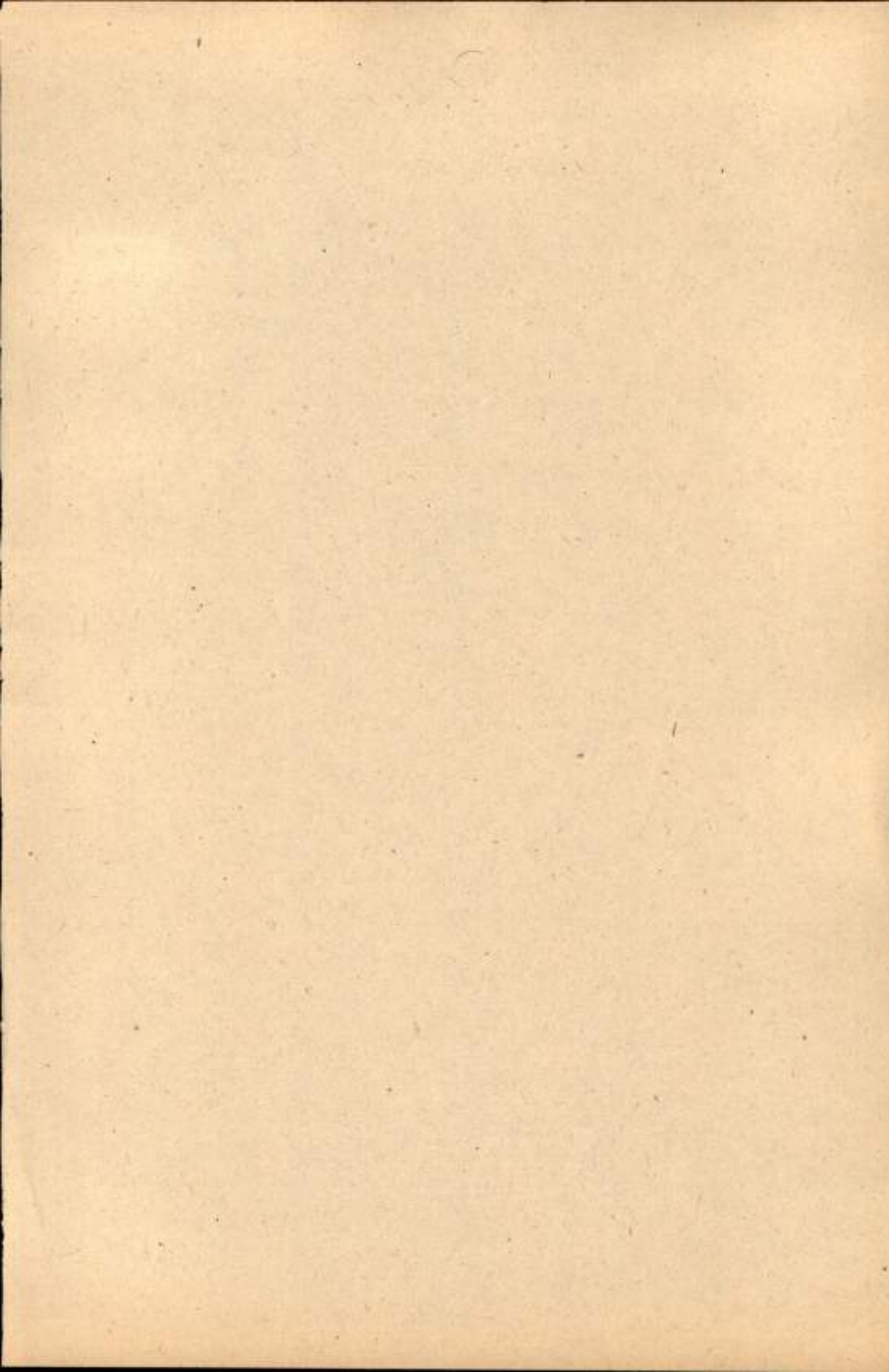


İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr. Hüseyin ATAY:	1
Prof. Dr. Hüseyin ATAY: <i>Muhassalın Mukayeseli incelenmesi</i> ..	11
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU: <i>Zamâhşeri ve Tefsiri</i>	59
Prof. Dr. İ. Agâh Çubukçu, <i>Mevlana ve Felsefesi</i>	97
Prof. Dr. İ. Agâh ÇUBUKÇU, <i>Din ve İnsan Hakları</i>	119
Prof. Dr. İ. Agâh ÇUBUKÇU, <i>La Religion Et les Droits De L'Homme</i>	131
Çev. Prof. Dr. Mehmet S. HATİBOĞLU, <i>Müslümanlarda Sekine Kavramı</i>	143
Prof. Dr. Hikmet TANYU, <i>Totem Totemizm ve Tabu üzerine araştırmalar</i>	155
Prof. Dr. Hüseyin G. YURDAYDIN, <i>Devlet ve Din Halifelik ve Lâiklik</i>	173
Doç. Dr. Salih AKDEMİR, <i>Râhib Sani'ye göre Kur'anda Hz. İsa</i>	183
Doç. Dr. M. Rami AYAS, <i>Sosyoloji Üzerine</i>	204
Çev. Doç. Dr. Mehmet S. AYDIN, <i>Filozofların Dünyası ve Din</i>	211
Doç. Dr. Mehmet S. AYDIN, <i>Al. Ghazali's idea of Death</i>	223
Doç. Dr. Hüseyin AYDIN, <i>Nietzsche Metafiziği</i>	241
Doç. Dr. Beyza BİLGİN, <i>Din Dersi Öğretmenliği ve güçlükleri</i>	258
Doç. Dr. Beyza BİLGİN, <i>Atatürk ve Din</i>	265

Doç. Dr. M. Esat COŞAN, <i>İslâmi Türk Edebiyatında Ukkâşe Hikâyesi</i>	275
Çev. Prof. Dr. Mehmet DAĞ, <i>Martin Buber</i>	287
Doç. Dr. Mustafa FAYDA, <i>Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi (II)</i>	327
Prof. Dr. E. Ruhi FIĞLALI, <i>İlk Şii Olayları</i>	335
Prof. Dr. E. Ruhi FIĞLALI, <i>Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri</i>	353
Doç. Dr. Abdülkadir ŞENER, <i>İslâmda Mezhepler ve Hukuk Ekolleri</i>	371
Doç. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Celal-zade Mustafa ve Selim-Namesi</i> ..	407
Prof. Dr. Cihat TUNÇ, <i>Salimiyye Mektebi</i>	427
Çev. Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Ateizmin ilk kaynakları</i> ...	437
Doç. Dr. Cemal SOFUOĞLU, <i>Gadir-i Hum Meselesi</i>	461
Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞEK, <i>Influence De La Decadence</i>	470
Doç. Dr. Günay TÜMER, <i>Yehova Şahitlerinin Mahiyeti</i>	491
Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>Hızır Bey ve "Kaside-i Nuniye"si</i>	549
Doç. Dr. Salih AKDEMİR, <i>"L'expansion Musulmane"ın Tercümesi</i>	589
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu</i>	625
Çev. Yrd. Doç. Dr. Selahattin EROĞLU, <i>Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şariat</i>	633
Yrd. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ, <i>İtikadi Mezheplerin Doğuşu</i>	653
Yrd. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ, <i>Câhızın İmâmet Anlayışı</i> ...	681
Çev. Yrd. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ, <i>Şiilikte Velâyet Kavramı</i>	717

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, <i>Ermeni Katogikosluğu ve meselesi</i>	727
Dr. Nesimi YAZICI, <i>Osmanlı Telgrafında Dil Konusu</i>	751
Prof. Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Türkler Zulmedici Olmamışlardır</i> ...	765
Dr. Nesimi YAZICI, <i>Basın Yayın Tarihi (Kitap Tanıtma)</i> ...	779



بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة مقارنة بين شراح المحصل

و

موقف فخر الدين الرازي من علم الكلام

البروفسور الدكتور حسين آتاي

ان فلسفة الدين الاسلامي عند بعض المفكرين المسلمين هي علم الكلام .
والحقيقة أن علم الكلام ينبغي ان يقال له "فلسفة الدين الاسلامي لأنه
يضع أسس الدين الاسلامي الفكرية "العقائدية النظرية" ويناقشها ويدافع
عنها على أسس عقلية ومنطقية وتجارب علمية داعما اياها بالوحي المنزل ،
ومفسرا النصوص الدينية على حسب ارتقا العقل البشري بتجاربه العلمية
النافذة لفهم قوانين وأسرار الكون والمجتمع الانساني .

وقد مرّ علم الكلام بمراحل في الفكر الاسلامي وان كان هناك فكرة تعمل
ضده وتناقضه منذ ظهوره وحتى يومنا هذا ولكن ظهر مفكرون اشتغلوا بعلم
الكلام، سمّوا متكلمين او علماء الكلام حقا وبتعبير آخر فلاسفة الدين الاسلامي.
ويعتبر القرن الخامس والسادس والسابع الهجري، والحادي عشر والثاني
والثالث عشر الميلادي عصور نضوج علم الكلام. وفي تلك الفترة عاش فخر
الدين الرازي وأصبح من أفذاذ المتكلمين، والذين جاؤوا بعده مباشرة من
المتكلمين الفلاسفة والقضاة المتكلمين اهتموا بمنهجه وشرحوا وخلصوا كتبه
المتعددة خاصة "المحصل" في علم الكلام

فان فخر الدين الرازي لقبه ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين بن علي ،
ولدى مدينة الري عام ٥٤٢ او ٥٤٤ ١١٤٨٥ م، وتوفي في مدينة هراة
عام ١٢٠٦ هـ ، ١٢٠٩ م

وهو إمام وفيلسوف في علم الكلام وفلسفة الدين، لأنه لا يوجد كتاب يتحدث عن شخصية الرازي في لغة غير اللغة العربية. وفي السنوات الأخيرة بدأ العلماء والباحثون يهتمون بالرازي متكلماً ومفسراً. ولا شك، بأن فخر الدين الرازي لم يأخذ حقه من الدراسة والبحث في نطاق البحوث الإسلامية بعد، إذ لم تقدم عنه أبحاث علمية تناوله كفيلسوف مسلم.

ومن خلال اطلاعنا على ما كتب عن هذا العالم الكبير، وعلى ضوء ما وصلنا إليه من نتائج نستطيع أن نقول: إن الرازي قد لعب دوراً كبيراً في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ويمكن إيجاز ذلك في نقطتين

الأولى - أنه استوعب فلسفة أرسطو التقليدية ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام. ونتيجة لما قام به الرازي أصبح علم الكلام فلسفة ويمكن أن نقول بعبارة أخرى أنه جعل تلك الفلسفة كلاماً. وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة، ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن المسائل الفلسفية التي عارضها علم الكلام أصبحت بذلك مشروعة، بحيث اعتبرت كلاماً. لقد أدى ذلك المنهج الذي اختلقت فيه الفلسفة بعلم الكلام، إلى عدم دراسة الفلسفة كعلم مستقل وبالتالي إلى خمود التفكير الحر في العالم الإسلامي.

وبعد ذلك فقد اتبع نهج الرازي حتى دخلت الفلسفة في علم الكلام وامتزجت به ومن ثم فلم تدرس الفلسفة كعلم مستقل أولم تصبح دراسة مستقلة عن علم الكلام. ثم أصبحت هذه الفلسفة الممتزجة بعلم الكلام سبباً للتأخر ولاخفاف شعلة التفكير الحر في العالم الإسلامي. ومن جهة أخرى فإن محيي الدين بن عربي والسهورودي قد اهتمتا بالجانب الوجودي من الفلسفة في التصوف وجعلها منه وبذلك انسحبت الفلسفة المحضة أو العامة عن ميدان الفلسفة ولم يكن الرازي وحده رائداً في هذا المجال، بل نجد أيضاً محيي الدين بن عربي والسهورودي يدخلان الجانب الوجودي من الفلسفة في التصوف حتى وصل بهما الحد إلى اعتباره جزءاً منها. وهكذا امتزجت الفلسفة المحضة والتفكير الحر، بالتصوف فأصبحت الفلسفة تدرس بين سطور علم الكلام والتصوف بقدر ما أعطيت من العناية

وبعد عهد الرازي (٥٦٠٦هـ، ١٢٠٩م) وشهاب الدين السهروردي (٥٥٨٧هـ، ١١٩١م) لانصاف فيلسوفا حقيقيا. لأن مجبى الفلسفة اكتفوا منها بالقدر الذي دخل في علم الكلام والتصوف وبسبب ذلك لم يتم التفكير الفلسفي المحايد الحر، لأن منشأ التفكير الفلسفي و سبب تقدمه في الحقيقة هو التفكير الحر المحايد التام.

والمعلوم أن التفكير الفلسفي لا يخطو الى الأمام الا في ظل جوّ يسوده التفكير الحر الذي لا يخضع لأغلال تقيده تلك الأغلال التي من شأنها أن تطفئ اللهب المتوقد في سما فسيحة رحبة.

والذي لا بد من قوله هنا هو أن الفلسفة انما تنتج وتثمر اذا درست لذاتها لا من اجل غيرها. ولهذا يجب أن تدرس الفلسفة من اجل التفلسف فقط. ولكن فخر الدين الرازي خالف ذلك عندما دمج الفلسفة بالكلام، بحيث أصبحت الفلسفة تدرس من خلال علم الكلام. واذا كان علم الكلام قد استفاد من الفلسفة في بداية الامر فانه توقف عندما توقفت الدراسات الفلسفية وأعتقد إن الاستاذ اسماعيل حتى الازميري قد أخطأ عند ما جعل سيف الدين الآمدي اوسع علما بالفلسفة من فخر الدين الرازي (١)

الثانية- واذا كان الرازي قد أدخل الفلسفة في علم الكلام فانه - على ضوء فلسفة ارسطو التقليدية - قد أعطى اتجاهها جديدا لعلم الكلام، فأثر بذلك على الفكر الاسلامي وقد ظهر تأثير الرازي جليا في غيره من خلال بقاء العديد من العلماء والمفكرين أسرى اتجاهه ومنهجه بعد ذلك (٢). لقد أدى هذا التيار الجديد

(١) ازميرلى اسماعيل حق، يكى علم الكلام = علم الكلام الجديد، جلد ١/٨٧ استنبول، اوقاف اسلامية مطبعة سي. ١٣٣٩

(٢) يبدو واضحا عند من يقارن المحصل مع متن "طوابع الانوار" للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٥٦٨٥ ١٢٨٦م ان اول من اتفق اثر المحصل هو القاضي البيضاوى في متن المذكور وهو لم يكتمف بالسير على نهج المحصل فحسب بل اقتبس من العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات. ومع ذلك فانه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد للرازي ولكن الشارح شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة ٥٧٤٩ ١٣٤٨م قد ذكر لفظ "الامام" مشيرا الى الرازي وبذلك مهد الامام الرازي طريقا ومنهجا جديدا في علم الكلام لمن اتى بعده مثل عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضى المتوفى سنة ٥٧٥٢ ١٣٥٥م

الى انتشار مذهب الاشاعرة، كما كان له تأثير في اختفاء وانكماش مذهب الماتريدية، بالرغم من أن أسلوب ومنهج الماتريدية في دراسة علم الكلام يختلف عن منهج واسلوب الرازي. ويتضح هذا التأثير أكثر بعد وفاة أكبر متكلمي الماتريدية وهو ابو المعين النسفي (٥٠٨/١١١٤م) اذ لا يرى أحدا يتبع منهجه من بعده. ومن ثم أهمل كتابه "تبصرة الادلة" لقد كان منهج النسفي يختلف اختلافا كبيرا عن منهج ارسطو التقليدي حيث أنه شبيه بمنهج "السمتكمس" اليوم. بعد ذلك استولت المدرسة الاشعرية التي تقبلت الفلسفة المشائية على الفلسفة الاخرى، وأصبحت ممثلها في العالم الاسلامي بعد فخر الدين الرازي.

واذا كان قد أهمل ذلك حتى الان فانه ينبغي أن يهتم به مستقبلاً، و لهذا فاننا نفكر ان نقوم بعمل علمي آخر حول كتاب تبصرة الادلة لأبي المعين النسفي. إن تلك المحاولة الفلسفية الكلامية أدت الى نشأة مذهب كلامي ذي اتجاه واحد في البحث والدراسة، ولم تنح فرصة لنمو الافكار الفلسفية الحرة

ولكى نبرز دور فخر الدين الرازي في علم الكلام بوجه عام، نرى من المناسب أن نبين رأينا في الغزالي اولا، لان الامام الغزالي هو الاخر قد لعب دورا كبيرا في التفكير الاسلامي قبل ذلك ومهد الطريق للرازي ويمكن تلخيص ذلك في النقاط التالية

١- لقد أتم الغزالي بجميع العلوم الاسلامية. وفي كل علم من تلك العلوم كان له الدور الموجه وخاصة في أربعة علوم رئيسية. وبذلك تميز عن سبقه لقد أصبحت شخصية الغزالي العالم والمفكر مثالا حيا لمن أتى بعده، لكن ذلك تطلب ممن نهج منهجه واقتنى أثره عملا كبيرا وجهدا شاقا. أما العلوم الأربعة الرئيسية التي برز فيها الغزالي هي ١- الفقه واصوله ٢- علم الكلام ٣- الفلسفة ٤- التصوف. لقد ضلح في هذه الجوانب الأربعة واصبح له فيها دور التوجيه لقد كان عالما واماما في تلك العلوم جميعا، ولاشك ان ذلك يرجع الى تميزه

حيث كان قد بنى مؤلفه المشهور "المواقف في علم الكلام" اعتمادا على المحصل لفخر الدين الرازي وكما استفاد أيضا من المتكلمين الذين سبقوه

(٥) semantics علم معنى الألفاظ ومرادفها semasiology علم مدلول الألفاظ وارتباط الفكر باللغة وتطور دلالات الألفاظ

بذكاء حاد وشغف بالعلوم على اختلاف أنواعها ولهذا من الصعب ان نجد قبله عالماً يجعل نفس ثقافته الواسعة تلك

٢- ان ثقافة الغزالي لم تقف عند حدمعرفته للعلوم الاسلامية فحسب، بل تعدتها الى حد الإلمام والإحاطة بالثقافة التي تعارض الاسلام عالماً بما لدى خصومه في الوقت نفس من ادلة وحجج. واعتماداً على ذلك كان يسوق آرائه المستندة على اساس راسخ متين. فمثلاً عندما يقوم التصوف من الناحية التشريعية يستند في ذلك على ما لديه من ثقافة في الفقه وأصوله ولذلك عندما يقال ان الغزالي يتحدث في الفقه كذا او في التصوف كذا لا ينظر الى رايه كأي رأي من الآراء بل ينظر الى أنه اهل لرأيه وصاحب كلمة صحيحة فيما يقول. وكذلك الامر فيما يتعلق بالعلوم الأخرى التي ضلع فيها مثل علم الكلام والفلسفة. وهكذا جذب الغزالي بثقافته الواسعة أنظار غيره من العلماء، فاثار فهم روح التوسع في العلوم حيث نشأ من بعده نهج التوسع في الأبحاث والعلوم، لكن ذلك اصبح حائلًا امام التعمق فيها. لقد حاول العلماء من بعده التشبه به في ثقافته الواسعة تاركين التخصص في المواضيع مما أدى الى ضياع العلم والفلسفة

٣- لم يكن الغزالي ضد الفلسفة فحسب، بل عارض علم الكلام أيضاً، ولذلك كان له تأثير ملحوظ في هذين الموضوعين الذين يعتبران مجال تفكير أكثر من العلوم الأخرى ولكون الغزالي يتمتع بمكانة علمية ودينية لدى جمهور المسلمين فان عداوته لعلم الكلام والفلسفة انتشرت لدى الأوساط المختلفة، ومن ثم ازداد خصومهما من مختلف الطبقات. ولا تزال هذه الفكرة منتشرة في الأوساط الدينية حتى يومنا هذا. إن هذا الموقف السلبي من الغزالي قد أعاق نمو التفكير ومشروعية الحرية التي تحتاج اليها بالضرورة التنمية الفكرية.

٤- عندما قام الغزالي بوضع معيار للعلوم المختلفة أعطى كل علم من العلوم حقه. فهو قد أعطى للتصوف مثلاً قيمة أكثر مما يستحق، مما أدى الى اختلال التوازن بين العلوم المختلفة. لقد استطاع الغزالي بماله من شخصية ومكانة علمية فلهذا لدى الجمهور كما قلنا، أن يلعب دوراً كبيراً في إقناع الناس بصحة رايه

ومنهجه. وقد كان ذلك سبباً من الأسباب التي أدت إلى ترجيح رأيه عندما تعرض لكل من الفلسفة وعلم الكلام. ان الغزالي لم يكتب بذكر آرائه تلك في كتاب أوفى موضوع معين بل بثها بين ثنايا كتبه المختلفة في التفسير والحديث والشريعة والتصوف. وبين رأيه بوضوح في ذلك كله ونصح فيها بتعلق بعلم الكلام بعدم التعمق فيه لانه لا حاجة تدعوا الى الاستفاضة في موضوعاته وقال نفس الشيء بالنسبة للعلوم الشرعية الاخرى فهو يقول بهذا الصدد:

"فان العلم كثير والعمر قصير وهذه العلوم آلات او مقدمات وليست مطلوبة لعينها بل لغيرها. وكل ما يطلب لغيره فلا ينبغي أن ينسى فيه المطلوب ويستكثر منه فاقصر من شائع علم اللغة على ما تفهم منه لغة العرب. وتنتق به ومن غريبه على غريب القرآن وغريب الحديث ودع التعمق فيه. واقصر من النحو على ما يتعلق بالكتاب والسنة... فام من علم الاوله اقتصار واقتصاد واستقصا... ونحن نشير اليها في الحديث والتفسير والفقهاء والكلام لتفيس بها غيرها. فالأقتصار في التفسير هو ما يبلغ ضعف القرآن في المقدار كما صنفه على الواحدى النيسابورى وهو الوجيز، والاقتصاد هو ما يبلغ ثلاثة اضعاف القرآن: كما صنفه من الوسيط فيه. وما وراء ذلك استقصاء مستغنى عنه فلا مرد الى انهاء العمر.

واما الحديث فالأقتصار فيه تحصيل ما في الصحيح بتصحيح نسخة على رجل خبير بعلم متن الحديث واما حفظ اسامى الرجال فقد كفت به بما تحمله عنك قبلك ولك أن تقول على كتبهم. وليس يلزمك حفظ متون الصحيحين ولكن تحصله تحصيلاً تقدر منه على طلب ما يحتاج اليه عند الحاجة واما الاقتصاد فيه فان تضييف اليها ما خرج عنها مما ورد في المسندات الصحيحة.

واما الفقه فالأقتصار فيه على ما يحويه مختصر المزني وهو الذي رتبناه في خلاصة المختصر والاقتصاد فيه ما يبلغ ثلاثة امثاله وهو القدر الذى اوردناه في الوسيط والاستقصاء ما اوردناه في البسيط.

وأما الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لاغير. وما وراء ذلك طلب لكشف حقائق الأمور من غير طريقها،

ومقصود حفظ السنة تحصيل رتبة الاقتصاد منه بمعتقد مختصر، وهو القدر الذى أوردناه فى كتاب قواعد العقائد من جملة هذا الكتاب. والاقتصاد فيه ما يبلغ قدر مائة ورقة وهو الذى أوردناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد" (٣).

وبعد اطلاعنا على موقف الغزالي من الفلسفة وعلم الكلام ذلك الموقف الذى أوجزناه آنفاً بأقوال فخر الدين الرازى ليؤكد بين الفلسفة وعلم الكلام كما أسلفنا وهكذا نكتسب الفلسفة مشروعيتها من مشروعية علم الكلام. ولكن بسبب عدم استقلالها لم تستطع ان تتقدم، ثم ان هذا الوضع قد أثر بدوره فى العلوم التجريبية.

وإذا اردنا ان نفهم التفكير الإسلامى بعد الرازى علينا أن نبدأ بالرازى قبل ذلك ونفهمه جيداً. وبكل أسف نقول إن الرازى لم يفهم كما ينبغي لعدم اهتمام الناس بمؤلفاته الأخرى كاهتمامهم بتفسيره الكبير لقد اخذ الرازى لقب الامام بناء على موقفه من علم الكلام علماً أن بعض أعماله العلمية الخاصة بهذا العلم لم تنشر بعد مثل "المطالب العلية" و"الملخص" و"نهاية العقول" و"المحصول (٥) فى الأصول" وغيرها من الأعمال العلمية المهمة، ومن جهتنا ننوى القيام بنشر تلك الأعمال المهمة بقدر استطاعتنا وبقدر ما تسمح به امكانياتنا.

دراسة مقارنة بين المحصل وشروحه

إذا قلنا إن فخر الدين الرازى هو نقطة بداية أو نهاية الملتقى بين المتقدم والمتأخر نكون قد أنصفناه بلاشك فهو نقطة بداية بمعنى ان الثقافة الفلسفية والكلامية الإسلامية اتخذت اتجاهها جديداً بعده وهو ملتقى الطرق بين المتقدم والمتأخر بمعنى أن الثقافة الإسلامية الفلسفية والكلامية التقليدية قد انتهت إليه وإذا جاز التعبير فإن منزلته تعادل منزلة أرسطوفى الثقافة اليونانية من حيث الأهمية. لقد استطاع الإمام بكل ما توصل إليه الأقدمون ثم صاغه فى قالب جديد. ونعتقد أن هذا يكفى لأن تفتخر به الثقافة الإسلامية.

(٣) الغزالي، أحياء علوم الدين، ٥٨/١، القاهرة، ١٩٦٧.

(٥) طبعت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المحصل فى علم أصول الفقه فى ست مجلدات ١٤٠١-١٩٨١م. وهذه المقالة كتبت قبل ذلك.

لقد قسم الرازي كتاب المحصل الى اربعة اقسام:

- ١- القسم الاول في مبادئ المعرفة ومصادرها وكيفية اكتسابها.
- ٢- القسم الثاني في الموجود والأشياء الموجودة وترتيبها وخصا نصها المميزة بعضها من بعض.
- ٣- القسم الثالث في إثبات المبدأ الأول وواجب الوجود ومصدر كل الموجودات.
- ٤- القسم الرابع في السمعيات وما يدخل فيها من نبوة، وآراء الفرق المختلفة النشأة من فهم النصوص والاحبار.

لم يكن الرازي السبّاق لمثل هذا التقسيم. فان ابن سينا يذكر في أول الاشارات بانه يبدأ بالمنطق ثم بالأشياء الطبيعية وثلث بما بعد الطبيعة. ان هذا النهج مفيد ونافع للقارئ حيث انه يتبين له لأول وهلة ماذا يحتوي الكتاب وماهي الغاية منه وكان المؤلف قد لخص كتابه للقارئ بوضع كلمات ليشوقه ويجعله يستمر في القراءة. وهكذا يرى أن من سبق فخر الدين الرازي من المتكلمين قد اتبع هذا النهج لقد كان العلماء يربون كتبهم مبتدئين اولاً بنظرية المعرفة ثم بأنواع الأدلة والكائنات الطبيعية كما درجوا الى البحث عن وجود الله تعالى ثم النبوات. وكانهم رأوا قبل كل شيء أنه من الضروري الايمان بالله تعالى ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم لان ذلك يجعل الانسان مدر كالمدي المعرفة ولأن الله تعالى قال: "فاعلم انه لا اله الا الله"، ومن ثم يعرف بان هناك كائنات حية كثيرة في هذا الكون وأن رب العالمين قد اصطفى الانسان من بين هذه الموجودات بانزال الوحي اليه. ولى جانب هذا لاشك انه كانت هناك مواضيع أخرى أو خاصة افردت لها الكتب والتأليف. اما اليوم فان كل مؤلف يتبع منهجا خاصا به بحيث يستطيع ابداء رأيه بشكل يتسجم مع مستوى استيعاب النامس مسلطاً الأضواء على بعض المشاكل التي تدور في أذهان الآخرين.

إن المؤلف يشرح غايته ومنهجه في مقدمة كتابه ويبين موقف كتابه البيئات العلمية. والشارح كذلك يبين غايته من خلال شرحه ووضع الكتاب الذي يشرحه بين الأوساط العلمية.

إن المحصل لفخر الدين الرازى كما يفهم من اسمه هو محصل أفكار وآراء الرازى أولاً ثم محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ثانياً. ولهذا فانه جدير بأن يوضع بين الكتب التى عنى بها شارحوها وأعطواها عناية كبيرة ووجدوا فيها أشياء مهمة فأوضحوها وأفكاراً جديدة فنقدوها. الحقيقة أن القارئ يجد في المحصل آراءً استطاع المتقدمون أن يسبقوا المؤلف فيها إلا أن المؤلف قدانى بشئ جديد في الايضاح والشرح والبيان وقد لخص ما كتبه في كتبه المختلفة مثل المباحث المشرقية ونهاية العقول والملخص وغيرها. فالقارئ يلاحظ الأفكار والعبارات المركزة في المحصل، إذا قارن ما فيه بكتب المؤلفين الآخرين.

إن المحصل يحتوي على فلسفة المشائين بدءاً من ارسطو وحتى ابن سينا في المنطق والفلسفة الطبيعية وما وراء الطبيعة وناقش واجب الوجود وامكانية وجود العالم كماورد عند الفارابى وابن سينا في الفلسفة الوجودية لقد كان الكلام والفلسفة قبل الرازى مفرقتين في المنهج والمحتوى، ولكن الرازى جمع بين آراء ومناهج الفلاسفة والمتكلمين في كتابه "المحصل" مثل أدلة إثبات وجود الله تعالى. لقد اتخذ المتكلمون من قبله من جملة ما اتخذوه من الطرق في إثبات وجود الله تعالى طريق الحدوث. وأما الفلاسفة فكانوا يتبعون طريق الامكان. والرازى جمعها في مؤلفه هذا. لقد رجح الرازى طريق الامكان على طريق الحدوث في قوله: "علة الحاجة الى المؤثر، لما سبق، الامكان لا الحدوث" (١). فانه رجح دليل الامكان على دليل الحدوث في خلق الله للكون. وبهذا الصدد يقول:

(١) لأن الحدوث كيفية لوجود الحادث فيكون متأخراً عنه والوجود متأخر تأثير القادر فيه المتأخر عنه احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة احتياجه اليه، فلو كان العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

(ب) احتجوا (أي المتكلمون) بأن علة الحاجة لو كانت هي الامكان، لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر، وهو محال لأن التأثير يستدعى حصول الاثر والعدم نقي محض فلا يكون أثراً.

(ج) جوابه: فإن قيل: إن علة العدم عدم العلة (٢).

إن فخر الدين الرازي في بند (١) يبين سبب ترجيحه علة حاجة الكون إلى وجود الله تعالى بأنه الامكان ويعطى سبب ترجيحه بأن احتياج الممكن إلى الواجب الوجود احتياج مباشر وملزم وموجود منذ بداية الأمر وقبل احداث الممكن.

ولذلك لا يمكن ان يحظر ببال الانسان المفكر درجات او مراحل في علية الحاجة لان الانسان يضل في الطريق الحق عند ما يندرج في وسائل الاحتياج المتعددة. والاحتياج متلاحم ومتلاصق وتعبير آخر اذا كانت علة الحاجة هي الامكان. وأما إذا كان علة الحاجة هي الحدوث تتأخر علة الحاجة عن الحدوث. وهذا هو المعنى الدقيق في المسألة. وعلى ذلك تظهر علة الحاجة بعد أن يحدث الكون؛ يعنى بعد ما ان يخلق الله الكون وراه باعيننا وحواسنا حينئذ نفهم او نستدل بما أن الكون قد حدث وصار بعد أن لم يكن موجودا. إن الله احداثه وكونه وخلقته. هنا علة الحاجة تأخرت عن الحدوث أو على الأقل بالنسبة إلى فهم الانسان. فأما في الامكان فإن الإنسان يفهم في بداية الحاجة قبل كون الحدوث أو قبل إيجاد وخلق الكون، فإنه محتاج إلى موجود وخالق قبل أن يكون أى شئ. وهنا يفهم من امكاليته، أنه محتاج إلى واجب الوجود لأن يكون موجودا. هنا علة الحاجة سابقة إلى الابداء. وهذا يستند على التتمكير المحض والبحث، ويعتبر اخر مسألة ميتافيزيقية.

وفي بند (ب) فإن الرازي أتى بدليل المتكلمين المتقدمين في ترجيح علية الحدوث على الامكان، واستدلال المتقدمين من المتكلمين بأن الامكان لو كان هو علة الاحتياج وأن الامكان هو استواء طرفي الوجود والعدم لكن العدم الممكن يعنى لا العدم المستحيل، محتاج إلى مؤثر. فالمتفق عليه أن يفهم ان العدم نقي محض، ولا يحتاج إلى مؤثر، حتى لا يحظر ببال انسان ان ادعاء الحاجة إلى المؤثر محال لأن العدم غير محتاج لأنه إذا احتاج، معناه

أصبح موجودا واثرا لمؤثر لانه لما كان محتاجا إلى المؤثر والمؤثر يؤثر فيه ويصبح اثرا لان عليا الحاجة سابقة على الوجود في الامكان، وان كانت الحاجة ثابتة بلزم أن يكون العدم ثابتا وموجودا وهو محال. ولذلك اعتبر المتكلمون القديما وبعض المحدثين منهم حاجة الكون الى واجب الوجود هي الحدوث لا الامكان.

وفي بند (ج) فان الرازي أعطى لهم الجواب، بأن الممكن في حالة الامكان بما أنه مستوى طرفي العدم والوجود. والممكن ليس هو موجودا ولا معدوما على حد تعبير الفلاسفة نظريا فانه غير موجود فعلا فلا يحتاج الى المؤثر ولا يخطر ببال المفكر احتياجه اليه لأنه عدم ولا حاجة الى تفكير وجوده ولا سبب له ولا علة. لانه مادام في حيز العدم فانه عدم سبب التفكير في حاجته الى المؤثر، هو عدمه يعني عدم علة وهو قاعدة عند المتكلمين والفلاسفة: علة العدم عدم العلة. فعناه أن العلة في ان الشيء غير موجود ومعدوم هو عدم وجود علة يعني لا يوجد دليل لعلة وجوده. وهذا هو دليل على عدم وجوده وكذلك استدلال المتكلمين على أن العدم الممكن محتاج الى مؤثر غير وارد ولا مستند على تفكير منطقي. وهذا الجواب يظهر ويعتمد على استعمال المصطلحات الفلسفية والكلامية، وتحقيق أو تبين معانيها كما هي مصطلح عليها بدقة ممكنة.

ومن جانبنا كان من الممكن أن يقوم بجواب ثان لذلك. في الحقيقة، الممكن الحقيقي هو مستوى طرفي العدم والوجود محتاج الى مؤثر، وطرفه العدمي أيضا محتاج الى المؤثر لان يكون موجودا ولا غبار فيه، والا كيف يمكن ان يكون موجودا، فان عدم الوجود سابق على الوجود في الممكن الموجود، واذا لم نعتبر الحاجة هنا يعني في الممكن حالة عدم وجوده كيف، يمكن أن يكون موجودا فيما بعد، ينبغي ألا يكون هناك أي مانع من أن العدم الممكن محتاج إلى المؤثر، وبطبيعة الحال الممكن محتاج إلى المؤثر حال عدمه لان يكون موجودا وحال وجوده لان يكون وجوده دائما ومستمرًا ولذلك يحتاج الممكن الموجود إلى المؤثر في الوجود والدوام.

في الجملة، ان الممكن في كلتا الحالتين الوجود والعدم محتاج الى المؤثر نظريا في حالة العدم، لأننا نفكر أنه سيكون موجودا بمؤثر، وفي هذه الحالة هو

معدوم ومحتاج. والممكن محتاج إلى المؤثر وجوديا في حالة الوجود ليستمر وجوده ويقول فخر الدين الرازي في ترجيحه الامكان على الحدوث بنا^١ على تعليله ماهية الامكان. ويظهر من عبارات الرازي في ترجيحه هذه المرة أنه بالامكان يستطيع الانسان أن يثبت استمرارية ودوام الحاجة يقول بهذا الصدد:

(١) "والممكن حال بقاءه، لا يستغنى عن المؤثر، لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري للماهية الممكنة، فهي إبدأ محتاجة. لا يقال أنه صار الوجود اولي به حال البقاء. لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح، إن كانت حاصلة حالة الحدوث، وجب الاستغناء عن المؤثر، حال الحدوث وإن لم تكن حاصلة حال الحدوث، فهو امر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار. فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجح،" (٢)

بشير الرازي في هذه العبارات إلى ماهية الممكن، وهي أن الماهية ليست غنية عن المؤثر. إن ماهية الممكن كما بينا آنفا، إذا اخرجت من العدم إلى الوجود، فصفة الامكان لا تنفصل عنه وتلازمه، فصفة الامكان بما انها لازمة وضرورية للماهية والماهية إذا اخرجت من العدم إلى الوجود، لا تنقلب من الامكان إلى الوجود وتبقى الماهية على صفة الامكان كما كانت عليه قبل انصافها بالوجود. وفي هذه الحالة تحتاج إلى الواجب الوجود. ونظرية الامكان عندما وضعت من قبل الفارابي وشرحها بعده ابن سينا وهما قصدا هذا المعنى وهو خلاف الحدوث. ان الحدوث اذا قبل بالمعنى الذي حدده المتكلمون بأنه خروج الشيء من العدم إلى الوجود، وقبل وجوده لم يكن متصفا بأية صفة من صفات النقي ولم يسم باسم من الاسماء سوى النقي الغض حيث ليس له اسم يقابله. وإذا وجد وحدث لم يكن له اى صلة بما كان قبل وجوده، لانه قبل وجوده لم يكن شيئا مذكورا حتى يستطيع الانسان ان يفكر بان له علاقة بما قبله وما بعده. وإذا وجد لم يكن محتاجا بدوره إلى المؤثر ليوصله ويحدثه مرة ثانية لأنه يلزمه تحصيل الحاصل.

وأما احتياج الممكن الوجود الى المؤثر حال وجوده لا يستلزم تحصيل الحاصل فالفرق هو أن الممكن لا يحتاج الى المؤثر في وجوده او لانتصاف الماهية بالوجود، بل لانتصاف الماهية بالامكان وهذا الامكان باق بعد وجوده، ولكن في الحدوث غير باق ما هو قبله ولذلك يمكن التفكير بعدم احتياجه الى المؤثر، لأن المؤثر قد اظهر اثره واتم عمله وانتهى، ولم يبق له علاقة مع عمله في نظرية الحدوث وحاجة الوجود الى الاستمرار في نظرية الحدوث ينبغي ان تبنى على نظرية اخرى او تستند على دليل آخر. ودليل الحدوث لا يعطى ذلك بصراحة ووضوح واما نظرية الامكان فأنها تتضمنه، وهذا هو سبب الترجيح عند الرازي.

(٢) "احتجوا (المتكلمون الذين يرجحون نظرية الحدوث) بأن المؤثر حال البقا إما ان يكون له فيه تأثير او لا يكون. فان كان له فيه تأثير، فذلك الاثرا ما ان يكون الوجود الذي كان حاصلًا وهو محال. لان تحصيل الحاصل محال. وإما أن يكون أمرًا جديدًا، كان يكون المؤثر مؤثرًا في الجديد لافي الباقي. وان لم يكن له فيه تأثير أصلاً، استحال ان يكون مؤثرًا"

ويقول هنا اصحاب نظرية الحدوث ان الشيء المحدث متى ما احدث ونخلق فإنه يصبح بغنى عن المؤثر وغير محتاج اليه مرة ثانية، إذ لم يبق له حاجة به لان الشيء المحدث عند ما حدث وتم انقطعت علاقته مع مؤثره وان فرض علاقته به لا يعطى اى معنى لانه ماذا يعمل المؤثر في المرة الثانية هل يعطى وجودًا لموجود وهذا لا يمكن بالطبع لان الموجود غير محتاج الى الوجود والا يكون إيجاد الموجود وهو محال وبتعبيرهم هو تحصيل الحاصل. واذا اعطى المؤثر وأوجد شيئًا جديدًا. وهو شئ جديد ومحدث آخر ليس هو الشيء المحدث الاول السابق. وبما ان المؤثر لا يعمل شيئًا في المحدث لافي إيجاده بعد ان وجد ولا في ابقائه لان الابقاء تزويد الشيء بالوجود مرة ثانية ولا حاجة اليه لان الموجود بمائه موجود لا يحتاج الى الموجود ولا يبقى المؤثر مؤثرًا.

(٣) "والجواب: لان معنى بالتاثير تحصيل امر جديد بل بقا الاثر لبقا المؤثر (٤)"

جواب الرازي هناليس مقنعا. فهو وان لم يكن تحصيل امر جديد، فانه استمرار وتزويد الموجود بالموجود لكي يبقى الموجود دائم الوجود. وصحة هذه الدعوى تقوم على اثبات وجود العلاقة المستمرة بين المؤثر والاثر ودوام حاجة الموجود الى الموجود حال وجوده

وهنا ارى انه من الأخرى ان توضع هنا اقوال الشراح نصب العين حتى يمكن للقارئ الكريم المقارنة في ايضاح وشرح وفهم عبارات الرازي حيث نتمكن من خلال ذلك تقديم وتقريب المعنى الى الأذهان

يقول نصير الدين الطوسي: في شرح النصوص في ب ج: "اقول: الحدوث هو كون الوجود مسبقا بالعدم فهو للوجود الموصوف به. والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها. والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجوده بالذات تاخير المعلول عن العلة. وتأثير الموجود متأخرا عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخيرا بالطبع.

واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها اربع تاخرات. اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة للاحتياج.

وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه. والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه. والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهي فاسدة. لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخر عن تأثير المؤثر. انما يتأخر عنه وجوده او عدمه المتأخران عن ذاته اللذين بسببها احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج.

والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين، والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم.

وقولهم: لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشئ لأن عدم المعلول ليس نفياً صرفاً ولا مانع من أن يكون معلولا لعدم العلة كما امر القول فيه. وقد تبين ان ذلك غير مشتمل على فساد. (هـ) وفي

شرح النصوص : ٣٤٢،١ :

"أقول : القول بأن الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين . وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين المبتقى : والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له في الاثر تأثير أم لا ، يشتمل على غلط . فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم . وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .

وقوله وان كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لافي الباقي .
جوابه : نعم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا ، لافي الذي كان باقيا .

وقوله في الجواب . لان معنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر ، ليس بشئ لأن البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر مما لا يبقى" (٦)

لاريد أن اعلق على عبارات الطوسي لأنها واضحة إلا الجملة الاخيرة مع استنصاره عبارة الرازي في الجواب ولم يزد عليها شيئا وانما اعاد نفس المعنى بعبارات اخرى .

وأما ابن أبي الحديد فقد علق على قول الرازي قائلاً : "فصل : ثم تكلم في أن الممكن الباقي هل يستغنى حال بقاءه عن المؤثر أم لا وهي مسألة خلاف بين الفلاسفة وكبير من المتكلمين . فاحتج لمذهب الفلاسفة بأن الحاجة إلى المؤثر الامكان . والامكان ضروري لماهية الممكن فيكون محتاجا أبداً ثم سأل نفسه فقال إنه حال البقاء صار اولى بالوجود واجاب بأن هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وإن لم تكن حاصلة حال الحدوث فهي أمر حصل (و) حدث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار . فالممكن حال استمراره مفتقر الى المرجح (٧) .

(٦) " " ٥٥١٥٤ . تلخيص المحصل ١٤١

(٧) تعليقات ابن أبي الحديد ، ٤٥٥ ب ، مكتبة جامعة استانبول تحت ٣٢٩٧ .

وفي شرح نص الرازي (١، ٢٤، ٣٠) يقول ابن أبي الحديد:

"أقول: إن هذا خروج عن محل النزاع لأن الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلمين على هذه المسئلة يزعمون أن الممكن الباقي محتاج حال بقاءه إلى مؤثر خارج عن هذه الأولوية سوا' صح القول بها أو فسد. ولوجاز عند الفلاسفة أن يكون وجود العالم حال استمراره تسليم هذه الأولوية من علة خارجة عنه بالكلية واجبة الوجود يقتضى دوامه واستمراره. وفي هذا وقع النزاع وهو محل البحث والنظر وكلام صاحب الكتاب تصريح بالرجوع عن المذهب الذى يروم ان يتصّر له. حكى حجة لمن زعم انه لا يكون المؤثر مؤثرا الا فى امر حادث. ومحصلها ان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له تأثير او لا يكون. فان كان له فيه تأثير فذلك التأثير اما الوجود الذى كان حاصلًا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال، واما امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا فى (ب) امر متجدد لافى الباقي، وان لم يكن له فيه تأثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر. واجاب فقال (الرازي) "انا لانعنى بالتأثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقا' المؤثر".

"أقول: إن حجة الخصم قد أتت على هذا الجواب. لأن بقاء الاثر الذى زعم (٤٥٦ - ١) أنه معلول المؤثر هل هو الحاصل أم غيره. إن كان الاول فتحصيل الحاصل محال.

وإن كان غيره فهو شئ متجدد حصل بالمؤثر وذلك قول بأن المؤثر لم يؤثر الا فى امر متجدد وهو مطلوب الخصم. وليس معك قسم ثالث. فإن قلت المؤثر أثر فى استمرار (و) دوام الباقي قيل لك هذا الاستمرار هو نفس الشئ الحاصل بعينه أم زائد على نفسه أما كيفية او نسبة أو مها شئت فقل: الأول قول بتحصيل الحاصل، والثاني رجوع إلى مذهب صاحب الحجة وقد استقصيت البحث فى هذا الموضوع فى التعليق على كتاب الاربعين" (٨)

إن صاحب المفصل فى شرح المحصل على بن عمر الكاتب القزوينى أوضح

(ب) فى المخطوطة: من

(٨) نفس المرجع، ٤٥٥ ب - ٤٥٦ - ١.

وشرح نصوص المحصل (أ، ب، ج) بعباراته الآتية: "علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث إلى آخره: أقول اختلف الناس في أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث فذهب الحكماء وبعض المتكلمين إلى أنها الإمكان، والحدوث غير معتبر أصلا. وذهب بعضهم إلى أنها الحدوث وذهب الباقيون إلى أن علة الحاجة الإمكان والحدوث.

إذا عرفت هذا، فنقول الدليل على أن الحدوث غير معتبر أصلا هو أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، فيكون صفة وكيفية لذلك الشيء الحادث فيكون متأخرا عنه لوجوب تأخر الصفة عن الموصوف ووجود الشيء الحادث متأخر عن تأثير الفاعل فيه، وهو أعني تأثير الفاعل فيه متأخر عن احتياجه إلى الفاعل لأنه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لأنه حينئذ يكون إما واجبا أو ممتعا. واحتياجه إلى الفاعل متأخر عن علة احتياجه إلى الفاعل فإذا الحدوث متأخر عن علة الحاجة فلو كان هو علة أو جزءا منها، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وأنه محال.

وإذا ثبت أن الحدوث غير معتبر أصلا والمخوج إلى المؤثر إما الإمكان أو الحدوث لأن عند انتفاهما كان الشيء واجبا قديما. ومثله لا يحتاج إلى سبب فتعين كون الإمكان هو العلة للحاجة إلى العلة هكذا قرره في الكتب.

وفيه نظر لأننا لانسلم تأخر كل صفة عن الموصوف. فإما الإمكان صفة وهي سابقة على موصوفه سلمناه لكن لم قلتم بأنه يلزم من عدم كون الحدوث معتبرا أن يكون المخوج إلى السبب هو الإمكان وإنما يلزم ذلك أن لو انحصرت علة الحاجة إلى المؤثر في الإمكان أو الحدوث أو فيهما وهو ممنوع. وما ذكرتموه لبيان هذه المقدمة يقضي أن كل محتاج إلى المؤثر فهو ممكن أو حادث لكن لا يلزم من ذلك أن تكون علة للحاجة هذه الأمور الثلاثة.

والصواب أن يقول الحدوث لما كان عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة تأخره عن ذلك الشيء للعلم الضروري بامتناع عروض العارض للشيء الأبعد وجوده وأما أن الحدوث إذا كان غير معتبر لزم أن يكون علة

الحاجة الامكان لاتفاق الكل على أن علة الحاجة منحصرة في الامكان او الحدوث او فيها.

(٥٧-١) قال المتكلمون هذا الدليل في حيز التعارض لأننا نقول المحوج إلى المؤثر إما الامكان أو الحدوث لما بينتم. والإمكان ليس علة لانه صفة للممكن فتكون متأخرة عنه وهو متأخر عن تأثير الفاعل فيه المتأخر عن احتياجه إلى المؤثر المتأخر عن علة الاحتياج. فلو كان الإمكان علة أجزأ منها لزم تأخر الشيء عن نفسه مراتب وأنه محال.

أجاب عنه الحكماء باننا لانسلم تأخر كل صفة عن موصوفها. فان الامكان صفة للممكن وهي عندنا متقدمة والالكان الممكن قبل وجوده إما واجبا أو ممتنعا. ولو كان كذلك، لزم انقلاب الشيء من الوجوب او الامتناع الى الامكان وأنه محال بإباه العقل الصريح والطبع المستقيم. على أننا نقول الحدوث فهو مركب من الوجود والعدم السابق والجزء متقدم على الكل أو يوجد معه فالوجود متقدم على مفهوم الحدوث أو يوجد معه فلو كان الحدوث علة أجزأ منها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وأنه محال ومثل هذا لا يتمشى في الامكان".

"قال: احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر إلى آخره..."

"أقول: لو كان الامكان محوجا في جانب الوجود إلى السبب لكان محوجا في جانب العدم إليه. والثاني باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية وانتفا' التالي قدم مركل منها على أقصى ما يمكن أن يذكر وقول الإمام في الجواب إن علة العدم عدم العلة منع للمقدمة القائلة بأن العدم نفي محض فلا يكون أثرًا.

فقال: العدم لا يكون أثرًا لامر وجودي. إما لأمر عدي فلا. فان عدم (عدم مكرر) المشروط معلل بعدم الشرط وعدم المسبب بعدم السبب:

وقوله: وفيه ما فيه: إشارة إلى ما يقال مع أن العلية و المعلولية من الصفات الوجودية فلا يوصف بها العدم وأنت قد عرفت ما فيه فلا نعيده مرة أخرى.

"قال الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر الى آخره: "أقول: الدليل على أن الممكن حال البقاء مفتقر إلى المؤثر هو ان علة الحاجة إلى المؤثر الامكان لما مر والامكان من لوازم ماهية الممكن، وإلا لجاز أن يصير الموصوف بالامكان في الجملة واجبا لذاته أو ممتنعاً بذاته وأنه محال. وإذا كان كذلك لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة إلى المؤثر حال البقاء فتلزم الحاجة إليه في تلك الحالة عملاً بالعلة.

قال: لا يقال انه حال البقاء صار أولاً بالوجود إلى آخره: "أقول: توجيه هذا الكلام أن يقال: لم قلت بأن الامكان إذا كان من لوازم ماهية الممكن لزم احتياج الثاني إلى المؤثر وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الثاني حال البقاء أولى بالوجود وهو ممنوع. فان عندنا الممكن حال (ب- ٥٧) البقاء أولى بالوجود: وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر والحاصل أنهم بمنعون كون الامكان علة تامة للحاجة إلى المؤثر.

"قال: لأننا نقول هذه الأولوية المستغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث إلى آخره: "أقول: هذا الجواب في الظاهر كما لكلام على المستند لكن توجهه ونقول: تلك الأولوية إما أن تكون مانعة من الحاجة إلى المؤثر أو لم تكن، أو أنها كان يلزم احتياج الباقي إلى المؤثر حال البقاء أما إذا لم تكن مانعة فلما ذكرنا من الدليل السالم عن مانعية تلك الأولوية أما إذا كانت مانعة فلأن تلك الأولوية المانعة عن الحاجة إلى المؤثر إما أن تكون حاصلة حال الحدوث أو لم تكن: فالأول باطل، والإلزام استغناء الممكن عن المؤثر حال الحدوث عملاً بالمانع، فتعين الثاني وإذالم تكن حاصلة حال الحدوث فهي أمر حصل حال البقاء ولولاه لما حصل الاستغناء الموجب لاستمرار الباقي فالباقي حال بقاءه في استمراره محتاج إلى المؤثر والعلة فوجب استمراره وبقاؤه ولا معنى لاحتياج الباقي إلى المؤثر لإلا ذلك.

"قال: احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له فيه تأثير أم لا، إلى آخره:

"أقول: تقرير هذا السؤال أن يقال لو افتقر الباقي حال بقاءه إلى المؤثر فالأثر إما أن يكون له فيه تأثير أولاً ويكون وكلاهما محالان. أما الأول فلان

التأثير يستدعى حصول أثر فالأثر الحاصل منه إما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك وإما أن يكون أمرًا جديدًا.

الأول محال لامتناع تحصيل الحاصل. والثاني أيضا محال لأنه حينئذ يكون تأثير المؤثر في أمر جديد لافي. الباقي وقد فرضنا انه أثر في الباقي هذا خلف وأما الثاني وهو أن لا يكون فيه تأثير فهو أيضا باطل لأنه حينئذ لا يكون هناك أثر لامتناع حصول الأثر بدون التأثير واذلم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره هذا خلف.

قال: والجواب لانعني بالتأثير تحصيل امر جديد بل بقا الأثر بقا المؤثر: "اقول: توجيه هذا الجواب ان يقال لانسلم انحصار الأثر فيما ذكرتم، فانه لا يلزم من عدم كون الأثر الوجود الذي كان حاصلًا ان يكون أمرًا جديدًا لجواز ان يكون بقا الموجود الحاصل. فان المعنى باحتياج الباقي الى المؤثر هو ان يبقى الأثر بقا المؤثر لانه حصل هناك أمر جديد.

ولفائل أن يعود ويقول: بقا الأثر اما أن يكون أمرًا حاصلًا أولم يكن. والأول يوجب تحصيل الحاصل والثاني يقتضى أن يكون التأثير في أمر جديد لافي الباقي والأولى في الجواب ان (٥٨-١) يختار أن التأثير في أمر جديد وهو بقا الأثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى لتأثير المؤثر في الباقي سوى ذلك" (٩)

نشير هنا كما أشرنا سابقا إلى مدى الدور الذي لعبه المحصل في تطور علم الكلام لمن جاء بعده من المفكرين المتكلمين. والمثال الذي أخذناه هنا من المحصل هو البحث عن علة الحاجة إلى المؤثر هل هي الامكان أو الحدوث أوهما معاً كما أضافه الكاتب القزويني في شرحه نقلاً من كتب الرازي (١٠) وكل من ابن أبي الحديد ونصير الدين الطوسي والقزويني وجد شيئاً أورأى حاجة الى الايضاح في افادة الرازي ورأى أن يضيف ذلك مع الرغم باطلاع كل من تاخر منهم لمن سبق.

(٩) المفصل في شرح المحصل لعل من عمر الكاتب القزويني (٥٦ - ب - ٥٨ - ١ - مكتبة راجب باشا الرقم ٠٧٩١.

(١٠) الأربعين للرازي، ص ٥٧، حيدرآباد ١٣٥٣، المطالب العالية ١٢/١ - ١٠، فطر الدين الرازي وآرائه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان ١٨٧.

وفي الحقيقة وان كنا نرى ان شروحيهم وبياناتهم تنفق احيانا في المعنى ولا يتركون البحث الا بمزيد من التوضيحات. وبالرغم من أن بحوثهم في علم الكلام هي محل نقاش وجدال بين الفلاسفة والمتكلمين القدماء. فإنني أحب ان اتطرق الى تاريخ البحث بكلهات موجزة. فاننا لم اصادف حتى الآن اى مفكر او فيلسوف او متكلم طرقت باب هذا البحث بهذا الاسهاب ووضع المسئلة في هذا الاسلوب: الامكان والحدوث جنبا الى جنب ومميزات كل منها الا فخرالدين الرازى وربما كان هو السبب لخوض الباحثين المفكرين من الفلاسفة والمتكلمين في اتخاذ الموضوع للدراسة واعطائه اهمية كبيرة لاننا اذا قارنا هذه الشروح الثلاثة للمحصل نرى أن كل واحد منها يطيل الايضاح في مكان ويقصر في اخر، وغيره يعمل بالعكس يقصر فيما لا يطول فيه غيره ويطول فيما يقصر فيه غيره او احيانا يترك ما يطول فيه غيره دون قول أو ايضاح او شرح. وبما أن مسالة الحاجة إلى المؤثر كانت لها أهمية كبيرة، فقد أسهب فيها الشراح كلهم إن الفارسي الكرم يرى الفرق بين كل من هذه الشروح ويستطيع أن يقارن بينها ولا يريد أن يتعرض لها بأى تعليق إلا أنى أود أن الخص البحث حسب فهمى وادراكى.

فلتتكلمون قبل الرازى كانوا يتخذون حدوث الجواهر والاعراض كسبب أو دليل لاثبات وجود الله تعالى وما كانوا يتطرقون إلى دليل الامكان بالاجاب ولا بالسلب. وسنطلى أمثلة لذلك من المفكرين والمتكلمين الذين سبقوا فخر الدين الرازى.

أصول الدين للإمام أبى منصور عبد القاهر بغدادى المتوفى ٤٢٩

الأعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للإمام الحافظ أبى بكر البيهقى المتوفى ٤٥٨.

الشامل في أصول الدين لأمام الحرمين الجوينى المتوفى ٤٧٨ والأرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الأعتقاد له أيضا.

أصول الدين أبوىسر محمد اليزدوى المتوفى ٤٩٣، الأقتصاد في الأعتقاد

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥

تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي المتوفى ٥٠٨،

نهاية الأقدام في علم الكلام للإمام عبد الكريم الشهرستاني المتوفى ٥٤٨،

البداية في أصول الدين لنور الدين أبي بكر الصابوني المتوفى ٥٨٠،

قلنا فيه كلام سيأتي -

فإن مسألة الامكان والوجود لم تكن معروفة في الفلسفة قبل الفارابي وانه قد اخترع هذين الاصطلاحين وشرحهما ابو علي ابن سينا بعده ثم من جاء بعدهما من الفلاسفة أمثال أبي البركات البغدادي أستعملهما في إيضاح الأتصال أو الرابطة بين الله تعالى والكون على معنى بين الواجب الوجود والممكن الوجود. إن أول فيلسوف في الاسلام أبو اسحاق يعقوب الكندي لم يستعمل دليل الامكان في إثبات وجود الله تعالى، لأنه قد سبق الفارابي. وكان هناك طريقان في إثبات وجود الله تعالى طريق الحدوث وهو يستند على حدوث أو وجود الجواهر أو الاعراض. وهو طريق المتكلمين الأقدمين من الرازي وطريق آخر هو طريق الامكان ويبدأ هذا الطريق من الفارابي يبتنى على إمكان ماهية الكون وهو ما سوى الله تعالى. فإن الله تعالى واجب الوجود وما سواه ممكن الوجود. وهاتان الطريقان كانتا منفصلتين واحدة عن الأخرى و موزعتين بين المتكلمين والفلاسفة الى ظهور فخر الدين الرازي الذي جمع بينهما وفصلها وبوبها في تأليفه: ولكن نرى صاحب نهاية الأقدام عبد الكريم الشهرستاني أول من استعمل من المتكلمين إمكان الوجود في إيضاح وشرح الأتصال أو العلاقة بين الله تعالى والمكونات إلا أنه وإن كان قد ذكر الفارابي وابن سينا وأرسطو أننا كلامه في ذلك فهو لم يفرق أو لم يميز بين الإمكان والحدوث ولادليل الامكان والحدوث، ولم يناقشها بصورة واضحة حتى أنه لم يضعها في صياغتها الاصطلاحية.

وأود هنا ان أنتقل إلى ما قاله في نهاية الأقدام بصدد اثبات وجود الله وخلق الكون:

"مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من

فلاسفة الاسلام، إن للعالم صاعاً مبدعاً وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثاً يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه اليه" (١١)

"فتقول للمتكلمين طريقان في المسئلة أحدهما اثبات حدث العالم والثاني إبطال القول بالقدم. فقد سلك عا منهم طريق الإثبات باثبات الأعراض أولاً وإثبات حدثها ثانياً وبيان استحالة خلق الجواهر عنها ثالثاً وبيان استحالة حوادث لأول لها رباعاً" (١٢).

كما نرى الشهرستاني يستعمل طريق الامكان من دون أن يشير الى أنها طريق المتكلمين أو الفلاسفة وإنما خلط بين المصطلحات الفلسفية والمعاني الكلامية أو بتعبير آخر استخدم المصطلحات الفلسفية في بيان الأدلة الكلامية.

"فوجه تركيب البرهان منه أن نقول كل متغير أو متكرر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره، فكل متغير أو متكرر فوجوده بإيجاد غيره" (١٣).

ويقول في مكان آخر في تعريف الممكن ويستعمل أحياناً الجائز مكان الممكن: "والممكن معناه انه جائز الوجود وجائز العدم فيستوى طرفاه أعني الوجود والعدم باعتبار ذاته فان اوجد فأنما يوجد باعتبار موجوده ولولا موجوده لما استحق الالعدم فهو اذن مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين (١٤).

"ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول انما وجوبه لانه كان جائز الوجود ولا نقول: انما كان جائز الوجود لانه وجد. فجواز وجوده ذاتي له والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي سبقاً ذاتياً. ثم بينا ان الجائز مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجوده، فكان مسبوقاً بوجوده ومسبوقاً بعدم ذاته لولا موجوده لان استحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير واستحقاق

(١١) نهاية الكلام ص ٦. نشر: Alfred Guillaume, London 1934

(١٢) نفس المصدر ١١.

(١٣) نفس المصدر ١٥.

(١٤) نفس المصدر ١٨.

علمه ذاتي مأخوذ من ذاته فهو اذن مسبق بوجود واجب ومسبق بعدم جاز
فتحقق له اول" (١٥).

"إن الممكن معناه أنه جاز وجوده و جاز علمه لاجاز وجوبه و جاز
امتناعه. وإنما استفاد من المرجح وجوده لاوجوبه. نعم لما وجد، عرض له الوجوب
عند ملاحظة السبب لأن السبب أفاده الوجوب حتى يقال وجد بايجاده ثم
عرض له الوجوب بل أفاده الوجود فصح ان يقال وجد بايجاده و عرض له
الوجوب فانسب اليه وجوده إذ كان ممكن الوجود لاممكن الوجوب." (١٦)

"إن الامكان من حيث هو إمكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الموجود
الحادث ليس لإسبقا في الذهن سيمتوه سبقا ذاتيا...

"ونقول: إن كل حادث حدودا زمنيا أو حدودا ذاتيا على أصلكم (الفلاسفة)
فإنه يسبقه إمكان الوجود فإن الموجود المحادث قد تردد بين طرفي الوجود
والعدم وهذا التردد والسبق والإمكان كله يرجع إلى تقدير في الذهن والإفـالشي
في ذاته على صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم الى ما
يكون وجوده لوجوده هو له لذاته أي هو غير مستفاد له من (٣٥) غيره. فيقال
الوجود أولى به والى ما يكون وجوده لوجود هو له من غيره، فيقال الوجود
ليس أولى به ولا أول، وهذا الوجود لم يتحقق إلا أن يكون له أول مسبق بوجود
لا أول له، ويكون له في ذاته إمكان الوجود يعبر عنه بأنه مسبق بإمكان الوجود
لأنه وجود يسبقه إمكان الوجود بل الوجود في ذاته، وجود الممكن فقد وجد
هنا سبقان: أحدهما سبق وجود الموجود والثاني سبق إمكان الوجود" (١٧)

أعتقد أننا على الحق عند ما نقول إن فخر الدين الرازي هو الذي التقى
عنده الفلاسفة والمتكلمون وصاروا جنبا إلى جنب في اثبات وتثبيت المبادئ الكلامية
والفلسفية في خدمة الإسلام والحضارة الإسلامية

في المحصل وضع فخر الدين الرازي بحثين في النقاش الأول هو ترجيحه

(١٥) نفس المصدر ٤٠.

(١٦) نفس المصدر ٢١.

(١٧) نفس المصدر، ٣٤-٣٥.

الامكان على الحدوث. وظهر من النقاش أوابدا' الآرا' بين الشراح على ترجيح عاية الامكان على الحدوث بأن الحدوث تأخر عن العلة بمراتب أربع ولذا فان الامكان لايتأخر إلا بمرتبة واحدة ليس حيثند نظرية الحدوث أولى عند المعكلمين، لأن الحدوث اذا كان متأخرا بأربع مراتب معناه يجعل الشقة بين القديم والحادث أوسع بأربع مرات ولا يفكر الانسان بقدم الكون إلا إذا قطع تلك المسافة البعيدة واذا كان الامكان بمرتبة واحدة معناه أنه يلتبس على الإنسان هل الكون أزيى وقديم أو حادث ومخلوق منفصل بزمان أم لا. ومع كل ذلك فإن الامكان يشعر أن الكون محتاج إلى واجب الوجود لأن يكون موجوداً حتى قبل وجوده والاحتياج سابق في الامكان على الوجود سبقا ذاتيا كما أفاده الشهرستاني في عباراته السابقة غاية وذهنا آتفا كما في حياتنا اليومية. تفكر بالاحتياج الى المنضدة ثم نعملها. هنا العلة الغائية موجودة قبل العلة المادية ذهنا ومتاخرة عنها تحقفا يعنى تحقيق العلة الغائية متأخر عن عمل المنضدة في الحدوث. ولذلك تبدو أن علة الاحتياج متأخرة عن الحدوث لأن الشئ بعدما يحدث، نفهم أنه سبقه عدم وكان قبل حدوثه محتاجا الى المؤثر. واما في الامكان قبل أن يخرج إلى الوجود فنفهم أنه محتاج إلى مؤثر سابقا ولاحقا لأنه ممكن يستوى فيه طرفا الوجود والعدم.

فان الفارابي وابن سينا لم يقبلا سبقية الامكان على الممكن الموجود في المبدعات وقالانه مع الممكن الموجود وعلى هذا علة الحاجة غير سابقة في الامكان في الابداع. (٥)

ولهذا السبب فإن الرازي رجح نظرية الامكان على الحدوث والنقطة الثانية هي تأمين ومحافظة دوام الكائنات من ناحية، ومن ناحية اخرى إثبات عدم استقلالية الكائنات وانقطاعها عن واجب الوجود ودوام احتياجها إليه ليس في وجودها فقط بل في استمرار وجودها كذلك، وهو من دون أن يحتاج إلى أدلة منفصلة اخرى. فان نظرية الامكان متضمنة إياه لأن ماهية الامكان هي متساوية الطرفين الوجود والعدم فإذا رجح طرف الوجود وأصبح الامكان موجوداً فان

(٥) لقد شرح هذا في الحاق عند الفارابي وابن سينا" لصاحب المقال المطبوع في انقره باللغة التركية

الوجود لا يطرد امكانيته ولا يخرج عن الامكان وامكانيته باقية بما أن الامكان موجود في الممكن الوجود وهو محتاج الى واجب الوجود دوماً واستمراراً مثل الكهرباء للفتيل. والتعديل (المصباح) محتاج الى الكهرباء لأضائه في أول وجوده ودوامه. وأما هذا فإنه غير موجود أو مشعور به في الحدوث. فإن الحدوث مثل النواة اذا ألقيت في الارض وانفلقت وظهر النبات لا تبقى النواة موجودة لأنه ما كان بالقوة أصبح بالفعل ولم يعد يسمى بالقوة. ولذلك هنا يكمن الفرق بين ما هو بالقوة وبين ما هو بالامكان. والامكان أصبح ممكناً وامكانه معه ولا يفارقه وعلى هذا فإن علة الحاجة إلى المؤثر إذا كان هو الامكان قد تحصل على الشئين بشئ واحد.

وإننا نرى من المتكلمين المعاصرين من رجح نظرية الحدوث على نظرية الأمكان وفي ذلك يقول الشيخ العلامة شيخ الاسلام في الدولة العثمانية (١٩١٩-١٩٢٠) مصطفى صبري (١٨٦٠-١٩٥٤) في كتابه موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين:

”ثم إن كانت الشبهة تخالفك في مسألة المخرج هل هو امكان المحتاج لوجوده فلتنظر لما ذابحت المحتاج الى العلة.

فالممكن يشمل الموجود والمعلوم وهو مادام معدوما لا يحتاج إلى العلة وإنما حاجته إليه ليكون موجوداً وليدوم له الوجود مدة دوامه فنشأ الحاجة إذن انصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاً إلا أن الموجود القديم لما لم يحتاج الى علة كما حققناه تعين الوجود الحادث للحاجة فإذا اختصرته قلت الحدوث أي الحدوث المقابل للتقدم لا المقابل للبقا لأن وجود الحادث حال بقاء وجود حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج الى العلة بالبنا المستغنى بعد انشائه عن الباني فالمخرج هو حدوث الممكن لإمكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثاني وبالرغم من أن بعض المتكلمين المحققين متفقون معهم في ذلك (١٠).

(١٠) بعد ان كتبت هذا، رايت ”مراجعة الطارم“ لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه، الكشميري رحمه الله يقول فيه، ص ٣٧ ”والمخرج الى العلة ليس هو الامكان كالفى يكون في ممكن بقى في العدم ولا حدوث في أول آن، بل وجود يكون من الغير. فالعلة هي الموجودية الحادثة وكان المراد بالحدوث هو الوجود في مقابل العدم“ فسرت ان اتفقنا في الرأي (كلام الشيخ مصطفى صبري) موقف العقل ج ٣ ص ٣٢٧

ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم مع امكانه واستناده إلى الله وسبب خطأ أولئك البعض من المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجاباً والكل بعيد عن الحقيقة كما عرفت (١٨).

ولأريد أن أطيل في الموضوع أكثر من اللازم واكتفي بهذا مع الإشارة إلى أن القارئ يمكن له أن يرجع إلى ما قيل في الحاجة إلى المؤثر هل الامكان أو الحدوث والذي نقلناه آنفاً من المحصل وشروحه ويستطيع الإنسان أن يقارن ويجد الجواب من خلال اختلا فهم في المسألة.

إن منشأ أو منطلق الفلسفة الوجودية المعاصرة هو التفريق والتمييز بين الماهية والوجود أو بين ماهية الشيء ووجوده. الشيء الموجود له ماهية ووجود، وماهيته غير وجوده. وهذا الفرق والتمييز أو هذا المفهوم قد اكتشف من قبل الفارابي وليس له سابق في وضع هذا المفهوم والمعنى. وعند ما يقرأ طالب الفلسفة فلسفة الوجود الحديثة يرى أنها تدور على الماهية والوجود وأي واحد منها سابق على الآخر ولكل فيلسوف له اتجاه خاص لا تخاذه واحداً منها بدلاً * مثل جان بول سارتر (J.P. Sartre) الذي يقدم الوجود على الماهية.

وأما الفارابي و ابن سينا لا يقدمان أي واحد من الماهية أو الوجود على الآخر. وهذا مخالف للمذهبين في التفريق بينهما لأنه إذا كان للماهية تقدم على الوجود معناه أن الماهية لها ثبوت أو وجود بنوع ما من الوجود حتى يثبت لها السبقية والتقدمية على الوجود وحينئذ لا تحتاج الماهية إلى الوجود مرة ثانية لأن الموجود لا يحتاج إلى الوجود لأن يكون موجوداً. وهو تحصيل الحاصل على اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين. ولذلك فالماهية ليس لها سبقية على الوجود على خلاف ما يقوله المستشرقون في تسعيتهم ابن سينا بالداعي إلى نظرية تقدم الماهية أو صاحب نظرية تقدم الماهية (باللغة التركيبية الماهيتجي) Essentialist، وبهذا يظهر أنهم لم يعرفوا الفارابي ولا ابن سينا على ما هما عليه من النظرية الفلسفية وهما لا يقدمان الوجود على الماهية كذلك، لأنه على ذلك يكون الشيء

(١٨) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، مصطفي صبري، شيخ الاسلام للدولة العثمانية، ٣/٢٢٦-٣٢٧ مصر ١٩٥٠.

الموجود او الوجود نفسه، إذا وجد دون ماهية، فأرغاعن المعنى والمفهوم، ويكون الوجود نفسه قائماً بالوجود نفسه وهذا ينجر الى وحدة الوجود فالفارابي وابن سينا لا يقولان بهذا ولكن الفارابي وابن سينا عند ما يقولان بغيرية الماهية للوجود ولا يطبقان هذه القاعدة على الموجودات كلها وانما يقولان الماهية غير الوجود في الاشياء او الموجودات الممكنة وهذا هو الشرط الاول

والثاني هو ان هذا التفريق بين الماهية والوجود لا يوجد في الاعيان وانما هو في الذهن فقط. ومعنى آخر عند ما يتصور الانسان الاشياء او الموجودات الممكنة يستطيع ان يتصور ان لها ماهيات مفارقة لوجودها وان وجودها غير ماهيتها في الذهن واما اذا وجدت الموجودات الممكنة في الخارج فلا يوجد وجودها مفارقة لماهيتها ولا منفصلا ولا منفردا عنها وانما يوجدان معا متحدان دون اى تفريق وتمييز بينهما.

واما في واجب الوجود فانه لا يمكن تصور التفريق بين ماهيته ووجوده عند الفارابي وابن سينا. ولذلك يقولان ليس لواجب الوجود ماهية وانما له الامة وهي تأكيد الوجود اوله الوجود الخاص او بتعبير آخر وجوده وماهية شئ واحد، وجوده عين ماهيته وماهية عين وجوده الخاص به. ولا يقال عندها ماهية الواجب الوجود. واما عند المتكلمين فاتهم بفرقون بين الماهية والوجود في الواجب الوجود والممكن الوجود.

وعند الفلاسفة الاسلاميين اذا لم يكن للماهية او الوجود اى تقدم او سببية على الاخر معناه هو ممكن والامكان ليس موجودا ولا معدوما ولذلك عرفوا الامكان بانه تساوى طرفي الوجود والعدم. اذا قيل لانه موجود رجح طرف الوجود على العدم واذا قيل انه معدوم رجح طرف العدم على الوجود وفي كلتا الحالتين لا يبقى الامكان على تعريفه الحقيقي بتساوى الطرفين. اذا انتقض التساوى اصبح احد الطرفين مرجحاً والاخر مرجوحاً.

وعلى هذه الخلاصة الوجيزة جدا ينظر الى قول الرازي في المحصل استنادا على هذه النظرية كيف يفند اعتراضات الحسين ضد المبادئ البديهية، فهو يستخدم نظرية التفرقة بين الماهية والوجود.

"فمن المعلوم بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا اولايكون. لايمكن التصديق به الابعد تصور مفهوم قولنا: السواد موجود، السواد معدوم لكن كل واحد منها باطل. اما الاول فلانا اذاقلنا السواد موجود، فلما ان يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا او مغايرا له" (يستند الرازي في قوله هذا على مغايرة الماهية للوجود).

شرح الطوسي: اقول: الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للموجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منها واحد والمقولان متغايران فاذا القسمة ان كون احدها عين الآخر او مغايرا له ليست بحاصرة ويعوزه قسم آخر وهو ان يكونا متحدين من وجه على مغايرتين من جهة اخرى (١٩)

شرح الكاتب القزويني: "اقول لاحاجة له الى الشرح لكننا نجيب عنه فنقول: لم قلت بأن التالي في قولكم الوجود اذا كان نفس السواد لم يكن بين قولنا السواد (٩-ب) موجود وبين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: الموجود موجود، فرق باطل فان عندنا الفرق بين هذه الاقوال ثابت في اللفظ فقط واما في المعنى فلا. قوله: لان القولين الاخيرين لايفيدان (٥) والاول يفيد ممنوع. فان عندنا لافرق بينها في الافادة وعدم الافادة اصلا. وان ادعى الضرورة في ذلك فقد ناقض، سلمتا، لكن لم قلت بان الوجود اذا كان مغاير الماهية كان الوجود قائما بما ليس بموجود" (٢٠)

"فان كان الاول كان قولنا: السواد موجود جاريا مجرى قولنا: السواد سواد وقولنا: الموجود موجود. ومعلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هللر والاول مفيد (لانه يستند على مغايرة الماهية للوجود واذا كان كذلك كان قولنا "السواد موجود" يفيد معنى للسامع. واما اذا لم يكن التغاير بين الماهية والوجود فيكون قولنا السواد سواد لايفيد معنى جديدا للسامع) (٥)

(١٩) المحصل ١٥ مصر ١٣٢٣.

(٥) هنا يظهر ان القزويني استند على مخطوطة مخالفة النص لما عندنا لان العبارات عندنا: ((لان هذا القول الاخير هللر والاول مفيد)) المحصل ١٦، تلخيص المحصل ٣١ تهران ٩٨٠ (٢٠) المنفصل في شرح المحصل لابي علي الكاتب القزويني (٩-ب) راجع باشا ٧٩١. (٥) ما بين المعرفتين من حسين اتاي.

وان كان الثانى فهو باطل من وجهين: الاول انه اذا كان الوجود قائماً بالسواد فالسواد فى نفسه ليس بموجود (لان السواد ماهية قبل اتصافه بالوجود لا يكون موجوداً) والالعاد البحث فيه ولكان الشئ الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين. واذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والاثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموه فحيثئذ تكون الصفة الموجودة حالة فى محل معدوم، وذلك غير معقول. اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك يوجد الشك فى وجود الاجسام وهو عين السفسطة". (١١)

شرح الطوسى "اقول: لا يلزم من كون المغايرة قيام احدهما بالآخر. فانها اذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون الوجود قائماً بالسواد كون السواد فى نفسه معدوماً. واذا كان السواد فى نفسه لا موجوداً ولا معدوماً، لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجوداً مرتين وليس الوجود صفة موجودة. فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له او ثبوت الوسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة نفي الوجود او العدم او سلبها مع مفهوم الوجود وحين نلاحظ نفس الوجود لامع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات فى محل غير موجود. فان كون الوجود حالاً فى محل غير موجود ليقضى كون اللون والحركة حالين فى محل غير ملون ولا متحرك وظاهر ان جميع ما قاله فى هذا الموضوع خبط لا يلىق ابراده بامثاله (٢١).

وهذا اذا راجعنا التعليقات المنسوبة الى ابن ابي الحديد حيث يقول فيها: "فلاشكال على ان وجود السواد ان كان هو كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بموجود جارياً مجرى قولنا: السواد ليس بسواد وهذا متناقض وان كان وجوده زائداً (على الماهية) من وجوده: منها انه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال، ومنها ان سلب الوجود عن ماهية

(١١) المحصل: ١٦

(٢١) المحصل ١٦ (متن والهامش).

السواد لا يمكن الا اذا تميز السواد عن غيره. وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه. فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه اذا كان ثابتا في نفسه ويكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف. ومنها انا سنقيم دلالة في مسألة ان المعدوم ليس على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم. فظهر انه ليس لقولنا السواد موجود، السواد معدوم، مفهوم محصل. فامتنع صحة التصديق بان السواد اما ان يكون موجودا او معدوما (٢٢)

شرح الكاتب القزويني :

”قوله: لان السواد حيثنذ يكون معدوما والالعاد البحث فيه ولكن الواحد موجودا مرتين. قلنا: لانسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا بوجود مغاير لهذا الوجود، اما اذا كان موجودا بهذا الوجود فلا يلزم شي مما ذكرتموه وعندنا السواد موجود بهذا الوجود. لم قلتم بانه ليس كذلك، لا بدله من دليل“ (٢٣).

المحصل:

”الثاني انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال. فان قلت ليس المراد من قولنا: السواد موجود هو ان مسمى السواد هو مسمى الوجود، بل المراد منه ان السواد موصوف بالموجودية. قلت: فحيثنذ يتنقل الكلام الى مسمى الموصوفية بالوجود فانه اما ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود فحيثنذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا: السواد سواد. واما ان يكون مغايرا له، فلحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين، الا ان يقال المراد من كون السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية. وحيثنذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية. فاما ان يتسلسل وهو محال او يقتضى رفع الموصوفية

(٢٢) تعليقات ابن ابي الحديد على المحصل ٤٤٣—ب جامعة استانبول برقم ٣٢٩٧.

(٢٣) الفصل ٩—ب.

وحينئذ يبطل قولنا : السواد موجود على التقدير كون الماهية غير الموجودة (٢٤).
شرح الطومى :

"اقول لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكن هما ليسا كذلك، وليس المراد أيضا ان مسمى السواد مسمى الوجود ولان السواد موصوف بالموجودية او موصوف بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشئ الذى يقال انه سواد هو تعينه الذى يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه الذين اوردهما" (٢٥)
شرح الكاتب القزوينى لنفس النص :

"قوله فى الوجه الثانى ان الوجود لو كان مغايرا للسواد لكان قولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين، ممنوع. لأن المراد من قولنا السواد موجود ليس هو ان حقيقة السواد هى حقيقة الموجودية بل المراد ان الذات التى يصدق عليها انها سواد يصدق عليها أيضا انها موجودة ولا امتناع فى صدق الامور المتغيرة على ذات واحدة. وتحقيق ذلك يرجع الى تحقيق معنى الجعل والوضع وقد بيناه فى كتبنا المنطقية. فليطالع فيها وبعد احاطتك بهذا لا يخفى عليك فساد ما قاله بعد هذا من السؤال والجواب." (٦٢)

لا ارى حاجة الاطالة فى المقارنة بين المحصل وشروحه وانما اردت ان اجلب الانتباه الى بعض المسائل الفلسفية الكلامية عند المسلمين فى العصور الوسطى حيث انها تحافظ على حيويتها فى الفلسفة المعاصرة. وأجبت ان اذكر نقد الشراح للمحصل لثبوت درجات فهمهم وادراكهم المسائل التى تقدموها واولا ودرجات الاخطاء التى وقع فيها فخر الدين الرازى ثانيا، ودرجة قيمة المحصل العلمية ثالثا. والشئ الذى يؤسف عليه اننا لم نحصل على كل الشروح للمحصل ونرجو ان تظهر للوجود فى المستقبل وعندى اربعة شروح.

١- الشرح الذى قام به تلميذ فخر الدين الرازى، وهو قطب الدين ابوصحاق

(٢٤) المحصل ١٦ مصر ١٣٢٣.

(٢٥) المحصل ١٦ هامش.

(٢٦) المفصل شرح المحصل لقزوينى (٩-ب).

ابراهيم بن علي محمد السلمى قتل في نيسابور سنة ٦١٨ هـ، ١٢٢١ م من قبل
الفر الذين احتلوا تلك المدينة في تلك الآونة (٢٧) لكن هذا الشرح ناقص
اذا انه وصل الى القسم الثاني في الصفات عند شرح المسألة السادسة في قوله:

”واما القسم الثاني فهو أن يكون حاصلًا في مكان غير معين في نفس
الامر فهو محال بالضرورة اما القسم الثالث فهو ان يقال ان كان مساويا
لغيره من الامكنة اولا يكون مساويا لغيره من الامكنة فكما جاز حلول
الله تعالى فيه جاز حلوله في غيره من الامكنة لان ما جاز على احد المثلين جاز
على مساويه فيفتقر حصوله في ذلك المكان المعين الى مخصص اولا يفتقر اليه
والثان محال والا لزم رجحان الممكن لا المرجح ولان مكانه تعالى ان ساوى
سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة الى آخر (٢٨) نبذة من شرحه
”التفسير هذا هو الوجه الثاني لبيان استحالة حصول الاله في المكان والجهة:

وتقرره ان نقول لو كان الرب تعالى حاصلًا في مكان معين فاما ان يحصل في
جميع الامكنة، او في مكان غير معين او مكان معين والاقسام بأمرها ممتنعة؛
فيمتنع القول بكونه حاصلًا في المكان وانما قلنا يمتنع حصوله في الامكنة لذاته
حقيقة. اما اولا فلانه يلزم مداخلًا للجسام وبطون الحيات والكلاب وتعالى
الله عنه علوا كبيرا. واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ذاتا مقدار ما بالضرورة فيكون
مركبا وكل مركب ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف:::

واما ان افتقر الى مخصص ومرجح فذلك المخصص اما ان يكون موجبا
او مختارا والاول محال والا لزم رجحان احد المثلين على الآخر لا المرجح في الموجب
ولا علة فهو محال بالضرورة وباتفاق العقلاء. فانهم وان اختلفوا في وجود
ذلك بالنسبة الى القادر المختار ولكنهم اتفقوا على امتناعه في الموجب والعلة:

(٢٧) وكان اصله مغربيا وانما انتقل الى مصر واقام بها مدة ثم سافر بعد ذلك الى بلاد المعجم
واشتغل على فخر الدين خطيب الري وكان من اجل تلامذة ابن الخطيب وصنف كتابا كثيرة في الطب
والحكمة وشرح الكلبيات باسمها من كتاب القانون لابن سينا وكان يفضل المسيحي وابن الخطيب
على الشيخ ابي علي ابن سينا (عيون الانبا) لابن ابي اسبيعة ٤٥/٢-٤٦ مصر ١٩٥٧ حسن
المحاضرة لجلال الدين السيوطي ٤١٢/٩١ القاهرة ١٢٩٩. محرر رضا كحالة معجم المؤلفين ٣١٨/٩١
(٢٨) شرح قطب الدين (٢١٤) - سيد رجب ياشا ٧٩٢ الموافق للمحصل ص ١١٣ مصر ١٣٢٣

والثاني أيضا محال وهو ان يكون المخصص ايضا مختارا لان كل ما كان واقعا بالاختيار فلا بد وان يكون حادثا فيلزم ان يكون حصول الاله في المكان حادثا وهو محال. والله اعلم بالصواب ثم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على محمد خير خلقه. " (٢٩)

وهذا هو آخر شرح قطب الدين المصري وفيه ايضا اسلوب وطرز ايضا شرحه وهو يبين درجة بيانه ومستوى علمه. وللمقارنة مع الآخرين انقل هنا بعض الجمل من الطوسي وانه مطبوع قديما ويمكن المراجعة على تمامه

شرح الطوسي على هذه العبارة في المحصل: "اقول جميع الخبسة انفقوا على انه تعالى في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه... وههنا قسم اخر وهو ان يكون خلاء لولا الجسم وقدمر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد منها ان الكائنة في الجهة قابل للقسمة والاشكال غير منفك من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود" (٣٠)

يقول قطب الدين في مقدمة شرحه: "فان كتاب المحصل اشتمل على عموم مباحث القدماء من المتكلمين واحاط بمجامع كلمات الحكماء المتقدمين والمتأخرين وسألني :::

.. الامام العالم الافضل الامجد فخر الملة والدين ركن الاسلام والمسلمين ادام الله... واسبق عليه اتمامه بشرح مشكلاته وايضاح معضلاته فاجبته الى ما التمس لوجوه: الاول اني رأيت اهلاما سأل وان لا أقف على بحث الحكماء والغائم بنهاية اقدام العلماء. والثاني لما تفرد له عندي من الايادي السالفة والانتعامة الوافية. والثالث بما ورد من التهديد والترجي والوعيد من منع اهل العلم. واستخرت

(٢٩) شرح طب الدين المصري ٢١٤-٢١٠، راجع باشا ٧٩٢ وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة غرة شهر ربيع الاخر سنة خمس وعشرين وستمائة في المدرسة الصلاحية بمدينة دمشق حرسها الله من كل سوء على يد العبد الفقير الى رحمة الله القدير، علي بن عمر بن علي القزويني (٣٠) تلخيص المحصل ص ١١٤ مصر ١٣٢٣.

الله تعالى وشرعت في تفسيره طلباً للثواب وزخراً ليوم الحساب وسألته ان يهديني
سواء السبيل (٣١)

لقد ذكر نصير الدين الطوسي شرح قطب الدين المصري بقوله: هكذا فسر
قوله تلميذه قطب الدين المصري (٣٢) يفيد انه قد قرأ شرح القطب واستفاد منه.

وفي نفس الوقت نرى على بن عمر الكاتب القزويني قد استنسخ شرح قطب
الدين المصري كما يظهر من مخطوطة راغب باشارقم ٧٩٢، ومع ذلك فانه ذكره
ايضاً في شرحه للمفصل بقوله: "اقول قال الامام قطب الدين المصري رحمه الله في
هذا الجواب نظر" (٣٣)

فان لعزالدين عبد الحميد بن هبة الله بن ابي الحديد تعليقة على المحصل
على ما ذكره صاحب كشف الظنون (٣٤) وفوات الوفيات لشاكر الكنتبي (٣٥)

يوجد بايدينا مخطوطة في جامعة استانبول تحت الرقم ٣٢٩٧ من ورقة ٣٧٤ - ب
الى ٤٦٤ - ب، المنسوبة الى عبد الحميد بن ابي الحديد الا انه بين هذه الاوراق
نسختان الأولى تبدأ بقوله: "احمد الله على نعمه التي التوفيق بحمده عليها محسوب
منها واشهد بتوحيده وعدله شهادة ارجو ان انطق بها يوم اسئل عنها واصلي
على رسوله وامينه و اصحابه القائمين بنصره ودينه ثم امي (اني) متتبع في هذا
الكتاب الرازي الاشعري المعروف بالمحصل وجار في ذلك على منهاجي في تتبع
كبه الكلامية وتصفحها مع تجنب التكرير وبذل الجهد في الاثيان في كل تعليق
بالمات به في التعليق الذي قبله والاضراب على كثير من الستة (كلذا) التي قد اشتهرت
واشتهر الكلام عليها تعويلاً على بسط القول فيها... مشكلة في اكتساب التصورات
قوله عندي... اقول" (٣٦). وتنتهي بقوله: "وهذا اخر كلامنا في هذا

(٣١) شرح قطب الدين (١-ب) رالف باشا ٧٩٢.

(٣٢) المحصل ٧٧ هامش مصر ١٣١٣.

(٣٣) شرح المحصل لعل بن عمر الكاتب القزويني (ورق ٨٣-ب) راغب باشا ٧٩٢.

(٣٤) كشف الظنون ١٦١٤/٢ فان الدكتور صالح الزركان فوقع في عطاء النقل او القطع
عند ما ذكر لقب عزالدين لعبد الحميد كانه ابنه مثل قوله عزالدين بن عبد الحميد انظر في كتابه
مقر الدين الرازي وازاده الكلامية والفلسفية ص ٩٢.

(٣٥) فوات الوفيات ١٩١/١

(٣٦) المخطوطة ٣٢٩٧ (ب-٣٧٤) جامعة استانبول.

الكتاب ونحن نسأل ان يجعل ما ذكرناه حجة لنا لاعيننا... وافق الفراغ من نسخه ثامن شهر شعبان المبارك سنة ثمان وسبعين وستمائة. وصلّى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين لله الحمد (٣٧)

ومن ميزة هذا الشرح أنه يذكر مسألة ويعطى من نفسه عنه انارة للبحث ثم ينقل قول الامام ؛ "قال" ثم يجيب بأقول. ولكن في غير هذا يخلط احيانا كلام الامام بكلامه. نفسه وهناك ميزة اخرى وهى قوله: "من كلام ابن ابى الحديد على الخصل (٣٨)

إن القسم الثانى من نفس المخطوطة يبدأ مباشرة من نفس الصحيفة بقوله: قال فى الخصل فى باب نفي اثبات التصورات تعريف الماهية... اقول لمطالب ان يطالبه... (٣٩)

فانى أرى أن القسم الاول والثانى هما لنفس المؤلف وهو ينبغي ان يكون معتزليهما فيها من امثال هذه العبارات "على طريقة شيخنا ابى الهاشم" (٤٠) "فى اثبات النبوة اعلم ان اصحابنا قد اجمعوا على ان من لايقول بالعدل لايمكنه اثبات النبوات" (٤١). ذهب شيخنا ابوالحسن الى استحالة ذلك وذهب جمهور المتكلمين الى جوازه (إعادة المعدوم) (٤٢). واعلم انه لولا ان تكون هاتان المسئلتان من الاصول الخمس عندصاحبنا لم نذكرها (٤٣) وفى القسم الثالث اقول أنهم لايجدونها بذلك لأن صفات الاجناس عند اصحابنا كالجوهريّة (٤٤). هذا شيخنا ابواسحق بن عباس وهو جليل القدرين المتكلمين وقد حكى هذا القول عنه شيخنا ابوالحسن (٤٥)

(٣٧) نفس المخطوطة (٤٤١-١).

(٣٨) نفس المخطوطة (٤٠٣-١)، (٤٠٥-١).

(٣٩) نفس المخطوطة (٤٤١-١).

(٤٠) (٤٢٥-١).

(٤١) ١-٤٣١

(٤٢) ١-٤٣٨

(٤٣) ب-٤٣٩

(٤٤) ١-٤٥٤

(٤٥) ١-٤٥٩

وفي القسم الثاني من المخطوطة نفسها نجد قوله: فقد تكلمنا في الاعراض على المحصل في هذا الموضوع بما فيه كفاية" (٤٦) "وقد ذكرنا في التعليق على المحصل" (٤٧).

ونستنتج من هذا كله بأن مؤلف هذه المخطوطة من أولها الى آخرها هو مؤلف واحد وانما استدرك بالقسم الثالث ما تركه في القسم الاول. وبما انه على اغلب الظن والاستاذ محمد بن تاويت الطنجي رحمه الله ايضا كان يعتقد ان المخطوطة من تعليقات ابن ابي الحديد وبما اني لم استطع الحصول على نسخة اخرى من هذه المخطوطة وهي كادت ان تكون غير معروفة احب انقل هنا نبذة من كلامه في نقد المحصل وصاحبه وإيضاحاته في بعض المسائل المهمة كذلك فان ابن ابي الحديد علق على قول الرازي في مسألة صفة العلم والقدرة لله تعالى بقوله: "مسئلة في كونه تعالى عالما هل هو لذاته ام بعلم قديم قال صاحب الكتاب اهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عنه محل النزاع (٤٨) "اقول ان هذا الموضوع عن (الذي) ذكرته في الرسالة النظامية واعترضته واشعب القول فيه ولما لم يكن لائقا ان يتكلم على هذا الموضوع في كتاب (كذا) عن المحصل ويضرب عن ذكره في الكتاب الموضوع الاعتراض (كذا) على المحصل خاصة، تعين ان يتكلم فيه ههنا. ولا بد من تقديم مقدمات منها الفرق بين الذات والصفات وانا اذكر في هذا الموضوع تفصيلاً نافعا فاقول: (٤٩) واحاط ابن ابي الحديد هنا وكتب تسع صفحات ونصف صحيفة. فاني انتخبت منها المقدمات السادسة والسابعة والثامنة والتاسعة وهي عشر مقدمات على حسب ترقيعه. وفي المخطوطة ياخذ الصفحات التالية ٤١٢-ب-٤١٧-ا.

"المقدمة السادسة في تحقيق مذهب مشيقي الاحوال عن اصحابنا في هذه المسئلة فهم الشيخ ابو هاشم رحمه الله واصحابه. مذهبهم ان البارئ تعالى عالم وكونه

(٤٦) ١-٤٤٥

(٤٧) ١-٤٤٨ ب

(٤٨) المحصل ١٣١ سطر ١-١٨ تعليق ابن ابي الحديد ٤١٢-١

(٤٩) تعليق ابن ابي الحديد ٤١٢-ب (نقل من قولهذا راهم المهمات ... الى يكون

الله تعالى عالما) ورق ٤١٢-١

علما صفة له ومرادهم بالصفة ههنا الحال. وهذه الصفة تقتضيها ذاته تعالى لا مجرد كونها ذاتاً لأن الذوات عندهم متساوية ومماثلة في الذاتية، لكن لاختصاصها بالصفة الخاصة وهي الصفة الخامسة وليست صفته تعالى بكونه علماً معللة معنى متفصل كما يذهب إليه الأشعري ويقولون ان هذه الصفة باعتبارها تتعلق ذات الباري بالمعلومات المختلفة.

المقدمة السابعة: في تحقيق مثبتى الاحوال من الأشعرية في هذه المسئلة: هو، لا يقولون مثل قول شيخنا ابي هاشم واصحابه الا انهم لا يجعلون المقتضى لتلك الصفة ذاته تعالى لا مجرد كونها ذاتاً مخصوصة بنفسها ولا باعتبار الصفة الأخرى الخاصة التي يسميها اصحابنا الخامسة بل يجعلون المقتضى لتلك الصفة معنى قديم غير معلل بعلة لذات الباري ولا غيرها بل هو موجود لذاته كما ان ذات الباري تعالى موجود لذاته. الا انها تقتضى حصول صفة العالمية لذات الباري سبحانه ولولا هذا المعنى لم تكن ذات الباري سبحانه عالمة. وكذا القول في القدرة والحياة وغيرها من المعاني وهذا قول ابن الباقلاني والجويني وغيرهما فمن يستحق ان يخاطب من هذه الطائفة. وكل قول يقوله من ينتمى الى الأشعرية غير هذا القول في هذه المسئلة. اما ان لا يصح واما (٤١١-١) ان ترجع الى مذهب الشيخ ابي الحسين رحمه الله.

المقدمة الثامنة في تحقيق قوم نفاة الاحوال من اصحابنا في هذه المسئلة: مذهبهم في هذا الموضوع مضطرب جدا لأنهم لا يثبتون للباري تعالى بكونه علماً صفة ولا معنى هو ذات فيصعب عليهم تفسير مفهوم قولنا انه عالم. فقال الشيخ ابو علي وابوبكر بن اخشيد واصحابها مفهوم كونه عالماً، انه له معلوما ومفهوم كونه قادراً انه مقدوراً وليس للذات من هذا المفهوم صفة ولا معنى. وقد تكلم الشيخ ابو الحسين رحمه الله عليهم (كذا) في التصريح بما ليس هذا موضع ذكره.

المقدمة التاسعة في تحقيق قول الشيخ ابي الحسين رحمه الله في هذه المسئلة مذهبهم: ان الباري تعالى عالم ومعنى ذلك كونه متبيناً للأشياء وهذا ليس امر (١) زايد (١) على ذاته مضافاً (١) اليها وذاته يقتضيها بحقيقتها الخصوصية الخالفة لما أثر الحقائق بنفسها

فتارة يسميه تعلقا والمقصود انه امر ثبوتى ذاته تعالى موصوفة به بتجدد بتجدد المعلومات وهو متعدد ليس يتحد وهل هو امر له اضافة او هو نفس الاضافة. هذا مما يختلف قوله فيه

وليس للبارى تعالى من كونه قادرا صفة راجعة الى ذاته عنده كماله من كونه عالما لانه لامعنى لكونه قادرا الا صفة الفعل ووقوعه على دواعيه تعالى وصحة العقل امر راجع الى الفعل. فذاته تعالى يقتضى كون الفعل صحيحا منه وموقوفا على دواعيه، فليس له بذلك صفة كماله بكونه عالما صفة وقد تكلمت على هذا الموضوع في غير هذا الكتاب.

وثبت ان مافرق به الشيخ ابوالحسن رحمه الله من الموضوعين ليس بجيد. وقلت ان ذاته تعالى لا تقتضى صحة الفعل، الصحة الراجعة الى ذات الفعل لان تلك الصحة ذاتية للفعل ومن لوازمه. ولو قدرنا انتفاء كل قادر في الوجود لكان الممكن ممكنا والمتنع ممتعا. فاذا ذاته تعالى يقتضى صحة صدور الفعل الممكن عنه فهما صحتان احدهما صحة الممكن في نفسه والاخر صحة وجوده بالفاعل. فالصحة الثانية لا بد من اثباتها لذاته تعالى، فلا بد من اثبات صفة له بكونه قادرا راجعة الى ذاته كما قال في كونه عالما لافرق بين الموضوعين" (٥٠)

"مسئلة" في "التحسين والتقييح"

"ونقول لانسلم انه تعالى اخبر في حياة ابي لهب انه لا يؤمن. ولم لا يكون سورة تبت انزلت بعدموت ابي لهب. الخال انما يلزم لو كان تعالى قد اخبر و ابي لهب حتى بانه لا يؤمن (٥) و هو مع هذا مكلف ان يؤمن واذا كانت قد انزلت بعد موت ابي لهب فقد اندفع الإشكال.

ان قيل فيجب على هذا ان يقولوا انه تعالى ما اخبر عن اقوام باعيانهم لانهم لا يؤمنون وهم احيا.

قيل كذلك يقول. انه لم يخبر عن احد انه لا يؤمن وهو في حال الاخبار

(٥٠) ابن ابى الحديد، ٤١٥—ب—٤١٦—١.

(٥) في الاصل: يؤمن لا: والمعنى: لا يؤمن.

عنه مكلف بأنه يؤمن. ان قيل: فما قواكم في قوله تعالى: ان الدين كفروا سوا عليهم أنذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون قيل: ان هذه الآية وردت في حق اقوام مخصوصين. وقوله تعالى "لا يؤمنون" اعم من قوله: لا يؤمنون مدة حياتهم. ومن قوله: لا يؤمنون الآن. لانه يمكن تقسيمه الى كل واحد من القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. فلم لا يجوز ان يكون المراد: لا يؤمنون الان فقط، ولا يكون اخباراً عن انتفا" الايمان منهم طول حياتهم فلا يلزم الخال" (٥١) من جملة نقد ابن ابي الحديد الفخر الدين الرازي.

"ثم ان صاحب الكتاب تكلم في اثبات النبوة الخمدية واستدل عليها بوجوه ثم اعترضها باعتراضات كثيرة ولم يجب عنها.... وقد وقفت على رسالة لبعض قدماء الاسماعلية يذكر فيها فوائد التعليم. واطن صاحب الكتاب وقف عليها وحسنت عنده فقلها الى هذا الموضع لأني رايت كثيراً من الفاظ الرسالة بعينها منقولة في المحصل: فن جماتها قوله:

"ان كل جنس تحته انواع فانه يوجد فيها بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها. وكذا الأنواع بالنسبة الى الاصناف بالنسبة الى الاشخاص بالنسبة الى الاعضاء واشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب وخليفته الدماغ ومنه يثبت القوى (٥) (٤٣٤-١) على جميع جوانب البدن. فكذا انواع الانسان لا بد فيه من رئيس والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن فقط وهو العالم او عليهما معاً وهو النبي او الامام. فالنبي يكون كالقلب في العالم والامام كالدماغ وكما ان القوى المذكورة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والتعليم انما تفيض بواسطة الامام المعلم الذي هو خليفة النبي على جميع اهل العالم وهذا الكلام محض مذهب التعليمية وهم الاسماعيلية من الشيعة. وكثيرا ما اعجب من هذا الرجل في كتبه ومصنفاته وخصوصا في هذا الكتاب فانه وضعه على قاعدة الايجاز والاختصار ثم توخى المواضع المهمة في صناعة الكلام فاختصرها حتى احل (٥٥) يفهمها بالكلية بل حذف الكثير منها واحمله وأعرض

(٥١) لس القطوط، ٤٢٧-ب.

(٥٢) نفس القطوط ٤٢٢-ب كذا في الاصل والاصح: تثبت

(٥٥) والاصح: اهل

في مواضع شريفة عظيمة الخطر. ولم يجب عن الاعتراض قصداً للإيجاز بزعمه ثم اطلال في مواضع كثيرة لا يناسب اطلاله فيها الإيجاز في غيرها ولا يقتضي قاعدة الكتاب وامثاله من المختصرات الاسهاب فيها...

”والكلام في تعديد الايات الدالة على انا فاعلون على رأى المعتزلة وهو منقول من رسالة مفردة للصاحب أبي القاسم ابن عباد احد جوامعها فنقلها الى هذا الكتاب... وعلى انه قد وهم في عدد الائمة الاثنا عشرية وفي انسابهم في موضعين فانه اسقط الامام العاشر عندهم وهو على الهادي ابن محمد على بن موسى... وقال ان من الناس من جعل الامام بعد محمد بن علي بن موسى في ابيه (ابنه) جعفر وليس جعفر هو ابن محمد كما توهمه بل هو ابن علي الهادي بن محمد... (٤٣٤-ب) فحسب احد عشر بائتي عشر هكذا رأيت في جميع النسخ التي وصلت اليها الى بغداد بهذا الكتاب ووقفنا عليها ولعلنا غلط الناسخ والافالرجل ان لا يكون يعرف ذلك...“ (٥٢)

ولكن اذا رجعنا الى نسخ المحصل الموجودة لدينا من مخطوطة ومطبوعة لارى العبارة التي ذكرها ابن أبي الحديد آتفاً وانما نرى في المحصل عندنا هذه العبارة الآتية:

”فالذين استقر عليه رأيهم ان الامام بعد الرسول عليه السلام على بن ابي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي (الهادي) (٥٣) ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر“ (٥٤)

وعدا ذلك نستطيع ان نقول ان نقد ابن أبي الحديد مصيب وغير مصيب. واحب ان اقرأ شيئاً من النقد لابن أبي الحديد لاني وجدت افادته شيقة ومفيدة

(٥٢) نفس المخطو (٤٣٤-١-٤٣٤-ب)

(٥٣) شرح تجريد العقائد لعلامة الحلّي (المثبوت ٧٢٦) ص ٢٥٠. طبعة العرفان ميديا ١٣٥٢

(٥٤) المحصل ص ١٧٧ مصر ١٣٢٣

على الأقل من ناحية تسبق العلوم ودرجة فهمهم العلم والدرجة العلمية وكيف كانوا يقيمون علوم العلماء وتأليفهم العلمية

"وما زال اهل العلم يستهجنون ان يمزج علم بعلم آخر ويجمع بين الكتب بين العلمين ويعدون ذلك قصورا في صناعة التصنيف وقال الشيخ ابو الحسين رحمه الله في خطبة المعتمد اني انما صنعته بعد استقصاء في شرح العمدة لاني تكلمت في شرح العمدة في كثير من المباحث الكلامية اتباعا لمصنف العمدة وهو قاضي القضاة فاستهجت ذلك ورأيت الى (ان) العلوم المختلفة لا يجوز ان يجمع بينها في الكتاب الواحد، فدعاني ذلك الى تصنيف المعتمد..... (٤٣٥-١) وانما هذا (يعني الرازي) في ذلك حدو الغزالي في المستصفي فانه صنف كتابا في اصول الفقه مزجه بعلم المنطق..... قوم غلب حب العلوم الحكيمية عليهم..... ولا اقول هذا مبالغة فان هذا المصنف قد فسر القرآن العزيز، كتاب كبير نحو عشر مجلدات اكثرها على القواعد الحكيمية وهو من عجائب الدنيا وما رأينا قبله مثله. فانا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند ذكر الاية قال علي وابن عباس وهذا عند ذكر الاية يقول قال القارابي وابن سينا ولا قوة الا بالله (٥٥)

انه من المفيد والنافع ان نعرف المسائل التي خالف فيها فخر الدين الرازي مذهبه الاشعري على قلم لابن ابي الحديد بقوله: "وقبل ان نختتم الكتاب نعقد فصلا نذكر فيه المسائل التي فارق فيها مذهب الاشعرية واخذ فيها بقول الشيخ ابي الحسين رحمه الله وهي "كو" مسئلة ف "١" - ليس النظر معنى زائدا على ترتيب العلوم والظنون بل هو مجرد ترتيب علوم اوطنون في الذهن ليتوصل بها الى علم اوطن

ب - النظر القاسد يستلزم الجهل.

ج - ليس الوجود صفة زائدة على الذات وهذا وان قال به الاشعري نفسه لكن جمهور اصحابه انكروه.

د - ليس حدوث الحادث علة الحاجة الى المحدث بل جواز الحدوث هو العلة،

- ه - ليس حصول الجوهر في الحيز معللاً بمعنى هو الكون،
 و- ليس الحيوية معنى زائدة على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة،
 ر- ليس الموت معنى وجودياً يضاد الحياة،
 ج- ليس العلم معنى يوجب كون العالم عالماً ولا العلم عبارة عن حالة يتعلق
 المعلوم بل العلم هو التعلق نفسه.
 ط- ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجود الواجبات واستحالة
 المستحيلات بل غرزة يلازمها العلوم البدئية عند ارتفاع المانع.
 ي- ليست القدرة (٤٤١-١) عبارة عن معنى زائد على صحة البنية (الصحيح البنية)
 او اعتدال مزاج الاعصاب.
 با- ليس العجز معنى وجودياً يضاد القدرة،
 بب- ليس الادراك معنى زائداً على العلم.
 بي- الاعراض ليست نستحيله (مستحيلة) البقا بل يجوز بقاؤها.
 بد- الاجسام لا يستحيل خلوها من الالوان والطعوم والارايح
 به- المعلول بالنوع يجوز تعليقه باكثر من علة واحدة بالشخص.
 بو- الموجب العقلي يجوز ان يتوقف ايجابه الأثر على شرط منفصل عن ذاته،
 بر- الموجب العقلي يجوز ان يكون مركباً،
 بح- لم يثبت بحجة قاطعة ان كون الله تعالى سمياً بصيراً امر زائد على كونه عالماً.
 بط- لم يثبت بحجة قاطعة انه تعالى موصوف بما تزعم الاشعرية انه معنى مفرد
 يسمونه كلام النفس.
 كا (هـ) (ك) - ليس البارئ تعالى عالماً بمعنى يقتضى له كونه عالماً بل ليس الا
 ذاته والاضافة للمائة العلم لاغير.

(٥) التاسخ خطأ هنا وتجاوز "ك" ولكن اصح ما عرفت في المطوط واصح بين المعقوفين

كب (كا) - لم يثبت بحجة قاطعة ان للبارى تعالى صفات غير هذه الصفات المتفق عليها وما اثبتته الاشعري واصحابه من اليد والوجه والاستواء وغيرها لا يصح.

كج (كب) - لم يثبت بحجة قاطعة ان البارى تعالى تصح رؤيته.

كد (كج) - لم يثبت بالدليل ان قدرة العبد لا تؤثر في مقدوره اصلا كما قال الاشعري ولانها لا تؤثر في ذاته بل في صفة زائدة على ذاته كما قاله ابن الطيب .

كه (كد) - لم يثبت بالدليل ان اجزاء الاجسام البشرية تعدم ثم تعاد في القيامة عن العدم.

كو (كه) - لا يكفر احد من اهل القبلة وان اختلفوا في المسائل الكلامية.

كر (كو) - الامامة واجبه لأنها تتضمن (أن) دفع الضرر عن النفس واجب بهذه.

فهذه المسائل هي علم الكتاب كله. وقد بان انه رفض مذهب شيوخه فيها واعترف بفساد اقوالهم وهذا اخر كلامنا في هذا الكتاب " (٥٦). فان ابن ابى الحديد قد شدد نقده وزاد في التهجين بقوله في العبارات كما ياتي فمثلا في نقده كلام الامام في المحصل على التعليمية في القسم الثاني من المخطوط . فاذا كنت قد طعنت في الاستدلال بالتسلسل فكيف عدت اليه وتمسكت به وقدرام بعض المكلفين من اتباعه لما سمع من هذا الاعتراض ان ينتصر له فقال ان لجوابه تفسير اسلم به من مناقضة ما قاله اولاً حيث زيف كلام المتكلمين فاستدلوا لهم بالتسلسل " (٥٧)

وقال بعض من يتعصب له ويقلده في الصحيح والفاقد لعل مراده بالعلة المتممة وهي احدى علتين لا بعينها... " (٦٨)

"والرجل (يقصد الرازي) حاطب ليل وكان غرضه التصنيف لا التحقيق. ومن نظر في مصنفاته بعين الانصاف لا بعين الهوى والعصبية علم بعدها على التحقيق وانه كان يجمع اضعافاً من كل نوع ويقولها ولا يبالي لعلمه بالسعادة

(٥٦) نفس المخطوط (٤١٠ - ب - ٤٤ - ١)

(٥٧) ١ - ٤٤٧

(٥٨) ٤٥٢ - ب

الشاملة والعصيت المنتشر عنه اصاب ام اخطأ" (وتكلمنا نحن عليه في نقص الاربعين (٥٩).

"اقول: ان هذا الرجل له عادة ان يورد الادلة غير موضعها وانا اوضح ذلك في هذا الموضوع" (٦٠).

"ثم حكى شبهة لمن نفي كون الباري مريدا وهي انه اما ان يريد الشيء لغرض والاول يقضى الى كونه تعالى مستكتملا بذلك الغرض. والثاني عبث واجاب، فقال اراد (ة) الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت بذاتها" (٦١).

"اقول: هذا تصريح بانه تعالى موجب بالذات لافاعل بالاختيار لانه لايتمكن من فعل ما يخالف مقتضى الارادة القديمة الواجبة التعلق بايجاد الاشياء في اوقاتها فيكون تعالى كالمجبأ الى تلك الافعال المسلوب التخيير والتممكن منها وقد شرحت هذا الموضوع في الرسالة الشرقية في كشف الفلسفة الحقيية شرحا لامزيد عليه" (٦٢).

فابن ابي الحديد في نقده اللاذع كانه مملوء بالحقد وانه ينتقم من الرازي ويظهر تحامله على الخصم. وتعصبه للإعتزال بصورة ما كان له حاجة الى نقده ذلك النقد غير العلمي. وهناك نقد علمي لا شك فيه وكذلك نقد موجه الى المنهج وهو طريق فخر الدين الرازي في البحث عن المسئلة ونقاشها دون ان يتميز ماهو صحيح منها وما هو غير صحيح ويترك القارئ حائرا بين الآراء والاقوال. وأحيانا في المسائل الكلامية يميل في آخر البحث صراحة او اشارة الى رأى الخصم واما نقده في ادخاله او مزجه المنطق والفلسفة بالكلام في كتاب واحد فهو نقد غير لازم لان الانسان يقسم كتابه الى اقسام والقسم الاول في علم والثاني في علم آخر والثالث في علم ثالث مثل الشفاء والنجاة لابن سينا

(٥٩) ٤٥٢-١

(٦٠) ٤٥٨-ب

(٦١) المحصل، قوله المريد اما ان يرجع لغرض اول الغرض قلنا ارادة الله تعالى صفة منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بذلك الشيء في ذلك الوقت بذاته. ص ١٢٣ مصر ١٣٢٣.

(٦٢) المخطوطة ٤٦٢-١ في الاصل "الرسالة الشرقية" بالغاء

وانّ شرح وتعليل المسائل الكلامية بمنهج فلسفي مستعينا بالفلسفة لا اعتقد انه يضر الكلام وانما يفيد جدا واذا استقصينا آيات القرآن الكريم واعمالنا عقولنا في فهمهم فانها لا تخرج الا بنقاش فلسفي وعلمي خالص.

٣- ان نصير الدين الطوسي اتبع طريقا خاصا له في كتابة "تلخيص المحصل" وان كان بعضهم يسميه نقد المحصل وهو غير صحيح لانه نفسه ساه تلخيص المحصل في مقدمته عليه. ان نصير الدين الطوسي يبين في مقدمته بعض الاشياء المهمة واهمية علم اصول الدين بين العلوم الاسلامية وانه يشرح لنا ايضا حال وجو تدريس العلوم واهتمام الناس بها او عدمه وانكباب الناس على المحصل وكيفية تداوله بينهم. ولهذا السبب تناولته الناس بالشرح والتعليق ولكن هذا لم يرض الطوسي ورأى انه من الضروري ان يكتب ايضا بدوره شرحا ويكشف بما اورده الرازي فيه من افكاره ويوضح الخلل في نقاشه واعتراضاته او ايراد الشبهات والاجابة على الاعتراضات. ولهذا كله نجد انه من النافع ان يرى القارى الكريم مقدمة الطوسي كاملة ليصل الى نتائج من فهمه واستدلاله يقول:

"فان اساس العلوم الدينية علم اصول الدين الذي يحوم سائله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها كان على غير اساس..."

"وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقوام عن سواء الطريق بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا مخاطب للفصيلة وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرديلة. اللهم الابقية يرمون فيها يرمون رمية رام في ليلة ظلماء ويحبطون فيها ينحون نحو حيط عشواء ولم تبق في الكتب التي يتداولونها في علم الاصول عيان ولا خبر ولا في تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا اثر، سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لعنايه وبيانه غير موصول الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف. الحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى. والمعتمد عليه في اصابته اليقين بطل لا يحظى بل يجعل طالب الحق ينظره فيه كعطشان يصل الى السراب

رايت ان اكشف القناع عن وجوه ابيكار مخدرات وأ بين الخلال في مكان شبهاته
وادل على غثه وسمينه وان كان.....

وقوم في نقض قواعده وجرحه ولم يجراكثرهم على قاعدة الإنصاف ولم
تحل بياناتهم عن الميل والاعتساف واسمى الكتاب "تلخيص المحصل" (٦٢)

عند ما يقرأ الانسان تلخيص المحصل يرى أن ما قال صاحبه يوافق اقواله
في المتن اثناء الشرح وان كان مخالفا في مذهب المصنف فسيلاحظ القارئ تقديره
للمصنف حتى في نقده وفي هذا يخالف ابن ابي الحديد في تعامله على المصنف
وهو ممن سبق الطوسي في الكتابة على المحصل وصدق الطوسي في قوله في المقدمة
بالاعتساف والانصراف عن قاعدة الانصاف. لقد اشار الى من خادعه سواء السبيل
والمنهج العلمي ولنكتف بهذا عن تلخيص المحصل لانه لايمكن ان يأتي الانسان
على كل صغيرة وكبيرة في الشرح من اصابة في النقد واصابة في التاكيد.

ان نصير الدين الطوسي فرغ من تحرير شرحه سنة ٦٦٩ وهي موجودة في
طوبقا بي سراي بخطه تحت رقم ١٧٦٨ وله عدة نسخ مخطوطة في مكتبات استانبول

٤- الشرح لعل بن عمر بن علي الكاتب القزويني الذي سماه المفصل في شرح
المحصل. إن القزويني معاصر لنصير الدين الطوسي وان كان الطوسي اقدم منه
بثلاثة سنوات مولدا وبثلاثة سنوات وفاة ويذكر أن الطوسي اصبح مرة استاذا
للقزويني ولاشك ان الاستاذية لا تتوقف على قدم السن وان كان هنا هذا التقدم
موجودا ولو بثلاثة سنوات. رغم ذلك كله نرى ان القزويني قد كتب شرحا
للمحصل يلحاح ابي الفضائل بن عبد الحميد القزويني وهذا يعطينا الفكرة
القائمة على عدم ارتضاء بعض الجهات المختصة العلمية او السياسية بما كتب عن
المحصل من شروح وتعليقات ولهذا نرى كمعادتنا انه من المفيد ان ننقل هنا
بعض ما يمكن ان يحتاج اليه القارئ من مقدمة القزويني وهو صاحب
المفصل والمنصص شرح الملخص للرازي ايضا وصاحب النص في المنطق
المسمى بالشمسية واخرى من التأليف.

(٦٢) المحصل (الهامش) ص ٤، مصر ١٣٢٣ وهو مطبوع في مصر مرتين مع المحصل مرة
١٢٤٢ ومرة دون تاريخ وطبع مع المحصل ايضا في تهران ١٩٨٠. ومع ذلك يحتاج الطبع الى التحقيق.

"فان كتاب المحصل الذى صنفه... ابو عبدالله محمد بن عمر الرازى تغمده الله بغفرانه كتاب يحتوى على كل كلام المتكلمين وادلتهم مع دقائق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين. الا ان فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها ومواضع منغلقة غير واردة على النظم الطبيعى براهينها فاشار الى من خصنى بالانعامات الوافرة والابادى المتواترة وهو المولى المعظم الصدر الاعظم ملك..... سلطان القضاة والحكام مفتى الفرق علامة العالم منشى الدقائق مخترع الحقائق ابو الحسن بن المولى المعظم السعيد الشهيد عزالملة والدين حجة الاسلام ابي الفضائل بن عبد الحمد القزوينى ادام الله معاليه تحل تلك المغالطات وشرح المواضع المنغلقة واخراج براهينها من القوة الى الفعل فبادرت الى مقتضى اشاراته وسرعت فى نيته وكتابه على الوجه المشار اليه مع التنبيه على تقريرات وادقيقات سنحت حال التحرير وسميته بالمفصل فى شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض الله" (٦٤) وهذا الشرح ينتهى فى مسألة وجوب الامامة ولا يستمر الى اخر الكتاب مثل شرح الطوسى كما انه يظهر عند القارى ان اخر المحصل هو فى تفصيل بعض الفرق الاسلامية ولم يكن هناك حاجة الى اعطاء الايضاحات اكثر وانما علق الطوسى على بعض نقاط وامكنة منها. وكاتب جلى يقول فى كشف الظنون فانه الفه نجيب الدين الصدر الشهيد الحميد القزوينى (٦٥) فان نسخة المؤلف على ما اعتقد موجودة فى مكتبة داماد ابراهيم باشا برقم ٨٦١ وهى ٢٧٤ ورقة فرغ من تحريره مؤلفه على بن عمر القزوينى فى سلخ رمضان المبارك لسنة اثنتين وستين وستائة وفى (١٣٩-ب) عندما يقول: "وهذه صورته" يرسم الصورة ولكن النسخ الأخرى المتأخرة عنها التى رأيتها لا توجد فيها تلك الصورة. ولهذا فان هذه النسخة اى نسخة داماد ابراهيم باشا (رقم ٨٢١) اصبحت مهمة لانها نسخة المؤلف لان خط هذه النسخة هو نفس خط نسخة شرح قطب الدين الموجودة فى راغب باشا برقم ٧٩٢ كما اشرنا اليها سابقا.

(٦٤) المفصل فى شرح المحصل لعل بن عمر الكاتب القزوينى (١-ب) راغب باشا

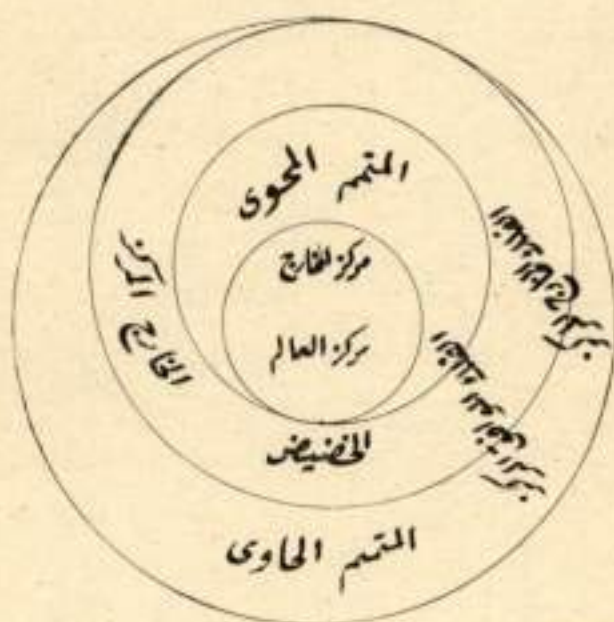
٧٩١، وهذا الشرح قد نسخ بمرافة سنة ٦٨٨.

(٦٥) كشف الظنون ١٦١٤/٢.

وانه من الأخرى ان نذكر هنا مسألة مهمة تتعلق بعناية الله للكون وتخصيص كل شئ بهيته الخاصة او شكل او حركة خاصة اوزمان معين الى غير ذلك وهي نظرية قديمة لايضاح تكون الفصول السنوية والايام والشهور حسب اوضاع الافلاك يستدل بها على ارداة الله وتخصيص الاشياء بميزاتها الخاصة وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي .

"لانه منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً واختصاص احد جانبيه المتمم بالثخن والجانب الاخر بالدقة (٦٦).

"اقول: اعلم ان الفلك الذى مركزه مركز العالم اذا انفصل عنه فلك اخر مركزه خارج عن مركز العالم بحيث يماس محيطه الفلك الاول على نقطة مركبة بينها ويقال له الاوج والنقطة المقابلة له الخفيض حصل بسب ذلك جسمان مختلفا الثخن والدقة احدهما حاو للفلك الخارج المركز والاخر محوى فيه دقة الحاوى مما يلى الخارج، والغالب مما يلى الخفيض ودقة المحوى وغلظه بالعكس لاويقال لهذين الجسمين المتماثلان وهذه صورته (٦٧)



(٦٦) الحاصل ٩١ مصر ١٣٢٣ .
 (٦٧) المنفصل في شرح الحاصل الكتاب القرينى ١٣٩ - ص، داماد ابراهيم باشا ٨٦١

والى جانب ذلك فان هناك شروحا اخرى للمحصل كما افاد ذلك الطوسى
 فى مقدمة تلخيص المحصل وذكر الحاج خليفة بعضها فى كتابه المشهور
 "كشف الظنون" (١٦١٤/٢)

ولابن تيمية (١٣٢٦/٨٨٢٧م) كتاب ينقد المحصل كما ذكره هو فى أثره
 دره تعارض العقل، والنقل يقول: وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفنا
 قديما من نحو ثلاثين سنة وذكرنا طرفا من بيان فساد فى الكلام على "المحصل
 وفى غير ذلك (٦٨) وتاليف ابن تيمية على المحصل مفقود على ما أظن وان
 ابن تيمية قد درس هذا الكتاب وكتب عليه عندما كان فى حوالى الثلاثين من عمره
 وانه قد ذكر المحصل فى كتابه المذكور احيانا للنقد وحيانا الاستفادة منه واما
 الدكتور محمد رشاد سالم فقد ذكر فى التعليق على ما نقل ابن تيمية من نهاية
 العقول للرازى بانه لم يجد النص الذى نقده ابن تيمية (٦٩) وقد أدمج هذا
 الكتاب من قبل احد تلامذة ابن تيمية فى شرحه للبغارى. وانما عمل ذلك
 لحفظ الكتاب من خصومه، اخبرنى بذلك المرحوم الاستاذ محمد التنجى واخبرنى
 ايضا ان الكتاب موجود فى الشام. من المحتمل ان يكون ذلك الكتاب "الكواكب
 الدرارى" لابن زكوتون الحنبلى شرح البغارى فى المكتبة الظاهرية. الا انى لم استطع
 تحقيق ذلك.

وابن خلدون (١٣٣١/٨٧٣٢م) قد درس المحصل على يد شيخه ابى عبد
 الله محمد ابن ابراهيم ثم اختصره وسماه لباب المحصل فى أصول الدين وهو فى
 التاسعة عشرة من عمره، وقد نشره الراهب الاسبانى Pluciano Rubio فى Tetuan
 لقد كان كتاب المحصل كتاب التدريس عند الشبان المسلمين حيث أن
 ابن تيمية قد قرأه وكتب عليه وهو ابن ثلاثين سنة وابن خلدون درسه
 ولخصه وهو فى التاسعة عشرة

وفى احدى المخطوطات التى تسند الى نصير الدين الطوسى والتى توجد فى

(٦٨) دره تعارض العقل والنقل ص ٢٢، تحقيق د. محمد راشد سالم، مصر ١٩٧١.

(٦٩) دره تعارض العقل ٢١.

مكتبة طوبقاي في استانبول برقم ١٤٦١ (١٣٧-١-١٣٧-ب) تحت عنوان
المخطوطات العربية وفيه توجد قائمة بمؤلفات فخر الدين الرازي فنذكر هنا هذه
القائمة للفائدة فيها يلي كما ذكر في المخطوطة :

١- نهاية العقول في دراية الاصول،

٢- شرح الاشارات،

٣- المباحث المشرقية،

٤- الملخص،

٥- البراهين البهائية،

٦- الاربعين في اصول الدين،

٧- المحصول في علم الاصول،

٨- احكام القياس الشرعي،

٩- الرسالة الكمالية،

١٠- تعجيز الفلاسفة،

١١- السر المكتوم،

١٢- الخلق والبعث،

١٣- المعالم،

١٤- الفصول الخمسين،

١٥- تاسيس التقديس،

١٦- الجواهر الفرد،

١٧- الطب الكبير،

١٨- شرح كليات القانون،

- ١٩- التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ،
 ٢٠- اسرار التنزيل وانوار التاويل ،
 ٢١- الخلافات الصغيرة ،
 ٢٢- الخلافات الكبيرة ،
 ٢٣- شرح الوجيز ،
 ٢٤- لياح الاشارات ،
 ٦٥- اخصل في علم الاصول (علم الكلام)
 ٢٦- الرياض المؤنفة ،
 ٢٧- المحرر في حقائق النحو ،
 ٢٨- الاختيارات العلائية ،
 ٢٩- اشارات النظام ،
 ٣٠- مختصر الاخلاق ،
 ٣١- اقليدس ،
 ٣٢- الهيئة ،
 ٣٣- عصمة الأنبياء ،
 ٣٤- نهاية الاجاز ،
 ٣٥- رسالة في نبي الجهة ،
 ٣٦- مناقب الشافعي ،
 ٣٧- تعزيز التقدير ،
 ٣٨- لوايح البيئات ،

- ۳۹-رسالة في الهيولى،
 ۴۰- اللطائف الغيائية في المباحث الالهية،
 ۴۱-كتاب في الحيز والازل،
 ۴۲- شرح سقط الزند،
 ۴۳- الآيات والبيانات،
 ۴۴- شرح المصادر لاقليدس، (۱-۱۳۷)
 ۴۵- المنطق الكبير،
 ۴۶- تنعة الاربعين،
 ۴۷- الجامع الكبير،
 ۴۸- الجامع الصغير،
 ۴۹- شرح الخجاجة،
 ۵۰- شرح الارشاد،
 ۵۱- شرح عيون الحكمة،
 ۵۲- المطالب الالهية،
 ۵۳- كتاب في الرمل،
 ۵۴- كتاب الفراسة،
 ۵۵- جامع العلوم،
 ۵۶- البراهين المحدثه،
 ۵۷- رسالة في اثبات المعراج الجسماني (۱۳۷-ب)

وهنا ارى من المقيد ان اذكر مجموعة المراجع المخطوطة التي راجعتها أثناء تحقيق المحصل، ولاداعي هنا لذكر بعض الأوصاف التفصيلية الخاصة بوصف كتابة المخطوطات مثل الوان الحبر والورق، والجلد وما الى ذلك، وخاصة في مثل هذا المخطوط الذى له عديد من النسخ، ولو كانت نسخة واحدة ربما كان ذلك لازما. ونورد هذه النسخ فيما يلي:

١- نسخة مكتبة اياصوفيا في استانبول المرقمة ب ٢٣٥١ والمستنسخة عام ١٢١٩/٦١٦ م، وهى عبارة عن ١٠٤ ورقة اى ٢٠٨ صفحة والصفحة ١٨ سطرا واشرنا الى هذه النسخة بحرف "١".

٢- نسخة دار الكتب المصرية في مصر فرع مكتبة التيمورية برقم ٢٦٨ كتبت في ١٢١٩/٥٦٦ م، واشرنا الى ذلك ب "ت" وهى عبارة عن ٣٢٨ صفحة.

٣- نسخة مكتبة جارا الله في استانبول المرقمة ب ١٢٦١ والمستنسخة في ٦٢١ هـ - ١٢٢٤ م، ٧٥ ورقة ١٥٠ صفحة وفى كل صفحة ٢٣ سطرا. واشرنا الى ذلك ب "ج" وفى الصفحات الأولى توجد نقط هامشية.

٤- نسخة مكتبة طوبقانى باستانبول فرع احمد الثالث برقم ٣١٩٩ وهى النسخة التى شرحها الطوسى والتي توجد فى اخرها نسخة اخرى وهى عبارة عن ٤ ورقات، اى ٨ صفحات. وكتبت في ١٢٢٠/٥٦٧ م. وهذه النسخة توجد فيها بداية مستقلة وهى تكمل النسخة الموجودة في اياصوفيا وخطها شبيه بخط نسخة اياصوفيا ومخالفا لخط الجلد الذى فيه. والتي تنطبق مع النسخة التى طبعت في مصر سنة ١٣٢٣ هـ ومع النسخ التى قابلناها. واشرنا اليها بحرف "د" وشرح الطوسى موجود في اولها.

٥- نسخة مكتبة الفاتح في استانبول برقم ٢٩٠١ المستنسخة في ١٢٨٠ هـ / ١٢٨١ م، وتوجد بين الصفحات (١٢٠ ب - ٧٢ - ١) وكل صفحة ٢٥ سطرا واشرنا الى ذلك بحرف "ف" وكتبت في مدرسة الجلالية في مدينة قونيا.

٦- نسخة مكتبة قره جلیبی زاده فی استانبول. برقم ٢٣٣ والمستنسخة فی ١٣١٨/٨٧١٨ وهي ١٦٧ ورقة (٢٣٤ صفحة) وكل صفحة ١٧ سطرا أكثرها متاکلة واشرنا إليها بحرف "ق".

٧- نسخة مكتبة كوبرلی باستانبول برقم ٨٥١، كتبت فی مهر سنة ٦٦٤ ١٢٦٥/٨م، ١١٣ ورقة (٢٢٦ صفحة) وكل صفحة ١٩ سطرا. واشرنا إلى ذلك بحرف الكاف "ك".

٨- نسخة مكتبة "لالهلی" باستانبول برقم ٢١٥٢ كتبت سنة ١٣٥١/٨م ١٣٧ ورقة (٢٧٤ صفحة) وكل صفحة ٢٣ سطرا. واشرنا إلى ذلك بحرف اللام "ل".

٩- نسخة أخرى فی مكتبة "لالهلی" برقم ٢٤٣٦ كتبت ١٣١٦/٨م، ٨٢ ورقة (١٦٤ صفحة ٢٩-٣٠ سطرا) واشرنا إليها بحرف اللام والباء "لب" وتوجد فی هامشها نقط وإضافات وتوضیحات.

١٠- نسخة مكتبة عاطف افندی باستانبول برقم ١٣٦٥ كتبت سنة ١٤٧٦/٨م ١٤٥ ورقة (٢٩٠ صفحة) ٢١ سطرا، واشرنا إليها بحرف "ع".

١١- نسخة مكتبة يوسف اغا بمدينة قونيا برقم ٨٤٨٤١/٥٠٨٢ ورقة، (١٦٨ صفحة) وكل صفحة ٢٣ سطرا، ولا يوجد فیها تاریخ الكتابة واظنها كتبت فی عهد السلاجقة واشرنا إليها بحرف الباء "ب".

١٢- نسخة مكتبة طوبقا بی فرع احمد الثالث برقم ١٧٦٨ وكتبت فی ٦٦٩ وقد استخدمنا ما فیها من متن فی شرح الطوسی لتصحيح وتثبيت بعض الكلمات والمفاهيم والعبارة وهي ١٧٧ ورقة ٣٥٤ صفحة وكل صفحة ٢٣ سطرا واشرنا إلى ذلك بحرف النون "ن" واظنها مكتوبة بخط المؤلف الطوسی كما سبق.

١٣- نسخة ولی الدین فی مكتبة بايزید برقم ٢١٤٦ نُسخت فی ٦٩٤/وهي ٧٠ ورقة ٢٤٠ صفحة والصفحة ١٩ سطرا راجعتنا من حين لآخر ولذلك لم اشر إليها فی الفروق فی الهامش.

١٤- نسخة احمد الثالث رقم ١٨٨٤ نسخت في سنة ٧٢٤، ٢٢٨ ورقة،
٤٥٦ صفحة ١٥ سطرًا جديد الخط صغير الحجم أشرت اليها بحرف "م"

١٥- نسخة مكتبة راجب باشا باستانبول برقم ٧٩١ مكتوبة سنة ١٦٨٨.
وهي نسخة علي بن عمر الكاتب القزويني شرحها تحت عنوان المفصل في شرح
المحصل وهي ٢٥٠ ورقة (٥٠٠ صفحة) وكل صفة ٢٥ سطرًا، اشترنا اليها
عند تصحيح المتن - بحرف الصاد "ص".

١٦- نسخة مطبوعة في مصر سنة ١٣٢٣ هـ ولها نسخ عديدة منتشرة في
مكتبات البلدان المختلفة واستخدمت كرجع منذ طبعها حتى الآن وبما أنها طبعت
اعتمادًا على نسخة واحدة اعتبرناها نسخة واحدة، واشترنا اليها بحرف الميم
"م" تسهيلًا لتصحيحها لمن بيده. انه من المناسب ان اذكر هنا ان المحصل
قد طبع مرة ثانية في مصر بعد المراجعة والتقديم لطفه عبد الرؤف سعد ونشرته
مكتبة كلية الأزهر دون تاريخ الا ان المراجع (لاندرى على ما راجع) قد جنى
على الكتاب دون الشعور باى مسئولية علمية ولم يراجع حتى المخطوطات الموجودة
في دار الكتب المصرية بل اكتفى بمثال انه في ص ٩٩ من طبعه في السطر الاول؛ بعد
قول المصنف بهذه الصفة يضيف في نفسه (وهي الحياة) دون اشارة الى اى
مخطوطة وهي غير موجودة في الطبعة الاولى وكيف له الحقيا لتلاعب في متن المصنف
أين هي الأمانة العلمية وعلى الاقل كان يجب عليه ان يشير الى انه من اضافته نفسه
ليتنجب الافتراء على المصنف. بعد تحقيق المحصل اعتمادًا على تلك النسخ المخطوطة
التي ذكرناها وبعد بيان اهم الفروق في المتن بين النسخ حسب ما وصلنا اليه من
نتائج البحث يجب ان نشير هنا ايضا الى ثلاثة نقاط مهمة:

١- فالفرق المهم بين النسخ هو ما كتب في الصفحة الاولى والذي يبين لاجل
من كتب هذا الكتاب او من يخاطب هذا الكتاب، وبناء على ذلك ينبغي ان
نقسم المخطوطات الى مجموعتين:

(١) يتبين من المجموعة الاولى ان الكتاب كتبه بناء على رغبة مجموعة من
الاصدقاء كما هي العادة في ذلك الوقت، وتلك المجموعة من المخطوطات موجودة

في مكتبة اياصوفيا، وجارالله، نسخة شرح الطوسي، ونسخة ولى الدين واخيرا النسخة المطبوعة في مصر سنة ١٣٢٣هـ.

(ب) يبدو انه كتب الى احد كبار رجال الدولة وهو برتبة رئيس الوزراء او وزير على اقل تقدير، لانه يصفه بانه قوام الدين عز الملك الصادر العادل قوام الدولة والدين نظام الاسلام عميد المالك، وهذه المجموعة توجد في مكتبة عاطف افندى، كوبرلو، وقره جلى ولالهلى في استانبول، يوسف اغا في قونيا والمكتبة التيمورية في مصر، مغنيسا تحت رقم ٩٩٦.

١- واما بالنسبة الى اسم الكتاب فانه كما يلي: بناء على النسخ الموجودة في مكتبة الفاتح وقره جلى ولالهلى برقم ٢١٥٢ بيدوان اسم الكتاب "هو انوار القوامية في اسرار الكلامية".

ب- اما بناء على النسخ الموجودة في مكتبة كوبرولو ولالهلى برقم ٢٤٣٦ ويوسف اغا فيديوانه هو كتاب "المحصل". واما بناء على النسخ الاخرى الموجودة في مكتبة اياصوفيا وجارالله وولى الدين والتي لها شرح للطوسي فانه كما سماه الطوسي تلخيص "المحصل" وبناء على النسخة المطبوعة فاننا لانجد الاسمين معا لكن عنوان النسخ المخطوطة في كلها في صفحتها الاولى هو اسم المحصل الانسخة الفاتح كما سبق واسم المحصل فيها بين قوسين.

٣- في النسخة المطبوعة وفي صفحة ١٧٨ وبعد جملة: "لخلا الزمان من الامام المعصوم" تنهى (تكتمل) النسخ الموجودة في مكتبة تيمور ويوسف اغا، واياصوفيا، ولالهلى، ٢١٥٢ وجارالله ومغنيسا وفيها يتعلق بالنسخة الاخرى الموجودة في مكتبة احمد الثالث كما اشرنا اليها آتفا برقم ٣١٩٩ تبدأ من هنالى الى اخر الكتاب وكذلك نسخة الفاتح ولالهلى ٢٤٣٦ وقره جلى وولى الدين ومتن شرح الطوسي يستمر الى آخر متن المطبوع يعنى الى آخر صفحة ١٨٢ من المطبوع. ونحن من جهتنا اتمننا المتن العربى بناء على ما في هذه النسخ الاخرى ثم نرجمها الكتاب الى اللغة التركية اعنادا على تحقيقنا.

بعد هذا كله بقى شئ واحد مهم لابد من بيانه وهو المنهج الذى سلكناه فى تثبيت المتون ونحى تلخيصها فى النقاط الآتية :

١- اذا كانت نسخة واحدة مخالفة للنسخ الاخرى كلها ذكرت تلك النسخة وذكرت معها النسخ الاخرى .

٢- وكثيرا ما ذكرت النسخ كلها فى الهامش للإشارة الى الفرق بينها .

٣- اذا كان النقص فى نسخة واحدة ذكرت تلك النسخة فقط .

٤- اشرت احيانا الى فروق النسخ فى التنقيط لاعطاء فكرة على ان هناك اختلافا ايضا فى التنقيط فى النسخ المعبرة القديمة .

٥- واذا تفردت نسخة فى مخالفة ذكرتها فقط .

٦- ان نسخة "ت" تذكر المؤنثات الاعتبارية. عدا ذلك فان القارئ ينبغي ان يضع نصب عينه ان نسخة "ت" تضع النقط حسب زمانه حيث يختلف التنقيط فى زمانه عما كان بعده . مثلا تضع نقطة على الصاد يظن انه الضاد وتضع الباء فى مكان التاء الفوقانية : ايصالا : ايضا لا (٢٨٦) التقاتل : التقابل (٢٨٦) واما نحن فنضع الفروق النسخية كما هى موجودة فى المخطوطة فلا يندفع القارئ بذلك . كماهى واضحة فى (٣.٤) فى كلمة حدثنا ينبغي ان يكون حدثنا واتفقت نسخة (ا) مع (ت) هنا ايضا وبعض النساخ لم ينتبه على ما اعتقد الى منهج التنقيط فى عصرهما (ا،ت) اما نحن فإننا نصصح المتن حسب منهج التنقيط المتأخر المستعمل فى زماننا . والله أسأل التوفيق

ZAMAHŞERİ VE TEFSİRİ

Prof. Dr. İsmâil CERRAHOĞLU

İslâm Hüm âleminde büyük bir şöhrete erişmiş olan Mahmûd b. Omer ez-Zamahşerî, 467/1075 senesi Receb âyının 27. çarşamba günü Hârizm'in büyük bir kasabası olan Zamahşer'de, Melikşâhın hükümdarlığı devresinde dünyaya geldi.

Eski tarihçilerin, müslüman seyyah ve coğrafyacıların, hakkında verdikleri gösterişli bilgilerden anlaşıldığına göre, Hârizm, Orta Asyanın medeni gelişmesinde büyük tesiri olan ehemmiyetli bölgelerden biridir. Müellifimiz ez-Zamahşerî, böyle bir bölgede, ilim ve âlimleri seven, çeşitli şehirlerde ilim müesseseleri inşa ettiren, cemiyet hayatını sükûn ve emniyete kavuşturan, ferdi hayat yaşayışını en yüksek seviyeye ulaştıran, Nizâmü'l-Mülk gibi bir vezirin hüküm sürdüğü bir devirde ortaya çıkmıştı. O devirde âlimler, zamanın gâilelerinden uzak olarak, ilimle meşgûl oluyorlar, geçimleri için başka iş sahalarında çalışmak mecburiyetini hissetmiyorlardı.

ez-Zamahşerinin âilesi hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre, dini emirlere riâyet eden bir âileden gelmektedir. Annesinin, duaları kabul olunan sâliha, ince ve âtîfet sahibi bir kadın olduğunu söyler. Çocukluğunda yakaladığı bir kuşun ayağının kırılmasına sebeb oluşu neticesinde, Annesi de onun ayağının kırılmasını Allah'tan istemiş ve daha sonraları bu istek tahakkuk etmekle, annesini duaları kabul olunan bir kadın olarak tanıtmak ister. Babası da, sebebi pek iyi bilinmeyen bir hâdisе neticesinde hapsedilmiş ve hapsede iken 494/1101 senesinde vefat etmiştir. *Divânü'l-Edeb* adlı eserindeki şiirlerinden anlaşıldığına göre, babası, kendini dine vermiş, gecelerini ibâdet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibâdetlerini aksatmayan, âlim, edîb, malî az ve ona ehemmiyet vermeyen zühd ve takvâ sahibi bir insandı.

Her zaman ve her devirde olduğu gibi, o zamanda da ilim elde etmek için âlim namzedleri şehir şehir dolaşırlar, gittikleri yerlerdeki

âlimlerden feyz ahırlardı. ez-Zamahşeri de, böyle bir namzed olma yarışına gince, Sâman oğullarının elinde bulunan, ilim ve edep yönünden yıldızların doğduğu bir yer olan Buhâraya ilim almak için gitti. Babası vefât ettiğinde, O, ilim talebi için memleketinden uzaklarda bulunuyordu. Fakir fakat muttaki bir âile içinde yetişen ez-Zamahşeri, ileride hayatına tesir edecek ilk ilmi ve edebî bilgileri bu âile muhiti içerisinde almıştı. Onun ilmi ve fikri gelişmesini en fazla tesir eden, Mahmûd b. Cerir ed-Dâbbî el-İsfahânî (Ö. 507 /1113) olmuştur. Bu zât dil bilgilerinde, nahivde ve edeb'te zamanın yeganesi olarak bilinir. Bir müddet Hârizm'de ikamet etmiş, onun ilminden ve ahlâkından insanlar istifade etmişlerdi. O insanlardan biri belki de en mühimmi ez-Zamahşeri idi. *el-Mufasssal* ve *Esâsu'l-Belâga* adlı eserlerinde bu hocasının tesiri açık olarak görülür. ed-Dâbbî, ez-Zamahşeriye sadece dil ve nahiv yönünden tesir etmemiş, aynı zamanda ona itizâlî fikirlerini de aşlamıştı. Çünkü bu zât, mantık, felsefe ve itizâl yönünde de kuvvetli ve mezhebini yaymakta hırslı bir kimse idi. Hârizm'de itizâlî fikirleri öyle sağlam bir şekilde yaymış olacak ki, artık Hârizm kelimesi, mutezile kelimesi ile eş anlamlı bir manaya gelmeye başlamıştı. Hocası ile talebesi arasındaki bu münasebet sadece ilim çerçevesi içerisinde kalmamış. O, ez-Zamahşeriye mâli yönden olduğu gibi, Onun devlet ricâli yanında şöhrete ulaşmasına da yardımcı olmuştur. Nizâmü'l-Mülk yanında mevkî olan bu zât, en iyi talebesi olarak ez-Zamahşeriye, ilim âşığı olan bu meşhûr vezire tanıtmıştı. O, Şiirlerinde bu veziri medheder ve över. Melikşâh zamanında devlet ricâli ile olan münasebetlerinin artmasına rağmen, mal ve hurs yönünden büyük emellerine ulaşamadığı anlaşılan ez-Zamahşeri, Horasûna gitti ve orada, Ebû'l-Feth Ali b. el-Huseyn el-Erdîstânî ve Ubeydullah b. Nizâmî'l-Mülk'ü medh etti. Daha sonra, Selçukluların merkezi olan İsfahân'a geldi. İslâma yaptığı büyük hizmetlerden dolayı Melikşâh'ı öven şiirler söyledi.

512 senesinde yakalandığı bir hastalık, kendisindeki mansab ve mala karşı olan aşırı hırsdan onu kurtardı. Bu gibi tamahlardan kurtuluşun, melik ve hükümdarların civarından uzaklaşmakla mümkün olabileceğini anladı ve bu münialardan kurtulmak için Mekkeye gitmeye karar verdi. Bu arada da Bağdada uğradı. Bağdatta Ebu'l-Hattâb b. el-Batar, Ebû Said eş-Şakânî, Ebû Mansûr el-Hârisî'den hadis işitti. ed-Dâmegânî ve eş-Şerîf eş-Şeceri gibi fakihlerle görüştü. Daha sonra Mekkeye giderek, fazilet sahibi el-Emîrû'l-Alevî, Uleyy b. İsâ b. Hamza b. Vahhâs'ın büyük yardımlarını gördü. ez-Zamahşeri, ilim almak için çeşitli beldeleri dolaşmış ve şöhreti afukları aşmış olmasına rağmen, bu çeşitli bölgelerdeki hocaları kaynaklarda birer birer zikredilmemiştir.

Yukarıda saydığımız hocalarından başka, Ebu'l-Hasen Ali b. Muzaffer en-Neysâbüri, Ebu'n-Nasr el-İsbahâni, Ebû Mansûr el-Cevâlikî'den de ilim almıştı. Mekke'de, 518 senesinden önce Sibeveyh'in meşhur "*Kıtab*"ını Abdullah b. Talhâ b. Muhammed b. Abdillâh el-Yâburi (ö. 518/1124) den okuduğu bilinmektedir. Mekke'de biraz kaldıktan sonra eski dâimilerin yaptıkları gibi, arâb beldelerini dolaşmaya başladı. *Esrâru'l-Belâğu'da* (T-R-B) maddesinde arap topraklarındaki hütün türbelere girdiğini ve onları görüldüğünü söyler. Yemende Hemedân ziyâret etti ve oradaki "Âli Zerîrî" övdü.

Mekke'de eserler telife yönelmiş, tedrise başlamış olmasına rağmen, ez-Zamahşerîyi, vatan hasreti ile dolu olarak Hârizme dönmeye kararlı olduğunu görüyoruz. O, Hârizm'e döndükten sonra, Harzemşâh lakabını alan Muhammed b. Anuştekin (Ö. 521/1127) ona orada bir ev tahsis etmiş ve Ez-Zamahşerî bu zâtın yanında iyi bir mevki elde etmişti. Bu zât ölünce yerine geçen oğlu Âtsız (Ö. 551/1156) zamanında, müellifimizin durumu daha da sağlamlaşmıştı. *Mukaddimetü'l-Edeb* adlı eserini bu zâta ithaf etmiştir.

ez-Zamahşerî bir ara Şam'a da uğramış, İslâma büyük hizmeti dokunan, Bâtınîler ve Hristiyanlarla mücadele eden Tâcu'l-Melik (Ö. 526/1132)î medhû sena etmişti. Tekrar Mekkeye döndüğünde İbn Vahhâs'ın yardımı ile yerleşmiş ve tefsirindeki mukaddimesinden anlaşılacağı üzere, Hazreti Ebû Bekrin hilâfet müddeti kadar bir zaman sürecinde Kur'ân Tefsiri "el-Keşşâf" ını tamamlamıştı. Bu bereketli yer sayesinde bir çok eserleri telif etmiş olmasına rağmen, yine vatan hasreti galebe çalmış ve Mekke'den ayrılmaya karar vermişti. Memleketine dönerken 533 senesinde Bağdat'a tekrar uğradı ve bu arada bazı dile âit kitâbları Ebû Mansûr el-Cevâlikî'ye okudu. Sonra vatanına döndü. Âtsız'dan hürmet ve itibar gördü. 538/1144 senesi arefesinde, Hârizm'in Cürcaniyye kasabasında vefat etti. İbn Batuta, onun türbesini gördüğünü söyler.

ez-Zamahşerî, hayatının büyük bir bölümünü ilme ve eser telifine vermiş, evlâdı rıyal mesuliyetinden uzak kalmış nâdir şahsiyyetlerden biridir. Böyle kıymetli eser verişinin, velûd oluşunun sebebini, *Diwânü'l-Edeb* adlı eserindeki bir şürinde, ana babanın, âile ve evlat terbiyesindeki güçlükleri dile getirerek "bu sebepten evlenip nesil üretmekten vazgeçtim, en güzel yol olan mesihilik (ruhbanlık) yolunu seçtim" demek suretiyle, izah etmektedir. Kısacası o, nefsinin tamamen ilme adanmıştı. Talebeleri ve eserleri onun indinde, sulbünden gelecek nesilden daha hayırlı idi. Hakikaten müellifimiz, kendisi hakkında söylenenlere bîhakkan

lâıyk olmakla beraber, Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsemiş ve o fikirlerin yayıcısı olması yönünden ağır tenkidlere uğramıştır. Fıkıhda Hanefi mezhebine mensubdu. Bir ayağı topal ve takma idi. Ayağının kırılması hususunda kaynaklar üç rivayet zikrediyorlarsa da, şüphe yok ki bu üç rivayet bir birinin mütemmimi kabilindedir. Bu rivayetlerden birincisi, çocukluğunda yakaladığı bir kuşun ayağının kırılmasına sebep oluğu neticesinde Annesinin de onun ayağının kırılması için dua etmesi; İkincisi, ilim almak için şehirden şehire dolaşırken, çok soğuk bir günde ayağının donması neticesinde kopması; Üçüncüsü ise, ilim almak için yaptığı seyahatlerin birinde bindiğı hayvandan düşmesi neticesinde ayağının kırılmasıdır. Bu üç haber genellikle kaynak eserlerde ayrı ayrı geçer. Bazen beraberce bulunur, bazende bunlardan biri diğerlerine tercih edilir. Halbuki her üç haber de aynı hâdise içerisinde vârid olması mümkündür. Zira coğrafyacılar, Hârizm bölgesinin soğuşunu anlatmakla bitirememektedirler. O bölgede seyahatlerde donan insanlar pek çoktur. ez-Zamahşeri de ilim için yaptığı seyahatlerin birinde ayağı donmuş ve bu halde iken bindiğı hayvandan düşmüş olabilir. Tıbben sabittir ki, donan bir uzuv sert bir yere çarpınca kırılıp kopabilir. Çocukluğunda bir kuşun ayağını kırması ve annesinin bedduası bu hadiseden sonra çağırışın yapılmak suretiyle hadisenin içerisine girmiş olabilir. Kısacası bu üç rivayet, kanaâtimuzca aynı hadisenin çeşitli yönlerinin ifadelerinden başka bir şey değildir.

ez-Zamahşeri, şüphesiz asrının imâmı, edeb ve nahiv ilimlerinde meseller darbeden fazîletli bir nahivci idi. Tefsirde, nahivde, düdde, edebde ve diğer ilimlerde delici bir zekâya mâlikti. Böyle bir zâatın etrafında pek çok talebe toplanmış, onlara, edeb, dil, tefsir, hadis, nahiv konularını öğrettiğı gibi, mensûb bulunduğu mutezile akide sistemini de öğretmekten ve onları kendi mezhebine davetten geri kalmamıştır. Meşhur talebelerinden bir kaçını zikrederim:

Tabaristânda, Ebu'l-Mahâsin İsmail b. Abdillâh et-Tavîli,

Abyurt'da, Ebu'l-Mahâsin Abdurrahîm b. Abdillâh el-Bezzâr,

Zamahşer'de, Ebû Amr Âmir b. el-Hasen es-Simsâr,

Semerkant'da, Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmûd es-Şâtî,

Hârizm'de, Ebû Tâhîr Sâmân b. Abdilmelik el-Fakîh,

Bunlardan başka, Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Bayeuk Ebû'l-Fadl el-Bukâli el-Hârizm'i Zeynu'l-Meşâyih, Ya'kub b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer Ebû Yusuf el-Belhî, Ali b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b.

Mervân el-Kumrânî el-Hârizmî Abu'l-Hasen., el-Muvaffak b. Ahmed b. Ebî Sa'îd İshâk Ebu'l-Müeyyed, Uleyy b. Hamza b. Vahhâs Ebû't-Tayyib, onun meşhûr talebelerinden birkaçıdır.

Geniş ilim sahibi ve çeşitli ilimlerde şöhrete ulaşmış olan ez-Zamahşerinin, gerek hayatını ve gerekse eserlerinin tahkiklerini yapanların verdikleri bilgilerden istifade ederek, eserlerini basılmış olanlar ve basılmamış olanlar olarak iki gurubda sıralamamız mümkündür.

Basılmış olanlar:

— *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâel fi Vücûhi't-Tevîl.*

— *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis.*

— *Kitâbu'l-Cibâl ve'l-Emkîne ve'l-Miyâh.*

— *Nevâbiğu'l-Kelim veya (el-Kelim en-Nevâbiğ).*

— *Etvâku'z-Zehab (en-Nesâihu's-Sıgar).*

— *Makâmât (en-Nesâihu'l-Kibâr).*

— *Şerhu Makâmât.*

— *Rebiu'l-Ebrâr ve Nususu'l-Ahbâr.*

— *el-Unmûzec.*

— *el-Mufassal fi Sin'ati'l-I'râb.*

— *el-Mufred ve'l-Muellef.*

— *el-Muhâccât ve'l-Mütemmem.*

— *Esâsu'l-Belâga.*

— *Mukaddimetu'l-Edeb.*

— *el-Kustâsu'l-Müstakim fi İlmi'l-Arûz.*

— *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab.*

— *A'cebu'l-Aceb fi Şerhi Lâmiyeti'l-Arab.*

— *ed-Durr ed-Dâ'ir el-Muntahab fi Kinâyât ve'stiârât ve Teşbihâti'l-Arab.*

— *Hasâisu'l-Aşeretü'l-Kirâmi'l-Berere.*

— *Mes'ale fi Kelimeti'ş-Şehâde.*

Çeşitli kütüphanelerde yazma halinde bulunan veya kaybolması muhtemel olan diğer eserleri:

- *Nüketü'l-A'rab fî Garibi'l-I'rab.*
- *Şerhu'l-Mufassal.*
- *Şerhu Kitâbu Sibeveyh.*
- *Muhtasarü'l-Muvafaka Beyânu Ehli'l-Beyti ve's-Sahâbe.*
- *Minhâc fî Usûli'd-Dîn.*
- *Nuzhetü'l-Mütennis ve Nahzate'l-Muktebis (ex-Zamahşeriye âit olmadığı da söylenir).*
- *Ruûsu'l-Mesâil.*
- *er-Râid fî'l-Ferâid.*
- *Kitâbu Müteşâbihî Esmâ'r-Ruvât.*
- *Kitâbu Şakâiku'n-Nu'mân.*
- *Tesliyetü'd-Darîr.*
- *Divânu Hutab.*
- *Divânu Resâil.*
- *el-Emâlî fî Kulli fenn.*
- *Hâşiye ale'l-Mufassal.*
- *el-Mufred ve'l-Murekkob.*
- *Samîmu'l-Arabîyye.*
- *Cevâhiru'l-Luga.*
- *Kitâbu'l-Ecnâs.*
- *el-Esmâ ve'l-Luga.*
- *Sevâiru'l-Emsâl.*
- *Risâletü'l-Mesele.*
- *Mu'cemu'l-Hudûd.*
- *Dâlletü'n-Nâşid.*
- *Kitâbu Akli'l-Kullî.*
- *Risâletü'l-Esrâr.*
- *Divânu't-Temsîl (Temessül).*
- *er-Risâletü'n-Nâsiha.*
- *Divânu Şi'ir.*
- *Kitâbu'ş-Şâfi.*

- *Ruhu'l-Mesail.*
- *el-Muhadarât.*
- *Marsiyye.*
- *Esraru't-Takdis.*
- *Esraru'l-Mevâdi.*
- *er-Risâletu'l-Mubkiyye.*
- *Ziyâdetu'n-Nûsûs.*
- *Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf.*
- *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri.*
- *Talebetu'l-Ufât fi Şerhi't-Tasarrufât.*
- *Fusûsu'l-Ahbâr.*
- *Fusûsu'n-Nusûs.*
- *Kelîmetu'l-Ulemâ.*
- *Menâsiku'l-Hacc.*
- *Nesâihu'l-Mülûk.*

Bu eserler, ez-Zamahşerinin bereketli ilim hayatının delilleridir. ez-Zamahşerinin bu çabımları genellikle bidayette edeb, dil ve nahiv yönlerinde ağırlığını gösterir. Bunlardan başka tefsir, hadis, ve fıkıh sahasında da eserler yazmıştır. ez-Zamahşerinin bu eserlerinin herbiri, nefislerde ve asrının sosyal bozukluklarında birer ihtilal meydana getirecek mahiyettedir. Bu eserlerde felek ve nücûma dâir bilgiler, sultan ve emirlere nasihatler, ilim adamlarının izzeti nefis sahibi, mütevazi ve sabır olmalarına dâir tavsiyeler, halka öğütler ve taklitten sakınmalarına dâir vaâzlar, mukallidlere rüşvet alan kadınlara ve mala perestij edenlere, dinlerini dünya ile değışentere hücumlar ve tarizler vardır¹.

¹ ez-Zamahşerinin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için aşağıdaki kaynaklara lık: Yâkût er-Rûmî, *Mu'amma'l-Udebe* (D.S. Margoliouth neşri) VII, 147-151.; *Mu'amma'l-Baldûn*, Beyrut 1376/1957, III, 147.; el-Enbârî, *Nüchâtu'l-Elâbbâ fi Tabakâti'l-Udebe*, Kahire, 1386/1967, s. 391-393.; es-Suyûtî, *Buğyâtu'l-Fuât*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, s. 368.; İbn Halîkân, *Veçeyâtu'l-A'yân*, Kâhire, 1948, IV, 254-260.; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Haydarâbâd, 1966/1386, VI, 315-316.; Resîduddîn Vazvât, *Nâmehâ: Resîduddîn*, Tahran 1960, s. 188-190.; Mirâ Muhammed Hânsârî, *Rasânu'l-Cennât fi Ahvâl'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, Tahran, 1399, VIII, 118-127.; İbn Kesir, *el-Bedâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1966, XII, 219.; es-Zehabî, *Mizân'u'l-İddâl*, Mısır 1382/1963, IV, 78.; *Takrîru'l-Huffâ*, Haydarâbâd 1377/1958, IV, 1381.; İbnü'l-Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Haydarâbâd, 1351, VI, 4.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi's-Sürûk*, Mathbaatu'l-İstikâms, IX, 8.; İbn Tangriherî, *en-Nücûmu'z-Zâhiri fi Mülâki Masr ve'l-Kâhire*, Kâhire, 1353/1935.; İbnü'l-Cevzî, *el-*

Biz bu yazımızda müellifin bütün eserlerini tetkik etmiyeceğimiz ve sadece tefsirindeki metodunu incelemeye çalışacağımız için, Tefsir tarihinde mühim bir yer işgal eden el-Keşşâf, müellifimizin son eserlerinden biri olması dolayısıyla, muhteviyatı adetâ onun kemâl ve ilmi olgunluğunun bir nişanesi mesâbesindedir.

Genellikle müfessirler, tefsirde nasıl bir metod takip ettiklerini, esas görüşlerini, yazdıkları tefsirin mukaddimesinde göstermeye çalışırlar. Bu bakımdan tefsirlerin mukaddimeleri, tefsir tarihini inceleyenler ve tefsir metodlarını araştıranlar için mühim bir kaynak olur. Bir müfessirin tefsirdeki metodu hakkındaki görüşleri başkalarının naklettiklerinden dinlemektense, bizzat müfessirin kendi ifadelerinden istifade etmede, imi objektiflik bakımından büyük faydalar vardır. İşte biz de, islâm ilim âleminde büyük bir şöhrete sâhip olan ez-Zamahşerinin tefsiri ve metodu hakkında başkalarının görüşlerine dalmadan, bizzat kendisinin tefsir hakkındaki görüşlerini, tefsir metodunu, Tefsir mukaddimesini terceme ve tefsirindeki orijinal noktalara temas ederek göstermeye çalışacağız.

Keşşâfın Mukaddimesi:

Rahmân, Rahim Allah Adıyla,

Övme, Hamd-ü Senâ, Kur'ânı Kerimi düzenli bir kelâm halinde toplamış olarak indiren, Allaha mahsusdur. O, Kur'ânı Kerimi ihtiyaca göre (tüm olarak değil de) zaman zaman (parça parça) indirdi. Onu (Kur'ânı) hamd ile başlattı, iltica ve sığınma ile sona erdirdi. Muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısım hâlinde vahyetti. Onu sürelere,

Muntazam, Haydarâbâd, 1358. X. 112.; es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Leiden 1839, s. 41.; el-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Mısır 1392/1972, II. 314-316.; Ebû'l-Fidâ, *Küübü'l-Muh-tasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Mısır 1325, III. 16.; el-Kureşî, *el-Cevâbirü'l-Mudîyye fi Tabakâtü'l-Hamefiyye*, Haydarâbâd 1332, II. 160-161.; İzzeddin b. l-Esr, *el-Lübûb fi tevhîbi'l-Ensâb*, Kâhîre 1356, I. 506-507.; Şihâboddin Ahmed b. Muhammed el-Makkari et-Tümsânî, *Eshâru'r-Riyâd fi Ahbâri İyâs*, Kâhîre 1361/1942, III. 282-283.; el-Leknavî, *el-Fevâidü'l-Behîyye fi Tereccimi'l-Hamefiyye*, Mısır 1324, s. 209-210.; Kâtil Çelebi, *Keşşâfuz-Zaman*, İstanbul 1943, II. 1475-1484.; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Essânu'l-Müellifin*, İstanbul 1951, II. 402-403.; Serkis, *Ma'asimu'l-Matbuâtü'l-Arabiyye*, Mısır 1346/1928, I. 973-976.; İbnü'l-İmâd el-Hambelî, *Seserâtu's-Zehab*, Beyrut, Mektebetü'l-Ticâri, IV. 118-121.; ez-Zirikî, *el-A'lâm*, Beyrut 1389/1969 (Üçüncü tabı). VIII. 55.; Omer Rıza Kâhîle, *Ma'asimu'l-Müellifin*, Beyrut, 1376/1957, XII. 186-187.; *Encyclopédie de l'Islâm*, IV. 1273-1275.; C. Brockelmann, *G.A.*, I. 289, *Suppl.* 507-513.; Mustafa Sâvî el-Clüveynî, *Menâhu'l-Zamahşeri fi Tefsiri'l-Kurân ve Beyânu'l-câzihi*, Mısır 1959.; Dr. Selim en-Nalîf, (ez-Zamahşerinin, *Rûbi's'l-Ebrâr* ını tahkikî olarak neşretmiştir) Bağdat 1976 (Mukaddime); Dr. Derviş el-Candî, *en-Nazmu'l-Kur'ân fi keşşâfi'l-Zamahşeri*, el-Kahire: 1969.; ez-Zürkânî, *Menâhi İt'l-İrfân*, Mısır 1372, I. 538.; ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, el-Kâhîre 1381/1961, I. 429-482.

sûreleri âyetlere, âyetleri de gayelerine göre duraklarla ayırdı. Bütün bunlar, zamanla başlayan en mükemmel şekilde yoktan meydana getirilen birer sıfat, sonradan ihdâs ve icâd edilen birer alâmet ve işaretlerden ibarettir. Evveliyeti ve kıdemî kendine hâs, kendisinin gayrındaki her şeye, yoktan varedilmişlik damgasını vuramı (Allahı), bu gibi noksan sıfatlardan tenzih ederim. O, Kur'ânı, beyânı açık, delili kesin, mucize ve delilleri dile getiren bir vahiy, eğriliği olmayan arapça bir Kur'ân, dünyaya ve âhirete âit menfaatların bir anahtarı, nezdinde bulunan semâvî kitablara tasdik eden diğer bütün mucizelerin dışında her zaman (kıyamete kadar) mu'ciz, diğer kitablar arasında her yerde ve her dilde dolaşan bir kitab olarak indirdi (yarattı). Hâlis araplardan ona karşı muâriz olmak isteyenleri, onunla susturdu. Ona meydan okuyan belâğat sahîbi hatiplerin dillerini, onunla tuttu. Fesahât sahîbi olanlardan hiçbiri onun gibi veya ona benzer bir şey meydana getirmeye teşebbüs edemediler. Belâğat sahiplerinin sayıları, el-Bathâ² daki ince çakıldan daha çok, ed-Dehnâ³ daki kum sayısından daha fazla olmalarına rağmen, Onun en kısa bir Süresi kadar bir sûre, meydana getiremediler. Düşmanlıkta, zarar vermekte, gâlip gelmek için bütün güçlerini ortaya koymaya, kendileri ve atalarının yaptıkları büyük işleri, en ufak bir şeyden dolayı savunmaya kalkışmalarına, her istediklerinde haddi tecâvüz etmede, aşırı davranışlarıyla meşhur olmalarına, kısacası, biri kendilerine karşı bir övünmede bulununca, ona karşı kat kat övünmelerine, biri onlara bir ikramda bulununca daha fazlası ile mukabelede bulunmalarına rağmen, Kur'âna karşı koyma hususunda en ufak bir savunma dahi gösteremediler. Allah onlara ilk önce delil (hüccet)i, sonrada kılıcı yöneltti. Fakat onlar delili bir tarafa bırakarak, delille değil de, kılıçla karşı koydular. Kabaran deniz dalgalarının küçük göl birikintilerini içine aldığı, güneş doğunca, diğer yıldızların ziyasını boğduğu gibi - Kur'ânın fesahât ve belâğâtı, insanı hayrete düşüren mucize ve açık delilleri karşısında-kendi varlığının söneceğini, övünmelerinin değersiz kalacağını ve eriyip gideceğini bildikleri için, hüccete karşı koyamamışlar ve çekinmişlerdir.

Dua (salût ve selâm), kendilerine vahyedilenlerin en hayırlısı, Allahın sevgilisi, nesli Abdu'l-Menâf b. Kusayy olan Benû Lucy kabilesinde sözü geçen Hâşim sülalesinden gelen, ismeti sâbit bulunan, hikmet ile teyid edilen, şeref ve kemâl sahîbi olan, ismi Tevrat ve İncilde geçen

2 (البطحاء) çirde ince çakıl bol olan geniş alanın adıdır.

3 (الدهناء) Arabistan yarım adasının güneyinde geniş bir çölün adıdır. Güneyinde Hadremevt ve Yemen, doğusunda Umman'a kadar ulaşan 130.000 km² bulan geniş bir alanda yayılmıştır. Temim ülkesi toprakları bu çöl civarında bulunurdu.

Ümmî Peygamber, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmuttalib'e, pâk ehli beytine, damat ve kayın pederi olan dört halifeye, bütûn muhâcîr ve ensâra olsun.

Ey Muhatab şurası bir gerçektir ki (bil ki) her ilmin esasında, ilim adamlarının dereceleri birbirine yaklaşıktır. Her önemli санаatta da sanatkarların seviyeleri birbirine yakın veya eşittir. Bir ilim adamı diğerini ancak birkaç adım geçebilir. -Kısacası, her ilmin aşında ve her sanatın esasında kaydedilen yarış farkı mühimsenecek kadar değildir. -Ancak önemli farklar, kendisinde, rütbelerin farklı olduğu, müsabaka ve mücadelenin hızlandığı, fark ve üstünlüklerin büyüdüğü, hatta bu üstünlük ve farkın bini bir sayacak sonsuz bir dereceye ulaştığı, ilim ve sanatlarda mevcûd olan sırların güzellikleri, manaların incelikleri, fikir konuları olan manaların letafeti ve perdeler ardında gizli kalan sırların kapalı oluşudur. Bu sır ve gizlilikleri ancak toplumun seçkinlerinin (havassın) en ender, en hâs, en üstün, ve en seçkin olanları keşfedebilir. Bunların büyük bir çoğunluğu sır ve kapalılıkların gerçeklerini kendi maharetleriyle idrak etmek imkanına sâhip değildirler. Onlar taklidin esiridirler ve ondan asla kurtulamazlar.

Soura, gönülleri en çok dolduran, isabetli fikirlerle kendisine ulaştırılan, garib nüktelerle gönülleri en çok olgunlaştıran, ardı ardına saklanan gizliliklerin telâfisi ancak keskin basiret ile idrak edilebilen ilim, tefsir ilmidir. Bu ilim, el-Câhiz (Ö. 255/869) in "Nazmu'l-Kur'ân" adlı eserinde dediği gibi, üzerinde durup hakkında görüş beyân etmek her ilim sahibi için mümkün değildir. Meselâ, bir fıkıhçı fetva ve ahkâm konularında emsalini geçse, bir kelamcı kelâm sanatında dünya ehlini mağlup etse, hikaye ve haber ezberleyen, İbnu'l-Kıriyye⁴ den daha çok ezberlemiş olsa, bir vâiz el-Hasen el-Basri (Ö. 110/728) den daha tesirli vâızda bulunsa, bir nahivci Sibeveyh (Ö. 180/796) den daha çok nahiv bilse ve bir dilci dil ilminin zirvesine çıksa bile, Kur'âna âit olan meânî ve beyân ilimlerinde üstünlük sağlayamadıkça, bunların hiç biri Kur'ân ilmine giden yola sülûk edemez ve gizli kalan sırları araştırmada çihil duruma gelemezler. Bu iki ilimde üstünlük elde etmek için zaman zaman bu ilimler üzerinde durulması ve incelemelerde bulunması gerekir. Allahın kitabında bulunan incelikleri keşfetmede, Allahın Rasulünün mucizelerini izâh etmede, bu ilimleri tatbik etme gayretinde bulunulmalıdır. Bütûn bunlar, diğer ilimlerden hazzahandıktan tahkik ve hıfz ger-

4 (Kâf)ın kesri ve (râ)ın kesri ve şeblesiyile (İbnu'l-Kıriyye) şeklin de okunur. Emevi Devleti zamanında yaşamış olan fasih kimselerden biridir. Haccak onu katletmiştir. Adı Eyyüp-tur.

çektirildikten, çok çok müracaat ve uzun uzun mütalaada bulunulduktan, zaman zaman (onu okumaya ve okutmaya) rücu edildikten, başkalarıyla münazara yapıldıktan ve i'rab ilminde gelişme sağlandıktan sonra olacaktır. Bu konularda üstünlük sağlayan kimse, fikri davranışlarda yumuşak tabiatlı, sırları ortaya koymak için gönlü açık, en kapalı bir işarete karşı ayık ve en ufak kaş-göz hareketlerine karşı uyanık bulunmalı, ne sert ve ne de donuk, ne kaba ve ne de eziyet verici olmalıdır. Bu kimse, nesir ve şiir sanatlarına aşina, neticeye götüren fikirlerin tertib ve birleştirilmesinde usta olmalı, mecbûr kaldığında cümle terkibi ve telifinin nasıl tanzim edileceğini ve sıralanacağını bilmelidir.

Arapça ve din usûlü ilmine vâkıf olan Adliyye Nâciye fırkası⁵ mensubu faziletli din kardeşlerimiz, bir âyetin tefsiri hakkında, bana her müracaatlarında kendilerine kapalı olan bazı gerçekleri izâh ettim. Bu durumdan çok memnun oldular ve bana karşı hayırhâhuk duydular. Bu konuları içine alan bir kitabın telifi için can atıyorlardı. Hatta bana gelerek "Kur'an gerçekleri ve te'vil vecihleri hakkında söylenenlerin" en hayırlı olanlarını kendilerine imla etmemi teklif ettiler. Fakat, beni bağışlamalarını istedim. Ancak tekliflerinde ısrar ederek, din ulularını ve tevhid ve adalet ulemâsını şefaatçi olarak aracı koydular. Bu konuda ilminin bağışlanmasını istememdeki sebep-halbuki isteklerine icabet etmem gerekli idi. Çünkü bu konunun içine girmek bana farz gibiydi. Zaman ahvalinin kötü oluşu, insanların ilmi zayıflığı, meânî ve beyân ilimlerinde ilerlemek şöyle dursun, bu iki ilimle ilgili ilimlerin en azında bile hîmmette bulunmamalarıdır. Ben onlara sûre başları ile ilgili bazı meseleleri ve Bakara sûresinin kapalı yönleri hakkında bir takım bilgiler yazdırdım. Verilen bu bilgiler oldukça geniş ve uzun, çok sorulu ve cevaplı olmuştu. Bu konuda geniş bilgi vermektен gayem, bu ilmin geniş ölçüde sırları bulunduğuna işaret etmek, onlara hedef edinebilecekleri bir meşale dikmek ve uyabilecekleri bir ölçü vermektir. Beytullaha gitmek ve Haremî Şerifte konaklamak için olan azmim kesinleşince, Mekkeye doğru hareket ettim. Geçtiğim her ülkede göze çarpacak kadar ilim ve güç sahibi olanlara rastladım. Bunların pek azı, imlâ edilen o ilmi elde etmek, onunla ünsiyet kurmak için bağıryanmakta ve onu iktibas etme hırsına sâhip bulunmakta idi. Gördüğüm bu durum bana biraz memnurluk verdi ve cesaretimi artırdı. Göçü, Mekkeye attığımda birde ne göreyim, kendimi büyük bir ağacın yüksek dalını temsil eden Rasullulah âilesinin şerefi el-Emir eş-Şerif el-İmâm Ebu'l-Hasen Uleyy b. Hamza b. Vahhâs'ın yanında buldum. Allah onun şanını dâim kılsın.

5. Bu tâbirî tefsirinde sık sık kullanılır. Mutesavile fırkasının kardeşler.

Hasan oğulları iyilikleri çok ve öğünmeye değer işleri bulunmakla beraber, O (Ebu'l-Hasen) onlar arasında dikili bir sancaktı. Onu, insanlar arasında ilme karşı en çok şüpheli, en çok içi yanmış, ve ona karşı rağbette en vefekâr olarak buldum. O, daha Hicaza gelmeden önce, bu gayeye ulaşmak için, başındaki işler kalabalık olmasına rağmen çıplak çölleri aşmayı, uzun mesafeleri geçmeyi ve bize Hârizme elçi göndermeyi düşündüğünü anlattı. Bağışlanmasını isteyenim (kendini kastediyor) çareleri daraldı, tutacak dahi kalmadı. Görüyorsun yaşım ilerledi, cildim buruştu arapların "Dekkâketu'r-Rikâb"⁶ adını verdiği el-aşre yaklaştım. Bir çok fâideleri, sırları ve gizli tarafları dikkate almak kaydıyla daha önce takip ettiğim yoldan daha kısa bir yol ittihaz ettim. Allah muvaffak etsin ve atılan adımları isabetli kılsın. Bütün kıymeti otuz senden daha fazla bir zaman değeri taşıyan Hz. Ebu Bekr (R.A) in hilafette bulunduğu müddet⁷ kadar bir zaman içerisinde eserini tamamladı. Bu işi böyle kısa bir zamanda tamamlamak Beytullahım mucizelerinden bir mucize, Haremi Şerifin bereketlerinden bir bereket ve üzerime akıtılan feyizden başka bir şey değildir. Üzerinde çalışıp yorulduğum şeyi, beni kurtaran bir sebeb ve sırat köprüsünde her tarafımı aydınlatan bir ışık (nûr) kılmasını Allah Taâlâdan isterim. O, ne güzel isteği yerine getirendir.

Tefsir ilmi hakkındaki görüşlerini ve gayesini kendi ağzından dinlediğimiz ez-Zamahşerî "*el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi vürûhi't-Te'vil'*" adlı eserini 526/1132 senesinde Mekke'de yazmağa başlamış ve yine müellifin elyazması ile yazdığı eserinin sonunda Ka'be civarında 528/1134 senesi Rebiu'l-âhîrinin 23. Pazartesi günü bitirdiğini kaydetmiştir⁸. Kaynak eserler, kendisinin mutexâyeye mensûb olduğunu göstermek için, tefsir mukaddimesinin başlangıcında (الحمد لله) (جعل القرآن) veya (خلق القرآن) lafızlarını kullandığını, fakat dostları bunu (أرسل القرآن) şeklinde tashih ettiklerini, fakat bu tashih müellifin tashihi olmadığını beyan etmektedirler⁹. Zaten böyle bir zorlamaya lüzûm yoktur. Zirâ ez-Zamahşerî, âyetleri tefsir ederken, mutezili görüşlerini tamamen ortaya koymuştur. Yine mukaddimesinde, tefsirle meşgûl olacak kiş'inin bilhassa meânî ve beyân ilimlerine gereken ehemmiyeti vermesini istemiş âdeta bütün gayesini bu nokta üzerinde temerkûz ettirmiştir. Keşşâf adlı tefsirinin telifine âit târihi bilgileri müellifinin kendi ağzından dinledikten sonra, bu mühim eserin kaynaklarına temas edelim.

6. Altmış ile yetmiş arasındaki yaşa verilen addır.

7. Hilafet müddeti iki sene üç ay dokuz gündür veya iki sene dört aydır.

8. *el-Keşşâf*, el-Kahire 1373/1953, IV, 659.

9. *Fefeyât*, IV, 255-256, *Şecerât*, IV, 126, *Tarîhu Ebi'l-Fidâ*, III, 16.

Keşâfın Kaynakları

Tefsir taribinde, bilhassa akli tefsir yönünde çok mühim bir şahsiyyet olan ez-Zamahşeri, bu kıymetli eserinde kullandığı hadisler, fıkhi meseleler, şürlar, lügât, cedet, Kur'ânın nassının güzelliğini ortaya ko-bilmek için işlediği meâni ve beyâna âit bilgiler onun geniş bir kültüre sâhip olduğunu bize aksettirmektedir. Tabiidir ki bu geniş kültürün, ona çeşitli kaynaklardan geldiği şüphesizdir.

Tefsir Kaynakları: Tefsirinin muhtevasından elde edebildiğimiz bilgilere göre tefsir kaynakları şunlardır:

a) Mücâhid (Ö. 104/722) in tefsiri¹⁰,

b) Amr b. Ubeyd el-Mu'tezili (Ö. 144/761)nin tefsiri, Ondan kır-âât ve tefsir rivayetlerinde bulunur¹¹.

c) Ebû Bekr b. el-Asam (Ö. 235/849)ın tefsiri. Bazen ondan nakil-lerde bulunur¹², bazen de onu reddeder¹³.

d) ez-Zeccâc (Ö. 311/923)ın "Meâni'l-Kur'ân" adlı tefsirinden, ez-Zamahşeri genellikle Kur'ânın lügavi tefsiri ve nakli tefsirin müemel olan yölerini aldı¹⁴.

e) er-Rummâni (Ö. 384/994) nin tefsiri. İbn Tangrıberdi, ez-Za-mahşeri tefsirde, er-Rummâninin yolunu takip ettiğini söyler¹⁵.

f) Ali b. Ebi Talib¹⁶ (Ö. 40/660) ve Ca'feri Sâdık (Ö. 148/765)¹⁷ gibi şahıslardan nakledilen şii tefsirler.

g) ez-Zamahşerinin bid'a diye isimlendirdiği, Müşebbihe ve Ceb-riyye¹⁸, Hâricî¹⁹, Râfızî²⁰, Mutasavvıfı²¹ gibi çeşitli fırka tefsirleri.

Hadis Kaynakları: ez-Zamahşerinin tefsirinde, Müslimin Sahi-hinden başka açık olarak hadis kaynakları z'kredilmemektedir²². Müs-

10 el-Keşşâf, IV. 136.

11 Aynı eser, III. 276, III. 168.

12 Aynı eser, II. 71.

13 Aynı eser, II. 536.

14 Bu konuda mukayeseli bilgi için bkz. Menhecû'z-Zamahşeri fî'l-Tefsir s. 80-85.

15 en-Nüccûm'u's-Zâhire, IV. 168, bkz. Kesa, Menhecû'z-Zamahşeri, s. 85-89.

16 el-Keşşâf, I. 223, 296, 305, III. 200.

17 Aynı eser, III. 203, 205, IV. 137.

18 Aynı eser, II. 268.

19 Aynı eser, I. 306-307.

20 Aynı eser, II. 482.

21 Aynı eser, II. 404.

22 el-Keşşâf, I. 67.

limin Sahibi dışındaki hadis kaynaklarından aldığı hadisleri ez-Zamahşeri "ve fi'l-hadis" formülü ile göstermektedir.

Kıraât Kaynakları: ez-Zamahşeri, Kurra ve mushafllara, multelif çehir kıraatlerine vâkıftı. Genellikle eseriade ismi geçenler şunlardır.

- a) Abdullah b. Mes'ud'un Mushafı²³,
- b) Abdollahın dostu el-Hâris b. Süveyd'in mushafı²⁴,
- c) Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı²⁵,
- d) Ehli Hicâz ve ehli Şâm Mushaflları²⁶,
- e) Ehli Kûfe mushaflları²⁷,
- f) Irak ehli mushafı²⁸,
- g) ve diğer bazı mushafllar²⁹.

Dil ve Nahiv kaynakları:

a) Sibeveyhin "*el-Kıtabı*", ez-Zamahşeri bunu çok kullanır³⁰ ve onu yüceltir.

b) İbnü's-Sikkit (Ö. 244/858)in, "*İslâhu'l-Mantık*"ını tenkid eder³¹,

c) el-Müberred (Ö. 285/898) in "*el-Kâmil*"i³²,

d) Abdullah b. Diresteveyh (Ö. 347/958) in "*Kitabu'l-Kitabi'l-Mütemmem*"i³³,

e) Ebü Ali el-Fârisi (Ö. 377/987) nin "*Kitâbu'l-Huce*"³⁴ ve "*Kitâbu'l-Halabiyyatı*"³⁵,

f) İbnü'-Cinnî (Öl. 392/1001) nin "*Kitâbu't-Temam*"³⁶ ve "*Kitâbu'l-Muhtesab*"i³⁷,

23 *el-Kesâf*, I. 99, 109, 450.

24 Aynı eser, IV. 273.

25 Aynı eser, I. 190.

26 Aynı eser, I. 143, III. 162.

27 Aynı eser, III. 162.

28 Aynı eser, IV. 177.

29 Aynı eser, II. 347, 399, 437, III. 7.

30 Aynı eser, I. 16, 19, 20, 50, II. 115.

31 Aynı eser, III. 278.

32 Aynı eser, II. 369.

33 Aynı eser, I. 22.

34 Aynı eser, I. 17.

35 Aynı eser, I. 179.

36 Aynı eser, III. 7.

37 Aynı eser, III. 31.

g) Müellifi bilinmeyen dile âit "*el-İklid*" adlı eser³⁸,

h) Ebu'l-Feth el-Hemedânî'nin (Ö. 376 /986) "*et-Tıbyân*"³⁹.

Edebî kaynakları:

a) el-Câhiz'in (Ö. 255 /869) "*el-Hayavân*"⁴⁰,

b) Ebu Temmâm (Ö. 231 /846) "*Hamase*"⁴¹,

c) Ebu'l-Alâ el-Ma'âri (Ö. 449 /1057) nin "*Estağfiru Estağfiru*"⁴²,

d) Bizat müellifin kendisinin "*Nevabîğu'l-Kelîm*"⁴³, "*Şâfi'l-İlliyyi min kolâmi's-Şâfi*"⁴⁴, ve "*en-Nesâihu's-Sigâr*"⁴⁵ adlı eserleri.

Vaâz ve esâtir kaynakları:

a) Şehr b. Havşeh⁴⁶ (Ö. 112 /730), Rabia el-Basriyye, Tavûs⁴⁷ (Ö. 106 /724), Mâlik b. Dinâr⁴⁸ (Ö. 130 /748) gibi ilk tasavvuf erbabından nakledilen bazı va'z ve tasavvuf kitapları⁴⁹.

b) Bazı efsanevi kıssalar nakleden kitaplar⁵⁰.

Tefsirdeki Metodu:

Eser sahibinin şahsiyetini aksettiren en güzel ayna, muhakkak ki kendi eseridir. Kişinin eserini tetkik etmeden, başkalarının o kişi hakkındaki övmeleri veya yermeleri nazarı dikkate alıp kişinin şahsiyetini çizmek, insanı muhakkak hataya götürür. Onun için biz de, bu çabamızda tefsir ve arap dili sahasında şöhrete ulaşmış olan ez-Zamahşerinin el-Keşşâfını tarifyarak, onun şahsiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Şunu unutmamak gerekir ki, bir şahsın eserindeki metodunu tetkik etmek demek, onun o eserinden akseden ilmi şahsiyetini ortaya koymak demektir. Bu eserini niçin telif etmeye çalıştığını ve bu eseri için kaynak olan, kendinden evvelki, eserleri tefsirinden çıkarmaya

38 el-Keşşâf, IV, 549.

39 Aynı eser, III, 425, IV, 71.

40 Aynı eser, III, 284.

41 Aynı eser, III, 254.

42 Aynı eser, I, 502.

43 Aynı eser, I, 238.

44 Aynı eser, I, 361.

45 Aynı eser, I, 340.

46 Aynı eser, I, 321.

47 Aynı eser, II, 78.

48 Aynı eser, II, 77.

49 Aynı eser, I, 269.

50 Aynı eser, III, 470.

çalıştık. Şüphe yokki ez-Zamahşerî, hayat hikayesini verdiğimizde de anlattığımız gibi, Mutezileye mensubdur. Fikri mütââllaları, mutezile tefsir ekolü içerisinde incelenecektir. Biz burada, ez-Zamahşerinin, Kur'anın i'cazı hakkındaki görüşlerini, akli ve nakli tefsirdeki yerini, dil, nahiv, kıraât, fıkah ve edepdeki maharetini, insan ruhunu terbiye ve cemiyeti ıslahta gösterdiği gayretini, eserinden alacağımız örneklerle özlü ve kısa bir şekilde göstermeye çalışacağız.

Kur'anın İ'cazı

Mutezile mezhebi mensubları başlangıçtan beri Kur'anın i'cazı üzerinde ehemmiyetle durmuşlar ve III asırdan itibaren de bu mesele istikrar bulmaya başlamıştır. el-Câhiz (Ö. 255/869), el-Vâsıtî (Ö. 306/918), er-Rummânî (Ö. 384/994) gibi mutezili imanlar bu alanda çalışmışlar, bazıları ona el-Beyân, bazıları el-Bedî, bazıları şiir sanaâtı ve bazıları da yazı sanaâtı demişlerse de, bu sanaâtın hakikatını tam olarak ortaya koyamamışlardır. İ'caz konusunun görüş dairesini genişletip hududlarını tayin daha sonraları mümkün olacaktır. el-Bâkîllânî (Ö. 403/1012) ise belâgatın manasını açıklamaya ve i'cazu'l-Kur'ânı anlamak için bir metod ortaya koymaya muvaffak oldu sayılamaz. Belâgatın güzellik yönlerini ve illetlerini gösterip mazbût kalıplar vazeden ve i'cazu'l-Kur'ân meselesini kanallı eden "*Delâilu'l-I'caz*" adlı eserin sahibi Abdu'l-Kâhîr el-Cürcânî (Ö. 471/1078) olmuştur. Bu zât arap dilinin nahvini iyi bilmekte ve onun arkasındaki ilimlere geçerek, arapça cümlelerdeki sırları öğrenmeye çalışıyordu. Muğlak olan bu kapı artık yavaş yavaş açılıyordu. V. asrın ikinci yarısında ve VI. asrın başlangıcında, bu alanda ez-Zamahşerî zöhret kazanmıştı. ez-Zamahşerî, Abdulkâhîrin verdiği metod üzerinde hareket ederek, terkiplerin tahlilini ve onların hususiyetlerini ele almış, sahih lagata tâbi olarak âyetlerden belâgat yolunun iktizalarına göre manalar istihraç etmiş, âyetlerin izahını ilmi yönden ele almıştı. *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Kur'anın i'cazını nasıl bir zevkle incelediğini göstermeye çalışalım.

ez-Zamahşeriyi, tefsirinde bir fakih, bir mütekellim, haberci, vâiz, nahivci ve dilci olarak göreceğiz. Bu hususlar genellikle diğer tefsirler ve tefsircilerde de görülebilir. Onun Kur'âna tahsis ettiği ve manalarının güzelliğinin keşfine yardımcı olan meânî ve beyân ilimlerine verdiği önemi belirtelim. Müfessirimiz tefsirinde bütün gayretini burada göstermiş ve bilgisini bu konuda olgunlaştırmıştı. Bunlardan yararlanarak, Rasûl mucizesinin izahlarını yapmıştır. Diğer ilimlerden de yardım talep etmiştir. Bu bakımdan o, hakikaten bir müfessir olarak mütalââ edil-

miştir. Nitekim o, Kur'anın mu'ciz beyanını, baş tarafta tercemesini verdiğimiz mukaddimesinde gayet güzel açıklamıştır. "Sonra gönülleri en çok dolduran, isabetli fikirlerle kendisine ulaşılan garib nüktelerle gönülleri en çok olgunlaştıran, ardı ardına saklanan gizliliklerin telafisi ancak keskin basiret ile idrâk edilebilen ilim, tefsir ilmidir. Bu ilim, el-Câhizin "Nazm'ı-Kur'an" adlı eserinde dediği gibi, üzerinde durup hakkında görüş beyân etmek her ilim sabibi için mümkün değildir.... Kur'ana âit olan meâni ve beyân ilimlerinde üstünlük sağlayamadıkça, bunların hiçbirini Kur'an ilmine giden yola sülûk edemez....." demek suretiyle, tefsirine başlayışının asıl gayesini açıklamış olmaktadır.

ez-Zamahşeri, Kur'anın i'cazını şöyle veciz bir şekilde izâh etmeye çalışır. Kur'an iki cihetten muciz bir kitaptır. Bir yönü, nazımın i'cazı; diğeri ise onda gaybî haberlerin bulunuşudur⁵¹.

ez-Zamahşeriye göre Kur'anın i'cazının bir yönü onun nazımdır. Nazım, Kur'anın i'cazının esasıdır. Onun üzerine vâki olan kânun meydân okumadır. Müfessire vâcib olan, ehemmiyetle ona dikkat etmesidir⁵², dedikten sonra, Kur'anın güzelliklerinin sırları hakkında konuşurken de "bu sırlar ve nüktelerin ancak nazm ile ortaya çıkabileceğini"⁵³ belirtir. O, nazım meselesinde Abdülkâhir el-Cürçâniye tâbi olur. Şüphesiz ez-Zamahşeri, Abdülkâhirin Kur'anın i'cazının güzelliği nazariyesini ilk defa tatbik koyandır ve bunları Kur'anın her sûresine sıra ile tatbik etmiştir. Şüphesiz ki ez-Zamahşeri, bu konuda en fazla Abdülkâhir'den müteessir olmuştur. Bu konuda, ez-Zamahşerinin tesiri zamanımıza kadar ulaşmış, onun koyduğu esaslar, günümüzde bile belâgat dersleri, el-Meâni, el-Beyân ve el-Bedi' gibi üç konuda incelenmektedir.

Hemen hemen tefsirinin her sahifesinde bu husustara temas edilmeden geçilmediğini görürüz. Meâni hususunda: İsmü'l-İşâre, İsmü'l-Mevsûl, İsim cümlesi, haberin, mübteda üzerine takdimi, tesniye, tenis, nisbe, tenkir, izmâr, fiil, ismi fâil, mefûlu bihin hazfı, bedel, nidâ, i'caz üslûbu, tekrâr üslûbu, iltifat üslûbu, lafızlardaki gizlilik, nazım güzelliklerinin tahlili gibi konuları meâni ilmi içerisinde inceliyerek Kur'anın nazmî i'cazının güzelliklerini ortaya çıkarmaya çalışır. O, Beyân ilmi içerisinde de: İstiâre, temsil, Mecâz, kinaye, Ta'riz, tahyil, şîr üslûbu gibi konuları ele alır. Bedi' ilmi içerisinde de, cinas, müşâkele, leff üslûbu, gibi konular incelenir⁵⁴.

51 el-Keffâf, II, 273, 300.

52 Aynı eser, III, 49.

53 Aynı eser, IV, 104.

54 Meâni, beyân ve bedi' konularında örnekleri ile daha fazla bilgi almak için, bkz. Memâcu'n-Zamahşeri fi't-Tefsiri, s. 219-261.

ez-Zamahşeriye göre, Kur'ânın i'cazının diğer yönü de, onda gaybî haberlerin bulunmasıdır. O, "gaybî haberlerin doğrusu mucizelerdir"⁵⁵ demek suretiyle, gayb haberlerin i'cazına işaret etmektedir. Bunu Bakarâ sûresinin 23-24 âyetlerini izâh ederken açıklığa kavuşturmuştur⁵⁶. Daha sonra ez-Zamahşeri gaybî haberleri ihtiva eden âyetlere işaret ederek, onlardaki mu'cizliği göstermeye çalışır. Mesela, Rûm sûresinin 1-3 âyetlerini tefsir ederken, bu âyet, nübüvvetin sıhhatına ve Kur'ânın Allah indinden olduğuna şehâdet eden beyyine âyetlerindedir. Onda Allah'tan gayrı kimsenin bilemeyeceği gayb haberleri vardır⁵⁷, demektedir.

Akli Tefsirdeki Yeri:

Biliyoruz ki, Mutezile mezhebi akla büyük önem verir, onu yüceltir ve adeta takdis eder. Bu mezhebin bir mensûbu olan ez-Zamahşeri de şüphesiz akla ehemmiyet verecektir. Akıl, işitmekten evvel gelir. İşitmek, gaflette olan akıl için bir uyarıcıdır. ez-Zamahşeri indinde akıl, sünnete, iema ve kıyasa sebkat eder. Yusûf sûresinin III. cî âyetinin tefsirini yaparken, dinde akla muhtaç olduğunu, sünnet, iemâ ve kıyas gibi hususları akli delillere dayaması bakımından aklin öncelik kazandığını ifade etmektedir⁵⁸. ez-Zamahşeri, âyetleri tefsir ederken, onları açıklamaya çalışırken genellikle Kur'ânın zâhiri manası ile ikna olmaz. Onlar üzerinde derin derin düşünür ve aklını kullanır. O, akli düşüncede ilmi metodlara tâbi olur. Bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak münakaşalara girişir ve nassı tefsir eder. Sen şöyle dersin, ben de şöyle derim demek suretiyle problemleri halletmeye çalışır. Meselâ, En'âm sûresinin 108. (Allah'tan başkasını, tanrı edinerek, çağırarlara sövmeyin. Sonra onlar da haddi aşarak nâdanlıkla Allaha söverler) âyetini izâh ederken, eğer sen, Allah'tan gayrı ilahlara sövmek hâk ve tâattır, böyle bir şeyden nehyetmek nasıl sahîh olur, ancak mâsiyet olan şeylerden nehiy sahîh olur, dersin, revap olarak derim ki, nice ilmi taâtler var ki, onlar mefsetet olurlar, taât olmaktan çıkarlar, onlardan nehiy vâcib olur. Artık onlar, taât değil mâsiyet olmuşlardır. Birşeyin neticesi fenâhkların artmasına sebep olduğu bilinirse artık o şey mâsiyete dönüşmüş olur⁵⁹, demektedir.

55 *el-Kerşîf*, IV, 270.

56 Aynı eser, I, 77.

57 Aynı eser, III, 368, diğer örnekler için bkz. I, 125, 500, II, 439, IV, 274.

58 *el-Kerşîf*, II, 307.

59 Aynı eser, II, 44.

Müfessirimiz akla bu kadar değer vermesine rağmen, zaman zaman, bazı âyetlerdeki ilâhî kudret karşısında nefesi kesilir aklı kısırlaşır. Mesela, Furkân sûresinin 59. (Allah arz ve semaları ve her ikisinin arasındakileri altı günde yaratması...) âyetindeki altı günü izâh etmeye çalışırken, bunun bizim bildiğimiz sayılardan olmadığını, ilmimizin onu takdirden âciz bir hikmet olduğunu, buna mümâsil bazı adedler ve âyetleri de örnek vererek, bunlara Allah kâdirdir demek suretiyle aczini ifade eder⁶⁰. Yine Nûr sûresinin 41. (Görmedin mi göklerdekiler ve yerdekiler ve havada kanatlarını çarpa çarpa uçan kuşlar hakikatte hep Allahı tesbih ediyorlar) âyetini izâh ederken, akulların buradaki ilmi inoeliğe ulaşamıyacaklarını itiraf etmektedir⁶¹. Demek oluyor ki, akla perestîş etmesine rağmen, onun da neticesiz ve âciz kaldığı yerler olabilmektedir.

Bazen de Allahın elçilerinin beşer olduklarını ileri sürerek, onlara aklın altında bir yer vererek, edebe münafî şeyler söylemek suretiyle akliyyattan uzaklaşmaktadır⁶². Halbuki bu tâbirler kuru, akliyyattan uzak şeylerdir. Şayet bu hususlar Allahın elçilerinden sâdir olsa, Allah onları seçermiydi. O, Bazen de âyetleri muhtelif manevî vecihler üzerine kalbederek manalandırır. Mesela, Bakara sûresinin 53. âyetini ve enfâl sûresinin 41. âyetini tefsir ederken yaptığı gibi⁶³.

Müellifimiz, Kur'ân âyetlerinin manaları arasında ihtilaf varmış zannını benimseyip Kur'âna ta'n etmek isteyenlere karşı Kur'ânı müdafaa ederek, onda bir tenâkuz ve ihtilafın olamayacağını bildirir⁶⁴.

ez-Zamahşeri, Kur'ân ile Peygamberin yaşantısı arasındaki uygunluk üzerinde de durur. Mesela, Mâide sûresinin 67. (Allah seni insanlardan korur) âyeti hakkında, biri dese ki, koruma nerede. Hz. Peygamberin Uhudda yüzü yaralandı ve dişleri kırıldı. Cevaben derim ki, âyetteki korumaktan maksat, yaralanmaktan değil, katilden korumak manasındadır, demek suretiyle, Kur'ân ile Hz. Peygamberin yaşantısının mutabakatını sağlar⁶⁵.

ez-Zamahşerinin akli tefsirdeki ehemmiyet verdiği diğer bir husus da, nassı muhtelif manevî vecihlere kalbederken, Kur'ândan istihrâc ettiği delillere, fakihlerin akla dayanarak yine Kur'ândan istinbat ettikleri hüceotlere dayanmasıdır⁶⁶.

60 *el-Keşşâf*, III. 227-228.

61 Aynı eser, III. 193.

62 Aynı eser, III. 193.

63 Aynı eser, II. 313, III. 223-228.

64 Aynı eser, I. 104-105.

65 *el-Keşşâf*, I. 176, 261.

66 Aynı eser, I. 514.

66 Örnekler için bkz. Aynı eser, I. 63, 232, 405.

Müfessirimiz deliği aklını kullanmak suretiyle, Kur'ândaki gaybî işler hakkında istihraçlarda bulunur. Meselâ Arâf sûresinin 50. (Ateş yârânı cennet yârânına, suyunuzdan ve rızkınızdan biraz da bize akıtın diye feryad ederler.) âyetinde, cennetin, cehennemın üstünde bulunduğuna delil olduğunu⁶⁷, Keza Hûd sûresinin 7. (...Arş su üzerinde idi...) âyetine dayanarak, Arşın ve suyun dünya ve göklerin yaratılışından evvel yaratılmış olduğunu gösterdiğini⁶⁸, yine Nahl sûresinin 49 ve 50. âyetlerine dayanarak, meleklerin emir ve nehiy, va'id ve va'd hususunda diğer mükellefler gibi korku ve ümid arasında bulduklarına delâlet ettiğine işaret eder⁶⁹.

Bazen de, çalışmayı teşvik ve taklidden kaçınmayı işaret eden delilleri göstermeye çalışır. Meselâ, Tahâ sûresinin 16. (Binaenaleyh ona inanmayan ve havâ ve hevesine uyan kimseler, saktın seni bundan alıkoymasın. Sonra helâk olursun) âyetinde, çalışmaya büyük bir teşvik bulunduğunu, taklitçiliğin açık bir şekilde zecr olunduğunu, taklitçilik ve ona tâbî olanların aşağılıklarına ve helâklarına temas edilmektedir⁷⁰.

ez-Zamahşeri, Mutezile mezhebine mensûb bir kimse olduğundan, mutezilenin genel prensiplerini izâh eden, tevhid, adl, menzile beyne'l-Menziletayn, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker gibi beş esas (usûlü hamee) nı benimseyerek, Kur'ânı Kerimde yeri geldikçe bu konuların savunuculuğunu yapmağa âzami gayret gösterir. Şimdi bu hususlara birer örnek vermekle iktifa edelim.

1. *Tevhid*: Bütün müslümanlar bu hususa itikad ederler. Fakat mutezile bu meselede Allahı, mahlukata benzetme hususunda son derece itina gösterir. Mesela, istivâ vech, yed, cenb gibi insanlara itlâk edilebilecek vasıfların, cismi sıfatların ve azaların Allaha isnadını asla câiz görmez ve bunları, zatı, kudreti gibi ona lâyık olan sıfatlarla tevîl etmeye çalışır⁷¹. Ona göre gözler, Allahı idrak edemez. Zira Allah, cisim değildir ki, Onu idrak mümkün olsun⁷². Ona göre Allah görünen ve görünmeyen bütün maddelerden münezzehtir, dedikten sonra, Yunûs sûresinin 14. (...sonra arkalarından yer yüzünde sizi halifeler kıldık, bakalım nasıl hareket edeceksiniz, diye) âyetini ele alarak, eğer sen dersin ki, Allahın nazar etmesi, nasıl mümkün olur. Burada mukabele ma-

67 el- Keşşâf, II. 85.

68 Aynı eser, II. 297.

69 Aynı eser, II. 475.

70 Aynı eser, III. 44.

71 Bu örnekler için bkz. Aynı eser, III. 40, 344, IV. 355, 265.

72 Aynı eser, II. 42-43.

nası mı vardır? derseni; derim ki, burada araştıracı bir ilim için istiare vardır...⁷³

Allahın ilmi ile kendi ilminizin mukayese edilemeyeceğini⁷⁴, Kur'ânın mahlûk olduğunu⁷⁵ beyân ederek tevhid esasına tox kondurmamaya çalışır.

2. *Adl*: Bütün müslümanlar Allahın Âdil olduğuna itikad ederler. Fakat Mutezile fırkası bu anlayışı derinleştirerek, Allah mahlûkunu gayesine göre yarattığını ve Allah yarattığı şeyler için hayır murad ettiğini, Şerri murad etmediğini söylerler. Bu mesele etrafında ez-Zamahşeri tefsirinde epeyce konuşmuştur. Allah dünyada kullarından hayır murad eder ve onları onun için yaratmıştır.... demektedir⁷⁶. Bu adl meselesinden zukur eden es-Salah'el-Aslah ve el-Husn, el-Kubh meseleleri üzerinde duran ez-Zamahşeri, Allahın fiillerini tablilde ihtimam göstermiş ve bunların bepsinin bir hikmet ve maslahata mebni olduğunu söylemiştir. el-Enbiyâ sûresinin 23. (O, yapacağından mesul olmaz, fakat onlar mesul olurlar) âyetini tefsir ederken, Allahın fiillerinin hikmete mebni olduğunu söylemektedir⁷⁷. Onlara göre hüsn ve kubuh, eşyanın iki zâtıdır. Akıl onları idrak eder, inşa edemez⁷⁸. Allahın elçilerinin chemmiyeti, gafletten aklı tenbih ve şeriati tâlimdir. Elçiler, insanlar üzerine Allahın delillerinden sonra gelir⁷⁹. Harreti Peygamber, putlara tapmaktan evvela akli delillerle, sonra da sem'i deliller kuvveti ile nehyedildi⁸⁰. Allah şerri murad etmez ve onu emretmez, O, hayır murad eder⁸¹. Şirk ve mâsiyeti istemez⁸². Allah bir şeyi ister, Kulda Allahın istediğinin aksini ister. Allah Kâfirden imân etmesini ister. Onlar ise küfürlerinden dönmezler. Çünkü onlar bu husustaki iradelerinde hürdürler⁸³. Allah, insanların Allahın helâl rızkı ile rızaklanmalarını ister, onların haram rızıkla rızaklanmalarını istemez. Belki o haram rızık onlar kendi çalışmalarlarıyla elde ederler⁸⁴. Nihayet insan, fiilinin hâhkıdır neticesine ulaşarak Hûd sûresinin 118. (Eğer Rabbin dileseydi

73 *el-Kepşîf*, II. 262.

74 Aynı eser, III. 346.

75 Aynı eser, II. 414, 539-540.

76 Aynı eser, III. 323-324.

77 Aynı eser, III. 87, IV. 197, 437.

78 Aynı eser, II. 247.

79 Aynı eser, I. 458.

80 Aynı eser, IV. 130.

81 Aynı eser, I. 70.

82 *el-Kepşîf*, II. 470-471.

83 Aynı eser, IV. 203.

84 Aynı eser, IV. 196.

insanları tek bir ümmet yapardı...) âyetini, insan irâdesinin hürlüğüne tahsis etmektedir⁸⁵. Şakaveti de, saâdeti de insan kendisi seçer⁸⁶. ve nihayet mü'minlere lütûflarını verir, kâfirlere bu lütûflarını men eder. Bu, onların dalâleti ve hidâyeti seçmiş olmalarından dolayıdır. Onların hür iradelerine bir müdahale sayılmaz⁸⁷. demekle, mutezilenin adl esasını savunmaya çalışır.

3. *Menzile Beyne'l-Menzileteyn*: Mutezile mezhebine göre fîsk ameli ile imân zâil olmaz. Böyle bir noktadan hareket edilerek, Kur'ân nâzil olduğunda insanlar iki fırka halinde idi. Biri mü'min ,diğeri kâfir. ez-Zamahşeri İsrâ suresinin 9-10. (Gerçek bu Kur'ân, insanları, öyle bir şeye yöneltir ki, o en âdil ve en doğru yoldur. Güzel güzel amellerde bulunan mü'minlere kendileri için bir ecir olduğunu da müjdeler. O, âhi-rette imân etmeyenler için de hiç şüphesiz pek acıktı bir azâb hazırladığını, bildirir.) âyetinde, mü'minlerin iyi amellerinden bahsedirken, kâfir olanların fîskından bahsedilmemesi nedendir diye sorulursa, cevap olarak, insanlar o zamanda ya sakınan mü'minlerdi veya müşriklerdi. Artak bundan sonra el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn ashâbı konuşmaya başladı" demektedir⁸⁸. Kur'ân nâzil olduğu sıralarda, küfür kebiresinden başka, büyük günah bahis konusu değildi. Daha sonra, müşrikler fîsk kebiresini veya el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn'i kazandılar. Şeriatte fâsik, büyük günah işleyerek Allahın emirleri hâricine çıkandır. İşte bunlar, Mü'min ile kâfir arasında bir grup teşkil ederler. Onlar, nikah, mirâs, gusûl, cenaze namazı ve kabirlere definde mü'min hükmünde, zem ve lanet, itikat ve şehadet hususunda kâfir gibidirler, demektedir⁸⁹. Sonra ez-Zamahşeri, büyük günah sebeplerini sahabeden nakladarak şöyle sımfılar, "...Hazreti Ali Kebâir yedi sımfıdır: şirk, katl, yalan isnâdda bulunmak, zinâ, yetim malı yemek, muharebeden kaçmak ve hicretten sonra uzaklaşmak. İbn Ömer bunlara, sihri ve haramın helal sayımamasını da ilave etti" ve İbn Abbâsın şu sözünü ilave ederek "ısrar edilirse küçük günahlar büyür, tevbe istiğfar ile de büyük günah kalmaz" demektedir⁹⁰.

ez-Zamahşeri, Allah hesab gününde râzı olduğu kullarına mahsus fuzileti bulunduğunu, âsi olan kullarından şefaâtı kabul etmeyeceğini ve Allah bizzat kendisi râzı olmadıkça, bütün melekler ve insanlar beraber-

85 *el-Keşşef*, II. 342, III. 212-213

86 Aynı eser, II. 428-429.

87 Aynı eser, II. 492.

88 *el-Keşşef*, II. 500.

89 Aynı eser, I. 89-90.

90 Aynı eser, II. 389.

ce şefaât etseler bir fayda vermeyeceğini söyler. Müddessir sûresinin 7. (şefaât edicilerin şefaâtı menfaat vermez) âyetini ele alarak meleklerden ve insanlardan nebiler, şefaât edicilerin tümü şefaât etseler, Allah râzı olmadıkça faydası yoktur demektir⁹¹.

ez-Zamahşeri, tâatın büyük günahları yok ettiğine dair deliller getirir. Muhammed Sûresinin 33. (ey inananlar Allaha ve Rasulüne itaât edin, amellerinizi iptal etmeyin) âyeti nâzil oluncaya kadar, kebâirin iyilikleri yok etmeyeceğine inanırlardı...⁹² ez-Zamahşeri, kâfir ve âsi mağfiret olmamakta aynı seviyededir. ve Ancak onlar tevbe etmek suretiyle af olunurlar⁹³.

4. *el-Va'd ve'l-Va'id*: Bu mesele de, mütezilenin imân ve ilâhî adâlet tasavvuru üzerine bina edilir. ez-Zamahşeriye göre, imân lisan ile izhâr ve amel ile tasdikten ibâret, hakka itikattır. Bunun için Bakara sûresinin 4. (Onlar sana indirilene de, senden evvel indirilene de inanurlar) âyetinde şöyle bir sual sorar. Sâlih imân nedir? Hakka inanmak, onu lisan ile açıklamak ve amelle doğrulamaktır. Bir kimse itikadı ihlâl edip şebâdet ve amel ederse o münâfıktır. Şehâdeti de ihlâl ederse o kimse kâfirdir. Bir kimse ameli ihlâl ederse o kimse fâsıktır demektir⁹⁴. ez-Zamahşeri bu fikrini hadislerle de teyid etmeye çalışır. Meselâ, Âli İmrân sûresinin 173. (Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, insanlar size karşı ordu hazırladılar, o halde onlardan korkun dediklerin de, bu söz onların imânını artırdı ve Allah bize yeter, O ne güzel vekildir, dediler) âyetinde, imanın itikad, îkrar ve amel olduğunu beyân ettikten sonra, İbn Omer'in "Ya Rasulallah imân artar ve eksilir mi?" sorusuna karşı, evet salihini cennete sokuncaya kadar artar ve sahibini cehenneme sokuncaya kadar eksilir.. hadisini örnek vermesi gibi⁹⁵.

ez-Zamahşeri, imanın tarifini bu şekilde yaptıktan sonra, günah işliyenin durumuna gelir. Günah işlemeyi de küçük ve büyük olmak üzere iki kısımda mütalââ eder. Küçük olanlar hakkında va'id yoktur. Hakkında va'id bulunanlar büyüklerdir ki, bunlar ancak tevbe ile sâkit olur. ez-Zamahşeriye göre günahların büyüklüğü veya küçüklüğü, taât, mâsiyet veya fâilini sevaba sevki yönünden büyük veya küçük olabilir, demektir⁹⁶.

91 *el-Kaşşâf*, I. 102, 227-228, IV. 524.

92 Aynı eser, IV. 260-261.

93 Aynı eser, I. 377-379, 459.

94 Aynı eser, I. 30-31.

95 *el-Kaşşâf*, I. 340.

96 Aynı eser, I. 389.

5. *el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü-Ani'l-Münker*: Yine müslümanların hepsi bu konuda müttefiklerdir. Fakat bu hususun gaye ve tathikatında ihtilaf halindedirler. ez-Zamahşeri, Âli İmrân sûresinin 104. (Siz, iyiye çağırın, uygun olanı emreden ve fenalıktan men eden bir ümmet olun. İşte kurtuluşa erişenler yalnız onlardır) âyetini açıklarken "min" harfi cecrini ba'ziyye olarak ele almakta ve bu işin bir farzı kifâye olduğunu söylemektedir. Ma'rûf ve münkeri bilen kimseler ancak bu işi yapabilirler, bilmiyenler için bu mümkün değildir. Bu hususta hadislerden de yardım talep eder. Hazreti Peygamber mimberde iken, insantarn hayırısı kimdir diye sorulduğunda, ma'rufu emredip münkerden nehy edenlerdir buyurması, keza, Hz. Alin'in cihâdın en faziletlisi ma'rufu emir, münkerden nehiy olduğunu söylemesi gibi. Yine ez-Zamahşeri içinde ma'rufu emir bazen vâcib, bazen mendûb olur. Münkerden nehiy ise sadece vâcib olur. Nehyin vücûbunun şartları beyân edilmekte ve nehiyle kimler emrolunur sualine de, mükellef ve gayrı mükelleflerin emrolunacağı belirtilmektedir⁹⁷.

Buraya kadar ez-Zamahşerinin el-Keşşâfından vermeye çalıştığımız örneklerde, nasların zâhirine dayanarak müellifimizin mutezile mezhebinin genel prensiblerdeki yerini göstermeye çalıştık. ez-Zamahşeri zâhiri manadan başka bütün kültürünü ve bilgisini bu yolun savunması hizmetine tahsisetmektedir. Meselâ, âyetlerin anlaşılmasında ve mezhebine hizmet yönünden mantık kültürünü kullanarak hür irade meselesini inceler⁹⁸. Yine Kur'an kıraâtlerinden istifade ederek, âsiden şefaâtı nefyemeyi, mezhebine yardım edecek şekilde kullanır. Bakara sûresinin 48. âyetindeki "lâ yukbelu" lafzını, Katâde kıraâtında "lâ yakbelu" şeklinde olduğunu söyleyerek böyle bir neticeye ulaşır⁹⁹.

Şunu unutmamak gerekir ki, ez-Zamahşeri otorite olduğu, lugât¹⁰⁰, meâni ve beyân¹⁰¹, nahiv¹⁰² gibi ilimleri adeta mutezile mezhebinin emrine musahhar kılmıştır. En zayıf hadislerden bile mezhebi için yardım umar. İlimlerin en şereflişinin ve en yücesinin adl ve tevhid ehlinin ilmi olan, itizâli ilmi kelâm olduğunu söyler. Bu hususta, âyetü'l-Kürsî'nin faziletine dâir zayıf hadislerden medet umar¹⁰³. ez-Zamahşerinin mutezili olduğunu aksettiren görüşlerinden biri de, tefsirinde muhâsum-

97 *el-Keşşâf*, I. 304-307.

98 Aynı eser, II. 165.

99 Aynı eser, I. 102.

100 Aynı eser, II. 123.

101 Aynı eser, I. 288.

102 Aynı eser, III. 471, IV. 288-289.

103 *el-Keşşâf*, I. 230-231.

larına çatması ve onlara lânet etmesidir. Unutmamak gerekir ki, eskiden olduğu gibi genellikle bu asırda, bilhassa akide yönünden şîâ, mutezile ile müttehid halde idiler. Keşşâf tefsiri, Alevî emir İbn Vahhûs'ın işareti ve yardımı ile telif edilmiştir. Kezâ tefsirinde Hz. Aliden¹⁰⁴, Hz. Hasandan¹⁰⁵, Hz. Hüseynden¹⁰⁶, Zeyd b. Aliden¹⁰⁷, Muhammed b. el-Hanefiyyeden¹⁰⁸, Ca'fer es-Saduktan¹⁰⁹ gerek kıraât ve gerekse tefsir hususunda pek çok rivayetler vardır.

ez-Zamahşeri tefsirine başladığı andan itibaren, Nâciye-i Adliye fırkasından olduğunu ilân eder¹¹⁰. Allahum bizi tevhidin ehline idhâl ettiğin gibi va'idinden de Nâciye ehline idhâl et, diye dua eder¹¹¹. İhlâs sûresini mezhebine uygun olarak "Allahum, seni bilen âlimler, sana âmil olanlar, tevhidinde kâil olanlar, va'idinden korkanlar zümresinden olarak bizi haşret" duası ile nihayetlendirir¹¹².

Mezhebini aşırı bir şekilde savunmasına rağmen, ilk devirlerdeki aşırı mutezili imamları gibi bazı meselelerde fazla bir sertlik göstermediği, hatta mutedil bir tavır takındığı da gözlerden kaçmamaktadır. Mesela, Bakara sûresinin 65. âyetinde, Mücâhid, buradaki neshin cisimlerde değil, gönüllerde olduğunu söylerken, ez-Zamahşeri, mezheb görüşüne uygun olan bu görüşe iltifat etmediği görülür¹¹³. Bazen de kendi mezheb görüşüne muhalefet ederek, kabîr azâbının varlığını ehli sünnet üzere kabul eder¹¹⁴, ve yine İbrâhim sûresinin 27. âyetini tefsir ederken "kile" lafzı ile de olsa bu âyetin kabir suali üzerine nâzil olduğunu söylemek ister ve el-Berâ b. Âzîb'in haberini nakleder¹¹⁵.

Nakli Tefsirdeki Yeri:

Hiç şüphe yoktur ki, bir müfessir ne kadar akli tefsire ehemmiyet verirse versin, nakli tefsirden mustâgni kalmaz. Müellifimiz de âyetleri tefsir ederken nakli tefsir bilgilerinden faydalanmaktadır. Meselâ, se-

104 el-Keşşâf, I. 223, 296, 305, III. 200.

105 Aym eser, IV. 223.

106 Aym eser, IV. 562, II. 580.

107 Aym eser, IV. 325, 333.

108 Aym eser, IV. 361.

109 Aym eser, III. 203, 205, IV. 137.

110 Aym eser, I. 264.

111 Aym eser, III. 330.

112 Aym eser, IV. 654.

113 Aym eser, I. 110.

114 Aym eser, I. 345.

115 Aym eser, II. 431-432.

beb-i nüzûller üzerinde durur ve o haberlerin sahabeye isnadlarını ortaya koymağa çalışır. Bakarâ sûresinin 26. (Allah sivri sineği ve onun üstününü misal olarak vermekten çekinmez) âyetinin sebab-i nüzûlünü el-Hasen ve Katâdeden naklen, ne zaman ki Allah müşrikler için bir mesel olarak sinek ve örümceği zikredince, yahudiler gülmüşler ve Allah bu sözü ile, neye benzetmek istiyor demişlerdi. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi¹¹⁶. Bazen sebab-i nüzûlleri "kile" lafzı ile¹¹⁷ Bazen de "Revâ"¹¹⁸ lafzı ile anlatmaya çalışır. Bazen de tafsilata girmeksizin âyetlerin nüzûl sebeplerini sadece arz etmekle iktifa eder¹¹⁹.

ez-Zamahşerinin nakli tefsirdeki diğer mühim bir yeri de, nesh meselesi hakkındaki görüşüdür. Nesh meselesinde bir hikmet olduğuna işaret ederek, bir âyetin diğer bir âyetle tebdilini ele almakta, Allahın mesâlîh ve mefasidleri bildiğini, hikmete mebnî olarak bazılarını sâbit kıldığı ve bazılarını neshettiğini söylemektedir. Yine bir sual sorarak, âyetin diğer bir âyetle değiştirilmesi kendi misli ile mi olur? yoksa gayrı ile de olurmu?. Sünnet, icma ve kıyas'da, âyeti neshedebilir mi?. Cevap olarak, Kur'an misli ile nesholunur, eğer sünnet açık ve mütevâtir ise Kur'an gibidir. O da neshedebilir. Fakat sünnet mütevâtir değilse, icmâ ve kıyas, Kur'anı neshedemez, demektedir¹²⁰.

Zaman zaman, ez-Zamahşeri tefsirinde tenkidlere girişmeksizin âyetlerin nâsîh ve mensûhlarını beyân etmeye çalışır. Daha doğrusu selevin bu konuda, âyette, nesh olayı vukû bulup bulmadığını nakletmeye çalışır¹²¹. Bazen de Akli metoduna tâbî olarak, tenkidci şahsiyetini ortaya koyar. Furkân sûresinin 63. âyeti hakkında Ebû'l-Âliye'den gelen nesh fikrini tenkid eder¹²². Burada temas etmemiz gereken mühim bir husus, Diğer mütezililerde ve bilhassa Muhammed b. Bahr el-İsfihânî'de olduğu gibi, ez-Zamahşeri bizzat Kur'anın muhtevassındaki neshi inkâr etmemekte, kendi mezheb görüşüne muhalif olarak çli sünnet görüşünü benimsemektedir.

ez-Zamahşeri te'vile gitmeksizin âyetleri diğer âyetlerle zâhiri manasına göre tefsir eder. Buralarda itizâli bir görüş bahis konusu değildir. Ona göre Kur'anın bazıı bazısını tefsir eder¹²³. Meselâ, Bakara

116 *el-Kesşûf*, I. 84.

117 Aynı eser, I. 184.

118 Aynı eser, I. 196.

119 Aynı eser, I. 241.

120 *el-Kesşûf*, II. 494.

121 *el-Kesşûf*, I. 467-468.

122 Aynı eser, I. 376, III. 230.

123 Aynı eser, II. 136.

sûresinin 254. âyetindeki zekâtı terk edenlerin zalimler olduğunu açıklarken, diğer âyetlerin açıklamasından istifade eder¹²⁴.

Müellifimize göre, Kur'ânın bazı âyetleri bazılarını tefsir ettiği gibi sünnet de onu tefsir eder. Mesela Nahl sûresinin 89. (Herşeyi açıklayan kitabı sana indirdik) âyetini tefsir ederken, eğer kur'ân nasıl her şeyi tebyin eder diye sorarsan, derim ki, her şeyi açıklamanın manası dini işlere âit demektir, bu da nassın, nassı izahı veya Rasûle ittiba emredildiğine göre onun sünneti demektir. Ve Daha sonra da "eshabın yıldızlar gibidir, hangisine tâbi olursanız hidayeti bulursunuz" hadisini zikreder¹²⁵. Bundan sonra ez-Zamahşeriyi, Peygamberin hadisleri, sahabe ve tâbîlerin ileri gelenlerinden şahidler getirirken görürüz. Daha da ileri giderek, anane ve isrâîli rivayetlere bulaşmış olan diğer tâbîlerden de "ve fi'l-Hadis" başlığı altında rivayetlerde bulunur. Hatta kendinden evvelki mutezili imamlardan nakiller yapar.

ez-Zamahşerinin, nakli tefsirdeki diğer mühim bir yeri de, Kussalara âit âyetlerin tefsirinde, bazı selefleri ile ihtilafa düşmesidir. Bilhassa Enbiyanın ismeti hususunda şiddetli davranmasıdır. Mesela, Hz. Süleyman kıssasındaki, suretlere secde etmek gibi olaylara, Allahın nebisinin müsaadesinin mümkün olmayacağını söylemektedir¹²⁶. Keza mezhep görüşüne muhalif olmayan, akidesine dokunmayan hususlarda, ustûre ve hayale benzeyen haberler dahi olsa onları tenkid etmez, kıssaların tenkidini dahi mezhep görüşü açısından ele alır¹²⁷.

Kıraât İlimindeki Yeri

ez-Zamahşerî âyetlerin tefsirinde kıraâttan yardım talebinde bulunur. Meselâ, Bakara sûresinin 226. âyetindeki "fâû" lafzının okunuşunu, Abdullâhın kıraaâtından istifade ederek, o dört ay içerisinde dönerlerse, manasını vermektedir¹²⁸. Yine o, tefsiri vecihleri takviye için, kıraâtlere itimad eder. Mesela, Âli İmrân sûresinin 81. âyetini izâh ederken dört vecih üzerinde durur; dördüncü vecihde, ehli kitab nübüvyete biz daha lâyükü demelerine, İbn Mes'udun kıraâtının delalet ettiğine işaret eder¹²⁹. ez-Zamahşerî, lügât cihetinden, kıraâtle âyetin mana ihtilafına tesirini beyân etmeye çalışır. Nahl sûresinin 7. âyetinde "bi şukki"

124 *el-Kepşâf*, I, 228, 269, 328.

125 *Aynı eser*, II, 489.

126 *Aynı eser*, IV, 73.

127 *Aynı eser*, II, 582.

128 *el-Kepşâf*, I, 204.

129 *el-Kepşâf*, I, 290.

veya "bi şakki" şeklinde "şın" harfinin kesre veya fetha ile okunuşu sebebiyle âyetin alacağı manayı inceler¹³⁰. Bazen de âyetteki iki kıraâtı beyân eder¹³¹. Bazen de Kıraatte lügavi farkları arzeder¹³².

ez-Zamahşeri, âyetin arkasında, maden servetleri gibi gizlenmiş olan muhtemel muhtelif manaları ortaya çıkarmak için kıraâte dalar ve tefsire hizmet için bu kıraâtlardan faydalanmaya çalışır. Mesela, Bakara sûresinin 10. (... yalan söylemekte oldukları için de onlara acıklı bir azab vardır) âyetini tefsir ederken âyetteki "yekzibûn" kelimesinin "yükezzibûn" şeklinde de okunabileceğine işaret ederek, münâfikın durumunu, hangi tarafa tâbi olacağını kestiremiyen mütereddit koyuna benzetmektedir¹³³. Keza eş-Şuarâ sûresinin 137. âyetindeki "huluk" kelimesini "halk" şeklinde¹³⁴, Lokmân sûresinin 6. âyetindeki "li yudille" lafzını "li yadille" şeklinde okunuşu¹³⁵ ile zuhûr edecek manalar üzerinde durur. Bazen de iki kıraât arasından uygun olanı tercih eder. Meselâ, Kehf sûresinin 5. âyetindeki "kelimetun" kelimesinin "kellimetun" şeklinde merfu da okunacağını, nasb halinde okunursa temyiz olacağını, ref halinde fâil olacağını belirttikten sonra, nasb halinin daha kuvvetli ve belîğ olduğunu söyler ve tercih eder¹³⁶.

ez-Zamahşeri, Kur'ânın güzel üslûbunu muhafaza eden ve manasını kuvvetlendiren, kıraâtı diğerlerine tafdil eder. Âli İmrân sûresinin 180. âyetindeki "ta'lemûn" lafzının "ya'lemûn" şeklinde de okunabileceğini söyledikten sonra "ta" ile okunursa iltifat tariki olacağını, bunun va'idi daha iyi belirttiğini, "ya" ile okunursa zâhiri olduğunu söylemek suretiyle, te ile okunuşu tercih eder¹³⁷.

Eğer kıraât, Kur'ânın güzellik üslûbundan ve manayı kuvvetlendirmekten bir şeyler kaybettirirse, böyle bir kıraâtı reddeder ve diğerlerini tercih eder. Meselâ, Bakara sûresinin 96. âyetindeki "hayât" kelimesinin nekre olarak okunmasını, Ubeyyin "el-Hayat" şeklinde ma'rife okumasına tercih ettiği gibi¹³⁸.

ez-Zamahşeri, kıraâtı zabt ederken nahiv ilmine ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışır. Bakara sûresinin 284. âyetini izah ederken, oradaki

130 *el-Kaşşâf*, II. 462-463.

131 Aynı eser, III. 402.

132 Aynı eser, III. 240.

133 Aynı eser, I. 47.

134 Aynı eser, III. 257.

135 Aynı eser, III. 388.

136 Aynı eser, II. 549.

137 Aynı eser, I. 343, II. 476.

138 Aynı eser, I. 125.

okunuş şekillerindeki farklılıkları, nahiv ilmini bilmemekten ileri geldiğini söyler¹³⁹. Keza yine ez-Zamahşeri, nahiv kâidelerine uymayan bütün kıraâtları reddeder. Meselâ, Ahzâb suresinin 53. âyetindeki "Gayre Nâzirîn" terkihini İbn Ebi Able "taâm" ın sıfatı olarak "gayrı nâzirîn" şeklinde mecrûr okur. Fakat ez-Zamahşeri bunu kabul etmez¹⁴⁰. Yine aynı sebehten dolayı İbn Âmir kıraâtını bile reddeder¹⁴¹. Genellikle Şaza kıraâtler üzerinde durur.

Fıkıh ilmindeki yeri:

Daha evvel ez-Zamahşerinin hayatından bahsederken, fıkıhda Hanefî Mezhebi üzere olduğunu, mezhebi ile iftihar ettiğini ve onu medheci sözler söylediğine işaret etmiştik. Fakat ufku geniş bir âlim olması bakımından, aşırı bir taassub göstermiyerek, Hanefî olmasına rağmen, başka mezhepleri de tafdil ettiği görülür. Meselâ, Bakara sûresinin 237. âyetini tefsir ederken, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini serdettikten sonra, hakkı ziyadesiyle tesmiye etmesi ve zâhiri sıhhati bakımından Şâfiî mezhebi görüşünü benimser¹⁴².

ez-Zamahşeri, bazen tafsilata girişmeksizin, sadece fikhî görüşleri arzeder. Meselâ, Bakara sûresinin 184. âyetini açıklarken hastalık hakkındaki ihtilafları sıralamaya çalışır¹⁴³. Bazen de kendi görüşünü ortaya koyar Bakara sûresinin 196. (Haccı da Omreyi'de Allah için tam yapın) âyetinin açıklamasını yaparken, Omrenin vucûbu hakkında delil var mı? suûlünü sorduktan sonra, emir her ikisinin tamamlanmasıdır. Fakat bu hususta delil bulunmadığını söyler, hac ve Omre hakkındaki haberleri sıralar¹⁴⁴.

ez-Zamahşeri tefsir ilminin hizmetinde olarak, fikhî münakaşalara girişmiştir. Meselâ, Bakara sûresinin 173. (O size ölüyü, kandı, domuz etini, bir de Allahtan başkası için kesilene katiyen haram kıldı. Fakat kim bunlardan yemeye mecbûr kalırsa, saldırmamak ve haddi aşmamak şartıyla, onun üzerine günah yoktur...) âyetini tefsir ederken, balık ve çekirgenin de ölülerden olduğunu, halbuki bunların yenmesinin helâl olduğunu sorarsan şeklindeki suale verilen cevaplarda olduğu gibi¹⁴⁵.

139 *el-Kesşûf*, I. 253.

140 Aynı eser, III. 438.

141 Aynı eser, II. 35.

142 *el-Kesşûf*, I. 217-218.

143 *el-Kesşûf*, I. 170.

144 Aynı eser, I. 189-181.

145 Aynı eser, I. 161.

Yine o, Kur'ân âyetlerini, fikhî görüşlerle tahlil etmeye çalışır. Enbiyâ suresinin 78, 79. âyetlerini tefsir ederken, Dâvûd ve Süleymân peygamberlerin, bir mesele hakkında verdikleri hükümleri tahlil ettikten sonra, böyle bir meselenin islâm şeriatında yukû bulması üzerine, Ebû Hanîfe ve Şâfiî mezheplerinde meselenin nasıl halledilmesi gerektiğini söyler ve Dâvut şeriatı ile islâm şeriatı arasında bir irtibat kurmaya çalışır¹⁴⁶. Yine Kasas süresinin 127. (iki kızından birini, sen bana sekiz yıl çalışırsan, nikahlamak istiyorum) âyetinde, temyiz etmeksizin iki kızdan birini nikahlamak nasıl sahîh olur, şeklinde bir soru sorar ve cevabını da, nikah akdedilmiş değil ki demek suretiyle cevaplandırır. Nefsini mehir olarak icare etmesi nasıl mümkün olur diye başka bir soru daha sorar ve bu hususta Hanefî ve Şâfiî mezhebi görüşlerini serdederek, âyeti tahlil etmeye çalışır¹⁴⁷.

ez-Zamahşerî bazen de, şeriatın hikmetini beyân eder. Meselâ, Nûr suresinin 4. âyetini izah ederken, kâfir, olan kimse kazifde bulunsa da, sonra küfründen tevbe etse, onun şehâdeti Ebû Hanîfe indinde kabul edilürken, müslüman olupta kazifde bulunan kimse, bu kazifinden tevbe etse, şehâdeti kabul edilmemektedir. Bu durumda küfür halinde iken kazifde bulunmak, müslüman olarak kazifde bulunmaktan daha ehven oluyor, gibi bir soru sorar. Cevap olarak, müslümanlar küfür sebebi ile ayıplanmazlar. Halbuki kâfirler düşmanlık ve batıllıkla ta'n edilirler. Kâfirin kazfı, fenalıklarının yanında bir hiç olduğundan buraya ilhak edilemez. Bu bakımdan müslümân olan kâzife, daha şiddetli hareket edilir, demektedir¹⁴⁸.

Dil İluvindeki Yeri

ez-Zamahşerînin tefsiri tetkik edildiğinde, onda görülen diğer mühim bir hususiyet, ez-Zamahşerînin bir dil âlimi olarak görünmesidir. O, Kur'ân lafızlarını arabın bildiği gibi arz etmeye çalışır. Çünkü Kur'ân ârapçadır ve manaları da ârap dilinin manalarına uygundur. Bakara 178. âyetini açıklarken, "Ufiye" kelimesinin Kitabda, sünnetde ve insanların kullanımını da nazarı dikkate alarak izah etmeye çalışır¹⁴⁹. ez-Zamahşerî, Allahın kelâmını semâ yolu ile âraplardan işitip, açıklamaya çalışsan ilk dilelerinin yolunu takip eder. Bu sebepten ârap beldelelerini ve sahralarını dolaşmıştır. Kıyame suresinin 22-23. (yüzler o gün-

146 *el-Kerâfî*, III, 101.

147 *Aynı eser*, III, 318.

148 *Aynı eser*, III, 169.

149 *el-Kerâfî*, I, 167.

de parlak. Rablarına bakıncadır) âyetini, insanlar arasında¹⁵⁰ اِنَّا اِلَى (فَلَان ناظر) tavakku ve ümit manası ifade ettiğini vermeye çalışır¹⁵¹. Müedifimiz, müterâdîf olan iki Kur'ân lafzının manevî ince yönlerini ortaya koymak suretiyle ayırt eder. Bakara sûresinin 17. âyetinde "Ziya" ve "Nûr" kelimelerini tefrik ederken, ziya ışığı ziyade olana denir, demek suretiyle Yunûs sûresinin 5. (Allah güneşi ziya, ayı nûr kıldı) âyetini delil olarak getirir¹⁵². Keza "nasab" ve "luğub" kelimelerinin farklılığını güzel bir şekilde izâh eder¹⁵³.

ez-Zamahşeri ince bir dilcidir. Zümer sûresinin 23. âyetindeki "takşirru" keza "müzebzeb" ve "teezene" kelimelerinin izahında gösterdiği inecik, onun bu şahadaki vukûfuna delalet etmektedir¹⁵⁴.

Nahiv İlimindeki Yeri

Bir nahiv âlimi olarak ez-Zamahşeri, Kur'ân'ın izâh edebilmek için, nahiv sanatının ta gerilerine ulaşan irabî bağlantıları arz etmiştir. Bu arada manalara değer verir. Nahvî hükümleri beyân etmek ve manevî farkları göstermek için irab takdîleri yaptığını görürüz. Kur'ân tefsirine hizmet, manalarını tanzim edecek şekilde Kur'ânın nahvî meseleleri ile meşgûl olur. Mesetâ, Âli İmrân sûresinin 111. âyetindeki "lâ yunsarûne" lafzının niçin ezmedilmeyip, ref' olunduğunu, her iki durumda ne gibi mana farkının bulunduğunu izâh etmeye çalışır¹⁵⁴.

ez-Zamahşeri, Kur'ânın tek bir âyetindeki manevî tertibe özen gösterdiği gibi, Kur'ânın manevî tenâsübüne de riâyet eder. Bakara sûresinin 23. âyetindeki "min mislihi" kelimesindeki zamirin mercîini ya "münma nezzelnâ" ya, veya "abdinâ" ya taatluk edebileceği üzerinde ince münakaşalara girer¹⁵⁵. O, irab hükümlerini arz ettiği gibi, Kur'ânın manalarını ve manalardaki tertibî de ortaya koyar. Nasıl, Hâşim, Sakîf, Temim denilince, bunlardan kavimleri murad olunuyorsa, Mü'minûn sûresinin 49. âyetindeki "Muse'l-Kitabe" den maksat "Kavmu Musa't-Tevrât" demek suretiyle mananın siyâkına dikkat gösterir¹⁵⁶. Onun indinde nahiv, mananın hizmetindedir. Mâide sûresinin 106.

150 el-Kessûf, IV. 529.

151 Aynı eser, I. 55.

152 Aynı eser, III. 405.

153 Aynı eser, IV. 66, I. 449, II. 421.

154 Aynı eser, I. 300.

155 Aynı eser, I. 74.

156 Aynı eser, III. 149, I. 460.

âyetini izâh ederken "izâ hadara"nın şehâdet için zarf olduğu "hine'l-vasiyye" ondan bedel bulunduğu, buradan da vasiyyetin vücûbuna delil olacağını çıkarmaktadır¹⁵⁷.

ez-Zamahşeri, nabîyden istifade ederek Kur'ânı müdafaa eder. Nisâ sûresinin 162. âyetindeki "el-Mukimîne's-Salâte" lafzındaki mukimîne kelimesinin, namazın faziletini beyân için medh üzerine nasbedildiğini söyler ve bunun şahidlerini getirir¹⁵⁸.

Edebtteki Yeri:

ez-Zamahşerinin edib bir kimse olduğuna, hayatından bahsederken temas etmiştik. Onun diğer eserlerinde göstermiş olduğu ineciklik ve edebî zevki, Kur'ân tefsirinde de göstereceği tabiidir. ez-Zamahşeri, nassı övme hususunda hissi ve ruhu ile birlikte yaşar ve sonra bize dönerek manalara datar ve nassın bâtinî manasından nefis için şifâlar talep eder. Meselâ, Bakara sûresinin 25. âyetini açıklarken, dünya meyveleri ile cennet meyvelerinin benzerliklerinin maksadı nedir? halbu ki cennet meyveleri başka bir cins benzemez, şeklinde bir soru sorduktan sonra, insanın ruhi olarak meluf olduğu şeyler arasında fazilet bakımından ayrılık ve farklar bulunsa dahi, zâhiri mezîyetleri bakımından ona yakınlık gösterir ve ona râğbet eder. Mesela, dünyada bir ağacın gölgesinden nasıl istifade etti ise, Cennettede ağacın gölgesinden istifadeyi düşünür. Gerek gölgenin mahiyeti ve istifadesi değişik olsa bile, dünyadaki hatırlaması bakımından benzerlik arzeder¹⁵⁹. Kezâ, Ali İmrân sûresinin 36. (... Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilici iken: Rabbim hakikatte ben onu kız olarak doğurdum...) âyetini izâh ederken, böyle bir sözü niçin irâd etti gibi bir soru sorar ve cevap olarak ta, ümit ettiği şeyin aksi çıkışının bir tehassürü ve hüznü neticesi olduğunu beyân etmeye çıkar¹⁶⁰.

Güzel şeyler ve dini âtîfetler karşısında çoşan bir şahsiyete sahip olması, ez-Zamahşerinin en mühim edebî yönlerinden biridir. Ona göre sanaât, islah edicidir. Şiir, mâsiyete götürmeyen makbûl olan şiirdir. Meselâ, şuarâ sûresinin 224-226. (şâirlere gelince onlarda sapıklıklara uyarlar. Onların her vâdide ifrata düştüklerini ve onların dâima yapamayacakları şeyleri söylediklerini görmedin mi? Ancak imân edip iyi âmelde bulunanlar, Allahu çok ananlar... böyle değildir) âyetlerini

157 *el-Kesşûf*, I. 535.

158 Aynı eser, I. 457.

159 Aynı eser, I. 81.

160 Aynı eser, I. 273.

ele aldığında, inancı, Allahı zikri, Kur'an okuması, şiirine galebe çalan, şiir söylediklerinde Allahı öven ve onu birleyen, hikmet ve mevizesini ortaya koyan Rasûlünü, ashabını ve ümmetin sâlihlerini medheden şâirleri bu kötü tâifeden, istisna etmektedir¹⁶¹.

ex-Zamahşeri, âyetlerin manalarını tefsir edici şiirleri ortaya koyar. Bunlara, tefsirinin hemen hemen her sahifesinde rastlanır. Meselâ, Nisâ suresinin 24. âyetini tefsir ederken "mâ meleket cymânum" kimlerdir. Bunları açıklayıcı mahiyette, Farazdaktan aldığı beyit gibi¹⁶², Dileilerin tahdid ettiği gibi sadece cahiliyye devri şâirlerinden değil de, islam devrindeki şâirlerin şiirlerinden de deliller getirir. Meselâ Ebû Nuvas¹⁶³ ve el-Mütenebbi¹⁶⁴ gibi. Bazende kendi nazmettiği divânından örnekler verir. Fakat burada adetindedir ki, şiirleri kendine nisbet etmez, bazılarının inşâd ettiği demek suretiyle kendi şiirini serdeder¹⁶⁵.

ex-Zamahşeri, bazı âyetlerin önünde, edebî kültürünü gösteren edebî istidratlar yapar. Bunları, âyetin tefsirini açıklamayı hizmet gayesiyle ifa eder. Meselâ Nisâ sûresinin 37. (... Onlar, Allahın lütfu inayetiyle kendilerine verdiğini gizliyenlerdir...) âyetini izâh ederken, Hârûn er-Reşid'in âmillerinden birinin, hükümdarın sarayı hizasına bir saray yaptırdığını istidraten bahsetmektedir¹⁶⁶. Bazen de bu istidratları, Kur'anın beşer kelâmı üzerine faziletinden bahserek tenkidlere girer. Meselâ, Ebu'l-Alâ'yı tenkid ettiği gibi¹⁶⁷. Bazende ihtar kabîlinden nükteleri de vardır. Meselâ, Âli İmran suresinin 161. (... kim böyle hânlık ederse kıyamet günü hânlık ettiği o şeyi yüklenerek gelir. Sonra herkes ne etti ve ne kazandıysa eksiksiz ödenir. Onlar haksızlığa uğramazlar) âyetini izâh ederken, bedevî sert araplardan biri, meşhûr olan mîskden çatar, bu âyet kendisine okununca, o halda bana ağırlığı az, kokusu güzel şey yüklenir demek suretiyle, âyetteki inceliği farketmediğini anlatmak ister¹⁶⁸.

Psikoloji ve Rûh terbiyesindeki Yeri

ex-Zamahşeriye göre Kur'anın hayatla sıkı bir ilgisi vardır. Bu bakımdan O, sadece tefsir edilmiş bir söz veya teorik tefsir dersi kitabı

161 *el-Kappâf*, III. 271.

162 Aynı eser, I. 384.

163 *el-Kappâf*, III. 473.

164 Aynı eser, II. 362, IV. 513.

165 Aynı eser, I. 87-88.

166 Aynı eser, I. 394-395.

167 Aynı eser, IV. 544-545.

168 Aynı eser, I. 335.

değil, o hem din, hem de dünya kitabıdır. Aynı zamanda o, rûh terbiyesinin pratik ders kitabıdır. Bundan dolayı, o bir yahudînin ölümü ile kesilecek ineğin bazı parçalarının vurulmasından, va'z ve dersler istihraç eder¹⁶⁹. O, yeme ve içme konularındaki tavsiyelerinden dolayı Kur'ân ve sünneti över. Araf sûresinin 31. (yeyiniz içiniz israf etmeyiniz) âyetini tefsir ederken şöyle bir hikaye anlatır. Hârun er-Reşid'in bâzı nasranî bir doktoru vardı. Bu, bir gün Ali b. Huseyn b. Vâkâd'a, kitabınızda tıp ilminden bir şey yok, ilim ikidir, beden ilmi, din ilmi diyorsunuz, diye sorar. Ona cevap olarak, "Allah Taâla tıp ilminin tamamını, Kitabında yarım âyette topladı" der. O hangisidir deyince (Yeyiniz, içiniz israf etmeyiniz) âyetidir. Sonrada bu münakaşa hadislerle intikal eder¹⁷⁰.

Bazı âyetleri tefsir ederken, hayat tecrübelerinden de istifade ederek faydalı neticeler çıkarmaya çalışır. İbrâhîm sûresinin 13-14. âyetlerini izah ederken, komşusuna eziyet eden kimsenin halini, zamanında yaşamış olaylarla isbat etmeye çalışır¹⁷¹. Keza, ez-Zâriyât sûresinin 26. âyetini tefsir ederken, misâfir, âdabı üzerine eğilir¹⁷². Bazende zamanındaki sosyal durumu tenkid eder. Kehf sûresinin 34-36 âyetlerini tefsir ederken, fülleri sözlere uymayan bir çok zengin müslümanlar görürsün diyerek, müslümanların halini tenkid eder¹⁷³.

ez-Zamahşeri, her hususta müsaâde isteme adabını ihmal edenlere iyi gözle bakmıyarak, Nûr sûresinin 27. (ey imân edenler kendi evlerinizin haricindeki evlere ancak müsaâde aldıktan sonra giriniz...) âyetini tefsir ederken, din esaslarından ne kadar çok miktarı, insanlar indinde mensûh bir şeriatmış gibi, işlenmeleri terkolundu, demek suretiyle hayretini ifade etmeye çalışmaktadır. İşte izin talep etme de bunlardan biridir. Mesela, evindesin, kapıdan izin istemeksizin, ne islâmi ve ne de câhili bir selâm vermeksizin aniden bir kimsenin girmesi gibi bir hareketi, söylemekle devrinin sosyal bir hoşlukluğunu göstermeye çalışmaktadır¹⁷⁴. Yine o, yeminlerinde Allahın ismi ile şîrk koşanları levmeder¹⁷⁵.

ez-Zamahşeri, fakirleri mahrûm edip, hediyelerle sultanlara yaklaşan münâfikları tenkid eder. Meselâ, Nahl sûresinin 62. (Onlar, Allaha kendilerinin bile hoşlanmamakta oldukları şeyleri isnâd ederler, dilleri

169 *el-Keşşâf*, I, 114-115.

170 Aynı eser, II, 79.

171 Aynı eser, II, 424.

172 Aynı eser, IV, 319.

173 Aynı eser, II, 563.

174 *el-Keşşâf*, III, 179.

175 Aynı eser, III, 246.

de yalan yere en güzelin muhakkâk kendilerine hâs olduğunu söyler) âyetinin tefsirinde, sultanlara verilen öğünülecek şeyler yanında, bana verdiğiniz bu kırık dökük şeyler nedir? sorusuna utanmıyacakmışınız, demektedir¹⁷⁶. Yine O, zamanın bazı kadılarını, Hûd sûresinin 45. âyetini tefsir ederken tenkid eder¹⁷⁷. Bazı âyetlerle zamanın hâdiseleri arasında münasebet tesis eder. Meselâ, Ankebût sûresinin 12. (O kâfirler, imân edenlere dediler ki, bizim yolumuza uyun da sizin günahlarınızı biz yüklenelim) âyetini tefsir ederken, güya islâm ile isimlenmiş olup, dostlarına büyük günahları işlemeyi teşçi edenleri görürsün. Onlar bu işi işle, günahı benim boynuma derler. Cehaletlerinden ve umumi zayıflıklarından dolayı, tazminat vermeye girişenler, gibi nice mağrur kimseler mevcuttur, demektedir¹⁷⁸.

ez-Zamahşeri, âyetlerin tefsirinde, takvanın nasıl renklendiğini ortaya koyarak, va'az, terhib ve terhib örnekleri verir¹⁷⁹. Kezâ, Mülk sûresinin 27. âyetini tefsir ederken, bazı zâhidlerin gecenin başlangıcında namazlarında bu âyeti okudukları ve sabah namazına çağrılıncaya kadar bunu ağhıyarak düşündüklerini nakletmektedir¹⁸⁰. Va'zu nasihat için takvâya davet ve teşvik yolunda sûrelerin faziletleri hakkında mevzu hadisleri dahi kullanmıştır. Genellikle sûre sonlarındaki, sûrelerin faziletlerine dâir olan haberler mevzudur. ez-Zamahşeri mutezile mezhebinin mücadele ettiği, zâhiri teccimle kötülenmiş hadisleri delil getirmekte eksiklik görmez. Mademki burada gaye va'ı ve terhibdir, bunlar kelâm ve mezhebî cedel sahasına girmez. Zayıf hadis onun indinde hedefe, ulaşmaya vesiledir. Bu şekildeki savunması, Beytullahâ mücâvir oluşundan ve dini âtîfetinden olduğu umulur. Bakara sûresinin sonunda zikrettiği haberler gibi¹⁸¹.

Keşşâf Tefsirinin Fikri Hayata Tesiri

ez-Zamahşerinin eserleri, kendinden sonraki ilmi ve edebî hayata şüphesiz büyük tesirleri olmuştur. Bilhassa tefsiri, Mutezili fikirleri ihtiva etmesi bakımından tenkide tâbi tutulmuş, Kur'ânın l'câz yönünün en güzel örneklerini meânî ve beyân yönünden vermiş olması bakımından da, kendisinden sonra gelen her müfessir tarafından okunmuş ve adeta kapışılmıştır.

176 *el-Keşşâf*, II. 476.

177 Aynı eser, II. 312.

178 Aynı eser, III. 350.

179 Aynı eser, IV. 114.

180 Aynı eser, IV. 467.

181 Aynı eser, I. 255-256.

Evvvela tenkidçilerin tenkidlerine bir göz atalım: Bunlardan biri olan İbn Haldûn (Ö. 808/1406), Onun tefsirdeki dil ve belagât yönünü medhederken, eseri, mutezile akidesini ihtiva ettiğinden, Ehli Sünnet ulemasının, tefsirinden çekinilmesi icâb ettiğini, lisan ve belagâttaki bilgisine rağmen, ifade etmektedir. Eğer Ehli Sünnet mezhebine iyi bir şekilde vâkıf olan bir kimse, Onun itizali sözlerinden emin olacak kapasitede bir bilgiye sahip ise, tefsirini mütalââ etmesinde ve dil bakımından olan inceliklerden faydalanmasında b'ir beis yoktur, demektedir¹⁸². Keza yine İbn Haldûn, dil ve belagât yönünden Keşşâfın yerini tayin etmeye çalışır. Kısacası İbn Haldûn Keşşâfın i'caz yönünden fenni araştırmadaki meziyetini takdir eder. Fakat bütün bu sihri güzelliğinin Mutezile mezhebi hizmetinde kullanılmasına dikkatı çeker.

İbn Teymiyye (Ö. 728/1328) de, el-Keşşâf hakkında şöyle der, "bâtil olan bir tefsir, ancak batılığı bir çok yönlerden açık olarak görülebilen tefsirdir. Mesela, bunlar bazen, sözlerindeki fesât ile, bazende Kur'ânı tefsir ettikleri şeylerdeki fesatları ile zâhir olur. Bu, ya sözleri üzerine delil veya muarızlarına verdikleri cevaplardır. Bunlar, fasih ve güzel ibarelerle sözlerindeki bid'atı gizlerler ve insanların ekserisi bunları bilemezler. Keşşâf sahibi ve benzerleri gibi. Onlar, bâtila inanmayan bir çok kimseleri, Allahın dilediği nisbette bâtil tefsirlerinden istifadeye teşvik ederler¹⁸³. Kısacası İbn Teymiyye, Keşşâf tefsirinde insanların gâfil buldukları gizli bid'at ve zehirli bir fesâhât görür.

Tacuddin es-Sübki (Ö. 771/1369) ise, Keşşâfı şu sözleri ile tenkid eder, "Muhakkak, Keşşâf muazzam bir kitabdır. Müsannıfı ise bu sanâatte imamdır. Fakat o bid'at ehliendendir. Bid'atını açıkça ortaya koynarlardandır. Nübüvvetin derecesini düşürür, Ehli Sünnet ve'l-Cematten kötü bir edeble bahseder. Keşşâfdaki bu gibi şeyleri tümünü soyup atmak vâcib olur, dedikten sonra, babasının Keşşâfı okurken, birdenbire onu okumaktan vazgeçtiğini ve bu vageçişinin sebebi hakkında bir risale yazdığını ve bu makalede, Onun, Peygamber hakkında bir çok yerde kusûr ettiğini söyler ve ancak o tefsire bakmayı Ehli Sünnet metodunu iyi bilen ve kaderi şüphelerden müteessir olmayacak kimseler bakabilir" demektedir¹⁸⁴.

Nizâmuddin el-Kummi en-Neysâbüri (IX yüzyılbaşı) tefsir mukaddimesinde "Kitabım, er-Râzinin tefsir-i Kebirinden ve sair tefsirlerde bulunmayan garib ve güzel nükteleri ihtiva eden Keşşâftan cemmedir-

182 İbn Haldûn, *Muhaddime*, Mathaatu'l-Belâyye, Mısır, s. 382-383. keza s. 508.

183 İbn Teymiyye, *Muhaddime fi Usuli'l-Tefsir*, Dımaşk, 1936, s. 22.

184 *Menhucu'z-Zamaheri*, s. 263-264.

miştir. Keşşâftan, muteber hadis mecmualarına uyan hadisleri aldık. Sürelerin faziletlerini ihtiva eden haberlerini almadık. Zira bunlar tenkid edilmiştir, demektedir¹⁸⁵.

Saduddin et-Teftezâninin talebesi olan Şeyh Haydar (Ö. 830/1427) Keşşâf haşiyesinde, ez-Zamahşeriye, Evliyaullah'a, Rasüllerine ve Ehli Sünnete taân etmesi bakımından tenkid eder¹⁸⁶. ez-Suyûti (Ö. 911/1505), Omer el-Bulkini (Ö. 805/1403) nin görüşleri ile kendi görüşlerini naklederek Onun, dil ve belagat yönünden üstadlığını kabul ederler. Fakat itizâli fikirlerini ve mevzu hadislerini münakaşâya konusu yaparlar. Zaten el-Bulkini, el-Keşşâftan itizâli konuları münakaşâh bir şekilde aldığı betirir¹⁸⁷.

Doğuda ve Batıda ez-Zamahşeri pek çok kimse tarafından, gerek itizâli fikirlerinden ve gerekse, Peygamber ve Ehli Sünnet hakkındaki edep dışı sözlerinden ve gerekse, zayıf ve mevzu haberlere istinad etmiş olmasından dolayı tenkidlere uğramışsa da, Onun ilmi olgunluğunun zirvesini teşkil eden, hicri Altıncı asırdan günümüze kadar akli hayata heyecân veren, gayesi geniş, münakaşâalara yol açan, üzerine bol miktarda haşiyeler, şerhler ve ihtisarlar yazılan bu eser her zaman ve her mekanda kadru kıymetini muhafaza etmiştir. el-Keşşâfa kısmen veya tamamen hâşiye ve tâlika yazanlar onu telbis edenler, Onda bazı müşkülleri halletmeye çalışsan eserler, Onda bazı hadisleri tahric edenler, şevâhidden olan beyitlerini şerhedenler, haşiyeleri üzerine hâşiye yazanlar o kadar okutur ki, bu da, onun şöhretine delâlet eden en mühim delillerden biridir¹⁸⁸. Kısaca el-Keşşâf bazı kusurları bertaraf edilirse, dil ve belagât yönü ile tanınmış, meânî ve beyân ilimlerinde kendinden sonra gelen yazarların kaynağı olmuş, hemen hemen hiç kimse ondan mustağni kalamamıştır.

Kısacası el-keşşâf, lüzumsuz metinler ve haşviyyattan hâli olması, İsrâtiyat ve kıssalardan sâlim bulunması, Arab dili ve Üslûbu yönünden manalarına itimad edilmesi, el-Maâni ve'l-Beyân ilimleri yönünden âzami gayreti göstermesi, Kur'ânın F'câz yönünün tahkik ve isbât için belagât nüktelerine ehemmiyet vermesi, maksadını izah edebilmek için suali cevaplı bir yolu tâkib etmesi yönlerinden temayüz etmiş, âyetleri mutezile mezhebine göre tathik etme gayreti, şâxz kıraât hikayelerine dalması, bazı mütevatir kıraâtlere hücum etmesi, süre sonlarına, o sürenin faziletine dair mevzu hadisleri koyması cihetiyle'de ayıplanmış bir tefsirdir. ez-Zamahşeri şu beyti ile tefsirini medhmetmektedir.

185 *Tefsiru Neyyâbüri* (Taheri tefsiri Kenarında) I. 4-6.

186 *Koşfuzzunûn*, s. 1482-1483.

187 *el-İtkân*, II. 191, *Koşfuzzunûn*, s. 1475.

188 Keşşâf tefsiri üzerine yazılan, hâşiyeler, telhisler ve diğer hususlar için yazılan eserler bk. bölge için bkz. *Koşfuzzunûn*, II. 1477-1484; *Tefsir Tarîhi*, II. 291-293; *Menâcî'u-Zamahşeri*, s. 268-275; *Rehî'u'l-Ebrâr*, s. 19.; *Encyclopédie de l'İslâm*, IV. 1273-1275; *G.A.L.* I. 209, *Suppl.* I. 507-513.

إنّ التفاسيرَ في الدنيا بلا عدد
 وليس فيها لعُمرى مثل كشافى
 إن كنتَ تَبقى الهدى فالزمْ قرائته
 فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

Dünyada tefsirler sayısızdır
 Onların hiçbiri Keşşâfım gibi değildir
 Eğer hidayeti talep etmek istersen onu oku
 Cehalet hastalık gibidir, Keşşâfda şifa..

MEVLANA VE FELSEFESİ

Prof. Dr. İbrahim Ağah ÇUBUKÇU

HAYATI

Muhammed Celâleddin, kimi kaynaklara göre H. 604/M. 1207'de Belh'de dünyaya gelmiştir. Kimi araştırmacılara göre ise daha erken tarihlerde doğmuştur. Türk soyundandır.

Mevlâna'nın babası Belh'de tanınmış bir bilgin olan Bahaeddin Veled b. Hüseyin b. Hatibi'dir. Bu değerli kişi Soltan ul-Ülema saniiyle de tanınır. Mevlâna Celâleddin henüz beş yaşındayken babası Belh'den ayrıldı. Bahaeddin'in Şam, Hicaz, Malatya, Erzincan ve Akşehir gibi illeri dolaştığı kaynaklarda söylenmektedir. Bahaeddin'in Konya'ya geliş tarihi hakkında çeşitli söylentiler vardır. İbtidaname'de Bahaeddin Veled'in Konya'ya H. 626/M. 1228 de geldiğinden söz edilmektedir. Muhammed Celâleddin, Konya'ya gelmeden önce bahasıyle yaklaşık yedi yıl kadar Karaman'da (Lârende'de) kalmıştır. Yaklaşık H. 623 yılında Şerefeddin Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun'la Karaman'da evlenmiştir. Annesinin mezarı da Karaman'dadır.

Konya'da Muhammed Celâleddin'in babası Soltan ul-Ulama saygınlık görmüş ve Alâettin Keykubat'ın babası onun adına Hüdavendigâr Medresesi'ni yaptırmıştır.

Bahaettin Veled H. 628/M. 1230 da hayata gözlerini yummuştur. İyi yetişmiş olan Muhammed Celâleddin'e babasının öğrencilerinden Seyyid Burhanettin Muhakkik'in tasavvufun özünü aşlamağa çalıştığı bilinmektedir. Burhanettin ölünce Muhammed Celâleddin beş yıl süresince çevresine dinsel öğüt vermeğe devam etmiştir. H. 642/M. 1244 de mutasavvıf Şemseddin Muhammed Tebrizi'yi Konya'da görüyoruz. Anlatıldığına göre Şemseddin Tebrizi, Mevlâna'ya sormuş: "Bayezit Bistami mi büyük, yoksa Hz. Muhammed mi?" Muhammed Celâleddin hemen yanıt vermiş ve Hz. Muhammed'in daha büyük olduğunu söylemiş. Bayezit'in "kendimi tesbih ederim Şanıma ne yücedir" gibi söz-

lerinin bir kıvılcımla taşkınlığın işareti olduğunu, oysaki Hz. Muhammed'in mânevî halinin çok geniş bulunduğunu belirtmiş.

Mevlâna'nın yanıtı Şems'in çok hoşuna gitmiş. İki manevî kişi Tanrı yolunda dost olmuşlar. Mevlâna, Şems'i o denli sevmiş ki, manevî öğrencilerini unutmaya başlamış. Öğrencilerin yakınmasından rahatsız olan Şems H. 643 /M. 1245 de Şam'a gitmiş. Bu kez Mevlâna daha çok yalnızlığı seçmiş. Şems'i getirtmek üzere oğlu Sultan Veled'i Şam'a yollamış. Şems dileklere dayanamıyarak Sultan Veled'le Konya'ya dönmüş. Ancak yine Mevlâna'nın öğrencileri sızlanmaya başlamış. Şems de bu türlü davranışlardan rahatsız olduğundan H. 645 /M. 1247 de ortadan kaybolmuştur.

Mevlâna, Konya'da çok sayılan ve çok sevilen bir insandı. Onu çevresinde Başvezir Emir Pervane, Selçuk Sultanı Alaeddin II, Rüknettin ve daha sonra İzzettin Keykâvüs vardı. Ayrıca Ahilerden tanınmış kimseler bulunuyordu. Soylu kişilerden tutunuz da işçilere kadar Mevlâna'nın etkisi yayılmıştı. Ancak Şems'in kaybolması Mevlâna'yı son derece üzdü. Gittikçe yalnız bir yaşamı seçmeye başladı. Şems'e manevî bir aşkla bağlanmıştı. Hatta kimi zaman kendisini onunla özdeşleştiriyor ve gazellerinin altına Şems imzasını atıyordu.

Mevlâna bir süre sonra Şems'in yerine koyduğu Kuyumcu Selâhuttin Zerkub'da aradığını bulmaya çalıştı. On yıl kadar dostluktan sonra Selâhuttin öldü. Mevlâna bu kez de Çelebi Hüsamettin Hasan b. Muhammed b. Ali'yi manevî dost edindi. On yıl kadar Hüsamettin onun halifelliğini yaptı. Mevlâna tanınmış Mesnevî'sini onun dileği üzerine yazmaya başladı. Hüsamettin H. 672 /M. 1273 de Mevlâna'dan bir süre sonra öldü. 1273 yılında Mevlâna da ölmüştü. Mevlâna'nın yeri bir süre boş kaldıysa da oğlu Sultan Veled onun halifelliğini ısrar üzerine kabul etti. Mevlevîliği asıl örgütleyen ve ekolün ilkelerini saptayan Sultan Veled olmuştur¹.

ESERLERİ:

Mevlâna'nın eserleri genellikle farsçadır. Onun Türkçe konuştuğu ve az da olsa Türkçe şiirler söylediği bilinmektedir. Arapça, rumca ve

¹ Mevlâna'nın hayatı için bakınız: Sultan Veled, İbtidaname; Eflâkî, Âriflerin Menakıbetleri, Çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964; Meveddin Feridun b. Ahmet Sipehsalar, Risale-i Sipehsalar; Meveddin Mansuroğlu, Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahşulleri (Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İst. 1946, C. I, s. 10 vd.); Asaf Halet Çelebi, Mevlâna ve Mevlevîlik, s. 14-50, İst. 1957; Mevlâna, Divan-ı Kahir'den Seçmeler I, Çeviren: M. Bahadır Beytor, s. XIX ve devamı, İst. 1965; Dr. Necîâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, s. 102-105, İst. 1967.

İhranice de bilen Mevlâna geniş bir kültüre sahipti. Kendisi Türk olmakla birlikte o sıralarda sarayda yazışma dili Farsça olduğundan eserlerinde bu dili kullanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır:

1- Divan; Bu eseri Divan-ı Kebîr ya da Divan-ı Şems ul-Hakaik adıyla da anılır. Kimi gazellerinde Şemsuddîn, Şems-i Tebrizî, Şah-ı Tebriz ve Selahuddin imzalarını kullanmıştır. Bu da Şems-i Tebrizî'ye ve daha sonra da onun yerine koyduğu Selahuddin'e tutkusundan gelmektedir. Mevlâna'nın bu eserinin çeşitli baskıları vardır. Ayrıca Rubailer de basılmıştır. Mevlâna'nın Divan'ı onun felsefesini, insaneciliğini ve ilâhî aşkı dile getirmek bakımından oldukça önemlidir.

2- Mesnevi: Altı ciltlik bu eser, tasavvufu çeşitli hikâyelerle anlatmaktadır. Mevlevîliğin halk tarafından sevilmesinde Mesnevi'nin büyük etkisi vardır. İsmail Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve Âbidin Paşa tarafından Türkçe olarak ayrı ayrı açıklanmıştır. Mesnevi çeşitli yabancı dillere çevrilmiştir. İngilizce ve Almanca tam çevirisi bulunan Mesnevi, Batılı okurları da etkilemiştir.

3- Mecalis-i Sab'a: Bu eser, Mevlâna'nın kimi Türkçe öğütlerinin adı bilinmeyen birisi tarafından Farsçaya yapılmış çevirisidir. Ahlâkî ve tasavvufî olan eser, camide yapılmış öğütleri, âyet ve hadis açıklamalarını içerir.

4- Fihî Mâ Fih: Mevlâna'nın özellikle Başvezir Muiniddin Perwane'nin bulunduğu toplantılarda söylediği öğütleri içerir. Tasavvuf ve ahlâk bakımından önemlidir. XIII. yüzyılın kimi siyasî havasını yansıtmaya bakımından da önem taşır.

5- Mektubat: Mevlâna'nın Selçuklu sultanlara, bakanlara, doktorlara, hakimlere ve ahilere yazdığı mektupları içerir. Eser, Selçuklu tarihi açısından önemlidir². Feridun Nafiz Uzluk tarafından Mevlâna'nın 144 mektubu 1937'de yayımlanmıştır. Divan-ı Kebîr'den Yapılmış Seçmeler, Rubailer, Mesnevi ve Fihî Mâ Fih, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçeye çevirtilerek basılmıştır.

MEVLÂNA VE FELSEFE:

Mevlânanın, Yunan felsefesini okuduğu anlaşılmaktadır. Mesnevi'de Eflatun'dan, Calinus'tan ve sofistlerden söz etmektedir. Üstelik Yunan felsefesini incelemiş olan Gazzalî'nin, Eş'arî'nin ve İbn Sina'nın görüş-

² Bak. Asaf Halet Çelebi, Mevlâna Ve Mevlevîlik, s. 60-67; Mevlâna, Divan-ı Kebîr'den Seçme Şiirler, Önsöz (S. XXXVIII); Dr. Necla Pekolcaç, İslâmî Türk Edebiyatı, s. 195; Kâmil Yayılab, Mevlâna'da İnanç Sistemi, s. 114-115, İstanbul 1975.

lerine yer vermektedir. Hatta Gazzali'nin İslâm hukukuyla ilgili, Vasit adlı eserinin adını yazmaktadır. İlkçağ felsefesinde çok geçen dört öğeden (ateş, hava, su ve toprak) örnekler anlatmaktadır. Bir aşk öyküsünü İbn Sina'nın al-Kanun fi't-Tıbb'ından almıştır. Akile Mutezile'yi ve sünnilerin inançta önderi Ebu'l-Hasan al-Eş'ari'yi ve Maturidi'yi çok iyi incelemiştir. Mevlâna, Kelile ve Dimne'nin, Hakim Sena'nın Divan ve ıshnamesinin, Feriduddin-i Attar'ın Musibetnamesi ile Mantık ut-Tayr'ının etkisinde kalarak Mesnevi gibi ölmez bir eser yazmağa girişmiştir. Demek ki Mevlâna doğu felsefesini de iyi biliyordu³. Gerek divanında ve gerekse Mesnevi'sinde varlık felsefesine, özgürlük felsefesine, ahlak felsefesine ve insan felsefesine değinmiştir. Ancak Mevlâna akile filozoflara zaman zaman çatar. Aklın Tanrısal gerçeği buluncaya değin işe yarıyacağını, ondan sonra aklı bırakıp inançla ve aşkla evrensel sorunlara dalmanın gerektiğini savunmuştur.

Mevlâna, "filozoflar" gözüyle genellikle inanmayanları, kimi zaman da Yunan felsefesinin etkisinde kalanları kastetmiştir. Öyle anlaşıyor ki Mevlâna, İlkçağ felsefesi karşısında Gazzali'nin düşüncelerinden esinlenmiştir. Nitekim Gazzali Tehafut al-Felâsife'de Yunan felsefesinin etkisinde kalan Farabi ve İbn Sina'yı acı acı eleştirmişti. Gazzali nasıl Aristo'nun etkilerine karşı çıkmışsa, Mevlâna da onun gibi aklı temel alan düşünürleri eleştirmiştir⁴. Bu tür filozofları küçültmek için bir bedevi ile bir filozofun yolda arkadaşlığını anlatıyor: Bedevi, devesine iki dolu çuval yüklemiştir. Çuvalın birinde buğday, ötekinde kum vardır. Filozof, Bedevi'yi uyararak kumu dökmesini, buğdayı iki çuvala yarı yarıya koymasını anımsatıyor. Böylece yükünün hafifleyeceğini anlatıyor. Bu düşünce Bedevinin pek hoşuna gittiğinden filozofa hayran kalıyor ve bağlanıyor. Ancak Bedevi için sonunda filozofun beş parasız ve başı deritten kurtulmayan bir kişi olduğunu anlayınca ondan uzaklaşıyor. Senin aklın ve hükmetin bir işe yaramaz anlamında sözler söyleyerek filozoftan ayrılıyor.

Mevlâna bu öyküyü anlatırken filozofu "akıllı ve özgür", "hayal ve baş ağrısı elde eden" kişi olarak nitelendiriyor⁵. Bu deyişlerden de anlaşılıyor ki, Mevlâna filozof deyimiyile genellikle imandan yoksun düşünürleri tanımlamak istiyor. Nitekim öykünün sonunda "tabiattan

3 Bak. Mevlâna, Mesnevi, C.I, s. B-C, Çeviren: Veled İshudak, İstanbul 1973; Mesnevi, C. II, s. 169.

4 Bak. Mevlâna, Fihri Mâlib, s. XXIII, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İst. 1969; Mesnevi, C. I, s. 172; Mesnevi, C. II, s. 205, 324-325, İstanbul 1973; Mesnevi, C. II, s. 160, 169.

5 Bak. Mevlâna, Mesnevi, C. II, s. 243-245.

doğan, hayalden meydana gelen hikmet, Tanrı nurunun feyzinden nasipsiz bir hikmettir" diyor.

Mevlâna sofistlerin, septiklerin, natüralistlerin ve rasyonalistlerin felsefesini yermekle birlikte inanca dayalı, doğunun havasını taşıyan bir felsefe yapmaktan geri durmuyor. Gazzali nasıl al-Munkız Min ad-Dalâl'da kuşkudan imana ulaşırken felsefe yapıyorsa, Mevlâna da Divân'ını ve Mesnevisini yazarken ölmez bir biçimde varlıkta birlik felsefesi yapıyor. Dolayısıyla felsefenin çeşitli sorunlarını da kendine göre açıklıyor. Mevlâna'nın varlık felsefesinden başlayarak felsefi konuları nasıl işlediğini yeri geldikçe daha sonraki satırlarda izleyeceğiz.

MEVLÂNA'NIN VARLIK FELSEFESİ:

Düşünürler ötedenberi varlığın nasıl meydana geldiğini kendi kendilerine sormuşlardır. Varlığın ilk maddesinin su, hava, ateş ya da toprak olduğunu ileri süren Yunan düşünürleri gelip geçmiştir. Varlığın öncesiz bir biçimde bir ilk hareket vericiden çıktığını söyleyenler de olmuştur. İslâm dininde ise varlığın Tanrı'nın dilemesiyle var olduğu vurgulanmıştır. İslâm'da orta yolu benimseyenler, varlığın Tanrı'nın "kûn feyekûn" yani "ol deyince olur" buyruğu ile yaratıldığına inanırlar. Ancak İslâm'da varlık konusunda değişik yorumlar da yapılmıştır. İttihatçılar, hululcular ve işrakçılar, Tanrı - Varlık ilişkisini farklı biçimde açıklamışlardır. İttihatçılar Tanrı ile insanın birleştiğini, hululcular Tanrı'nın insanın kalbine girebileceğini, işrakçılar ise varlığın Tanrı'dan ışığın güneşten çıktığı gibi yayıldığını söylemişlerdir. İslâm'da Farabi ve İbn Sina gibi akılcı düşünürler ise varlığın neden'in zat bakımından Tanrı olduğunu, ancak varlığın zaman bakımından öncesiz bir biçimde var bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Mevlâna ise varlığın birliğini dile getirmeye çalışmıştır. Varlıkta birlik felsefesinin ilk tohumlarını Mansur Hallac (ölm. H. 309 /M. 922)'da ve Bayezit Bistami (ölm. H. 261 /M. 874)'de görmekteyiz. Esasen bu düşünürler varlıkta birlik felsefesini Kur'an'ın kimi âyetlerinden ve Hz. Muhammed'in konuyla ilgili hadislerinden çıkarmışlardır. Bu konudaki kimi âyetler şunlardır:

- 1- "Nereye yönelirseniz, Allah'a kulluk yönü oradadır"⁶.
- 2- "Attığın zaman (okunu) sen atmadın, fakat Allah atmıştı"⁷.

6 Bak. Bakara sûresi, âyet, 115.

7 Bak. Eufel sûresi, âyet, 17.

3- "Allah göklerle yerin ışığıdır"⁸.

4- "O'nun (Allah'ın) zâtından başka her şey yok olucudur"⁹.

5- Yeryüzünde bulunan her canlı geçicidir. Ancak büyüklük ve iyilik sahibi olan Rabbinin zatı sonsuzdur kalacaktır¹⁰.

Varlıkta birlik felsefesine kaynak gözüyle bakılan kimi kudsi hadisler de şunlardır:

1- "Benim dost edindiğim kimseye düşmanlık edene savaş ilân ederim. Kulum bana zorunlu kıldığı nesnelere daha sevimli bir şeyle yaklaşamaz. Nafile ibadetlerle kulum bana yaklaştıkça onu severim. Ben kendisini sevdim mi artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu elbette veririm. Bana sâgırsın onu korur güvenli kılarım"¹¹.

2- "Ben bir gizli hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı yarattım. Onlar da beni benle tanıdılar"¹².

Tasavvufcularca kullanılan bu ifadenin uydurma hadis olduğu belirtilmiştir*.

3- "Allah Âdemî kendi biçimini üzerine yarattı". Bu bir hadistir. Gazzalî, bu hadisi daha başka anlamda da yorumlamıştır¹³.

Bunların dışında sâfilerce benimsenen ve hadis olduğu sanılan kimi sözler de şunlardır:

"Ne göğüm, ne de yerim beni içemedi, ancak mümin kulumun kalbi beni içerdî". "Allah'ı bütün kalplerinizle seviniz". "Kim kendini bilirse Tanrı'sını bilir"¹⁴.

Kuşkusuz bu gibi sözlerin ve âyetlerin daha başka örneklerini vermek de mümkündür. Ancak bu kadarla yetinerek varlıkta birlik felsefesini Mevlâna'nın nasıl anladığını açıklamaya çalışalım:

Kuşkusuz Mevlâna'dan kırk-elli yıl önce Muhyiddin İbn ul-Arabî (ölm. H. 638/M. 1240) ve daha sonra Sadrettin Konevî (ölm. H. 673/M.

8 Bak. Nur sûresi, âyet, 35.

9 Bak. Kasas sûresi, âyet, 88.

10 Bak. Bakıman sûresi, âyet, 26.

11 Bak. Buharî, C. VII, s. 199, Müsr 1315; K. Yayılah, Mevlâna'da İnanç Sistemi, s. 139.

12 Bak. Ömer Rıza Doğrul, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, s. 21; İst. 1948.

* Bak. Aclunî, Keşf ul-Hafa, 11/191, rakam 2916, Halep baskısı; Aliyyul-Karî, al-Masûm, s. 110, rakam 232, Beyrut Şehabî, Makasid al-Hasane, s. 327, rakam 638, Kahire 1956.

13 Bak. Gazzalî, İlam ul-Avame An İlm il-Kelâm, s. 4, Müsr 1309.

14 Bak. Ömer Rıza Doğrul, amlan eser, s. 21-22; Kâmil Yayılah, amlan eser, s. 140-142.

1274) varlıkta birlik felsefesini işlemişlerdir. Ancak Mevlâna konuya daha coşkunu girmiş ve canlılık getirmiştir. Felsefesine Tanrısal aşkı kattığını düşünürsek Mevlâna'nın konuyu nasıl renklendirdiğini daha iyi değerlendirebiliriz. Mevlâna ilerde göreceğimiz gibi insana yüce bir değer vermiş ve onu Tanrı'nın sevgisine layık bir varlık olarak görmüştür. Her şeyi insanda aramıştır. Ona göre insan ruhsal açıdan incelendiğinde her şeyin hayalden ibaret olduğunu, varlık olarak yalnız Tanrı'nın bulunduğunu kavrar. İnsanda Tanrı'da erime yeteneği vardır. Zaten O Tanrı'dan gelmiştir. Bakınız Mevlâna kendi deyişiyle konuyu şöyle anlatıyor: "Kimyayı meydana getiren odur. Kimya ne oluyor ki... Bu öğüş varlık delilidir. Varlık ise hatadır... Onun varlığına karşı yok olmak gerektir. Onun huzurunda varlık nedir. Anlamsız bir şeyden ibarettir. Bu zahiri vücûdun Allah'ın varlığıyla var olduğunu (bir kimsenin) bilmemesi körlüğün delilidir.

"Zaten bu âlem sizin canlarınızın hapisanesidir. Uyanın o tarafa gidin... Bu âlemin sınırı vardır. O âlem ise esasen sınırsızdır. Nakış ve biçim o anlama settir, engeldir"¹⁵.

Mevlâna biçimin bir görünüşten ibaret bulunduğunu, biçimden geçenin varlıkta birliği kavrayacağını belirtiyor. Doğadaki her nesneyi Tanrı'nın bir habercisi, hatta onun zatının görünüşü olarak nitelendiriyor. Mevlâna'ya göre varlık Tanrı'nın "ol" demesiyle bu halde görünmeğe başlamıştır. Gerçekte her şey geçici, Tanrı kalıcıdır. Bu âlem bir düş ya da gölge gibidir. İnsan kendindeki gizli cevherlere layık olmağa çalıştıkça varlıktaki birliği de görür. Yine Mevlâna'nın kimi deyişleriyle konuyu aydınlatmağa çalışalım:

"Serkeş sûreti eziyetle eritip yok et ki onun altında define gibi olan birliği göresin... Hepimiz yayılmıştık ve bir cevherdik. Orada başsız ve ayaksızdık. Güneş gibi bir cevherdik. Dügümsüz ve raftuk su gibi. O güzel ve latif ışık, biçime gelince kalı burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı. Manevîlikle burçları yıkın ki bu bölüğün arasından ayrılık kalksın"¹⁶.

Mevlâna, felsefesinde Tanrı'yı, evreni ve insanı özdeşleştirerek hem varlığın nedenini Tanrı'ya götürmüş oluyor, hem de insanın evrendeki yerine bir anlam veriyor. İnsanın özünde gizlerin yattığını vurguluyor. İnsanın var olma amacının, görünen âlemde erdemli davranışlarla kendi gizlerini kavraması ve Tanrı'da yokluğa ulaşması olduğunu söylü-

15 Bak. Mesnevi, C. I, s. 41-42.

16 Bak. Mesnevi, C. I, s. 54-55.

yor. Bu aşamada da yalnız varlıkta birliğin görüleceğini ifade ediyor. Böylece de bu âlemin bir düştten ve görünüşten başka bir şey olmadığını kanıtlamağa çalışıyor. Konu, onun şu deyişleriyle daha çok aydınlanacaktır: "Erkek, kadın kaydı kalkıp bir olunca o bir sensin. Birler de aradan kalkınca kalan yalnız sensin. Kendi kendine huzur tavlasını oynamak için bu "ben" ve "biz" i vücûde getirdin. Bu suretle "ben" ve "sen"ler genellikle bir can haline gelirler, sonunda da sevgüyeस्ताğrak olurlar"¹⁷. "Ey oluş ve bozuluş âleminde tamamiyle çürümüş canlar! sonsuz canlarınız ne vücûde geldi, ne de doğdu"¹⁸. "Oğul.... mutasavvıfların ezberlenecek dersleri, kitapları yoktur. Ama gönüllerini adamakıllı parlatmışlar. istekten, tutkudan, cimrilikten ve kinden arınmışlardır... Gönül aynasının sınırı yoktur. Burada akıl susar yahut şaşırıp kalır. Sebebi de şu: Gönül mü Tanrı'dır, Tanrı mı gönül? Hem sayılı, hem sayısız olan (hem çokluğa dalan, hem birliği bulan) gönülden başka her naksın aksi geçip gider, sonsuz değildir... Gönüllerini parlatmış olanlar, renkten, kokudan kurtulmuşlardır. Her nefeste zahmetsizce bir güzellik görürler"¹⁹.

Görülüyor ki Mevlâna'ya göre varlıkta birlik felsefesine gönül temizliğiyle ulaşılabılır. Ulaşılmca da insan ve evrenin geçici görünüşü yok olur. Birlik kavranır. Her şeyin Tanrıyla var olduğa anlaşılır.

MEVLÂNA'DA TANRI AŞKI;

Mevlâna, Divan'ında coşkun biçimde Tanrı aşkını dile getirmeğe çalışır. Mesnevî'de de Tanrı aşkının itici gücü açıkça görülür. O, aşkın gücüne inanır. Gazellerinde kimi zaman Şems ad-Din Tebrizi'den söz eder²⁰. Onun, Tanrı'nın maşuku olduğuna inanır. Kendisi onda Tanrı'nın aşkını görür. Kimi zaman da kendini Şems yerine koyar. İnsan Tanrı'ya yaraşır, erdemli bir yol izledikçe, Tanrı'nın sevgisine hak kazanır. Tanrı'nın sevgilisi olma yeteneği yalnız insanda vardır. İnsan evrendeki yerini değerlendirdikçe ve her şeyi Allah için yaptıkça yücelir. Tanrı'yı seven ve kendi nefsinin eğiten insan Allah'ın sevgilisi olma onuruna ulaşır. Allah sevgisinin taşkın anlarında insan kendini de unuttur. Varlıkta birlik görür. Tanrı'dan başka her şeyin birer gölge gibi ya da düş gibi olduğunu kavrar. Bu durumda âşık ve maşuk varlıkta bir olur. Şimdi konuya açıklık getirmek için Mevlâna'nın kimi deyişlerinden örnekler verelim;

17 Bak. Mesnevî, C. I, s. 143-144.

18 Bak. Mesnevî, C. I, s. 153.

19 Bak. Mesnevî, C. I, s. 278-279.

20 Bak. Mevlâna, Divan-ı Keldî'den Seçmeler I, s. 63-64, 71, 99.

"Bende mâşukun yaktığı bir gönül var. O yanıktan cihan harmanını gönlüm yaktı. Bir mum, bir kulun canına öyle bir can verdi bu ateş hiçbir ateşe benzemez..."²¹

"Sevgili ol ve sevgiliyi gör. Gönü ol ve dostu gör. Yürüyen servilerin ardınca akar suarı, gült bahçelerini gör..."²²

"Evlât! Sen cansın, sen başsın. Senin yerini tutacak kim var? Söyle sen aynasın, kendine bak. Senin yerini tutacak kim var söyle? Kendi yanığını öp, kendi kutağına sır söyle. Kendi güzelliğini gör, kendi övgünü söyle. Sırrın mecaz değildir, nazmı boşuna değildir. Sır senin kulağın içindedir. Nazında yine senin içindedir..."²³

"Ben senin nişanını yazınca, kalem aşkımdan yararılır. Aklım senin o aet ayrılığından yolunu kaybeder... Yüzüm, aşktan altın gibidir. Bende senden binlerce eser var. Sevgilim! Bana doğru bak. Cauma yemin ederim ki ben böyleyim. Sevgilim! Senin diyarına gelen ancak senin kokunda gelir. Seni araştırmaya sebep, senin güller saçmaktan başka ne olabilir?"²⁴

"Ne mutlu o zaman ki, ben ve sen birlikte avlunun kapısında otururduk. Ben ve sen iki nakış, iki suret, ama can bir... Ben ve sen, bensiz ve sensiz olarak zevk yönünden birleşelim. Bak ki şu ben ve sen, o zaman perişan hurafelerden kurtulup ne güzel neşeleniriz. İşte böylece ben ve sen birlikte güldüğümüz makamda göğüm dudu kuşlarımız hepsi de şeker yemeğe başladılar... Bizim iki şahsiyetimiz vardır: Biri süretimizle bu toprak üzerindeyiz. Öteki ruhumuzla sonsuz cennette, zevkler ve tatlılıklar âlemindeyiz. Ben ve sen birlikte"²⁵.

"Ölü idim dirildim. Göz yaş idim, tebessüm oldum. Aşk devleti geldi ve ben sonsuz olan devlete eriştim"²⁶.

"Ölünüz... ölünüz... Bu aşkıta ölünüz. Bu aşkıta ölürseniz gerçek ruha sahip olursunuz"²⁷.

"Aşk, erdemde, bilimde, defterde, kâğıtlarda değildir... Aşkın dalı öncesizde, kökü sonsuzdadır ve bu ağacın dayandığı ne arç, ne toprak vardır, hatta ne de gövdesi"²⁸.

21 Bak. Mevlâna, Divan I, s. 113.

22 Bak. Mevlâna, Divan III, s. 71.

23 Bak. Mevlâna, Divan III, s. 128.

24 Bak. Divan III, s. 129-130.

25 Bak. Divan, III, s. 131.

26 Bak. Asaf Halet Çelebi, Mevlâna ve Mevlevîlik, s. 71.

27 Bak. aynı eser, s. 73.

28 Bak. aynı eser, s. 75.

"Ey âşıklar! Ey âşıklar! Ben ayıplı olan bir âşıkım. Aşk başına düştüğü andan itibaren şaşkınlıktayım ve deli gibiyim. Aşkım, deliyim ve şaşkınlık içinde kalmışım. Orada burada, her yerdeyim. Hem de ne aşağıda, ne yukarıdayım. Arşta ve kürsüde olan benim, asla yanlış yapmayan benim. Âlem benimle aydılandı. Yokluk benimle düşünüldü. Ben hem bilgin, hem erdemli, hem de hâkimlerin hâkimiyim.... Sen gözlerimde görme gücüsün. Beni gözlerimde arasana! Ben konuşan hülbülüm, kokan gülüm, sevgilisini arayanım ve ben gizli şeyleri ortaya çıkarmak istiyorum..."²⁹

Görülüyor ki Mevlâna Tanrı aşkının en içtenini ve en coşkununu dile getirmiştir³⁰. Onun Mesnevi'sinin çok beğenen Câmî "Nist Peygamber vemi dâred Kitap" demiştir. Mevlâna için söylenen bu sözü Türk çeye çevirirsek "Peygamber değildir ama kitabı var" diye ifade ederiz. Mevlâna'nın Tanrı aşkını değerlendiren kimi yazarlar onu velilerin sonuncusu olarak nitelendirmişlerdir.

MEVLÂNA'DA İNSAN FELSEFESİ:

Mevlâna'nın düşüncesinde insan felsefesinin önemli bir yeri vardır. Mesnevisinde olsun, Divan'ında olsun zaman zaman insanı çözümlemeye çalışır. Yirminci yüzyıla değin insanlık birçok buğuya sahip olmuş, bilim ve teknikte büyük atılımlar yapmıştır. Ancak insan sorununu felsefi antropoloji açısından açıklığa kavuşturamamıştır. Mevlâna bu işe yaklaşık yediyüz yıl önce parmak basmış ve insanın yazgısını dile getirmeye çalışmıştır. Âdeta insanın nasıl bir varlık olduğunu bize anlatmıştır. Bunu yapmak için de insanın evrendeki yerini saptamak ve amacını belirtmek istemiştir. İnsanın öteki varıklardan farklı yönlerini vurgulayarak niteliklerini sayıp dökmüştür. Bakınız bu konuda Mevlâna ne diyor:

"Kim ben? Kimim ben? Niçin bir sürü vesveseler içindeyim? Neden oradan oraya sürüklenip duruyorum? Fezalardaki yıldızlardan birisimiyim ki, burçtan burca geçer, uğursuzluklara ağlar, mutluluklara gülerim? Göklerdeki burçlarda alçalış ve yükselişlerde bazan rüzgârlarla sürüklenir, bazan da kayıtlarla bağlanırım. Bazan yanan ateş, bazan coşan sel olurum. Ne asıldanım, ne fasıldanım, hangi pazarlarda satılırım? Bazan gülyabanların yolunu bile keserim, Bazan içi daral-

29. Bak. Asaf H. Çelebi, anılan eser, s. 85.

30. Bak. Mesnevi, C. I, s. 141, 143, 146, 169, 211, 239; Mesnevi, C. II, s. 33, 60; Divan I, s. 6, 7, 31-32, 40, 99, 136; Rubailer, s. 51.

muş ve hüzünlüyüm. Bazen bu iki halden de uzağım ve en yüksek nesnelere yükseğim"³¹.

Mevlâna bu deyişleriyle insanın nasıl bir varlık olduğuna dikkati çekiyor. İnsanın kimi özelliklerini dile getiriyor.

Mevlâna'nın felsefesinde insanın bilinç sahibi bir varlık olması önem taşır. İnsanda iki türlü "Ben" vardır. Birisi özel "Ben", ötekisi "Aşkın ben"dir. Özel ben herkeste ayrı ayrıdır. Herkesin ayrı bir özelliği vardır. Herkesin mizacı, tutkuları ve yapısı değişiktir. Ancak "Aşkın ben" tanrılık bir yetenektir. O herkeste ortaktır. Aşkın ben bilincin derin halidir. Aşkın benin alanında varlığın hikmeti düşünülür. Bedenin tutkuları dizginlenir. Tanrı sevilir. Barış, sevgi, dostluk ve evrensel duygular egemendir. Bu alan, felsefenin, sanatın ve dinin gerçek alanıdır. İnsan hayatına aşkın benin buyrukları egemen olursa, davranışlar erdemli olur. Geniş ölçüde bedenin tutkularına bağlı olan özel ben, insana egemen olursa davranışlar kötü yönde gelişir. O halde insanı yücelten asıl öğe aşkın bendir. Bu da herkeste ortaktır. Ancak bilincin derin halini yaşamak da her zaman kolay değildir. Bakalım Mevlâna bu konudaki görüşlerini kendi ifadeleriyle nasıl anlatıyor:

"İnsanlar sayılıdır, çoktur amma iman birdir. Cisimleri çoktur ama canları birdir. İnsanda öküzün, eşeğin anlayışından ve candan başka bir akıl, başka bir can vardır. O deme erişen, o makamda Tanrı vetisi olan kişide de insandaki candan, akıldan başka ve ayrı bir can ve akıl vardır. Hayvanî canlarda birlik yoktur. Sen bu birliği rûzgârın ruhunda arıma. Bu hayvanî can ekmeğe yese, insanî ruhun karnı doymaz. Bu, yük çöksün o sıkıntı çekmez. Hatta onun ölümüyle bu hayvanî ruh neselenir, sevinir... İnsanı ruhun bir şey elde ettiğini görünce de kaskançlığından ölür. Kurtların, köpeklerin canı hep ayrı ayrıdır. Bir olan Tanrı aslanlarının canlarıdır. Canları diye çoğul sigasiye söyledim. Çünkü o bir tek can cisme nisbetle yüz olur. Gökteki bir tek güneşin bir tek ışığı da ev içlerine vurunca yüzlerce ışık olur ya! Fakat ortadan duvarı kaldırırdın mı hepsinin de ışığı bir olur"³².

Mevlâna insanın bilinciyle ve rihyla hayvandan farklı olduğunu belirttiği gibi sorumluluk taşıyan bir varlık olduğunu da vurguluyor. İnsan tasarıları ve amacı olan, toplum içinde görevi olan Tanrı önünde olan bir varlıktır. Aynı zamanda insan kendisini öteki nesnelere ayıran, hem de kendi özünü varlığından ayıran yaratıktır. Bu özellikleriyle

31 Bak. A.H. Çelebi, anılan eser, s. 89.

32 Bak. Mesnevi, C. IV, s. 34; A.H. Çelebi, s. 91.

de insan yaratıkların onurlusudur. İnsan özündeki tanrılık öğeleri geliştirilerek varlıkta birlik felsefesini de yaşayabilir. Şimdi biraz da Mevlâna'yı kendi deyişleriyle izleyelim:

"Burada gizlenmiş birisi var. Eteğimi tutuyor. Kendisini gizlemiş. Beni öne sürmüş. Burada gizlenmiş birisi var. Can gibi. Hatta candan da güzel. Bana bir bahçe gösteriyor ve sayvanımı kaphıyor. Burada gizlenmiş birisi var. Gönlümden geçen hayâl gibi zâli. Ama yüzünün ışığı bütün vücuduma aksediyor. Burada gizlenmiş birisi var. Şeker kamışında şekerin gizlendiği gibi gizlenmiş. Tath, şekerçi dükkânını zaptetmiş... Gönlü hastalanan ben hiç kimseden bir derman bulmadım. Şimdi anladım ki meğerse o dert benim dermanımımış"³².

Mevlâna'nın felsefesinde insanın asıl varlığı Tanrı katında ve Zâtında idi. Sonra O'nun dilemesiyle insan bu âleme geldi. Bu âlemde varlıkların cansızlar, nebatlar, hayvanlar ve insan olmak üzere dereceleri vardır. İnsan düşünen, karar sahibi, her şeye anlam veren ve amacı olan bir varlıktır. Hepsinden önemlisi de kendi tutkularını dizginleyerek Tanrı'ya ulaşma, O'nda yok olma şerefine ulaşabilen varlıktır. Hayvanlarda ise içgüdü egemendir. İnsan bir kültür yaratıcısı olarak da üstün bir varlıktır. Bakalım Mevlâna kendi ifadesiyle konuya nasıl bir ışık tutmuştur:

"İnsan yaratışın rahminden iki kez doğar. İkinci gelişiminde biz bu dünyaya annemizden doğduk"³³. "Önce cansızlar ülkesine gelmiş, cansızlıktan nebatlar âlemine düşmüştür. Yıllarca nebat olmuş bu âlemde ömür sürmüştür de nebat cansız şeylerin zıddı olduğu halde bir zamanlar cansızlar ülkesinde bulunduğunu hatıra bile getirmemiştir. Nebatlıktan hayvanlığa düşünce de nebat olduğu zamandaki halini hiç hatırlamaz. Yalnız yeşillığe karşı eğilimi vardır. Hele bahar geldi mi, çiçekler açtı mı! Hani yeni derviş de genç pire, o yüce bahta eğilim duyar ya! Çünkü bu cüz'i akıldan, o külli akıldandır. Bu gölgenin hareketi, o gül dalmın hareketindedir. Nihayet gölgesi, onda yok olur da bu eğilimi, bu araştırmanın sırrını bilir, anlar! A iyi bahth kişi, bu ağaç oynamadıkça o dalm gölgesi nasıl oynar ki? Bildiği yaratıcı, tekrar onu hayvanlıktan insanlığa çeker, çevirir. Böylece iklimden iklime gide gide nihayet insan âleminde akıllı, bilgili ve yüce bir hal alır. Fakat önceki akılları hatırlamadığı gibi, bu akıldan da geçip değişeceğini alkına bile getirmez. Nihayet bu tutkuyla, istekle dolu akıldan da kortuldu mu yüzbinlerce şaşılacak akıllar görür"³⁴.

33 Bak. A.H. Çelebi, s. 90.

34 Bak. Meşnevi, C. IV, s. 290-291.

Mevlâna insanlara bir gözle bakan, sevgiyle dolu olan ve dinsel hoş görüşü olan bir düşünürdür. Bakınız bu konuda ne demiştir:

"Ey müslümanlar! Ne yapayım ki ben kendimi bilmiyorum. Ben ne Hıristiyan, ne Yahudi, ne Ateşperest, ne Müslümanım"³⁵. Mevlâna bu ifadesiyle inkârcılığını değil, Tanrı önünde duygulanmanın önemine dikkati çekiyor. Dinlerin amacının birliğini vurgulamak istiyor. Başka bir ifadesi de şöyledir: "Yetmişiki millet kendi sırrını bizden dinler. Biz ikiyüz millet ve mezhebi tek perdede birleştiren ney gibiyiz". "Pergar (pergel) gibi bir ayağımla şeriat üzerinde sağlama durduğum halde, öteki ayağımla yetmiş iki milleti dolayaşyorum". "İyi şeyleri caiz gören o peygamber ne güzel buyurdu. Bir zerre akın oruçtan da, namazdan da iyidir"³⁶.

Mevlâna insanlara evrensel bir gözle bakarak çağındaki Anadolu halkının kaynaşmasına da yardımcı olmuştur³⁷. Ayrıca insanı felsefi antropoloji açısından çözümleyerek ondaki yetenekleri dile getirmeğe çalışmıştır.

MEVLÂN'A'DA AKIL VE BİLGİ KURAMI:

İslâm düşünürleri akıl çeşitli biçimlerde anlatmaya çalışmışlardır. Meşâiller, bu konuda genellikle Afrodisiash İskender'den yararlanmışlardır. Akıl türlerini sayarken al-Akl bi'l-Fiil, al-Akl bi'l-Kuvve, al-Akl bi'l-Meleke, al-Akl al-Müstefat ve al-Akl al-Faal'den söz etmişlerdir. Bu akıl türlerinden söz ederken konuya açıklık getirmemişlerdir. Gazzali ise İhya'da, Faysal at-Tefrika'da, al-Kıyas al-Mustakim'de, al-Kanun fi't-Tevil'de ve al-Mustafa Min İlmi'l-Usul'de akıldan söz etmiştir. Gazzali'ye göre de çeşitli yeteneklere akıl denir. Herşeyden önce akıl, kuramsal bilgileri kavrama yeteneğidir. Bu anlamda akıl, insanı hayvandan ayıran özelliktir. Ayrıca akıl deneyle elde edilen bilgiler için de kullanılmıştır. "İki artı iki dört eder" gibi önermelerin ifade ettiği zorunlu bilgilere de akıl diyenler olmuştur. Yapılan işlerin sonunu düşünmeyi de akıl diye adlandıranlar olmuştur.

Kuşkusuz akıl insan için bir ışık, bir enerjidir. Doğruyu yanlıştan ayırma yetisidir. Düşünürümüz Mevlâna akıl kimi zaman öger, kimi

³⁵ Bak. A.H. Çelebi, anılan eser, s. 75.

³⁶ Bak. B. Firuzanfer, Mevlana Celâleddin, s. IV, Çeviren: Prof. Dr. Feridon Nafis Usluk, İstanbul, 1963.

³⁷ Bak. Ord. Prof. Sadi İrmak, Mevlâna Hımanizminin Özellikleri, Bildiriler, s. 101, 106, 109, Türkiye İş Bankası Yayınları; L.W. Carp, İsmi's Influence on Sufism Today, Bildiriler, s. 144.

zaman da yerer. Aklı öğerken onu oruçtan, namazdan bile üstün tutmuştur³⁸. Bu konuda kimi zaman da doğruluğunda kesinlik olmayan hadiselerle dayanmıştır. Sözelimi Mevlâna özellikle şu hadisi vurguluyor: "Allah aklı yarattığı zaman otur dedi, oturdu. Kalk dedi, kalktı. Yüzünü dön dedi, döndü. Arkasını çevir dedi, çevirdi. Söyle dedi, söyledi. Sus dedi, sustu. Git dedi, gitti. Anla dedi, anladı. Sonra dedi ki: Şerefim, güzelliğim, büyüklüğüm, ululuğum, sultanlığım, ceberûtüm, yüksekliğim, arşı kavramam ve kudretim üzerine yemin ederim ki, Senden daha iyi ve Bana senden daha sevgili hiçbir şey yaratmadım. Seninle bilirim, seninle ibadet olunurum. Seninle itaat edilirim. Sana veririm. Senden dolayı azarlarım. Sevap ve ceza senin yüzündendir"³⁹. Mevlâna daha başka hadis ve âyetler vererek de aklı yüceltiyor. Aklı alçak âlemin ışığı ve Sinâ Dağının ışığı. Mekke'nin âdil sultanı, tabiatı hoş ve adaletli sultan, Hakkın rahmetinin gölgesi ve adalet dağıtan terazi olarak da nitelendiriyor.

Mesnevi'sinde külli akılla cüz'î aklı ayırıyor. Külli aklı övüyor, cüz'î aklın ise ondan ışık aldığı ve fakat ilâhî gerçekleri anlamaya yetmeyeceğinden söz ediyor⁴⁰. Hatta şu ifadeyi kullanıyor: "Külli akıl, doğru olduğunu bilmediği yola adımı atar mı hiç? (Cüz'î) akıl defterleri baştanbaya karalar durur. Akıl akılysa (külli akıl) bütün âlemi ayla doldurur, ışıklandırır. O karadan da kurtulmuştur, aktan da. Onun ayının ışığı gönüle de yayılmıştır, sana da. Cüz'î akıl, bu karayla akı yine Kadir'den bir yıldız gibi parlamayı âlemi aydınlatan Kadir gecesinden elde etmiştir. Nitekim tenin değeri canla, fakat canın değeri de de canın ışığıdır"⁴¹.

Mevlâna, kimi zaman da tümdengelimcilere ve kıyasa çatıyor. Akıl alanı ile ilâhî sırların alanını ayırıyor. Akıl ve kıyasın ilâhî gerçekleri kavrayamayacağını yazıyor⁴². Bununla birlikte "İnsanın vücuduna da akıl ve ruh gayb âleminde akar su gibi gelir" demektedir⁴³.

38 Fıruzname, anlatılan eser, s. IV.

39 Bak. A.H. Çelebi, s. 127-128; Gazzalî, İhyân Ulum ed-Dîn, C. I, s. 83, İstikamet Matbaası, Mısır; İbrahim Ağah Çubukçu, Gazzalî ve Şüphesizlik, s. 70-72, Ankara 1964; Anılan akıl hadisinin uydurma olduğunu söyleyenler olmuştur (Bakınız: İbn. al-Cevzî, Mevzuat, I/174, Kahire 1966). Kimi kaynaklarda da sayı iki senetle rivayet edildiği kaydedilmiştir. (Bakınız: al-Ahmedî, Keşf al-Hafa, I/275, Halep)

40 Bak. Mesnevi, C. III, s. 295-296; Mesnevi, C. I, s. 120.

41 Bak. Mesnevi, C. III, s. 286.

42 Bak. Mesnevi, C. I, s. 170-171.

43 Bak. Mesnevi, C. I, s. 178.

Mevlâna'da aklın yorumu anlattığı konuya göre farklı görünmektedir. İnsanın insana karşı ilişkilerine sorumluluğu sözkonusu olduğu zaman aklı, kıyası ve çalışmayı salık vermektedir. Dünya işlerinde aklın yerini ve önemini doğrulamaktadır. Ancak fizikötesi konuların anagörü, keşif ve sezgi ile sağlanacağını söylemektedir. Ona göre külli akıl Tanrılık bir kudrettir. Onun için o doğru adımlar atar, Mevlâna külli akıla, aklın akli da diyor. Cüz'î akıl ise külli akıldan ışığını almakla birlikte bu dünyada daima tökezleyebilir, yanılabilir, ve Tanrısal gizleri çözmekte yetersiz kalır. Çünkü bu dünyada tenin yani bedenın tutkuları bu aklın ışığını karartır. Böylece cüz'î akıl kendi aşına yabancılaşır. Ancak erdem ve sevgi yolunu izleyerek insan gayb âleminin surlarına ulaşabilir. Demek Mevlâna'nın öğretilerinde aklın yasaları dünya için geçerli, fizikötesi gizleri çözmek için ise yetersizdir. Tanrısal gerçekler sezgi ile yakalanır, aşkla yaşanır.

MEVLÂNA'DA ÖZGÜRLÜK FELSEFESİ:

İslâm'da özgürlük sorunu uzun uzun tartışılmıştır. Mu'tezile, insanın özgür bir varlık olduğunu, kendi fiilini yaratmakta hür bırakıldığını ve bunun sonucu olarak kendi davranışlarından sorumlu bulunduğunu söylemiştir. Cebriyye ise insanın özgür olmadığını, bütün davranışlarının Tanrı tarafından belirlendiğini ve iradesinin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Sünnet Ehli bilginlerinden Eş'ari ve Matürîdî ise kulun fiillerini külli iradesi ile Tanrı'nın Levh-i Mahfuz'da yazdığını, insanın cüz'î iradesiyle bir davranış kazanması nedeniyle sorumlu tutulduğunu belirtmişlerdir⁴⁴.

Mevlâna da özgürlük felsefesine değinmiştir. Ona göre her şey Tanrı'nın bilgisi ve kudreti içinde olmaktadır. Tanrı'nın dilemesi dışında hiçbir şey gerçekleşemez⁴⁵. Ancak Tanrı'nın razı olacağı ya da olmayacağı davranışlar vardır. Tanrı insanı öteki yaratıklardan farklı biçimde şerefli bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan da olgunlaşma ve Allah'ına kavuşma yeteneği vardır. İnsanda bu yeteneği geliştirecek cüz'î irade bulunmaktadır. Toplumsal ilişkilerde insan bu iradesini Tanrı'nın rızasını kazanacak biçimde kullanmalıdır. Tanrı kimseyi kötü fiilleri yapmak için zorlamamıştır. Öncesizde herkesin nasıl davranacağını bildiği için insanların yazgısını yazmıştır. Sünnet Ehli bilginlerinin görüşlerine

44 Bak. İ. Ağah Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 150-166, Ankara 1972.

45 Bak. Meşnevi, C. I, s. 170-171.

açıklık getiren Mevlâna, konu hakkında şöyle söylüyor: "Peygamberler dediler ki evet Tanrı çekinip kurtulmaya imkân bulunmayan nitelikler yaratmıştır. Fakat geçici nitelikler de yarattı ki onları terketmek mümkündür. Herkesin nefretini kazanan kişi, o sıfatları terkeder, huylarından vazgeçerse herkesin sevgisini kazanır, herkes ondan razı olur... Kuma toprak ol dersen âcizdir, toprak olamaz. Ancak toprağa balçık ol dersen bu söz yerindedir. Toprak balçık olabilir. Tanrı insana topallık, yassı burunluluk, körlük gibi çaresiz illetler vermiştir. Ama, ağız, yüz çarpıklığı ya da baş ağrısı gibi kimi hastalıklar da vermiştir ki, bunlara çare vardır..."⁴⁶ Mevlâna başka bir örnekle de insanın irade özgürlüğünü belirtmeğe çalışıyor: "Ey gönül, cebirle özgürlüğü birbirinden ayırdetmek için bir örnek getir ki, ikisini de anlayasın: Titreme hastalığından dolayı titreyen bir el, bir de senin titrettiğin el... Her iki hareketi de bil ki, Tanrı yaratmıştır. Ancak bu hareketi onunla karşılaştırmaya imkân yoktur. Kendi seçiminle el oynatmaktan pişman olabilirsin. Ancak titreme hastalığına tutulan bir adamın pişman olduğunu ne zaman görürün".

Mevlâna, insanın sorumluluğunu başka bir örnekle de anlatıyor: Adamın biri bir bağa girmiş, zerdali ağacını sülkerek meyveleri yemeğe başlamış. Bunu gören mal sahibi "Allahta'n korkmuyor musun" deyince, "neden korkayım, ağaç Allah'ın ağacı, ben de Allah'ın kuluyum. Allah'ın kulu, Allah'ın malını yiyor" karşılığını vermiş. Bunun üzerine bağ sahibi adamı bir ağaca bağlayarak bir sopa ile iyice döğmeğe başlamış. Sopa'nın acılarına dayanamayan adam, bağ sahibine "Allah'tan korkmuyor musun" deyince, bağ sahibi "Niçin korkayım? Sen Allah'ın kulusun, bu da Allah'ın sopası, Allah'ın sopasını Allah'ın kuluna vuruyorum" demiş⁴⁷. Böylece Mevlâna adamın çalma fiilinden dolayı sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Demek ki, Mevlâna her şeyin Allah'ın bilgisi ve gücü içinde olduğunu kabul etmekle birlikte insanın sınırlı bir özgürlüğünün bulunduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı da insanı sorumlu tutmaktadır.

MEVLÂNA'DA ÖLÜM KAVRAMI:

Kuşkusuz ölüm, insan hayatı için kesin bir olgudur. Düşünürler ötedenberi ölümden anlamlar çıkarmağa çalışmışlardır. Gerçekte insan, ölüm olgusunu düşünerek dünya hayatının noktalandığını kavrar. Böy-

46 Bak. Mesnevi, C. III, s. 236-237.

47 Bak. Mevlâna, Fihri Mafih, s. XXVI.

lece de hayatını daha anlamlı geçirmenin yollarını arar. İnsanlar genellikle ölümden korkmuşlar ya da onu üzüntü kaynağı saymışlardır.

Düşünürümüz Mevlâna, ölümden korkmuyor. Âdeta bize ölümü sevdirmeye çalışıyor. Ölümü beden mezarından kurtuluş gibi kabul ediyor. Esasen onun felsefesine göre insan Tanrı'nın dilemesiyle bu âlemde var görünmüştür. Gerçekte varlık birdir ve öncesizdir. İnsan da varlığın bir parçasıdır. Mevlâna şöyle söylüyor: "Ey oluş ve dağılış âleminde tamamiyle çürümüş canlar, sonsuz canlarımız ne vücutta geldi, ne de doğdu"⁴⁸.

Mevlâna ölümü sonsuz hayata açılış olarak görüyor. Dünyayı ruhlar için hapisane gibi görüyor. Ölüm felsefesi ile insanların güven ve umut veriyor. Klasik tekke anlayışının uyuşukluğunu ve miskinliğini Mevlâna'da görmüyoruz. O dünya için çalışmadan yanadır. Âhiret için de umut ve aşkla doludur. Bu aşk ve umutu insanlara aydınlatmağa çalışıyor. Musikiyi, rakı ve güzel sanatları seven Mevlâna çevresine manevî alanda coşkunluğun en güzel örneklerinden birini vermiştir. Ona göre aşk olan, sevgilisine kavuşmaktan korkar mı? İşte ölüm de böyledir. Ölüm olgusu Tanrı katına çıkmak demektir. Ona göre ölüm, sonsuz hayat için yeniden dirilmektir. Mevlâna ölümü kendi ifadesiyle şöyle nitelendiriyor:

"Böylece ecel rüzgârı da âriflere gül bahçelerinden esip gelen rüzgâr gibi lâtif ve hoştur. Ateş, İbrahim'e dış geçiremedi. Çünkü Tanrı seçilmişiydi; onu nasıl ısırabilir?"⁴⁹ "Ölümüm bana can gibi hoş geliyor. Dirilmemle âdeta bir .Ölümsüzlük ölümü bize helâl olmuştur. Azıksızlık azığı bize rızak ve nimettir. Ölümün görünüşü ölüm, içyüzü diriliktir. Ölümün görünüşte sonu yoktur. Gerçekte ise sonsuzluktur.... Bana da ölüm tathirdir. (Onlar ölmemişlerdir. Rablerinin huzurunda diridirler) âyeti benim içindir. Ey inandığım, güvendiğim kişiler! Beni kınayın ve öldürün. Kuşkusuz benim sonsuz hayatım öldürülmemdedir. Ey yiğit! Hayatım kesinlikle ölümdedir. Ne zamana değil yurdumdan ayrı kalamayacağım?"⁵⁰

Mevlâna, kimi zaman da ölümle insanın gerçek özgürlüğüne kavuşacağını söylüyor: "Dünya aslanı av ve rızak arar. Tanrı aslanı ise hür-lük ve ölüm. Çünkü ölümle yüzlerce hayat görür de varlığını pervane gibi yakıp yandırır"⁵¹.

48 Bak. Mesnevî, C. 1, s. 153.

49 Bak. Mesnevî, C. 1, s. 68.

50 Bak. Mesnevî, C. 1, s. 231-313.

51 Bak. Mesnevî, C. 1, s. 316.

Mevlâna, dünya hayatını bir ölüş gibi görüyor. Ölümden sonraki hayatı ise sevinç kaynağı sayıyor: "Dünya da buna benzer. Adetâ uyuyan bir kişinin gördüğü hayâllerdir. Uyuyan sanır ki bu hayâller gerçektir ve sürüp gidecek! Ancak ansızın ecel sabahı geldi mi san ve hile karanlıktan kurtulur. Yerini yurdunu görünce gamlanıp tasalandığına gülmeğe başlar"⁵². "Ben ölüp de tabutumu geçirdikleri zaman benim bu cihanın derdiyle uğraştığımı zannetme! Cenazemi görünce ayrılık ayırıp diye ağlama Benim sevgilimle kavuşmam o zamandır. Buradan gidişi gördüğün gibi, tekrar gelişi de düşün. Güneş ve ay batmakla eksilmezler ki... Hangi dane vardır ki toprağa ekilip de çıkmamıştır. Niçin insan denilen dane için de kuşkuya düşüyorsun?"⁵³ "Ölüm ya da yaşamak... İkisi de bizim için biçtir. Acemiler gibi tasada değıliz ve kazaya boyun eğiyoruz"⁵⁴. "Bir âşık ölmek üzere idi. Orada bulunan birisi sordu: Ölüm halinde iken nasıl görebiliyorsun, dedi ve cevap şu oldu: Uçuyorum ben... Şimdi benim her tarafım ağız olmuş gülüyor. Yüzlerece ölümlerle beraber gülüyoruz. Dudaklardaki tebessümden başka bir gülüşle gülüyoruz"⁵⁵. "Eceli tatlı görenlerin bakışları sarhoştur. Onlara tenin ölümü acı gelmez. Onlar bu kuyunun zindanından çayıra çıkacaklar. Karışık ve zahmetli cihanın gamından kurtulurlar ve hiç kimse hiç olan şeyin kaybolmasından ağlamaz". "O kimseye ölüm nasıl acı gelebilir ki. Yılanların zehri olan yerden çıkarılıp şeker bulunan tarafa götürülüyor, can ve beden kavgasından kurtulup gönüt kanatleriyle cisiz, ayaksız uçacak. Tıpkı zindanda hapsedilmiş kimsenin geceleri uyurken gülistan görmesi gibi..."⁵⁶

Görülüyor ki Mevlâna ölüm kavramını açıklarken umut⁵⁷, güven ve ruhsal güçle doludur. Korkak ve çekingen değıldir. Aşkın itici gücü onu sevgiliye kavuşturma özlemi içinde coşturmuştur. Ona göre ölüm sonsuz hayatın gerçek başlangıcıdır. Beden - can kavgasından kurtuluş, dünya hapisanesinden özgürlüğe kavuşma ve huzur âleminde yaşamaya imkandır. Böylece Mevlâna, tasavvuf felsefesine bir canlılık vermiş, uyusukluğu ve tembelliği küçük görmüştür. Ölümün anlamını da kendi felsefesine uygun bir biçimde dile getirmiştir.

MEVLÂNA'DA AHLÂK FELSEFESİ:

Kuşkusuz ahlâk felsefesinde iyi niyetin ve sorumluluk duygusunun önemli bir yeri vardır. İslâm'ın Peygamberi "Yapılan işler niyete

52 Bak. Mesnevi, C. IV, s. 292.

53 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 82.

54 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 91.

55 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 92.

56 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 107-108.

göredir” demiştir. Mevlâna her işte iyi niyetten yana olmuştur. Ayrıca insana cüz’î akıl verildiğini ve insanın türdeşlerine karşı sorumlu tutulduğunu vurgulamıştır. Mevlâna İslâm’ın doğruluk, adalet, hikmet ve acıma gibi ahlâki değerlerini bize birer çiçek gibi hikâyeler içinde sunmağa çalışmıştır.

Sözün özü Mevlâna Tanrı’ya ahlâk kapısından girilerek kavuşulacağını anlatmak istemiştir. Nitekim Hz. Muhammed de “Ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildim” buyurmuştur. Başka bir hadiste de “İçinizde en iyiniz ahlâk açısından güzel olanlarınızdır” buyurmuştur. Mevlâna özellikle Mesnevi’sinde, Fihi Mafih’te ve Mecâlis-i Seb’â’da ahlâkla ilgili konulara değinir. Hatta “Edebi olmayan yalnız kendine kötülük etmiş olmaz, belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur” demiştir⁵⁷.

Mevlâna aşırı mal tutkusunun karşısında olduğu gibi, tembelliğin ve dilencililiğin de karşındadır: “O rahmet kapısı hırslarından dolayı bu görmedik dilencilerin yüzlerine kapandı. Zekât verilince yağmur bulutu gelmez, zinadan dolayı da etrafa veba yayılır. İçine sıkıttıdan ne gelirse korkusuzluktan ve küstahlıktan gelir. Kim dost yolunda pervasızlık ederse erlerin yolunu vurucudur, namert olur. Edepten dolayı bu felek garkolmuştur. Yine edepten dolayı melekler suşuz ve tertemiz olmuşlardır”⁵⁸.

Mevlâna öfke ve şehveti yermiştir: “Öfke ve şehvet insanı şaşı yapar. Ruhu doğruluktan ayırır. Kine gelince gâlenir. Gönülden göze yüzlerce perde iner. Kadı kalben rüşvet almaya karar verince zâlimi, ağlayıp inleyen suçsuzdan nasıl ayırabilir?”⁵⁹.

Mevlâna, daima yardımlaşmadan ve zayıfları düşünmeden yanadır: “İnleyen dolap gibi gözü yaşlı ol ki, can meydanında yeşillikler bitsin. Ağlamak istersen göz yaşı dökünlere acı... Merhamete nail olmak istersen zayıflara merhamet et”⁶⁰. Nitekim Hz. Muhammed “Merhamet etmeyene merhamet olunmaz” demiştir.

Mevlâna, dedikoduyu, gereksiz iddia ve tartışmaları da yermiştir: “Ey kişi! Sen bu dünya kuyusunun dibinde hapsedilmiş bir insansın. Tavşan gibi olan nefsin seni nasıl kahretti. Senin tavşan nefsin sahrada

57 Bak. Mevlâna, C. III, s. 337.

58 Bak. Mesnevi, C. I, s. 7.

59 Bak. Mesnevi, C. I, s. 7-8.

60 Bak. Mesnevi, C. I, s. 26-27.

61 Bak. Mesnevi, C. I, s. 65.

ziyir içmekte, zevk ve sefa etmekte. Sen ise şu dedi-kodu, iddia ve tartışma kuyusunun dibindesin"⁶².

Mevlâna, dünyada nefsin eğilimlerine köle olmanın, öğünmenin ve büyülenmenin karşısındadır: "Dünyanın lutfetmesi ve yaltaklanması, hoş bir lokmadır ama az ye. Çünkü ateşten bir lokmadır. Ateş gizlidir; zevki meydanda. Dumanı sonunda meydana çıkar. Sen, (ben öğünmeleri yutar mıyım? O tamahından öğüyor, ben onu anlarım) deme! Seni öğren, halkın içinde aleyhinde bulunursa onun etkisiyle gönlün günlerce yanar... O sözler gönlüne dokunur. Onun etkisi altında kalırsın. Övgüden de bir ululuk gelir, dene de bak! Övgünün de günlerce etkisinde kalırsın. O övgü canın ululanmasına, aldanmasına neden olur... Nefs çok öğülmesi yüzünden Firavunlaştı. Alçak gönüllü, hor, hakir ol! Ululuk taslama! Elinden geldikçe insan ol, sultan olma... Yoksa bu inceliğin, bu güzelliğin kalmayınca, o seninle düşüp kalkanlar senden usanırlar. Evvelce seni aldatıp duranlar, o zaman seni görünce şeytan adını takarlar. Seni kapı dibinde görünce hepsi birden (Mezarından çıkmış hortlak) derler"⁶³.

Mevlâna, irade gücüne ve sağduyulu davranışlara önem vermiştir. İnsan kendine yenilmediği derecede olgunlaşır. Bunu açıklamak için Hz. Ali'nin başından geçen bir olayı anlatır: Hz. Ali, savaşta karşı taraftan bir münkiri alteder. Düşmanını kılıncıyla tam öldüreceği sırada münkir Hz. Ali'nin yüzüne tükürür. Bunun üzerine Ali, kılıcını vurmaz, kınma sokar. Münkir bu erdemli davranışa şaşır ve nedenini sorar. Hz. Ali de cevap olarak şöyle der: "Ey yiğit, savaşırken sen benim yüzüme tükürünce nefsim kabardı, öfkelenim, huyum harap, berbat bir hale geldi. Öyle bir hale geldim ki, o anda savaşımın yarısı Tanrı içindi, yarısı nefsim için. Tanrı içinde ortaklık yaraşmaz". Bu cevap üzerine inkârcı kişi, Hz. Ali'nin büyüklüğüne, temizliğine ve iradesine hayran olarak müslüman olmuştur⁶⁴.

Mevlâna, daima nefsin kötülüklerinin yok olmasından yanadır. Nefsin eğitimi aşkı artırır. Böylece de insan Tanrısal gizlere ulaşır. Varlıkta birliği yaşar. İnsan nefsin köleliğinden kurtuldukça özgürleşir ve kendi aşına döner. Bakınız Mevlâna ne diyor: "Ölünüz... Ölünüz... Bu aşta ölünüz. Bu aşta ölürseniz gerçek ruha sahip olursunuz. Ölünüz... Ölünüz... Bu ölümden korkmayınız. Bu topraklardan kurtulup

62 Bak. Mesnevi, C. I, s. 108.

63 Bak. Mesnevi, C. I, s. 148-149.

64 Bak. Mesnevi, C. I, s. 297-318.

göklere yükselini... Ölünüz, Ölünüz... Bu nefsten ayrılıız. Bu nefis bir bağıdır ve siz onun kölesisiniz"⁶⁵.

Mevlâna, bu sözleriyle âdeta tasavvufta çok değer verilen "Ölmeden önce ölünüz" sözünü açıklamıştır.

Mevlâna, ahlâkta sonu mutlulukla bitecek davranışları öğütüyor. İnsanın iyi niyetine, irade gücüne, nefsin köleliğinden kurtuluşuna önem veriyor. İlahî aşkın ağırlığı onun ahlâk felsefesinde de vardır. İnsan ahlâk açısından temizlendikçe Tanrısal aşka yaraşır bir hale gelir.

SONUÇ:

Mevlâna özellikle Divan'ında varlıkta birlik konusunu Tanrısal aşkın coşkunluğu içinde işleyerek tasavvufa canlılık getirmiştir. Mevlâna felsefesiyle Tanrı'da birleşme görünüşü sergileyerek insan hayatına anlam vermiştir. İnsanlar arasında ortak öğeleri dile getirmeye çalışmıştır. İnsanın değerini yüceltmek istemiştir.

Mevlâna, eserleriyle kendinden sonra gelen Türk mutasavvıf şairleri etkilemiştir. Serbest anlayışa yatkın, musikiyi, edebiyatı ve daha başka sanat türlerini seven bir çevrede yetiştiği için usta kalemiyle güzelin tadını okurlarına aktarmıştır⁶⁶. Böylece de Türk sanatının gelişmesinde etkili olmuştur.

Mevlâna İstâm dinine yumuşak bir yorum getirerek insan sevgisinin yayılmasına, dayanışmaya ve bu son dinin içten sevilmesine katkıda bulunmuştur.

Mevlâna insan felsefesine eğilerek bir açıdan felsefi antropoloji yapmış, hayata anlam vermiş ve insanın evrendeki yerini değerlendirmiştir.

Ölüm konusunu umut, güven ve insana güç veren bir yöntemle yorumlamıştır. Böylece hem yaşarken, hem de öldükten sonra insanın mutlu olmağa yaraşır bir vazlık olduğunu vurgulamıştır.

Mevlâna, dar düşünce ve tutuculuğa önem vermemiş, vicdan özgürlüğüne saygıdan yana olmuştur. Kendisi gibi düşünmeyenlere de şefkat kucakını açmıştır. "Dinde zorlama yoktur" âyeti uyarınca başkalağının vicdanını zorlamak istememiştir. Bu görüş ve etkisi sayesinde müslüman halk, bangî mezhep ve tarikattan olursa olsun yanyana ya-

65 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 73.

66 Bak. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 197; Ankara 1966, Firuzcafer, anılan eser, s. 6.

şamlarını sürdürmüşlerdir. Özellikle bu anlayış gerek Mevlâna'nın çağında ve gerekse Ondan sonra ikiyüzyıl kadar etkisini göstererek hoşgörü ve saygı ortamını hazırlamıştır.

Mevlâna, ilâhî aşkı işlerken insanın Tanrı'nın mâşuku olabileceğini belirterek İslâm felsefesinde yeni bir çağır açmıştır. Böylece Kur'ân'da belirtilen insanın şerefli yaratık olduğu hakkındaki buyruğu yorumlamış ve her şeyin insanda bulunacağını vurgulamıştır.

Mevlâna'nın Divan'ı ve Mesnevî'si çeşitli dillere çevrilmiştir. Böylece Mevlâna yalnızca Doğu düşüncesini etkilemiş değil, Batılılarca da okunmuştur⁶⁷. Bugün dahi Batı'da Mevlâna hayranı insanlar çoktur. Kısacası Mevlâna, etkisi dünyanın çeşitli ülkelerinde görülen insancıl, büyük bir Türk düşünürüdür. Onun felsefesi aradan yediyüz yıldan fazla zaman geçtiği halde birçok insan tarafından okunmakta ve sevgiyle izlenmektedir. Kuşkusuz Mevlâna'nın İslâm felsefesinde önemli bir yeri vardır.

⁶⁷ Bak., L.W. Carr, *Rumi's Influence on Sufism Today*, *Bildiriler*, s. 144-160; Dr. Necla Pekolay, *andam eser*, 108-114.

DİN VE İNSAN HAKLARI

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Tarihte insan sevgisini işleyen felsefeciler arasında Stoahların önemli bir yeri vardır. Stoahlar, devletin üstünde akıl ve hukukun bulunduğunu söylemişlerdir. Devletin yasalarının ötesinde aklın bulacağı evrensel yasaların varlığını savunmuşlardır. Bütün insanları bir aile gibi gören Stoahlar, herkesin bu yasalara göre hareket etmesini de istemişlerdir. İnsanların kardeş olduklarını söyleyerek âdetâ dünya yurttaşlığı kavramını yerleştirmeye çalışmışlardır. Hatta hem düşünür, hem de imparator olan Marcus Aurelius, ilâhî gerçeklerin, insanların ve yasaların birliğini söyleyerek insan sevgisini yaymağa çalışmıştır.

Stoahlar, insanların tutkularını yendikçe ve dış etkilerden kendilerini kurtardıkça özgür olacaklarını vurgulamışlardır. Böylece devletin dışında insanın değerini sergilemişler ve insanlığı insancıl duygularda birleştirmeye çalışmışlardır. İnsanların eşitliğine varan bu düşünceler, mutluluğun da temel öğeleri olarak açıklanmıştır¹.

Kuşkusuz Hıristiyanlık da insan kişiliğine önem vermiştir. İnsanların hak ve hukuku Tanrı'nın buyruklarıyla korunmak istenmiştir. Hz. İsa'nın Matta'da yer alan şu sözleri dikkati çekicidir: "Katletmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, babana ve anana saygı göstereceksin". "Komşunu kendin gibi seveceksin". "Eğer olgunlaşmak istersen git neyin varsa sat ve yoksullara ver, göklerde hazinen olacaktır". "Devenin iğne deliğinden geçmesi zengin adamın Allah'ın melekütüne girmesinden daha kolaydır" (Matta, Bab:19).

Markos İncilinde İsa'nın şu sözlerini görüyoruz: "Allahımız Rab bir olan Rabdir. Ve Rab Allah'ımı bütün yüreğinle, bütün canıyla, bütün fikrinle ve bütün kuvvetinle seveceksin... Komşunu kendin gibi seveceksin" (Markos, Bab: 12).

¹ Bak. Kâmrân Birand; İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 108-114, Ankara 1964; Münir Yarkın (Çeviren), Büyük Felsefeler s. 59-77, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara; Münir Kapanı, Kamu Hürriyetleri, s. 18-19, Ank. 1981.

Hz. İsa, insanlara haksızlık edilmesini yasaklamış ve yardımlaşmayı salık vermiştir. Ayrıca her bireyin erdemleriyle kişiliğini geliştireceğini vurgulamıştır. Bunlardan başka her Hıristiyanın Tanrı'nın buyruklarına uyması gerektiğini belirtmiştir. Böylece hükümdarların bile Tanrı karşısında sorumluluğu anlatılmış ve insan haklarına saygının değeri gösterilmiştir. Hıristiyanlıkta dinsel kurullarla hükümdarların yetkileri sınırlandırılmıştır. Ancak zamanla dinle devlet özdeşleşmiş ve hükümdarlar Tanrı adına diledikleri gibi hareket etmeğe başlamışlardır².

İlkçağda Eflatun ve Aristo gibi büyük düşünürlerin bile insan haklarına gerektiği gibi önem vermediği bilinmektedir. Eflatun'un ideal devlette işçiler, savaşçılar ve yöneticiler olmak üzere üç türlü yurttaş düşündüğü bilinmektedir. Böylece Eflatun yurttaşlar arasında sınıf ve hak ayrımı yapmıştır.

Aristo da siyasi felsefesini bir şehir devleti örneğine göre anlatmıştır. Devletin amacının iyi ve adil yurttaşlar yetiştirmek olduğunu söylemiştir. Ancak Aristo da yurttaşlar arasında ayrımı kabul eder. Köleliği doğal sayar. Kısaca yurttaşları özgürler ve köleler diye ayırır. Özgürleri de yoksullar, zenginler ve orta halliler diye derecelendirir. Kısacası Aristo sınıf ayrımını kabul eder³.

Hıristiyanlık İlkçağ düşünürlerinden insan hakları açısından daha ileri bir adım atmıştır. Ancak Hıristiyanlık devletin resmi dini olduktan sonra kimi hükümdarlar Tanrı adına zulüm yapmışlardır.

Ortaçağda Saint Thomas ile Marsilius Patavinus'un devlet felsefesi hakkında yorumları dikkati çekicidir. Saint Thomas, zalim ve keyfi yönetimi önlemeyi amaçlamıştır. Hükümdarların ilâhi yasalara ya da bu yasalardan çıkarılan akli kurallara ters davranamayacağına belirtmeğe çalışmıştır. Ancak kölelik kurumunu kabul etmiş ve Kilisenin vicdanlar üzerindeki egemenliğini savunmuştur.

Marsilius Patavinus ise daha hoşgörülü bir anlayışa sahiptir. O özellikle vicdan özgürlüğünü savunduğu için dikkati çekmiştir. İnsanları baskı ile inanca zorlamanın doğru olmadığını vurgulamıştır⁴.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Avrupa'da tabii hukuk akımı ve insan hakları öğretileri oluşmağa başlamıştır. Ancak bu konularda ilk adımlar henüz 13. yüzyılda İngiltere'de atılmıştı. 1215 yılında İngiliz-

2 Bak. Münei Kapanı; Kamu Hürriyetleri, s. 23-27; Bahri Suvey; İnsan Hakları, s. 16-18, Ankara 1953.

3 Bak. Kâmilan Birand, anılan eser, s. 59, 83-85.

4 Bak. Münei Kapanı; anılan eser, s. 23-27.

ler Kral John'a kişi haklarıyla ilgili belgeyi kabul ettirmişlerdir. Magna Carta Libertatum adını alan Büyük Hürriyet Fermanı insan haklarını savunan bir belge niteliğindedir. Bu belge Kralın otoritesini bir ölçüde sınırlandırıyor, buna karşılık baronlara bazı haklar tanıyordu. Daha sonra 1628'de Petition of Rights, 1679'da Habeas Corpus Act, 1689'da Bill of Rihts ve 1701 'de Act of Settlement ile İngilizler özgürlük yolunda yeni haklar elde etmişlerdir.

İnsan için kuşkusuz yaşamı, özgürlük ve mülkiyet önemli haklardır. Özgürlüğe düşünür Locke 1690 yıllarında insanların doğal haklarını dile getirme yolunda önemli adımlar atmıştır. Ona göre devlet, bireylerin vazgeçilmez ve devredilmez hak ve özgürlüklerini korumayı üstlenmelidir. Devlet sözleşmeyle korumayı üstlendiği bu hakları savunmazsa, sözleşme ortadan kalkar. Demek ki Locke'a göre her türlü haksızlığı önlemek devletin temel görevidir. Ona göre devlet gücünü halk iradesinden alır. Kısacası egemenlik halkdadır.

Bu konuda Rousseau'nun da emeği geçmiştir. Bu arada Montesquieu (1689-1755) de insan hakları için savaşınlar vermiştir. Locke yasama ve yürütme erklerini birbirinden ayırmıştı. Montesquieu bunlara bağımsız bir güç olarak yargılama erkini de etkilemiştir⁵.

İnsan Hakları açısından 4 Temmuz 1776'da yayımlanan Amerikan Bağımsızlık Bildirisi oldukça önemlidir. Amerikalılar 12 Haziran 1776 tarihli Virginia Anayasası'nın başında kimi insan haklarını vurgulamışlardır. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde insanların çitliliği, hayat, özgürlük ve mülhuk hakları belirtiliyordu. Kısacası bu bildiriyle insanların doğuştan bazı hakları olduğu, bu hakların devletten önce geldiği ve devletin bu hakları sınırlayamayacağı vurgulanıyordu.

Kuşkusuz 1789'da Fransa'da yayımlanan "İnsan Ve Yurttaş Hakları Bildirisi" insanlık için önemli bir aşamadır. Böylece fransızlar yurttaşlarının doğal haklarını güvenceye almağa çalışmışlardır. Bu doğal haklar başkalarına devredilemez, zaman aşımına uğratanılmaz. Fransız bildirisi, Amerikalılardankinden daha evrensel ve daha etkili bir nitelik taşımaktadır. Özellikle, bu bildiri ile özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, kişi güvenliği, düşünce, söz, yazı ve vicdan hürriyeti dile getirilmiştir.

İnsan haklarının korunması sorunu İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha güncel hale geldi. 26 Haziran 1945'de SanFrancisco (Sanfransisko)'da Birleşmiş Milletler Antlaşması imzalandı. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 10 Aralık günkü toplantısında İnsan Hakları Evrensel Bit-

5 Bak. Macit Gökberk; Felsefe Tarihi, s. 460, Ankara 1967.

dirisi'ni kabul etti. Bu bildiri, imzalayan devletleri bağlayıcı nitelikte olmamakla birlikte, insan hakları için önemli bir gelişmedir. Kabul edilen bu bildiri'nin tarihi ve mânevî önemi oldukça büyüktür. Bildiride yaşama hakkı, kişi güvenliği, işkence yasağı, kölelik yasağı, yasa karşısında eşitlik, konut dokunulmazlığı, inanç ve düşünce özgürlüğü yer almıştır. Özellikle dil, tür ve ırk ayrımı yapılmaksızın herkesin bildiri deki haklardan yararlanacağı belirtilmiştir. Bildiride ekonomik, sosyal ve siyasal haklara da yer verilmiştir. Eşit oy ilkesi, serbest seçim, toplanma ve dernek kurma hakkı ve sığınma hakkı dile getirilmiştir. Serbest seçimle işbaşına gelenlerin yönetimde söz sahibi olmaları vurgulanmıştır. Bildiride insan haklarının terör yoluyla yok edilemeyeceği son maddede anlatılmıştır. Bu demektir ki, özgürlükleri kaldırmak için kullanılan özgürlük de insan haklarına ters düşer.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda "Kişisel Ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme" ve "Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme" 16 Aralık 1966'da kabul edildi. Ancak bu sözleşmeler gerekli formaliteler tamamlandıktan sonra 1976 tarihinde yürürlüğe girdi⁶.

Bunlardan başka 1950'de Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi imzalanmış ve bu sözleşme 1953 de yürürlüğe girmiştir. Bu sözleşme, onu imzalayan devletlere kimi insan haklarını sağlama ve koruma zorunluluğu da yüklemektedir. Bu amaçla da Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Bakanlar Komitesi kurulmuştur⁷.

Birleşmiş Milletler, soykırımın yasaklanması, kadın hakları, angaryanın kaldırılması, çocuk hakları, sömürülen ülkelere bağımsızlık verilmesi, ırk ayrımının kaldırılması ve işkencenin yasaklanması gibi konularda kararlar almış ve bildiriler yayımlamıştır. İnsan haklarıyla ilgili çabalar günümüzde de devam etmektedir.

Şimdi de İslâm dini açısından, İnsan Hakları'nın gelişmesini görelim.

İnsan Hakları'nın İslâm'da önemi büyüktür.

İslâm dini, insan haklarıyla ilgili bir çok ilkeler getirmiştir. İslâm'dan önce bir çok yerde kabile anlayışı egemendi. Her birey, kendi kabile-

6 Bak. İsmail Özkant; Kadın Hakları, Birleşmiş Milletler Türk Derneği Yılı, s. 51-54, Ankara 1980; Bahri Nayer; İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri... Birleşmiş Milletler Türk Derneği Yılı, s. 91-107; Münevver Kapanı; anılan eser, s. 62-69.

7 Bk. Doç. İsmail Ayhan; Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Türk Positif Hukuku, İnsan Hakları Armağanı, s. 116-135, Ankara 1978; Ömer Madra; Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Bireysel Başvuru Hakkı, Ankara 1981.

sini savunur, bunu yaparken adalet ölçülerini çiğnerdi. Zorbalık ve zorla egemen olma törelere girmişti. Oç alma yaygın haldeydi. Yağmacılık yoluyla mala zarar verme de alışkanlık halindeydi. Can ve mal güvenliği sağlam esaslara bağlı değildi.

Aile hukuku da ilkel idi. Bir kadın 10 erkekten az olmamak üzere çeşitli erkeklerle ilişki kurabiliirdi. Bir erkek dilerse soylu bir çocuk edinmek için eşini başka bir erkeğe ikram edebilirdi. İki erkek dilerlerse eşlerini değiştirebilirlerdi. Özgür kadınlar açıktan yasak olmakla birlikte gizli dost tutabilirlerdi. Ayrıca belli süreler için muta nikâhı da yaygındı⁸.

Kadın haklarına önem verilmez ve kız çocukları alçak görülürdü.

İşte böyle bir ortamda Hz. Muhammed'e inen vahiyler, insan hakları açısından önemli ilkeleri kapsıyordu. Kur'an'da başlanmaya, adalete, barışa önem veren âyetler insan hakları açısından dikkati çekicidir. "Biz insanı en güzel biçimde yarattık"⁹ âyeti insana verilen değeri göstermektedir. "Andolsun ki biz Âdemoğullarını şereflendirdik"¹⁰, "Barış hayırlıdır"¹¹, "İnsanlar tek bir toplum idi"¹² gibi âyetler insanın şerefini ve değerini sergilemektedir.

İslâm dini insanlar arasında ırk ve renk ayrımına taraftar olmamıştır. "Bir Arabın bir Aceme üstünlüğü yoktur" ve "Beyaz insanın, siyah insana üstünlüğü yoktur" hadisi¹³ bunun açık kanıtlarındandır. Peygamberimiz ahlâk güzelliğine önem vermiştir. İnsanlar arasında ahlâksal olgunlaşmayı salık vermiştir. Nitekim bu konuda şu hadisler dikkati çekicidir: "Sizin en hayırlınız ahlâki açıdan en güzel olanlarınızdır"¹⁴, "Ben ahlâkın güzelliğini tamamlamak üzere gönderildim"¹⁵. Görülüyor ki İslâm, insan haklarına çok büyük değer vermiştir.

İslâm dininde canın, malın, dinin, akbın ve neslin korunmasıyle ilgili bir çok hüküm vardır.

İslâm'a göre insanın yaşama hakkı korunmalıdır. Adam öldürmek yasaktır. İnsana işkence yapmak da yasaktır. Hayat ve özgürlük satılamaz. Hayatı korumak, malı korumaktan önce gelir.

8 Bak. Sabri Şakir Ansay; Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, s. 192-194, Ankara 1958.

9 Bak. Tin süresi, âyeti 4.

10 Bak. İsrâ süresi, âyet: 70.

11 Bak. Nisa süresi, âyet: 128.

12 Bak. Bakara süresi, âyet: 213.

13 Bak. Ahmed b. Hanbel, Musned, C. V, s. 411. al-Munzir, at-Tergib vat-Terhib, C. V, s. 212, Kahire 1961.

14 Ahlâk hakkındaki hadisler için bakınız; Gazzali, İhyau Ulûm ad-Din, c. III, s. 50-52, Mısır (tarîhuiz).

15 al-Gazzali; İhyau Ulûm ad-Din, c. III, s. 49, İstikâmet Matbaası, Mısır.

İslâm'da kişisel mülkiyet temel bir haktır. Helâl yoldan kazanç özendirilmiştir. Kimse kimsenin malına dokunmamalıdır. Kadınlar kocalarından ayrı mal edinebilirler. Çapulculuk ve yağmacılık yasaklanmıştır.

İslâm'da din ve viedan özgürlüğünün de önemli bir yeri vardır. Şu âyetler bu konuda dikkati çekicidir: "Dinde zorlama yoktur"¹⁶, "Sen inanmaları için insanları zorlamak mı istiyorsun"¹⁷, "Atınmak istemesinden sana ne"¹⁸, "Sen ancak bir hatırlatıcısın. Onların üzerine musallat olucu değilsin"¹⁹, "Eğer isteseydik her kişiyi hidayete kavuştururduk"²⁰.

İslâm dini zımmî'nin can ve mal güvenliğine önem vermiştir. Onların viedanlarına baskıyı öngörmemiştir. Hz. Ömer, Kudüs'de müslüman olmayanlara, Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'da Hıristiyanların inançlarına saygı göstermiştir. Dinsel nedenlerle viedanlara baskı yapmamıştır.

İslâm dini hurafeleri, putperestliği ve çok tanrı tanınmayı insanlığa yakıştırmamıştır. İslâmî kuralların güzel öğütlerle anlatılmasından yana olmuştur. Nitekim Kur'an'da "Rabbim yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır"²¹ âyeti vardır.

İslâm dini, aklın korunmasına da önem vermiştir. Akıl, Allah'ın insana lutfettiği bir ışık, bir enerjidir. Peygamber Hz. Muhammed" aklı olmayanın dini de olmaz"²² ve "Kıyamet gününde insanlar akılları derecelerine göre mevki ahelâr"²³, demiştir. Ayrıca Muaz b. Cebel'in Yemen'de gerekirse akıyla de hüküm vermesine izin vermiştir. İslâm Hukuku'nda Kıyas, Kur'an, Sünnet ve İcma'dan sonra bir kanıt olarak kabul edilmiştir.

Hz. Muhammed, içkiyi ve alışkanlık doğuran zehirli maddeleri akla zarar verdiği için kullanmayı doğru bulmamıştır. Akla aykırı olan büyüçülüğü ve falcılığı yaksalamıştır. Falcılara ve kâhinlere inanan kimse, Hz. Peygamber'e gelen dine aykırı davranmış olur²⁴.

16 Bak. Bakara sûresi, âyet: 256.

17 Bak. Yunus sûresi, âyet: 99.

18 Bak. Abese sûresi, âyet: 7.

19 Bak. Gâşiye sûresi, âyet: 21-22.

20 Bak. es-Secde sûresi, âyet: 13.

21 Bak. an-Nahl sûresi, âyet: 125.

22 Bak. İ. Ağâh Çubukçu; İslâm'da Ahlak ve Manevî Vazifeler, s. 97, Aşk. 1974 Ahmet Nalm; İslâm Ahlakının Esasları, s. 56, İst. 1963.

23 Bak. Gazzali; İhyau Ulûm ad-Dîn, c. I, s. 84.

24 Bak. Osman Keshioğlu; İslâm Hukuku, s. 37, Ankara 1969.

İslâm dini, akla önem vermekle, insana ve onun şerefine de önem vermiştir.

İslâmiyet neslin korunmasını da öngörmüştür. Neslin korunmasının en iyi yolu da yasal nikâhla aile yuvası kurmaktır. Aile hayatında karı-kocanın dürüstlüğü ve uyumu temel şarttır. Çocuk eğitimi açısından aile içinde eşlerin karşılıklı görevlerini bilmeleri önemlidir. Ailede sevgi ve dürüstlük egemen oldukça, çocuklar da ruh sağlığı açısından güçlü olur. İslâm'da nikâh için iki tanık ve karşılıklı rıza yeterlidir.

İslâm dini insan hakları açısından temel öğe olan adalete de çok önem vermiştir. Bu konuda şu âyetler ne denli derin anlamlar taşımaktadır: "Ey iman edenler, aranızda anlaşmaya dayanan ticaret yolu varken, birbirinizin malını haksızlıkla yemeyin"²⁵. "Terazileri adaletle doğrultun ve tartıları eksik yapmayın"²⁶. "Allah, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."²⁷ "Ey imân edenler, hüküm ve tanıklığınız ana ya da babanız, yahut hissa ve akrabanızla ilgili olsa da, zengin ve yoksul ayrımı yapmaksızın adaleti titizlikle ayakta tutan kimselerden olunuz"²⁸. "Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan insanlar olun ve adaletle tanıklık edin. Bir kavme olan kininiz sizi adaletsizliğe yöneltmesin. Adalet yapın ki o takvaya en çok yakın olan nesnedir"²⁹.

İslâm dini kimi suçlara karşı had, kısas, diyet ve tazir gibi cezalar öngörmüştür. Had cezaları zina, kazif, hırsızlık, haydutluk ve içki içme gibi suçlar için uygulanmıştır. İsrail hukukunda kısas kesin biçimde uygulanırken, İslâm kısas için kasıt arar. Kısasda ancak suçu işleyenler cezalandırılır. Adam öldüren, ölüme mahkum edilir. Ancak kısas yerine bağışlama da mümkündür. İsrail hukuku, öç almayı ve kesin uygulamayı gerektirirken, İslâm hukuku açık kasıt aramış ve insan hayatına değer vererek cezayı şahsileştirmiştir. İslâmiyet, kabilecilik anlayışını yıktı. Zimmiyi, müstemini ve köleyi öldüreni suçlu saydı.

Barış ve bağışlama yolunu açık tuttu. Kinin aleyhine hükümler getirdi. Tövbe yolunu gösterdi.

Diyet bir çeşit para cezasıdır.

Ta'zir ise şeriatla zikredilmeyen hususlarda hakimnin serbest iradesiyle verdiği cezalarıdır. Bunda halkın yararı gözetilir. Bir de bu gibi

25 Bak. Nisa sûresi, âyet: 29.

26 Bak. Hud sûresi, âyet: 85.

27 Bak. Nisa sûresi, âyet: 58.

28 Bak. Nisa sûresi, âyet: 135.

29 Bak. Malde sûresi, âyet: 8.

cezalar suçun işlendiğine kanaat verecek kanıtlar olduğu hallerde uygulanır³⁰.

Kur'an'da ana-baba hakkına da çok önem verilmiştir. Bu hususta insana fikir vermek için şu âyetleri okumak yeter: "Tanrı'ya kulluk edin ve O'na hiç bir şeyi ortak tanımayın. Anaya, babaya, akrabaya, yabancı komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yoleuya maliki bulunduğunuz kimselelere iyilik ediniz"³¹, "Yalnız O Allah'a kulluk edeceksiniz. Analarımıza, babalarımıza iyilik yapacaksınız. Eğer bunlardan biri ya da her ikisi senin yanında yaşlanırsa sakın onlara of bile deme. Yüzlerine bağırma. Onlara saygı ile hitap et. Acıyarak onlara alçak gönüllü davran"³².

İslâm'da komşu hakkı da önemlidir. Bu hususta Hz. Muhammed'in şu hadisleri derin anlamlar taşımaktadır: "Komşusunun ne olduğunu bile bile uyuyan bizden değildir"³³, "Allah'a ve Âhiret gününe inanan kimse konuğuna ikram etsin ve akrabasını görüp gözetin"³⁴, "Kötülüğünden komşusu güven içinde olmayan kimse mü'min olmaz"³⁵, "Allah yolunda dostların hayırlısı arkadaşlarına hayırlı olan, komşuların en hayırlısı da komşularına iyilik edenlerdir"³⁶.

İslâm'da kinin kötülüğü sık sık anımsatılmıştır. Bağışlama ve acıma öğülmüştür. Bu konuda yine Hz. Muhammed'in sözlerinden örnekler verelim: "Kendisine kin güttüğün kimseye kindarlıkta ileri gitme. ölçülü, ol, bir gün gelir de o senin dostun olur"³⁷, "İnsanların en hayırlısı, insanlara en çok yararlı ve yardımcı olanıdır"³⁸, "Haksızlık etmekten sakınınız, çünkü haksızlık Kıyamet gününde karanlıktır"³⁹.

Yüce Allah da zulmün kötülüğü hakkında şöyle buyurmuştur: "Zalimler için samimi dost yoktur"⁴⁰, "Zulmedenler için dost ve sözü dinlenir şefaatçi bulunmaz"⁴¹.

30 Bak. Sahel Şakir Ansay; anılan eser, s. 289-293.

31 Bak. Nisâ sûresi, âyet: 36.

32 Bak. İsrâ sûresi, âyet: 23-24.

33 Bak. Ali Hümmet Berkî; 239 Hadis, s. 164-165, Ankara 1966.

34 Bak. Seçme Hadisler, 4. Kitap, s. 7, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ank.

35 Bak. Berkî; anılan eser, s. 164.

36 Bak. Berkî; anılan eser, s. 129.

37 Bek. Berkî; anılan eser, s. 7.

38 Bak. Berkî; anılan eser, 130

39 Bak. Barışlı-Erdem; Muhyiddin-i Nevevi'nin Riyazü's-Sâlihîn'in çevirisi, c. I, s. 252, Ankara 1967.

40 Bak. Maide sûresi, âyet: 72 ve Bakara sûresi, âyet: 270.

41 Bak. Gâfir sûresi, âyet: 18.

İslâm'da çocuk haklarını savunmak da önemlidir. Çocukların korunması ve iyi eğitilmesi için bir çok buyruk vardır. Hz. Muhammed şu hadisleriyle konunun önemini dile getirmiştir: "Çocuklarınıza iyi muamelede bulununuz"⁴². "Allah çocuğunun iyi yetişmesine yardım eden babaya rahmetle bakar"⁴³. "Babanın çocuğunu iyi eğitmek ve ona güzel bir isim vermek görevidir"⁴⁴. "Çocuklarınıza hediye verirken onlar arasında eşitliği gözetiniz"⁴⁵. Ayrıca "Sakın yetimi azarlama, istek sahibini hor görme"⁴⁶ âyeti de kimsesiz çocukların haklarının korunması açısından ibret vericidir.

İslamiyete kölelik sorunu yüzünden hücum edenler olmuştur. Oysaki İslâm Dini zamanın şartları içinde köleliğin kaldırılması yolunda büyük adımlar atılmasını sağlamıştır. Kuşkusuz İslâm'ın doğduğu çağda dünya ekonomisinde kölelik önemli bir etken idi. Çıkan savaşlarda tutuk edilenler ya öldürülüyorlar, ya da hayat boyunca özgürlükten yoksun bırakılıyorlardı. Korsanlık ve kaçırma yoluyla da köleliğe zorlananlar vardı. Toplum içinde öldürme, çalma ve zina suçlarından dolayı köleliğe mahkûm edilme âdeti vardı. Kimi zaman borçlunun borcunu ödemeyememesi de köleliğine neden oluyordu. Kimi babalar çocuklarını köle olarak satıyorlardı. Para karşılığında özgürlüğünü satanlara da rastlanırdı. Bir de babası özgür de olsa, köle bir anadan doğan çocuk köle oluyordu.

İslâm dini köleliği zamanla kaldırmak için çaba göstermiştir. Köle olmanın birçok şartlarını geçersiz saymıştır. Kalıtım ve savaş yoluyla kölelik dışındaki kuralları yasaklamıştır. Kalıtım ve savaş yoluyla köleliği de kaldırmak için çaba göstermiş ve hafifletici ilkeler getirmiştir. O zamanın toplumsal şartları içinde köleliği belli bir süre sonra kaldırmayı amaçlamıştır. Kalıtım yoluyla kölelik âdetinde değişiklik yaparak cariye'nin hür babadan çocuğunu özgür saymıştır. Savaş tutsaklarına gelince: Müslümanlar arasındaki savaşlarda tutsaklığı tanımamıştır. Başka uluslarla savunma nedeniyle, anlaşmanın bozulması yüzünden ya da devletin egemenliği ve esenliği için çıkan savaşlarda tutsak olanları bağışlama yolu açık tutulmuştur. İslâm dini devlet başkanına tutsakları mübadele, vergi karşılığında serbest bırakma ya da bir şey beklemeksizin bağışlama yetkisi vermiştir.

42 Bak. Seçme Hadisler, 3. Kitap, s. 30.

43 Bak. Gazzalî: İhyau Ulûm ad-Dîn, c. II, s. 217 ve aynı sayfa Not: 6, İstikâmet Matbaası, Mısır.

44 Bak. İhyau Ulûm ad-Dîn, c. II, 217, Not. b.

45 Bak. al-Buhârî: Kitâb el-Cami as-Sahîh, c. II, s. 134, Leyde 1862; İhya II/27.

46 Bak. Dubâ sûresi, âyet: 9-10.

İslâm dini ayrıca kölelerin özgürlüğe kavuşması için bir çok kolaylıklar getirmiştir. İslâm'ın doğduğu çağda bir çok yerde isteyen istediği zaman kölesini özgür kılamazdı. Kılırsa ceza öderdi. Çünkü azatlama devletin hakkına tecavüz sayılırdı.

İslâm Dini köleyi özgür kılmak için bir çok zorunluluk getirmiştir. İslâm'a göre bir kimse herhangi bir nedenle kölesini azatladığını söylerse özgürlük hakkı doğar. Yine bir efendi, kölesinin özgürlüğüne dair bir vasiyet yapmışsa, ölüm halinde bu vasiyet uygulanır. Eğer hakkında vasiyet edilen köle (müdebber) kadın ise doğuracağı çocuklar da aynı hüküm gereğince özgür olur. Bir cariye'nin efendisinden doğuracağı çocuk özgür olduğu gibi efendinin ölümünden sonra bu cariye de özgürlüğüne kavuşur. İslâm Dininde mükatebe yoluyla da özgürlüğe kavuşma mümkündür. Bu demektir ki köle belli bir para ödeyerek ya da efendisine mal vererek özgürlüğe kavuşma hususunda efendisiyle anlaşabilir. Hatta İslâm Dini, bu tür olaylarda kölelerin özgürlüğe kavuşmaları için onlara yardım edilmesini salık vermiştir. Bakınız Yüce Allah'Kur'an'da bu hususta şöyle buyurmuştur: "Kölelerinizden, serbestisini satın almak isteyenlerin, iyi halini görürseniz onlarla yazışın. Onlara Allah'ın size verdiği mallardan verin"⁴⁷.

Hatta İslâmiyet devlet bütçesinden bir miktar paranın kölelerin kurtarılmasına ayrılmasını öngörmüştür.

İslâm Dini kimi suç ve hatalar karşılığında da köle azatlanmasını zorunlu kılmıştır. Adam öldürmenin kefareti bir köle azat etmektir. İslâm'da yeminini bozan kimse, on yoksula yemek yedirmeli ya da elbise giydirmeli veyahut bir köle azat etmelidir. Ramazanda orucun kasden bozulması halinde de köle azat etme fırsatı gösterilmiştir. Kocanın karısına "Sen benim için anam gibisin" (Zihar) demesi ve tekrar karısına dönmek istemesi hali, bir köle azat etmesini gerektirir.

Hz. Muhammed, bir çok hadisinde köle azat etmenin sevabından söz etmiştir. Kısacası, İslâm Dini, köleliği hoş karşılamamış ve bu kurumu zamanla kaldırmaya amaçlamıştır⁴⁸.

İslâm Dini, insan kişiliğine ve sorumluluğuna önem vermiştir. Her ne kadar Cebriye insan için irade özgürlüğü tanımamışsa da; Mu'tezile, onların karşısına çıkmış ve insanın özgür olduğunu savunmuştur. Sünnet Ehli bilginlerinden Eş'ari ve Maturidi de insanın sorumluluğunu dile

47. Bak. Nur sûresi, âyet: 33.

48. Bak. Ali Abdü'l-Vahid Vafî; Mevkıf ul-İslâm Min ar-Rikk (İslâmiyete Göre Kölelik), Çeviren: Kemal İplik, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. IX, Yıl: 1961, s. 207-212, Ankara 1926.

getirmişlerdir. İslâm'da klasik anlayışa göre Yüce Allah'ın küllî iradesi geçerlidir. Ancak insan da cüz'î iradesiyle bir fiile yaklaşmak ve onu yapmak özgürlüğüne sahiptir. Bundan dolayı da insan sorumludur. Tanrı insanları kötülüğe zorlamaz. Bir fiili seçim hakkı verilmiştir.

İslâmiyete göre Halife bile keyfi hareket edemez. Tanrı'nın buyruklarını dikkate almak zorundadır. Kur'an ise bir çok âyetleriyle insan haklarını savunmuştur. Bir çok İslâm büyüğü Kur'an ve Sünnet'te bulamadıkları hususlarda içtihad yaparak kıyas yoluyla toplumsal sorunlara çare aramışlardır. Ebu Hanife, Malik b. Enes, Şafii ve Ahmed b. Hanbel büyük müçtehidler arasındadır. Bunlar İslâm Hukukunun gelişmesi için çaba göstermişlerdir.

Osmanlılar döneminde de insan hakları açısından büyük gelişmeler olmuştur. Özellikle 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile insan hakları daha açık dille ifade edilmiştir. Bu Hatt-ı Hümayun ile din farkı gözetilmeksizin insanlar kanun önünde eşit tutulmuştur. Can güvenliği, mal güvenliği, şeref ve haysiyetin korunması yasalarla güvenceye alınmıştır. Ayrıca idarede, maliyede, askerlikte ve adliyede düzeltmeler yapılmıştır. Her şeyden önce İslâm'ın özünde bulunan yaşama hakkı yasayla güvenceye alınmıştır.

Bu Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun önemli olan bir yönü de Hristiyanlarla Müslümanlar arasında yasa önünde fark gözetmemesidir. Ayrıca hükümdarın yetkileri de yasayla sınırlandırılmıştır.

1856 Islâhat Fermanı da İslâm âleminde insan hakları açısından önemlidir. Bu Ferman ile Osmanlı ülkesinde din ve mezhep ayrımı yapmaksızın herkesin eşit olduğu bir kez daha vurgulanmıştır. Hristiyanlar ve Müslümanlar yasa önünde eşit tutulmuştur. Bu eşitlik askerlikte, ibadet özgürlüğünde, vergide, eğitimde ve mahkemede tamkhıkta sağlanmıştır. Özellikle din ve vicdan özgürlüğü üzerinde durulmuştur. Böylece Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile getirilen can, mal ve şerefin korunmasıyla ilgili hükümler pekiştirilmiştir. Ayrıca işkence yasaklanmıştır. Duruşmaların açıklığı ve eğitim özgürlüğü güvenceye alınmıştır. Danıştay kurulmuş ve mahallî yönetimde seçim esası kabul edilmiştir.

Osmanlılar 1876 Birinci Meşrutiyet ve 1908 İkinci Meşrutiyet hareketleriyle de insan hakları konusunda önemli adımlar atmışlardır. Kişi hak ve özgürlükleri anayasalarda yer almıştır. Bundan başka arada yetkili bir bilim topluluğu Mecelle denen yasayı yaparak çağın gereklerine çare bulmağa çalışmışlardır. İslâm'dan yararlanarak devletin yapısını sağlam ve çağdaş esaslara oturtmağa çalışmışlardır.

İslâm dini barışı salık vermiştir. Nitekim Yüce Allah Kur'an'da, "barış hayırlıdır"⁴⁹ buyurmuştur. Allah'ın rahmeti boldur. "Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır"⁵⁰ âyeti bize yumuşak olmanın yollarını gösteriyor. Hz. Muhammed insanlara karşı sevgi ve şefkatle doluydu.

Hıristiyanlıkta da sevgi, umut ve barış çok işlenmiştir.

Ancak her iki dinin insan haklarına önem veren ülkelerine karşın çağımızda insanlık özlenen mutluluğa kavuşamamıştır. Maddenin ve çıkarın değerler arasında öne geçmesi insanlık için yararlı olmamıştır.

Dünyada bir yanda sanayileşmiş ülkeler, öte yanda yoksul ülkeler vardır. Toklar, açların halinden anlamamaktadır. Çağımızda insanların birçok kolaylıklara sahip olduğu söylenebilir. Ancak özlenen mutluluk henüz bulunamamıştır.

Sanayi, denizleri, ırmakları ve havayı kirletmekte, böylece doğanın yararlı şartları yok edilmektedir. Herhalde insanların temiz hava alma hakları da vardır.

Dünyamızda tedhiş ve cana kıymalar artmıştır. Kimi yerlerde insanın yaşama hakkı tehdit altındadır.

İşlerin kolektif yürütülmesi bireysel tercihleri bağımlı kılmaktadır.

Hammaddelerin tükenmeye yönelmesi, hızlı kentleşme, gürültü ve aşırı silâhlanma insanların ruhsal sağlığını etkilemektedir. Kişi gittikçe makineleşmekte ve fakat mânevî açıdan ihmal edilmektedir. Dünyada her iki dinin istediği özveri ve hakkı gözetme yer yer azalmaktadır. Kısacası insanın davranışlarına barış, sevgi ve dostluk gibi yüksek değerler çoğu kez egemen değildir. Çakar insanı peşinden koşturmakta ve fakat mutlu etmemektedir. Maddî kazancın yanında mânevî gelişme eksik kalmaktadır. Gerek Müslümanlığın ve gerekse Hıristiyanlığın, insanlığın kimi dertlerine yaklaşıp çare aramaları yararlı olur. Ekonomik kalkınmanın yanında yüksek değerlerin önemi daha iyi sergilenebilir.

Allah'a inanç, Âhiret'e inanç ve insanın sorumluluğu her iki dinde benimsenmiştir. Doğruluk her iki dinin ahlâk anlayışının ilkeleridir. Barış ve sevginin her iki dinde de yeri büyüktür. O halde son dinin temsilcileri olan biz Müslümanlar Hıristiyanlarla dostluk kurarak insan haklarını daha iyi savunabiliriz. Böylece de barışa ve Yüce Allah'ın yarattığı insanlara daha iyi hizmet etmiş oluruz.

49 Bak. Nisâ sûresi, âyet: 28.

50 Bak. A'râf sûresi, âyet: 156.

LA RELIGION ET LES DROITS DE L'HOMME

par Prof. Dr. İ. Ağah ÇUBUKÇU

Dans l'histoire de la pensée, les Stoïciens tiennent une place importante parmi les philosophes qui se préoccupent de la Philanthropie. Les Stoïciens affirment que la raison et la justice sont au-dessus de l'État, mais aussi ils soutiennent qu'il y a au-dessus celui-ci les lois universelles gouvernées par la raison. Les Stoïciens, qui considèrent toute l'humanité comme une famille, voulaient que chaque individu obéisse à ces lois. Par le fait qu'ils ont dit que tous les hommes sont frères, ils ont tenté de professer pour ainsi dire la conception de citoyen du monde. Même, en tant qu'un penseur et un empereur, Marcus Aurelius s'est forcé du développement de la philosophie, en soutenant l'unité des vérités divines, humaines et juridiques.

En outre, les Stoïciens ont remarqué que plus les hommes dominent leurs passions et leurs désirs, plus ils se libèrent. Ainsi, ils ont soutenu que l'homme a une valeur d'existence, indépendamment de l'État et aussi ont-ils essayé de réunir les hommes avec et en affections humanistes. Ces idées aboutissantes à l'égalité ont été commentées comme les principes du bonheur¹.

Sans doute, le christianisme a aussi attaché beaucoup d'importance à la personnalité humaine. Il voulait sauvegarder les biens et les droits de l'homme par les commandements divins. A cet égard, les dits de Matthieu sont très importants: "Tu ne commettras pas de meurtre; tu ne commettras pas d'adultère; tu ne déroberas pas; tu ne diras pas de faux témoignage; honore ton père et ta mère; et tu aimeras ton prochain comme toi même". "Si tu veux être parfait, va, vend ce que tu possède, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. "Il est plus

¹ V. Kâmuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1964, p. 100-114; Münir Yarkon, *Büyük Felsefeler*, Ankara, s.d., p. 59-77; Münir Kapanı, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1981, p. 18-19.

facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'un riche d'entrer dans le royaume de Dieu." (Matthieu, 19)

De même, Marc rapporte: "...Dieu est unique et qu'il n'y en a d'autre que lui, et que l'aimer de tout son cœur, de toute son intelligence et de toute sa force, ainsi qu'aimer son prochain comme soi-même..." (Marc, 12).

Jésus-Christ a interdit l'injustice et a ordonné la solidarité. De plus, il a dit que tout individu peut développer sa personnalité grâce au progrès de ses vertus, et que tout chrétien doit obéir aux ordres de Dieu. C'est ainsi qu'on a fait rappeler aux empereurs leur responsabilité devant Dieu et qu'on a montré la valeur de respect aux droits de l'homme.

Le Christianisme a limité le pouvoir des empereurs par ses principes religieux. Mais pourtant, aux cours des siècles, la religion s'est identifiée avec l'Etat, et les empereurs gouvernaient arbitrairement au nom de Dieu². On sait que les grands penseurs d'Antiquité, tels Platon, Aristote, n'ont pas donné assez d'importance aux droits de l'homme comme il a fallu. Platon a classé le peuple dans son Etat Idéal en trois classes: les ouvriers, les guerriers, les gouverneurs. Ainsi, il a fait distinction de classe entre les citoyens. Quant à Aristote, il a pensé à un Etat de cité, où le but de l'Etat était d'élever de bons et juste citoyens. Mais malgré cela, lui aussi il a fait une distinction de classe entre les citoyens. Et il a pensé que l'esclavage était quelque chose toute naturelle. Donc, en un mot, il a divisé le peuple en deux catégories: les esclaves et les libres. De la même manière il a subdivisé les libres entre eux en trois classes: Les riches, les moyens, les pauvres. Bref, Aristote accepte la distinction de classe³.

Le christianisme par rapport aux penseurs d'antiquité a attaché un peu plus grande importance aux droits de l'homme. Cependant, après qu'il ait été devenu religion d'Etat, certains rois ont fait des tyrannies, au nom de Dieu.

Au moyen âge, les idées de Saint Thomas et de Marcilius Patavinus concernant la philosophie politique sont très intéressantes. St. Thomas a essayé d'abolir l'arbitrage et la tyrannie dans l'administration. Il a dit que les gouverneurs ne devaient pas agir contre les lois divines et les règles rationnelles, qui sont établies selon les lois divines.

² V. Münel Kapani, *Kamu Hükümetleri*, p. 23-27; Bahri Savaş, *İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri*, Ankara 1953, p. 16-18.

³ V. Kamran Birand, *op. cit.*, p. 59, 63-65.

Mais, toutefois, St. Thomas a accepté l'esclavage et a défendu l'autorité de l'Eglise sur le peuple.

Alors que Marcellus Patavinus est un penseur plus libre et plus tolérant; Il est distingué surtout par sa défense de liberté de conscience. Il a affirmé qu'il n'est pas bon d'obliger les gens à croire en Dieu par la force⁴.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, en Europe, il est né des doctrines de droit naturel et de droits de l'homme mais, déjà, en Angleterre du XIII^e siècle, les premiers démarches à cet égard ont été faits. En 1215 les anglais ont fait signer au roi John, Magna Carta Libertatum, qui est une première Ordonnance concernant les droits de l'homme. Cette ordonnance a limité quelque peu l'autorité de ce roi. Plus tard, les anglais ont obtenu de nouveaux droits de liberté, avec ces traités: "Petitions of Rights" en 1628, "Habeas Corpus Act" en 1679, "Bill of Rights" en 1689 et "Act of Settlement" en 1701.

Sans doute, la vie, la liberté et la propriété sont parmi les plus importants des droits de l'homme. En 1690, Locke, penseur libre, a beaucoup contribué au développement des droits naturels de l'homme. Selon lui, c'est l'Etat qui doit assurer aux hommes leurs droits indispensables par contrats. Si l'Etat n'assure pas l'un des droits des individus le contrat n'en plus valide. Donc, pour Locke, défendre les droits des individus est l'un des devoirs principaux de l'Etat; bref la souveraineté appartient au peuple.

A ce sujet, J.J. Rousseau lui-même fait beaucoup d'effort. Après lui, Montesquieu (1689-1755) a sensiblement lutté pour les droits de l'homme. Locke a distingué le pouvoir législatif de celui de l'exécutif; de son côté, Montesquieu a ajouté à ces deux pouvoirs, un troisième qui est le pouvoir judiciaire⁵.

Du point de vue des développements des droits de l'homme, la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, signé le 4 Juillet 1776, a une importance considérable. D'après cette Déclaration, les hommes ont, de naissance, certains droits, tels, égalité, liberté, vie; et l'Etat ne peut pas les limiter. Déjà les Américains ont signalé certain droits de l'homme en tête de Constitution de Virginia, daté du 12 Juin 1776.

Il est certain que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, signée en 1789 en France, est un progrès important; avec cette déc-

4 V. Müncl Kapani, op. cit., p. 25-27.

5 V. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1967, p. 460.

laration les Français ont assuré leurs droits naturels, qui sont hors du temps et qui ne sont pas transmisibles des individus aux individus. La déclaration des Français est d'un caractère plus universel et plus efficace que celle des Américains. Dans cette déclaration on a donné beaucoup de place surtout aux droits de liberté d'expression, de conscience, de propriété et de vie.

Le problème des droits de l'homme s'est actualisé d'une façon permanente après la deuxième guerre mondiale. L'Alliance des Nations Unies fut signée le 26 Juin 1945 à San Francisco. L'assemblée générale a acceptée la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme le 10 Décembre 1948. Bien que cette déclaration n'oblige pas ses membres à l'appliquer unanimement, elle a une importance historique et une valeur spirituelle du point de vue de l'égalité devant les droits de l'homme, tels, liberté, choix de croyance, etc.

Sans prendre en considération la distinction de races, de croyances et de langues, la déclaration prévoit que tout le monde peut profiter égale à égale des droits individuels et d'autres droits de différente nature, économique, sociale, politique. Dans la déclaration il y a des articles qui ont pour objet de parler du droit du vote, de l'élection libre, du refuge et de la fondation des institutions. La dernière article de la déclaration concerne l'interdiction de l'abolition des droits individuels par le terrorisme. Cela veut dire que la liberté qui vise l'abolition des libertés et des droits n'est pas compatible avec le but de la déclaration.

L'assemblée générale des Nations-Unies a accepté ces conventions en 16 Décembre 1966: "Convention Internationale concernant les droits individuels et politiques" et "Convention Internationale concernant les droits économiques, sociales et culturelles". Mais cependant ces conventions n'ont été valables qu'après l'accomplissement des formalités nécessaires en 1976.⁶

Outre que ces conventions, Convention Européenne des droits de l'homme a été signée en 1950, mais elle n'a été mise en application qu'en 1953. Elle a chargé aux Etats signataires de protéger les droits de l'homme qu'on a prévu par elle. C'est pourquoi qu'on a formé la commission européenne des droits de l'homme, le Tribunal Européen des droits de l'homme et le Comité Européen des Ministres⁷.

6 V. İsm Oskan, *Köln Hakları, Birleşmiş Milletler Türk Derneği Yılı, p. 51-54, Ankara 1960; Bakri Savcı, İnsan hakları ve Temel Özgürlükleri, Birleşmiş Milletler Türk Derneği Yılı, s. 91-107; Münir Kapanı, op. cit. p. 62-69.*

7 V. Rona Aybay, *Avrupa İnsan Hakları sözleşmesi ve Türk Positif Hukuku, İnsan Hakları Armağanı, Ankara 1978, p. 116-135; Ömer Madra, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Bireysel Başvuru Hakkı, Ankara 1981.*

D'autre part, Nations-Unies ont pris beaucoup de décisions et publié plusieurs communiqués concernant la génocide, les droits de la femme et de l'enfant, le racisme, le droit de l'indépendance des pays colonisés. Aujourd'hui il poursuit aussi de divers travaux à cet égard.

Voyons maintenant le développement des droits de l'homme dans l'Islam: l'importance des droits de l'homme est très grande dans cette religion qui a tant de principes au sujet des droits de l'homme. Avant l'Islam la vie de tribu se régnait dans plusieurs régions du monde arabe. Chaque individu défendait sa tribu, faisant cela, bien sûr il ne respectait pas les droits de l'homme et dépassait les limites de la justice. Même, chez les Arabes le despotisme était considéré comme une tradition politique. La vengeance et le pillage étaient très répandus, Il n'avait pas de sécurité de vie et des biens.

Le droit de famille était aussi très primitive. Si une femme voulait, elle pouvait avoir des relations avec au moins dix hommes. Si un homme voulait avoir un enfant noble, il pouvait présenter sa femme à un homme noble. De même, deux hommes pouvaient échanger leur femme entre eux. Malgré l'interdiction, les femmes noble et libre pouvaient aussi avoir clandestinement des relations avec les autres hommes. En outre le mariage temporaire était fréquent. Les filles étaient toujours méprisables. Donc les droits de la femme n'avaient aucune importance dans société arabe préislamique.

Les versets, révélés au Prophète Muhammed, dans telle circonstance, sont d'une grande importance du point de vue des droits de l'homme; surtout les versets qui sont relatifs à la justice, au paix, et au pardon, retiennent notre attention à cet égard: "Très certainement, Nous avons créé l'homme en la plus belle stature⁸;" "Et très certainement, Nous avons donné de la noblesse aux Enfants d'Âdem¹⁰"; "...et la reconciliation est meilleure"¹¹; "Les gens formaient une seule communauté"¹².

L'Islam n'accepte pas la discrimination de races et de couleurs. Cette tradition est ici très significative: "Un arabe n'a aucune supériorité à un non-arabe". Notre Prophète a donné beaucoup d'importan-

8 V. S. Şakir Ansay, *Hukuk Tarihiinde İslâm Hukuku*, Ankara 1958, p. 192-194.

9 V. Sourate de Figulier, verset 4.

10 V. Sourate de voyage nocturne, verset 70.

11 V. Sourate de femmes, verset 120.

12 V. Sourate de Vache, verset 213.

ce à bonne conduite. C'est pourquoi il a conseillé le perfectionnement morale. Ses dits sont ici très remarquables: "Votre meilleur est celui qui possède de bonne conduite"¹⁴. "Je suis envoyé pour achever les beautés de la morale"¹⁵. Il en résulte que l'Islam a attaché beaucoup d'importance aux droits de l'homme.

D'autre part, Islam a tant de principes concernant la sauvegarde de la vie, de la religion, de la raison, des biens et des générations. D'après l'Islam, il faut sauvegarder les hommes. Tuer et torturer l'homme sont absolument interdits. La vie et la liberté ne peuvent pas être objet du vente et d'achat.

Dans l'Islam, la propriété individuelle est un droit fondamental. On ne peut avoir gagné de l'argent que légitimement. Le pillage et le vole ne sont pas des moyens de gagner la vie. Les femmes peuvent avoir des biens à part.

De même, l'Islam assure la liberté de conscience et de religion. Ces versets retiennent ici notre attention: "Pas de contrainte en religion"¹⁶; "Est-ce à toi de contraindre les gens à être croyants?"¹⁷; "or, que t'importe qu'il ne se purifie pas"¹⁸; "Eh bien, rappelle! Tu es un rappel ur, rien d'autre; tu n'es pas un intendant sur eux"¹⁹; "Si Nous voulions, Nous apporterions à chaque âme sa guidance"²⁰. L'Islam a aussi prévu la liberté de croyance des non-musulmans vivant sous leur paix ainsi que leur liberté de propriété. De même que le calife Omar a respecté les non-musulmans à Jerusalem, de même Mehmet II, le conquérant, a respecté les chrétiens à Istanbul. A cause de leur religion il ne les a pas forcés pour l'Islam.

L'Islam a rejeté totalement la superstition, l'idolâtrie et le polythéisme. Les voies d'appel à l'Islam sont celles de sagesse et de bonne conduite. Cela est bien indiqué dans le Coran: "Par la sagesse et la bonne exhortation, appelle au sentier de ton Seigneur"²¹.

L'Islam a aussi attaché beaucoup d'importance à la sauvegarde de la raison. La raison que Dieu a donnée à l'homme est une lumière

13 V. Ahmed b. Haubel, CT, V, p. 411.

14 Voir, Ihyau Ulûm ad-Dîn de Gazzâlî, a propos des traditions concernant la morale, T. III, p. 50-52, Égypte s.d.

15 al-Gazzâlî, op. cit. p. 49, Égypte s.d.

16 Sourate de Vache, 216.

17 Sourate de Jonas, 99.

18 Sourate d'il s'est renfermé, 7.

19 Sourate d'enveloppant, 21-22.

20 Sourate de prosternement, 13.

21 Sourate d'abeilles, 125.

et une énergie divine. Le Prophète Muhammed a dit "celui qui n'a pas de raison n'a pas de religion"²²; "Au jour du jugement, les hommes se rangeront selon leur intelligence"²³. En outre, il a permis Mu'az b. Cebel de faire raisonnement pour répondre à diverses questions dans les cas nécessaires, lorsqu'il l'a nommé comme gouverneur à Yemen. La Raison a été acceptée comme une source de la jurisprudence après le Coran, la Tradition et la Consensus.

Le Prophète Muhammed a interdit l'usage de l'alcool et d'autres boissons qui contiennent des matières alcooliques à cause de leur dommage à la raison. Il a aussi interdit la magie et la sorcellerie qui ne sont pas compatibles avec les principes de la raison. Ceux qui croient aux magiciens et aux sorciers ne sont pas vrais musulmans²⁴.

Un autre but de l'Islam est de sauvegarder la génération. Le moyen le plus sûr pour cela est le mariage légitime. L'Honnêteté et l'accord réciproques des partenaires sont des conditions fondamentales de la famille. Du point de vue de l'éducation de l'enfant, il est très nécessaire aux parents de savoir leur devoir envers eux-même et leurs enfants. Plus l'harmonie et l'affection dominent la famille, plus les enfants sont psychologiquement forts.

L'Islam a donné assez d'importance à la justice, qui est l'essentiel des droits de l'homme. Ces versets nous indiquent bien son importance: "Ho les croyants! N'entredévoez pas vos biens à tort; mais que ce soit par négoce avec votre consentement mutuel"²⁵. "O mon peuple, emplissez la mesure et le poids, avec justice, et ne faites pas perdre aux gens leurs biens....."²⁶. "Dieu vous commande, en vérité, de rendre aux gens leurs dépôts, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité"²⁷; "Ho les croyants, Allons, débout, témoins pour Dieu avec justice! fût-ce contre vous-même ou contre père et mère ou proches parents et qu'il s'agisse d'un riche ou d'un besogneux..."²⁸; "Ho les croyants! Allons! débout, témoins pour Dieu avec justice! Et que la haine d'un peuple ne vous incite pas à ne pas faire l'équité. Faites l'équité; c'est plus proche de la piété..."²⁹.

22 I. Ağâh Çobukoç, *İslâm'da Ahlak ve Manevî Vasîfeler*, Ankara 1974, p. 97; Ahmet Naim, *İslâm Ahlakının Esasları*, İstanbul, 1963, p. 36.

23 V. Gazâlî, *İhyâ*, T. I, p. 84.

24 V. Osman Keskioglu, *İslâm Hukuku*, Ankara 1969, p. 37.

25 Sourate de femmes, 29.

26 Sourate de Houd, 65.

27 Sourate de femmes, 58.

28 V. Sourate de femmes, 135.

29 V. Sourate de pillateur servi, 8.

L'Islam a prévu diverses peines contre différents délits, tels que, peines légales, peines discrétionnaires, talion, composition pécuniaire; peines légales s'appliquent à la fornication, au vol, à l'usage de l'alcool et au cambriolage. Alors que dans le judaïsme le talion doit s'appliquer à n'importe quelle circonstance, dans l'Islam il ne doit s'appliquer que s'il y a l'intention dans l'homicide. En outre, il importe de préciser que L'Islam encourage les parents de la victime à pardonner le coupable à la place du talion; ainsi, il humanise les peines. L'Islam a aboli le tributarisme. Il a considéré coupable celui qui a tué des esclaves et des étrangers en séjour en pays d'Islam.

L'Islam a aussi ordonné la paix et le pardon, en blâmant la vengeance. Il a conseillé la repentance.

La composition pécuniaire est une sorte d'amende. Les peines discrétionnaires sont des sortes de peine que le juge peut donner par sa volonté individuelle au cas où la Loi n'a aucune prescription. Ces peines ne peuvent être appliquées que s'il y a assez de preuves et de témoins³⁰.

L'Islam a attaché assez d'importance à la responsabilité et aux devoirs envers les parents. Ici sont très significatifs ces versets du Coran: "Adorez Dieu et ne Lui donnez quelque associé que ce soit. De la bonté envers les pères et mères, les proches, les orphelins, les pauvres, le voisin apparenté et le voisin étranger, le proche compagnon et l'enfant de la route et quiconque est esclave entre vos mains"³¹; "Et voilà que ton Seigneur a décrété: "N'adorez que Lui - De la bonté envers les Père-et-mère: si l'un d'eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse près de toi, alors ne leur dis point: Fi! "et ne les repousse pas, mais dis-leur noble parole"³².

De même, l'Islam a attaché beaucoup d'importance aux droits des voisins. A ce sujet ces traditions du Prophète sont assez remarquable: "Celui qui dors tout en sachant que son voisin est faim n'est pas parmi nous"³³. "Celui qui croit en Dieu et jugement dernier, qu'il offre à son hôte et ses relatifs"³⁴. "Celui dont le mal ne donne pas de confiance à son voisin n'est pas musulman"³⁵. "Le meilleur parmi les amis de Dieu

30 V. Sabî Sakir Ansay, *op. cit.* p. 280-293.

31 V. Sourate de Femmes, 36.

32 V. Sourate de Voyage nocturne, 23-24.

33 V. Ali Hâmmet Berki, 239 Hadis, p. 164-165. Ankara 1968.

34 V. Seçme Hadisler, Livre 4, p. 7, Ankara

35 V. Berki, *op. cit.* p. 164.

est celui qui est meilleur pour ses amis; le meilleur parmi les voisins est celui qui fait du bien pour ses voisins"³⁶.

L'Islam rappelle très souvent le laid de la vengeance; par contre il ordonne le pardon et la pitié; citons ici quelques traditions du Prophète: "Ne rapproche pas avec vengeance de celui à qui tu garde rancune, soit en mesure avec, lui, un jour il pourrait devenir ton ami"³⁷. "Le meilleur des hommes est celui qui fait du bien le plus"³⁸. "Évitez de faire l'injustice, parce que l'injustice est l'obscurité du jour de jugement"³⁹. Ici Dieu a aussi dit: "... Et pour les prévaricateurs, pas de secourus"⁴⁰. "...que les prévaricateurs n'auront ni ami zélé, ni intercesseur obéi"⁴¹.

En Islam il est aussi important de sauvegarder les droits des enfants. Il y a beaucoup de commendements à propos de leur éducation physique et spirituelle. Les traditions du Prophète sont très remarquable à cet égard: "Faites du bien pour vos enfants"⁴². "Dieu comble celui qui aide pour l'éducation de son enfant"⁴³. "Il est un devoir sur le père de donner un beau nom à son enfant et de l'éduquer de la meilleure façon."⁴⁴ "Lorsque vous faites du cadeau pour vos enfants, soyez juste envers eux"⁴⁵.

Il y a certaines personnes qui ont reproché à l'Islam, à cause de son attitude envers l'esclavage. Pourtant c'est l'Islam qui dans son contexte historique, a contribué beaucoup à l'abolition de l'esclavage. Sans doute lors de Naissance de l'Islam, l'esclavage était une source économique mondiale. A cause de très diverses raisons, les hommes devenaient esclaves. Les retenus de guerre devenaient esclaves ou bien étaient tués. Parmi les causes les plus importantes d'être esclave nous pouvons citer la guerre, l'enlèvement, la vole, la fornication. Les Descendants des familles esclaves étaient aussi considérés esclaves. Les enfants d'une mère esclave étaient aussi esclave, même si leur père était libre.

36 V. Berkî, *op. cit.* p. 129.

37 V. Berkî, *op. cit.* p. 7.

38 V. Berkî *op. cit.* p. 130.

39 V. Barslan-Erdem, *Muhyiddin-i Nevef'inin Riyazu's-Salihin* çev. Ankara 1967, T. I, p. 252.

40 V. Sourate de Plateau servi, 72 et de Vache, 270.

41 V. Sourate de Pardonneur, 18.

42 V. Seçme Hadisler, livre 3, p. 30.

43 V. Gazzâlî, *İhyaü Ulûm ad-Dîn*, T. II, p. 217 et la même p. note 6.

44 V. *Ibid* et note 8.

45 V. Al-Buhari, *Kitâb al-Cami as-Sahih*, T. II, Leyde 1862, p. 134; *İhya*, II/217.

L'Islam a poursuivi une voie évolutive aux cours du temps pour l'abolition de l'esclavage. Au début, il a supprimé toutes les causes autre que l'héritage et la guerre. Puis, au fur et à mesure il a restreint les conditions de l'esclavage par voie d'héritage et de guerre. Par exemple, les enfants d'une père libre étaient considérés libres même si leur mère était esclave. L'Islam a donné aux administrateurs le droit de libérer les esclaves retenus dans diverses guerres, soit par voie d'échange entre les esclaves musulmans et non-musulmans, soit par voie d'impôts et le plus souvent sans rien demander. De plus, L'Islam a accepté tant de possibilités pour la libération des esclaves. Alors qu'avant l'Islam, le droit de libération des esclaves appartenait à l'état. C'est pourquoi si quelqu'un libérait son esclave sans l'autorisation, il devait payer une amende; L'Islam, loin de monopoliser le droit de libération des esclaves, facilitait leur libération, et l'ordonnait. Le but final de l'Islam était supprimer cet institution. C'est pourquoi d'après l'Islam si quelqu'un dit par hasard qu'il a libéré son esclave, celui-ci est considéré libre. Si un libre avait fait un testament de libération et s'il mort avant délai l'esclave est considéré un libre; et même si l'esclave est une femme, les enfants qu'elle mettra au monde seront considérés libres pour la même raison. Et aussi un esclave ou une esclave peut avoir sa liberté contre une certaine somme d'argents ou d'objets sur quoi l'esclave et le seigneur tombent d'accord. L'Islam fait aussi appel aux libres musulmans au sujet de libération des musulmans esclaves. C'est pourquoi Dieu a dit: "Et quant à ceux de vos esclaves qui cherchent contrat d'affranchissement, alors passez contrat avec eux, si vous savez du bien en eux, donnez-leur des biens de Dieu Qu'Il vous a donnés"⁴⁷.

De même, les penseurs musulmans ont fait un fond d'état pour la libération des esclaves. Contre repentance de plusieurs délits, L'Islam a ordonné la libération des esclaves. Les maîtres qui ont tué un homme ou bien ont rompu leur jurement doivent libérer un esclave. Il a eu l'occasion de libérer un esclave au cas où on a rompu le jeûne.

Le Prophète Muhammed a parlé de la récompense contre la libération des esclaves dans ses plusieurs dits. Bref, l'Islam était pour l'abolition de l'esclavage⁴⁸.

L'Islam a aussi attaché beaucoup d'importance à la personnalité de l'homme et à sa responsabilité. Malgré que Jabriyya n'ait pas ac-

47 V. Sourate de Lumière, 33.

48 V. Ali Abdu'l-Vahid Vafi, *Mevkûfu'l-İslâm Min ar-Rakk* (L'esclavage selon L'Islam), trad. Kemal İpek, *İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, T. IX, 1961, p. 207-212, Ankara 1962.

cordé à l'homme une liberté de choix et une volonté. Mu'tazilisme a soutenu la liberté humaine. D'autre part Ash'ari et Maturudi ont parlé de la liberté humaine. D'après les écoles classiques, en général, Dieu gouverne toutes les choses par sa volonté toute puissante, pourtant l'homme, lui, aussi, a une volonté par quoi il peut librement choisir un acte à faire ou non. A cause de sa volonté, l'homme a sa responsabilité. Dieu a donné à l'homme sa liberté de choix.

D'après l'Islam, même le calife ne peut pas arbitrairement agir. Il doit agir tout en prenant en considération les commandements de Dieu. Le Coran, avec ses plusieurs versets, a soutenu les droits de l'homme. Beaucoup de grandes figures musulmanes se sont forcé de répondre, par la voie d'analogie, aux problèmes sociaux qui n'existaient ni dans le Coran, ni dans la tradition. Abu Hanife, Malik b. Anas, Shafii et Ahmet b. Hanbal sont parmi les grands juristes.

Ils ont beaucoup contribué au développement de la jurisprudence musulmane.

Il y a eu un grand développement des droits de l'homme chez les Ottomans. Surtout avec la déclaration de Gülhane en 1839. Les droits de l'homme ont été précisés et explicitement codifiés. Cette déclaration voit tout le monde égal devant les lois sans prendre en considération leur distinction de religion. Les droits de vie, de propriété et de prospérité ont été assurés. Le système d'administration, de finance, de jurisprudence et de service militaire a été réorganisé. Un des plus importants de cette déclaration est ce qu'on ne voit pas une différence entre les musulmans et les chrétiens devant les lois. En outre, les pouvoirs des sultans ont été limités. Le Ferman réformateur signé en 1856 est un autre important progrès en développement des droits de l'homme. Avec ce ferman on a déclaré une fois de plus l'égalité du peuple ottoman, soit musulman ou non. Les musulmans et les chrétiens étaient non seulement égaux devant les lois, mais aussi ils auraient les mêmes droits dans l'administration, dans l'impôt, l'éducation, dans le culte. La torture était interdite. Le réformateur (islahât) consolidait le Gülhane Hatt-ı Hümayun quant à l'essentiel. On a fondé Conseil d'Etat et établi le système d'élection régionale.

Puis les ottomans ont développé les droits de l'homme avec la déclaration de premier régime constitutionnel en 1876 et de deuxième en 1908. Les droits de l'homme sont devenus les articles de la Constitution et ont formé une codification, appelé Mecelle, avec quoi on a résolu les problèmes contemporains. Les ottomans ont essayé de réorganiser l'Etat en prenant l'Islam comme base.

L'Islam a conseillé la voie de paix; c'est pourquoi Dieu a dit: "et la reconciliation est meilleur"⁴⁹; "Et ma miséricorde embrasse toute chose"⁵⁰. Ces versets nous demande d'être un musulman tendre. Le Prophète Muhammed était plein d'affection et de tendresse à légard des hommes. L'amour, l'espérance et la paix ont été très développés en Christianisme. Malgré les principes de deux religions, concernant les droits de l'homme, aujourd'hui l'humanité n'a pu atteindre son bonheur voulu. Il n'est pas utile à l'humanité de mettre la valeur matérielle et économique en tête des toutes les autres valeurs.

Dans le monde actuel, il y a des pays développés et des pays non-développés. Les riches ne veulent pas comprendre les pauvres. Aujourd'hui les hommes ont beaucoup de facilités, mais pourtant ils n'ont pas encore trouvé le vrai bonheur.

Le développement technologique et industriel a fait pollution dans l'air, dans les mers et dans les rivières; ainsi les beautés, les richesses, l'abondance de la nature sont à corrompre. Sans doute les hommes ont aussi le droit d'aspirer le propre air. Dans notre monde, la torture et l'assassinat accroissent sensiblement. Dans plusieurs endroits, le droit de vie est sous la menace. Le collectivisme dans divers aspects de la vie est préféré au individualisme.

Le décroissement de matières premières, l'urbanisation rapide, le bruit et l'armement excessif font des effets négatifs sur la santé des hommes. L'individu devient de plus en plus machine mais en devenant de plus en plus ignorant de sa vie spirituelle. Ces deux religions c'est-à-dire l'Islam et le Christianisme se perdent de plus en plus de leur efficacité. Bref, les valeurs supérieures, telles, la paix, l'amour, l'amitié ne dominent plus souvent l'homme. C'est les intérêts matérialistes individuels qui dominent l'homme, mais naturellement ils ne lui donnent pas son bonheur. Il est plus utile que l'Islam et le christianisme doivent répondre à certains problèmes de l'humanité, et ainsi on pourrait signaler l'importance des valeurs supérieures, à côté celles des valeurs économiques.

La croyance en Dieu et en vie future et la responsabilité humaine existent dans ces deux religions: la justice est un des principes les plus importants du système morale de deux religions. La place de la paix et de l'amour est grande dans ces deux religions. Donc, nous, les musulmans, avec les chrétiens, nous pouvons soutenir les droits de l'homme d'une façon plus efficace et ainsi pouvons-nous nous servir à la paix mondiale et aux hommes, créatures de Dieu.

49 V. Sourate de Femmes, 25.

50 V. Sourate de Imbes, 156.

MÜSLÜMANLARDA SEKİNE KAVRAMI*

Ignaz GOLDZİHER (1850-1921)

Türkçesi: Mehmed S. HATİBOĞLU

Hz. Muhammed'in Yahüdlükten aldığı dini tâbirler arasında *shek-nîna* kelimesi vardır ki, bunu o, görünüşte tam arabça olan *sekîne* سکينة lafzına çevirmiş bulunmaktadır¹. Bu kelime, göreceğimiz üzere ancak, Kur'an'ın Medîne devresine âid kısımlarında mevcuttur, dolayısıyla, kur'ânî vahyin daha ileriki safhasına âiddir.

Zâhırde saf arabça görünen bu terimin asıl mânâsı müteâkiben kaybolmuştur. Bu kelime, Arab dilinin kendi kaynaklarıyla açıklanmak istenmiş ve pek erkenden, aslı mânâsından teerid edilmesi gibi bir sonuca varılmıştır. Arab edebiyâtında nâdir olmayan o târih yanlışlıklarından birisine dayanılarak, bu terimin, müşrik şâir Nâbîğa'nın, melik Amru'bu'l-Hâris'e karşı irâd ettiği bir Câhiliyye devri hitâbesinde bulunabileceğine inanılmıştır². Bu metinde *sekîne* kelimesi, *vakâr* kelimesi ile birlikte kullanıldığı için, bundan, asıl arabça *sekîne*'nin değil, fakat müslüman dini tâbirinin karşısında bulunduğu neticesinin çıkarılabileceği zannedilmiştir.

* Yahüdi aslı Mısır islimiyâtçısının bu fransuzca incelemesi, 1893'te Paris'te yayımlanmış olan *Revue de l'Histoire des Religions*'un 20. cildinin ilk 13 sahifesinde çıkmıştır. Müteâkiben I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, III, s. 296-306'de neçredilmiştir. Bir notlara müselsel rakam verdik ve kaynakların yeni baskılardaki yerlerini köşeli parantezler içinde göstermiştik. Yahüdi notlar ile "Hz." ilâvesi ve MSH rumuzlu ibâreler bize âiddir.

1 Abraham Geiger'in *Was hat Muhammed aus dem Judentume aufgenommen?* (Muhammed Yahüdlere ne aldı?), (1833, s. 57 v.d.) isimli temel incelemesindenberi bu konu yeniden ele alınmış değildir. *Shekîna*'nın Yahüdlere nasıl ulaşıyor olduğu hakkında (ki, hâricî bir âlâmetle hissedilen Tanrı vahyi demektir) şu eserlere bakılabilir: Léopold Löw, *Gesammelte Schriften* (Sageodin, 1889, I, s. 102); *Hamburger. Realencyclopädie für Bible und Talmud*, 2. kuzm, s. 1080-1002.

2 *Agâni*, XIV, 3, 22; Ahlwardt, *Divans of the six ancient Arabic poets*, s. 177, 5:

«وَالسَّكِينَةُ مِهَادُكَ وَالْوَقَارُ غِشَاؤُكَ» . *Shekîna* tâbiri, gayr-ı dîni lisanında da, meselâ şâir Cerir'in kârısına yanlış mersiyede geçmektedir Kümüil, Wright bask., s. 723, 5 [s. 1197:] «وَلتَدِيْ مِنْكَ سَكِيْنَةٌ وَوَقَارٌ» senden bana *shekîna* ve *vakâr* kablî.

Müslümanların umûmiyetle *sekîne*'den anladıkları şeyin tek ve tam bir târifini vermek pek mümkün değildir³. Aşağıdaki kayıtları, bu kelimenin delâlet ettiği mânânın gelişimini târihi olarak tesbit etmekte delil hizmeti görsünler için veriyoruz.

I

Her şeyden önce bu tâbirin Kur'ân'daki kullanılışını gözden geçirmek gerekmektedir:

a) 2. Bakara, 249 (248): İsrâiloğulları (Sâil =) **Tâbü't**'u melek tanımayı reddettikleri zaman, "peygamberleri onlara dedi: [... إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقيته مما ترك آل موسى...] onun hükümdarlığının alâmeti, size (tâbü't'un) sandığın gelmesidir, ki bu sandıktaki Rabbinizden *sekîne* ve, **Mûsâ** âilesi ile **Hârûn** âilesi tarafından terk edilmiş şeylerin kalıntısı vardır. Melekler onu taşıyacaktır. Gerçekten de bunda, eğer mü'minler iseniz, sizin için bir delil vardır".

b) 9. Tevbe, 26: (Hicretin 8. senesindeki) Huneyn harbi mevzâunda, **Hz. Muhammed**'in taraftarları, sayı üstünlüklerine rağmen, başlangıçta mağlub oldukları zaman: [... ثم أنزل الله سكينه على رسوله...] "Allah, peygamberi üzerine ve gerçek inananlar üzerine *sekîne*'sini indirdi ve sizin asla görmediğiniz ordular indirdi ve kâfir olanları cezalandırdı".

c) 9. Tevbe, 40: "Siz ona şâyed yardımcı olmazsanız, şüphesizdir ki Allah onun yardımına gelmiştir; kâfirler kendisinden uzaklaştıkları zaman** (ve) mağarada oldukları zaman ve arkadaşına: üzülme, şüphesiz Allah bizimledir, dediği zaman Allah *sekîne*'sini onun üzerine indirdi ve sizin görmediğiniz ordularla onu takviye etti".

d) 48. Feth, 4: "İmânlarına imân katsınlar için (yâni imânları fazlalaşsın diye) *mü'minlerin kalblerine sekîne*'yi indiren Odur".

e) Aynı Süre, 18: "Sana ağaç altında bey'at ettikleri zaman Allah mü'minlerden râzı oldu; kalblerinde olanı biliyordu ve onlar üzerine *sekîne*'yi indirdi ve yakın bir zafer ile onları mükâfatlandırdı".

f) Aynı Süre, 26: "Kâfirler kalblerine boş gurûru, putperestliğin boş gurûrünü koyduklarında, Allah, peygamberi üzerine ve mü'minler üzerine *sekîne*'sini indirdi ve onları takvâ sözüne tâhî kıldı".

³ Bu deyimün İslâm mistiğindeki kullanılışı ile burada meşgul olarak değiliz.

** Müellifin âyeti bu şekilde tercemesi yanlıştır; "Kâfirler onu (Mekke'den) çıkardıkları zaman" olmalıdır, MSH.

Bâzı müslüman müfessirler *sekine*'ye, *huzûr*, *sükûnet* (أمن، ثبات) مَأْنِيَةً mânâsı verirler. Onlar, burada, arabça سَكَنَ fiilinden gelme aslen arabça bir lafzın bahis konusu olduğunu farzetmek hatâsına düşmüş görünmektedirler. Bunun bir idhâl mah kelime olduğunu kimse düşünmemektedir; yabancı menşeli arabça kelimeler listelerinde, dinî lisânın bu istilâhına yer verilmemektedir***. Kur'ândan yukarıda zikrettiğimiz metinlerden, 2. Bakara, 249 (248) âyeti müstesnâ, diğer hepsinde, her nekadardaki bunlardaki (سَكِنَتِهِ) (*sekinnesini*) şekli, bahis konusu şeyin, burada: *insanların sâbjektif bir ruh hâli değil de, Allah'tan gelen objektif bir realite olduğunu gösteriyorsa da, mûtâd tefsir, doğruruy söylemek gerekirse, kabûle şâyan bir mânâ takdim etmektedir*⁴. Fakat *sekine*'nin gerçek, görünebilir bir şey olarak tefsiri, daha yukarıda zikredilmiş 2. Süredeki parçada kendisini kabûl ettirmektedir, burada geçtiği şekliyle *sekine*, *Mûsâ* ve *Hârûn*'dan muhâfaza edilmiş hâtıralar olarak, *Saûl* tarafından ele geçirilmiş sandıkta⁵ bulunmaktadır. Yine benzer bir anlayışladır ki, *Ali* taraftarı tahrikçi *Muhtâr*, *Ali*'den geldiği farzedilen kürsiyi, harbin civcivli zamanında, kendi adamları önünde doluşturarak, onları teşci için şöyle bağıırıyordu: "Onun uğruna harbedin. zirâ, Benû İsrâil için *sekine* ne ise, bu da sizin için odur"⁶. Bu noktaya daha ileride tekrar döneceğiz. Şimdilik *sekine*'nin, rûhun sâbjektif hâli veya karakterin tavsifi olarak tefsirinin müslüman dinî edebiyâtının en eski tabakasında mevcut olduğunu göstermek bize yeterlidir. Bu kelime, Hadislerde de bâzı izler bırakmıştır. Bu vâkıanın en mükemmel tasdiki, *sekine*'nin zıddı olarak ileri sürülen şeyin incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada pek mânidâr bir Hadis hükmü vardır⁷, ki bunda, çölde oturan Bedeviler, hayvan yetiştirmekle meşgul yerleşik halkın zıddı

*** Son devir müfessirlerinden Süriyeli âlim Cemâlüddin Kâsımî'nin (ö. 1914) bu kelimenin İbrânilere aslıdan geldiği iddâsına işâret ettiğini belirtelim, *Mehâsinu't-Tevrîl*, III, 647, MSH.

4 Bâzı müfessirler, bu metinlerdeki *sekine* tâbîrine: نَصْرٌ، رَحْمَةٌ، yardım, merhamet mânâları vererek bu güçlüğü izâle etmektedirler. *Lisânu'l-Arab*, XVII, s. 76 [XIII, 213-214, Beyrût ba].

5 Freytag, Arabça lûgatında, oldukça hafiflikle *sûbût* kelimesini Nûh'un gemisine bağlanmaktadır. [İbn Hazm da (ö. 1064) aynı mânâyı verir, *Fas* I, 122, MSH]

6 *Mübarred*, Wright bask., s. 600 [s. 1014].

7 *Mucatta*, IV, 197 [s. 979]. *Buhârî*, 59. *Bed'ü'l-İfâk*, t. 17 [15]. çeşidli rivâyetler. *Mucâlim*, I, 137-138 [I. İmân, 21, r. 85]. *Kıy. Demîrî*, II, s. 221 [II, 119], *gavem* maddesi.

yapılmaktadır: (الفَخْرُ وَالْحَيْلَاءُ) "Övünme ve büyüklenme at, deve sâhibi kimselerde, yaygaracılarda, çadırda oturanlarda bulunur; fakat *sekîne*, davar sâhiblerindedir".

Sekîne'ye atfedilen mânâyı zıddıyla tanımakta bir başka fırsatı aşğıdaki bilgide buluyoruz: "Namaza çağırıldığı zaman, ona koşarak gitmeyiniz, ona, üzerinizde *sekîne* olarak gidiniz⁸; ondan yetişebildiğinizi kılınız; yetişememiş olduğunuz (rekatları) ayrıca tamamlayınız⁹. "Mâlik'in rivâyetinde bâzıları, *وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ*, yâni "üzerinizde *sekîne* olarak" metni yerine, teşvik mâhiyetinde: *وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ* ibâresini koyarlar ki, bu, Buhârîdeki benzer metinde şu şekle vücut vermiştir: *وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ*, yâni, *sekîne* sizin üzerinize bir vazîfedir"¹⁰.

Bu tezdârlardan çıkan netice şudur ki, *sekîne*, bir taraftan: böbürlenmenin, gurur ve tahrikçiliğin zıddı olarak, diğer taraftan da: aceleciliğin, telâşın mukâbili olarak kullanılmıştır. Bu anlayış çerçevesinde demek oluyor ki *sekîne*'ye şu mânâların verilmesi gerekmektedir: ihtiyatlı, sâkin, vakârlı olma hâli. Daha sonraki edebiyatta, müttakilerin ve velilerin vasfı olarak pek sıkça geçen bu kelime, işte bu mânâda kullanılmıştır.

Müşümanlar, bilindiği üzere, *Eski ve Yeni Ahid*'in arabça tercemelerini tanıdıktan sonra ve Yahûdilerle Hristiyanların, bilhassa bunların islam olanlarının şifâhî rivâyetlerine dayanarak, bibliik eserlerden, bilhassa peygamber kitaplarından sayısız metin nakilleriyle, İslâmın herşeyden eski oluşu ile ilgili en eski inancı, yâni, Yahûdî ve Hristiyanların Kitâb-ı Mukaddeslerinin Hz. Muhammed'i daha önceden haber vermiş oldukları inancı isbât etmek gayretine düşmüşlerdir. 1878 senesindeki bir tebliğimde, müşüman cedel kitaplarından derlenmiş bu neviden metinlerin bir listesini yapmışım¹¹. Bu tarihten sonra, Budapeşte'den Dr. Schreiner, İslâmın bünyesindeki bu teşebbüslerin târihine dâir¹² kıymetli ilâveler kazandırmıştır¹³. Ekseriyâ bunlar,

8 Bir rivâyet: "وَالْوَقَارُ" ve vakâr" eklıyor.

9 *Muzata*, I, 126[60-69]. Keş. *Muallim*, II, 136 [5. Mesâid, 28, r. 151-153].

10 10. Kitâbu'l-Esân, r. 21, 22 [I, 156-].

11 *Ueber muhammedanische Polemik gegen Abi al-Kürb, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, s. 373 v.d. [GS, II, 1-1].

12 *Schreiner, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, s.y., XLII (1008), s. 625 v.d.

13 İslâm kütâbiyatının bu cedel ve reddiye eserlerinden birisi hâsıl olmuş bulunmaktadır: *Disputatio pro religione Muhammedanorum adversus Christianos*, F.J. van den Ham bask. (Leyde, 1890). Bu kitab 1555 senesinde Ebu'l-Fadl el-Mâlikî tarafından yazılmıştır.

peygamberlerin, en hayâli şekilde tanzim edilmiş, tamâmiyle umûmî mâhiyette beyanlardır ve onlara, müstakbel Muhammed'e ve İslâma dâir azçok açık imâlar dâhil edilmiş bulunmaktadır; bunlara dayanarak, Yahûdî ve Hıristiyanların, kendi eski ve doğru metinlerinden bu kısımları çıkarmış oldukları, veyâ, Muhammed ve İslâm ile ilgili tâbirleri onlardan atarak metinleri tahrif etmiş oldukları tasdik edilmektedir.

Bu metinlerden birisi (اشعيا) Esaie'ye isnâd edilmiş bir gaybî haberdir, aşırı derecede hayâli süslemeleri hâvi olan Kitâb-ı Mukaddesin müsbet hatırlatmaları bunda Muhammed'in bir portresini temin edecektir. Diğerleri meyânında şöyle denmiştir: "Onu her güzel şeyle desteklerim ve bütün yüksek vasıfları ona veririm; *bürdesini sekineden, elbisesini adâletten yaptırım*"¹⁴ (Esaie şerhi, XI, 5)¹⁵. Görüyoruz ki burada *sekine* tamâmen ahlâkî mânâda, بر (adâlet, sadâkat) benzer tâbiri gibi, sâdece bir karakter vasfını belirtmek üzere kullanılmıştır. Aynı şekilde şâir El-Kumeyt (ö. Milâdî 744 /-Hicrî 126) Ehl-i Beyti şu şekilde övmektedir: "وأهلُ السَّاحَةِ فِي الْمَطْبِيقَاتِ وَأَهْلُ السَّكِينَةِ فِي الْمَحْفَلِ" "sefâlet devrinin cömerdleri, toplantı yerlerinin *sekine* adamları"¹⁶.

Bu aynı mânâda olarak kelime, pek sık şekilde *vakâr* tâbiri ile birlikte kullanılmıştır. Şâir et-Tâi, şürllerinden birisinde, Abbâsî halifesi el-Mu'tasım'ın (218-227/833-84) nezdiinde, tahtına vâris olarak emir Al-Vâsik'ı seçsin için şöylece istirhamda bulunmaktadır:

"لِيَمِيرَ فِي الْأَفَاقِ سِيرَةَ رَأْفَةٍ وَيُسَوِّهَهَا بِسَكِينَةٍ وَوَقَارٍ" "her yerde şefkatle muâmele ve o yerleri *sekine* ve vakâr ile idâre etmesi için"¹⁷. Bu tavsif, kendilerine *sekine vakâr* atfedilen sâlih ve velî *kimselere* sıkça verilmekle kalmamakta (ki bu tâbirleri, benim evvelce iddiâ ettiğim şekilde, bir çeşit hâle olarak anlamamak gerekir)¹⁸, aynı zamanda, mukâddes yerlerin tay sifinde çok defa kullanılmakta, onların "takdis edilmiş mâhal", "kudsi bir

14 Arabçada da, elbiseslere iyi veya kötü vasıflar veren istikrâ son derece yaygın. Zirdak-redetileceğimi pekçok misal arasında şu âyet yeterli olacaktır: لِيَأْسَ التَّقْوَى, takvâ elbisesi (7. A'raf 25/26. Fahrüddin Râzi kendi tefsirinde, 74, Muiddessir, 4. âyet dolayısıyla (c. VIII, s. 350) bu nevi dil husûsiyetleri üzerinde uzun uzun durmaktadır.

15 Sa'ebî, *Arşin'ü-Mecîlis* (Müslümanların Ehl-i Kitâb kaynaklı efsâneleri), Kâhîre (1297), s. 311. - İbn Zülf, *Hayru'l-beyr bi Hayri'l-Beyr* (bu eser, Müslümanlara kullanılmayan bütün Ehl-i Kitâb metinleri külliyyâtını ihtivâ etmektedir, Kâhîre taş baskısı, 1200, s. 25.

16 *Lisânu'l-Arab*, طين maddesi, XII, s. 81 [X, 212].

17 İbn Ragh el-Kayrûvânî, *El-Umda fi mebâsinî'l-Şi'r*, Tunus bask., s. 32, 5.

hürmet telkin eden" vasıflarını belirtmek üzere, bilhassa bir azizin mezarı hakkında kullanılmaktadır¹⁸.

II

Sekîne kelimesinin bu mücerred mânâsını her defasında kat'iyen ibtidâî olarak göz önüne almamak gerekir. İşaret ettiğimiz Hadislerin teşekkül ettiği devirden önceki bir zamanda – bu devri daha açıklıkla acabâ kim tâyine cesaret edebilirdi? – *sekîne*'den, rûhun sübjektif bir hâlî veya şahsın iç ahlâkının bir vasfı değil, fakat, daha ziyâde *hakîki*, objektif, dış yüzü ile *görünen* ve hissedilebilir şekilde tezâhür eden bir şey anlaşılıyordu. Bu daha eski anlayışın dikkate şâyân bir misâli bir hadiste bulunmaktadı ki, bu hadis çeşitli şekilde rivâyet edilmekle berâber esâsta bir değişiklik yoktur. Bu rivâyetin, meselenin çözümünde hüküm sâhibi olduğu zamanıdayım, *İslâmın en eski zamanlarında*, Peygamberi üzerine ve mü'minler üzerine Allahın indirdiği *sekîne*'den anlaşılan neydi?

Sahâbî El-Berâ ibn Azîb'in bir hadisinde şöyle denmektedir: "Bir adam *el-Kehf* sûresini okuyor (Kur'anın 18. sûresi, burada Decius'un yaptığı zulmün ve Yedi Uyuyanlar'ın kassası vardır), yanında iki düğümle bağlanmış atı vardır. Birden hayvan hareket etmeye başlar. Kur'an okuyan zâtı bir bulutun kuşattığı (تَغَشَّتْهُ سَحَابَةٌ، صَنِيبَةٌ) ve ona gittikçe yaklaştığı görülür. Sabah olunca adam Peygamberin huzûruna varıp başından geçeni anlatmıştır. Peygamber o zaman şöyle demiştir: Bu, Kur'an sebebiyle inen *sekîne*'dir". Buhârî'nin²⁰ ve, önemsiz şekil farklılıklarıyla fakat esâsta tamâmen aynı olarak Tirmizi'nin²¹ bize rivâyetleri bu şekildedir. Yalnız Tirmizi'nin şu şeklini nakledelim: "Kur'an ile inen *sekîne*"²².

Bunun yanı sıra, kassanın muhtevâsını azçok değiştiren rivâyet farklılıklarını tesbit etmek gerekir. Buhârî'nin verdiği bir rivâyette²³, Kur-

18 *Revue de l'Histoire des Religions*, II, s. 271 (1880). Hâleyle delâlet eden başka tâbieler de vardır. Bu konuyu adı geçen *Revue*'de tekrar ele almak istiyorum.

19 *Es-Salt*'ta, *Josue*'ye âid olduğu söylenen mezarın kitabesinde, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Forschens*, II, (1879), s. 15, 29.

20 *Kitâbu'l-Mevâkıh*, r. 25 (Krehl bask. II, s. 407 [IV, 180]; *Musâlin*, I, 547-); *Kitâbu Fedâilil'-Kur'an*, r. 11 (III, 399 [VI, 104]). Kassanın daha basit bir taklîmi olarak görülmesi gereken bu metinde, Kur'anın zâhid okuyucusu, bulutu görerek *selâm* vermektedir. Metinlerin harfi karşılaştırılmasından ortaya çıkacak diğer bazı ilâveler de vardır.

21 II, 145 [V, 161, r. 2383].

22 Bk. *Demîrî*, I, s. 293 [296.] husûn maddesi

23 *Kitâbu'l-Tefsîr*, r. 258 (Krehl bask. III, s. 334 [VI, 45]).

an okuyan kişi; ait hareketi götürmenin ne olduğunu anlamak için, *gözet-*
ni yuhari keldirnakta, fakat hiçbir şey görmenmektedir (عَبْرَةُ وَمَنْعَةُ).

Yine Buharî'de²⁴, ki *Usdu'l-Gâbe*'de de nakledülmüştür²⁵:

kinenîn ve meleklerin iniş? bağıştı altında benzer bir kasa buluyoruz. Sa-
habi Useyd ibn Hudayr burada şöyle rivâyet etmektedir: *geceleyin* Ba-
kara âsâsını okuyorken, yanında bağılı derimda olan ait hareket et-
meye başlar. Kurâatını kesilginde, at da hemen durur. Aynı sahne bir-
kaç defa tekrarlanır. Kâğık oğın *Yahya* yakınıdadır. Hareketi enasim-

da aittin bir zarar vermesinden korkarak, oğlunu kendi tarafına çeker ve
artık aiti görmemek için *gözetimi* göğe çevirir. Sabah olunca (geceleyin
olan şeyleri) *Feygamber* anlatır ... *Useyd*, hareketi hâlindeki aittin *Yahya*-
ya zararı dokunacağından korkmasına rağmen, *Feygamber* kendisini
Kur'an okunmaya devam teğvîkinde bulmuşdur. "Gözetimi göğe kaldır-

dim, bir de bakıtım ki, bulut gibi bir şey, içinde parıldayan şeyler var
(عَبْرَةُ وَمَنْعَةُ الْعَالَمِينَ) Onu görmeyecek şekilde uzaklaştım.

Feygamber bana dedi: *Bunlar Meleklerdir* senin sesini duyarak âze-
te yaklaşımlarını kırate devâm etseydin, (o kadar yakına) gellerdi

ki, herkes onları seyredebilirdi ve halkın gözünden gizlenemezlerdi".

III

Müşham Kur'an müfessirlerinin dâbi. 2. Bakara, 249 (248), âye-
tindeki *sekine*'yi, mesum ruhunun diğunda, Allahın kendi sekkin kullarına
gönderdiği reel: maddî bir şey olduğunu nasıl kabul etmiş durumunda
kaldıklarının daha önce söylediği bulamıyoruz. Bununla beraber burada;
îş buris, huzur mânasını kabul ettirmeye de gayret edilmiştir, bu takdir-
de, bu ruh hâlini [yani sekine'yi] tevîd eden şey, sandığımız mevcûdî-
yettir. Fakat, Kur'anın en eski müfessiri *İbn Abbâs* "Bakara sûresin-
deki müstesna, Kur'anda geçen bütün sözcükler "sükûnet" mânâsında-

dır²⁶ şeklinde beyânda bulunmaktadır. Saîl'ün sandığına konulmuş *sekîne*'nin mâhiyetini izâh için en acâib hikâyeler düşünülmüştür****. Bunlardan sadece birisini zikretmek isterim: *sekîne*, iki kanadı ile, zebced ve yâkuttan yapılmış kedi başlı melez bir canavar olacaktır. İbrânîlerin ordusunda bu anlayışın bulunmuşu onlara zafer sağhyacaktı. *Sekîne*'nin kedi timsâliyle teşkil ettiği birlik, Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili rivâyetlerde de vardır. Bilindiği üzere, Peygamberin kalbini iki melek temizlemiş ve ona peygamberlik mührünü basmışlardır." O zaman -rivâyete göre Peygamber böyle anlatmaktadır- meleklerden birisi, beyaz kedi şeklindeki *sekîne*'yi çağırır ve o kalbime konuldu, (ثم دعا بالسكينة كأنها وجة هرة بيضاء فأدخلت قلبي)²⁷.

Bu acâib tasviri anlayabilmek için, onu, içinden çıktığı daha umûmî mâhiyetteki görüşlere bağlamak lâzamdır. Hiç şübhesiz eski müşrik telâkkilerden mülhem olan islâmî efsâne, insanları kuşatan ve onlara refakat eden beşer üstü kudretlere hayvânî şekiller vermiştir. Arab putperestliği *cin*'leri, her çeşitten vahşî hayvân şeklinde tasvir eder²⁸, veyâ hiç olmazsa onları birbiriyle birleştirir²⁹. Bu anlayış şekli, İslâmda değerini yitirmiş değildir. Tabiatıyla yeni dinin unsurlarınca tasvîh görmüş bir şekil altında ortaya çıkmaktadırlar.

26 Geiger'de s.y.

**** Müslümanlardan nakledilen bu nevi mütenâkir açıklamaları muhtemelen onlara Yahûdilerden geçtiğini belirten San'âlî İlim Şevkânî (ö. 1834) şöyle diyor: "Bu çeşit mütenâkir tefsirlerin Hz. Peygamberden mervî olması doğru değildir... Bize gereken şey, buna benzer hususlarda *Sekîne*'nin tasvir mânâsına hayvurmaktır ki, bu da mübîn'dir...". *Fesûh'ü'l-Kudûr*, I, 239, MSH

27 Kasabî, VII, s. 60.- *Lisân'ü'l-Arab*, XV, 264 [IX, 340-9], hif. mad.; XVII, 76 [XIII, 213-4], sâk. mad. İleri müelliflere göre *sekîne*, iki başlı şiddetli fırtınadır. Bu *sekîne*'nin yardımcılarıdır ki Hz. İbrâhîm Kâbe'yi Mekke'de inşa etmiştir. Krş. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde, 1893), s. 199.

28 Bu noktada en iyi bilgiler, W. Robertson Smith'in *Lectures on the religion of the Semites*'inde bulunmaktadır (Édimbourg, 1889), I, s. 129 v.d.

29 Bk. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Skizzen und Vorarbeiten, II, s. 137). Öyle görünüyör ki, tilki, pek hususî şekilde, *cin*'lerin hünek hayvanı olarak görülmüştür. Bundan dolayıdır ki Arablar onu avlamışlardır. İnandırıcı ki tilki avı, cesâ olarak, mallarının elden gitmesine sebep olurdur. Krş. Demiri, *cin*' mad., II, 33 [I, 597]. Bu anlayış, *cin*'lerin ışık görünüşleri olduğu fikrinin mitik ifâdesinden başka bir şey değildir. Bu husus, A'şâ'nın 30 beytinden de anlaşmaktadır:

وَبَلَدَةٍ مِثْلَ ظَهْرِ الثَّرَمِ مَوْحِشَةٍ لِّحْنٍ بِاللَّيْلِ فِي حَافَاتِهَا شُعَلٌ

"kalkanın ortuna benzer nice nice yerler (geçtim); etrafına geceleri *cin*'ler ışık taşınmaktadır", (*Lisân'ü'l-Arab*, hif. mad., IV, 65-1 [III, 96]). Çölün bir kalkanın ortuna benzerliği üzerine bk. Schwarzdorn, *Die Waffen der alten Araber* (Leyde, 1886, s. 354).

Bunun pek şâyân-ı dikkat bir misâli, Hz. Muhammed'in hayat hikâyesiyle bir başka kıssada mevcut bulunmaktadır³⁰, kısaca arz edelim: *İrâse* kabilesinden bir Bedevî, satmak üzere Mekke pazarına develer getirmiştir. (Hz. Muhammed'in azgın düşmanı) Ebû Cehil onları satın alır, fakat parasını bir türlü ödemez. Bedevînin sabrı taşmaya başlamıştır. Kureyşlilere hitâben, Ebû Cehilden alamadığı parasını kimin alacağını sorar. Kendisi, (henüz tanımadığı) Hz. Muhammed'e gönderilir. Birlikte serkeş borçlunun evine giderler. Hz. Muhammed kapıyı vurarak Ebû Cehil'den zavallı Bedevî'nin talebini yerine getirmesini ister. Hz. Muhammed'in bu merhametsiz düşmanı onu görünce sapsarı kesilir, titremeye başlar, Bedevîye parasını hemen ödeyeceğini söyler ve öder. Ebû Cehil'in arkadaşları, Hz. Muhammed'in bu gaye' sert muhâlifî üzerinde yapabildiği bu tesirden hayretles içinde kalmışlardır, sorarlar: "Yazıklar olsun sana, bu ne hal yâhu? Vallahi şimdiye kadar böyle bir şey yaptığını hiç görmedik!" Buna Ebû Cehil'in karşılığı şöyle olmuştur: "Bildiğim sâdece şu, evimin kapısını vurdun, sesini işittim ve beni bir korku sardı. Yanına çıktım, bir de ne göreyim! başının üstünde erkek bir deve, Ömrümde, kafası, boyunu ve dişleri böyle olan bir deve asla görmedim. Vallahi, teklifi geri çevirseydim, deve beni yutacaktı".

Böylece Hz. Muhammed tarafından bu durumda Ebû Cehil karşısında gösterilen karşı konulmaz kudret, Peygamberin başı üzerindeki, başkalarına görülmeyen devenin mevcûdiyetine atfedilmiştir. Ona refakat eden görünmez kudret, kuvvetli bir hayvân şeklinde tahayyül edilmiştir.

Husûsiyle kedi, tabiat üstü kuvvetlerle münâşehâtta kabınmıştır. Müerrik şâir Teabbuta Şerren³¹, kafasını kopardığı Gül ile olan mücadele sini şöyle anlatmaktadır: "إذا عبتان في رأس قبيح كراس الهير مثقوق اللسان" (Eğer iki kedi başı gibi çirkin bir başta iki gözü vardı"³², İslâmî efsânede de kedi, Şeytânın hayvânî şekillerinden birisidir³³. Gördük ki,

30 *İbn Hişâm, Das Leben Muhammeds*, Wüstenfeld bask., s. 257-258 [I, 389-390].

31 (Hicretten 80 sene kadar önce (Mîlâdî 540 senelerinde) ölmüştür, MSH).

32 *Ağâni*, XVIII, s. 216, 23. Krş. *Robertson Smith, a.y.*, s. 121, not 2.

33 Yalın hüviyetindeki Şeytân konusunda, G. van Vloten'ın *Faestbundel aan Prof. M.J. de Goeje aangeboden*'deki incelemesine bakınız (Leyde, 1891), s. 35-43; *De aïndrukking an-şeytân ar-rağim an het noemen werven bij Minâ*, Peygambere şeytan bir kedi şeklinde görülmektedir, *Düriü*, II, 449, 15, bir maddes [II, 357, *Düriü*'nin bir hadisi eksik nakletmesi yüzünden *Goldzäher*'in yanlışlığı görülmektedir. Bahis konusu hadîste Hz. Peygamber Kedi'yi şeytan olarak değil, şeytân kediden daha zararlı kimse olarak göstermektedir, bk. *Muamed*, II, 301; *Düriü*, 9. Kitâbu'l-Eğribe, 24, r. 2134. MSH].

südece zararlı ve düşman kudretler değil, fakat hayırlı ve faydalı kuvvetler de kedi şeklinde görünmektedir. Hayırlı kudretler ile zararlı kudretlerin cisimleşmesinde kedinin oynadığı bu ikili rol, ki bu durumda beyaz veya siyah bir kedi bahis konusudur, **M. Angelo de Gubernatis**'in de gösterdiği üzere, diğer halkların inanç ve hurâfâtında da bulunmaktadır³⁴.

Vardığımız neticelere mutlak bir kat'iyet damgası vurmaksızın, İslâm'da *sekîne* kavramının gelişimini tesbit etmek için, yukarıda zikri geçen bilgiler üzerine dayanılabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki, başlangıçta, bu kavram maddî ve görünen bir şeye delâlet etmekte, yerüstü kudretlerin varlığı bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Kur'anın ilgili yerlerinde bu kelimeyi bu şekilde anlamak gerekir. *Sekîne*, Allah tarafından gönderilmiş görünmez cemâatlere refâkat etmekte ve ağaç altında ibâdet edenleri kuşatmaktadır. Bu görüş noktasından *kalblere girmiş sekîne*, bâzı tefsir güçlükleri çıkarabilecek tek husustur. Daha sonra, ve bu son kısımla tam uyum hâlinde şu fikir teşekkül etmektedir ki, *sekîne* herhangi bir dış, görünen, maddî bir şey değil fakat insana Allah tarafından ilkâ edilmiş bir *insanın iç hâlidir*. Bundan böyle *sekîne* kavramı, Yahûdî an'anesinden alınma tasvir sıfatıyla sâhib bulunduğu aslı mânâdan tamâmiyle ayrılmıştır, ve diğer taraftan bu değişiklik, tasavvuf ve kelâm yoluyla, kelimenin نور في القلب'e, yâni *iç aydınlığı* mânâsına eş şekilde kullanılmasına yol açmıştır.

Nihâyet, gerçekten de dikkate şâyândır ki, *sekîne* tâbirinin tamâmiyle *arabça* kullanılış ve tatbikine rağmen, kelimenin yahûdî ash, bâzı müellifler tarafından tereddüdsüz kabul edilmiştir. Müteber sayılabilen Hadislerden alınma bir tek misal bu noktada kâfi gelecektir. Sahih addedilen kitaplarda, bildiğim kadariyle bu Hadis mevcud değildir, fakat bu ondan istifâde değerini azaltmaz: "Allahın Resûlü şöyle dedi: Hakikat, **Ömer**'in diline ve kalbine konulmuştur. - Ve Ali, Allahın Resûlünün şöyle dediğini nakletmektedir: *Sekîne*'nin **Ömer**'in dili üzerinde konuşuyor olmasını uzak görmezdik (ما كنا نُبعدُ أن السكينة تنطق) (على لسان عمر **Mûsâ** ile ilgili bir yahûdî hikmetinin harfiyyen kopyası olarak alıyorum,

³⁴ *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, vii, bölüm (almanca bask., Leipzig, 1879, s. 386 v.d.).

³⁵ Buğavî, *Menâzihü'l-Sunne* (Kâhîre, 1294), II, s. 196. [*Mîşâhu'l-Mesûbûh* III, 227, s. 6035]. Kırş. Zehbî, *Zurkânî'nin Mecâzta Şerhi*, I, 123. [Arabçası verilen ibâze Hz. Peygamber'e değil, Hz. Ali'ye âiddir, MSII].

bu hikmete göre, *shekhîna* Mûsâ'nın boğazından konuşmaktadır" (mit-tókh gerônó shel Mosheh)³⁶.

Bu rivâyet, –belki de Şiilerle cedelleşme kasdiyle– **Ömer**'in mertebesini Peygamberinkine yaklaştırmaya hizmet edecekti. **H. Muhammede**, aynı gâye ile şöyle söyletiliyor değildir: "Benden sonra bir peygamber daha olsaydı, bu şüphesiz **Ömer** olurdu!"³⁷. Ve bir başka uydurma beyânda, **Ömer**'in tamâmen **Mûsâ**'ya benzediği söylenmiştir³⁸. *Sekîne*'nin **Ömer**'in ağzından konuşuyor olduğunu işitmek, demek ki hiç de hayret verici birşey değildir. Şüphesiz hiçbir tam müslüman, *sekîne*'nin burada, yahûdi ibâresindeki müttekâbil *shekhîna* kelimesi ile aynı mânâda olduğunu, **Ömer**'in dilinden konuşanın bizzat Allah olduğunu söylemez, zira bu takdirde **Ömer**'i Peygamber mertebesine çıkarmış olur. Fakat bizim için bu incelemede mühim olan tek husus, yahûdi ibâresinin Müslümanlar tarafından bu şekilde taklid ve tatbik edilmiş olduğunu göstermekten ibârettir.

36 Herkesçe mâlum bu rivâyetin en eski kaynağın maalesef bulunamayınca, Dostların arasındaki *Talmud* mütehassestleri da buna bir işaretle belunamadılar. Bunu işareet luftunda bulunacaklara peşinen teşekkür ederim.

37 Tirmizî, *Sünen*, II, 293 [V, 619, s. 3686]. Kr. *Muhammedanische Studien*, II, s. 106.

38 *Zehbi, Mizânü'l-'iddâl*, I, s. 49 yukarıda [I, 119, s. 468].

TOTEM, TOTEMİZM VE TABU ÜZERİNDE YENİ ARAŞTIRMALAR

Prof. Dr. Hikmet TANYU

1- TOTEM:

Totem kelimesi, Totam şekline Amerika Kızılderililerinden Ojibwa veya Ocibwa kabilesinden gelmektedir. Ototeman kelimesinden türetildiği ileri sürülüyor. 1791 yılında John Long yayınladığı eserde bu adı kullanmıştır. Kelimenin anlamı "Onun erkek kardeşi ile kızkardeşi akrabadır." demektir. Kızılderililere göre bu "Ruh" hayvan şekline girmiş ruhi bir yaratık olarak görülmektedir. O çevredeki bazı kabileler tek veya toplum halinde hayvanlar, bitkiler veya kuşlarla akraba olduklarına inanmaktadırlar.

Birçok ilkel toplumlarda ayrı terimlerle hemen hemen aynı inanç tanıtılmaktadır. Kuzey Amerika B.D. de dikkati çekmişse de benzer totemik inanç Avustralya'da, ve Okyanus adalarında da görülmüştür.

Bir çeşit hayvan, bitki veya nesnelere totem olarak bakıldığı, hatta bazan cansız bilinen birşeye kaya v.b. bazan bir tabiat olayı olan gökgürültüsüne, yıldırıma veya bazı göksel bir cisime (Göktası-Meteor) totem Şeklinde yakınlık gösterildiği tesbit edilmiştir. Toteme kendisini bağlı olarak gören toplumlar kendileriyle, onları akraba tanımaktadırlar. Bu bazan da bir sembol veya bir âlâmet olarak benimsenmektedir. Totem, klân hakkını kutsal saydığı bir varlık olarak belirlemektedir. Totemle klân topluluğu arasında bir kan akrabalığı bulunduğu benimsenmekte, hatta bu totem bir hayvan ise, çok zaman o kutsal hayvanın, klân mensubu kişilerin ilk ceddî, dedeleri, ataları sayılmaktadır. Arada, kan akrabalığı bulunduğu düşüncesinin, nasıl, ne zaman teşekkül ettiği bilinememektedir. Bir iddiaya ve yoruma göre çok ötelerinde olan bir durum veya olay sonucunda böyle bir ilişki ve inancın çıktığını varsayanlar olmuştur. İnsanlar toteme hem ferd hem de klân topluluğu olarak, belli bir sihirli, büyü ve mistik bir bağla, bir ilişkiyle bağlıdır. Klânlar ken-

dilerini O totemin adıyla adlandırırılar. Çok zaman onlarla akraba olduklarını kabul ederler, onu korurlar, kutsal sayarlar. Totem canlıysa, onu öldürmek veya eti yenilecek cinsten ise, onu yemek tabudur, yasaktır. Ancak bazı özel törenlerle, eğer totem yenilecek bir cins hayyansa eti birtakım merasimlerle, belli zamanlarda yenilir.

Totem inancında olan her şahsın bazan kendisine mahsus bir totemi de bullunmakta olup, bunlara da koruyucu ruh, koruyucu hayvan şeklinde inanılmaktadır. Bunlar üzerine yapılan diğer araştırmalarda, Avustralya'daki Abrogines'lerin kullandıkları benzer şekillerin, Kuzey Amerika'daki Kızılderililerinkine ayduğu görülmüştür. Böylece tamamen hayvanlara karşı yapılan bu türlü inanç ve âyinler (TOTEMİZM) adı altında toplanmıştır.

Totem inancındakiler, kendileri ile Totem arasında bir bağlantı kurmayı ve bunları vücutları üzerine resmetmeyi benimsemişlerdir. Bazı kabilelerde Totem sembolü hem vücutlarına, hem oturdukları yerlere (çadır, kulübe), hem de kullandıkları eşyalara (Kalkanlara, v.b.) resmetmektedirler. Ölülerin vücutlarına bile aynı şekli yapmaktadırlar. Totem'de bir kutsal kudret bulunduğuna inandıklarından bu çizilişle, o şahsa, o kudretin geçebileceğine inanır, kendisini böylece koruyabileceğine güvenirlir. Toteme benzemek, o insanla için bir gaye olmaktadır.

İnsanları totem'e böylece bağlayan sebebi bazı bilgiler, bir korunma, sığınma ilgisi olarak görmüşlerdir. Bazıları korkulan veya faydalanılan şey gibi, tanımlıdır. Halen altmışa yakın totemin mahiyeti hakkında nazariye, (kuram) vardır. Totem'de bir mana (kudret, kuvvet) bulunduğuna inanmışlardır. Aynı toteme inananların kesinlikle içten evlenme (endogamic) olmadığı sandımsa da yapılan birçok araştı, ma bu nazariyeyi çürütmüştür. Önceleri, toteme inananların evlenmelerinin hepsinin dıştan evlenme (exogamic) olduğu ileri sürülmüştü. Fakat bazı totemci klânlar da bunun aksi görülünce bu iddia çürümüş oldu. Törenlerde totem hayvanlarına taklidi yapılır. Bu hareket bir çeşit tiyatroun, çizilen resimler, resmin, çalmış aletler müziğin, ve oynanan oyunlar dansın ve bunlarla ilgili sanatların doğuşuna sebep sayılmıştır.

Birçok bilginler, totem hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Emil Durkheim, Totem'i belirli bir insan gurubunun bayrağı, arması olarak telâkki etmektedir. Bayrağın kutsallığı gibi, totem de kutsal ve tabulu sayılır demektedir. Buna karşı eleştiriler yapılmıştır. Durkheim, Totem üzerinde hiçbir mahallî inceleme ve araştırma yapmamış, Spencer ve Gillen'in incelemelerini doğru sayarak benimsemiş, Müller'in naturizminin, Tylor'un animizminin reddiyle, Totemizmi dinin

menşesine oturtmak istemiştir. Orjinal ilmi inceleme ve araştırması olmadığı ve toplumbilimci olduğu, Dinler Tarihçiliği ve Din Fenomenolojisi hakkında yeterli bir uzmanlığa sahip olmadığı halde totemizm hususundaki görüşü, inceleme ve araştırma yapılmaksızın birçok ülkelerde etkisini yapmıştır. Durkheim'in görüşünün bugün yanlışlarla dolu olduğu, gerek tesbit ve gerek tahlil ve gerek umumileştirmesinin hatalı olduğu artık anlaşılmıştır.

Yapılan araştırmalar Totem inancının belli bölgelerde ve ilkel toplumlar da olduğudur. Bunlar da aynı klâna mensup bir kimsenin öldürülmesi kesinlikle yasaktı. Totem'e de çok zaman dokunmak tabudur. Ancak yılm belirli zamanlarında özel törenlerle totem kurban edilebilir.

İlmi bir belge olmadan, bu konuda ciddi bir araştırma yapılmadan, bazı efsanelere karışmış hayvanları, bazı cesur ve güçlü hayvanları Türklerin Totemi olmuş gibi saymak ilmen hatalıdır. Bu bakımdan, Kurt'u, atı, kartalı, koyunu, geyiği v.b. Türklerin totemi olmuş gibi görmek ilmi isbattan uzaktır. Türklerin klân devri on bin yıl önce geride kalmıştır. Hunlar zamanında büyük ülkeler fethedilmiş, büyük ordular vücuda getirilmiştir. Bu zamanlar da Türklerin kendilerine mahsus birtakım âdet ve inançları yanında dini bir sisteme sahip olduklarına dair elde bulunan belgeler 3000 yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu da Gök Tanrı (Yüce, Ulu Tanrı) (Tenri) inancı ve onunla ilgili olarak birtakım törenler, kurbanlar, kutsal tanımlar bayramlar la bağlantılı inançlardır. Bir varlığı, bir cisim, veya herhangi bir kuş ve hayvanı takdir edip övmek veya benimsemek, onu cesaret sembolü gibi görmek mahiyet bakımından totemizmden farklıdır. Esasen Totemleri birer ilâh olarak yorumlamak diğer klânlar için bile yanlış olmaktadır. Hatta Totem inancının bile ilk bir inanç olmayıp, onun da bir gelişme ürünü olduğu ileri sürülmektedir. İlahları da bulunan, ayrıca Totem'de bu inançlar arasında yer alan kabilelerin totemlerinin sayısı 500 çeşidi halmaktadır.

Bazı Toplumlarda Totemler:

Amerika Kızılderililerinde her kabilenin ayrı totemi vardır. Ojibwalar'da totemler ayı, su öküzü, Beyaz Ağaç, balık, kurt, kaplumbağadır. Alkanquilerde ayı, balık, hindi, tilki, kartal, geyiktir. Avustralya'da, kertenkele, Afrika'da, kaplan, öküz, köpek, kırmızı toprak, zeytin ağacı, timsah ve aslandır. Hindistan'da, totem sembolü çok zaman, madenler, demir, tuz, ve ağaçlar, kaplan, kurt, Kunduz'dur. Polinezya'da, Totemleri hayvandır, taş ve bazı insan'dır. Fakat aynı zamanda Atwa (Tanrı) akraba anlamına benimsenmektedir.

2- TOTEMİZM - (TARİHÇESİ VE MAHİYETİ):

Totem inancı ile ilgili törenler ve âdetlerin toplamına totemizm denilmektedir. 1791 yılında İngiltere'de görülen TOTEM kelimesi (John Long) un (*Voyages and Travels of Indian Interpreter and Trade.*, London 1791) adlı eserinde kullanılarak ortaya çıkmıştır. Bir hayvan, bir birki (Ağaç v.b.) veya başkaca herhangi bir isim (Kaya), ırmak v.b. gibi, bir kabîlenin kutsal tanınarak, ona özel bir arma, bir sembol şeklinde bağlanması olarak görülmüştür. Aynı toteme mensup olanların, aynı totemi benimseyenlerin kendilerini akraba olarak benimsedikleri de gözlemlenmiştir. Tesbit edilen diğer bir husus da bazı toplumların kendi totemlerini ellerine, göğüslerine ve bacaklarına boyayla işlemeleri olmuştur. Oyunlarında da o totemin postuna sarıldıkları veya elbiselerini o toteme benzettikleri görülmüştür. John Long'un tesbitinde umumiyetle totem olarak benimsenen hayvanın eti yenmez, bitki koparılmaz. Daha sonra yapılan bazı gözlemler, bazı yerlerde totemi belirli zamanlarda yemek, ancak özel âyinlerin izniyle yenebilmektedir. İlk araştırmalarda, hayvan veya bitki de totem sayıldığında özel bir ruhun bulunduğu inanılmaktadır. Bu hayvan veya bitki kutsal sayılır. Bunlar için âyinler yapılır, bu totemler bir arkadaş, bir koruyucu, bir akraba olarak tanındığı gibi, ona özel bir sevgi de gösterilir. İncelemeler sonunda anlaşılmıştır ki, totem'de karıştırılan ve yanlış anlaşılan nokta çok zaman O hayvan v.b. bir ilâh gibi tanınmış olması iddiasıdır. Bu durum sadece (hayvana tapma) ile ilgilidir. Yoksa O, totem ilâhın kendisi olarak kabul edilmiş değildir.

John Ferguson Mc Lennan (*Studies In Ancient History*, London, 1896, Sf. 493, 566, 567, v.b.) adlı eserinde, bu gözlemlerini 1869-1870 yıllarında belirtmektedir. Ona göre, İkel toplumların totemik basamakları geçtiklerini ve inançların esasında bunun olduğunu ileri sürerek totem inancını çok umumileştirmek istemektedir. J.F.M. Lennan, hayvan, bitki ve diğer varlıkların yaşayan şahıslar gibi telâkki edildiğini görmüştür. Aynı toteme bağlı olan şahısla evlenmemesi, diğer toteme mensup şahısla evlenilmesi dikkatini çekmiştir. Hatta Mc Lennan, ilk Hristiyanlarda bazı kişiliklerin balık şeklinde gösterilişine örnek olarak (İsa'nın balık şeklinde ilâh olduğu nazariyesini) bile ileri sürmüştür.

Ünlü bir bilgin olan James G. Frazer, (*Totemism and Exogamy*, 4 Vols; London 1910, IV, 52-63) (Önce Totemizm başlığında yayınlanmış olan bu eser, (*The Golden Bough*, 1890) yayınlanmış olup, daha sonra 1887 de Totemizm ve 1910 Totemizm and Exogamy) adlı eserinde baş-

hea üç teori ileri sürmektedir. Frazer, ilkelerin dünya görüşünün çok değişik olduğunu, ileri toplumlarda basit olarak görülen bazı hareketlerin, ilkelerde karışık olarak tanındığını dinin menşeinin ve toplumun tamamıyla ayrı bir faktörü olduğunu, bu sebeple olayların ve inançlarının yönünün değişikliğe uğrayabileceğini belirtmektedir. Frazer, totemizm üzerinde dikkatle durarak, totemizmin din ile hiçbir ilgisi olmadığına sonucuna varmıştır. O, yapılan âyinlerin tahlilinde, (Totem hayvanının ilâhi bir kuvvet şeklinde değil, onu eşit bir durumda olarak görmüş, ilkel insanların dünyaya başka bir gözle baktıklarını söylemiştir; Frazer, (Observations on Central Australian Totemism; Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, N.S.I (1899), Sf. 282.) ve Frazer, Totemism and Exogamy, IV. 57, 58) de, Totemizme dair inanç ve âyini tehlikeden korumak için bir nevi büyü şeklinde görmüştür. Frazer, ilker bütül inançların totemizmin kökünü teşkil ettiği kanaatinde. O, orta Avusturalya'daki her kabileye mensup erkek kadın ve çuğun ayrı birer totemi olduğuna işaret eder ve nazriyesini özet olarak belirtir: "Çocuğun ruhu en yakındaki bir ağaca, kayaya, suya veya diğer tabii kaynaklara geçer. Ölü olanın ruhu orada bekler ve sonra yeniden doğar. Böylece insan ruhu, inandığı totem ile kaynaşır. Totemik ruh, hayalet şeklinde dolaşır. Kadında rahminde olan çocuğuna kolaylıkla bir totem buluverir. Bu anlayışla, kabilenin çocuk doğumunun sebebinin bilmedikleri ortaya çıkmış oluyor (Jerome Rothenberg, ed., Technicians of the Sacred, Anchor Book, Garden City 1969, Sf. 363-375.). Umumiyetle vücut dışında bir ruh anlayışı bazı toplumlarda yaygın bir şekilde görülünce, Frazer'in Ruh ve Totemi kaynaştırma şeklinde düşündüğü ve buna da Totemik Ruh adını verdiği görülüyor.

Baldwin Spencer ve Gillen, (Som Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes; Anthropological Institute Of Great Britain and Ireland, N.S.I. (1899), Sf. 227) de yeni bazı açıklamalarda bulunmağı denemişlerdir. Fakat totemizm için yeterli ilmi gözlem ve geniş araştırmalar, mukayeseli çalışmalar olmadan konuyu umumileştirme temayülleri artmıştır. Hemen aynı yılda yayımlanan bir eserde William Robertson Smith, (Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions (New York 1899, Sf. 130, 338-389) totemizmi diğer bir yönden savunmuş, ilkel toplumlarda totemik basamaklar değişik tarzları gösterir demekte, en ilkel âdetlerin, ilk totem şekillerinde olduğunu, millî ve cihan şumul dinlere kadar bu türlü itikat kalıntılarının geçtiğini ileri sürmektedir. Bunaula beraber Totem inancının eski modelden çok değişik bir şekil arzettiğini ileri sürmekte ve herhangi bir totemin sahibi

olmadığını fakat onun âhiret hayatına özleyiş ve inancını bu anı mı içinde tahlillere karıştırmaktadır.

Frank Byron Jevons, (*An Introduction to the History of Religion*, London 1896, Sf. 114-120, 395) totemik gelişmenin çeşitli basamakları olduğunu ve bu gelişmenin böylece farklı şekiller gösterdiğini, evcilleştirilen bitki ve hayvanların, ehlileşerek totemizmi ortadan kaldıracığını ve hatta kaldırdığını bir tez olarak savunmaktadır. O, bazı totemlerin zamanla kaybolduğunu ve sonra yeniden ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

Görüldüğü üzere 19. yüzyılın sonlarında Totemizm meselesi çok ilgi çekmiş ve birçok kitaplar bu konuda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Konuyla Dinler Tarihçileri, Din Fenomenologlarından fazla antropolog, etnolog ve seyyahlar, misyonerler ilgi kurmuşlar, türlü tahlil ve nazariyeler ileri sürmüşlerdir. Konu nihayet bazı toplumbilimcilerin ilgisini çekerek onların da çok umumi hükümler çıkarmalarına yol açmıştır. 1900-1912 yılları arasında ilim âleminde Totemizmle ilgili bir duraklama döneminden sonra ateist bir toplumbilimci olan ve Comte'un etkisi altında fazlasıyla kalan, bunlara Baldwin Spencer ve Gille'nin katılarak Emile Durkheim'in 1912 yılında (*Les Formes Élémentaires de Vie Religieuse*, Paris 1912, Sf. 10 v.b. -Türkçeye Çeviren Husseyin Cahit (Yalçın) Din Hayatının İptidai Şekilleri, İst. 1923-1924) düşüncelerini görüyoruz. Bu kitap Türkiye'de sanki kesin bir sonucu ifade ediyormuş sanılarak derin araştırmaya ve tahlil olmadan benimsenmiş ve Türkiye'de birçok bilgin ve toplumbilime etki yapmıştır. Bu kitap âdeta umumi bir din kanun gibi benimsenmiş ve hatalı yöne sapılmayı kolaylaştırmıştır.

Emile Durkheim bu kitabının son eseri olduğunu belirtmiştir. Halbuki, Durkheim, totemizmle ilgili mahalli bir araştırma ve inceleme yapmadan, sadece Spencer ve Gille'nin incelemelerini benimsenmiş ve bunlara dayanarak kendi inancı doğrultusunda umumi hükümler ortaya sürmüş ve Dinin ilâhî yönünü bir tarafa terketmiştir. Durkheim, totemizmi, Avustralya ve Kuzey Amerika ve Okyanus Adaları yerlileri arasında ilâhlar ve dinî sistem yanında, sihir, büyü veya koruyucu ikinci inanış olarak değil, bir din sistemi olarak görmüştür. Zaten ona göre birşeyin din olması için ayrıca bir ilâh kavramına da ihtiyaç yoktur. İtikat, ibadet ve cemaat esaslarından, ibadet esasını bir tarafa bırakarak, Budizm ve Jainizm de de eşya ve olayları: 1- Kutsal olanlar, 2- Kutsal olmayan düşünce ve hareketlerden vücuda gelmiş olan herhangi bir dinî sistem olarak görmüş, buna da dindir, demiştir. Böylece ilkel

toplamların, kabilelerin dini olarak tanıdığı gibi, bütün toplumların da bu totem döneminden geçtiğini unutmamlaştırmak iddia etmiştir. Halbuki, Mc.Lennan'da, Smith'de, Jevons'ta totemizmi tamamiyle gelişmiş bir din şeklinde görmemişler, daha çok sihri ve sembolik bir pratik âdet olarak tesbit etmişlerdir. Hatta E.B. Tylor, bu görüşlerden farklı kanaatte idi. O, totemik âdetlerin dinin esaslarına geçip yerleştiğine kanaati idi. Durkheim, bütün bunları ilmi belge ve kanıtlarla değil, şahsi bir görüş olarak bir kenara bırakmış, totemizmi çok genişleterek benimsemiş ve her topluma, elde yeterli gözlem olmadan, yaymıştır. O, totemi bir âlâmet fikri hatta ilâh derecesinde gördü: "Kabilede bulunan birleşik ve bilinmeyen kuvvetler, dini kuvvetlerden başka olmadığına, ve bu düşüncelerde de totemik bir şekil olarak temsil edildiğine göre, totemik âlâmet Tanrı'nın görülen bir vücudu gibidir." (Sf. 271) iddiasını ileri sürdü.

Durkheim, bazı bilgiler gibi, totemizmi çok aşırı şekilde unumlaştırmış onun sebebini, mahiyetini ilmi bir araştırma ile tesbitten önce, unumi bir görüş olarak "totemizmden daha aşağı tabakalara inmenin imkânsızlığını savun"muştur (Sf. 203). Daha sonra Durkheim fikir değiştirmiş, kaynağını belirtmeden Mc. Lennan'ın (Studies In Ancient History, Sf. 564) eserinin, (Totemizm ile ilgili tabiat fikirlerini) benimsemiştir.

Durkheim'e göre, "totemizm bir dindir, bazı hayvanlar, insanlar ve tasvirler (Pul) değildir, bilinmeyen, şahsi olmayan kuvvetler" bu şeylerde mevcuttur demiş ve bilhassa: "bu kuvvetin toplum tarafından meydana getirdiği" ve Dinin menşesinde "birleşik hislerde ve şahsi hislerde sınır sisteminin değişik şartlar altında totemlerini incelemekle elde edile"ceğini söylemiştir. O, totemizmin kökünü, iyi duygular ve kendi kendine inançta görür, korku ve baskının totemizmin ana kaynağı olamayacağını (Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, Sf. 224) de iddia etmiştir.

İlmi sahası dışında olduğu halde, Sigmund Freud'da bu konu ile ilgilenerek dine karşı ön yargılarla bu totem konusunu kullanmak istemiştir. Sigmund Freud 1913 yılında yayınlanan (Totem Und Tabu), adlı eserinde (Türkçeye, Alman Klâsikleri başlığı altında, Totem ve Tabu) adıyla çevrilmiştir. Bu kitapta totem konusu cinsi bakımdan açıklanmak istenmiştir. Hatta ilkeller ile çocuklar arasındaki ayrıntılar üzerinde durmuştur. Freud, insan ile hayvanı aynı saymış ve hatta bazı hayvanları insanlara eşit olarak görmüş, ilkel kabilelerin fertleri ile hayvanlar arasında benzerlikler olduğunu ileri sürmüştür. O da Durk-

heim gibi totemizmi bir din olarak görmüştür: "mitik olarak dini ele alış ve sinir sistemi ile ilgili gözlemleri" ve dikkati çeken tarafın "mutlu bir güvenin, (Oedipus-Ödipus) kompleksi ile totemizmi açıklama çabası olmuştur. (Ödipus kompleksi) Eski Yunan Mitolojisinde (Thebar)ın babasını öldürerek annesi ile evlenmesidir. Bununla ilişkili olarak, çocuğun üç ve altı yaşları arasında cinsî duygularında karşıt cinsiyete karşı, cinsî hayatında gelişmez. Yetişkin yaşlarda da şahsiyetin gelişmesinde Ödipus'un rol oynamasıdır. O, totemik sistemlerin Ödipus şartları altında geliştiğini, ruhi tarafın çocukta ve ilk totemik gelişmelerde aynı olduğu gözlemlenir demekte ve ilkelerin düşünceleri ile bazı sinir hastaları üzerindeki gözlemlerinde aynı sonuca ulaştığını iddia etmektedir. O, totemik uygulamaların bazen patolojik, bazen de sinir sistemlerinde görüldüğü gibi (Nevrosses) sinirlilikle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Freud'a göre, çocukluğun totemizme dönüşünün belirdiğini ifade eden bu tez, kültürel gelişmelerin basamaklarını teşkil etmektedir. Öte yandan akli gelişmeler, totemik davranışlar eşit olarak gelişme istidadı gösterebilir. Totemik hayvan baba olarak kabul edilirse, totemizmde iki esas vücuda gelir, buna karşı olarak da iki tabu belirir. Totem öldürülmez ve aynı toteme bağlı olan kadınla da cinsî münasehette bulunulamaz. Freud, bilinmeyen fikirlerin ilkel insanlardan zamanımıza kadar geldiğini, hayvan ruhlarından korkarak onların totem olarak benimsendiğini, bu ruhlara totem denmesinin, kabileyi korumak gibi bir duygu altında kaldığını belirtmiştir. Freud, böylece: "Salomon Reinach'ın "Code du Totémisme", "Revue Scientifique, 1900 (I), Sf 17" eserinden etkilenerек onun görüşünü benimsemiştir. Bu görüş şöyle özetlenebilir: 1- Bazı hayvanlar öldürülmez, onlar evcilleştirilir. 2-0 hayvan kazara ölürse ona bir gömme töreni yapılır. 3-0 hayvanın etini yememek, vücudunun bazı uzuvlarına uygulanmak. 4-0 hayvan öldürülmez ise de, bazı tabulara karşı törenle öldürülebilir. Şayet merasimle öldürülürse, ona yas tutulur. 5- Dini törenle öldürülen hayvanın derisi ve bazı yerleri saklanıp kullanılabilir. 6- Her kabile kendi totem hayvanının adını kullanır. 7-0, totem hayvanlarının resimleri vücutlarına dövme ile yapılabilir. 8- Totem hayvanı koruma ve onun adını alma işleri yapılır. 9- Totem hayvanı ile ilgili olarak efsaneler anlatılır, hikâyeler söylenir. 10- Totem hayvanının kökleri ile o toplum arasında aynı köklerin bulunduğu inancı vardır.

Freud, bilhassa her ilkel toplulukta totemik sistem bulunduğu (Totem ve Tabu) iddiasındadır. Freud, Libido ve insanın cinsiyet enerjisi teorisini, cinsî arzu birikimi ve cinsî içgüdüyü ve benzeme olayını bu

totem konusunada uygulamak istemiştir. Freud, isbatı gereken fikrini, varsayımını kesinliğe götürmek istemiş, fakat bu konuda birçok noktayı cevapsız bırakmış, hatta bazan bilmediğini söylemek mecburiyetinde kalmıştır. (Freud, *Group Psychology and the Analysis of Ego*, London 1921, Sf. 1, 23.)

Freud, İlahî insan ve hayvan kurban etmenin, bu maksatla kan dökmenin üzerinde durmuş ve ilkel toplumlar hakkında bazı görüşleri ileri sürmüştür. Bu konuda Smith'e dayanmış (W. Robertson Smith, *Lectures of the Religion of the Semites*, Sf. 13) ve onun, kurban edilen hayvanın yaşlı totem hayvanı olduğu, iki cins hayvandan birisinin evcilleştirilmiş olmasıyla yenen cinsten oluşu, ikinci cinsin de yenmeğe elverişli olmayan hayvanlardan oluşudur. İşte Freud, bunlara dayanarak (Totem ve Tabu) kitabında, yemesi yasaklanan cinsin kutsal sayıldığından, itâhlara adandığı sonucuna ulaşmak istemiştir. Böylece evcilleştirilen hayvanlardan, meselâ inek besleme, totemik bazı hayvanların bu durumuna son vermiş sayılmıştır. Freud, totemizm konusunda Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi bakımından tamamen yetersiz kalmış, birtakım indî görüş ve tahlilleri ilmi bir değer kazanmaya ulaşamamıştır.

R. Thurnwald, Totemizmin Kökü Hakkında Düşünceler: "Richard Thurnwald, *Denkart als Wurzel des Totemismus*, Berlin 1918) adlı eserinde bir yandan bu husustaki, 1- Ekonomik, 2- Biyolojik 3- Coğrafi nazaiyeleri benimsemekle birlikte, ayrıca bu unsurlar üzerine baskı yapan ruhi bir tahakküm çevresinde de değer veriyor. O, Totemizmin, 1- Toplumun tüketimi, 2- Toplumun devamı, şartlarında bağlı olduğuna işaret ediyor ve Totemizmle ekzogamya birbirine bağlı değildir, diyor. Ona göre Yunus bahçını dört kabilenin kutsal bir törenele yemesini de buna örnek vererek, dinî törenlerin, sosyal gruplar ve ruhi âyinlerin sıkıca birbirine bağlı olmadığını da söylemektedir.

Anold Van Gennep: "(L'état actuel du Problème Totémique, Paris 1920, Sf. 345) eserinde, daha önceki araştırmaları tamamlamak ve Durkheim'i eleştirmek istemiştir. O, bütün totemik sistemlerde birbirini tamamlayan noktalar bulmakta ve böylece olayları gruplaştırmak istemektedir. Ona göre, toplumlarda akrabalıklar, gruplar ve eşyalar arasında vardır. Diğer görüşü ise, toplumun inançma göre kişisel ilişkiler, totemizmle ilgilidir.

Durkheim ve Gennep'in, totemizmi sınıflama sistemleri arasında çok ayrı, farklı görüşler vardır. Hatta Van Gennep: "Ben Durkheim'in, *Formes élémentaires*, sf. 318. deki açıklamasını kabul etmem. Zira

kozmetik sınıflamada varlıklar, insanlar dahil, bir totemizm ile ilgilidir. Benim düşünceme göre bunun aksini de alırsak, özel şekilde kozmik sınıflamadaki Totemizmi meydana getirdiğini görürüz. Besit olarak şekillendirilen, ilkel ve hakiki olatac meydana gelen kısımlardır". Durkheim, totemizmin mahiyet ve sebebiyle, Gennep'te, totemizmin sonuç ve insanları sınıflandırma yönünden ayrılmaktadırlar.

Bilhassa Amerikalı Frank Boas, (The Methods of Ethnology; Race, Language and Culture, New York 1920, Sf. 10.) da, Freud'un çok umumileşen teorisini eleştirmiş, Freud'un Avrupa kıtasında ve yalnız klinikte, sınırlı insanlar üzerinde inceleme yaptığını, dünyanın beş kıtasına dair bir incelemesi olmadığını, tek taraf ve dar bir çerçevede araştırmada bulunduğundan, sonucuda çok dar bir çevreyi ilgilendirir, yetersiz umumileştirmelerden öteye geçemez, demiştir.

Edward Sapir: (Language, New York 1921, Sf. 29), 1921 yılında yayınlanan bu eserinde, Freud'un teorisini şiddetle eleştirmiştir. O, Psikoloji, fiziki bir makınaya benzer, demekte ve Freud'un herşeyi psikoloji ile açıklamaya çalışmasının yanlış sonuçlar doğurduğunu belirtmektedir. Edward Sapir, ilkel ruhî düşünceleri ile verdikleri eserler, Psikoloji ile hiç te ilgili olmayan elemanları haizdir, demektedir. Böylece ilkel fikri, kuvvet nazariyesi çözmeğe yeterli olmadığı gibi, ilkel insanların fikirlerinin gelişmesini, bir çoğunun belirli yaştaki hareketleri ile ölçme ve buna göre hüküm verme yanlış sayılabilir, demektedir.

R. Firth, (We, The Tikopia, London 1936, Sf. 38-40) adlı eserinde: "Totem hayvanının hiçbir insan topluluğunun alameti olarak kullanılmadığı gibi, hiçbir gurubu da temsil etmez. Sosyal guruplar hayvan silsilesinden geldiklerine inanmazlar, umumî inanışları toplumun silsilesi olduğu, bunların da insandan geldiğine, normal olarak yaşayıp öldüklerine inanırlar" demektedir. Böylece ilkel insanlarda ilk dinî fikirler, dinî sistemlerin doğuşu ve gelişiminin totemik esaslardan meydana gelip gelmediği bilinmemekle beraber, pratik olarak ilkel din karakterlerinde ve âdetlerinde kuvvetli olarak rastlanabilir". Burada, bütün kavimlerin totemik bir dönemden geçtiği kanısına katılmak için hiçbir yeterli ilmi kanıt ortada yoktur, bulunamamıştır. Ayrıca ilkel Mısır dinlerinde kullanılan hayvan sembolleri, ilâh için yapılan ona dair hayvanî şekillerden ibarettir. Kanatlı Boğayı temsil eden Apis'e tapılışın, onun gerisinde bir ilâh varlığına mı ait olduğu bilhassa dikkate alınmağı gerektirir. Tapılan hayvan mıdır? Yoksa bir ilâhı temsil eden ilâh veya ilâha özgü olan bir hayvan mıdır, bunların ayrı olarak mahiyetleri çok farklıdır.

Margarared Mead: "From the South Seas, New York 1939, Sf. x-x1) eserinde, Freud'un Libido gibi karışık bir konuda sadece Psikoloji ve Biyolojiye önem verdiğini, kültürü hiç dikkat nazarma almadığını belirtmiş, ve kültürün, tabiatta bulunan her şahısta ayrı bir karakter yarattığını söylemiştir. O Freud'un daha çok (Ego), Benlik ve (Super Ego), Yüksek Benlik olarak araştırmalarını tamamladığını, oysaki insan karakterinin sadece Benlik ve Yüksek Benlik değil, ayrıca onun üzerinde tabiat kuvvetleri ve yaratıcının da önemli bir rolü olduğunu belirtmektedir.

Christian Chulliat: "Le Système Totémique Paris 1936, Sf. (21) eserinde totemizm, sihir gibi kullanılmadan önce, dini, iktisadi ve dahili v.s. sistemler ile ilk olarak sosyal sistemlerde kullanıldı, demiş ve diğer güçler, onu gölgeleyemedi ve o da diğer güçlerden yardım almadı, görüşünü benimsemiştir. Chulliat, Van Gennep'in tabii totemizmindeki sınırlandırma nazariyesini kabul etmiş olmaktadır.

Josef Hackel 1953 yılında yayımlanan makalesinde ilk olarak şu görüşü ileri sürdü: "Totemizm, tabii Objenin devamlı olarak duygu altında, tasavvufi, sımsal, sihir, mitiksel ve sosyal birimlerde akrabalık kavramı ile, kabilenin, bir mahalli gurupun, şahıs veya hayvanların bağdaştığı biricik noktadır" (J. Hackel, Der Heutige Stand des Totemismus Problems, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXXXII, 1953, Sf. 33, 44, 45.)

Hackel, animatizm dini hareketlere aittir, günlük yaşayışta görülen avcının ve başlangıçta sihir bir kuvvetin etkisinden kurtulamaz. Yirminci yüzyılda da sihir ve dini hayat, insan yaşayışında önemli bir role sahiptir. Bu itibarla totemizmle çağdaş medeniyet bağdaştırılabilir, demektedir. İlkel toplumlarda, insan toplulukları ile hayvani guruplar arasında bir akrabalık bağlantısı inancı, ikili bir totemizmin meydana gelmesine yol açar. Bu totemik akrabalıktır. Bununla beraber hem şahsi totemler, hem de gurup totemleri bir arada görülmektedir, görüşünü söyleyen Hackel, acaba hangisi daha öncedir, diye sormaktadır. Cevap olarak da hikâye anlatmak, hikâyesi olmadan mümkün değildir, karşılığını vermektedir.

Ruhbilimci Carl Gustav Jung'da bu Totemizm ve dinin menşei ve totemizmin mahiyeti konusuyla ilgilenmiş: (Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie, Zurich 1957, Sf. 22, 23.) de, Kompleks duygu ile Totem ve Tabu arasında bir münasebet (bağıntı) kurmak istemiş, daha önce Freud'un zikrettiği yaratılış nazariyesini genişletmeğe özen-

miştir. O, duyguların bu işte önemini belirtiyor ve duygu, ruhi durum ve hareket arasında bir ilişki kurmak istiyor.

Claude Lévi-Strauss, 1962-1968 yılları arasında yayınladığı muhtelif makale ve kitaplarında Totemizm konusu üzerinde durmuş ve: "Sihir ve imi birbiriyle karşıt olarak göstermektense, iki kuvveti birbirine eşit olarak incelemek lazımdır... bunlar birbirinden farklı olmayıp yalnız değişik bir inceleme tarzını gerektirir" demektedir. O; "Totemizm guruplaması bir sistem midir? Evet, toplum guruplamalarında tabiatıyla umumî bir meselenin birçok şekiller ile açıklanmasında rol oynar. Totemizm, kültür ve tabiat ile de değişik yönlerden bağlantılıdır" demektedir. O da totemizmi bir hayvan ile akrabalık şeklinde görüyor ve iki ayrı hayvan totemi olan kabileler arasında bir yakınlık belirlebilir, demektedir. Ayrıca Lévi: "Totemizm kullanılan bir sistem olduğu için şekil değiştirebilir" görüşünü ileri sürmektedir. Lévi-Strauss Totemizm, Trans, by John Russel, Boston 1953, Sf. 31. ve gene aklı: Lévi-Strauss, Le Totémisme Aujourd'hui, Paris 1962.) (Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind, The Nature of Human Society Series, Chicago 1968, Sf. 10, 13, 62. -Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, trans, by John Russel, New York, 1968, Sf. 61.)

Claude Lévi-Strauss'un (Le Totémisme aujourd' hui, Paris 1961) tarihli eserinin 1969 yılında yapılan üçüncü baskımının Almanca çevirmesinde (Claude Lévi-Strauss, Das Ende des Totemismus), (Totemizmin Sonu) adlı eser bu konunun önemi mahiyeti üzerinde en yeni araştırmalardan sayılmaktadır. Hernekadar Totemizm, ilk belirlediği zamanlardaki umumileştirme onu ilk din sayma v.b. birçok yanlış açıklamalardan ibaret nazariyelerden sonra Lévi-Strauss; Giriş bahsini takiben, Totemist Tasavvur, Illüsyon, Avustralya Nominalizmi, Fonksiyonel Totemizm, Soyut mukayese Yolunda ve Derinliğine Totemizm'in tahliline çalışmış ve sonuçta şunları belirtmiştir: "Eğer buna karşılık başka herhangi bir kavram sistemine de atfedildiği gibi; dini tasavvurlara, düşüncelere, ve bu gibi değerlere, düşünceinin mekanikleşmesi açısından bir geçit yolu sunuluyorsa, din antropolojisi sahip olduğu metodlar yönünden -konuyu- kıymetlendirmiş sayılırsa da buna karşılık muhtariyetini (otonomisini) ve izafiyetini (spezifite) kaybedecektir" (Sf. 135) ve son olarak özet halinde şuna ulaşmaktadır: Sayet bir kaç düşünce ve görüşle toplanan totemizmin tanımı üzerinde ilerlenince konu aydınlığa götürülebilir. Totemizm konusunda duygular ifade edilmektedir, ayrıca bu konu ile ilgili düşünceleri de ihtiva etmektedir, bütün bunların birleştirilerek konu üzerinde durulmak gerekir. Böylece

totemizm, akli bir muhakeme ile ilgili ve öncelikle zihinsel bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. "Bu anlamda o kendisinde ilkçağlardan ve geçmişten hiçbir şey taşımaz." Lévi, ancak onun görünüşünün buna yansayabileceğine ve totemizmin maddesinin, özünün dışardan elde edilemeyeceğini söylemektedir. Totemizm hakkındaki son cümlesi bu konunun nasıl bir (Illusion) olarak görüldüğüne de bir belgesi olmuştur: "Çünkü eğer illusion bir parça hakikati ihtiva etseydi bu durumda, hakikat bizim dışımızda değil de bilakis içimizde olurdu" (Sf. 135).

Böylece bir vakitler Durkheim'in çok ileri ve tamamen yanlış olarak: "Kabilede bulunan birleşik ve bilinmeyen kuvvetler, dinî kuvvetlerden başka olmadığını göre, bu düşüncelerde de totemik bir şekil olarak temsil edildiğine göre, Totemik âlâmet İlah'ın görülen bir vücudu gibidir." (Sf. 271) iddiası çok aşırı yanlış bir yorumlama ve konuya umumileştirme olarak ortada belgesiz kalmaktadır.

3- TOTEMİZM-MANA VE TABU KAVRAMLARIYLA İLİŞKİSİ

Totemik inancı olan toplumlarda Mana ve Tabu inancı da görülmektedir. Mana kelimesi Pasifik bölgesine ait olmakla beraber, kuvvet, kudret inancı halinde birçok ülkelerde görülmektedir. Bu kelimenin muhtevası, Mikronezyaya ait bilinmekle beraber, mana kelimesinin Polinezya dilinden nakledildiği tesbit edilmiştir. Antropolog R.R. Marett, (The Threshold Of Religion, Sf. 99), mana'yı, yüksek tabiat kuvvetini belirten teknik bir terim olarak kullanmıştır. Aynı zamanda bunun Animizmden önce Animatizm'le ilgisi olduğunu Marett öne sürmüştür. Tylor'a göre (Primitive Culture, Sf. 66), Animizm dininin daha doğru bir deyişle inancının kaynağı, bu ruhl varlıklara inanmaktadır. Mana, varlıklarda, eşyada, taş, ağaç v.b. âlet, balta, kalkan, sembol... de bulunan şahsî olmayan bir kuvvet, kudret olarak Marett tarafından ilim alanında da kullanılmış ve böylece diğer bölginlerce de benimsenmiştir.

Mikronezya'da, Mana, Tabu, Tapu veya Tambu kelimeleriyle anlatılabilir. Başka ülkelerde de bu böyle olmaktadır: Tabu: Ta - anlamı işaretlenmiş, Pa- anlamı, sürekli, devamlı demektir. Polinezyadan alınmış bir kelime olan Tabu' kelimesinin Mana kavramı ile yakın bir bağlantısı vardır. Mecâzi anlamda yasak dokunulmaz demektir. Yüzbaşı Cook 1777 yılında Tonga adasında Tabu kelimesinin kullanıldığını görmüştür: (J. Cook ve J. King, A Voyage to the Pacific Ocean, 1776-1780, (London, 1784), Sf. 286 v.b.)

Bu kelimenin Polinezya'da Tapu, Havai'de Kapu ve Mikronezya da Tambu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Totemizm, Mana ve Tabu kavramları genellikle aynı konu içinde birbiriyle ilişkili olarak geçmektedir.

4- TABU:

Polinezece bir kelimedir. Orada Tapu diye kullanılır. Polinezya'da Ta - nu anlamı işaretlenmiş; Pu - ise *deramlı* olarak belirtilir. Mana ile Tabu yakından ilgilidir. Havai'de Kapu ve Mikronezya'da Tambu veya Tabu, Taboo şeklinde kullanılır. Tabu gücünü ruhan ve ilâhtan almaktadır. Bu inanç yalnız bu adalara mahsus değildir. Afrikada ve diğer yerlerde de bu inanç yaygındır. İlkel dinlerin esasını teşkil eder ve Mana (Kudret kuvvet) ve Totemle, Totemizmle sıkı bir ilişkisi vardır. Tapu kelimesi bir bakıma işaretlenmiş, tayin edilmiş anlamlarına geldiği gibi fiiliyatta günah, yasak, haram gibi bir inancı gösterir.

Ünlü denizci ve yüzbaşı Ceymiş Cook, 1777 yılında Tonga adasını keşfi sırasında bu kelimeyle orada karşılaştı. Böylece Polinezyaca olan bu TAPU kelimesi, daha sonra batı ülkelerine tanıtıldı. Bunun sonunda Tabu şeklinde dinler tarihi literatürüne de girmiş oldu. J. Cook, kelimenin anlamını araştırdığında menşe olarak, kuvvetle belirtilen, işaret edilen anlamına geldiğini anladı. Bu Tabu alışılmış olanın aksi, zıt anlamı olarak sayılıyor. Kelimenin Mana ile ilgili ve onun değişik bir kavramı olarak ortaya çıkmış oldu.

Birşey Tabu ise o aynı zamanda tabiat üstü ve tehlikeli bir kudrete (Mana) sahip demektir. O, kuvvet yüklü, hatta tehlike teşkil eden bir yapıya sahiptir. Ayrıca kutsal olduğundan ona dokunmamak gerekir. Tabu âdeti bir hastalık gibi başka şeyleri de etkileyip bulaşabilir, dokunana geçebilir. Mana gibi sâri olarak yayılabilir. Kutsal, kuvvetle dolu sayılan kişiler Tabu bilinir, onlara aletâde, bayağı kişilerin yaklaşmaması gerekir. Onun için, ona yaklaşma imkânı mevcut olduğu zamanlarda bile önce uzun bir hazırlık âyini gerekir. Eğer bu olmadan dokunulmuşsa temizlik, tasfiye âyinleri yapılarak onun zararı giderilebilir. Çok zaman Tabu'yu, yahut o yasağı bozan derhal cezalandırılır. Esasen umumiyetle o kişi kendikendine telkinle günaha girdiğine inanarak vicdan azabı çekerek ölür. Bu durumda Tabu suçunu ihlâl yapan kişi bizzat Tabu tarafından cezalandırılmış sayılır. Çok zaman böyle kişinin kıvrana kıvrana ölüp gittiği çok görülmüştür. Ölmese, o zaman da cemaat tarafından ekseriya ölüm cezası verilerek cezalandırılır. Tabuyu bozan bir topluluksa, o topluluk kiâmü diğer fertleri tarafından cezalandırılır.

Tabuya dokunmayı önlemek üzere âyinler, törenler vücuda getirilmiştir. Polinezyalı bir kıratın dokunduğu herşeyi hemen Tabu haline getirebileceğine, esasen kendisi Mana denilen kudret ve kuvvetle dolu olduğuna inanıldığından, bu kurallar yemeklerini kendi elleriyle yemezler, özel bir hizmetkâr tarafından yemeklerini yedirmek gerekir.

Kısaca totemle ilgili yönünü de açıklayacak olursak, Totem o topluma ait bir hayvan, bir bitki, bir taş, herhangi bir cisim veya herhangi içi mana, kudret ve kuvvetle dolu şey olup, işte ona dokunmak, hatta yaklaşmak Tabu'dur. Pratikte şu anlamı almaktadır: "Nolime tangere = bana dokunma" (Dokunmaya izimli değilsin, bunu yapmamalısn), diğer bir ifade "Ben ona tabu oldum." şeklindedir. İkel denilenlerin inançına göre, tabulu olan eşyadan sakınmak gerekir, tabulu olan işi yapmamak lazımdır. Burada hatırlanması gereken diğer bir yön de, yalnız kutsal şeyler ve kişilerin tabu olmayacağıdır. Murslar, kirli sayılan kişi veya maddeler de tabu sayılır, ondan sakınmak, kaçınmak gerekir. Lohusa, âdet gören kadınlar yeni doğmuş çocuklar v.b. bu guruba girerler. Böylece eşyalar gibi insanlar da tabu olabilir: Kabile reisleri, büyüenler, savaşa veya ava gidecek olan erkekler, lohusalar, aybaşı olan kadınlar, veya yeni doğanlar veya yeni ölmüş kişiler, cesetler, kan, tabu işlemi içinde görülürler. Kirlenme, dokunma olmuşsa, muhakkak temizleme işlemi bunu takibeder. Hayvanların bir fert veya toplum için tabu olması görülmektedir. Bu totem sayılan varlık, tabu işlemi içindedir, eti yenmez veya özel törenler sonunda korku ile karışık bir saygıyla müsaade edilen zamanlar da yenebilir. Tabunun görevi bazan koruyuculuktur.

Tabular içinde mutlak olanlar vardır. Tabudan gelecek zararı veya tehlikeyi önlemek için bu sebeple âyinler vücuda getirilmiştir. Erginlik, nikâh, ölüm gibi olaylarda yapılan törenlerde, âyinerde tabunun özel bir rolü olduğu görülmektedir.

Gözlemci bilgiler çok zaman tabu'nun ikiye ayrıldığını tesbit etmişlerdir: 1- İkel bir görüşe göre Tabu olan şey ya profan (dünyevi) çevreden ayrı olarak kutsal ve mahrem telâkki edilir. 2- Veya Mukaddes olmayan, profan bir anlamda olup, dünyevi kavramların, inançların çekirdeği olur. Bu sebeple kutsal bir yere veya kutsal bir şeye yaklaşmak istenilirse nazın bir hazırlık töreni geçirmeğe mecbur bırakılır. Yahut temiz olmayan şeye dokunan kişi, uzun temizlenme âyinlerine tâbi tutularak tekrar temiz bir hâle getirilir.

Antropologlar, Dinler Tarihçileri, Etnologlar, Din Fenomenologları ikel denilen toplumların çoğunda karşık bir sosyal fenomen (İç-

timâi Olay) olarak Tabu veya Tapu veya Tabeo kavramını kullanıyorlar. Fakat bazı toplumlarda klâna benzerlik olduğu halde totemizm ve dolayısıyla Tabu esası olmayabilir. Her klâmın bir totemi ve Tabu inancı olması iddiası da tartışılabilir bir konudur. Ayrıca Tabu'nun şekli, varlığı her topluma göre de farklı, değişik olabilir. Pasifik adasındakileri Tylor şöyle açıklamaktadır: Polinezya adalarında kabile reisi, sosyal etkiler yanında, Mana'nın (Güç, kudret, kuvvet) bir kısmına sahiptir. O, ilâh gibi her yerde etki yapabilir. Bazı yerlerde rahipler, kraldan üstün olduklarını bu yolla göstermek istemektedirler. Malenezya'da kabile reisleri Tabu ve Mana'yı kendilerin etkisiyle ilgili göstermek istiyorlar. Birçok kabile kültürlerinde bu durum karmaşık bir şekil almaktadır. Ev, kayık, erkek, kadın bir tatil günü, belli tören zamanında Tabu dinî bir görev gibi görülür. Tabu'nun aileden aileye geçtiği inancına da rastlanmıştır.

1819 yılında Havai'de kral, Rihoriho'nun Tabu ile bağlı bir kanun çıkararak, İngilizlerin orada benimsenmiş oldukları Pazar gününü Tabu yapmış ve bugünü toplumca benimsenerek Kilise ile hükümeti bağlamış ve Tabu kaidesi kurarak bu durumu desteklemiştir.

Madagaskar adasında Mana = Hasina veya Hâlan gücü olarak benimsenmiştir. Böylece Mana'nın gösterdiği Tabu şekli, iyi veya kötü anlamda kullanılabilir.

Levy Bruhl, Tabu'yu dinî bir yol olarak görmüş, dinin menşinde de Tabu inancını ilk kaynak olarak tanımıştır.

Sigmund Freud, 1913 yılı gibi artık çok gerilerde kalmış ve yapılan yeni araştırmalarla eskimiş olan bilgileri, kendi libido, cinsiyet meselesi, bilinçaltı ve psikanalist tahlillerle kendi teorisini teyid için kullanmaya çalışmıştır. Esasen Freud bu görüşünü sadece klinikteki (Avrupada) bazı gözlemlerine ve bazı şahıslar üzerindeki tasavvurlarına göre ele almıştır. Yoksa kıtalar arası bir inceleme de buluma ve araştırma olmadan o günlerin sınırlı bazı bilgilerini kendi görüşüne göre saptırarak açıklamak istemiş (Totem und Tabu) ve bu yolda zamanımızda artık hatalı yanı gösterilmiş ve bu iddiası tamamen çürütülmüş bulunmaktadır. Hemen baştanbaşa Dindler Tarihi ve Din Fenomenolojisi yönünden yapılan eleştirilerdeki yanlışlarla dolu olan bu kitabın, sadece dinleri inkara ve cinsi etkilere v.b dayandırmak istenildiği, esasen bir Dindler Tarihiçisi olmayan Freud'un bu konudaki yanlışları ilmi sebeplerle tabii görülmektedir.

SONUÇ:

Bazı ilkel toplumlarda görülen bu inancın, bu gibi âdetlerin toplumunu birbirine bağlayarak bir düzen kurmuş olması dikkati çekmektedir. Ayrıca Tabu, tabii bir dinin köklü ve temel mevkiinde bir unsuru olarak belirmektedir. Bu Tabu inancı, bazan zayıflamış olarak veya izler halinde başka dinlerde de görülmektedir. Hinduizm, Zerdüştlük (Parsizm), Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta bile görülmektedir.

Hernekadar Polinezya kabilesindeki alelade kişiler başkanlarından çekinir ona yaklaşmazlar. Yüzüne bakarken bile heyecan ve ürkeklik, korku içinde kalırlar. Onları Mana ile dolu, güç ve kudretle dolu harikulade kişiler olarak bilirler.

Hindistan'da aşağı kast'a bağlı veya kast dışı kalmış bir kişinin Brahman'a yaklaşmaktan çekinmeleri gerekir. Birçok dinlerde olduğu gibi kutsal maddelere, rahipler, dinî görevliler dokunabilir. Başkalarının dokunması yasaktır, aksi halde böyle yapanların çarpılacaklarına inanılır. Nitekim ferdlerin ilâhlaştırılması, putlaştırılmasında bu gibi eski inanç ve psikoloji bulunmaktadır. Yahudilikte Cumartesi günü uyulması gerekenler arasında, ateşe dokunulmaması, ateş yakılmaması v.b. bazı inançlar, et ve sütün beraber yenmemesi, bunların ayrı tabaklara konulması vb. inançlar vardır. Hıristiyanlıkta İkonlar, bazı putlara, heykellere dokunmamak, ekmek ve şarap (Evharistiya) âyini ve vaftiz suyu kutsal ve özel bir yapıda görülür, keza Hıristiyanlıkta pazar günü Hz. İsa'nın dirilip göğe çıkması günü veya İsa'nın ölüm günü (Cuma günü)et yememek gibi inançların Tabu ile ilgisi olduğu iler sürülmektedir.

Çağdaş bazı toplumlarda, benimsenen siyasî esaslara ve ideolojilere dokunulmaması gerçeken bir işlem gibi davranılmakta, onlara ait ilke veya düsturların tartışılması yasaklanmaktadır. Diktatörlükle yönetilen yerlerde kılık değiştirmekle beraber, iktisadî, siyasî, ideolojik tabular bulunmaktadır. Böyle yerlerde önemli sayılan kişiler Marks, Lenin.. v.b. eleştirilmesi ve tartışılması yasak kişiler arasında bulunmaktadır. Tabu, böylece kılık değiştirmekle beraber yirminci yüzyılın çağdaş sayılan ülkelerinde bile izlerini sürdürmektedir*.

*- Tabu ile ilgili Başka kaynaklar:

1 Tabu ile ilgili ilk kaynak:

J. Cook and J. King, A. Voyage to the Pacific Ocean, 1776-80, (London, 1784) S. 286 v.b.

- 2- J.G. Frazer, Taboo and the Perils of the Soul (The golden Bough III), 1920.
- 3- S. Freud, Totem und Tabu (Türkçeye iki defa çevrildi)
- 4- F.R. Lehmann, Die polynes. T. sitten, 1930.
- 5- Eli Edwards Burriss, Taboo, Magic, Spirits, New Yorg The Mac Millan Co - 1931.
- 6- H. Welhister, Taboo, 1942.
- 7- G. Vander Leew, Die Religion, 1948. (Tabu), Phänemenologie der Religion, (Tabu) v.b.
- V.D. Leew (Tabou) 1952, Payot, d. 299-337.

DEVLET VE DİN, HALİFELİK VE LAİKLİK

Prof. Dr. Hüseyin G. YURDAYDIN

Vatanımızın kurtarıcısı ve Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk, bütün yaptıklarını, büyüklüğüne, güç ve erdemine, yüksek uygarlık yeteneğine yürekten inandığı Türk milleti ile el ele vererek yerine getirmiştir. Gerçekten Atatürk'ün yaşamında yurt ve ulus sevgisi, yoğun bir heyecan dalgası halinde bütün benliğine egemen bir durumda idi. Tarihte, ulusunu, bu denli bir sevgi ile seven ikinci bir büyük insan gösterilemez. Böyle olduğu içindir ki onun, başarılar ve zaferlerle dolu olan hayatında hiç bir zaman kendisinden bahsettiği, "ben" dediği görülmemiş, ulusu ile birlikte kazandığı bütün başarı ve zaferleri, yüce ulusunun eserleri olarak görmüş, bu görüşünü sık sık belirtmekten sonsuz bir zevk duymuştur. İşte yaptıkları ve bu özellikleri, onu Türklerin ulusal kahramanı haline getirmiştir. Kahramanlığını kişisel ihtiraslardan kurtarmış olması ise onun yurdunu ne denli sevdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan Atatürk, Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu olarak kuruluşun sonraki yıllarda toplumumuza kazandırdığı yeni kurumlar ve değerlerle ülkemizde bir Rönesans, bir yeniden doğuş hareketi başlatmış, böylece toplumumuz, ulusal değerlerin titizlikle korunduğu, çağdaş bir toplum olma yoluna girmiştir. Bu hareketi, Atatürk, şu sözleri ile tam bir açıklığa kavuşturmuştur: "Toplumumuzu, çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkaracağız". Atatürk, çok sevdiği ulusu ile el ele vererek düşündüklerini bir bir yerine getirmiş, giriştiği bütün işlerde ulusunun, kendisi hakkındaki güvenini sarsacak bir isabetsizliğe uğramamıştır.

Atatürk'ün belirtilmesi gereken önemli bir özelliği de gerçekçi oluşu, olayların özünü hemen kavrayabilen bir görüş gücüne sahip olması idi. Onun bu yetenekleri, kuşkusuz, dikkatli, titiz ve derinliğine bir araştırma gücü ile beslenmekte, desteklenmekte idi. Gerçekten Atatürk, içinde yaşadığı Osmanlı toplumuna, onun sosyal kurumlarını, onların niteliklerini çok iyi bilmekte idi. Yeni Türk devletinin kurul-

ması ile bu eski kurumların bir çoğu gerçekten işe yaramaz, görevlerini yitirmiş bir duruma gelmişlerdi. Bu nedenledir ki, içine girilmiş olan büyük devrim hareketlerinin önemli aşamaları olarak saltanat ile halifelik kaldırıldı, yeni Yurttaşlar Yasası (Medeni Kanun) kabul edildi. Medrese ve tekkeler kapatıldı. Eğitim ve öğretim birliğini sağlayan "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" kabul edildi. Bunlardan sonra da harf devrimi ile Anayasanın laikleştirilmesi konuları gerçekleşti.

Biz bu yazımızda devlet ve din ilişkileri ile Atatürk devrimlerinin bu önemli aşamalarından sadece ikisi, halifeliğin kaldırılması ve laiklik ilkesinin kabulü üzerinde kısaca duracağız. Atatürk'ün olayların özünü kavrama yeteneğine, bu yeteneğini nasıl derinliğine bir araştırma gücü ile desteklediğine biraz önce işaret etmiştik. Onun bu yeteneklerini halifelik konusunda söyledikleri açıkça ortaya koymaktadır: "Halifelik demek, yönetim (idare), hükümet demektir. Peygamberimiz öğrencilerine (tilmizlerine), İslâmiyeti, dünya milletlerine kabul ettirmelerini emretti. Bu ulusların hükümetleri başına geçmelerini emretmedi. Peygamberin zihninden asla böyle bir düşünce geçmemiştir. Gerçekten görevini yapmak, bütün Müslüman uluslarını yönetmek isteyen bir halife, bunu nasıl başarır?" "Fakat tarihe gelelim, gerçekleri inceleyelim: Araplar, Bağdad'da bir halifelik kurdular. Fakat Endülüs'de, Kurtuba'da bir halifelik daha vücuda getirdiler. Ne Acemler, ne Afganlar, ne de Afrika müslümanları İstanbul halifesini asla tanımadılar. Bütün İslâm ulusları üzerinde yüce ruhanî görevlerini yapan tek (yegâne) halife düşünceci, gerçeklerden değil, kitaplardan çıkmış bir düşünceci. Halife, hiç bir zaman Roma'daki Papa'nın Katolikler üzerindeki kuvvet ve gücünü gösterememiştir"¹. Atatürk bir başka konuşmasında konuya daha da açıklık getirmektedir: "Din ile halifeliği birbirinden ayırmak lazımdır. Birincisi ne kadar faydalı ise, ikincisi o kadar lüzumsuz bir hal almıştır. Halifeliği kaldırdığımız günden bu güne kadar kimsenin buna sahip çıkmaması, müslüman dünyasının halifesiz de yürüyeceğine ve yürümekte olduğuna en güzel örnek değil midir?". İşte bütün bu nedenlerle Atatürk, laik düşüncenin benimsemesinin zorunluluğuna inanmakta idi. Ona göre, "İslâm dinini yüzyıllardan beri alışlageldiği üzere bir siyaset aracı yerinden (mekîminden) uzaklaştırmak ve onu yüceltmek gerekmektedir. Kutsal inançlarımızı ve vicdanî değerlerimizi, karanlık ve kararsız olan ve her türlü çıkar ve ihtirasın rahatlıkla ortaya çıkma olanağını bulduğu siyasetten ve siyasetin bütün kusurlarından bir an evvel ve kesin şekilde kurtarmak, ulusun, "dün-

¹ Atatürk'ün Söyleri ve Demecleri, 1918-1937, Ankara 1954, III, 69.

yevi ve uhrevî" mutluluğunun emrettiği bir zorunluluktur. İslâm dininin yüceliği, ancak bu suretle ortaya çıkabilir"². Böylece görülüyor ki laiklik, devlet yönetimi ve siyasetin, din kurallarına dayandırılmaması, diğer bir deyişle, dinin, devlet işlerine karışmaması, ancak dinin de "manevî" ve "ulvî" egemenliğinin hiç bir şekilde zedelenmemesidir. Atatürk'ün belirttiği üzere "din ve mezhep, herkesin vicdanına kalmış bir iştir. Hiç bir kimse, hiç bir kimseyi, ne bir din, ne de bir mezhep kabulüne zorlayabilir". İşte bütün bu nedenlerledir ki Atatürk, "laiklik ilkesinde ısrar ediyoruz. Çünkü "millî irade"nin, insanlığa mal olmuş değerlerin belki de en kutsal olan din özgürlüğü, ancak laiklik ilkesine bağlanmakla korunabilir" demekte idi.

Böylece Atatürk'ün halifelik ve laiklikle ilgili görüşlerini kısaca özetlemiş bulunuyoruz. Şimdi de bu konuları tarafsız bir şekilde ele alarak Atatürk'ün düşüncelerinin gerçeklik derecelerini ortaya koymaya çalışacağız. İlk önce halifelik üzerinde duracağız. Konuya, halifelikğin dinsel olmayıp, dünya ile ilgili, siyasal bir kurum olduğunu belirterek gireceğiz. Bu siyasal yapısı ile halifelik, döneminin siyasal koşullarının bir ürünü idi ve İslâm inanç sistemi ile herhangi bir ilişkisi yok idi. Hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed, daha Mekke'de iken, büyük davasını yalnız din bakımından değil fakat aynı zamanda siyasal bakımdan ele almıştı. Bu bakımdan daha sonra Medine'de gelişen İslâm toplumu, sadece dinsel bir topluluk değil, aynı zamanda siyasal bir varlık idi. Bu yüzden de Hz. Muhammed, hem bir peygamber, hem de bir devlet başkanı idi. Bu nedenle de İslâm, sadece bir din olarak yayılmakla kalmadı, daha başlangıçtan itibaren bir imparatorluğa doğru gelişen bir devletin nüvesi oldu. Peygamber öldüğü zaman, kendi yerine geçecek kişiyi seçmemiş bulunuyordu. Gerçekten o, hastalığı sırasında ya bu konuyu düşünememişti, ya da Arap kabile anlayışı hakkındaki derin bilgisi nedeniyle bilerek böyle yapmayı uygun görmüştü. Bilindiği üzere Arap kabile anlayışında "irsiyet" ilkesinin yeri yoktu ve kendi önderlerini seçmek kabile üyelerine bırakılmıştı. Peygamber öldüğü zaman, müslümanlara hitap eden Ebubekir, "muhakkak surette devlet işlerini yürütecek, düşmanlarımıza karşı savaşacak ve sizleri koruyacak bir başkana muhtaçsunuz" demişti³. Peygamberin yerine seçilecek olan bu başkanı, Ebubekir'in bu sözlerinin de ortaya koyduğu üzere, din ile, peygamberlik ile bir ilgisi yoktu, olamazdı. Çünkü Hz. Muham-

2 Bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, Devre II, C. VII, s. 3-6.

3 Bu konularda daha geniş bilgi için bkz. Ali Abdurrahik, *İslâmiyet ve Hükümet; Din ve Devlet, Hilâfet ve Saltanat, Siyaset ve İslâmiyet Hakkında Tetkikat*, Çeviren: Ömer Rıza (Doğru), Çeşitli sayfalar, İstanbul 1927.

med, zaten son peygamber idi. Böyle olunca da seçilecek olan başkan, o dönem, İslâm toplumunun siyasal önderi, yönetiminin sorumlu başkanı olacaktı. Seçildikten sonra, Ebubekir'in söylediği şu sözler de onun, kendisini, peygamberin din bakımından değil, tamamiyle "dünyevî vekili" saydığını açıkça ortaya koymakta idi. "İktidara gelişim, en iyiniz olmam yüzünden değildir. Bu işi yaparsam bana yardım ediniz; kötü idare ettiğim takdirde beni buradan uzaklaştırınız"⁴. Kendisini Peygamberin dinsel bakımdan halefi saymayan bir kişi, ancak bu şekilde konuşabilirdi.

Öte yandan İslâmın kutsal kitabı Kur'an'da bu konuda bir açıklama yoktur. Bir direktif verilmiş değildir. Sadece, "ümme" in danışma, "meşveret" ile yönetimi istenmekte, çoğunluğun uygun gördüğü, adalet üzerine kurulu, zulümden uzak bir yönetim öngörülmektedir. Kur'an'da geçen "halife" sözcüğünün geçtiği ayetlerde ise, anarşinin önlenmesi ve adaletle hükmetmekten söz edilmektedir. Böylece görülmektedir ki İslâm dünyasında halifelik, tamamiyle dünyevî sıfat ve yetkilerle kurulmuştur. Halifelerin başlangıçtan itibaren dinsel bir kutsallığı, bütün vicdanlara hitap eden ruhani, ulvî bir sıfat ve kudreti yoktur. İslâm dünyasında halifeliğin klasik cumhuriyet dönemi olarak kabul edilen ve İslâm bilginlerince Peygamberin dünyevî vekilleri sayılan ilk dört halifeden sonra Muaviye, halifeliği kendi ailesine hasrederek onu, bir zümreyi, bir partiyi temsil eden gerçek bir sultanlık haline getirdi. Emevîlerin siyaseti, bir İslâm siyaseti değil, bir Arap, hatta Araplar içerisinde onların sadece bir bölümünün çıkarlarını gözetken bir siyaset idi. Emevîler, bilindiği üzere, zora baş vurmuş, siyasal emelleri uğruna, karşılarına rakip olarak çıkan Peygamberin torununu dahi şehit etmekten çekinmemişlerdi.

Bilindiği üzere Emevîlerden sonra halifelik Abbasîlere geçmiştir. Bu dönemin ayrıntıları üzerinde duracak değiliz. Ancak onların da bütün İslâm alemini kendi yönetimleri altında toplayamadıklarını, bu arada Endülüs'te Endülüs Emevî halifeliğinin kurulduğunu, Büyük Selçuklular zamanında da Abbasî halifesi ile Selçuklu Sultanı arasında bir iktidar mücadelesi bulunduğunu, sonuç olarak Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in halife tarafından "doğunun ve batının sultanı" olarak tanındığını belirtmekle yetineceğiz. Moğol istilası ve son Abbasî halifesinin de öldürülmesinden (1258) sonra Mısır'ın Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277) zamanında, Bağdad'daki kırım (katliam)'dan kâçıp

⁴ Bkz. Prof. Dr. Şinasi Altındağ, *Halîfet ve Halîfelerin İşleri*, Atatürk Önderliğinde Kültür Devrimi, s. 39-43, Ankara, 1972.

Kahire'ye gelebilmiş olan son Abbasi halifesinin bir amcası Haziran 1261'de törenle halife ilan edildi. Bu ilk ve ondan sonraki halifelerin hiç bir güçleri yoktu. Siyaset ile ilgilenmesine izin verilmeyen, ancak siyaset aracı olarak kutlandan, sadece bayram ve Memlûk sultanlarının tahta çıkış törenlerinde görülebilen gölge kişilerdi. Aslında ünlü toplum-bilimci, tarih felsefecisi İbn Haldun'un da belirttiği üzere⁵ Abbasi Halifesi Harun Reşid'den sonra halifeliğin sadece adı kalmıştı. Moğolların 1258'de Abbasi halifesini öldürmelerinden sonra halifeliğin ortadan kalkmış olduğunu kesin olarak belirten Kutbu'd-Din'in 1582 yılında ölmüş olduğu hatırlanırsa, onun Mısır'daki halifeleri, oradan da halifeliğin Osmanlılara geçtiği görüşünü kabul etmediği⁶ açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Gerçekten Kutbu'd-Din, Kahire halifelerinin sadece adlarının halife olduğunu, onlara halife denemeyeceğini yazmaktadır. Aslında o sıralarda canlandırılan bir görüşe göre bu iki ünlü yazarın görüşlerini de yeniden gözden geçirmek gerekecektir. Çünkü sözü edilen Mısır Memlûkleri döneminde, üzerinde ısrarla durulan bir konu, Peygamberin "benden sonra halifelik otuz yıl sürecek, ondan sonra bir hükümdarın yönetimi başlayacaktır"⁷ dediği idi. Ünlü tarihçi Makrûzî'nin de benimsediği bu görüşe göre 661 yılında dördüncü halife Ali'nin öldürülmesinden sonra halifelik dönemi sona ermiş, bundan sonra Emevîler, şiddet ve zora dayalı kiralıklarını kurmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin kurulup geliştiği sıralarda, halifeliğin anlam değiştirmiş olduğu, XIII. yüzyıl başlarından beri, her hangi bir küçük hükümdarın bile bu ünvanı kullanabildiği görülmektedir. Ancak bu ünvanı kullanan hükümdarlar, devlet başkanı olarak kendilerini, sadece Peygamberin halefi saymamakta, aynı zamanda Allah'ın vekili olduklarını, güçlerini Allah'tan aldıklarını ileri sürmektedirler⁸. Böyle bir ortamda bu ünvanı, Osmanlı sultanlarının da kullanmış olabileceğini ya da kendilerine bu ünvana hitap edenlere ses çıkarmamış olmalarını doğal karşılamak gerekir. Nitekim I. Murad, Edirne, Filibe ve diğer bazı şehirleri aldığı zaman (1362), Karamanoğulları beyinin, onu, "Yaratıcı'nın seçkin halifesi", "yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi" olarak nitelendirip kutladığı bilinmektedir. Bu arada belirtelim ki bu anlamda

5 Bks. İbn Haldun, *Muhaddime*, Çeviren: Zakir Kadiri Ugan, I, 553, İstanbul 1954.

6 Bks. Kutbu'd-Din'in *Tarih-i Mekke* adlı eserinden naklen, T.W. Arnold, *The Caliphate*, p. 168, London 1967.

7 T.W. Arnold, Peygamberin bu sözlerini Suyutî'nin *Kenzü'l-'Umûd*, (Haydarabad, 1312-1314) adlı eserinden nakletmektedir. Bks. *The Caliphate*, p. 107.

8 T.W. Arnold, *The Caliphate*, p. 107 v.d.

Yavuz Sultan Selim'e, daha şehzadeligi sırasında "halife" ünvanı ile hitap edildiği bilinmektedir. Bütün bunlara rağmen Selim'in Mısır'ı aldıktan sonra Kahire'deki son Abbasi halifesinden, kutsal emanetlerle birlikte "halifelik" ünvanını resmen devraldığı, bu tarihten sonra Osmanlı Sultanlarının, aynı zamanda müstümanların halifesi oldukları yanlış olarak genellikle kabul edilmektedir. Bu bilginin, doğruluğu gerçekten kuşkuludur. Herşeyden önce biraz önce de belirttiğimiz üzere, bu dönemde, "halifelik" ünvanı, Yavuz Selim gibi bir sultanın değer vereceği bir ünvan niteliğini çoktan yitirmiştir. Daha da önemlisi, bütün öteki olayları ayrıntılarıyla anlatan çağdaş kaynaklar, halifeliğin, Mısır'daki son Abbasi halifesi Mütevekkil tarafından yapılan bir törenle Yavuz Selim'e resmen devredildiği hakkında her hangi bir bilgi vermemektedirler. Bu son halifenin kaderi ve akibeti ile ilgilendiği anlaşılan çağdaş Mısır'lı tarihçi İbn İyas, *Tarih-i Mısır* adlı eserinde bu son halife ile ilgili bazı ayrıntılı bilgiler verdiği halde, halifeliğin sözü edilen bu resmen devri konusuna hiç dokunmamaktadır⁹. Hatırlanacağı üzere Yavuz Selim, Ağustos 1516'da Halep yakınındaki Merc-i Dabek'da Mısır ordusunu yendi. Mısır Sultanı Kansu Gavri öldürülmüştü. O sırada esir alınmış olan halifeyi de Halep dışındaki ordugâhında kabul etti. Bu görüşme sırasında hatifeye üstünlüğünü kabul ettirmiş olan Yavuz, ona nereli olduğunu sormuş, halifeden Bağdad'lı yanıtını almış da, "öyle ise seni gene Bağdad'a göndeririz" diyerek onunla alay etmişti. Bu sırada Kahire'de Kansu Gavri'nin yerine Tomanbay sultanığa getirilmiş, gerekli tören için de Selim'in esiri olan halifenin babası -ki yaşlılığı nedeni ile 1509'da halifelikten ayrılmıştı- gerekeni yapmıştı. Ancak gene bilindiği üzere Selim, 22 Ocak 1517'de Ridaniye'de Tomanbay'ı da yenmiş, Mısır'a egemen olmuştu. Selim, Haziran 1517'de de halifeyi İstanbul'a göndermiş, doğal olarak da onu Temmuz 1518'de İstanbul'a dönünceye kadar görmemişti. Selim, halifeye iyi davranmak niyetinde idi. Ancak halifenin, kendisi için ayrılan paranın akrabaları ile bölüşülmesi sırasında, onlarla kavga etmesi, ayrıca özel eğlenceleri için dansözler satın almak istemesi, bu konuda utanç verici davranışlar içine girmesi üzerine Selim, onu hapsedirdi ve büyük bir olasılıkla Yavuz'un ölümüne kadar da hapisteye kaldı. Kanuni Süleyman'ın, hükümdar olunca, onun hapisten çıkmasına ve Kahire'ye dönmesine izin verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü adı geçen çağdaş Arap yazarı Kutbu'd-Din'e göre, Mütevekkil, 1523'de Mısır'da Osmanlılara karşı isyan eden ve böylece "Hain" lakabını almış olan Mısır Valisi

⁹ Bkz. İbn İyas, *Tarih-i Mısır*, III, 176.

Ahmed Paşa'ya "Mısır Sultanı" ünvanını vermiş bulunmaktadır. Bu olay, Mütevekkil ile ilgili son kayıttır. Ancak kendisinin 1543' de ölünceye kadar Kahire'de yaşadığı sanılmaktadır¹⁰. Böylece Kahire'deki son halife ile ilgili çağdaş bilgileri özetlemiş bulunuyoruz. Bu bilgiler arasında halifeliğin Selim'e devredildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Üstelik, Selim, halifeyi İstanbul'a gönderdikten sonra bile, adı geçen İbn İyas, İstanbul'dan Osmanlı halifeliğinin değil, Osmanlı Sultanlığının başkenti olarak bahsetmektedir. Öteyandan Yavuz, Mısır fethi ile ilgili olarak oğluna yazdığı *fetihname*'de zafederini sayarken, halifeden ve halifeliğin devrinden hiç söz etmemektedir. Eğer Yavuz, bu ünvana değer vermiş ve böyle bir devir de söz konusu olmuş olsaydı, kuşkusuz böyle bir *fetihname*'de bu konudan da söz açabilirdi. Öyle ise halifeliğin Osmanlılara devri konusu nereden çıkmakta idi. Gerçekten bu konu ilk kez, 1788 yılında *Tableau General de l'Empire Ottoman* adlı eserin yazarı Constantine Mouradega d'Obsson tarafından hiç bir kaynak gösterilmeden ortaya atılmış¹¹, bundan sonr. da doğulu, batılı yazarlar tarafından hiç bir eleştiri süzgecinden geçirilmeden aktarılıp durmuş, gittikçe zayıflayan Osmanlıların, siyasal amaçlarla benimsemek istedikleri halifelik savlarını desteklemek için kullanmıştır. Böylece de Atatürk'ün, "halifelik demek, yönetim, hükümet demektir. Din ile halifeliği birbirinden ayırmak lazımdır. Birincisi ne kadar faydalı ise, ikincisi o kadar lüzumsuz bir hal almıştır" derken, ne kadar haklı olduğu açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Bu vesile ile üzerinde duracağımız öteki konu ise Atatürk devrimlerinin en önemlilerinden birisi, hatta en önemlisi saydığımız laiklik anlayışının benimsenmesidir. Bilindiği üzere "laik" sözcüğü bize, Fransızca'dan geçmiştir. Sözcüğün aslı, Yunancadır. "Halka, kalabalığa, yığma ait" anlamına gelmektedir¹². *Kıtab-ı Muhaddes (Tevrat)*, İbrani dilinden Yunanca'ya çevrilirken bu sözcük ile rahiplerin, özellikle de kendilerini Tanrıya verenlerin dışında kalan halk yığınları kastedilmiştir. Çünkü Yunanca'da Laikos sözcüğü, imtiyazlı bir sınıf sayılan ruhban dışındaki kişiler için kullanılmakta idi. İlkçağların ünlü Yunan şairi Homeros'un eserinde de bu sözcüğün seçkin insanların emrindeki şekilsiz, örgütsüz halk yığınlarını anlatmak için kullanıldığı sanılmaktadır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kilise adamlarına Yunanca *Klerikoi*, bir inanmışlar topluluğu olan halka da *Laiikoi* denmekte

10 T. W. Arnold, *The Caliphate*, p. 142.

11 Constantine Mouradega d'Obsson, *Tableau General de l'Empire Ottoman*, I, 269-270, Paris 1788-1824.

12 Bkz. *Larousse du XXe Siècle*, IV, 302; Ayrıca bkz. *Meydan-Larousse*, VII, 776.

idi¹³. İşte aslı Yunanca olan bu laik sözcüğü, böylece ruhban sınıfından olmayan, bu sınıf dışında kalan kimselere verilen bir ad'dır. Zamanla batı dünyasında yayılan bir büyük din yani Hıristiyanlık, insan yaşamının hemen her alanını etkilemiş, yüzyıllarca siyaset, hukuk, bilim ve sanata kaynaklık etmiştir. Ancak özellikle Rönesans'dan itibaren batıda bilim, felsefe ve sanat, dinin bu etki alanından ayrılma yoluna girmişlerdir. Bu kez laiklik, bu ayrılmaların adı olarak tarif edilmiştir. Daha sonra eğitim, hukuk ve siyasetin de dinin etkisinden ayrılmaları ile bugün anladığımız anlamda bir din ve devlet ayrımı görüşü kesin olarak ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere bu ayrımın adı olan *laisizm* karşılığı olarak Anglo-Amerikan kültür çevresinde kullanılan "*secularism*" sözcüğü ile de devlet yönetimi ve siyasetin, din kurallarına dayandırılmaması anlaşılmaktadır¹⁴. Konu, İslâm dini açısından ele alınca, şunu açık ve kesin olarak belirtebiliriz ki, İslâm dini, herşeyden önce, halkın dışında ve üstünde, kendilerine kutsallık atfedilebilecek bir rahipler sınıfı kabul etmemiştir. Bu özelliği ile İslâm dini, laik bir dindir. Öte yandan İslâmın kutsal kitabı *Kur'an*'da iki çeşit hüküm bulunmaktadır. Bunlar da mutlak olarak kabul edilen, iman esaslarını ortaya koyan farzlar ile sosyal hayatın gereklerine göre yorumlanmaya elverişli olan dünya ile ilgili hükümlerdir. *Kur'an* sosyolojisi üzerinde yapılan araştırmalar, *Kur'an*'ın günün ihtiyaçlarına, gereklerine göre yorumlanmaya elverişli ilkeler içerdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle hukuk ile ilgili konular, bunlar arasında bulunmaktadır¹⁵. Aslında İslâm hukukçuları, kendi konuları ile ilgili hükümleri yorumlayarak "zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişebileceği" kuralını ortaya koymuşlardı. Bütün bu hususlar, İslâm dininin laik düşünceye açık bulunuşunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İşte bütün bu konuları çok iyi bilen ve bu bilgileriyle yola çıkarak laik bir devlet kurmuş olan Atatürk, mutlak olarak kabul edilen farzların oluşturduğu İslâm inançlarına son derece saygılı olmuş, dünya ile ilgili dinsel hükümlerin nasıl yanlış bir şekilde yorumlandığı ve sömürü konusu yapıldığı üzerinde ısrarla durmuş; laik düzeni kurmak sureti ile din'e lâyık olduğu yüksek manevi değeri vererek din'e değil, dinin siyasete alet edilmesine karşı olduğunu açık bir şekilde göstermiştir. Onun bu konudaki sözleri şöyledir:

13. Bu konuda bkz. Prof. Dr. Sırat Sinanoğlu, *Laik kelimesinin etimoloji ve anlamları*, *Laiklik*, s. 1-2, Millî Tesisat Birliği Yayını: 4, İstanbul 1954.

14. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XI-XII, 347-350.

15. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürriyeti İçin Savunması*, A.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, III, Sayı 1-4, s. 29-34, Ankara 1971.

"Bizim dinimiz, en makûl ve en tabii bir dindir. Bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, bilime ve mantığa uyması lâzımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur. Müslümanların toplumsal hayatında hiç kimsenin özet bir sınıf halinde varlığını korumaya hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler, dinsel emirlere uygun harekette bulunmuş olmazlar. Bizde ruhbanlık yoktur. Hepimiz eşitiz ve dinimizin hükümlerini eşit olarak öğrenmeye mecburuz. Her fert, dinini, din duygusunu öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da okuldur"¹⁶. "Bizim dinimiz için herkesin elinde bir ölçü vardır. Bu ölçü ile hangi şeyin bu dine uygun olduğunu kolayca takdir edebiliriz. Hangi şey ki akla, mantığa, halkın çıkarına uygundur, biliniz ki o, bizim dinimize de uygundur. Eğer bizim dinimiz, aklın, mantığın uyduğu bir din olmasaydı, mükemmel olmazdı, son din olmazdı"¹⁷.

16 Atatürk'ün 7. III. 1923'de Bahkesir Paşa Camiinde okuduğu hutbe.

17 Bkz. Atatürk'ün *Lâiklik ve İrtica Sakıncalı Fikirleri*, Lâiklik, s. 158, Milli Tesisat Bülteni Yayını: 4, İstanbul 1954.

RÂHİB G. BASETTI-SANI'NİN HZ. İSÂ İLE İLGİLİ BAZI
KUR'ÂN ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI VE MÜSLÜMAN-
HRİSTİYAN DİYALOĞUNA ÇAĞRISI ÜZERİNE*

Yard. Doç. Dr. Salih AKDEMİR

"Küçük Kardeşler" tarikatına mensub olan G. Basetti-Sani, uzun zamandan beri, İslâmî sahada araştırmalar yapan bir din adamıdır¹.

Ancak, 1941 yılına kadar Basetti-Sani, İslâm'ın, şeytânî, aydurma bir din olduğuna, Hz. Muhammed'in ise, şeytanın elçisinden başka biri olmadığına bütün kalbiyle inanıyordu². Fakat, sonraları L. Massignon³ la karşılaşan ve onun fikirlerinin etkisinde kalan Basetti-Sani'nin İslâm hakkındaki görüşleri tamamen değişmiş, ona bambaşka bir gözle bakmaya başlamıştır. Nitekim, Basetti-Sani, 1941'den evvel İslâmiyet hakkında vardığı hükümün yanlış olduğunu, buna ise, Marracci⁴ ve Guadagnolo gibi İslâm düşmanı müelliflerin eserlerini okumasının yol açtığını itiraf etmekten kaçınmamıştır⁴. Ona göre, hristiyanların, İslâm

* Bu araştırmamıza için gerekli olan eserleri istifademize sunan, Sayın Hocalarım, Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Prof. Dr. Mehmed Hatiboğlu ve Doç. Dr. Günay Tümer'e teşekkür borçlu olduğumu özellikle belirtmek isterim.

1- Basetti-Sani'nin İslâmiyetle ilgili bilene belli hoş eserleri şunlardır:

1- "Muhammad et Saint François", Ottawa, 1959.

2- "Per Un Dialogo Cristiano-Musulmano", Milano, 1969, X+ 477 s.

3- "Il Corano nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro dell'Islam", Nigrisia, 1972, 234 s.

4- "Per un dialogo tra cristiani e musulmani. Il concilio Vaticano II e la religione dell'Islam", in "La scuola cattolica", Milano, n. 4, 1966, s. 267-309.

5- "Muhammad et Saint François - pour une compréhension plus chrétienne de nos frères les musulmans", in "Nouvelle revue de science missionnaire", Beckerin, n. 10, (1954), s. 180-193.

2- G. Basetti-Sani, *Il Corano...*, s. 17 n. 4; "Muhammad è uno dei "profeti" di Satana, e l'Islam è una forma della pseudo-religione di Satana...."

3- Ludovico Maracci 1612-1700 yılları arasında yaşamış ve İslâmiyet aleyhindeki yazılarıyla tanınmış bir müelliftir. "Prodromus in refutatione Alcorani", Patavii 1700 ve "Refutatio Alcorani", 1698, adlı eserlerinde İslâm'a olan düşmanlığını açıkça ortaya koymaktadır.

4- G. Basetti-Sani, *Il Corano...*, s. 16.

dinini ve peygamberi Hz. Muhammed'i anlayamamalarının başlıca sebebi, çocukluk ve yetişme devrelerinde, onlara nesilden nesile intikal eden İslâmîyette ilgili yanlış bilgiler verilmiş olmasıdır. Bu yüzden onların bu saplantılardan tamamen kurtulmaları kolay değildir⁵. O, hocası Massignon'un bu konudaki fikirlerini şöyle nakleder. "Bütün ortaçağ hristiyanlığı, Hz. Muhammed'in şeytanın elçisi olduğuna, Kur'an'ın ve İslâm'ın Allah'ın da Hz. İbrahim'in Allah'tı olmadığına inanmıştır. Kendimize yapdığını istemediğimiz bir şeyi başkalarına da yapmamamız gerekir; zira Marraoci, Caetani ve Lammens'in başvurdukları şüphecilik metodu iki yönlü bir silah olabilir. Hristiyanların kendi kutsal kitaplarına tatbik edilmesine karşı çıktıkları, tatbik eden rasyonalistleri de "sahte ilim" yapmakla itham ettikleri yıkıcı bir tenkit metodu niçin (Hz.) Peygamber ve Kur'an'a tatbik edilsin? O halde, hristiyan müelliflerinin bu aşırı tenkitçiliğin metod ve prensiplerini gerçek bir ilim imiş gibi Kur'an metinlerine tatbikini dürüst ve ilmi bir hareket olarak kabul etmeleri iki yüzlülükten başka birşey değildir. Filhakika, hristiyanlıkla olduğu kadar ilimle de pek bağdaşmayan bu tutum, müslümanları dinlerinden çıkaramamıştır; aksine, müslümanlarda haklı bir reaksiyon ve müdafaaın doğmasına yol açarak, onların, Lessing'den Couchaud'a kadar, Kitâb-ı Mukaddes'i insanları aldatan bir eser, Hz. İsa'yı efsanevi bir şahıs, Kilise'yi ise, sefalet ve ızdırabın istismarını yapan bir şirket olarak gösteren hakaret dolu bütün eserleri arapçaya tercüme etmelerine yol açmıştır"⁶.

Müslümanlarla hristiyanlar arasında samimi bir diyalogun tesis edilebilmesi için, haksız ve yersiz ithamlardan kaçınılması gerektiğini, müridi Basetti-Sani'ye hatırlatan Massignon, ona, İslâm'ın Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'e yaptığı hayır duânın Allah tarafından kabul edilmesinin bir tecellisi olarak ortaya çıktığını bildirmiş ve ondan kendisinin "*Les trois prières d'Abraham-Seconde prière*" (Tours, 1935), adlı eserini okumasını tavsiye ederek, şu iki vecizeyi asla hatırdan çıkarmamasını istemiştir.

Bu vecizelerden ilki Aziz Augustin'e aittir. "*Amor dat novos oculos*" (Aşk insana yeni gözler bahşeder). İkincisi ise Aziz Yuhanna'nındır: "Şayet bir yerde aşk bulamıyorsanız, oraya aşkı siz koyun; o zaman

5- *A.g.e.*, s. 17: "*Pertrappo questa incapacità di comprendere il profeta arabo e la sua religione l'abbiamo ereditata un po' tutti nella nostra formazione dove gravi pregiudizi alterano la serietà. Non è quindi facile liberarcene completamente*".

6- *A.g.e.*, s. 20: "... È allora un'ipocrisia quando autori cristiani considerano onesto e scientifico applicare metodi e principi dell'ipocrisia, quale "vera scienza" ai testi del Corano...."

oradan da aşk fıskırdığını göreceksiniz"⁷. Massignon'un bu açıklama ve telkinlerinden sonra, Basetti-Sani, İslâm'ı yanlış anladığının farkına varır ve bunu şöyle itiraf eder: "Gözlerim kötü olduğu içindir ki, sadece kötülükleri görebildim. Ne zaman müslümanlara karşı niyetim temiz, ruhum merhametle dolu olacak olursa, işte ancak o zaman İslâm'da ve müslümanlarda, Allah'ın sonsuz olan lütuf ve rahmetinin izlerini görmem mümkün olacaktır"⁸.

İslâm'ın, Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'e yapmış olduğu hayır duasının Allah tarafından kabul edilmesi⁹ neticesi ortaya çıktığını anlayan Basetti-Sani, Kur'ân'ın, peşin fikirlerden âzâde bir zihniyetle yeniden incelenmesi gerektiğini, çünkü peşin fikirlerin birçok hristiyan müellifi, İslâm'ın mukaddes kitabının gerçek değerini anlamaktan alıkoymuşunu, oysa ancak samimi ve tarafsız bir araştırmadan sonra Hz. Muhammed'in gerçek çehresi ile tanınabileceğini belirtir¹⁰.

O halde, Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamak nasıl mümkün olacaktır? Ona göre, Geiger, Sprenger, Caetani, Lammens, Tor Andrea, Guidi vb. gibi rasyonalist münekkitlerin yaptıkları vecbile, sadece hangi tesirler altında teşekkül ettiğini araştırmak suretiyle Kur'ân'ın incelenmesi yeterli değildir; çünkü, Massignon ve Moubarac'in de¹¹ ısrarlı bir şekilde ifade ettikleri gibi, Kur'ân'ın, Sâmi rûhunun en mütemmim sentezlerinden biri olduğunu, dolayısı ile özel bir hazırlık yapmadan, Sâmi psikolojisini ve mantalitesini tanımadan, incelenemeyeceğini asla unutmamak gerekir. Ayrıca Kur'ân 'ın sadece edebî değil, fakat aynı zamanda dinî bir bütün olduğunu ve hakiki bir dinî tecrübe yolu olarak karşımıza çıktığını da hiçbir zaman gözden uzak tutmamak icab eder¹².

7- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 22.

8- *A.g.e.*, s. 22.

9- Bu hususa Tevrât'ın "Tekvin" bölümünde (17: 18, 20) işaret edilmektedir. Tevrât'ın dilimizdeki tercümesi iyi olmadığından söz konusu pasajları Fransızca tercümesinden çevirmeyi uygun görüyoruz: "Ve İbrahim Allah'a şöyle dedi: "İsmail senin önünde yaşasın ne olur!" "İsmail hakkındaki duanı kabul ettim. İşte hak ona mübarek ve verimli kılıp ziyadesiyle çoğaltacağım; oniki bey ondan çıkacak ve ben ondan büyük bir millet yapacağım."

10- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 32-33: "... Sino da quegli anni sentii quanto fosse necessario rifare tutto lo studio del Corano, con spirito libero da pregiudizial, i quali impediscono a molti studiosi cristiani di scoprire il valore reale del libro sacro dell'islam. Dopo questo studio sincero e libero più facilmente potremo riscoprire la figura di Muhammad stesso."

11- Râhib Moubarac Massignon'un yolunu takib eden ve müteşekkiklere karşı çıkan bir müelliftir. Görüşleri ile Basetti-Sani üzerinde etkili olmuştur. Müslüman-Hristiyan diyalogunun savunucularındandır.

12- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 33: "... Occorre invece non perdere mai di vista che il Corano è un testo, non soltanto letterario, ma specialmente un tutto religioso, e ci presenta altresì il cammino di una esperienza religiosa autentica."

Aynı şekilde, müslümanlarla hristiyanlar arasında samimi bir diyalogun başlayabilmesi, hristiyanların Hz. Muhammed hakkındaki yanlış hükümlerini bir kenara bırakıp, onun gerçek şahsiyetini yansıtan ilmi eserleri ortaya koymalarına bağlıdır¹³.

Bütün bu anlattıklarımızdan Basetti-Sani'nin İslâm dinini kabul ettiği sonucuna varmamak gerekir; çünkü o, Katolik akidesine bütün kalbiyle inanmış bir din adamıdır. Ancak o, zannedildiğinin aksine, Kur'an-ı Kerim'in hristiyanlığın temelini teşkil eden teslis inancını asla reddetmediğine¹⁴, fakat onun, putperest milletleri hristiyan inancına hazırlayıcı ve geçici mahiyette bir eser olduğuna inanmaktadır¹⁵. Basetti-Sani bu konuda, bazı kilise babaları tarafından ortaya atılan ve orta çağda yaşamış birkaç teolog tarafından da kabul edilen bir teoriye istinad eder. Bu teoriye göre, insanlara son derece lütufkâr olan Allah, ruhi bakımdan yeterince olgunlaşmamış olan milletlere, İncil'i tam olarak kabul etmelerine zemin hazırlamak üzere, elçileri vasıtası ile vahiy gönderir¹⁶.

İşte, Basetti-Sani'ye göre de Kur'an bu maksatla gönderilmiştir. Ancak, Hz. Muhammed kendisine gelen vahyin hakiki manasını anlayamadığı gibi, bunu ondan sonra müslümanlar asırlar boyunca ve hatta müstersikler bile anlayamamışlar, dolayısı ile Kur'an-ı Kerim'in hristiyanlığı reddettiğini sanmışlardır. Ashuda ona göre, Hz. Muhammed'in ve ondan sonra gelen müslümanların Kur'an'ın ifade etmek istediği her mânâyı anladıklarını kabul etmek de gerekmez¹⁷. Kısacası, Basetti-Sani, Hz. Muhammed de dahil olmak üzere, günümüze dek hiç kimsenin Kur'an'ın hakiki mânâsını anhyamadığına inanmakta; Kur'an'ın hakiki mânâsının ise ancak hristiyan anahtarı ile okunduğu takdirde keşfedilebileceğini ileri sürmektedir¹⁸. Nitekim o, görüşlerini desteklemek, haklı

13- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 227-232; *Per un dialogo...* s. 85 vd.

14- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 205.

15- *A.g.e.*, s. 224: "La predicazione coranica deve considerarsi quindi come una fase preparatoria, una economia soprannaturale, provvisoria e relativa, strumento suppletorio, per iniziare una parte dell'umanità idolatrica alla conoscenza del primo comandamento, e prepararla alla pienezza della verità nell'inserimento, all'ora della provvidenza, nell'economia della rivelazione evangelica, reintegrandosi nel seno della chiesa".

16- G. Thilo, *Religioni e cristianesimo*, Assisi, 1967, s. 88-128. (Zikreden: Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 221.)

17- Basetti-Sani, *Per un dialogo*, s. 120 vd.; *Il Corano*, s. 118: "Non è necessario ammettere che Muhammad e dopo di lui i suoi fedeli, abbiano compreso tutto il significato di quello che il Corano voleva esprimere."

18- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 199: "Forse Muhammad che annunciava il Corano non ha penetrato tutto il profondo senso delle parole che egli era spinto a proclamare; né il significato reale e profondo di queste parole è stato compreso, durante i secoli, dalla tradizione musulmana, né dagli orientalisti. Soltanto la "chiave cristiana" può riscoprire il profondo significato di questi testi coranici...."

olduğunu ortaya koyabilmek için "*Il Corano nella luce di Cristo*" adlı eserinde, müslümanlarca hristiyan inancının reddedildiği kabul edilen âyetleri, inancı çerçevesinde yorumlayarak, onların gerçekte hristiyan inancını yıkmayı hedef almadığını göstermeye çalışmıştır.

Biz bu araştırmamızda önce Basetti-Sani'nin yorumları üzerinde durarak doğruluk derecelerini ortaya koymaya çalışacak, sonra da diyalog çağrısıyla ilgili görüşümüzü belirteceğiz. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından öncelikle hristiyan inancının dayandığı ana esaslar üzerinde kısaca durmak gerekir. Bu esasları şöyle sıralamak mümkündür:

I- Teslis (La Trinité);

II- İnsanların günahtan kurtulması için Hz. İsa'nın çarmıhta can vermesi (La Rédemption);

III- Hz. İsa'nın insanları hesaba çekmesi (Le jugement général).

I- Teslis

Hristiyan inancının dayandığı en önemli unsurdur. Teslis; Baba, Oğul, ve Rûhu'l-Kudûs'den teşekkül eden üç'lü bir Allah anlayışıdır. Bu anlayışa göre, Allah, bir cevherle üç farklı şahıstan (uknum) ibarettir: "*Unam essentiam vel substantiam tres autem personas*"¹⁹. Baba doğmamıştır; O ilk prensiptir. Oğul ise, doğum yoluyla Baba'dan meydana gelmiştir. Ancak O, yaratılmamıştır. Çünkü Allah, ezelden kendi kendini temâşâ ederek, kendinde, kendinin aynı olan imajını meydana getirmiştir; İşte bu canlı imaj, O'nun oğludur. Rûhu'l-Kudûs'e gelince, O, Katoliklere göre, hem Baba'dan hem Oğul'dan (*filiogue*) meydana gelmiştir. Baba ve Oğul, birbirlerini son derece sevmekte ve sadece âdeta tek bir ruh olabilmek için birbirlerini arzulamaktadır. İşte Baba ve Oğul arasındaki bu canlı aşk Rûhu'l-Kudûs'tür. Ancak, Ortodoksların, Rûhu'l-Kudûs'ün sadece Baba'dan meydana geldiğine inandıklarını burada belirtmek gerekir.

II- İnsanların günahtan kurtulması için Hz. İsa'nın çarmıhta can vermesi.

Hristiyan inancına göre, ilk insan olan Âdem'in Allah'ın yasakladığı meyvedan yiyip günah işlemesi, neslinin de günahkâr olmasına yol

19- E. Gilson, *Introduction à L'étude de Saint Augustin*, Paris, 1949, s. 298. 354-430 yılları arasında yaşamış olan Aziz Augustin, "*De Trinitate*" adlı eseriyle teslis inancını sistematikleştirmiştir. Teslisle ilgili olarak bkz: M. Aydın, *Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İtîzalleri*, A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Dergisi, c. V, s. 141-156; E. Jungel, *The doctrine of the trinity*, London, 1976, s. XVIII+119; L. Hodgson, *The doctrine of trinity*, London, 1964, 4. b, s. 237; B.D. Stewart A.Me. Doval, *Evolution and the doctrine of the trinity*, London, 1918, s. XXVIII+258.

açmıştır. İşte insanlara son derece merhametli olan Allah, babalarının günahı yüzünden cezaya mâruz kalmamaları, günahtan kurtulmaları için, birieik oğlu İsa'yı insan şekline sokarak, dünyaya göndermiş, çarmıha gerilmesine katlanmıştır.

III- Hz. İsa'nın insanları hesaba çekmesi.

Hristiyanlığa göre, Allah, insanlar arasında bulunduğu için, onları hesaba çekme işini oğlu İsa'ya bırakmıştır.

Bu kısa açıklamalardan sonra konumuza dönebiliriz²⁰.

Yukarıda Basetti-Sani'nin, Hz. Peygamber'in bile, Kur'an-ı Kerim'i anlamasının gerekli olmadığı görüşünde bulunduğunu söylemiştik. Basetti-Sani'nin yorumlarına geçmeden önce, bu konunun açıklığa kavuşturulmasının son derece lüzumlu olduğu inancındayız. Basetti-Sani bu konudaki görüşünü teyid etmek için Aziz Thomas'ın şu sözlerine istinad eder: "Peygamberlerin akli melekeleri yetersiz olduğundan, birçok gerçek peygamber bile, Rûhu'l-Kudûs'un vizyonlar, sözler ve fiiller vasıtasıyla ifade etmek istediği bütün hususları her zaman anlamamışlardır"²¹. Aziz Thomas'ın bu sözlerinde gerçek payı yok değildir. Gerçekten bizler gibi beşer olmaları itibarıyla, peygamberlerin de akli melekeleri sınırlıdır; bu bakımdan kendilerine gelen vahiydeki bazı hususları anlayamamış olmaları düşünülebilir. Meselâ Kur'an-ı Kerim'de ancak bugünkü modern ilmin verileriyle anlaşılacak astronomi, fizik vs. ile ilgili âyetler mevcuttur. Okuma yazma bile bilmeyen Hz. Peygamberin bunları anlamış olması beklenemez; çünkü, onun vazifesi, insanlara o zamanlar anlamaları mümkün olmayacak ilmi veriler vermek değil, fakat, onlara doğru yolu gösterip kurtuluşa ermelerini temin etmektir. Ancak, Kur'an-ı Kerim'in günümüzde modern tekniklerle elde edilebilen bilgileri ondört asır önce haber vermiş olması, modern ilmin verileriyle en ufak bir gelişkiye de düşmemesi; onun Hz. Muhammed'in eseri olmayıp ilâhî bir kitap olduğuna delalet eder²².

20- Hristiyan inancı hakkında bkz.: "J.N.D. Kelley, *Early Christian Doctrines*, London, 1977, 5. b, s. XII+511; G. Brant, *Catholicism*, New York, s. 256; J. Turmel, *Histoire de la Théologie Positive*, Paris, 1904, c. I, s. XXVIII+511."

21- Aziz Thomas, *Summa Theologica*, II-II, q. 173, s. 2. (Zâkreden: Basetti-Sani, *II Corano*, s. 110). Aziz Thomas, 1225-1274 yılları arasında yaşamış olan büyük bir hristiyan âhhi-yatçıdır. Aristo felsefesini, hristiyan inancıyla uşlaştırıp onu KİLise'nin emrine sunmuştur.

22- Bu Hususa bkz., M. Bucaille, *La Bible, Le Coran et La Science*, Paris, 1976, s. 259. Bu eserin, Mehmed Ali Sönmez ve Suat Yıldırım tarafından yapılan iki tercümesi vardır.

Bununla beraber, aynı şeyleri itikadî konularda söylemek mümkün değildir; zira Allah, "nâzil olan âyetleri insanlara izah etmesi"²³, ihtilâfa düştükleri hususları açıklamayı, inananlara bir rehber ve rahmet vesilesi olması için, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı indirmiştir"²⁴. Bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in "tebliğ" yanında bir de "tebyin" görevi vardır. Bir peygamberin tebliğ ettiği âyetleri açıklayabilmesi, onları iyice anlamasına bağlıdır. Anlamadan açıklayabilmesi ise düşünülemez. Diğer taraftan Allah'ın da, peygamberini itikadî konularda yeterince aydınlatmamış olması mümkün değildir; çünkü Allah, anlayamadığı hususları ona açıklayacağını vadedmiştir: "ثم ان علينا" "بيانه" .²⁵ Aksi takdirde, Peygamber'ine gerekli açıklamaları yapmamakla, onun ve ona tâbi olanların doğru yoldan çıkmalarına sebep olmuş olur ki, böyle bir şeyin Allah'tan sudûrunu düşünmek hile küfürdür.

Yapılmasını gerekli gördüğümüz bu açıklamadan sonra konumuza dönebiliriz:

1- Teslis.

Tevhîd inancı İslâmîyetin temelini teşkil eder. Bu inanç, ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar, Hz. İsa da dâhil olmak üzere, bütün peygamberler tarafından tebliğ edilmiş bir hakikattir. Ancak insanlar, Allah elçileri tarafından bildirilen bu hakikatten, çeşitli sebepler yüzünden yüz çevirip Allah'a ortaklar koşmuşlardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim vahyolunmadan önce tek Allah inancı yeryüzünden âdetâ tamamen silinmiş gibiydi. Bu bakımdan, Kur'ân-ı Kerim'in varmak istediği ilk ve asli hedef, kaybolmuş olan bu tek Allah inancını yeniden tesis etmekten ibaret olmuştur. Gerçekten başından sonuna kadar Kur'ân-ı Kerim'in bu hakikati açık bir şekilde vurguladığını görüyoruz.

Hristiyanlar, Hz. İsa'nın sadece Baba'dan (Allah) doğduğuna, Rûhu'l-Kudüs'ün ise Baba ve Oğul'dan meydana geldiğine, her ikisi-

23- en-Nahl, 44: "وازلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم"

24- en-Nahl, 64: "وما ازلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"

25- el-Kayme, 19. Ehl-i Sünnet ve Mutezile âlimleri söz konusu âyete istinâd ederek, kapalı hususları açıklamasının Allah'a vâcib olduğu neticesine varmışlardır. Bkz. er-Râzi, *Mefû-âhu'l-Gayb*, c. XXX, s. 235: "قوله تعالى ثم ان علينا بيان ان بيان الخليل: واجب على الله تعالى اما عندنا فبالوعد والتفصيل واما عند المعتزلة بالحكمة."

nin de Baba gibi ilâh olduklarına, dolayısıyla onlara da tapılması gerektiğine inanırlar.

Ancak, Kur'an-ı Kerim incelendiğinde, onun bu inancı kesin bir şekilde reddettiği görülür. Mekki sûrelerden olan ve kısa olmasına rağmen son derece şümüllü bir mânâyâ sâhip bulunan İhlâs Sûresine göre: "Allah birdir, Samed'dir (hiç kimseye ihtiyacı yoktur). Doğurmamıştır, doğmamıştır da. Ve hiç kimse de O'nun dengi değildir."

Görülüyor ki, Kur'an, Allah'ın doğmadığı gibi, kimseyi doğurmadığını ve hiç kimsenin de O'na denk olmadığını açıkça bildirmektedir. Teslis inancını kesin olarak reddeden bu süreye Basetti-Sani'nin en ufak bir atıfta bile bulunmaması son derece câlib-i dikkattir. Bununla beraber, D. Masson, bu sûrede geçen "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" âyetinin hristiyan inancıyla mutâbakat halinde bulunduğunu ve hatta onun bir kısmını teşkil ettiğini ileri sürmektedir²⁶. Ona göre, teslis inancı aslâ *ad extra* (hâricî) bir doğurma fikri taşımaz. Âyette geçen "Doğurmadı, doğmadı da" ibâreleri, yaratılmış varlıklar sahasındaki mânâsıyla değerlendirilecek olursa, Allah'ın doğurmadığı ve doğmadığı aşikârdır: O'nun bir oğlu olamaz; çünkü, doğurmuş olsaydı, doğuracağı kimse O'ndan sonra olmuş olurdu. Oysa O, (İsâ) mutlak olarak basit, değişmez, ezeli bir cevherdir. Hristiyanlar, Kur'an-ı Kerim'in imâ ettiği gibi²⁷, yaratılmışların üreme şekline uygun olarak, Allah'ın bir kadından çocuğu olmuş olduğunu söylememektedirler; zira, onlara göre, İsâ Allah'ın oğludur. Ancak bu doğum mutlak olarak basit ve bir olan Varlığın içinde (*ad intra*) ezelde gerçekleşmiştir: "Secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur quaedam processio ad intra"²⁸. Demek ki, bu âyet, Hristiyan akidesine uygun olarak, hâricî (*ad extra*) bir doğurmanın Allah'a isnad edilmesinin imkânsuzluğunu ortaya koymaktadır²⁹.

Masson'un bu yorumunun uzaktan da olsa, âyetin ifade etmek istediği mânâ ile en ufak bir ilişkisi yoktur ve bu âyet, Hristiyan inancını kesin bir şekilde reddetmektedir. Çünkü âyet, *ad extra* bir doğurma ve doğma fikri taşımaksızın, Allah'ın doğurmadığını, doğmadığını açıkça bildirmektedir. Oysa hristiyanlar, Hz. İsâ'nın Baba'dan doğduğuna

26- D. Masson, *Le Coran et La Révélation Judéo-Chrétienne*, Paris 1958, c. I, s. 37: "Notons qu'une telle affirmation reste en accord avec la foi chrétienne, elle en fait même partie, car le dogme de la Trinité ne comporte nullement l'idée d'une génération ad extra..."

27- Müellif, el-Enâm sûresinin 101., el-Cinn sûresinin 3. âyetlerine atıfta bulunmaktadır.

28- D. Masson, a.g.e., s. 91-92.

29- A.g.e., s. 91: "C'est dans sa harmonie avec la doctrine constante de la Chrétienté, que la Sûrâte CXII affirme l'impossibilité absolue d'une procession divine ad extra".

inanmaktadırlar. Diğer taraftan ihlâs sûresinde, Allah'ın birliği ilân edilirken, O'na hiç kimsenin denk olmadığı da ifade edilmiştir ki, bu husus ta hristiyan inancıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü, hristiyanlar Hz. İsa ile Rûhu'l-Kudüs'ün de ulûhiyyet konusunda Baba'ya eş oldukları ve dolayısıyla onlara da tapılması gerektiği inancındadırlar. İhlâs sûresinden başka, diğer birçok âyette de teslis inancı reddolunmaktadır. Önce bu âyetleri zikredip, sonra da Basetti-Sani'nin onları nasıl yorumladığını görelim.

Yüce Allah Nisâ sûresinin 171-172. âyetlerinde şöyle buyurmaktadır:

”يا اهل الكتاب لا تغفوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق اما المسيح مريم بن مريم رسول الله و كلمته القا الى مريم وروح منه فامثوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلثة الهوا غيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض وكن بالله وكيفا (171). ان يستكف المسيح ان يكون عبد الله ولائلكة المقربون ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فيحشرهم اليه جميعا (172).“

171- “Ey Kitab ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin, Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın Peygamberi, Meryem'e attığı kelimesi ve kendisinden bir rûhtur. Allah'a ve peygamberlerine imân edin, (Allah) “Üçtür” demeyin, vazgeçin, bu hayrınızdır. Allah ancak bir tek tanrıdır, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde olanlar da yerde olanlar da O'nundur. Vekil olarak Allah yeter. 172- “Mesih de, gözde melekler de Allah'a kul olmaktan aslâ çekinmezler. Kim ona kulluktan çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, hepsini kendi huzurunda toplayacaktır.”

Basetti-Sani, müslüman müfessirlerle müsteşriklerin, bu âyetlerin teslis inancını reddettiği hususunda görüş birliğine vardıklarını, kendisinin ise, bilakis, onların hristiyan akidesini savunduğu kanaatinde olduğunu belirttiikten sonra, haklı olduğunu ortaya koyabilmek için özetle şu görüşleri ileri sürer: “Geçmişte olduğu gibi bugün de³⁰ yahudiler, İsrail'in beklediği Mesih olmadığı için Hz. İsa'yı tahkîr ve teslis inancını red hususunda hemfikirdirler³¹. Önceleri, yahudilerin teslis inancını red hususunda çok defa başvurdukları yol istihzâdan ibaret idi; çünkü hristiyanları gülünç duruma düşüren çeşitli hikâyeler anlatıp

30- J.H. Hertz, *Affirmation of Judaism*, London, 1927, s. 17.

31- K. Kaufmann, *The Origin of the Synagogue and the Church*, New York, 1929, s. 140'da Hristiyanlıkla ilgili olarak şöyle demektedir: “Hristiyan kilisesinin, Mesihî İsa'yı, Allah'ın tahtı üzerine gerek oğlu gerekse dengi olarak koyduğu andan beri, Yahudiliğin temelini teşkil eden Allah'ın mutlak birliği inancı Sinagog için bir ölüm-kahm meselesi olmuştur”.

sonunda yüzlerine karşı "Üç, üç" demekle bu inancı yıkabileceklerini zannediyorlardı. İşte, Hz. İsa'nın Mesihliği ile ilgili olarak yahudilerin takındıkları tavır, Kur'an'ın şu âyetlerinin gerçek anlamını anlamamıza yardımcı olmaktadır: "*Ey Kitab ehli, yâni, ey Yahudi din adamları! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin.*" Demek ki, Hz. Muhammed'in onlara takdim ettiği şekliyle, Hz. İsa'nın Mesihliğini kabul etmemekle yahudiler haddi aşmış bulunmaktadırlar. Oysa Mesih, Meryem oğlu İsa'dır, yani, siz yahudilerin reddedip iftirada bulduğunuz Meryem'in oğludur. Âyette geçen "innemâ", kelimesine, gerek müslüman müfessirler gerekse müsteşrikler "hasr" mânâsı vererek âyeti şöyle anlamışlardır: "*Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisidir*". Oysa ben Monsenyör Di Matteo'nun görüşüne uyarak³² "innemâ"-nın te'kid edatı olarak kabul edilmesinin ve "şüphesiz" mânâsında anlaşılmasının gerektiği inancındayım. Dolayısıyla şöyle tercüme edilmesi taraftarıyım: "*Şüphesiz Mesih, Meryem oğlu İsa'dır, Allah'ın elçisidir*". Gerçekten yahudilerin inkârı üzerine, Hz. Muhammed bir defa daha onlara bekledikleri Mesih'in Meryem oğlu İsa olduğunu bildirmekte ve arkasından da Mesihî tanınmaları için gerekli olan şu ünvanları sıralamaktadır: "*İsa Allah'ın elçisi, Hz. Meryem'in içine bıraktığı kelimesi, O'ndan bir rûhtur*". Görüldüğü gibi, yahudiler tarafından ileri sürülen, Hz. İsa'nın gayr-ı meşrû olarak doğduğu yolundaki görüş, Kur'an tarafından reddedilmekte ve onun, Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir rûh olduğu belirtilmektedir. Ne var ki, müslümanlar "Allah'ın kelimesi", "Kendisinden bir rûh" ifadelerini hristiyanların anladıkları gibi anlamamaktadırlar; halbuki bu ifadeler, Hz. İsa'nın ulûhiyetiyle ilgili hristiyan doktrininin bütün nüvelerini ihtivâ etmektedir. Bu ifadeler, ne yahudi ne müşrik dinleyiciler ne de bizzat onları bildiren Hz. Peygamber tarafından gerçek anlamlarıyla anlaşılabilir. Bu bakımdan, sadece hristiyan anlayışı ile yorumlandığı takdirde ki, müslümanlar bu ifadelerde mevcut bulunan gerçek mânâyı görebilme imkânına kavuşmuş olacaklardır.

Bu âyetlerde yahudiler, sadece Allah'a değil - zira aralarından bazıları materyalist ve kâfir oldukları için ilâhî itâba mâruz kalmışlardır - aynı zamanda kendileri tarafından henüz tanınmamış olan Allah elçilerine, özellikle Hz. İsa'ya inanmaya davet olmuşlardır. "*Ve üç demeyin*". Hz. Peygamberin "O Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir rûhtur" ifadeleriyle beraber Hz. İsa'nın Mesih olduğunu bildirmesi üzerine, Medine yahudileri bu ifadelerde hristiyan teslis inancını görmekte gecik-

32- Di Matteo I., *La Divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei plebani musulmani*, Roma 1936, s. 11.

mediler, derhal hem onunla hem de hristiyanlarla alay etmeğe ve tek Allah yerine üç ilâh koydukları gerekçesiyle onlara sitemde bulunmağa başladılar. Görüldüğü gibi, "üç demeyin" ifadesi, teslis inancını reddetmek için hristiyanlara değil, bilakis "üç, üç" diyerek hristiyanlarla istihzâ eden yahudilerin bu alaylı tutumlarını kınamak üzere, onlara tevcih edilmiştir. Haklı olarak belirtildiği vechile, Kur'ân, Allah sırrından bahsederken, "*Hulûl ve teslis sırları*"ndan doğrudan söz etmemektedir; çünkü Kur'ân vahyinin muhatapları, bu sırlar için henüz rûhen hazırlanmış değildirler. İlahî pedagojik bir plan gereği, Hz. İsâ'nın ancak Mesih ve Allah elçisi olarak kabulünden sonra, Allah, "*Dâhili hayatının sırrını*", Oğlun bize ifşâ ettiği teslis sırrını, açıklayacaktır³³. O halde, 13 asırdan beri, müslümanların, hristiyanların ve şarkiyatçıların yaptıkları gibi, bu âyetlerin hristiyan teslis inancını reddettiğini iddiâ etmek, olayları yanlış değerlendirmektir; çünkü âyetin haklarında nâzil olduğu kişiler, şartlar dikkate alınmamaktadır.

Kur'ân, yahudilerin, hristiyanlara karşı takındıkları küçümseyici tavrı kınamaktadır; çünkü teslis inancı, yahudilerin tahayyül ettikleri gibi ilâhların üç olması, Hz. İsâ ve Meryem gibi iki yaratığın Allah'a ortak koşulması anlamını ifade etmez. "Üçtür demeyin vazgeçin, bu hayrınızadır. Çünkü Allah tek bir Allah'tır. Şâni yüce olsun! O'nun bir oğlu olsun! Yerde - ve göklerde olanlar O'nundur." "أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ" ibaresi, ilâhî bir doğum fikrinin nefyi olarak kabul edilmektedir. Bunun sebebi ise âyetin birçok mütercim tarafından "O bir çocuğa sahip olmaktan münezzehtir", şeklinde tercüme edilmesidir. Bu âyetin çok mühim olduğunu dolayısı ile metne son derece bağlı kalmarak tercüme edilmesi gerektiğini ifade eden Blachère ise âyeti şöyle tercüme etmektedir: "*À Lui ne plaise d'avoir un enfant!*"³⁴. Oysa ben âyetin şöyle tercüme edilmesi taraftarıyım: "Allah'ın şâni yüce olsun! O'nun bir oğlu olsun!"³⁵.

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın dahili hayatının sırrından söz etmemekte, ancak kapıyı aralık bırakarak, "eğer yerde ve göklerdeki herşey Allah'a âit ise O'nun bir oğlu da olabileceğini" anlatmak istemektedir. Bu bakımdan Allah'ın böyle bir şeyi yapma lütfunda bulunabileceğini kabule müsait olmak gerekir. Nitekim bir âyette, şâyet Allah'ın bir oğlu olmuş olsaydı O'na tapmaya hazır olması Hz. Muhammed'den is-

33- Yuhanna, I, 18.

34- Blachère, *Le Coran*, Paris, 1950, s. 969.

35- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 206: "*Che (Dio) sia esultato! Che gli appartenga un figlio!*"

tenmiştir: " قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَفَّارَاتُ فَإِنَّا أَوْلَى الْمَالِكِينَ " 36. Burada da aynı zihniyetle karşı karşıya bulunmaktayız. Yahudiler, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul ettikleri için hristiyanları kınarlarken, Kur'an onları Yüce Allah karşısında itaatkâr olmaya davet etmektedir. Herşey O'na, Allah'a aittir. O halde niçin O'nun bir oğlu da olmaması olsun! Belki de bu âyet, Kitâb-ı Mukaddes'de geçen bir metne³⁷ atıfta bulunmaktadır³⁸.

Görüldüğü gibi, Basetti-Sani bu yorumlarında görüşlerini teyid edebilmek için, hiçbir İslâmî kaynağa istinad etmediği gibi, arap dili kaidelerini de hiçe saymaktan çekinmemektedir. Bu bakımdan, onun bu görüşlerine cevap verecek değiliz. Görüşlerine uzun olarak yer verişimizin sebebi, onun, âyetleri, kendi inancına uygun bir tarzda yorumlayabilmek için, hayal gücünü nasıl çabıştırdığını ortaya koymaktır.

Yine, Mâide sûresinin, 72-75. âyetlerinde de teslis inancım kesin bir şekilde reddolunduğunu görüyoruz:

"لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنَ النَّارِ (٧٢). لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَنْ لِي إِلاَّ اللَّهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَشْهَرُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ (٧٣). أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لَهُ وَاللَّهُ شَدِيدُ الرَّحِيمِ (٧٤). مَا الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأَمَّهُ صَدِيقَةٌ كَانُوا يَاجِلُونَ الْعِلْمَ انظُرْ كَيْفَ نَبِّئِ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (٧٥).

72- "Andolsun ki «Allah ancak Meryem oğlu Mesih'tir» diyenler kâfir oldular. Oysa Mesih, "Ey İsrailoğulları! Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin; kim Allah'a ortak koşarsa, muhakkak Allah ona Cenneti haram eder, varacağı yer ateştir, zulmedenlerin yardımcısı yoktur" dedi. 73- Andolsun ki "Allah üç'ten biridir" diyenler kâfir olmuştur; oysa bir Allaktan başka ilâh yoktur. Dediklerinden vazgeçmezlerse, andolsun onlardan inkâr edenler, elem verici bir azâba uğrayacaklardır. 74- Allah'a tevbe etmezler, O'ndan mağfiret dilemezler mi? Oysa Allah Bağışlayan'dır, methanet edendir. 75- Meryem oğlu Mesih sâdece peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelmiştir. Onun annesi dosdoğrudur, her ikisi de yemek yerlerdi. Onlara âyetleri nasıl açıkladığımıza bir bak, sonra da bir bak ki, nasıl yüz çeviriyorlar!".

Bu âyetler, teslis inancım kesin bir şekilde reddettiği halde, Basetti-Sani, onların Hz. Peygamber'le yahudiler arasında geçen bir polemik

36- ez-Zuhruf, 81: "(Ey Muhammed) De ki: Eğer Rabbim olan Allah'ın oğlu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurudum".

37- İğaya, 66, 9.

38- Basetti-Sani, *II Corano*, s. 200-207.

ve diyalogu naklettiğini söylemekte, dolayısıyla ayette geçen sözlerden hangilerinin yahudiler, hangilerinin Allah adına Hz. Peygamber tarafından söylendiğinin bilinmesi gerektiğini belirtmekte ve var kabul ettiği diyalogu şu şekilde sunmaktadır:

(Yahudiler)

"Allah, Meryem oğlu Mesih'tir diyenler kâfirdirler"

(Muhammed)

"Oysa Mesih, "Ey İsrail oğulları Rabbin ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin; kim Allah'a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram eder, varacağı yer ateştir, zulmedenlerin yardımcısı yoktur" dedi."

(Yahudiler)

"Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfirdirler" .

(Muhammed)

"Oysa Bir Allah'tan başka ilâh yoktur. Dediklerinden vazgeçmezlerse andolsun onlardan inkâr edenler elem verici bir azaba uğrayacaklardır. Allah'a tövbe edip O'ndan mağfiret dilemiyecekler mi? Oysa Allah bağışlayandır, merhamet edendir. Meryem oğlu Mesih şüphesiz bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelmiştir. Annesi de doğru bir kadın idi, herikisi de yemek yerlerdi. Onlara âyetleri nasıl açıkladığımıza bir bak, sonra da bir bak ki, nasıl yüz çeviriyorlar!'"

Basetti-Sanî, görüşünü teyid etmek için şu mütâhazaları ileri sürer: "Genellikle söz konusu âyetler hristiyanlığı reddeden âyetler olarak yorumlanır. Ancak yahudilerle yapılan polemikler dikkate alınıp okunacak olursa, bu âyetlerin bambaşka bir anlam ifade ettikleri görülür. Hz. Muhammed'e muhalefet etmek için hristiyanların Hz. İsâ'nın ulûhiyeti ile ilgili görüşlerinin kendilerince kabul edilemeyeceğini söyleyenler yahudilerdir: "hristiyanlar kâfirdirler, çünkü Allah'ın Meryem oğlu Mesih olduğunu söylemektedirler." Ancak bu ifade daha çok "hulûl" un monofizit bir formülü olarak kabul edilebilir. Hz. Muhammed yahudilere, Hz. İsâ'nın kendilerine söylediği, fakat onların unuttukları sözleri hatırlatarak cevap verir: "Ey İsrâil oğulları, benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin (Tesniye)". Yahudilerin tahayyül ettikleri gibi, Hz. İsâ tarafından tebliğ edilen doktr'in hiç bir şirk fikri ihtiva etmez. Çünkü, hristiyanlık da, her türlü şirki, Allah'tan başka bir ilâh ittihaz edilmesini yasaklar. Yahudiler, hristiyan teslis inancını, Yahve, Meryem oğlu İsâ ve Hz. Meryem'den müteşekkil bir üçleme olarak kabul etmekte, hristiyanların kâfir oldukları hususunda ısrar ederek Hz. Mu-

hammed'in cevabını reddetmektedirler: "Gerçekten kâfir olanlar Allah'ın için üçü olduğunu söyleyenlerdir." Hristiyanlara asılsız bir iftira sonucu isnad edilen bu üç ilâh anlayışı, Allah'tan başka bir ilâh olmadığını bildiren Hz. Muhammed tarafından reddedilmiştir. Şayet yahudiler bu asılsız iftiralarından ve hristiyanları itham etmekten vazgeçmezlerse, elim bir azaba düçar olacaklardır. Ancak hâlâ inatlarında sebat etmeleri cesaret kırıcıdır. Demek ki, Hz. İsa'yı Mesih olarak kabul etmediklerinden Allah'a tövbe edip istiğfarda bulunmayacaklardır. Sonra gelen ve müslüman müfessirlerin ve müsteşriklerin yorumlarına göre, Hz. İsa'nın ilâhlığını kesin olarak reddeder görünen âyeti, Monsenyör Di Matteo'nun teklif ettiği şekilde şöyle yorumlamayı uygun görüyorum: "Şüphesiz ki, Meryem oğlu Mesih elçidir. Ondan önce de elçiler gelmiştir. Annesi doğru bir kadındı. Herikisi de yemek yerlerdi." Bu âyet, yahudilerin iftiralarına karşı Hz. İsa'nın şerefini, Hz. Meryem'in iffetini müdafaa etmektedir. Hz. İsa kendinden önceki diğer elçiler tarafından haber verilmiş, gelişi hazırlanmış olan, Allah tarafından gönderilmiş bir elçidir. Rabbinik kaynakların iddia ettiği gibi, annesi kötü değil, fakat doğru bir kadındı. Bazılarının düşünebildikleri gibi, hayali birer şahsiyet olmayıp gerçek iki varlık idiler; çünkü herikisi de yemek yerlerdi. Herikisi bizzat Allah tarafından yahudilere gösteriler Allah'ın son derece husûsî iki âyetidir. "Onlara âyetleri nasıl açıkladığımızı gör, sonra da bak haktan nasıl yüz çeviriyorlar!"

Hz. Muhammed, Hz. İsa'yı Mesih, annesini Sıddîka olarak tanıyan kimsenin, Allah'tan başka ilâhlara tapmaması gerektiğini tekid etmek mecburiyetindedir. Oysa yahudiler bu konuda yanlış bir düşünceye sahiptirler; çünkü hristiyan dogmalarını yanlış anlamaktadırlar: Meselâ "hulûl"ü Monofizitlerin ileri sürdükleri gibi (Allah Meryem oğlu Mesih'tir) şeklinde; teslisi ise, üç ayrı ilâhtan meydana gelen bir üçleme olarak (Allah bu üçlemenin üçüncüsüdür) mütalaa etmektedirler³⁹.

Görülüyor ki, Basetti-Sani söz konusu âyetleri görüşlerine uygun bir şekilde yorumlarken, hiçbir kaynağa istinad etmemekte ve onlara siyak-sıbak bakımından imkânsız manaları vermekten çekinmemektedir. Oysa âyetler yorumuna ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır ve hristiyan inancını kesin olarak reddetmektedir. O halde, Basetti-Sani'nin yorumları gerçekten hiçbir ilgisi olmayan hayal mahsulü ifadelerden başka birşey değildir.

Burada, birçok müfessir tarafından teslis inancı hakkında verilen bilgilerin yanlış olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Çünkü, teslisle

39- Basetti-Sani, *Il Corano*, s. 210-213.

ilgili âyetlerin yorumunu yaparken, onun "Allah, İsâ ve Meryem'den" teşekkül ettiğini söylemişlerdir⁴⁰. Oysa bu, hristiyanların inandıkları teslis değildir; zira onların teslisi Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kudûs'ten ibarettir. Müfessirlerin böyle bir anlayışa varmalarına şu âyet yol açmıştır: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَلَمْ تَكُنْ لِلنَّاسِ آيَاتٍ لَتَلْقَوْنِي يَوْمَ الْهَيْمِ مِنَ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ أَنْ كُنْتُ قَدِّمْتُكَ قَدْ عَلِمْتُ مَا لَمْ يَأْتِ نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا لَمْ يَأْتِ نَفْسَكَ أَنْتَ عَلِيمٌ الْغُيُوبِ (١١٦)"

Açıkça görülmektedir ki, bu âyetin teslisle hiçbir ilgisi yoktur. Buna rağmen müfessirlerin, onun teslisle ilgili âyetleri açıkladığını sanmaları, onları bu yanlış görüşe sevketmiştir. Söz konusu âyette, Hz. Meryem'in oğlu ile birlikte iki ilâh oldukları görüşü, bizzat Hz. İsâ tarafından reddedilmektedir. Hristiyanlar her ne kadar teslis'in bir unsuru olarak, Hz. Meryem'i bir ilâh olarak kabul etmiyorlarsa da, rdma yaptıkları duâlar ve âyinlerle, onu ilâh mesabesinde tutmaktadırlar⁴². Nitekim, Papa XII. Pie, 1950 yılında, Hz. Meryem'in ölür ölmez vücudu ve rûhu ile birlikte göğe çıkışının bir imân esası olduğunu resmen itân etmiştir⁴³.

O halde, müfessirlerin teslisle ilgili âyetleri yorumlarken, bu âyete istinad ederek, teslisin "Allah, İsâ, ve Meryem"den ibaret olduğunu söylemeleri yanlıştır. Gerçi Hz. Meryem'i teslis'in bir üknüm'ü olarak görmüş ve tarihe karışmış bir Yahudi-Hristiyan fırkasının varlığı bilinmektedir. Fakat, Kur'ân'ın gerçek hristiyan teslisi dururken, bugün müntesipleri bile bulunmayan eski bir fırkayı hedef almış olması düşünülemez.

Bazı hristiyan müellifler, müfessirlerin bu yanlış yorumlarına dayanarak, Kur'ân'ın gerçek hristiyan teslisini değil fakat Kilise tarafından da reddolunan teslisi reddettiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta, H. Michaud'nun, teslisi, Allah, İsâ, ve Meryem'den müteşekkül ve üç ayrı ilâh

40- el-Taberî, Câmi'u'l-Beyân, Msür, 1968, c. VI, s. 314; er-Râzî, s.g.e., c. XI, s. 116, c. XII, s. 60; el-Hâzin, Lühûbu't-Te'vîl, Msür, 1955, c. II, s. 77.

41- el-Mâide, 116: "Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, "Beni ve annemi Allah dışında iki tanrı edinin." dedin? "demiyi de, o da bunun üzerine, "Hakkım olmayan birşeyi söylemek bana yaraşmaz. Eğer söylemiş isem, şüphesiz Sen onu bilirsin. Ben Senin içinde olanı bilmediğim halde, Sen benim içindekini bilirsin. Çünkü gaybi bilen Sen'sin" demiyi."

42- Hz. Meryem'e ilâh olarak tapan fırkalar da eksik olmamıştır. Bu konuda bkz: D. Masson s.g.e., c. I, s. 93-94.

43- Hz. Meryem'in ölümü ve göğe çıkışı hakkında bkz: G. Tümer, Hristiyan ve İslam Dinlerinde Meryem (Doçentlik Tezi), Ank. 1979, s. 83-90.

olarak sunmakla, Kur'an'ın gerçek hristiyan teslîs hakkında müslümanları yanılttığını söylemekten çekinmediğini görüyoruz⁴⁴.

Michaud'un müfessirlerin yorumlarını dikkate alarak Kur'an'a hata izafe etmesi yanlıştır. Çünkü Kur'an âyetleri böyle bir mânâ ifade etmemektedir. Kanaatimizce, müfessirlerin yaptıkları yorumlarda, verdikleri bilgilerde yanlışlarının başlıca sebebi, üzerinde durdukları dinlerin, mezheplerin ana kaynaklarına müracaat etmeden, şuradan buradan topladıkları bilgilerle iktifa etmiş olmalarıdır. Oysa, ana kaynaklara başvurmadan isabetli sonuçlara varılamayacağı aşîkardır. Kendisinden evvelki müfessirlerin bu tutumlarını kınamasına rağmen, Reşîd Ridâ'nın da aynı duruma düşmesi hayret vericidir. Reşîd Ridâ, teslîs inancını şöyle açıklamaktadır:

"واما النصراني المتأخرون فآلئى نعرفه منهم ونحنهم انهم يقولون بالثلاثة الالهة وبيان كل واحد منها عين الآخر فالاب عين الابن وعين روح القدس، ولما كان المسيح هو الابن كان عين الاب وروح القدس ايضا. ومن العجيب ان بعض متأخري المفسرين ينقلون اقوال من قبلهم في امثال هذه المسائل ويقرونها ولا يبحثون عن حال اهل ذمهم ولا يشرحون حقيقة عقيدتهم (45)."

Bu ifadeler, onun da teslîs inancını anlamadığını açıkça göstermektedir; çünkü teslîste esas olan, şahısların birbirlerine karıştırılmamasıdır⁴⁶. Oysa Reşîd Ridâ, Baba, Oğul ve Rûh'ü'l-Kudüs'ün birbirlerinin aynı olduğunu söylemektedir. Buna rağmen, Reşîd Ridâ'nın tefsiri üzerinde tez yapan Râhib Jomier'in bu hatayı görmemiş ve hatta onun bu konudaki görüşlerini değişik aktararak Michaud'un yanlışına sebep olmuş olması dikkat çekicidir⁴⁷.

Açıkça görülmektedir ki, müfessirlerin çoğu tarafından teslîse dair verilen bilgiler umumiyetle yanlıştır, dolayısıyla düzeltilmesi gerekmektedir; aksi takdirde müsteşriklerin eline, İslâma ve Kur'an'a hücum etmeleri için imkân verilmiş olur.

44- H. Michaud, *Jésus selon Le Coran*, Neuchâtel 1969, s. 33: "Le Coran a propagé en milieu musulman deux erreurs fondamentales sur la Trinité chrétienne. La première qui consiste à présenter la Trinité comme une triade, un trithéisme. La seconde erreur qui fait de Marie la troisième personne de l'ensemble. Heureusement, certains modernes, sans trop approfondir le dogme chrétien, s'essayent à rétablir la vérité sur ces deux points. C'est ainsi que Rachîd Ridâ "reproche aux commentateurs précédents de prêter aux chrétiens l'adoration d'une Triade qui n'est point celle qu'ils adorent en fait. Il ne dit point que les commentateurs ont été conduits à cette exégèse par un verset du Coran où les chrétiens apparaissent comme les adorateurs de Jésus et de Marie."

45- Reşîd Ridâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır 1923, c. VI, s. 404.

46- *Dionysius of Rome, Quicumque vult* (AN), (Zikreden: G. Brauti, a.g.e., 69-71).

47- J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Paris 1934, s. 308.

II- İnsanların Günahıtan Kurtulması için Hz. İsa'nın Çarmıhta Can Vermesi.

Kur'an, bu inancı da kabul etmez. Çünkü o, çarmıha gerilme hadisesini kabul etmemektedir:

”وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا“⁽⁴⁸⁾

Açıkça görülmektedir ki, Kur'an yahudilerin Hz. İsa'yı çarmıha gererek öldürdüklerini reddetmektedir. Diğer taraftan Kur'an, birçok ayette, kimsenin, başkasının günahından mes'ul tutulamıyacağını açıkça belirtmektedir⁴⁹.

Buna rağmen, Basetti-Sani, bu âyetin Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi ve ölümlüyle ilgili olmadığını, çünkü bu hususun diğer âyetlerce açıkça teyid edildiğini belirterek, söz konusu âyetlerin, sadece Hz. İsa'nın ölümünün yahudilerin eliyle gerçekleştiğini reddettiğini ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “Müsteşriklerin yaptıkları gibi Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğü inkâr edilerek, Kur'an'a korkunç bir tarihi hata isnad edilmek istenmiyorsa, sözkonusu âyetin, Hz. İsa'nın ölümünün taşıdığı anlam ve değeri açıklayan hristiyan doğması ışığında okunup değerlendirilmesi gerekir⁵⁰.

Ancak gerçek şudur ki, Kilise, ne İsa'nın çarmıha gerilişi konusunda ne de onun hayatı ile ilgili diğer hususlarda hiçbir güvenilir tarihi vesikaya sahip değildir⁵¹. Hal böyle iken, Basetti-Sani'nin Kur'an'a tarihi bir hata isnad edilmesinden söz etmesi doğru değildir.

III- Hz. İsa'nın İnsanları Hesaba Çekmesi.

Bu inanım da, Kur'an tarafından reddedildiğini görüyoruz; Çünkü Hz. İsa bir ayette, kıyamet gününde cezalandırma işinin Allah'a âit olduğunu açıkça belirtmektedir: *ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم*⁽⁵²⁾

48- en-Nisâ, 157: “Allah'ın seçtiği Maryem oğlu Mesih'i öldürdük demelerinden; -ayna onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler, fakat onlara öyle göründü-. Onlar ihtilafa düştükleri konuda şüphe içindedirler ve onların bu konudaki bilgileri sadece zanna tâbi olmahtan ibarettir. Nitekim onu öldürdüklerinden emîn değillerdir.”

49- Bkz: el-En'am, 164; el-İsrâ, 15; Fâtır, 18; ez-Zümer, 7; en-Necm, 38.

50- Basetti-Sani, II Cüzü, s. 197.

51- Bu durum, birçok Batılı müellifi, Hz. İsa'nın yaşamadığı görüşüne sevk etmiştir. Bu hususta bkz: M. Goguel, *Jesus*, Paris, 1950, s. 39-45. Türkiye'de bu görüşün savunuculuğunu A. Hilmi Ömer (Buda) yapmıştır. Bkz: *İsa Mesih'i*, İst. 1931.

52- el-Mâide, 118: “Onlara azab edersen, onlar emîn kullarıdır; bağışlarsan, Sen Azîz ve Hakîm olursun”.

Her nedense, Basetti-Sani, sözkonusu âyeti zikrettiği halde, bu hususa herhangi bir imâda dahî bulunmamaktadır.

Sonuç olarak şunu söylemek gerekir ki, Kur'ân, hristiyanlığın dayandığı üç ana esastan herbirini şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde reddetmektedir. Bu bakımdan Basetti-Sani tarafından ileri sürülen yorumların müslümanlarca kabûlü mümkün değildir.

Basetti-Sani'nin diyalog çağrısına gelince, Kur'ân bu çağrışı 14 asır önce yapmış bulunmaktadır:

"قل يا أهل الكتاب تعالوا إل كلمة سواء بيننا وبينكم إلا اتعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا أشهدوا باننا مسلمون."

"Ey Kitab Ehli! Gelin, aslında aramızda müşterek olan şu hususlarda birleşelim: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim; O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım; ve birbirimizi Allah'ın dışında Rabler edinmeyelim." *de!* Eğer yine de yüz çevirecek olurlarsa, siz onlara "Şahid olun ki biz müslümanız" deyin."⁵³

Ancak, diyalogun başarılı olması, âyette geçen hususların yerine getirilmesini bağıdır; aksi halde, ne kadar övgüye lâyık olursa olsun, gösterilen çaba ve gayretlerin, arzu edilen hedefe varılması konusunda pek fazla yararlı olamayacağı kanaatindeyiz. Bununla beraber, Basetti-Sani'nin yaklaşımlarını olumlu karşıladığımızı da belirtmek isteriz.

RIASSUNTO

Giulio Basetti-Sani, frate minore, discepolo del celebre orientalista Luigi Massignon, è uno studioso di cose islamiche fino dai primi anni della sua vita sacerdotale.

Basetti-Sani considera l'islam come il mistero realizzato della benedizione di Abramo per Ismaele; perciò il Corano é, per lui, uno "catecumenato" verso il pieno mistero di Cristo. Egli scrive a questo proposito: "La predicazione coranica deve considerarsi quindi come una fase preparatoria, una economia soprannaturale, provvisoria e relativa, strumento suppletorio, per iniziare una parte dell'umanita idolatrica alla conoscenza del primo comandamento, e prepararla alla pienezza della verità nell'inserimento, all'ora della provvidenza, nell'economia della rivelazione evangelica, reintegrandosi nel seno della chiesa."

Per sostenere la sua tesi, cioè per poter mostrare che il Corano non condanna i dogmi del Cristianismo, Basetti-Sani, nel suo libro intitolato

53- Âli İmân, 64.

"Il Corano nella luce di Cristo", tenta di dare una nuova interpretazione dei versetti i quali sono in contraddizione colla fede cristiana. Avendo illusione che il Corano non è, sinora, stato compreso, egli osa affermare: "Forse Muhammad che annunciava il Corano non ha penetrato tutto il profondo senso delle parole che egli era spinto a proclamare: né il significato reale e profondo di queste parole è stato compreso, durante i secoli, dalla tradizione musulmana, né dagli orientalisti. Soltanto la "chiave cristiana" può riscoprire il profondo significato di questi testi coranici, i quali quando siano "interiorizzati" ed illuminati dalla luce della rivelazione cristiana, annunciano ai musulmani autentici aspetti del mistero di Cristo".

Nel nostro articolo, dopo aver parlato brevemente di Basetti-Sani, abbiamo esaminato la sua tesi e provato l'infondatezza di questa.

Per quanto riguarda il suo appello per un dialogo cristiano-musulmano, il Corano stesso lo fa dai quattordici secoli.

SOSYOLOJİ ÜZERİNE

Doç. Dr. M. Rami AYAS

Sosyoloji'nin konusu, hangi çeşit ya da biçimde olursa olsun, topluluk, yani insanların birlikte varolmaları, başka deyişle, birlikte yaşamaları gerçekliğidir. İnsan, birlikte varolan ve birlikte varolduğunun da bilincinde olan, birlikteliğin değişen ihtiyaçlarını karşılarken yeni bir dünya yaratan varlık olarak görünmektedir. Topluluk da, insanların birlikteliği olarak bir varlık biçimidir. Böylece, aynı zamanda, sosyolojinin bir gerçeklik bilimi, insanlarla bağlılıkta olmakta olanların bilimi olduğu; bu olanların da hergünkü yaşama dünyasında kendini gösteren insanlar arası gerçeklikler olduğu belirtilmiş bulunmaktadır. Olmakta olanlar, başka deyişle, gerek dışımızda gerekse kendi özümüzde türlü biçimlerde yaşadığımız görünüşler (phenomena), süreli bir "şimdi" de olup biyiyor. Böylece, "olmuş", "olmakta olan" ve "olacak" şimdileriyle bağlı insanlar arası görünüşler oluşuyor. Bu da bize, "tarih" denen gerçekliği vermektedir. Demekki, insanlar arası yaşayış, tarihle bağlılıkta görünmekte olup, ayrıca, kendine özgü her topluca varoluşla bağlı şimdilerin "toplumsal zaman"ını vermektedir¹.

Her topluluk varlığı, sürekli şimdilerde bir oluş sürecinin olgunlaşmış olduğu bir üründür². Kişiler arası bağlanışlar, kişilerin, aynı varlık alanlarıyla ilgili karşılıklı uygunluk içinde biraradalık, birliktelik durumlarını örmektedir. Dolayısıyla, bu yaşanan birliktelik biçimleri değişik topluluk yapılarını vermektedir³. Sosyolojinin başlıca ilgisi, bu birlikte yaşanış ve yaşayışları sağlayan alışveriş ve bağlanışlar örgüsü yapılışına ve onunla bağlılıkta, insanların, varolanlar olarak Tabi-

1 Her topluluğun tarihi zamanı, o topluluğun toplumsal zamanıdır. Dünya çapında (evrensel) bir zamanlamaya ya da tarihlendirmeye gidilmesi bile, bu değişik toplumsal zamanların bir araya getirilmesi, bir anlama ve anlaşma kolaylığı olarak ortak bir zamanlama demek olur.

2 Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları: 136, Ankara 1968, s. 24.

3 Tahir Çağatay, a.g.e., 26.

at'a eklediği yaratışlarına yönelmiştir⁴. Dolayısıyla, açık ve derlitoplu bir tanım olmak üzere, sosyoloji; kişiler, kişilerle topluluklar ve çeşitli topluluklar arasındaki karşılıklı alışverişleri ve eylemleri ve böylece, ortaya çıkan toplum kuruluşlarını, onlardaki değişimleri, onlarla ilgili bilgi ve tasavvurları inceleyip aydınlatmağa çabışan bir bilimdir⁵.

Biribirinin yerini almayan, ancak, biribirine kapalı da olmayan varlık alanlarından insana özgü varlık alanları bütününe gerçek yerini veren sosyoloji anlayışı, kişiler arası bağlantı ve çözülüş tecrübeleri ve başarılarını açıklamada tekci (monist) bir "Nedenlik" görüşüne bağlı kalmağı, gerçekliği bütünüyle yansıtmaktan uzaklığı dolı yasıyla, benimseyemez. Hatta, insanın varlık bütünüyle bağlı tecrübe alanlarının da bağlantı ve çözülüşlerdeki ağırlığını araştırmaya, önemini anlayıp kavramağa, ve ancak bu açıdan görünüşleri tasvir etmeğe, açıklamağa ve anlatmağa çabışır. Demekki, sosyoloji, günümüze kadar gelen tabiat bilimlerinden herhangi birine, ya da, araştırmalarını insana yönelten insan bilimlerinden herhangi bir yakın bilim dalına, birlikte varolan insanların yaratışlarıyla varlık kazanan kültür gerçeklerinden herhangi birine dayanmaktan uzak, varlığı kendinde başlı başına bir alan olan bir bilim dalıdır. Gene de, o bilim dallarının araştırdığı varlık alanlarından etkiler almağa ve onları etkilemeğe tamamiyle kapalı değildir. Burada, insanların birlikte varoluşu, ne derecede, insanın varlık bütünüünün içerdiği alanları görünüşler olarak gerçekleştirebiliyorsa, öteki varlık tabakalarından etkilenmesi o derecede azalmakta; tersine, öbürlerini etkileme durumu güçlenmektedir' şeklinde bir görüş öne sürülebilir.

Kişiler arası bağlantı ya da çözülüş görünüşlerinin arka kesimine giderekten, onların doğru anlamını bulmağa çabışmada, öteki insan bilimlerinden, tabiat bilimlerinin araştırma tekniklerinden, olaylardan hareket eden ve kendine özgü yaklaşımla insanı konu edinen felsefi uğraşmalardan ve fenomenolojik bakıştan yerine göre yararlanabiliriz. Bu türlü bir araştırma anlayışı, bütün varolanların dünyası ile özdeş bir dünya-tabiatıta kişilerin ve kişiler birlikteliğinin içiçe, ve sürekli olarak değişebilen kıvamda biribirinde bulunmasından ileri gelmektedir⁶. Çünkü tabiat dünyasında varolan, varlıkların bilincine varma tecrübesini orada yaşayan insanlar, "koparılamaz varlık

4 Tahir Çağatay, a.g.e., 26.

5 Tahir Çağatay, a.g.e., 26.

6 Nermi Uygur, *Edmond Husserl'de Başlangıçın Ben'i Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 791, İstanbul 1958, s. 135.

bağlılığı"nı da "İç içe yaşamaktadır"⁷. Bu iç içe yaşama şimdilerinde yaşanan birlikteliğin var ettiği yaşama dünyası sürekliliği, tarihi ve çeşitli insani yaradışları vermekte; böylece, evrende toplum, tarih ve kültür'ün iç içe varoluşu koparılamaz varlık bağlılığıyla kendisini göstermektedir.

Sosyoloji, her topluluğun gerçeklik olarak kuruluşunu ve onu sağlayan karşılıklı alışveriş, eylem ve bağlanışları ve niteliklerini gösterdiği gibi; birlikteliğin çözümlüğünü ve çözümlerin nelerden ileri geldiğini, nasıl olduğunu da araştırmaktadır. İnsanlar arası karşılıklı eylemlerle yakınlaşma ve birleşmelerin ya da uzaklaşma ve ayrılmaların, görünüşlerin dışyüzüne göre açıklama ve anlaşılmalari, gerçekliği olduğu gibi yakalama çabalarını yanlış anlama ve yorumlara götürebilir. Bu bakımdan, toplumsal zamanın derinliklerinde olup bitmiş görünüşlerle, günümüzde olup bitenleri anlamak çabaları arasında pek de büyük bir fark bulunacağını söylemek güçtür.

Şüphe yok ki, bir sosyologun laboratuvarı, deney yeri hergünkü yaşama dünyası'dır. Bu, olayların hazırlanan şartlara göre tekrar ettirilip, denendiği bir dünya değildir. Olayların kendi olağanlıkları içinde gözlemlendiği, yaşandığı sırada kavranıp anlaşılmağa çalışıldığı bir dünyadır. Masa başındaki çalışmalar dahi böylesine bir yaşama dünyasında olmaktadır. Onda yeterince bir tecrübeye sahip olmayan, ve olmakta olanları görüp yakalayabilecek uyanık bir dikkate sahip bulunmayan bir kişinin, -kendi inanç ve değer hükümlerini parantez içinde tutmağa gitse de- çalışmaları, objektifliğini gölgeleyecek etkilerin altında bulunabiliyor.

İnsanlar arası alışverişlerin insani görünüşler (olaylar) olarak bir defalık oluşları yanısıra, onların tekrarlanan varlık biçimleriyle bağlı olaylar olmaları, onları araştıran sosyolojiye sistematik bir bilim kimliğini kazandırmaktadır⁸. Gerek insanlar arası karşılıklı alışveriş ve eylemler, gerekse onlarda kendisini anlatan ve çoğu insanın varlık yapısında temelini bulan tecrübeler sürekli olarak şimdilerde, başka deyişle, günlük yaşayışın sürekliliğinde tekrarlanıp durmaktadır. İnsanlar arası yakınlaşma ve birlik olmalarla çeşitli topluluk kuruluşları ve yaradışlar, ya da uzaklaşp ayrılmaları topluluk yapılarının çözümleri, çökmeleri; birlikte tutan gerçekliklerin

⁷ Nermi Uygur, a.g.e., s. 133.

⁸ Hans Freyer-Tahir Çağatay, *İctimâl Nazariyeler Tarihi*, A.Ü. Dİİ ve Tarih Coğ. Fak. Yayınları, Ankara 1968, s. 176

anlamını yitirip değersizleşmeleri, ve önceki yaratışların unutulmağa bırakılmaları, hatta tahrip edilmeleri hep tekrarlanan gerçekliklerdir. Böyle toplum yaşamlarının çeşitli tarihi toplumsal zamanlarda izlenip gözlenmesi mümkündür. Hergünkü yaşama dünyasında bu olmakta olanlar tekerrür edip dururken, hep, bir yandan tabii ve toplumsal çevre durumları, öbür yandan yaratışların başarıların (kültür) o günkü biçimleriyle içiçe bulunmaktadır.

İnsanların birarada yaşamları, birlikte varolmaları sırasında ortaya çıkan, yani ancak, insanın "Toplum/topluluk" denen varlık biçimi ile bağlılıkta varolan, ve "Kültür" dediğimiz gerçeklikler, insanlara şiddeti değiştirebilen benimsenme (kendilerinden sayılma) ve işe yarama konusu olmaktadır. Onların ister nesne, isterse duygu, düşünce ve inanışlar olsun- ne demek olduğu, o insanlar için ne ifade ettiği (ne önem taşıdığı), benimsenme derecesi ve işe yararlığı, daima olumluluk derecesi olumsuzza kadar değiştirebilen görünüşler olabilmektedir⁹. İnsanlar arası yakınlaşma ve birlik olarak yaşama biçimleri, başka deyişle, toplumsal yaşama biçimleri muhtevalarını insanın hangi varlık alanından alarak kurulmaktaysa ona göre farklılaşmaktadır. Aynı şey, topluluklar aracılığıyla tabiata eklenen kültür gerçeklikleriyle ilgili olarak da söylenebilir.

Şüphesiz insanlar arası davranışlar ve birliktelik biçimleri de, din, sanat, ahlak, teknik, bilim v.b. gibi insan türünün, insan bütünlüğünün içerdiği varlık alanlarından birtakım açılmalar, görünmeler olarak gerçekleşen yaratışlar (kültür) de, taşıyıcılarını insanda, özellikle insanların birlikteliğinde bulmaktadır. Yani ne bunlarsız insan, ne de bunlar insansız varolabiliyor. İnsanın, daha doğrusu, insanların bulunduğu hiçbir yerde, onlar ne kadar ilkel ya da gelişmiş olurlarsa olsunlar, bunlar eksik değildir. Aralarında ancak bir seviye farkı bulunabilir¹⁰. İnsanın varlık yapısına giden yolun ucu, onun somut bütünlüğü ve temelini bu somut varlık bütünlüğünde bulan başarı ve görünüşler olduğu gibi, insanların birlikteliğini ve birliktelik biçimlerini ve yaratışları (kültür gerçeklerini) araştırıp incelerken, daima, ilişkilere ve yaratışlara somut bütünlüğüyle katılan insanın varlık yapısını gözönünde tutmak gerekmektedir¹¹.

⁹ Kâmilcan Bizand, *Dilhey ve Richard'ın Mânâsi İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1954, s. 80 v.d.

¹⁰ Takıyettin Mengüşoğlu, *Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*, 1-8, Felsefe Arşivi, Cilt: IV, sayı: 2, İ. Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Bl. Der. No. 12, İstanbul 1959, s. 5

¹¹ Takıyettin Mengüşoğlu, a.g.e. s. 6; Krş. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyolojinin Problemleri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1955, s. 46-69; Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, Çev. Nermis Abadan, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Yayınları, Ankara, 1957, s. 18.

FİLOZOFLARIN DÜNYASI VE DİN

Yazan: H.J. PATON

Çeviren: Doç. Dr. Mehmet S. AYDIN

1. Bilim ve Ortak-duyu

"Filozofların dünyası" diye bir şeyden söz etmek, anlamsız ve biraz da tuhaf görülebilir. Filozoflar niçin başkaları gibi olamaz ve ortak duyunun (*common-sense*) sunduğu dünya ile yetinemezler? Her halde bunun, "tabii sapma'nın ötesinde bir takım nedenleri olsa gerektir. Bu nedenlerden biri, bilimin ve ortak-duyunun kısa bir süre içinde değişmesidir.

Ortak-duyuya göre dünya, genel olarak katı cisimlerden oluşmuştur. Bu cisimler, farklı zamanlarda farklı renklere bürünebilir, yumuşak ve sert, sıcak ve soğuk olabildikleri gibi, herhangi bir anda belirli bir büyüklük, şekil ve ağırlık kazanabilirler. Fakat şu da bir gerçektir ki, gerek büyüklük, gerek şekil farklı uzaklıklardan ve farklı açılardan bakıldığında farklı görülebilir; ağır olan bir cisim, farklı ellerle tutulduğunda ağırlık bile farklıymış gibi hissedilebilir. Ancak, basit bir ölçme ile bu güçlüklerin üstesinden gelebiliriz. Ölçmek suretiyle bir cismin gerçek ağırlığının, büyüklük ve biçiminin ne olduğu bulunabilir, bunları onun *görünüşteki* büyüklük, ağırlık ve biçimi ile karşılaştırabiliriz. Aslında yuvarlak olan madeni bir paranın, belli bir açıdan bakıldığında ve düzleminde bir değişikliğe gidildiğinde niçin eliptik bir biçimde görüldüğünü basit bir geometri bilgisi ile bile anlayabiliriz.

İşte bu şekilde ölçmek suretiyle belirlenen niteliklere *asıl* veya *birinci derecede* nitelikler adı verilebilir. Fakat, söz gelişi, renk söz konusu olduğunda, gerçek renk veya görünüşteki renk diye bir ayrımaya gidemeyeceğimiz gibi, ölçmek suretiyle de gerçek rengin ne olduğunu belirleyemeyiz. Ölçerek belirleyemediğimiz niteliklere ise, *tali* veya *ikinci derecede* nitelikler diyebiliriz. Fakat ortak-duyuya göre, bunlar da cis-

Çevirisini sunduğumuz bu yazı, H.J. Paton'un *The Modern Predicament* (London, George and Allen Ltd., 1955) adlı eserinin bir bölümünü (s. 239-252) oluşturmaktadır.

min gerçek nitelikleridir. Denebilir ki, burada gerçek nitelikler, görünüşteki niteliklerle uyum içindedir. Çimen sâdece yeşil görünmüyor; o, gerçekten yeşildir. Hatta çimenin yalnızca güzel görüldüğüne değil, gerçekten güzel olduğuna bile inanabiliriz. Fakat her şeye rağmen güzellik, yeşillikten farklı bir niteliktir. Öyle görünüyor ki, güzellik, renk ve biçim gibi niteliklerin bir araya gelmesinden oluşmakta ve cisme *üçüncü derecede* bir nitelik kazandırmaktadır.

Bilimin dünyası, birinci derecede niteliklerin oluşturduğu bir dünyadır. Bu, en azından, bilimin ideali ve onun başarılarının sırrı olmaktadır. Bununla beraber bu, sadece çok gelişmiş bilim dallarının, özellikle fiziğin gerçekleştirilmeyi başardığı bir idealdir. Bu bakımdan, bilimle uğraşanların, felsefi açıdan düşünmeye koyuldukları zaman ikinci derecede nitelikleri, hele hele üçüncü derecede nitelikleri gerçek anlamda dikkate almaya yönelmediklerine şaşmamak gerekir. Daha açık bir deyişle, onlara göre, yeşillik, çimenin asli niteliği değildir; o, yalnızca normal bir insan gözünün retinası üzerinde belli ışık dalgalarının toplanması sonucu ortaya çıkar. Söz konusu bu ışık dalgaları ölçülebilir; fakat görünmeyen dalgaların yeşil olduklarını söylemek anlamsız olur. Gözle görülebilen renk farklılıklarıyla ilgili olmalarına rağmen, çimenin yeşil görünmesine neden olan dalgaların ölçülmesi, renk olarak yeşilin ölçülmesi demek değildir.

Ortak-duyu açısından bakıldığında, bilim bu ölçme işlemine koyulur koyulmaz gittikçe kontrol edilemeyen bir durum alır. Kolayca "katı" diye adlandırdığımız cisimlerin temelde boş mekânlardan meydana geldikleri görülür. Çünkü cisimler, moleküllere, moleküller de atomlara ayrılmakta ve her atomun da güneş, sistemine benzeyen bir sistemi bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Eddington, masasını iki şekilde gördüğünü söyledi: Biri ortak-duyunun, öteki de bilimsel ölçmenin sunduğu masa. Bu, bilimin dünyası ile ortak-duyunun dünyasının birbirinden farklı olduğunu gösterir. Newton prensibine göre bile ağırlık, cismin bir niteliği olarak görülmemektedir. Einstein'e göre, cismin belli bir büyüklüğü ve şekli bile yoktur. Ortak-duyunun gerçek biçim ve büyüklük diye gördüğü nitelikler, ölçmeyi sağlayan aletin durumuna ve hareket derecesine göre değişir; belli sınırlar içinde değişmek zorundadır da. Bu, ortak duyu düzeyinde, büyüklük ve biçimin, gözlemi yapanın durumuna göre değişmesine, değişmek zorunda olduğuna benzemektedir. Bu görüşe göre, cisimlerin asıl nitelikleri de mutlak olmaktan çıkıp izâfi bir mahiyete bürünmektedir. Bu takdirde de şekil, büyüklük, hareket, enerji ve hatta mekân ve zamana dair bütün sıradan kav-

ramlarımız değişikliğe uğramak, ya da başka kavramlarla yer değiştirmek zorunda kalacaktır. Bugün, atomlardan güneş sistemleri olarak söz etmenin bile artık modası geçmiştir. Nefesimizin kesilmesinde hayret edilecek bir şey yoktur; öyle görünüyorki, yepyeni bir dünyanın içine dalıp gitmekteyiz.

Fakat bu, işin en kötü yanı değildir. Biz, bazı güçlülere rağmen, cisimleri ve onların niteliklerini doğrudan doğruya ve ani olarak kavradığımızı düşünebiliriz. Zaten dış dünyaya ilişkin bütün bilgilerimiz bu düşünceye bağlı olarak gelişmiştir. Hatta bir bilim adamının, kullandığı ölçü aletlerini, aşağı yukarı bizim masa ve sandalyeleri dikkate aldığımız şekilde dikkate aldığını düşünebiliriz. Onun bütün ölçüleri, bizce de eninde sonunda görülen ve dokunulan şeylere dayanmak zorundadır. O, bir spektroskopu, üzerindeki renklerin farkına varmadan nasıl kullanabilir? O halde onun ölçtüğü şeyler hakkındaki ifadeleri, daha gevşek bir tarzda da olsa, kullandığı aletler hakkında da kullanılabilir. Bu durum, herhangi bir güçlüğü neden olmasa da, yine de rahatsız edici bir olguyu ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, son derecede kesin bir ölçme işlemine devam edildiği sürece, nesnelere doğrudan doğruya algılamamanın bir hayselden ibaret olduğunu görürüz. Çimenin rengini ve şeklini doğrudan gördüğümüzü sandığımız zaman gerçekte olan şey, aşağı yukarı şöyledir: Bazı ışınlar, bir yüzeye çarparak gözümüze yansımakta, sinir sistemi yoluyla sonunda beyne ulaşan bir işlemi harekete getirerek renkli bir şekil görmemizi sağlamaktadır. Yani görme, nedensellik bağı ile birbirine bağlı olayların oluşturduğu çok ayrıntılı bir zincirin son halkası olmaktadır. Fakat her sonuç, kendisini meydana getiren sebep gibi olmak zorunda değildir. Gördüğümüz renkli şeklin, ilk sebebine en küçük benzerlik gösterdiğini sanmamız için hiçbir makul neden ortada görülmemektedir. Öyle ise, cisimleri doğrudan doğruya algıladığımızı ilişkin kanaatimizi bir yana bırakarak gerçekte şu ya da bu yönden bir ilişki kurup kuramayacağımızı düşünmek zorundayız.

Denebilir ki, bilimsel sonuçlar, kendilerini ortaya çıkaran basamakları bir yana itmek için kullanılamaz. Belki de öyledir. Fakat biz, en azından, neyin olup bittiğine dikkat etmek ve ortaya çıkan problemleri zaman geçirmeden çözmek zorundayız. Bilime olan inancımızı basit bir ölçü içinde dile getirerek problemi çözmeye kalkışmamalıyız. Gerçi bu, zaman zaman başvurulan bir yöntemdir. Fakat önce bilim adına inancı reddedip sonra da inanç adına bilime sarılırsak, tuhaf bir yol izlemiş oluruz.

2. Maddecilik

Filozoflar, önelerindeki iki farklı dünya (ortak duyununun ve bilimin sunduğu dünyalar) ile başbaşa kalınca burada kalmayı asla tatmin edici bulmazlar. Onlar, böyle bir parçalı görüşten ve onun neden olduğu zıtlıklardan hoşlanmazlar. Filozofların, aklı başında insanlar olarak, bir şeyi iki görmeğe karşı köklü itirazları vardır. Bu durumdan kaçmanın en kolay yolu, bu iki dünyadan birinin hayalden ibaret olduğunu, gerçek olmadığını veya en zandan birini ötekenden çıktığını ve sübjektif olduğunu söylemektir. Bu görüşü öne sürmenin bir yolu, maddeci felsefeyi kabul etmektir.

Maddeci, müsbet bilimin dünyasını - veya birinci derecede niteliklerin oluşturduğu dünyayı- yegâne gerçek dünya olarak kabul eder. Onca madde, asıl gerçektir. Madde bizim algı ve düşüncemizden bağımsız olarak vardır. Hatta o, algılarımızın, düşüncelerimizin ve zihnin kaynağıdır. O halde zihin, maddeden kaynaklanan ve ancak ikinci derecede ortaya çıkan bir varlık olmaktadır. Veya bazan söylendiği gibi, zihin "epifenomenal" bir varlıktır. Abartılmış bir dille ifade edilecek olursa, madde yegâne gerçektir.

Pekâ.â, madde nedir? Eski maddeci için bu sorunun cevabı oldukça kolaydı. Şöyle ki, dünya, küçük cisimlerden veya bilya topu gibi birbiri üzerinde karşılıklı etki eden küçük parçalardan meydana gelmiştir. Kısacası dünya, bir tür makina veya mekanizma olup onun minyatür bir modelini yapmak mümkündür. Bu apaçık mekanik olan dünyada anlaşılmayan veya esrarengiz olan herhangi bir şey yoktur. Bu dünyada hüküm süren kanunlar tam anlamıyla bilinbilir. Bu kanunların bir çoğu, eski maddecinin gözünde, zaten bilinmekteydi. Geride yapılacak şey, başarılı oldukları kanıtlanmış bilimsel yöntemler yardımıyla daha çok sayıda kanunu bulup ortaya çıkarmak olmalıdır.

Madde dünyası hakkındaki bu basit ve gününü doldurmuş düşünce, bugün artık bir yana itilmiştir. Küçük cisimlerin veya parçaların yerlerini, hiç de parça yapısında olmayan elektronlar almıştır. Nedensellik kanununun yerini ise, istatistiksel ortalamaların formülleri almıştır. Zaman ve mekân da dahil olmak üzere kesin ve sağlam gibi görünen bütün kavramlar, artık minyatür modelleri yapılamayan apayrı kavramlara dönüşmüştür. Bu gidişin nereye varacağını kimse bilemez. Varolan bilimsel kavramlarımızın, zamanı geldiğinde başka kavramlara dönüşmeyeceğinden hiç de emin olamayız. Bu yüzden, gerçek anlamda varolduğu haliyle dünya hakkında bir bilgiye sahip olduğumuzu

söyleyemeyiz. Bazı bilim adamları, şu şekilde bir paradoks öne sürmektedirler: Kendi ölçülerimiz hakkında bir bilgi sahibi olmamıza rağmen, onların neleri ölçtüğü hakkında hiçbir fikrimiz yok gibidir.

Maddeciliğe karşı çıkanlar, bu tür düşüncelere geniş yer verirler. Buna rağmen bu felsefeyi bir yana itmek pek o kadar kolay olmayabilir. Maddeciliğin ana özelliği, çürük bir bilimsel anlayışa bağlı kalmaktan çok, bilimin ortaya koyduğu dünyanın yegâne gerçek dünya olduğunu benimsemiş olmasıdır. Bu görüş hâlâ geniş ölçüde kabul görmektedir. Herkesce bilindiği gibi, bilim adamı, fizik dünyanın karakterini bildiğini artık iddia etmemekte ve köklü değişiklikler için hazır beklemektedir. Hatta o, "madde" ve benzeri kelimeleri bile bir yana itmeyi arzu ediyor olabilir. Ne var ki kelime değişikliğini, köklü ilke ve davranış değişiklikleri ile karıştırmamak gerekir.

Maddeciliğe yapılan itirazlar bundan daha derinlere gitmek zorundadır. Maddeci görüşe göre duyum - ve düşünce dediğimiz şey- madde dünyası diye adlandırabileceğimiz varlığın bazan bir ürünü bazan da bir yansımasıdır. Şüphesiz yansıma -kelime üstü-kapalı olmakla birlikte- maddî dünyanın neden olduğu bir sonuç veya olgu o'ahildir. Bizim açıklamak zorunda olduğumuz şey, bir sebebe dayanarak meydana gelen olayın nasıl olupta madde dünyasının bilgisi olabildiğidir. Daha genel bir ifadeyle, temel özeliği ne olursa olsun, maddî dünyanın nasıl bilinebileceğini kendimize sormak zorundayız. Eğer burada, ötesine geçemeyeceğimiz bir gerçekle karşı karşıya bulunduğumuz söylenirse -ki bu oldukça dogmatik bir ifade olur- açıklanmamış bir muamma ve her şeye inanma gücümüzü son noktaya kadar zorlayan bir mucize karşısında bırakılmış oluruz. Filozoflar ilke olarak açıklanmayan muammalardan hoşlanmazlar. Söz konusu bu muammayı da başkasına tercih ederek kabul etmeleri için ortada bir sebep görmek çok zordur. Bu şekilde hareket eden filozofların, bu muammaları bir yana itebileceklerini görmek ise büsbütün zordur.

Fakat biz, burada maddeciliği reddetmeğe çalışmıyoruz. Şüpheye yer bırakmayan bir şey varsa, o da şudur: *Maddecilik, din için en büyük tehlikedir.* Tehlikeli olmak, burada, maddeciliğin amacı olmaktadır. O, mahiyeti gereği böyle olmak zorundadır. Eğer maddî dünya, yegâne gerçek ise, Tanrı, olsa olsa yalnızca tâli derecede bir gerçek olur; bu da onun Tanrı olmaması anlamına gelir. Hatta maddecilik, bir çeşit din olarak fonksiyon icra edebilir; fanatizm v.b. gibi sapıklıklar ona da musallat olabilir. Onun esas itibarıyla ve açıktan açığa Tanrı-fikrini ka-

bul etmediğini ısrarla söylemek, apaçık olan bir hususu gereksiz yere açıklamak demek olur.

3. Fenomenalizm

Eğer maddeciliğin görüşünü bir felsefe olarak kabul etmiyor ve buna rağmen ortak duyusun karmaşık dünyasına benzemeyen homojen bir gerçek dünya arıyorsak, başvurulması gereken açık bu alternatif şu olacaktır: Doğrudan doğruya duyu organlarımıza gelen ve düşünce tarafından bozulmamış olan verilere güven içinde dayanmak. Duyum ve algılarımızın nedenleri ile ilgili bütün gereksiz karmaşıklıkları bir yana iterek dünyayı, gördüğümüz, işittiğimiz dokunduğumuz ve kokladığımız şeylerden ibaret olduğunu cesaretle söyleyelim. Diyelim ki, bunların dışındaki her şey -geleneksel felsefenin ölümsüz rahları, akledilir tümeleri ve bilinmeyen cevherlerinden tutunuz da bilim adamının cisim ve elektronlarına varıncaya kadar her şey- türetilmiş varlıklardır; yani bir anlamda tam gerçeklikleri olmayan varlıklardır. Bütün bunlar, bu görüşe göre, eğer kelimelerin neden oldukları karışıklıklardan ve tamamen bize bilinmeyen bir durumdan doğmuyorsa, ihtimaldir ki, göreceğimiz, işiteceğimiz ve dokunacağımız şeyleri daha keskin bir biçimde önceden tahmin etmemize imkân veren yararlı düzenlemelerden ibarettir. Söz gelişi şu masaları gördüğümüzü, zil sesini duyduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak şu temel gerçeği de unutmamak gerekir ki, gördüğümüz şey, renklerden; işittiğimiz ise sestten ibarettir. Yalnızca ikinci derecedeki nitelikler -eğer onlara görünürdeki büyüklükleri, şekilleri v.s. yi de katarsak- doğrudan doğruya duyu organlarımıza sunulmaktadır. Bu niteliklerden bazan üstü-kapalı bir biçimde 'duyumlar' olarak sözedilmesine rağmen, onlara sadece duyu-verileri de diyebiliriz.

Dünyanın, duyu verilerinden meydana geldiği ve diğer bütün şeylerin bunlardan türediğini kabul edenler, fenomenalistler olarak tanınmaktadırlar. 'Fenomen' (Phenomenon) kelimesi, Yunancada 'görünen şey', 'görünüş' demektir. Fenomenalizme göre, görünen şey, doğrudan duyu organlarımızca alınan şeydir; yani duyu-verileridir. Bu teorisin klâsik temsilcisi David Hume'dur. Fakat günümüzde Hume'un izinden gidenler, daha kılı kırk yarar bir tutum içindedirler.

Şu sıralarda fenomenalizm, öyle görünüyor ki, bir bulut altındadır. Bazan en taviz tanımaz tecrübeciler bile fenomenalizmin artık öldüğünü söylemektedirler. Isaiah Berlin, "Mind"* dergisinde fenomenalizmin ce-

* İngilterede yayımlanan bir Felsefe ve Psikoloji dergisi.

naze törenini ilân eden ve onun huzursuz hayaletinin sükûna kavuşması için de bir şeyler yapan düşünür oldu. Her ne kadar fenomenalizmi savunanlar, tıpkı başka filozoflar gibi, sıradan insanların inandıkları şeylerden başka bir şey söylediklerini söylemekteyseler de, bu doktrinin ortak-duyuya ters düştüğü ortadadır. Hatta onun bilime daha da ters düştüğü söylenebilir. Fakat bu, bir hata olur. Şu bir gerçek ki, fizikçiler, teorilerini açıklayabilmek için mekânîk modeller kurma ümidinden vazgeçmek zorunda kalınca, fenomenalizme yeni bir canlılık geldi.

Fenomenalizm konusunda son zamanlarda ince değişiklikler öne süren o kadar çok şey yazılmıştır ki, burada bu konuya yalnızca işaret etmekle yetinmek zorundayız. Fenomenalizmin sâdece ortak duyunun kabul ettiği sürekli cisimleri inkâr etmekle kalmadığı, aynı zamanda modern fizikçinin zaman ve mekânı doldurduğunu söylediği her şeyi (eğer onun iddialarını bu sözlerle ifade etmek mümkün ise) inkar ettiği kabul edilebilir. Fakat yakın dönemin fenomenalistleri, böyle bir ifade tarzını metafizik bir özellik taşıdığından ötürü reddedebilir ve kendi durumlarını linguistik bir açıdan ifade etmeği tercih edebilirler. Onların bu tutumları şöylece dile getirilebilir: Biz biri dayu-verilerine öteki de maddî nesnelere ilişkin olmak üzere iki türlü ifade kullanmaktayız. İkinci tür ifadelerle dile getirilen her şey, ilke olarak, birinci türden ifadelerle de dile getirilebilir. Buna aşağı yukarı benzeyen şöyle bir örnek verebiliriz: Bir komite hakkında söylenen her şeyi, o komitenin üyeleri hakkında söylenmiş kabul edebiliriz. Ohalde maddî bir nesne, akılyürütme yoluyla varılmış bir nesne (dayu-verilerinden çıkarılmış bir nesne) olarak değil, mantıkî bir yapı olarak telâkki edilmelidir.

Bu şekilde hareket ederek metafizik problemlerin içine girmeden geçip gitmenin mümkün olup olmadığı, bizi burada doğrudan doğruya ilgilendiren bir konu değildir. Fenomenalizm, tıpkı materyalizm gibi, her şeyi basite indirgeyen bir felsefe olup bu haliyle dikkate alınmaya layıktır. Bizim için önemli olan bu basite indirgeme işlemi maddenin gittiği yolda zihnin de gitmek zorunda kalmasıdır. Burada tıpkı madde gibi zihnin de mantıkî bir yapı olduğu söylenebilmektedir; yeter ki 'yapı'ın ne olduğu sorulmasın. Ruh hakkında söylenen her hangibir şey, ilkece dayu-verilerinin ve imajların diline çevrilebilir. David Hume'un oldukça metafizik bir nitelik taşıyan diliyle ifade edecek olursak, zihin, inanılmaz bir hızla birbirini izleyen, sürekli bir hareket ve akış içinde bulunan çeşitli duyuların toplamından başka bir şey değildir.

Kimimiz, bir dilden başka birine yapıldığı öne sürülen böyle bir çevirinin ilkece mümkün olup olmayacağından şüphe edebiliriz. Kimse

onun pratikte mümkün olduğunu öne sürmemektedir. Belli bir çabadan sonra yalnızca renkli şekillerden ibaret olan bir dizi nesnelere göremiyeceğimizden değil, bizden yana bir faaliyet olmaksızın sözkonusu renkli şekillerin doğrudan algılanabileceğinden veya bir yanılmaya düşmeden bunlara duyu-verileri denip denmiyeceğinden de pekâlâ şüphe edebiliriz. Ayrıca duyularımızın farklı varlıklar olduklarını öne süren görüşün yanlış bir tahlile dayanan ve denysel kanıtlamayla desteklenmeyen metafizik nitelikte bir bütül inançtan başka bir şey olup olmadığı da şüphe konusu olabilir. Hatta böyle bir felsefenin dünyaya ve kendimize ilişkin bilgimizin hakkını gözetmediğini, kendisinin bir felsefe oluşunun nedenlerini açıklayamadığını iddia edebiliriz. Ne varki, derin düşünürlerin büyük bir hassasiyetle üzerinde durdukları her hangibir felsefi anlayışı, kestirmeden giderek eleştirmek ve dogmatik bir biçimde reddetmek doğru olmaz. Burada bizim için önemli olan bir husus varki o da şudur: Eğer fenomenalizm, nesnelere ve zihnin varlığını inkâr ederek onların duyu verilerinden ve farklı duyu yığınlarından başka bir şey olmadığını öne sürerse, tutarlı olmak için Tanrının varlığını da aynı yolla inkâr etmesi gerekir. O, nesnelere ve zihni, mantıki yapılar durumuna indirirse, Tanrı da mantıki bir yapımdan başka bir şey olmaz; belki mantıki bir yapımla bile olamaz. Görebildiğim kadarıyla, fenomenalizm, tıpkı materyalizm gibi, Tanrı inancına yer veren her türlü dini anlayış için öldürücü bir tehlike oluşturmaktadır. Bu acada şunu da eklememiz gerekiyor: Fenomenalizm, yalnızca duyu organlarıyla algılanan şeylerin gerçek olduğunu açıkça öne süren bir öğretimdir. Ancak felsefede birleşme ve kaynaşmalar sonsuzca sürüp gittiği için, tutarlı olsa da olmasa da, madde dünyası sözkonusu olduğunda fenomenalist olmak, bunun yanında duyularımızdan bağımsız olarak varolan bir zihin, veya zihinler, kavramına inanmak mümkündür. Berkeley'de en meşhur savunmacısına kavuşan böyle bir görüş, dine tam bir uyum içindedir; fakat bu, burada üzerinde durduğumuz katıksız fenomenalizmden oldukça uzak bir felsefedir.

Aralarındaki farklılıklara rağmen, fenomenalizm ile materyalizm arasında ortak bir nokta vardır ki, o da şudur: Her ikisi de dünyayı şeylerin oluşturduğu bir yığından ibaret görür. Eğer saygısızlık etmiyorsa, kendimi şöyle ifade edebilirim: Her ikisine göre de, dünya birbirini izleyen "beş para etmez" şeylerden ibarettir. Eğer dünyamızı bir yığından veya farklı parçaların toplamından ibaret görür ve dikkatimizi bu parçalar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştırırsak, belki bilim felsefesine bir katkıda bulunabiliriz, fakat burada dini inanca nasıl bir yer bulabileceğimizi kestirmek hiç de kolay değildir.

4. Platonculuk

Felsefi açıdan basite indirgenmiş hiçbir dünya görüşünün dini şuuru tatmin etmek için yeterli olamayacağı apaçık ortadadır. Eğer içinde dinin de yerlabileceği bir dünya bulmaya koyulacaksak, maddi nesnelere ve duyularını daha Platoncu bir görüş içinde birleştirmemiz gerekir. Burada Platon'dan ne kadar yararlanabileceğimiz hususu, bizi şu anda doğrudan ilgilendiren bir konu değildir. Benim burada yapacağım yorumların bir kısmına birçok ilim adamı karşı çıkabilir. Ne varki, benim yapmak istediğim yegâne şey, Batıda dinin tarihini oluşturan "filozofların dünyası"nu ana çizgileriyle ortaya koymaktan ibaret olacaktır. Bu işi yaparken Mantık ve Matematikteki son gelişmeleri dikkate almayacak, geleneksel olarak kullanılmamış ifadeleri, duygusal ve üstü-kapalı olmalarına rağmen, hiçbir eleştiriye tabi tutmadan kullanacağım.

Maddi bir nesne -buna kısaca 'cisim' diyelim- kendisini bize dâima duyular veya duyu-organları aracılığı ile gösterir. Duyu-verileri, bir cismin görünüşleridir; cisim ise onlar kanıyla kendisini sunan bir gerçek. O, duyum ve düşüncenin birleşmesi sonucu algılanır. Duyu-verileri işaretlerdir; cisim ise işaret olunandır. Genellikle veriler, cismin huzulmuş imajları, yahut yansımalarıdır. Cisim ise, verilerin aslı (orijinali) veya modelidir. Cisimsiz veri olmaz, fakat verisiz cisim olabilir. Cisim verinin varlık şartıdır. Veriler, cismin özelliklerini açıklar. Cisim, tek ve rürekli olduğu halde, verileri çok ve gelip geçicidir. Cisim, akledilir olduğu halde veriler ancak duyu organlarına bağlı olarak ortaya çıkarlar. Cisim gerçektir; duyu-verileri ise, cisme nazaran, gerçek-değildir.

Bu görüşe göre, onlar gölge gibi, hatta düşlerde görülen imajlar gibidirler. Duyu-verileri dünyasından, veya değişmekte olan görünüşlerden, gerçek cisimlere geçiş, bugün ilk (veya 'aslı') diye adlandırdığımız nitelikleri belirleyen bir sayma, tartma ve ölçme işlemine yerine getirilir. Zihinsel olmakla beraber bu işlem, son noktada algılanabilirliğe dayanmak zorundadır. Modern bilimin de ortaya koyduğu gibi, bu işlem, bizi durgun ve katı cisimlerin bilgisine ulaştırmamakta, gözlemde bulunanın kişisel algılamalarından bağımsız olarak ölçülebilir şeyin bilgisine iletmektedir. Daha önce belirttiğim gibi, duyular yoluyla farkına varmayı, doğrudan bir algı olarak kabul etmediğimiz, ve onun nedensellik sürecinin bir sonucu olduğunu savunduğumuz sürece bir dizi yeni güçlükler ortaya çıkacaktır. Fakat şimdilik bunları bit yana bırakmak zorundayız.

Bu konuda, felsefi açıdan daha ciddi bir itiraz öne sürülebilir. Şöyle ki, biz, görünüşle gerçek arasında bir ayırım yaparak görünüşlerin gerçek olmadıklarını veya en azından daha az gerçek olduklarını sanmakla gerçeğin dereceleri olanileceğini benimseyen bir doktrine ortam hazırlamış oluyoruz. Bunun hakikaten anlamsız olduğu öne sürülebilir. Şeyler daha çok veya daha az gerçek olamazlar; onlar ya gerçektir, ya da hiçbir şey değildir.

Bu konuyu burada tartışmaya gerek yoktur. Yukarıda işaret edilen "gerçek"e ilişkin her iki kullanım için de günlük dilde destek bulmak mümkündür. Biz, kelimeleri kullandıkları yere (bağlamlarına) göre anlamaya çalışmak zorundayız. Bağlamlaı konusu ise başlı başına bir felsefe problemidir. Anlaşılması kolay olmayan bir şeyin akledilir bir şeyden daha az gerçekmiş gibi işlem gördüğüne dikkat etmemiz gerekir. Burada "akledilir"le anlatılmak istenen şey, ölçülebilme ve matematik diliyle ifade edilebilme özelliğidir. Öyle görünüyor ki, bu görüş, birçok bilim adamı ve maddeci filozof tarafından benimsenmekte ve burada varolma ile gerçek olma arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bu durumda bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebiliriz; fakat eğer o varsa, az ya da çok gerçek olabilir. Hatta "varolmaz"ı bile farklı anlamlarda kullanabiliriz. Fakat Platon'a dayanıp daha da ileri gidebilir ve oldukça zayıf bir varsayımdan yola çıkarak yalnızca duyular kanalıyla algılananların değil, değişebilen her şeyin anlama gücüne kapalı olduğunu, dolayısıyla akledilirlerin sürekli ve değişmez olmaları gerektiğini öne sürebiliriz.

Eğer bu son görüşü benimsersek, cisimler dünyası asla akledilemeyen veya tam anlamıyla gerçek-olmayan bir durumda kalır. Gerçi bu dünya, duyu-verilerine nazaran daha kalıcı olmakla beraber gene de sürekli olarak değişmekte veya oluşmakta, başka bir şeye dönüşmektedir. Başka bir deyişle, o, Platon'un düşündüğünden de çok varolma ile varolmama arasında yuvarlanıp gitmektedir. Ölçülerimiz, ne kadar matematiksel olursa olsunlar son noktada yine de duyularımıza dayanırlar. O halde bizim cisimlere ilişkin bilgimiz birçok yanılgıyı içeren görüşlerden ibarettir. Eğer gerçek bilgiye ulaşarak içimizdeki şiddetli arzuyu doyumak istiyorsak, gözlerimizi başka bir yöne çevirmemiz gerekir.

Böyle bir bilgiyi matematiğin dünyasından başka nerede bulabiliriz? Orada cisimleri anlamamızı sağlayan ölçülerin, sayıların, şekillerin ve büyüklüklerin kendilerini inceleyebiliriz; koyunları sayma yerine nu-

maraları sayabiliriz. Tamam olmayan şekillere varmak yerine, tam bir üçgeni, küpü, kareyi oluşturan şekillerin hakiki özelliklerini bulup çıkarabiliriz. Bir ölçme memurunun dünyasından matematikçinininkine geçtiğimiz zaman sağlam bilgiye ulaşmış oluruz. Gök varlıklarının düzensiz görülebilen hareketlerini anlatmaya çalışacak yerde, hareket eden cisimle birbirleriyle olan ilişkilerini matematiksel olarak ele alabiliriz. Madde dünyasındaki kopyalarının değişmelerinden etkilenmeyen, varlık alanını geldikten sonra artık yokluk alanına geçmeyen, kısacası hakikaten zamanla kayıtlı ve sonlu olmayan form ve hareketlerle meşgul olabiliriz. Bu yolla, akılla bilinebilen ve gerçek anlamda varolan bir dünya hakkında hakiki bilgiye ulaşabiliriz. Nasıl cisimle, dünyası duyu-verileriyle alınan imajların akışı içinde idrak konusu olan her şeyin şartı ve izahı ise, değişmeyen dünya da, cisimlerin değişen dünyasında idrak edilen her şeyin şart ve izahıdır.

Ne var ki, bu matematiksel dünya bile birlik için, sistem ve idrak için içimizde duyduğumuz arzuyu tatmin edememektedir. Matematikçinin düşünce dünyası, kanıtlanmamış varsayımlara dayanmaktadır. O, duyularla çok yakından ilgili olup, görülebilir diyagramlar hakkında düşünmemekle beraber onları kullanmadan da edememektedir. Hatta onun matematiksel şekil ve hareketleri hile -eğer gerçekten onların var olduklarını söyleyeceksek- ne tamamen tecrübe ne de tamamen akılla kavranabilen zaman ve mekândan ayrılamaz. Dolayısıyla matematikçi, hâlâ çokluğun dünyasıyla uğraşmaktadır. Eğer matematikçi yeterli bir anlama derecesine ulaşacaksa, varsayımlarını, tanımlarını ve onların birbirleriyle olan münasebetlerini yakından incelemek zorundadır. Tümellere, Platon'un "saf formlar" veya "ezeli idealar" diye adlandırdığı şeylere, yani birlik'in, üçgenin bizzat kendisine geçmek zorundadır. Söz konusu Formlar, çok değil tektirler. Üçgenlik, bütün matematiksel cisimlerde ve hatta bütün matematiksel imajlarda hep aynıdır. Yalnız Formlar gerçek anlamda akledilir varlıklar olup, onlar başka bütün varlıklardaki akledilirliğin de kaynağıdır. Formlar, Platon'a göre, en son gerçekler olup hiçbir duyuma ihtiyaç duymaksızın sırf akılla kavranırlar.

Bu durumda burada, cisimler imajlar ve nesnelere dünyasının ötesinde bir dördüncü dünyaya daha sahip bulunuyoruz. Bu, sırf akılla kavranan saf, ezeli formların, gerçek akledilirlerin dünyasıdır. Form, kendi varlığında tektir; bununla birlikte bir değil birden çok form vardır. Genede onları tek bir sistem içinde görmek ve onların sistematik birliğinin ilkelerini kavramak zorundayız. Platon, ilkeyi "İyinin For-

mu"nda veya "kendi-başına İyi" dediği şeyde bulur. Bu ilkenin, "diyalektik" dediği mantıksal bir düşünme süreci ile anlaşılabilmesine veya hiç değilse ona bu şekilde yaklaşılabilmesine inanır. Oluşun aslını veya topyekün gerçeğin bir modelini, hiçbir şartta tabi olmayan şartını, nihâi sebep ve açıklamasını, geride kalanların özünü hep bu İyi'de buluruz.

Duyum dünyasının imajlarından İyi Formuna doğru olan bütün bu yükseliş, temelde zihinsel olup, nerede ise, en yüksek basamaklarında saf bir mantık görünümüne bürünür. Anlatıldığına göre, Platon, haika İyi hakkında bir konferans verdiği zaman kendisini dinlemeye gelenleri hayal kırıklığına uğratmış; çünkü o, tıpkı bir modern mantıkçı gibi, matematiksel sembollerle görüşlerini anlatmış. Oysa Platon açısından bütün bunlar bir başka nedenden kaynaklanmaktaydı. Felsefenin zorunlu kıldığı zihin eğitimi çetin ve uzun zaman abesidir. Fakat bu eğitimle at başı yürüyen pratik ve ahlâki eğitimin de daha az zor olduğu söylenemez. İyi Formu, hayatta bir yol-gösterici olduğu kadar gerçeğin bir açıklamasıdır da. Gene bize söylendiğine göre, İyi Formu, bilginin ve hatta oluşun ötesindedir. Gene Platon, bize en derin düşüncelerini yazıya dökmeyeceğini haber vermektedir. Diyalektik süreç sonunda bazı kimselere aşkın gerçek beklenmedik bir tarzda kendisini gösterebilir. Ama orada kelimeler yeterli, ve hatta gerekli, değildir. Eğer burada kelimeler kullanılacaksa, onlarla ortaya konan ifadelerin şiir ve mitoloji diline göre olması gerekir. Görülüyor ki, Platon'un, kendisini izleyenlerce daha sonra geliştirilen bir de mistik yönü vardır. Fakat bu durum, onun felsefesinin, mantıki düşünmenin bir parçası olarak kabul veya reddedilmesi ge.çeğine bir zara getirmez.

Bütün bunların hepsinin bir takım hünerli düzenlemelerden ibaret olduğu öne sürülebilir. Bir anlamda öyledir de. Fakat onların bugün bile başvurmak zorunda kaldığımız düzenlemelerden pek farkı yoktur. Bu görüşün yankıları, bugün hâlâ devam etmektedir. Santayana ve Whitehead gibi düşünürlerin felsefelerinde bu, yankıdan da öte bir şeydir. Sanırım şu konuda anlaşabiliriz: Platon, matematik ve felsefenin yeni yöntemlerinden çok şey beklemektedir. Bu, belkide burada doğar bir fikri heyecandan ileri gelmektedir. Eski Yunanistanın ihtişamını pek azımız yeterince farkedebilmekteyiz. Söz konusu ihtişam, barbarlığın vahşetinden ve hâtil inancından hür insanların denetiminde bulunan ve akla yatkın olan bir dünyaya geçti; düzensizlikten düzene gidişti. Bu geçiş tam olmadı; zaten hiçbir zaman tam olamazdı da. Akla verilen büyük önem, ve sadece bilimde değil, ahlâk ve siyaset alanında da baş dön dürücü ilerlemelerin olabileceğine dair inanç, kimseyi hayrete

düşürmemelidir. Böyle bir ümit belki de asla ölmedi. Newton'un buluş-
larında, Aydınlanma Çağı Avrupasında yeniden kuvvet kazandı. Kim
bilir, belki bugün de böyle bir ümide sahip olmayı çok isterdik. Bu,
Platon'u felsefe ve matematikten çok şey beklemeye ilterek sınırlı
anlamamızın ötesine geçmeye götürdü ve filozofları, duyumlardan öte
sâf akılla kavranabilen bir dünya düşünmeye sevketti ise, onu (ümidi)
küçük görmemiz için bir sebep teşkil etmez. Zayıflığına ve üstü kapalı
yanlarına rağmen (zaten kendisini bunlardan tam anlamıyla kurtarabil-
miş bir felsefe var mı ki) Platon felsefesinin "dügümleri yontarak gerçeği
ortaya çıkarma" çabası, bugün hile insan zihninin en büyük başarı-
larından biri olarak ayakta durmaktadır.

5. Felsefe ve Din

Fenomenalizm ve materyalizm, dinin ne kadar aleyhinde ise, Pla-
ton felsefesi de o kadar lehindedir. Aslına bakılırsa, Platonculuk bir
felsefe olduğu kadar dîndir de. O, en azından daha sonra mistik yönden
gösterdiği gelişmelerle Hıristiyanlığın geçmişini oluşturmuştur. Bunu,
özellikle geleneksel teolojinin gideceği yönü belirlemede çok emeği geç-
miş olan St. Augustine'de görmekteyiz. Aristoteles'in aktardığı ve Tho-
mas Aquinas'ın şekillendirdiği - ki burada kazanç kadar kayıp da söz
konusu idi - bu felsefe, Kilisenin resmi felsefesi haline geldi. Reformcu-
ları, nazari düşünceden çok ahlâki düşünce harekete geçirmekte ve dîni
konularda kılı kırk yarmalar, onları neredeyse boğacak gibi olmaktadır.
Fakat genede onlar, Teslis ve Enkarnasyona ilişkin nazariyelerin mer-
kezinde yer alan ve hiç şüphesiz Platon'cu formların doğrudan bir geliş-
mesi sonucu ortaya çıkan felsefi cevher ve öz kavramlarını yerleştirdiler.
O gün bu gündür felsefe hep kendi bağımsız yolunda gitti. Bilimin geliş-
mesine ayak uydurmak için gösterilen çabada elde edilen başarıları onun
lehine kaydetmek gerekir. Bu başarılar, Platon ve Aristoteles için müm-
kün olandan daha çok bir bilgiye dayanmaktaydı. İlahiyatçılar, çok
kere ya bu başarıları kötü göstererek Thomas Aquinas'a dönmeği ar-
zuladılar, ya da felsefeyi tamamen bir yana iterek yollarına devam et-
tiler; yahut felsefede kendilerine uygun düşen tarafları seçmeye koyul-
dular. Belki bu, insafsızca bir hükümdür. Dinin ayakta durmak veya
düşmek için her hangibir felsefeye ihtiyaç göstermediği görüşü hakkında
söylenecek bazı şeyler vardır. Ne var ki, rasyonel olduğu sürece ilâhiyat,
eğer felsefi bir savunmadan yoksunsa, zayıf bir durumda bulunuyor
demektir. Eğer o, kendisini ciddi ve rasyonel bir tenkid karşısında ayak-
ta duramayan felsefi delillerle - daha da kötüsü felsefi safsatalarla - sa-
vunacak olursa, o zaman durumu daha kötü olur.

Dini görüş açısından Platon'cu felsefenin çekiciliği, bu felsefenin, madde, duyular, zaman ve mekânın ötesinde varolan değişmez ve ezeli bir hakikat hakkında bilgi verdiğini iddia etmesinden ileri gelmektedir. Ne var ki, çağdaş felsefenin her gün biraz daha çok reddetmeye yöneldiği de gene bu iddialardır. Hatta böyle bir hareketi başlatanın Aristoteles'in kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü Formaların bağımsız varlığını ilk inkâr eden o idi. Fakat hocasına yönelttiği itirazlara rağmen, Aristoteles, çoğu kez aynı şeyleri söyleyerek sözlerini bitirmektedir. Sâf akulla kavranan ma'kul külliler, veya Formlar, özler, ya da evherlerin varlığını kabul ettiğimiz sürece, maddi ve duyularla algılanan dünyanın dışında mı, yoksa içinde mi oldukları konusu din için pek de önem arz etmeyecektir. Ancak, bunların tımtıraklı saçmalıklardan ibaret olduklarını ve muhteşem "özlerimiz"i, birbirlerine benzeyen nesnelere verilen adlardan başka bir şey olmadıklarını söylersek, o zaman kendimizi zaman ve mekân içinde yer alan ve yalnızca duyularla algılanan bir dünya içine kapatmış oluruz ki, böyle bir dünyada, mantiken, Tanrıya yer kalmaz.

Bütün bunlardan söz ederken zihin veya ruh hakkında, yahut onun, hakikatın çeşitli mertebelerini bilebilme tarzı hakkında hiç bir söylenmedi. Platonculuk, "gerçekçilik" denen düşüncenin bir şekli olsa gerek. Genel olarak ifade edilecek olursa, bilgi elde etme yolunda zihin tarafından ne ortaya konursa konsun, bilginin, gerçeğin doğrudan doğruya alınan bir "görüntü"sü olduğu sanılmaktadır. Zihinle zihnin konusu olan nesne arasındaki yakınlık dikkate alınarak bunun mümkün olduğuna inanılmaktadır. Ruh, durmadan değişmekte olan duyu organları ile algılanan nesnelere haberdar oldukça kendisi de değişken olur; o, ezeli ve akledilir varlıkların farkında olduğu sürece de, ezeli olur. Eğer ezeli olan gerçek olansa, ruh, düşüncede ve eylemde ezeli varlıklara yönelmişçe tam anlamıyla gerçek sayılır. Topyekûn hakikatın, bilginin ve oluşun kaynağı olan, buna rağmen gene de bütün bu ilâhın ötesinde bulunan ve her türlü kayıttan mustakil olan İyilik Formu, eğer söylenenlerden daha fazla bir şey ihtiva etmeyecekse, Tanrıya nazaran daha eksik olacaktır. Yukarıya, kendi ufkuunun ötesine doğru gerilen insan ruhu ise, akledilir Formlar düzeninin mermer cephesine pek de güvenilir olmayan bir şekilde asılmış gibi görülebilir. Fakat mutlak Form, sadece mutlak anlamda gerçek olmakla kalmayıp aynı zamanda mutlak akıl ise -ki bu doktrin daha mistik gelişmelerde böyle bir hal alır- o zaman biz, gerçekten dindar insanın yalnızca kafasını değil, kalbini de doyuran bir felsefeye sahibiz demektir.

Dindar düşünürlerin çağlar boyunca şu veya bu türden bir Platonizmin peşine düşmelerinde hayret edilecek bir şey yoktur. Çeşitli görünümelerde ortaya çıkan bu felsefenin *ana felsefe* olduğu öne sürülmekte, bazıları onu hem doğuda hem de batıda gördüklerini dile getirmektedirler. Buna rağmen, bugün dinin içinde bulunduğu kötü durumdan kısmen de olsa çağdaş felsefenin bu Platonizmi sorguya çekmesi sorumludur. Sonlu zihinlerimiz sayesinde duyum ve maddeye dayanmak zorunda kalışımızla mutlak hakikat hakkında bilgi elde etmemiz mümkün müdür? İlahî Platon'un belâgatına kapılıp gitmeden önce, kendi sınırlı imkânlarımızla düşünmek ve böyle bir bilginin nasıl mümkün olacağını kendimize sormak görevimiz değil midir? Bu soru, eski Yunanlıları bugün bizi rahatsız ettiğinden daha az rahatsız etmekteydi. Fakat şu bir tarihi gerçektir ki, Platon tarafından kurulan ve müsamaha tanımaz Kilisece yıkıldığı güne kadar bin yıl devam eden Akademi, sonunda bir tür şüphencilğe yöneldi. Sayısı pek fazla olmamakla birlikte bazı kişiler, kendi bilgimiz hakkında sorular sormamızın şaşkınlıktan başka bir şey olmadığını söylemektedirler. Ferdî insan ruhu ve aklın karşısında vahye ihtiyaç olduğu hususu üzerinde duran Hıristiyan ilâhiyatı, bu soruların ortaya atılmasını teşvik etmiş olabilir. İlmî gösterdiği gelişmeler ise bu yolda araştırmalar yapılmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Modern düşünce tam anlamıyla yanlış bir çizgi üzerinde olsa bile -ki bu çok güç bir iddia olur- biz sadece bilinen dünyanın karakteri üzerinde değil, bilen zihnin tabiatı üzerinde de durmaya zorlanmaktayız.

Bütün bunlardan sonra "filozofların dünyası" diye bir şeyden bahsetmek belki de bir hata olacaktır. Hepimizin farklı açılardan baktığı ve bilmeğe çalıştığı bir tek dünya vardır. İnsan ise bu dünyanın bir parçası. Fakat öyle bir parça ki, öteki parçaları ve hatta bütünü bildiğini öne sürmekte. Belki de felsefenin ilk işi, bu iddiayı incelemek ve böyle bir iddiada bulunan, yarufabîlen varlıkların güçlerini belirlemek, onların nereye kadar gidebileceklerini inceleme konusu etmektir.

AL-GHAZĀLĪ'S IDEA OF DEATH AND HIS CLASSIFICATION OF MEN IN THE WORLD-TO-COME*

Doç. Dr. Mehmet S. AYDIN

I. The Position of Man During Dying and in His Grave

1. The Concluding Stage of Life (*al-Khâtima*)

"A man dies according as he lives" is one of the statements which occurs in many places of al-Ghazâlî's famous work, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*¹. To this al-Ghazâlî sometimes adds the sentence that "man will be raised on the Day of Judgment according as he died"². Like any other believing man, al-Ghazâlî believes that a good man does not fear dying, though he wishes to live long in order to multiply his good deeds. Thinking about death and remembering it, however, bring many advantages and effect man's purpose. To be mindful of death brings about a dislike of this world, which is the fountainhead of all goods, and that it leads to many ideas and reflections which eventually make a happy man³. To be unmindful of it, on the other hand, is absolute ignorance and it is due to long indulgence of hope (*tâl al-amal*)⁴.

* This article is largely based upon the material I used in my unpublished dissertation entitled "The Term *So'â-da* in the Selected Works of al-Farabi and al-Ghazali"

¹ Five vols. Cairo, 1387/1967, V. iv, 625. From now onwards the following abbreviations will be employed in footnotes:

Ik. *Ihyâ.*

Arb. K. *al-arba'in fi usûl ad-dîn*, 2. ed. Cairo, 1344/1925.

Md. K. *al-maksad al-amâ sharh asmâ Allah al-husná*, Cairo, no date.

N.B. A. Nader, *An-nafs al-bashariyya* (inda Ibn Sînâ, Beirut, 1968.

J. *Jawâhir al-Qur'an*, 2. ed. Cairo, 1352/1933.

T. *Tuhâfut al-falâsifa*, ed. S. Sunya, 2. ed. Cairo, no date.

İq. K. *al-iktisâd fî'l-'itiqâd*, Cairo, 1320 H.

F.B. *Fadâ'ih al-hâtuniyya*, ed. by A. Badawî, Cairo, 1969.

IS. *Islamic Studies*, (A Journal devoted to Islamic Studies)

2 *Ibid.*, 221 and 223.

3 *Arb.*, 275-6.; iv., 208.

4 *Arb.*, 277.

We know very little about the reality of death. The people of insight give us general information on the conditions of dying people, and mainly on people's being divided into many classes, but what will happen to individual cannot be determined.⁵

Al-Ghazālī himself attaches a great deal of importance to the "concluding stage" of man's life (*al-khâtima*). It seems that man will be able to know whether he is *sa'id* or *shaqi* during the agony of death (*sakârat al-mawt*). When a man dies while the love of this world is still dominant in his heart, his condition will be very perilous, since "man dies according as he lives". To think that man's *ruh* will be snatched away while he is in this stage inspires fear and terror. This is because man knows that the condition of the heart does not change after death. The quality (*sifo*) of the heart is changed with the works of the physical organs. When these organs are nullified the work will be nullified too. He knows equally well that there is no chance of coming to this world again and of obtaining of what has already been missed. In such circumstances his grief will greatly increase. Only the basic faith and love of God which are established in the heart and strengthened with good actions can erase from the heart this state into which it has fallen during dying. This is only one of the two degrees of 'Bad Ending' (*su'-al-khâtima*)⁶.

The other degree which is greater than this consists in the condition of the heart which is overtaken by either doubt or denial during the agony of death. If the spirit is snatched away while the heart is in one of these conditions, there comes to be a veil between man and God which leads to eternal separation and endless punishment.⁷ 'Bad Ending' is the beginning of a miserable life which can be temporary (the first case) or eternal (the second case).

When death approaches and the forelock of the Angel of death becomes visible to man, he often knows that what he has believed through ignorance is false. This is because the state of death is that of the removing of a curtain. Some matters may be disclosed to man while he is in this state. The "innovator" (*mubtadi'*), for example, will know the true nature of his innovation (*bid'a*) by which al-Ghazālī means the belief of a man in the essence of God, His attributes and His actions contrary

5 *Ib.*, iv, 625; cf. also J, 31.

6 *Ib.*, iv, 216.

7 *Ibid.*, 215-6.

to what they really are. Whether he obtained his belief through his own speculation and reflection or through *taqlīd* will not change this situation. The disclosure that he believed in some matters due to ignorance will be a cause of his making void of the rest of what he believed or of his having doubt in it. Now if his *rūḥ* is snatched away at this stage before he can stand firm and turn to the foundation of faith, he will finish his life with 'Bad Ending' and his *rūḥ* will leave him when he is in the state of polytheism (*shirk*).⁸

Another thing that may cause *shaqā'at* during the departure of *rūḥ*, that is to say during the agony of death, is the weakness of faith in the foundation, and the domination of the love of this world in the heart. When the agony of death comes, the love of God becomes even weaker, since the love of this world is dominant in the heart and the pain of separation from this world overtakes the heart. Man in this state hates death and God, since death is from Him. If the spirit is taken away while there is hatred, and not love, in the heart, the concluding act will be bad again⁹.

As for the one who dies as a lover of God, he will go towards God like a servant who yearns to meet his master¹⁰. This does not mean that they do not fear the 'Bad Ending'. As a matter of fact '*arifūn*' and even the prophets have always been perplexed by and feared the agony of death and the 'Bad Ending', since they know what these are all about¹¹.

The obedient man realizes during dying that he is *sa'id*. His *rūḥ* will be taken away probably without much difficulty. He may see the Angel of death in its most beautiful form, and he may even know what sort of place he is given in Paradise¹². The wretched people too will know something about their places in Hell. Dying and seeing the Angel of death will be a great punishment for them¹³. This is briefly the position of *sa'id* and *shaqī* during dying¹⁴.

2. The grave as a place of *sa'āda* or *shaqā'at*

As the Tradition states, "the grave is either a pit of the pits of fire or one of the meadows of Paradise". Whoever denies this is an innovator

⁸ *Ib.*, iv, 217; cf. also 628.

⁹ *Ibid.*, 219.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 578 and 574.

¹² Cf. *Ibid.*, 572 ff.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ For more information about the conditions of *sa'id* and *shaqī* during dying in general see J. Macdonald, "The Twilight of the Dead", *IS*, 4, (1965), pp. 55-102.

who is veiled from the light of God. To the grave of the person who has deserved punishment seventy doors of Hell will be opened¹⁵, although the ignorant man looks into the grave and says that he sees nothing. Such ignorance is due to the love of this world in his heart¹⁶. It seems that the interrogation of the angels *Munkar* and *Nakir* takes place first and then begins the punishment which may vary. *Shaqi* tastes all different kinds of punishment unless God shows His mercy¹⁷.

It must not be supposed that dust consumes the place of faith, i.e. *rûḥ*. Until the Book reaches its term dust will consume all the organs and disperses them but not *rûḥ*. When the term is completed, all the separate organs will be gathered together and *rûḥ* will be brought back. From the time of death until this return *rûḥ* will have been either in the crops of the green birds which are suspended beneath the Throne ('*arsh*), if *rûḥ* were *sa'id*, or in a state which is contrary to this one, if it were *shaqi*¹⁸.

It is not very easy to determine what is really meant by this Tradition about "*rûḥ*'s residence in the crops of the green birds"¹⁹. L. Gardet sees a connection between this Tradition and the theory of "celestial bodies" (*al-manwâd al-jismâniyya*) which seems to have been held by some Muslim writers according to Ibn Sînâ²⁰. We will come to this theory and its relevance to our subject when we deal with the souls of the "Weak" (*bulh*) later in this chapter.

What is clear is that before man eventually enters Paradise or Hell he has to go through many stages all of which are parts of a happy or miserable eternal life after death. *Sa'id* does not become *sa'id* after, as it were, the official declaration which seems to take place after the Scale (*mizân*). When man's good deeds weigh the heavier an angel will declare that "so and so has been blessed with *sa'âda* after which there is no *shaqâwa*" and the people will hear what the angel says. The declaration of *shaqâwa* will be made in the case of the *shaqi* too²¹. The *sa'id* will be treated as *sa'id* from the agony of death onwards and the *shaqi* will meet what they deserve. Every stage which takes place before Hellfire is a kind of punishment for the *shaqi*.

15 *Ib.*, iv, 216; cf. *Md.*, 39.

16 *Arb.*, 286.

17 *Ib.*, iv, 216-7.

18 *Ibid.*, 217.

19 Cf. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, 101ff.

20 *N.B.*, 190.

21 *Ib.*, iv, 646. For this formal declaration see also pp. 635, 636, 638.

Al-Ghazālī finds it useful to repeat almost all the colourful descriptions of the punishment of grave then in vogue in Islamic eschatological literature²². Al-Ghazālī believes that punishment in the grave exists; we cannot see it because our eyes are not made to see what belongs to the world of *malakūt*²³. The pain of a *shaqī* in his grave is a double one: separation from what he loves and the meeting of the things that cause pain. Al-Ghazālī says that the pain which is caused by separation from what one loves will be greater than the biting of snakes and scorpions²⁴. The more one loves this world the greater one's punishment will be in the grave. According to al-Ghazālī the number of the snakes and scorpions will be multiplied in the grave of, for example, a rich man who loved this world more than he did God.

In respect of the acceptance of the existence of the snakes and scorpions and the pain they cause, al-Ghazālī mentions three stages. Firstly the acceptance of their existence and the pain which is caused by their biting. Secondly the acceptance of the pain without trying to prove whether we can see or imagine the snake, since this will not change the fact that pain is there. This situation resembles the case of a man who sees a snake and feels the pain caused by its biting in his dream. Neither he nor we can see it in the physical sense, but pain and snake are there. And thirdly the acceptance of the fact that a snake itself does not cause pain. It is its poison which gives pain. In fact it is not even the poison *per se* but its effect on man that causes pain. If it were possible to produce such an effect without poison, the suffering would be there. It is not possible, however, to define that sort of punishment as pain without relating it to the cause which habitually produces that pain. The important thing is the effect and not the cause, since the latter is desired for the former and not for its own sake²⁵.

From this al-Ghazālī advances to the idea that the destructive qualities (*aṣ-ṣifāt al-muhlikāt*) turn out to be the pain givers in the soul during dying; their pain is like the pain which is caused by the biting of a snake, although there exists no snake. In other words, it is evil deeds that cause a pain which resembles the pain which is produced by the snake²⁶. Some people accept the first and reject the other two and some accept the last

22 Cf. *Ibid.*, 618ff.

23 *Ibid.*, 621.

24 *Ibid.*, 623.

25 *Ibid.*, 622.

26 *Ibid.*

and reject the others. Al-Ghazālī is of the opinion that all of these are possible and a believer should believe so.

With the last point al-Ghazālī gives the snakes and scorpions an ontological status. It appears that this idea has led As-Suhrawardī to think of the existence of a new realm between the spiritual and the physical²⁷. The last alternative that al-Ghazālī mentions was held by al-Fārābī and Ibn Sinā though al-Fārābī does not say anything about the punishment of the grave and other eschatological matters. He simply believes that it is evils that cause pain and lead man to *shaqāwa*. In the analysis of the third alternative al-Ghazālī might have borrowed some materials from al-Fārābī and Ibn Sinā²⁸.

To go in detail into the accounts of *sa'id* and *shaqī* and to give all the colourful eschatological descriptions of these two classes are neither possible nor indeed relevant here. Although al-Ghazālī believes every word he says, his primary object in his description of these eschatological scenes is the improvement of the life of Muslims here. Think of the moment, says al-Ghazālī, when you will be declared as *sa'id*. This will be your time of joy and happiness. Your face will be illuminated like the moon on the day of Badr, and people will look at you and envy your goodness and beauty. The angels will walk around you and announce that there will be no *shaqāwa* for you after that moment. After this al-Ghazālī turns to the case of *shaqī* which is even more descriptive²⁹. These descriptions have had an enormous influence on the life of common folk and on that of the learned alike throughout Islamic history, and in all these the Qur'ān is the source of inspiration.

In his analysis of the 'Ending' (*khatm*), the agony of death, interrogation, the punishment of the grave and what happens on the Day of Judgement, al-Ghazālī concentrates on two major classes of people, namely *sa'id* and *shaqī*. The matter, however, is more complicated than this. In order to understand the real nature of the otherworldly *sa'āda* and *shaqāwa*, a close examination of all classes in the world to come is necessary, since different classes of people correspond to varying degrees of *sa'āda* and *shaqāwa*.

II. The Classification of People in the World to Come.

Al-Ghazālī, like al-Fārābī and Ibn Sinā, believes that the quality of life in the world to come depends on the quality of life on earth. "We

27 F. Rahman, "Dream, imagination and 'ālam al-mithāl", *IS.*, 3 (1964), 164.

28 Cf. *Ib.*, iv, 622-3.

29 *Ib.*, iv, 650.

say", writes al-Ghazālī, "that people in the world to come are divided into different classes and their degrees and ranks in *sa'āda* and *shaqāwa* vary so much that they cannot come under any definite classification as they differ in *sa'āda* and *shaqāwa* in this world. The other world does not certainly differ in this respect..... we say that people in the world to come are necessarily divided into four classes: The perished or the doomed (*hālikūn*), the punished (*mu'adhhabun*), the saved (*nājīn*) and the rewarded (*fā'izun*)"³⁰. Al-Ghazālī illustrates this division with the example of the conquest of a king; when the king brings a country under his domination his treatment of the different classes of people in this newly conquered land varies. He kills some of them (*hālikūn*) and tortures some others (*mu'adhhabun*). He frees some and lets them go (*nājīn*) and he rewards some others (*fā'izun*). All of these classes vary within themselves. Not everybody deserves the same punishment or reward³¹.

In the same manner the four classes in the world to come vary within themselves. Some of the *fā'izūn*, for instance, will dwell in the garden of *'adn*, some in the garden of *ma'wā* and some in the garden of *firdaws*. The ones who are punished are also divided into those who are punished for a short period and those who are punished for from one thousand to seven thousand years³². Now let us take each of these four classes separately.

1) The Destroyed (*hālikūn*)

Al-Ghazālī uses quite a variety of words to describe this class: the veiled (*mahjubun*), the hopeless (*āvisun*), the ignorant (*jāhilun*), the weak (*qāsirūn*), the disobedient, the deniers (*jāhidun*) to mention only a few. Al-Ghazālī defines *hālikūn* as the people who deny God, His prophets and His Messengers. We know that "the otherworldly *sa'āda* consists in closeness to God and gazing on His face and so it cannot be attained except through *ma'rifa* which is interpreted as faith and acceptance. Those who reject are the disbelievers and those who deny the truth are the ones who deprive themselves of the mercy of God for ever". These people are veiled from God and forever there is between God and them a veil. They will be burnt with the fire of separation which is worse than the fire that burns physical objects³³. These people are not only ignorant but unbelievers as well.

³⁰ *Ib.*, iv, 30.

³¹ *Ibid.*, 30-1.

³² *Ibid.*, 31.

Halāk, according to al-Ghazālī, is not a destruction in the ontological sense "It is the lack of pleasure and of the qualities of perfection"³⁴. Therefore the term can be used for the state of those who lack all qualities of perfection, as in the state of the unbeliever, or for those who lack some qualities of perfection as in the case of a sinful believer. In the first case *halāk* refers to a permanent condition, whereas in the second it refers to a temporary one. However, since we have only one class of the people who are punished (*mu'adhabūn*) here in a division, the term *hālikūn* is used for people for whom there is no hope of happiness. The same thing can be said about the term *mahjubūn* or the veiled which is usually used as an opposite of the term *wāsilūn*³⁵. Eternal *shoqāca* is only for this class of people.

It is unbelief which brings about eternal destruction. It is a poison, the Prophet tells us, and it leads to destruction, whereas belief is a cure and the cause of happiness (*mus'id*). In this respect the terms *halāk* and *sa'ada* are opposites³⁶. In a general sense what leads to destruction is explained in the third volume, i.e. *rub' al-muhlikāt*, of the *Ihyā*.

Al-Ghazālī's class of *muhlikun* corresponds to the "imperfect and impure" class of *falāsifa*. As a matter of fact he uses the term *hālik* when he gives the *falāsifa*'s definition of the imperfect and impure character in *Tahāfut al-falāsifa*. "Hālik is the one who laxes in moral character and in knowledge". The one who combines these two perfections is 'arif and *sa'id*³⁷. So here again the terms *hālik* and *sa'id* are opposites.

2) Those Who Are Punished (*Mu'adhabūn*)

This class of people believe in God and His Messengers but they lack the fulfilment of the requirements of this faith. They are imperfect in respect of the degrees of *qurb* and every imperfection is accompanied by two kinds of fire: the fire of separation and the hell-fire as described by the Qur'ān. Anyone who deviates from the right path will be punished by both kinds of fire, though the degree of such punishment varies in accordance with the strength or weakness of faith as well as in accordance with the involvement with desire³⁸.

³³ *Ib.*, iv, 31.

³⁴ *Ib.*, iii, 352.

³⁵ *J.*, 14.

³⁶ *Iq.*, 87; cf. *Ib.*, iv, 388-9.

³⁷ *T.*, 272.

³⁸ *Ib.*, iv, 33.

There are many sorts of punishment in the world to come, the lowest degree being the punishment which is caused by discussion over man's sins during Counting³⁹. The one who has the basic faith, however, will eventually be freed from punishment, since, as the Prophet narrated, God said "My mercy surpasses My anger"⁴⁰.

The difference between this class and the people who are destroyed is obvious. In the case of the unbeliever the non-existence of faith darkens the heart to the core. The heart of the believer, however weak his faith may be, is not so corrupted, though it is tarnished through the performance of evil deeds. There is still a place for purification. For this reason it will be plunged into the fire, but when the purification is completed it will become worthy of Paradise which is promised by the Law⁴¹.

In connection with the people who will be subjected to transient pain, there are two points which must be taken into consideration: Grave sin (*fisq*) and Intercession (*shafā'a*).

a) *Fāsiq*

According to *falāsifa*, writes al-Ghazālī "one who combines moral and intellectual greatness is the devout sage; and his reward will be absolute bliss. He who has intellectual, but not moral greatness is an irreligious scholar; the punishment awarded to him will last a long time. But it will not be perpetual, for after all his soul had been perfected by knowledge..... He who has virtue but not knowledge will yet be saved and will experience no pain. But he will not attain perfect bliss"⁴².

Here, as in many parts of his account of *falāsifa*, al-Ghazālī's source is not al-Fārābī but Ibn Sīnā, who gives his four-fold classification of men in *ma'rifat-an-nafs* and in *najāt*⁴³. These four classes are: The people who are perfect in knowledge and in action; the people who lack both; the people who have knowledge but lack good deeds; and lastly the people who are perfect in action but not in knowledge⁴⁴. In *ma'rifat-an-nafs* Ibn Sīnā combines the third and the fourth classes and brings the number down to three. He also says that his division is based on the division made by the Qur'ān in Sura lvi, 7-11.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, 34.

41 *Ibid.*, 389.

42 T, 272-3; English trans., 234.

43 N.B., p. 94.

44 *Ibid.*

When we look at al-Fārābī's account of *fāsiq*, we see that *fāsiqān* constitute al-Fārābī's class of *shaqāna*. We are not told that these people will one day join the people of *sa'āda*. Al-Ghazālī seems to have missed this point. In the passage of *Tahāfut* which has just been quoted, his description of *fāsiq*, i.e. *fāsiq* learned, does not differ from the generally accepted view, including his own, of *fāsiq*. In the *Maqāsid* al-Ghazālī says that according to *falāsifa*, when the soul gains knowledge, the rational part of the soul gains perfection. If a man with this perfection follows his appetite, he will find himself in a very painful condition. On the one hand he will be drawn towards heavenly and perfect beings thanks to the perfection of the rational part of the soul and on the other hand he will be drawn towards lowest nature because his appetite will not leave him⁴⁵. This is indeed the opinion of al-Fārābī which is also adopted by al-Ghazālī himself. The difficulty arises when we follow al-Ghazālī's argument a little further. He says that again according to *al-falāsifa* this pain is not eternal. After this what al-Ghazālī ascribes to *falāsifa* seems to be in close agreement with the generally held orthodox view. We are told that the position of *fāsiq* will be worse than that of *jāhil*, according to *falāsifa*. Supposing that a king is killed, writes al-Ghazālī, leaving two children behind. One of the children is an infant who knows nothing about wealth, property and such like, and the other is old enough to know all about these goods. It is quite obvious that the last knows what he has missed and suffers intensely, whereas the infant will not suffer. That is why the Prophet says that those who do not act according to what they know, in other words the learned men who lack moral perfection, will receive the most painful punishment⁴⁶. In the *Tahāfut* he takes up the same idea and here again he says that according to *falāsifa* "whoever has the theoretical virtues but not the moral ones is called a dissolute learned (*ʿālim al-fāsiq*)" whose punishment will not be for ever⁴⁷.

It is quite clear from what we are told in the *Maqāsid* and in *Tahāfut al-falāsifa* that the term *fāsiq* reminds us of *fāsiq* in Ibn Sīnā and not in al-Fārābī. The harsh treatment of *fāsiq* by al-Fārābī does not appear in either of these two works.

As for the treatment of *fāsiq* in al-Ghazālī's *iḥyāʾ*, *arbaʿīn* and other works, he agrees entirely with the generally accepted Sunnite point of

⁴⁵ *Maqāsid*, p. 375.

⁴⁶ *Ibid.*, 375; cf. also *Ib.*, iv, 10.

⁴⁷ *T.*, 273.

view. The term *fisq* is usually linked with the term "disobedience" (*'iṣyān*)⁴⁸; it leads to the abandonment of otherworldly actions for the sake of this world⁴⁹. Freedom from *fisq* leads to the lower degree of piety (*warā'*) and to moral justice or equilibrium. After this stage it is possible to move towards the piety of the righteous (*ṣāliḥūn*), then to that of *muttaqūn* and then to *ṣiddīqūn*⁵⁰. *Fisq* is a deviation from the right path or the Golden Mean. To define *fisq* in terms of deviation from the Golden Mean is accepted by Ibn Miskawayh as well⁵¹.

It appears that *fāsiq* not only performs evil actions but also takes pride in his ability to perform them. *Fāsiq* thinks that perfection consists in possessing wealth and having a sinful and immoral relationship with women and lads⁵² - an idea of perfection which is also defended by the people of the "fāsiq cities" of al-Fārābī. Talking of the improvement of the character of different classes of people, al-Ghazālī says that it is very difficult and rare to improve the character of a person who not only performs evil actions but enjoys doing so. His case however is better than the case of the *sharīr* who, in addition to performing evil actions and enjoying what he does, misleads other people as well⁵³.

In al-Fārābī's account of *fāsiq* these two qualities are combined. It is very strange indeed that al-Ghazālī says very clearly that according to the Mu'tazilites *fāsiq* will eternally remain outside the people of *sa'āda*⁵⁴; but he seems to favour the idea that *fāsiq* did not believe that *fāsiq* would not join the people of happiness. Al-Ghazālī accuses the Mu'tazilites of failure to understand the Qur'anic verses on which they based their argument. Repeating one of his favourite analogies, al-Ghazālī says that the case of *fāsiq* is like that of a man who loses his legs or arms. Though he is not a *complete* man, nevertheless he is still a man. It is true that *fāsiq* is not perfect believer, but he has faith all the same⁵⁵.

Al-Ghazālī never fails to agree with the Mu'tazilites that there is a relationship between evil deeds and the weakness of faith⁵⁶. *Fisq* is a

48 *Ib.*, i, 343.

49 *Arb.*, 295.

50 *Ibid.*, 63-4.

51 *Tahdhīb al-akhḫār*, Cairo, 1329 H., 297.

52 *Ib.*, iii, 437.

53 *Ib.*, iv, 73.

54 *Ibid.*, i, 169.

55 *Ibid.*, 162.

56 *Ibid.*, iv, 10.

consciously disobedient act which makes *fāsiq* a more dangerous person not only from the point of view of otherworldly *sa'āda* but from the point of view of the socio-political stability of the Islamic community. The Bātinītes were very successful, for example, among those who were fallen into *fīsiq*⁵⁷. Unlike the Mu'tazilites, however, he asserted that one day *fāsiq* will be forgiven and accepted into the community of the happy. It is to this the Prophet referred when he said that whoever possesses an atom of faith in his heart, and whoever confesses the Unity of God will eventually enter Paradise.

The idea that *fāsiq* or *shaqī* will eventually become *sa'id* cannot however be defended without accepting the idea that man, or to use al-Ghazālī's own term, the heart, will gain some new qualities. To say that fire will clean the heart and make it worthy of the Divine Presence is nothing more than stating this fact.

In the *Book of Fear and Hope*, al-Ghazālī states that man dies according as he has lived, and it is not possible for the heart to gain another quality after death which opposes the quality which was dominant over him, since one can only bring changes in his heart through the actions of the organs. When the organs are nullified the actions are nullified too. In this case grief becomes great unless the roots of faith and the love of God have been firmly established in his heart for a long period and strengthened with good deeds. This will erase from his heart this state in which it fell during death. Thus if the strength of his faith were up to the amount of a *mithqāl*, he would be taken out of the Fire. If it were less than this, then his staying in Fire would be longer, but if it were not more than a *mithqāl* of a seed, he would still come out of the Fire even if it were after a thousand years⁵⁸.

It is here that the concept of 'intercession' (*shafā'a*) comes in and has a far-reaching importance especially when *sa'āda* is viewed from the standpoint of Divine Grace and Mercy.

b) Intercession, the transformation of *shaqī* into *sa'id*

In the *Arba'in* al-Ghazālī repeats the idea that anyone who has an atom's weight of faith will come out of the Fire. Some people come out before they complete the punishment which they deserve because of their sins. This happens through the intercession of the prophets, the martyrs, the learned and whoever is given such a role⁵⁹.

57 F.B., 36.

58 *Ib.*, iv, 216; *Arb.*, 21-2.

59 *Arb.*, 21.

Here we are not interested in the whole idea of *shafā'a*. Our interest lies in the fact that through Intercession it is possible to put an end to the punishment of a *shaqī* and make him *sa'id*. The one who believes that the character of the heart does not and cannot change after death, cannot defend the doctrine of Intercession. In a system like that of al-Fārābī, for instance, Intercession cannot have a place, unless an obvious inconsistency is tolerated. Both al-Fārābī and al-Ghazālī agree that after death man, or the Intellect, or the heart, cannot gain a character which is the opposite of the character which was dominant during dying. Al-Fārābī goes no further here, but al-Ghazālī brings divine intervention onto the scene and, therefore, makes *sa'āda* as a divine gift. In fact this is what the Muslims have always believed. The Divine Grace may act directly without any intercessor and release man from Hell, or it may act through Prophets or martyrs thanks to the power of intercession given to them by God⁶⁰.

In *Madnūn bihi 'alā ghayr ahlihi*, al-Ghazālī states that Intercession is embodied in the light which shines from the Divine Presence on to the substance of prophethood and from here it illuminates all other substances which have fortified their relation with the substance of prophethood through their love for, and their perseverance in, *Sunna*. The proceeding of this light from the Divine Presence resembles that of the light of the sun which reflects from water and hence reflects on a special part of wall and not just on any part. If Unity (*tawhīd*) is dominant in the heart of the believer, the light from the Divine Presence may come directly, but if the heart finds its way only through following prophecy, then the light reflects on it through an intermediary, e.g. the prophets.

To be forgiven by God in the world to come does not essentially differ from His forgiving the sins of a believer in this world. There may be many hidden reasons which bring about God's forgiveness and salvation and which we may not know. It must be accepted as a possibility that a disobedient person can be forgiven despite his many apparent evil deeds, and an obedient one may face God's anger, despite his apparent obedience. The people of insight inform us that a man is not forgiven except for a good reason, though this reason may not be known to us, and a man is not driven to face God's anger again except for an apparent or an unknown reason. If this were not so, there would be no

60. Cf. *Ik*, I, p. 10 and iv, 653 ff.

place for justice⁶¹. In other words to transform a *shaql* into a *sa'id* without any reason is not compatible with divine justice. This was the idea of the Mu'tazilites. Al-Ghazālī accepts that everyone will get what he deserves but we cannot say that God does injustice if He forgives a sinner. In order to say this, we have to know everything about the sinner, which is impossible. By the idea of "hidden reason" (*as-sabab al-bātin*) al-Ghazālī tries to overcome this difficulty.

3) Those who Are Saved (*Nājīn*)

Generally speaking, *najāt* is the name of the doctrine of salvation and in this sense it can be applied to anyone who is saved from *shaqāwa* irrespective of one's degrees of *sa'āda*. In this particular classification, however, by *najāt* al-Ghazālī means "just safety (*salāma*) and not *sa'āda* or *faez*"⁶². Those who are called *nājīn* are the people who deserve neither reward nor punishment, like the insane and the children of the unbelievers and those who inhabit the extremities of the inhabited world where they have not received any invitation to accept the right faith. This class of people have a very meagre intellect (*balah*) and no knowledge at all. There is neither obedience nor disobedience on their part; and they are neither of the people of Paradise nor of those of Hell. Rather, they stay in a place between the two (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) which is interpreted as *a'raf* by the Law⁶³.

In the *Arba'in* al-Ghazālī defines *najāt* in the same way, namely "freedom from punishment" and there too he makes the same clear distinction between *najāt*, *faez* and *sa'āda* without making any reference however to *balah* and *a'raf*⁶⁴.

It seems that the class of *nājīn* roughly corresponds to al-Fārābī's class of the "ignorant people". Unlike al-Ghazālī, al-Fārābī does not think that they will remain in *a'raf*, but they will be destroyed. An immortal soul is either *sa'id* or *shaql* and there is no third possibility.

Ibn Sīnā, on the other hand, accepts that the souls of *balah* are immortal, since the soul as an existent is immortal. In the second section of *ilāhiyāt* in the *Najāt* he divides these meagre souls into those that are morally wicked and those that are not. The former will be punished

61 *Ib.*, iv, 38.

62 *Ib.*, iv, 38.

63 *Ibid.*, 38.

64 *Arb.*, 23-4. For Tūl's idea of the weak souls' cf. *Risāla qud'ūd-al-raq'ūd* (Ṣahīd Ali Paşa, 2721/1) fol. 28b.

after death, because they will lose the body which is the only means for their satisfaction. As for the latter, they will be met by the great mercy of God and have "some kind of ease (*rāḥa*)"⁶⁵ We are not given enough information about the nature of this "ease", but it is not *sa'āda*, since *sa'āda* in Ibn Sīnā too is only for intellectually and morally perfect souls. It is quite plausible to suggest that this "ease" is what al-Ghazālī means by the term *a'rāf* or rather the condition of life that takes place in *a'rāf*.

We have not come across a division of these weak souls into good and bad in al-Ghazālī. Nor does he say anything about whether there will be any improvement in the condition of these souls. Ibn Sīnā, on the other hand, seems to accept some kind of improvement⁶⁶. He talks about the idea of the "celestial bodies" or "something similar" which, he says, were accepted by "some *ulamā*". With the help of these "celestial bodies" these souls will *imagine* what otherworldly pleasure or pain is. F. Rahman believes that according to Ibn Sīnā "some underdeveloped souls are also said to become good and had demons after death, thanks to their power of imagination"⁶⁷.

Ibn Sīnā likens the pleasure or pain which is perceived after death to the pleasure which is experienced in dreams. No one can say this experience is less powerful than the sensual one. As a matter of fact, after death the imaginative experience can be stronger than our present sensual experience, because there will no longer be the body and bodily occupations⁶⁸.

Our mentioning of Ibn Sīnā's ideas here is not out of place, since they had a considerable influence on al-Ghazālī. In al-Fārābī we have intellectual or spiritual otherworldly pain and pleasure. Ibn Sīnā accepts spiritual and imaginative pain and pleasure. He does not deny the possibility of sensual experience of pain and pleasure after death in the *shifā'*, though he rejects it in his *risāla adhawā'iyya fī-amr-al-ma'ād*⁶⁹. And al-Ghazālī accepted the possibility of intellectual, imaginative and sensual experiences of otherworldly *sa'āda* and *shaqāwa*. We will return to this very important relationship a little later on.

65 N.B., p. 119.

66 Cf. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 102.

67 "Dream, imagination and *ʿālam al-māhāl*", p. 169.

68 N.B., 110-1.

69 Cf. S. Dunya's introduction to his edition of *Tahāfut al-falāsifa*, pp. 16-20. Cf. also *Ib*, iv, 621ff.

Al-Ghazālī did not have the difficulties with which al-Fārābī and Ibn Sīnā had dealt before him. His acceptance of the resurrection of the body saved him from such ideas as thinking of some celestial bodies for the souls which are not perfect enough to experience spiritual pleasure. This does not mean, however, that al-Ghazālī's idea of the "weak souls" is not complicated.

It appears that al-Ghazālī uses the Arabic term *bulh* in two different senses. Firstly it is used for the people who are not mindful of the matters of this world because of their involvement with the matters of the world to come. This is why the Prophet has said that "most of the people of Paradise are *bulh*"⁷⁰. The description of *bulh* in this sense comes very near to al-Ghazālī's description of the "People of Right" - a term which is used as a name of the people who enter Paradise but do not attain the highest degree which is reserved for *muqarrabūn*. Talking about the danger of investigation into the matters which are essential for salvation, al-Ghazālī says that whoever believes God, His attributes and His actions to be other than what they actually are either through *taqlīd* or speculation is in a perilous condition, and asceticism and good deeds are not enough to repel this peril. "*Bulh*, however, are free from this peril. I mean those people who believe in God, His Messengers and the Last Day with a firmly established belief such as the bedouin and the negroes and other people who have not indulged in research and speculation... That is why the Prophet has said, most of the people of Paradise are *bulh*"⁷¹.

Now it is clear from this passage that *bulh* in this technical sense is nothing but another name for the people who accept religious matters on authority.

Secondly al-Ghazālī uses *bulh* in a non-technical sense. Here it implies weakness of intellectual power. The relation between the two meanings of the term is obvious. One does not become *muqallid*, if one is not intellectually weak. These two different meanings, however, must be kept apart, since the class of *muqallidūn* and the class of people with "weak intellect" namely the insane and so on, to which the first and the second meaning of the term *bulh* refers respectively, are two separate classes. So are their degrees in the world to come: *muqallidūn* will be in Paradise, whereas *bulh* in the second sense will be in *a'rāf*. The former have their

70 *Ib*, iii, 23; cf. also iv, 35 and , , 49.

71 *Ib*, iv, 217-8.

share in *sa'āda*, though not in its highest degree, the latter, on the other hand, do not attain any *sa'āda*, but just mere salvation (*najāt*) from *shaqā'ica*.

Despite this illuminating explanation about the class of *nājīn*, or the people of *a'rāf*, al-Ghazālī usually ignores this class when he mentions his general classification of men in the world to come in many other places of his works. He says, for instance, that people will be divided into three groups after the major interrogation (*su'āl*): those who will attain eternal *sa'āda*, those who will attain eternal *shaqā'ica* and those whose good deeds are mixed with their bad deeds. Though the last group will be punished, they will eventually enter Paradise⁷². Here there is no mention of the class of *bulh*. This may be due to the fact that these people will not even be brought to the scene of Interrogation, since they have nothing to say or to answer.

Al-Ghazālī's not mentioning the class of *bulh* or *nājīn* may also be due to the fact that the Qur'ān itself says very little about them. We have already pointed out the obscurity of the Qur'ānic term *a'rāf* and the difficulty of finding an intermediary place between Paradise and Hell. Al-Ghazālī is aware that because of this lack of information, it is not easy to talk about this rank, namely the rank of mere salvation⁷³.

4) Those Who Are Saved and Rewarded (*Fā'izūn*)

These people constitute the highest rank in al-Ghazālī's classification of men after death, and this class corresponds to the perfect and pure class of *falāsifa*. These people are called '*ārifūn*' and not *muqallidūn*; they are the "outsrippers": the people who are brought near to God (*as-sābiqūn al-muqarrabūn*)⁷⁴.

Muqallid is from the 'People of Right' who have some kind of place in Paradise, *muqarrabūn* on the other hand, attain a degree whose height can hardly be described. The Qur'ān refers to this fact when it says that "no soul knows what comfort is laid up for them secretly, as recompense for that they were doing". (XXXII, 17). Of this degree the Prophet has said that "no eye has seen, no ear has heard and no heart of man has ever conceived"⁷⁵. What '*ārifūn*' desire cannot be attained in

⁷² *Ib.*, iv, 646.

⁷³ *Ibid.*, 39.

⁷⁴ *Ibid.*, 39; of. The Qur'ān, LVI, 10-35.

⁷⁵ *Ib.*, iv, 39. For the verse and the Tradition which al-Ghazālī cites when he criticises the philosophers' concept of *sa'āda* see T, 275-6.

this world. As for *hâr*, castles, fruits, milk, honey and so on, '*ârifân* are not keen on them; they would not be contented even if they were given to them. "They desire nothing save the pleasure of gazing on God's face; this is the end of all kinds of happiness and the end of all pleasures".

Here there is no need to go into a detailed description of the class of *fâ'izân*. We have already given enough information about the nature of the classes of *arifân* and *muqallidân* which constitute the only two classes of *fâ'izân*.

NIETZSCHE METAFİZİĞİNDE GÜÇ - İSTEMİ (Wille zur MACHT)

Doç. Dr. Hüseyin AYDIN

1) Müzik - Mitos

Nietzsche, metafiziğinin adını kendisi koymuştur: "Esthetik Metafizik." O, felsefesinin tamamının değilse de, metafiziğinin tüm kadro ve çerçevesini, ilk araştırması olan, "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu (Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik)" adlı eserinde ortaya koymuştur. Bundan sonra - hiç değilse metafik alanında - yaptığı şey, bu kadroyu temellendirip onlara daha açık bir kişilik vermek ve çerçevenin içeriğini daha bir otunlaştırıp doldurmaktır.

Nietzsche'de metafizik, bir kavramlar örgüsü, kavramlardan örül-müş bir örümcek ağı değil, yaratmanın egemen olduğu bir eylemler alanıdır. O, bu metafiziğin ilk örneğini eski Grek Tragedya'sında bulmuştur. "Kendi sanat öğretilerinin derin anlamı metafiziğini kavramlarda değil de tanrılar ülkesinin elle tutulurcasına açık şekilleri içinde, anlayış sahibi olana kavranabilir duruma getirenler" Yunanlılardır¹, derken Yunan Tragedya'sını kastediyordu Nietzsche. Çünkü Tragedya'da müzik ve mitos elele yürür. "İkisi arasında son derece yakın bir akrabalık vardır"². "Müzik ve Trajik Mitos, bir toplumun dionysosca yeteneğinin aynı tarzda dile gelişidir ve birbirlerinden asla ayrılamazlar"³. Bu iki öge Tragedyayı meydana getirir. Nietzsche'nin "estetik metafiziği"nin dünyası, Tragedya'nın dünyasıdır. Ona derin anlamını kazandıran da mitos ve müziktir. Çünkü trajik olanı mitos, içinde taşır; müzik ise var oluşa boyutlarını verir. Yani var oluş, boyutlarına müzik varlığı içinde ulaşır. Varoluşun boyutları ise üçtür: 1) İhtilâlebilir olma (hörbar), 2) görünöme çıkabilir olma (scheinbar) ve 3) duyulabilir olma (fühlbar).

1 III, GT, s. 21.

2 a.g.e., s. 149.

3 a.g.e., s. 150.

İşte fenomenler bize bu üç boyut ile görünür⁴. Bu da ancak müzik varlığında gerçekleşir. Nietzsche bu görüşünü felsefesinin sonuna kadar koruyacaktır. Bir yazar onun bir kulak insanı olduğunu söylei. Nietzsche kendisi de, "ama ben deneye izin vermeyen nesnelere ve sorular hakkında bir şey işitmiyorum. Bu benim hakikat - duygu'mur sınırınıdır: Çünkü orada (işitmenin sına erdiği yerde), üretkenlik hakkını yitirmişti"⁵.

Nietzsche'de varoluş, müzik karakterde olunca insandan onarı açılan pencerenin de işitme ve duyma olması doğaldır. Öyle ise müzik nedir? Var oluş ile müzik arasındaki bağ nedir? Var oluş ile dil arasında herhangi bir ilişki söz konusu değil midir? Nietzsche için müzik çok şeydir ve onun ne olduğunu bir tek açıdan ortaya koymak mümkün değildir. Önce Nietzsche'de müzik için şöyle bir tanım buluruz ki, bu tanım müziğin bütün fonksiyonlarını dile getirir niteliktedir. "Müzik, genel-millî olmıyan-zamandıışı bir sanat olarak bizim için tüm sanatı ve sanat ürünü evreni temsil eder"⁶.

Müzik, bir sanat olması nedeniyle estetik bir fenomen ve varoluş açısından estetik bir güçtür. Ontoloji bölümünde değindiğimiz gibi var oluş, naiv bir tavırla bakıldığı zaman bir oyundur ve metafizik birliğin birliğin estetik bir objektivasyonudur. Bu objektivasyon ancak müziğin gücü ile mümkün olur; "çünkü o, Ana-Bir'in kalbinde bulunan temelçelişki ve temel-acı ile ilişki içindedir, böylece de her görünümü aşar ve her görünümünden önce olan bir alanı sembolize eder"⁷. Bu görevi yapan, müziğin sözlü yönü değil, melodisidir. "Bu nedenle melodi ilk ve genel olandır"⁸. Bir müzik fenomenini olarak halk türküsünün, evrenin ilk yansıması olduğunu da Nietzsche yine şöyle dile getirir: "Her şeyden önce halk türküsü bize evrenin müzikal aynası olarak, ilk temel melodi olarak görünür"⁹.

Nietzsche'nin metafizik varlığının özüne nüfuz eden, onun özündeki "temel-çelişki ve temel-acıyı" yakalayıp dışlaştıran, görünüşe çıkaran müzik olduğuna göre, var oluş ile dil arasında herhangi bir ilişki yok mudur? Nietzsche bu soruya şu gerekçe ile "hayır" diyecektir. Müzik, Ana-Bir'in özünde yatan temel-çelişkiyi dile getirip sembolize ettiğinden dolayı "hiç bir şekilde tam olarak dil ile müziğin evreni sembolizine

4 IV, 12 [20].

5 V, FW, [51].

6 III, 9 [90].

7 III, GT, s. 47.

8 a.g.e., s. 44.

9 Aynı yer.

ulaşamaz... Dil, görünüşlerin organı ve sembolü olarak, hiç bir zaman ve hiçbir yerde müziğin en derin özünü dışarı aksettiremez, aksine müziği taklide kalkışır kalkışmaz, daima müzikle sadece yüzeysel bir temas içinde kalır¹⁰. Görüldüğü gibi müzik görürürlerden önce ve onların ötesinde olan metafizik birliğin, Ana-Bir'in özüne ulaşır, onun özündeki temel çelişki ve temel acıyı sembolize eder, yani Ana-Bir'in sembolliğini temsil eder; dil ise görünüşlerin bir organı ve sembolüdür. Çünkü "dil'in sembolüğü, dionysosca olanın apollonca objektivasyonunun bir kalıntısıdır"¹¹.

"Bir toplumun dionysosca yeteneğini doğru bir şekilde değerlendirmek için bizim sadece o toplumun müziğini değil, aynı şekilde zorunlu olarak onun trajik mitosunu da, o yeteneğin ikinci kolu olarak düşünmek zorundayız"¹². Bu yetenek, metafizik birliğin özünden varoluşu başlatmak, varlığı yaratmaktır. Yani Tragedya'yı gerçekleştirmek yeteneğidir. Tragedya da zorunlu olarak iki unsurdan meydana gelir: "Dionysosca müzik" ve "Trajik Mitos". Dionysosca müzik, görünüşler alanını aşan ve ondan önce gelen bir alanın dili ve sembolüğüdür. Fakat bu metafizik alanın özü, çelişki ve acı ile yüklüdür. Bu çelişki ve acıyı da yani trajik olanı da mitos, trajik mitos temsil eder. Nietzsche şöyle haykırır: "Dostlarım, sizler, idionysosca müziğe inanan sizler, Tragedyanın bizim için ne anlama geldiğini siz de biliyor-unuz. Biz onda... Trajik mitosa sahibiz"¹³. Çünkü böylece de "tekrar biz sanat ürünü evren temasına, yani mitosa ulaşıyoruz"¹⁴.

Mitos, Trajik Mitos, temel-bir'in, ana-bir'in ve onun özü olan ana çelişkinin örneksel ve mecazi bir dışlaşması, bir objektivasyonudur. Yunan mitosunda Prometheus'un akıbeti, Ödipus'un Trajedisi ... İşte bunlar, Ana-Bir'in özündeki ana-çelişkinin, trajik olanın gerçekleşmesi ve objeleşmesine bir örnek, bir mecazdır. Tragedya bunu böyle bir amaçla ve zorunlu olarak kullanır. Böylece "Tragedya, müziğin evrensel geçerliliği ile dionysosca duyarlılığa sahip olan dinleyici arasına yüce bir mecazı, "kendini zorunlu iki unsurundan birisi olan" mitosunu koyar; ve o dinleyicide, sanki mitosun elle tutulurcasına canlı (plastik) dünyasının aydınlatılması için müziğin en yüksek bir tasvir aracı olduğu tasavvurunu (Schein) uyandırır"¹⁵. Çünkü "müzik, dionysosca genel

10 a.g.e., s. 47.

11 III, 9 [13].

12 III, s. 149.

13 a.g.e., s. 150.

14 III, 9 [10].

15 III, s. 130.

mecazî gözlemine çeker, müzik mecazî tasavvuru en yüksek önem içinde ortaya çıkarır¹⁶.

Bunlar da gösteriyor ki "müziğin, Mitosu yani bu en önemli örneği, bu trajik mitosu doğurma yeteneği"¹⁷ vardır. Birbirinden asla ayrılamaz durumda olan müzik ve mitos birbirleri için bir kaynak-sonuç ilişkisi içinde görünüyorlar. Müzik, ana-bir ve ondaki ana-çeliş-kiden evreni türetirken bir örnek, bir modele gereksinmesi vardır ki, mitosu doğurarak bunu karşılar ve mitos'un ana-kucağı durumundadır. Böyle bir gereksinme ile meydana gelen "mitos, mecazlar içinde dionysosca hilgiyi verir"¹⁸.

2) Ana-Bir (Ur-Eins)

Müzik ve mitos ile birlikte sözünü etmeye başladığımız metafizik birlik, Ana-Bir'in (Ur-Eins) ve daha önceki konularda şu veya bu şekilde aradığımız "Güç-İstemi"nin, tasvirlerimizin doğrudan doğru konusu olma sırası gelmiştir.

Sürekli değinegeldiğimiz gibi Nietzsche, oluşun, varoluşun sürekliliğini ve sonsuzluğunu anlaşılır kılmak, oluşu amaçlılık ve nedensellikten kurtarabilmek için sınırlanıp belirlenmemiş bir birlik peşinde koşmuştur. Bu belirlenmemişlik, oluşun tükenmez bereket ve gücünü içinde taşıyacaktır. Bu nedenle o, Herakelitos'da Logos'u, Anaxagoras'ın Nous'unu içtenlikle alkışlar. Nous'u tasvir ederken Anaxagoras adına Nous'a yüklemiş olduğu "keyfine bağlı olma yani sınırsız olarak, belirlenmemiş olarak, ne nedenler ne de amaçlar tarafından yönetilmeden etkin olabilme niteliklerini"¹⁹ taşıyan bir birliği arar. Çünkü Nietzsche'ye göre "belirli niteliklere sahip olan ve bu niteliklerden meydana gelen bir varlık, hiçbir zaman nesnelere kaynağı ve ilkesi olamaz"²⁰. Bu nedenle Nietzsche öncesiz ve sonrası olmayan gereken bu "ana-varlığın ölümsüzlüğü ve ebediliğini" alışlagelmiş görüşlerin dışındaki bir anlayış içinde arar ki, bu da "belirlenmemiş olma (unbestimmt)" anlayışıdır. Çünkü sonsuzluk ve tüketilemezlik ya da tükenmezlik ana varlığın nitelikleri olamaz. Bunlar olumlu belirlenimlerdir. Sınırlı şeylerdir. Bundan dolayı nitelikleri belirli şeyler olan bir ilk varlık, bir metafizik birlik, oluşun bitimsizliğini sağlayamaz. O halde "oluşun sona ermemesi için ana var-

16 a.g.e., s. 103.

17 Aynı yer.

18 Aynı yer.

19 III, s. 366.

20 a.g.e., s. 313.

lık belirlenmemiş olmak zorundadır. Ana varlığın ölümsüzlüğü ve ebediliği ... sınırsızlık ve tükenmezlikte değil, onun, yok olmaya sürükleyen belirli niteliklerden yoksun olmasındadır. İşte bu nedenle o 'belirsiz' adını taşır"²¹. Bu "belirsiz", bu ana-varlık kendini şöyle tanımlar: "Görünüşlerin ardıarkası kesilmeyen akışının arkasında sürekli yaratıcı, sürekli var olmağa zorlayan, bu görüşlerin değişmesinde sürekli kendi kendini tatmin etmeğe çalışan ilk anayım"²².

Bu temel varlığın, Ana-Bir'in ne olduğunu söylemek oldukça güçtür. Onun ne olduğu konusunda söylenebilecek yegane şey, belirsizliktir. Ona hiçbir nitelik yüklenemez. Sınırsızlık, ölümsüzlük, bitimsizlik... gibi dil yönünden, gramer yönünden olumsuz olan, ama felsefe açısından en büyük olumluluğu dile getiren bu nitelikler bile asla bu ana-bir'e yüklenemez. Bu nedenle ana-bir, bir olumsuzluğa, negation'u temsil eder. Bu ilginç nokta konusunda sağlığında yayımlanmış kitaplarında rastlayamadığımız, fakat 1870-71 yıllarına ait notlarında bulduğumuz bir düşüncesiyle bir "negatif ana-kaynak" deyimini ile karışdırıyoruz. "Fakat eğer çiçek, insan, tavukuşu köyruğu negatif bir kaynağa sahip olunca, böylece onlar tıpkı bir tanrı harmonisi gibi gerçek olurlar, yani onların gerçekliği bir düş gerçekliğidir"²³.

Nietzsche, düşünce tarihinde eşine az rastlanan bir tarzda tanrı karşısında çok radikal bir tavır alır. O tepeden tırnağa bir tanrı-tanımaz (atheist), daha da ileri tanrı düşmanı (anti-theist)dir. Ama onun metafiziği bir pantheizm'dir. Herşeye temel ve kaynak yaptığı metafizik birliğe "Tanrı" demeyip de ana-bir dedi ise, tanrıyı inkar edip "Tanrı ölmüştür (Gott ist todt)"²⁴ diye en çarpıcı bir biçimde tanrı inancını protesto etmiş ise de, felsefesi üzerine yapılan değerlendirmeleri, onun metafiziğine "pantheizm" damgasını vurmaktan abkoyamaz. Şu kadar var ki, onun deizmi, negatif bir deizmdir. Ana-bir dediği tanrısal varlık, kişiliği ve kendisine yüklenebilecek herhangi bir niteliği olmayan bir Tanrı'dır. Bütün pantheizm'lerde olduğu gibi onun pantheizm'inde de görünürler dünyası, nesnelere dünyası, arkada duran Ana-bir (Tanrı) in bir objektivasyonu, bir emanationudur. Bu nedenle de ne nesnelere nesnellik, ne de görünürler dünyasına gerçeklik yükleyebiliriz. Çünkü "onların realitesi bir düş realitesidir"²⁵. "Bizler de tanrının rüyası içinde, onun nasıl rüya gördüğünü sezen figürlerizdir"²⁶.

21 Aynı yer.

22 III¹, GT, s. 104.

23 III¹, 7 [117].

24 V², FW, [125].

25 Aynı yer.

26 a.g.e., 7 [116].

Nietzsche her konuda son derece açık sözlü olduğu, tanrısız olduğunu her fırsatta söylediği halde, buna rağmen, kendisi -hiç değilse-tancı türünden bir varlıktan vazgeçilemeyeceği tutumu içindedir. "Dinler Moral'e olan imandan dolayı batmışlardır; Hristiyanlığın tanrısı savunulamaz: (Şu halde) çıkan sonuç, 'atheizm'-eanki tanrılardan başka bir tür olmayacaktır" gibi²⁷.

Tanrılardan başka bir türde, ama yine de tanrı niteliğinde olan Ana-Bir, temel-varlık vardır Nietzsche için. Yapılmış ve yapılacak olan tasvirler göz önünde tutulacak olursa, bu anlayışın varıp duracağı yer pantheizm'dir. Nietzsche kaçınılmaz olan bu sonucun da bilincindedir; ama bir başkasının arkasına dikilip onun omuzunun üzerinden ön tarafa aşırı düşüncelerini: "Alman felsefesinin (Hegel) önemi: Kendisinde kötünü, yansın ve acının tanrısallığa karşı kanıtlar olarak düşünülmediği Pantheizm'i düşünüp tasavvur etmektir. Bu akıllara durgunluk veren teşebbüs (Initiative) mevcut güçler tarafından kötüye kullanılageldi"²⁸. Hegel'in Geist'i ve var-oluşun ondan türemesi ile Nietzsche'nin Ana-Bir'i ve oluşun ondan türemesi arasındaki benzerlik nasıl tartışmasız ise, Hegel'in pantheizmi ile Nietzsche'nin pantheizm'i arasındaki benzerlik de aynı ölçüdedir. Zaten Nietzsche gençlik yıllarına değil, çocukluk yıllarına, 13 yaşına ait bir notuna atıf yapıp düşüncesinin "ilk felsefi izi" dediği görüşü pantheist niteliktedir. Henüz Hristiyan imanının etkisi altında olduğunu rahatça söyleyebileceğimiz bu çağında bile tanrıyı ve tanrısal yaratmayı pantheist karakterde tasarlama ve şöyle demektedir: "Benim görüşüm, bir tanrı için bir şeyi düşünmek ve birşeyi yapmak, bir ve aynı şey olduğu idi. Şöyle düşünüyordum: Tanrı, tanrılığın ikinci kişisini yarattığı zaman önce kendisini düşünmüştür. Kendi kendisini düşünebilmek için ilk önce kendi karıştını yaratmak zorundaydı"²⁹. Hristiyan tanrı anlayışının henüz ortaokul öğrencisi Nietzsche'deki almış olduğu biçim, pantheist karakterdedir. Onun daha sonraki metafizik ilkesi olan Ana-Bir'in yaratma şekli de bu düşünceden çok uzak değildir.

Nietzsche metafiziği için bu kısa değerlendirmeden sonra, onun Ana-Bir'inin ne olduğunu tasvire devam edelim. Çünkü ister adı Tanrı olsun, ister Ana-Bir olsun, "biz evreni sanat eseri olarak, harmoni olarak üreten bir varlığa muhtaçız... Her var olan onun kopyasıdır"³⁰.

27 VIII, 2 [107].

28 A.g.e., 2 [106].

29 VII, 38 [19].

30a a.g.e., 7 [117].

Ve "evren, görünüş içinde tanrısal tezahürlerin ve kurtuluşa kavuşmalarının sonucudur"³⁰. Artık Nietzsche'ye göre evrenin, var oluşun türediği, sudür ettiği kaynağın adı Tanrı değildir; ama tanrısal bir ana varlıktır. Fakat o buna Tanrı demekten de çekinmez. Aynı yerde "olmuş ... bir tatmin olamamışın, aşırı derecede zengin, sonsuz gerginleşmiş, sonsuz zorlanmış olanın, bir tanrının biteviye yaratmasıdır"³¹.

Biz bu varlığa mutlak niteliğini yükleyemeyiz. "Mutlak olandan şartta bağlı olan hiçbir şey çıkamaz. Fakat bizim tanıdığımız herşey sınırlı, şartta bağlıdır. Sonuç olarak, mutlak olan hiç bir şey yoktur. O faydasız bir kabuldür"³². Kendisinden var oluşun türeyemediği bir kabul, kuşkusuz absurd bir şeydir. Her türlü ilişkiden soyulmuş, kendi başına olan bir şeydir ki, belirliliği beraberinde getirir; bununla beraber de doymuşluğa, aşırı yüklü olmaya, gerginliğe ... karşı kayıtsızdır. Bunların sonucu olarak da özünde bulunan ve oluşun tükenmezliğini kendisine borçlu olduğu çelişki (Widerspruch) den de yoksun olur. Oysa Ana-Bir aynı zamanda bir "Causa sui" durumundadır ve "causa sui, en iyi kendi kendisiyle -çelişkidir"³³. Oluşun tükenmezliğini ancak bu çelişki sağlar. Bu nedenle de "eğer Ana-Bir dışlaşmak, görünüme çıkmak istiyorsa özünün çelişki olması gerekir"³⁴. "Ana-Bir'in özü çelişki olduğu sürece, aynı zamanda o en yüksek acı ve en yüksek sevinç de olabilir"³⁵. Bu çelişki, aşırı yüklü ve doymuş olma ve bunların ortaya çıkardığı gerginlik ve zorlanma, bunların da sonucu olan tatminsizliktir. İşte bu da bir acı, bir sancıdır. Ana-Bir'in özünde meydana gelen bu acı ve sancının aşılması gerekir. Bu acı ve sancının aşılması, fiziğin dili ile söylendikde - henüz fizik ötesi bir alanda olup bitmesine rağmen - bir boşalma, felsefenin dili ile söylendikde bir objektivasyon, bir nesnelleşmedir. Görünüm (Schein) ve görünüşlerin (Erscheinungen) doğmasıdır. Bu doğuş, bir sevinç ve neşeyi de (Lust) beraberinde getirir. "Acı, özlem, eksiklik"³⁶ aşılmış, sonra yerini neşe ve sevince bırakmıştır. "Görünürlerden önce ve görünürlerin ötesindeki alanda" bulunan acı (Schmerz) görünüşe, sevinç (Lust) olarak dışlaşmıştır. Çelişki ve acılardan bir an için kurtulma imkanı bulmuş olan temel-bir, gülümsemiş; bu gülümseyiş görünürler dünyası olmuştur. "Temel-Bir'in dünyasının

30 VIII, 2 [110].

31 Aynı yer.

32 VII, 26 [429].

33 VI, JGB, [21].

34 III, 7 [152].

35 a.g.e., 7 [157].

36 a.g.e., 7 [165].

bir karşıtı olan ve sanatın, oluşun, çokluğun dünyası olarak görünüşün (Schein) dünyasında³⁷ zevinç, neşe (Lust) temel-bir'in dünyasındaki acının (Leid) yerini almıştır. Çünkü oluşun, var oluşun tükenmezliğini Ana-Bir'in özündeki çelişki sağlar. Çelişkinin olduğu yerde zevincin olması mümkün değildir. Zevinc, neşe, çelişkidenden kurtuluşun, çelişkinin ortadan kalkışının ifadesidir ki, "zevinç (Lust) yalnızca görünüş ve gözlem içinde mümkün"³⁸ olmuştur.

Nietzsche bir ilk varlığı, evrenin kendisinden türediği bir ana varlığı ararken ve onu tasvir ederken, Sokrates öncesi yunan anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalarak, meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir ilkeyi kabul etmiş ve onun belirsizliği ve özünün çelişki olduğunu vurgulamıştır. Anılan nitelikleriyle bu temel varlık kendi başıdır. Nietzsche henüz bu dönemde Ana-Bir için "kendi başına" deyimini kullanmaktan çekinmez: "... Nesnelere ölümsüz çekirdeği yani kendi başına şey ve bütün görünürler dünyası..."³⁹ Bu nesnelere ölümsüz çekirdeği ve kendi başına şey, hiç kuşkusuz Ana-Bir (Ur-Eins)dir. Onun bu kendi başına oluşu, ne Kant'ın kendi başına şeyi (Ding an sich) türündendir, ne de Aristoteles'in bir başka ilkeye muhtaç olan hyle'si türündendir. O, bütün pantheist anlayışların ilkesinin kendi başıdır ne türden ise, o da o ölçüde kendi başıdır. Ya da Nietzsche onu öyle kabul etmek ister. Fakat Nietzsche'nin bu Ana-Bir'inden oluşun başlayabilmesi için onun dışında bir ilkeye gerek vardır. Çünkü onun özünde taşıdığı çelişki, oluşu başlatmaya yetmemektedir. İşte bu noktada, Nietzsche metafiziğindeki bir boşluk, bir açık ortaya çıkmaktadır. Bu da oluşu başlatılabilmek için Ana-Bir'in dışında başka ilke ve varlıkları kabul etmek zorunluluğudur.

Ana-Bir'in özünde taşıdığı çelişki, oluşu, var-oluşu başlatmaya yetmemektedir. Ona dışarıdan ulaşılmaktadır ki, bunu da müzik gerçekleştirmektedir. "Çünkü müzik, Ana-Bir'in kalbinde yatan temel çelişki ve temel acı ile ilişki kurar; böylece de bir alanı, görünümü aşan ve görünümünden önce gelen bir alanı sembolize eder"⁴⁰. İşte bu alan Ana-Bir'in alanıdır. Oraya sanatla, müzikle ulaşılabilmekte, ondan görünüm, müzik ile doğmaktadır. Bu durumda da sanat aktını, müzik aktını gerçekleştirecek bir başka varlığın olması zorunludur. Müzik aktını gerçekleştiren sanatçı, dâhi, ... v.b. dir Nietzsche'de. Bu da Ana-Bir'in dışında

37 a.g.e., 7 [174].

38 a.g.e., 7 [172].

39 HP, GT, s. 55.

40 a.g.e., s. 47.

daha başka varlık kabul etmektir ki, Nietzsche bunu insan varlığı olarak kabul eder.

Ana-Bir'in dışında başka varlık kabul etmek, onun biricik ilke, her şeyin kaynağı oluşunu ortadan kaldırır. Nietzsche, felsefesindeki bu açıktan hiç söz etmez; ama bilineine sonradan varmıştır. Ana-Bir ve onun özündeki çelişki ve bu çelişkinin taşıdığı acının, varoluşu başlatma konusundaki yetersizliği, Nietzsche'nin ondan beklediği metafizik görevi taşıyamayacağı gözünden kaçmaz. Nietzsche 1870 lerde taşıdığı bu görüşü 1880 yıllarında Ana-Bir kavramını bir daha anmamak üzere terkedecektir. Bundan sonra onun metafiziğinin taşıyıcısı, insanı içine koyabileceği ya da insanın içine koyabileceği bir başka metafizik varlık ilkesi kabul eder ki, bu da Güç İstemi (Wille zur Macht) dir. Nietzsche felsefesindeki belli başlı dönemler bize göre bu ikisidir: Ana-Bir (Ur-Eins) dönemi ve Güç İstemi (Wille zur Macht) dönemi.

3) Güç - İstemi (Wille zur Macht)

Nietzsche'nin Ana-Bir görüşünden güç istemi görüşüne geçişi birden bire olmadığı gibi doğrudan doğruya da olmamıştır. Önce "Güç" düşüncesi üzerinde durmuş, onu herşeyin temeline koymak istemiştir. Hatta şöyle demek gerekir, artık güç (Kraft), Ana-Bir'in yerini almıştır. 1870 yıllarında herşeyin kaynağı Ana-Bir iken 1880 yıllarında mekânın yokluğunu dile getirmeye çalışırken "herşey güçtür", diyor; çünkü madde diye bir şey var olmadığı gibi "mekan da madde gibi subjektif bir formdur. Zaman ise yoktur"⁴¹. Maddenin, mekânın ve zamanın olmadığı yerde var oluşun kendinden kaynaklandığı birşeyin var olması gerekir. İşte bu da "Güç (Kraft)"tür. Böylece güç herşeyin kaynağı görevini yüklenmiş ve Ana-Bir'in yerini almıştır. Gücü Ana-Bir ile karşılaştırırken burada da kalmamak gerekir: Ana-Bir herşeyin kaynağı iken, güç herşey omuştur. Böylece de içinde bulunduğumuz "bu dünya: güçten meydana gelmiş bir canavardır"⁴². Ve bu dünya öyle güçten oluşmuş ama kaotik birşey değil, aksine bir düzenin ifadesi olan birliktir. Nietzsche şöyle der: "Bizim, içinde istemenin, daymanın ve düşünmenin karışık ayrılmaz bir halde olduğu bir birliği 'güç' olarak düşünmemizin yeterli olması gerekmezmi idi?"⁴³ İşte bu birlik evrendir. İlkesi ve yapısı ile bir güç devidir. Bu hali ile "güç olarak evren, sınırsız olarak düşünülmemelidir; çünkü o öyle düşünülemez"⁴⁴. Nietzsche

41 VII, 1 [3].

42 VII, 30 [12].

43 a.g.e., 40 [37].

44 a.g.e., 36 [15].

he, temel olana sınırsız, sonsuz niteliklerinin yüklenemeyeceği görüşünü lala korur. "–Biz sonsuz bir güç anlayışını, güç anlayışı ile uzlaş-tıramayız. Yani – evren sürekli yeniliğe de yetenekli değildir"⁴⁵ der.

İkkesi ve yapısı güç olan evrenimizdeki herşey güç (Mach)⁴⁶ arttırma çabası içindedir. Nietzsche şöyle der: "Balta girmemiş bir ormanın ağaçları ne için savaşırlar? ,mutluluk' için mi? (Hayır) güç için"⁴⁷. Bütün organik varlıklar sürekli bir güç arttırma çabası içinde olduğu gibi, Nietzsche bunu daha da bir genelleştirerek "amıçtan kalkan her oluş sadece güç arttırma amacı na dayatılabilir"⁴⁸, der; çünkü bizim alışkanlık sonucu, amaçlı davranış olarak gördüğümüz süreçleri Nietzsche sadece güç arttırmaya yönelik olarak görüyor. "Bir proto-plazmanın ikiye ayrılması, gücün elde etmiş olduğu varlığı üzerindeki egemenliğini sürdürmeyince ortaya çıkar: Üreme güç tükenmesinin bir sonucudur. Açlıktan dolayı erkekler kadınları a.ar ve onlara ulaştığı yerde, üreme açlığın bir sonucudur"⁴⁹.

Teleolojiyi temelden yadsıyan Nietzsche, güç arttırma sürecini tasvir ederken, güç-istemi çerçevesinde de olsa, bir amaca yönelik ve her davranışın kendisinden kaynaklandığı genel bir amaçlı davranışı kabul eder görünümünde olduğu ortaya çıkıyor. Oysa Nietzsche'nin felsefesine böyle bir görünüm yüklemeye kesinlikle en küçük bir olasılık yoktur. Çünkü bu güç arttırma, mekanik değil ama mekanik anlamda içgüdüsel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, organik varlığın en alt derecesinden en üst derecesine kadar her canlıda vardır. Hem nedenselliği, hem de amaçlılığı en radikal biçimde yadsıyan Nietzsche'nin bu güç arttırma çabası, nedenselliğin ve amaçlılığın dışında tutup orada anlamak ve temellendirmek oldukça güç bir görünüm ortaya koyar. Güç arttırma çabası bir zorunluluktan doğmayıp bir zorlanmadan, elinde olanı, sahip olduğunu elinde tutmağa mevcut gücünün yetmemesi nedeniyle, elinde olanı korumak için gücünü arttırmağa yönelir. Bu nedenle güç arttırma çabasını bir nedenselliğin ve zorunluluğun içine sokamayız. Diğer yandan bu güç arttırmanın gerisinde onu belirleyen bir güç yoktur. Önünde

45 Aynı yer.

46 Yalnız burada çuna işaret etmek zorundayız: Düşüncesinin bu döneminde Nietzsche evrenin ikkesi olarak "güç" derken "Kraft" terimini kullanır. Ama "güç – arttırma" deyince de "Macht" terimini kullanır. Almançada her iki sözcük de "güç" anlamında ise de birincisinin temel madde olması nedeniyle daha ziyade "enerji" anlamına, ikincisi ise güç, iktidar, yetki anlamına gelmektedir. Fakat biz her ikisini de yine "güç" anlamında kullanacağız.

47 VIII, 11 [111].

48 VIII, 2 [88].

49 a.g.e., 1 [118].

de çeşitli gerçekleşme biçimleri arasında bir seçme söz konusu değildir. Düz tarlada rıkan suyun meyilli bulduğu yöne akışı türünden bir gerçekleşme içinde olan güç arttırma, amaçlılık kategorisi içine de konamaz.

Güç arttırmamanın kaynaklandığı ya da yönerdiği şey, hayattır, yaşamadır. "Bana göre yaşamanın kendisi, büyüme, devam, güçleri biriktirme ve güçlü olma içgüdüsüdür"⁵⁰. Fakat Nietzsche Darwinizm ile kendisi arasındaki farkı da belirtmeyi ihmal etmez. Darwinizmin "var olma savaşı ... tek yanlı ve kavranamaz bir öğreti" olarak nitelendirir. "Var olma savaşı, sadece bir istisna, yaşama isteminin geçici bir sınırlanmasıdır". Oysa her "büyük ve küçük savaş, her yerde üstünlük, büyüme ve genişleme, güçlü olma etrafında döner, yaşama istemi olan güç istemine uygun olarak gerçekleşir"⁵¹. Çünkü Darwin'in yaşama savaşı, yokluk ve ihtiyaçtan kaynaklanır. Halbuki "doğada yokluk değil, bolluk ve israf egemendir, hem de en anlamsızlığa kadar"⁵².

Nietzsche, evreni ilkesi ve yapısıyla baştan aşağı bir güç yığını ve içindeki her şeyi de, bir güç arttırma çabası içinde görürken, daha henüz bir eksiklik söz konusudur. "Bizim fizikçilerin kendisiyle tanrı ve evreni yarattıkları bu herşeyin üstesinden gelen 'güç' kavramı, henüz bir eke bir tamamlayıcıya daha ihtiyacı vardır: Ona, benim, Güç-istemim' adını verdiğim bir iç dünyanın bahşedilmesi gerekir, yani doymak bilmeyen bir güç gösterme isteği olarak: veyahut gücü uygulama, yerine getirme isteği olarak, yaratıcı bir içgüdü olarak"⁵³. Güç kendi başına, bir anlamda, kör bir devinme, devamlı bir taşma ve atılma olarak ortaya çıkıyor. Fakat Nietzsche ona bir "iç dünya" sunmakla "güç" görüşünün metafizik eksikliğini tamamlamış ve kendi metafiziğinin en derin boyutunu ortaya koymuş ve metafiziğinin son sözünü söylemiştir. "Güç-İstemi" Nietzsche metafiziğinin doruğudur. Bundan sonraki çabamız bu doruğun ve bu doruktan aşağı doğru Nietzsche metafiziğinin tasviridir.

Bizim teshitlerimize göre Nietzsche "Güç-İstemi (Wille zur Macht)" kavramını ilk olarak "Şen Bilim (Fröhliche Wissenschaft)" adlı kitabının 349. aphorizminde kullanır. Artık güç-istemim "bir iç olgudur" ve oluşun içinde ve arkasında durur. Nietzsche, metafiziğinin bundan önceki dönemindeki Ana-Bir görüşünü ve doğal olarak onunla birlikte

50 VI₂, A [6].

15 V₁, FW [249].

52 Aynı yer.

53 VII₁, 36 [31].

temel-çelişki görüşünü de geride bırakmış, bir yandan evreni bir güç yığını olarak görürken, diğer yünden güç istemini de bu güç yığınının içine koymuştur. Önceki dönemde oluşun başlayış ve tükenmezliğini temel-çelişki sağlarken, şimdi bu fonksiyonu Güç-İstemi yüklenmiştir.

Nietzsche metafiziğinin bu döneminde, daha önceki dönemdeki pantheist görünüm kaybolmuş, yerini vitalist anlayış almıştır. Çünkü güç-istemi her şeyin arkasında duran ve bütün ilişkilerinden soyulmuş bir şey değil, ancak organik varlık alanında ortaya çıkan ve canlının içgüdü dünyasının birliği ya da bileşkesidir. Nietzsche, "nerede bir canlı buldu isem, orada güç istemini buldum; ve uşağın isteminde bile efendi olma isteği buldum,"⁵⁴ der. Canlının olduğu yerde bulunduğu bu güç-istemi, yaşama-istemine de asla indirgenemez. O, yaşama-isteğinden daha ileri bir şeydir. Nietzsche'nin Darwin'den ayrıldığı noktalardan birisi de budur. "Yalnızca, nerede hayat varsa, orada istem de vardır: Fakat yaşama-istemi değil, ama - sana böyle öğretiyorum - Güç-İstemi!"⁵⁵ Hangi şartlar altında olursa olsun yaşama değil, güçlü yaşama, güç arttırma söz konusudur. Çünkü "canlıya bir çok şeyler, hayatın kendisinden daha yüksek değerdedir. Bu değerli olmadan dışa vurup dile gelen-güç-istemidir"⁵⁶. Bu düşünceleri birer vecize olarak ortaya atan Zerdüşt, "bir zamanlar hayat öğretmişti bunları bana; siz en bilge kişiler, kalbinizin bilmecesini bununla çözüyorum,"⁵⁷ diye ekler.

Öyle ise güç-istemi bir metafizik ilke olarak nedir? Nietzsche bizi bu sorunun cevabına çeşitli yönlerden yaklaştırır. "Bizim düşünme ve değerlendirmemiz, arka planda yönetici durumda olan isteklerimizin sadece bir dile gelişidir... Bu isteklerimizin birliği ise güç-istemidir. "Bundan sonra da varıp durulacak sonuç" bütün organik temel fonksiyonların güç-istemine dayatılmasıdır"⁵⁸. Organik varlık alanında ortaya çıkan ve canlı varlığın içgüdülerinin bir bileşkesi olan güç-istemini Nietzsche, cansız varlık alanında da olup olamayacağını arar. "Aynı şekilde organik dünyada da onun (güç-istemi) hareket ettirici (das-mobile) olup olmadığı sorusu (karşınızda duruyor). Çünkü mekanik dünya yorumu içinde daima bir hareket ettiriciye (mobile) ihtiyaç vardır... - mekanik hareket, bir iç olgunun sadece bir ifade aracıdır"⁵⁹.

54 VI, Z, s. 143-44.

55 a.g.e., s. 145.

56 Aynı yer.

57 Aynı yer.

58 VIII, 1 [39].

59 Aynı yer.

Fakat güç-istemi, isteme ve düşünmenin olduğu yerde ortaya çıktığı için onun etkisini inorganik dünyaya uzatmak isterken ihtiyath davranır ve bu ihtiyatını da, inorganik alanı yadsıyarak gösterir. "Her organik varlıkta yaratıcı olan şey, peki bu nedir? ... O, inorganik dünyayı da sürükliyen güç istemidir, hatta dahası var, inorganik dünya diye birşey yoktur"⁶⁰. Çünkü "(birşeye) yaklaşma -ve bir şeyden tikslenme eğilimleri, organik dünyada olduğu gibi inorganik dünyada da vardır. Bu ayırım bir ön-yargıdır"⁶¹.

Nietzsche güç-istemini bir iç-güdü, hem de en güçlü bir içgüdü olarak görür⁶². Ve "iç-güdülerimiz güç-istemine geri götürülebilirler". Çünkü "güç-istemi en son temel olgudur"⁶³.

İç-güdüler de organik fonksiyonlardır. Bu organik fonksiyonlar düşünme, duyma ve istemenin arkasında bulunur. "Düşünme, duyma ve isteme ise her canlıda vardır"⁶⁴. Böylece güç-istemi canlı varlık dünyasının bütün alanında vardır. Fakat güç-isteminin bu varoluşu "ne bir varlık (Sein), ne bir oluş (Werden) tür; tersine oluşun ve etkilemenin (Wirken) kendisinden doğduğu en temel bir olgu olarak, bir tutku ve ihtiras (Pathos) tür"⁶⁵. Bir tutku ve ihtiras olarak da en belirgin biçimde insan varlığında ortaya çıkar. "İnsanda en iyi olarak gelişmiş olan şey, onun güç istemidir"⁶⁶. Ve bir başka deyişle "insan güç-istemi'nin bir çokluğu"dur"⁶⁷. Bu nedenle de o bir "Homo natura (Tabiat-insan)" ve bu da eşit "güç istemidir"⁶⁸.

Nietzsche güç istemini tasvir ederken yer yer onu insanla identik kılan tutumlar gösterir. Bu görünüm de güç isteminin insanın içinde son derecede güçlü bir karakter haline gelmesinden, insanın kendini insan olarak iddia etmesinin temeli olmasından ileri gelir. İnsanın kendi varlığını iddia etmesi yaşama'nın hakkını vermesi, yaşama'yı haklı çıkarmasıdır. Ama yaşamak nedir? Nietzsche'ye göre yaşamak, yaşamının hakkını vermek, yaşamayı haklı çıkarmak, güç arttırmak demektir. "Bizzat yaşamak hiç bir şeye araç değildir; o sadece gücün büyüme bi-

60 VII, 34 [247].

61 a.g.e., 36 [21].

62 VI, GD, Was ich den Alten verdanke [3].

63 VII, 40 [61].

64 a.g.e., 35 [15].

65 VIII, 14 [79].

66 VII, 25 [450].

67 VIII, 1 [58].

68 a.g.e., 2 [131].

çimidir"⁶⁹. Bir başka yerde de aynı ifadeyi kullanarak "... o, gücün artma formlarının bir dile gelişidir"⁷⁰. Yaşama bir başka şey için araç değil, ama kendi başına amaç da değil. O, güç arttırmanın gerçekleşmesinden, gerçekleşme biçiminden başka bir şey değildir. Yaşamının haklı çıkarılmasına gelince, yaşamadan önce gelen bir başka şey vardır ki o da var-olma (Dasein)dir. "Yaşama, bir özel-olaydır; asıl her var-olmanın haklı çıkarılması gerekir, sadece yaşamının değil. Haklı çıkarıcı ilke ise yaşamının kendisiyle açıklandığı bir ilkedir"⁷¹. Bu ilkenin ne olduğu yine yaşamının tasvirinden çıkıyor: "Bana göre bizzat yaşama, büyüme, devam, güçlerin biriktirilmesi, kuvvet iç-güdüsüdür"⁷². diyen Nietzsche, yaşamayı yukarıda andığı "haklı çıkarma ilkesi"nin bir dışlaşma, gerçekleşme formu olarak görüyor ve bir başka yerde "yaşamak istemek mi? onun yerinde ben daima sadece güç-istemini buldum"⁷³. Bu haklı çıkarma ilkesinin "güç-istemi" olduğu da böylece ortaya çıkmış oluyor. Bu ilkenin yani "güç-istemi"nin olmadığı yerde çöküş vardır"⁷⁴. Böylece yaşamının da ne olduğunu sorup tasvir edince, onun da güç isteminden başka birşey olmadığını görüyoruz. Ancak yaşama yoluyla güç-istemi, kendisini metafizik karakterinden sıyrarak realize ediyor. Bu nedenle de "dediği dedik güç isteminin karakteri yaşamının bütün alanında mevcuttur"⁷⁵. Nietzsche'yi bu açıdan bir daha konuşturacak olursak "yaşamının ta kendisi, güç istemidir"⁷⁶.

Nietzsche bizi yaşama açısından güç-istemine böyle yaklaştırırken, kesinlikle yadsıyıp terkettiği varlık (Sein) kavramı açısından da konuya bakar ve varlık kavramını burada olumlu anlamda kullanır. "Varlığın karakterini oluşa damgalamak - işte bu en yüksek güç-istemidir"⁷⁷. Nietzsche'ye göre yegane gerçekliğin oluş olduğunu bir başka yazımızda görmüştük.* Fakat çeşitli vesilelerle Nietzsche'nin, gerçekliğin gerisinde bir metafizik ilkeyi, bir birliği daima gözden uzak tutmadığını da görmüştük. Varlığın karakteri, meydana gelmemiş olmak, yok olmamak ve değişmeden kendi kendisiyle aynı kalmaktır. Bu karakteri taşıyan bir ilkenin, oluşun içinde olmayışı, oluşu düzensiz, birliksiz ve

69 VIII, 16 [12].

70 VIII, 9 [11].

71 Aynı yer.

72 VI, A [6].

73 VII, 5 [1/1].

74 VI, A [6].

75 VIII, 1 [54].

76 VI, JGB, [13].

77 VIII, 7 [54].

* "Metafizikçi Olarak Nietzsche" adlı doçentlik tezinin.

anlamsız kılar. Varlığın karakterini taşıyan bu ilke de güç-istemidir. Ama güç-istemi sadece varlığın karakteri değil, aynı zamanda "varlığın en iç özüdür de"⁷⁸. Daha da ileri "evrenin tözü, güç-istemidir"⁷⁹.

"Evrane içten bakıldıkta, intelligibel karakteri'nden itibaren belirlenip nitelendirildikte - o, 'güç-istemi'dir ve bundan başka bir şey değildir"⁸⁰. Oluş açısından konuya bakılmağa devam edildikte, güç-istemi yine karşımıza temel-ilke olarak çıkar. "Her başkalaşmanın en son nedenini ve karakterini ben o güç-istemimde yeniden buluyorum"⁸¹, der Nietzsche.

Nietzsche'nin metafiziği güç-istemidir. Güç-istemi ise bütün değerlerin bir başka şekle çevrilmesi (Umwertung aller Werte) dir, yani değerlerin sıra düzeninin tersine çevrilmesidir. Ve Nietzsche yorumlama (Interpretieren), değer biçme (Wertschaetzen) ve açıklamayı (Auslegen) aynı anlamda, yani değer biçme, değer koyma anlamında kullanır. Böylece de değer biçme, değer koyma ve anlam verme (Sinngabung) güç-isteminin etkinliğinin bir yönü ama çok önemli bir yönü olarak ortaya çıkar. Nietzsche şöyle der: "Kim yorumluyor?" sorusu sorulamaz. Oysa bizzat yorumlama (Interpretation), güç-isteminin bir formu olarak, varoluşa (Dasein) (amma'varlık' olarak değil, aksine bir süreç, bir oluş olarak) bir heyecan (Affect) halinde sahiptir"⁸².

Şu halde, sadece "güç-istemi, yorumlar : Bir organın teşekkülünde yorumlama söz konusudur. Güç-istemi sınırlandırır; dereceleri, güç farklılıklarını belirler. Ama sadece güç farklılıkları, güç farklılıkları olarak duyulamaz. Her büyümek isteyen başka bir şeyi kendi değeri açısından yorumlayan bir büyümek isteyen şeyin olması zorunludur. Çünkü "gerçekte yorumlama bir şeyin efendisi olmak için araçtır. Organik süreç devamlı ilerleyen bir yorumlamayı şart koşar"⁸³. Böylece yorumlama, değer koyma, anlam verme yani "değerlerin bir başka şekle çevrilmesi", canlı varlığın lehine olarak onun varlığını iddia edip sürdürülebilmesi için düşünülmüştür. Ve devamlı ilerleyen bir yorumlama daha dar olan yorumlamaların yenilmesi demektir. Bu da güçlenme ve kuvveti genişletme anlamına gelir. Ama her güç artması yeni bir perspektifi de beraberinde getirir. Böylece de bir perspektif

78 VIII, 14 [80].

79 VI, JGB, [186].

80 a.g.e., [36].

81 VIII, 14 [123].

82 VIII, 2 [151].

83 a.g.e., 2 [148].

alan meydana gelir. Peki bu "perspektif alan ve hata nasıl ortaya çıkıyor?" Sorunun cevabını Nietzsche hemen ekler: "Bir organik varlık sayesinde, bir varlığın değil, aksine savaşın kendini ayakta tutmak istediği, büyümek istediği ve bilinçlenmek istediği süreç"⁸⁴, perspektif alan ve dolayısıyla da hata ortaya çıkar. Böylece perspektif alan ve hata, güç-isteminden kaynaklanan değer koymaların bir ürünüdür.

"Her yapılıp-etme ve istemede en genel olan ve en alıta bulunan iç-güdü, bundan dolayı aynı şekilde en az tanımlanabilen ve en gizli kalandır; çünkü pratikte biz daima onun buyruğuna uyuyoruz; çünkü biz bu buyruğun kendisiyiz... Bütün değerlendirmeler sadece sonuçlardır ve bu bir tane olan istemenin hizmetinde daha dar perspektiflerdir: Değer koymanın kendisi sadece bu güç-istemidir"⁸⁵. Güç-istemi ve değer koyma, ikisi birbirinin yerine konabilecek olaylardır. Güç istemi açısından baktıkta, değer koyma onun bir formu; değer koyma açısından baktıkta, değer koyma güç-isteminin ta kendisidir. Bir istem, bir güç olarak bu güç isteminin buyruğuna muhatap olan, onun buyruğunu yerine getiren bizleriz, yani insandır. Güç-istemi ile insan arasındaki bu bağ o kadar sıkı ve derindir ki onların ikisinin identitesi, aynılığı söz konusudur. Çünkü Nietzsche'ye göre bir iç-güdü varlığı olan insan aynı zamanda güç-istemidir; çünkü organik varlığın bütün fonksiyonları güç-istemine dayatıldığı gibi, insanın isteklerinin birliğinin güç-istemi olması⁸⁶ ve güç-isteminin en son olgu olması nedeniyle bütün iç-güdülerin ondan kaynaklanması ya da ona geri götürülmesi nedeniyle, insan güç-isteminin en üst düzeyde taşıyıcısı, temsilcisi ve daha da ileri kendisidir. Nietzsche güç istemi - insan identitesini belirtmek için düşündüğü bir planı, bir notunda şöyle tasvir eder: "Plan üzerine: Bizim zihnimiz, istemimiz, aynı şekilde duyularımız değer koymalarımıza bağlıdır. Bu değer koymalar bizim iç-güdülerimize ve onların varlık-şartlarına uygundur. Bizim iç-güdülerimiz güç-istemine dayatılabilirler. Güç istemi bizim en alıta varıp dayandığımız en son temel-olay (Factum)dır"⁸⁷.

İç-güdülerimizin, duyularımızın kendisinden kaynaklandığı, bizim varıp kendisine dayandığımız şey olan güç istemi, bizim kendimizden başka bir şey değildir. Çünkü Nietzsche - daha önce değindiğimiz gibi - evreni bir güç kütlesi olarak gördüğü bu dönemde, onun içindeki

84 a.g.e., I [124].

85 VIII, 11 [96].

86 VIII, 1 [30].

87 VII, 40 [61].

metafizik ilkeye güç-istemi demiş ve güç-isteminin öneminden dolayı bütün evreni güç-istemi olarak görmek istemiştir. Ve "bu evren güç-istemidir - ve bundan başka bir şey değildir"⁸⁸, demiştir. Ama burada da durnuyan Nietzsche, güç-isteminin en önemli taşıyıcısı olan insanın da baştan aşağı bir güç-istemi olduğunu söylemesi en doğal sonuçtur. Aynı yerde "ve bizzat siz de bu güç-istemisinizdir-ve bundan başka birşey değilsiniz!"⁸⁹ diye haykırır.

BİBLİYOGRAFYA:

Bu yazımızda Nietzsche'nin, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari tarafından hazırlanıp De Gruyter yayınevi tarafından "Nietzsche's Werke, kritische Gesamtausgabe" adı altında yayınlanan eserlerini kullandık. Dip notta gösterilen romen rakamları, bölüm (Abteilung), romen rakamlarının dibindeki arap sayıları, o bölümün cildini gösterir. Köşeli parantez içindeki sayılar Aphorizm, köşeli parantezin önündeki ve içindeki sayılar da Notların numaralarını gösterir. Kısaltmalar:

A: Der Antichrist (Hristiyanlığa Karşı Olan).

FW: Fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim).

GD: Götzendaemmerung (Putların Batışı).

GT: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik (Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu).

JGB: Jenseit von Gut und Böse (İyinin ve Kötünün Ötesinde).

Z: Also Sprach Zarathustra (Zerdüş Böyle Dedi).

88 VII, 38 [12].

89 Aynı yer.

DİN DERSİ ÖĞRETMENLİĞİ VE GÜÇLÜKLERİ*

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Kutladığımız bu ilk "Öğretmenler Günü" dolayısıyla öğretim üyelerimizi ve öğrencilerimizi selâmlıyor, misafirlerimize hoş geldiniz diyorum. Aramızdan ayrılmış değerli hocalarımızı rahmetle anıyorum. Biraz sonra bu hocalarımızdan, mezarları Ankara'da bulunanları ziyaret edeceğiz. Ben kürsü hocam Prof. Dr. Bedi Ziya Egemen'in bir hatırasını konuşmama giriş yapmak ve bu vesile ile bir kere daha kendisini rahmetle anmak istiyorum. Hocamın hatırası, çok sevdiği, genç yaşta vefat eden bir arkadaşının toprağa verilmesine aittir. Gömme ile ilgili işlemler yapıldıktan sonra arkadaşları, oradan ayrılmadan önce bir konuşma yapmasını istemişler Hoca'dan. Hoca çok üzgün, ne söylesin, ayrıntılı bir konuşma yapacak durumda değil. Fakat rahmetli kısa ve veciz konuşabilen bir insandı. Mezarın iyice yanına yaklaşarak, dinleyenlerin de duyabileceği bir sesle şöyle söylemiş: "-Sevgili dostum, sen burada biraz uyu, biz bir dolaşıp gelelim..."

Hayat bir dolaşmadan başka nedir ki! Henüz çok genç olanlar için bu süre uzun gibi görünebilir. Fakat o, onu yaşamış olanlar için öyle değildir.

Şimdi nasıl oldu da bu hatıra benim konuşmama giriş oldu? Bizim varlık ve oluş üzerinde en fazla düşündüğümüz ve dinle en çok ilgilendiğimiz zamanlar, ölüm olaylarıdır da ondan. Benim şimdiki konum da din bilgisi ile ilgilidir.

Din bilgisi nedir? Dinle ilgili bilgilerdir.

Din nedir? İnsan-Allah ilişkisidir.

Allah kimdir? Niçin vardır?

İnsan nedir? Niçin vardır?

Her bilim insanı kendi bakış açısından tarif ediyor:

* 27 Aralık Öğretmenler Günü'nde, İlahiyat Fakültesindeki törende yapılan konuşmamın metnidir.

Biyoloji, insanın organik bir varlıktır, canlılar arasında bir türdür, diyor.

Sosyoloji, insan sosyal bir varlıktır, diyor.

Psikoloji, insan psikişik bir varlık, karmaşık duygularla yüklü ruhsal bir yaratıktır, diyor.

Fizik, insan bir makina varlık, bir güçtür, diyebiliyor.

Metafizik, (bütün bunların ötesi bilim) ise, insan, kendisini, kendisinden başkasını ve onların sebebini soru yapan, yani bütün bu soruları soran ve cevaplarını arayan varlıktır, diyor.

Tariflerin hepsi doğru, soruya bir açıdan cevap veriyor. Sonuncusu ise onu bütünleştiriyor ve insan olan insanı tarif ediyor. Çünkü:

— Organik varlığında sabitleşen, onunla yetinen insan da vardır.

— Sosyal varlığında sabitleşen, onunla yetinen insan da vardır.

— Karmaşık duygularında sabitleşen, onun ötesine geçemeyen insan da vardır.

— Makina varlık, güç varlık olarak sabitleşen, onunla yetinen insan da vardır.

Bunların hepsini birden farkedene, onlardan biriyle yetinmeyen, aksine onlar üzerinde düşünen, onlardaki sırrı arayan insan ise sormadan edemiyor: Niçin yaşıyorum? Buna niçin mecburum? Daha önce neydim, bundan sonra ne olacağım? Bunların cevabı bir kocaman "Hiç" midir?

İşte bunlar yüksek felsefenin ve dinin konusudur. Yüksek felsefe ve din burada birleşiyor. Bütün bilimsel araştırmalar, ömürlerin adandığı zerrelerden küreye laboratuvar çalışmaları, mistik tecrübeler, sezgiler, vahiyler üzerinde yorumlar, insanın Hakk'ı, hakikati arama yolundaki adımlarıdır. İnsan ona hem çok yakın hem çok uzaktır. Çünkü onun içindedir. İş çok güçtür.

Din bilgisi öğretmeni olmak çok güç, bu alanda başarılı olmak çok güçtür. Fakat güçlük sadece konunun fiziküstü oluşunda değildir. Pratikten gelen güçlükler de vardır. Ben sadece ikisinden söz edeceğim:

1. Amaçta birleşmenin güçlüğü.

2. Bu dersin ve öğretmenlerinin halen varlık-yokluk mücadelesinden kurtulamamış olmalarının güçlüğü...

1976 yılında, bundan beş yıl önce, Türkiye liselerindeki din bilgisi öğretmenlerinin bütününe uyguladığım ankete 873 liseden 968 öğretmen cevap vermişti. Bu öğretmenlere sorulan sorulardan birisi, din bilgisi dersinin, bugünkü durumu ile, amacının gerçekleşip gerçekleşmediği idi. Cevapların % 43, 50 si amacın hiç gerçekleşmediğini, % 46, 60 ı da orta derecede gerçekleştiğini belirtmişti. Tamamiyle veya büyük ölçüde gerçekleştiği kanaatinde olan öğretmen yüzdesi ise % 7,86 idi.

Kolayca farkediliyor ki burada bir olumsuzluk söz konusudur. Amaç yeterli ölçüde gerçekleşmemektedir.

Şimdi bu soruya yakın olan başka sorulara bakalım:

— Öğrencilerin dinbilgisi dersine ilgileri,

% 30 ile çok yüksek,

% 55,38 ile orta derecededir. Yani ilgi var demek oluyor.

— Öğrencilerin başarı durumuna bakıyoruz,

% 69, 74 ile iyi ve çok iyi derecede başarılıdır.

% 26, 55 ile orta derecede başarılıdır. Demekki başarı da iyidir.

Şu halde amacın gerçekleşmemesinin sebebi nedir?

Dersin isteğe bağlı oluşu mu?

Ders saatinin yetersiz oluşu mu?

Dersin programdaki yerinin elverişsizliği mi?

Şüphesiz bunlar gerçek problemlerdir. Bunlara diyeceğimiz yoktur, mutlaka çözümlenmeleri gerekir. Fakat daha önemli olan husus şudur:

Okulların yüzde 30 unda din bilgisi dersini okuma oranı yüzde yüzdür. Ders, programın içindedir. Bu okullarda sadece saat azlığı söz konusudur. Fakat amacın yeterli ölçüde gerçekleşme oranının % 30 a ulaşamamış olduğunu görüyoruz. Oran % 7,86 da kalıyor.

Bu, bizi düşündürmesi gereken bir problemdir. Bu duruma nasıl yorumlayabiliriz? Öğretmenlerin yanında velilere ve öğrencilere uyguladığım kısmi ankete aldığım cevapları bu sonuç ile birlikte düşününce iki yönlü bir yoruma varıyorum:

Birinci yorum, din bilgisi dersinin amacı konusunda birliğin mevcut olmadığıdır. Devletin eğitim politikasının belirlediği amaç başkadır, dersi okutan öğretmenin amacı başkadır, dersi okuyan öğrencinin başka, çocuğunun bu dersi okumasını isteyen velinininki başkadır. Beklen-

tilerde yaklaşma, birleşme olmadığı sürece tarafların çabalarının büyük bölümü boşa gitmekte devam edecektir. "Devlet", kendi ilkelerinin korunmasını, buna din bilgisi dersinin de katkıda bulunmasını ister. "Öğretmen", kişisel din anlayışına, benimsediği yoruma, bazen de ideolojiye göre, belirlenen amacı yeterli bulmaz. 'bu şartlarda din öğretmenliği olamaz' der, ama yine öğretmen kalmakta ısrar eder. "Veli", öldüğü zaman çocuğunun, arkasından bir Yasini Şerif okumasını, okulun ona bu beceriyi kazandırmasını bekler. "Öğrenci" ise, bütün bunların arasında perişandır. Ona kimse sormaz. Onun ihtiyaçları nelerdir, beklentileri nelerdir? Onu oraya buraya çekiştirirler sadece. Fakat o, kendisine sorulduğunda verdiği cevaplarla, ne istediğini gayet iyi bildiğini ispatlamıştır. Öğrenci, özellikle lise devresinde, ilkokulda ve ortaokulda okuduğu konuların sürekli tekrarından bıkmıştır. O Kur'an-ı Kerim'i Türkçe anlamı ile okumak, insanın varlık sebebi ve vazifeleri üzerinde düşünmek, dinin özünün ne olduğunu, dini hayatın ve inanmanın değerini, duayı, bugünün Türkiye'sinde ve dünyada dinin durumunu, mevcut ideolojilerle dinin karşılıklı etkilerini, demokrasi, Cumhuriyet, Anayasa ve laiklik konuları ile İslâm dininin prensiplerinin karşılaştırılmasını, faiz, kaza, kader, mezhep vb. konuları öğrenip anlamak istemektedir.

Görüldüğü gibi bunlar, din dersinin, başka hiçbir derste işlenmeyen gerçek konularıdır.

Amaçlarda yaklaşmak, bunları vicdanlara ulaştırmak ve konuların seviyesini gençlerimizin seviyesine çıkarmak, problemin çözüm yolu olarak görünmektedir.

İkinci yorum, memleketimizde halen din bilgisi dersinin varlığının yokluğunun söz konusu olduğudur. Özellikle aydın kesim ona genellikle, devlete karşı bir tehlike olarak bakmaktadır. Bu problemin çözümü, konunun ortaya konularak samimiyetle konuşulmasıdır, kanaatindeyim.

Din çok güçlü, hatta en güçlü duygudur. Kullanışa göre yapıcı da olabilir, yıkıcı da. Onun, her ikisine müsait yorumları vardır.

Fakat her güçlü duygu, hatta her güç böyle değil midir? Öyleyse kullanışa dikkat edeceğiz. Dinin, dinle ilgili araştırmaların yozlaşmasını, saptırılmasını, yıkıcı amaçlarla kullanılmasını önleyeceğiz.

Nasıl?

Onun yapıcı yorumlarına işlerlik kazandırarak, onu seviyesiz elle-re bırakmıyarak.

Öğretmenlere büyük sorumluluk düşüyor;

Devlet önünde,

Millet önünde,

Allah önünde...

Devletimize de, milletimize de, dinimize de ihtiyacımız var. Hiçbirinden vaz geçemeyiz. Bir an evvel, bir yerden başlayarak çalışmalarına katılmak durumundayız...

Saygılarımla.

ATATÜRK VE DİN*

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Atatürk ve din... Bu iki kavram niçin yanyana geldi? Bunları yan yana getirerek üzerinde konuşmamızı isteyenlerin bizden beklemedikleri nedir? Veya onları böyle bir konuda açıklama istemeye yönelten ihtiyaç nedir? Sorularımıza cevap vermeden önce kavramlarımızın üzerinde duralım: Din nedir? Atatürk kimdir?

Din nedir?

İnsanın, kendini farkettiği çağdan itibaren, yaşamasını sürdürülebilmek için çevresini, onu mânâlandırabilmek için de çevresi ile birlikte kendisini araştırma konusu yaptığı bilinmektedir. En eski kaynaklar olan mitolojilerin ve kutsal kitapların belirttiği gibi, ilk çağın insanlarında da bu böyledir, çağımızın gelişmiş insanında da. Hayatın mânâsı henüz çözülememiştir. Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Niçin varız? Yaşamamızın mânâsı nedir? Bu arayış insanın insanlık özelliği olarak kabul edilir ve içgüdüden gelir.

"İnsan, Allah'ı arayan varlıktır". Bilim ve felsefe insanın, henüz açık olan bu sorularının ürünüdür. Soruların cevabı henüz verilmemiştir, fakat kat edilen mesafeler insana çok şeyler kazandırmıştır. Soruların asıl cevabı ise, bilim ve felsefeyi aşan bir alandan gelir ve "din" dediğimiz vakıayı oluşturur. Din, bilim ve felsefe gibi insanın arayışlarının ürünü değil, insanın arayışın ürünüdür. Çünkü özellikle İslâm dinine göre insan Allah'ı aradığı gibi Allah da insanı aramaktadır. O, insan tarafından bilinmek istemektedir. İnsanı yaratmasının sebebi de budur. İnsan Allah'ı bilmeli ve O'na hizmet etmelidir. Başka bir deyişle, O'na hizmet etmekte olduğunun bilincine varmalıdır. Bütün diğer yaratıklar insana emanettir. İnsan Allah'ın vekilidir. Allah'ın izni ile onları tanıyacak, kullanacak ve yücelecektir. Bu yolda başarılı olabilmesi

* Atatürk'ün 199. Doğum yıldönümü dolayısıyla Ankara Zübeyde Hanım Kız Meslek lisesinde verilen konferansın metnidir.

için Allah insana, yine insanlar arasından seçtiği araçlarla, yani peygamberlerle yardım eder, öğütlerde bulunur, kitaplar gönderir. Böylece insanın yeryüzündeki varlığının sebebi ve mânâsı bildirilmiş olur. Tabii aynı zamanda menşei ve sonu, yani kaderi de bildirilmiş olur. Bununla birlikte bu bildirimler yorumlanarak dünya görüşü haline getirilirken, ortaya çıkan yorumlardan birini tek doğru kabul etme ve ettirme çabaları, insanları bölmekte ve taassuba sürüklemektedir. Böylece bölünen ve gruplaşan insanlar, bazen grubu bir arada tutmak için çabıırken, asıl amacı unutuyorlar, neyi aradıklarını unutuyorlar ve aracı amaç haline getiriyorlar. O zaman dünyamız genişleyeceğine daralıyor, görüşlerimiz kısırlaşıyor. Teferruat öx gibi görünüyor ve bizi birbirimize düşürüyor. Yücelerden yüce olarak yaratılmış insanın, alçakların alçağına düşüşü böyle oluyor. Şimdi din ile eğitimin ilişkisine bakalım.

Din ve Eğitim

Türklerin İslâm dinini bilinçli olarak kabul edişleri ile birlikte eğitim ve öğretimin Kur'an-ı Kerim merkezli olarak gelişip kurumlaşmasını biliyoruz. İslâm dininde okuma yazmanın, kadın-erkek her müslümana farz, yani mecburi oluşu, Kur'an-ı Kerim âyetlerinde insanın, yeryüzüne, gökyüzüne, kendisine, görünen ve görünmeyen her şeye, gören, anlayan, düşünen gözlerle bakmaya teşvik edilişi, kültür seviyesinin yükselmesini sağlamıştır. Selçuklularla yaygınlaşıp kurumlaşan, Osmanlılarla geliştirilip devam ettirilen bilime düşkünlük, bilgiyi nerede olursa olsun alma çabaları, seyahatnamelerde ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Osmanlı devletinin kuruluş döneminde Anadolu'yu gezmiş olan İbni Batuta, en küçük yerleşme bölgelerinde bile gördüğü medreseleri anlatmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamak, Allah'ın eseri olan varlıkları, kâinatı tanımak, ondaki sırları çözmek amacı ile mantıktan matematiğe, felsefeden astronomiye, dil bilimlerinden tabiat bilimlerine kadar, mevcut her türlü bilgiyi almak ve ileri götürmek, Allah'a hizmet, yani ibadet olarak düşünülmüş ve uygulanmıştır. Şüphesiz bu türlü düşünme ve uygulamada, devletin ekonomik ve siyasal gücünün katkısı büyüktür. Fakat bu gücün sağladığı refahın ve kendine güvenin, giderek kendi kendine yeterlilik, başkasından alacağı birşey olmama gibi tehlikeli bir kanaate götüreceği de hesaba katılmalıdır. O zaman için, bize göre her alanda zayıf olan Avrupa'nın, Haçlı seferleri halinde, birleşerek üzerimize geldiklerinde bile başarılı olamamaları, bunun illebet böyle süreceğinin garantisi olamazdı. Ne yazıkki, insanlar bunu farkettilerinde genellikle geç kalmış olurlar. Biz güven ve refah içinde

dinlenip duraklarken, Avrupalılar, bizim bilim adamlarımızın hocahk yaptığı öğretim kurumlarında yetişiyor, yeni buluşlarla güçleniyor, zenginleşiyorlardı. Bir gün geldi ki artık biz, kendimize yeterli olamadık, yeniliklere yetişerek arayış kapatma çabalarımız sonuç vermedi. Her alanda yenilgiler başladıkça, ekonomik çöküntü milletimizi bilim alanından uzaklaştırdı. Onu, başını kurtarmaya, ölüm kalım savaşına çekmeye başladı. Artık felsefenin, astronominin, geometrinin anlamı kalmıyordu. Öğretim kurumlarında bu derslerin işi neydi? Hatta öğretim kurumlarının kendilerinin bile anlamı kalmıyordu. Çocuklar ilköğretime gönderilmeye lüzum görülmeden doğrudan doğruya usta yanına veriliyor, bir an evvel ellerinin ekmeğe tutmasına çalışılıyordu. Padişah II. Mahmud'un, ilköğretimi mecburi kılan fermanı bu açıdan anlamlıdır. Daha önceleri bir padişah fermanı olmadan yaygın olan öğretim, şimdi padişah fermanı ile bile devam ettirilemiyordu. Onu cazip hale getirebilecek her yeniliğe karşı, vidadanları tahrik eden sloganlarla karşı çıkılıyordu. Memleketin her alanına bilim, meslek ve idare adamı yetiştiren medreseler artık özelliklerini kaybediyorlardı. Onların halka verebileceği bilgiler, şer'iyyât denilen gündük yaşayışla ilgili dinî tavsiye ve kural-ları aşamıyordu. Kur'an-ı Kerim'in bu alanla ilgili âyetlerinin sayısı 500 olarak hesaplanmıştır. Demek oluyor ki, Kur'an-ı Kerim'in bütünü teşkil eden 6666 âyetten 6166 sı artık müslümanların hayatından çekiliyordu. Bunlarla meşgul olan, bunları anlayıp anlatan kimseler artık yetişmiyordu. Bu durum ise, ne dine ne devlete yetiyordu. Devlet adamları ve aydınlar, yenilikler peşindeydiler, yeni modeller arıyorlardı. Fakat bu yeniliklerden her biri o kadar çabuk iflâs ediyor ve eskiyordu ki, ondan sonraki yeni hemen onun yerini alıyor, o da kendinden sonraki yeniye kadar yaşıyordu. İşte Atatürk böyle bir dönemde yetişmiş bir Türktür. Şimdi bu konunun üzerinde duralım.

Atatürk Kimdir?

Onun hepimize bilinen yanlarını tekrar etmeden, konumuza ışık tutacak yanlarına geçmek istiyorum. Atatürk diyor ki: "Çocukluğuma dair hatırladığım ilk şey, mektebe gitmek meselesine aittir". Bu konuda annesi Zübeyde hanımla babası Ali Rıza Efendi arasında tartışma çıkmıştı. Annesi onu, ilâhilerle ve Âmin alayları ile başlayan mahalle mektebine yollamak istiyordu. Babası ise onu, yeni metodlarla (usûlü cedide) öğretim yapan Şemsi Efendi mektebine göndermek istiyordu. Şiddetli tartışmalardan sonra babası işi şöyle çözümlendi: Küçük Mustafa önce Âmin alayı ile mahalle mektebine başlayacak, birkaç gün sonra Şemsi Efendi mektebine gidecekti.

Şemsi Efendi özel bir mektebin öğretmeniydi. O, Rüşdiyeyi ve Darülmüallimini bitirdikten sonra, 21 yaşında olduğu halde, Selânik'te kendi mektebini açmıştı. Mektepte o gün için yeni olan uygulamalar şunlardı: Savtî usul, yani harfleri ve sesleri levhalara yazdırarak hecelerle öğretmek, sıralar, kürsü, harita, karatahta, tebeşir kullanmak, tenefüs yaptırmak, cimmastik ve oyun, perşembe günleri öğleden sonra geziler. Bunlar o sırada gereksiz ve "gâvur işi" olarak görüldüğünden, mektep saldırıya uğramıştı. Öğrencilerin, sıraların üzerinde oturup ayaklarını sallayarak Kur'ân-ı Kerim okumaları saygısızlık ve günah sayılıyordu. Sınıfı basmışlar, sıraları, kürsüyü, tahtayı kırmışlardı. Öğretmen ancak kaçarak canını kurtarmıştı. Velilere de baskı yaparak çocukları okuldan uzaklaştırmışlardı. Şemsi Efendi bir süre evinde ders yapmış, fakat evi de aynı saldırıya uğramıştı. Bir ara sokakta da saldırıya uğrayan Şemsi Efendi yılmamış, öğrencilerini evlerinde ziyaret ederek faaliyetini sürdürmüştür. Bir süre sonra Selânik vâlisi Mithat Paşa, Şemsi Efendi ile ilgilenmiş, onun okulunu yeniden açmasını sağlamıştır. 1909 da İstanbul'a giderek Temmuz Bayramı törenlerine, bir grup öğrencisi ile birlikte katılan Şemsi Efendi, padişah Sultan Reşat tarafından da iltifat görmüş, kendisine Maarif Madalyası verilmiştir. Selânik'te kendisine Şeyhülmüallimin denilmiştir. Küçük Mustafa mektebe başladığı sırada Şemsi Efendi bütün bu güçlükleri atlatmış, 14 yıllık tecrübeli bir öğretmendir¹.

Atatürk 12 yaşına gelinceye, yani 1893 yılında babasını kaybedinceye kadar (1887-1893) Şemsi Efendi mektebinde okudu. Babasının ölümünden sonra onun, annesi ile birlikte dayısının çiftliğine gittiği ve kargaları kovaladığı bilinmektedir. Bu duruma üzülen annesi onu, tahsilini tamamlamak üzere, Selânik'e, bir akrabasının yanına göndermiştir. Bu defaki mektebi Mülkiye Rüşdiyesi'dir. Mektebin matematik öğretmeni "Kaymak Hafız" lakaplı dayakçı bir hocadır. O hep öğretmenin bir gün kendisini de dövmesinden korkmuştur. Gerçekten de korktuğu başına gelmiş, dayak ona da isabet etmiştir. Bu öyle şiddetli bir dayaktır ki, Mustafa bir daha o okula gitmek istememiştir. Annesinin, - Hocandır, dövebilir, telkinleri fayda vermemiştir. Annesi bu defa onun, babası gibi ticaretle uğraşmasını istemişse de o, bunu istememiştir. Bir gün gizlice Selânik Askeri Rüşdiyesinin imtihanına girmiş, kazanmış ve kaydolmuştur. Annesi bu olup bitti karşısında itiraz edememiştir. Onun, oğlunun asker olmasını istemeyişinin sebebi, sürekli savaşlardır. Askeri

¹ Yalçın Akyüz, Atatürk'ün Öğretmenlerinden Birkaçı, Atatürk Devrimleri Sempozyumu içinde, A.Ü. Eğitim Fak. Yay. Ank. 1981.

Rüşdiye düzenli ve disiplinlidir. Buradaki matematik öğretmenin onı Kemal adını verdiğini biliyoruz. Bu tercübelerdir ki, yıllar sonra Atatürk olarak ona şunları söyletmiştir:

"Eğitimdir ki, bir milleti ya hür, bağımsız, şanlı, yüce bir toplum halinde yaşatır ya da onu esaret ve sefaletle terkeder"

Atatürk'ün öğrencilik döneminde eğitim ve öğretimdeki problem sadece yeni-eski çatışmasından ibaret değildir. Benimsenen yeni modellere göre, özel olarak, her kurum ve kişinin açmasına izin verilen, sayısız Batı örneği mektep, değişik amaçları benimseyen gençler yetiştiriyor, bunlar arasında, memleket bütünlüğüne gerekli olan ortak duygu ve düşünce temini mümkün olmuyordu. Yabancıların açtığı ve yönettiği mektepler en çok rağbet görenlerdi. Tecrübeli olduklarından, devlet hizmetlerinde hep onlardan yararlanılıyor, halk da bu nedenle onlara rağbet ediyordu. Türkçe dersi bu okullarda isteğe bağlı idi ve seçmeyenler Türkler oluyordu. Türk çocukları, tamamen tercüme ders kitapları dolayısıyla yabancı kültürü ile yetişiyor, milletine yabancılaşıyor, onu hor görür oluyordu. Atatürk'ün eğitim ve öğretimle son derece yakından ilgilendiğini ve özellikle Öğretim Birliği kanununu anlamak böylece kolaylaşmaktadır (1924). Bu kanunun ruhu, duyguda ve düşüncede, tasada ve kıvançta birlik için eğitim ve öğretimde birliktir. Din eğitim ve öğretimi de bu birliğin içinde düşünülmüştür. Şüphesiz bu kanunla pek çok kişinin menfaati sarsılmıştır ve kanun çok yönden yıpratılmaya çalışılmıştır.

Atatürk ve Din Eğitimi

Öğretim Birliği kanununa yıpratıcı sloganların içinde dine aykırılık da vardı. Bu kanunun sırf medreseleri kapatmak ve dini ortadan kaldırmak için çıkarılmış olduğunu iddia edenler olmuştur. 1925 te başbakan İsmet İnönü, öğretmenlere hitabettiği bir konuşmasında, bu iddianın isabetsizliğini şöyle ifade etmiştir:

"... Yaptığımız işin dinsizlikle hiç bir münasebeti yoktur. Bu sistemde başarılı olalım. On yıl azimle ve başarı ile tuttuğumuz bu yolda yürüyelim, on yıl sonra bütün dünyaya ve şimdi bize muarız olanlar, yahut tuttuğumuz yoldan din namına endişe edenler göreceklendir ki, Müslümanlığın asıl en temiz, en saf, en hakiki şekli bizde tecelli etmiştir..." Fakat iyi niyete rağmen bu görüş gerçekleşmemiştir. Devrin şartları, halkı yeni yönetime karşı kıskırtıcı dinî-siyasî faaliyetler, Şeyh Said isyanı, Menemen olayı, bazı tarikat mensuplarının kıpırdanışları, vs.

devletin, dinin tesirinden tamamen kurtarılması -lâiklik- anlayışını kuvvetlendirmiştir: "Devletin dini olamaz. Devlet, kendisine karşı girişilen faaliyetleri, din adına da olsa hoşgörmez". Böylece bir sığınma alanı daha karşı görüşlülerin elinden alınmış olmaktadır. Fakat huzursuzluklar bitmek tükenmek bilmez. Bir taraf, lâikliği yıpratarak kendi amacına ulaşmak için onu dinsizlik olarak yorumlarken, diğer taraf, devletin dini olamayacağı prensibini, din öğretiminin de yapılamayacağı şeklinde yorumlar, okullardan din derslerinin kaldırılması yolunda çalışmalar yaparlar. Her iki uç birbirini besler. Her ikisi de güçlenir. Her ikisi de haklı çıkmıştır bir bakıma. Okullardan din dersleri kaldırılmış, İmam Hatip mektepleri ve İlähiyat fakültesi, giderek azalan öğrenci ilgisi sonucu kendiliğinden kapanırken, devlet ve hükümet hiçbir tedbir almamıştır. Tekkeler, türbeler kapatılmıştır. Onlar dememiş miydi, lâiklik dinsizliktir, diye. Diğer taraf için ise yapılanlar hiçbir zaman yeterli görülmez. Aşırılıkların önü almamaz. Örgün eğitimde ders kitaplarında, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim ile ilgili, İslâm inancına aykırı ifadelere yer verilir. Meselâ lise ikinci sınıf tarih kitabının başına eklenen sekiz sayfalık bir kısımda şöyle denilmiştir:

"...Muhammed birdenbire, Allah'ın Resulüyüm diye ortaya çıkmamıştır. O, Arapların ahlâk ve âdetlerinin pek ilkel, ıslaha muhtaç olduğunu anlamış, bunları ıslah için, tenha yerlere çekilerek senelerce düşündükten sonra kendisinde vahiy ve ilham fikri doğmuş... kendisini uyaran gücün tabiatüstü olduğuna inancı, onu harekete geçiren samimi heyecan olmuştur".

Yaygın eğitimde de yayınlar yolu ile kuşkırtıcı telkinler yapılır: "Kurân nedir, bir âsarı atıka. Büyük Nutuk var, çağdaş. Kâbe nedir? Dört duvar. Anıt Kabir var, bize yeter. Peygamber nedir?, Devrini tamamlamış bir kavram. Atatürk var ya"... Ortadaki vatandaş her iki tutuma da katılmazken, önemli bölünmeler engellenemez. Değişik dini akımlar ideolojiler biçiminde gelişir ve Cumhuriyet hükümetlerini tehdit edecek bir seviyeye erişir. Atatürkçülük yolu ile istediklerine erişemeyenler ise onu basamak yaparak yeterince kullandıktan sonra, yıpratıcı tutuma girerler.

1948 de çok partili döneme geçiş hazırlıkları ile birlikte, mecliste, din eğitimini ihmal etmiş olmanın sonuçları tartışılmaya, okullara yeniden din derslerinin konulması istenmeye başlanır. İtirazlar hep lâikliğe aykırılık ve Atatürk ilkelerinin zedelenip zedelenmeyeceği etrafında döner. Sonuçta oylar, İlkokullara din derslerinin konulması ve bir İlä-

hiyat fakültesinin açılması yönünde toplanır. Böylece yeniden din eğitimi ve öğretimi başlar. Kur'an kursları ile İmam Hatip okullarının ve Y. İslâm enstitülerinin açılması, ortaokul ve liselere de din dersleri konulması birbirini takibeder. Bu defa ne olur? Birbirine zıt fikirlerin temsilcilerinden hiç biri yine memnun görünmez. Birinin iddiası, din eğitimi yolu ile din telkininin kendiliğinden doğacağı, daha doğrusu hortlayacağıdır. Kuvayı Milliye'ye karşı çıkarılmış fetvalar ve Menemen olayı hatırlatılır. Atatürk'ün doğum ve ölüm yıldönümlerinde, 23 Nisan, 19 Mayıs ve 29 Ekim bayramlarında sürekli olarak, "Atatürk'ün Kur'an hükümlerini ve şeriat düzenini kaldırarak medeni kanunu getirdiği" yolunda yayınlar yapılır. Bunlar Atatürk'ün dini kaldırdığı şeklinde yorumlanır. Atatürk dinin mi, cahilliğin mi karşısındadır? Atatürk dinin karşısındadır, izlenimi yaratılır. Bazı padişahlar için, "kan içici sultan" deyimlerini kullanan şiirler küçük öğrencilere okutulur... Diğerrinin iddiası ise lâik devletin öğretim kurumlarında öğretilen dinden de oralarda yetişen öğretmenlerden de hayır gelmeyeceğidir. Buralara sırf diploma almak için gidilmeli, asıl eğitim dışarda, özel olarak görülmelidir. Allah'ın emir ve yasakları varken, İsviçre kanunlarına uymak caiz olamaz... Her iki tarafın memnuniyetsizliği ve giriştikleri karşı yıpratmalar sonucu, devlet-millet bütünlüğünün zedelenmesinden yararlanan dış kaynaklı akımlar ise faaliyetlerini arttırır, büyük ümitlere kapılırlar. Gelişmekte olan memleketimizin güçlüklerini ve yokluklarını işleyerek halktan yana görünüp devlet içinde devlet olurlar.

Şimdi ne yapmamız gerekiyor? Şüphesiz dinimizi ve Atatürk'ümüzü iyi öğrenip doğru anlamamız ve değerlendirmemiz. Atatürk'ü dinsiz ve dine karşı gösterenlerle böyle göstermekte çıkar umanları da Atatürk'ün dindar ve dine saygılı tutum ve sözlerini bir taktik olarak yorumlayan ve yorumlamakta çıkar umanları da teşhis ederek saf dışı etmemiz. Onların peşine takılmamamız. Atatürk ne dinsizdi ne riyakâr.

Dinimiz için de devletimiz için de her şeyden önemli olan birlik ve bütünlüğümüzdür. Atatürk bizimdir, padişahlarımız da bizimdir. Biz Türküz, onlar da Türktü. Onlar Müslümandı, biz de Müslümanız. Atatürk Batılaşmaktan yanaydı da, ondan önceki devlet adamlarımız değilmiydi. "İlim müminin yitik mahdır, onu nerede bulursa alır". "İlim Çin'de bile olsa alınır"... da Avrupa'da veya Amerika'da olursa alınmaz mı? Atatürk'ten önceki devlet adamlarımız dindardı da Atatürk dinsiz mi idi? Atatürk, camide miabere çıkarak hitabede bulunmuş tek devlet adamıdır. Atatürk, Türk dilindeki en büyük Kur'an tefsirini hazırlatan devlet adamıdır. Atatürk, Sadettin Kaynak ve diğer hafız-

larla birlikte Ramazan gecelerinde, camilerde mevlidler düzenletmiş Türkçe Kur'an-ı Kerim tilâveti denemelerinde bizzat bulunmuş ve kendisi de okumak suretiyle denemiştir. Yeterli zevkin verilemediğini görünce, bundan vazgeçmiştir. O, akli ile olduğu kadar gönlü ile de bu alanda çabalamış bir devlet adamımızdır.

Atatürk, çok zor şartlarda çalışmış, çabuk yıpranmış, genç ölmüştür. Din konusunda bırakılmış boşluk, manevi terbiyenin yüceltilmemiş olması, kendisince farkedilmiştir. Milliyet gazetesinin 16 Kasım 1974 tarihli nüshasında, "Manevi Potansiyelimizin Bataryaları" başlığı altında, Ruşen Eşref Ünaydın'ın, Atatürk'ün Fikir Kaynakları ile ilgili bir yazısı vardır. Orada Ruşen Eşref Ünaydın şunları anlatmıştır:

"1928 ya da 1929 yılı olsa gerekti. Sıcak bir yaz günü Yalova'daki Atatürk köşküne gitmiştim. Başbaşa konuşuyorduk... Ben izin isteyerek ayrılmak istedim. Bırakmadı. "Otur, seninle konuşacağım" dedi. Oturdum. Masanın üzerinde duran bir kitabı eliyle gösterdi. Tarih felsefesi ile ilgili Fransızca bir kitaptı...

— Yaptıklarımız tehlikede, dedi. Ben heyecanla sordum:

— Hangi yaptıklarımız?

— Cumhuriyet dahil, ne yapmışsak.

— Aman paşam olamaz. Devletimizin içte dışta itibarı büyük. Asayiş sağlanmış, memleketi onarıyoruz. Her şey ilerlediğimizi gösterirken yaptıklarımız nasıl tehlikede olabilir?...

— Biliyorum, biliyorum, diye başını salladı. Sonra gülümseyerek konuşmasını sürdürdü. - Maddî potansiyelimiz yerinde, ama manevi potansiyelimizin bataryaları boş... Bugün şu kitabı okuyordum. Yazar bir yerinde "Tarihten, zaferlerden, büyük adamlardan yoksun milletler, maddî imkânlardan yoksun olmasalar da ciddi bir sallantıya dayanamazlar, çöküp giderler" diyor. Birdenbire düşündüm: Lâiklik dedik, dinle ilişkimizi devlet olarak kestik. Cumhuriyet rejimimizi tehlikeye düşürmemek için saltanat devrini kötülerdik. Lâtin harflerini aldık, yeni kuşakları binlerce yıllık geçmişinin hazinesinden yoksun bıraktık. Biliyorsun, bunları yapmak zorundaydık biz. Batının bir parçası olmak gerekti. Ama ya açılan manevi çukurlar? Bunlar yaptıklarımızı giderek tehlikeye düşürür. Bugünün meselesi değil bunlar elbet. Biz yüz sene sonrasını bugünden düşünmek zorundayız. Türk soyu ve ulusu ile kıvanacağımız varlıklarımızı tarihin tozlu raflarından indirip ortaya koymalıyız. Nasıl bir soydan geliyoruz, neler yapmışız? Uygarlığımızın dün-

ya uygarlığına katkısı nedir? Milli Misak sınırları içinde kalan topraklarımızın geçirdiği tarihi dönemler nelerdir? Yer altında ve yer üstündeki hazinelerimizin envanteri nedir? Yetiştirdiğimiz büyük adamlarımızın hayatları, gerçek düşünceleri nelerdir? Bütün bunları arayıp ortaya koyacak bir müesseseye ihtiyacımız var. Böylece milletimizin manevi temelleri sağlamlaşır, morali yükselir, büyük hamlelere girişir. Tarihimize ve dilimize önem vermek zorundayız”.

Görüldüğü gibi Atatürk'ü çok iyi tanımamız, Atatürkçülüğü doğru anlamamız, onu devam ettirmek için neler yapmamız gerektiğine objektif olarak karar vermemiz gerekmektedir. Şüphesiz bununla birlikte, bu bilgilerimizi ve yapacağımız işleri, milletimize anlatabilmemiz ve onun desteğini sağlamamız önem taşıyor.

İSLAMİ TÜRK EDEBİYATINDA 'ÜKKÂŞE HİKÂYESİ

Doç. Dr. M. Esad COŞAN

Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış manzum veya mensur dinî hikâye ve destanların kültür tarihimize mühim bir mevkiî vardır. Halkımızın bugünkü inanç, zihniyet, davranış ve zevklerinin oluşmasında, onların rolü ve payı büyük olmuştur. Onlara vâkif olmadan, köylü, kentli, halkımızın iç dünyasını iyice ve doğru olarak tanımak ve açıklamak mümkün değildir. Ayrıca, bu sâfi ve samimî mahsuller, çoğunlukla sevimli ve tathî olup asırlardır halkımıza okunagelmıştır; içlerinde hâlâ zevkle okunabilecek evsafıta olanları bulunmaktadır.

Konuları islâmî – dolayısıyla da Arap ve İran gibi, diğer İslâm milletleriyle müşterek – olan bu hikâyeleri edadımız, tercüme, nakil, tebdil ve ilâve suretiyle millî edebiyatımıza mal etmiş; halkın tarihi, dinî, edebî bilgi ihtiyacını karşılamak ve bedii, hamasî, dinî duygularını ve merakını tatmin etmek yolunda ve müslümanlığı yayma veya kökleştirme vasıtası olarak kullanmıştır.

Bahis konusu hikâye ve destanlar çok kere, – diğer öğretici mahiyetteki dinî eserler gibi – akşam toplantılarında, uzun kış gecelerinde "meclis-meclis" okunagelmış olmalıdır. Hattâ manzum olanların makam ve nağme ile söylenmesi de kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bazılarının mevlid kitaplarına ilâve edilmeleri bunu gösterir.

Kesik Baş Destanı, Ejderhâ Destanı, Güvercin Hikâyesi, Geyik Hikâyesi, Hatun Destanı, Fatıma Destanı... gibi¹ bu tarz dinî edebiyat mahsullerinden biri de 'Ükkâşe hikâyesidir.

'Ükkâşe hikâyesi, bu yazımızda göstereceğimiz gibi, edebiyat tarihimize, değişik şahıslar tarafından, farklı zamanlarda tekrar tekrar kaleme alınmış bulunuyor. Demek ki şairlerce beğenilmiş, halktan da rağbet görmüştür. Önceleri kisas-ı enbiya, siyer, hadîs kitapları içinde

¹ Bunlar ve benzeri eserler için bk. meselâ: Kocatürk, *Vasfî Mâhir, Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 143-166, 192 v.s.

iken, daha sonraları çeşitli mevlid kitaplarının yazma ve basma nüshalarına eklenerek günümüze kadar gelmiştir.

HİKÂYE'NİN KONUSU:

'Ükkâşe' Hikâyesi'nin konusu kısaca şöyledir:

Hız. Muhammed a.s., hayatının son günlerinde, hasta haliyle odasından Mescid-i Nebevî'ye çıkar. Artık dünyadan ayrılma zamanının yaklaştığını imâ ile; kimin kendisi üzerinde bir hakkı var ise gelip bemen istemesini, hesabı ahirete bırakmamasını tekrar tekrar söyler. Bunun üzerine yaşlı 'Ükkâşe r.a. kalkarak, bir savaş dönüşünde Hız. Peygamber'in, bineğine salladığı (kamçı veya) sopanın kazâra kendisine çarptığını bildirir. Bunun üzerine Hız. Peygamber aynı şekilde, kısas yoluyla 'Ükkâşe tarafından kendisine vurulmasını emreder. Sahabenin ileri gelenleri, Hız. Ebû Bekr, Hız. Ömer, Hız. Ali, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin r.a. kâh yalvararak, kâh tehdid yollu, bu işi yapmamasını 'Ükkâşe'ye söylerler. Fakat hem Hız. Peygamber, araya girenlere mani olur; hemde o kısastan vaz geçmez.

Mescidin içi hüzn ve heyecan dolmuştur: 'Ükkâşe, nasıl olup da Allah'ın sevgili kulu ve resulüne vuracaktır?!

Hal böyle iken 'Ükkâşe ikinci bir talep daha ortaya atar ve:

"— Ey Allah'ın elçisi! Sizin bana vurduğunuzda benim sırtım açık ve çıplaktı, binaenaleyh sizin de sırtınızı açmanız gerekir" der.

Kalabalığın heyecan ve kızgınlığı bir kat daha artar, mescidin içi feryat ve buğurklarla dolar. Hız. Peygamber sırtından örtüsünü sıyrır. 'Ükkâşe elinde kamçı beklemektedir; fakat vurmaz Hız. Peygamber'in sırtına sarılır; yüzünü, gözünü onun, "*mühr-i nübüvvet*"² denilen, keklük yumurtası kadar olan kabartılı ben'ine sürer. Bütün yaptıklarını, bu mübarek işareti görmek için yaptığını söyler. Bunun üzerine kendisinin cennette Resulullah ile komşu olacağı müjdelendir; o da bahtiyar ve memnun yerine döner...

2 Arapçada 'Ükkâş, 'Ükkâşe, 'Ükkâş ve 'Ükâşe şeklinde, şeddelli ve şeddesiz, yuvarlak t'i ve t'siz olarak geçen kelime aslen, "hamle eden, sarmışın, bağlayan..." demektir; baredan alınarak sarmışık, dişi örümcek, örümceğin ağı ... manalarına kullanılmıştır. (Bk. Mütercim Âsum Ef., *el-Ukyanus fi Tercemeti'l-Kamus*, 3 ciltlik 1250 İstanbul baskısı II/339).

Kelime Arapçada erkek adı olarak da geçer. Türkçemizde ötresi, Farsça tesiriyle (ö) gibi okunarak ve müenneslik alameti olan t'si atılarak; "Ökkeş" şeklinde ve bilhassa Güney-Doğu Anadolu abalisi tarafından da aynı şekilde erkek adı olarak kullanılmaktadır.

3 Mühr-i nübüvvet denilen bu et beni hakkında pek çok rivayet mevcuttur. Bk. ms. Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Şerâ'ül. 2. bab.*

Görüldüğü gibi bu hikâyede heyecan unsuru boldur; sonuç, okuyunun karşısına ansızın ve umulmayacak bir tecelli ile çıkmaktadır; vak'alar dokunaklı tasvirlerle elverişlidir. Ana fikir olarak, Allah'ın şerefli ve sevgili kulu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in, kul hakkını ödelemeğe ne denli önem verdiğini ortaya koymakta; ayrıca bütün Aşhab'ın Hz. Peygamber'i ne kadar içten sevdiğini sergilemektedir ... Bütün bunlar hikâyenin sevilmesini izah edici unsurlar olsa gerek.

HİKÂYENİN KAYNAĞI VE SİHHATI:

'Ükkâşe hikâyesinin edebiyatımızdaki bazı rivayetlerinde, onun, İbn 'Abbâs r.a.'dan nakl edildiği tasrih edilmiştir. Hikâyenin kendisinden de 'Ükkâşe'nin, aşhab-ı kiramdan maruf ve muteber bir kimse olduğu aşikâr olmaktadır. Biz bu noktalardan hareketle 'Ükkâşe adını taşıyan sahabileri ve çeşitli dini eserlerdeki "refat-ı Nebi a.s." ve "mühr-i nübüvvet" bahislerini dikkatle araştırdık ve güvenilir kaynaklarda⁴, bu hikâyenin anlattığı hadiseyi bulamadık. Nihayet İbn el-Cevzî (h. 510-597/m. 1116-1200)'nin *Mevzû'ât*'ında, Türk edebiyatındaki şekline oldukça yakın bir rivayeti elde ettik⁵. İbn el-Cevzî bu hikâyeyi tafsilath olarak ve Muhammed b. 'Abdül-Bâkî b. Ahmed - Ahmed b. Muhammed el-Haddâd - Ebû Na'im Ahmed b. 'Abdül'lâh el-Hâfız - Süleymân b. Ahmed - Muhammed b. Ahmed b. el-Berâ - 'Abdül-Mün'im b. İdris b. Sinân - Onun babası (yani İdris) - Vehb b. Münebbih rivayet zinciri ile Câbir b. 'Abdillah r.a.'dan ve İbn 'Abbâs r.a.'dan naklederek kaydediyor ve rivayetin sihhati hakkında şu hükmü veriyor:

"Bu, vakuu imkânsız, uydurma bir hadîstir - Allah onu uydurmanın cezasını versin ve; böyle soğuk bir halt ile, Resulullah s.a.s ve sahabe r.a.'a yakışmayan sözler isnad ederek, şeriat-ı İslâmı kötöleyen o kimseyi hayırdan mahrum eylesin -. Bu rivayeti uydurmakla itham olunan kişi rivayet zincirindeki 'Abdül-Mün'im b. İdris'tir ki Ahmed b. Hanbel r.h.a.: "*Bu kişi Vehb'den yalan haber uydururdu*" der. Yahya: "*Yalancı, habîs bir kimsedir*"; İbn el-Medîni ve Ebû Dâvûd: "*Sika (güvenilir) değildir*"; İbn Hibbân: "*Onunla ihticac (vesika ve delil getirmek) uygun değildir*"; ed-Dârakuţni: "*Hem o, hem babası âlimler tarafından terk olunmuş kimselerdir*" ... dediler." (Buḥârî'nin de bu kanaatlerde olduğu eş-Şifâ şerhinde belirtilmiştir).

4 Baktığımız kaynakların bazıları: İbn Sa'd'ın *Tabakât*'i; *Hilyetü'l-ecelâ*, *Sahâb el-Buhârî*, çeşitli şemâil kitapları, *el-Bidâyetü ve'n-nübüyye*, *el-İşâbe*, *Üsdü'l-Gâbe*, *Târîh et-Taberî* v.s.

5 Bk. İbn el-Cevzî, *Kütübü'l-Mevzû'ât* I/295-301. Burada kamçı yerine, uzun ince çomak (kaşib) kelimesi geçiyor, ve mühr-i nübüvvetten bahsedilmiyor. Resulullahın sırtını değil karnını açtığı söyleniyor v.s.

İbn el-Cevzî'nin bu hükmüne rağmen, Hz. Peygamber a.s. hakkında, mevsuk rivayetlere dayanılarak yazıldığı için çok beğenilen ve ciddi bir kaynak olan *Kitâb eş-Şifâ*'da, Kadı 'İyâz, bu rivayetin birkaç ömlesini - Resulullah'ın ince adalet vasfını ispat sadedinde - delil olarak zikretmiştir. Şöyle ki:

"Ükkâşe, Hz. Peygamber s.a.s'e şöyle dedi:

— Beni çomakla vurmuştun; bilmem ki bu vuruş kasden mi idi, yoksa deveye mi vurmak istemiştin?

Bu söz üzerine Hz. Peygamber s.a.s. ona şöyle cevap verdi:

— Resulullah'ın sana kasden vurduğu zanuma sapmak suretiyle büyük bir hataya düşmenden seni Allah'a şümdürürüm⁶."

Demek oluyor ki çok ciddi ve müdekkuk bir âlim olan Kadı 'İyâz 'Ükkâşe r.a.'a bir çomakla vurulma hadisesini, dolayısıyla bizim üzerinde durduğumuz hikâyenin bazı kısımlarının doğruluğunu ve vukuunu kabul ediyor.

Biz İbn el-Cevzî'nin kaydettiği uzun rivayeti dikkatle inceledik. Bu parçanın sonu ve Hz. Peygamber'in vefatı ile ilgili kısmı, üslup bakımından, başı, yani Ükkâşe hikâyesi kısmından çok farklı ve iğreti görünüştedir. Yani zannımızca, haberin bazı kısımları muhtemelen doğrudur. Uydurmacı şahıs, sahib bazı rivayetleri esas alıp, onu kendi yalan ve ilâveleriyle genişletmiş olabilir. İbn el-Cevzî'nin, rivayeti tenkit ederken kullandığı "bu soğuk halt: *et-Tahtî el-bârid*" ifadesi de böyle bir karıştırmayı ima ediyor gibidir.

Bu müşahedelere dayanarak biz rivayetin külliyen yalan ve uydurma olmadığı, bazı kısımlarının bir esasa ve gerçeğe dayandığı ihtimalini varit görmekteyiz.

'ÜKKÂŞE'NİN KİMLİĞİ

Bahis mevzuu hikâyenin kahramanı 'Ükkâşe'nin kim olduğu, babasının adı, kabilesi... rivayetin kendi içinde açıkça belirtilmiş değildir. Sadece yaşlı bir kimse (şeyhün kehîr) olduğu tasrih edilmiştir.

eş-Şifâ' adlı kitabı şerh eden 'Ali' el-Şârî, onun adını 'Ükkâşe b. el-Mihsan el-Esedî olarak veriyor⁷.

⁶ el-Kâzî 'İyâz, *Kitâbu'ş-Şifâ bi-er-rifî buşûhu't-Muzafû* 3. Kısım, 2. bab, 8. fasıl sonu; izahı için bk. 'Ali el-Şârî, *Şerh eş-Şifâ* II/364, 365, İstanbul, Mathna-i Amîre, 1398.

⁷ Şerh *eş-Şifâ* II/363.

Bu 'Ükkâşe b. el-Mihşan, çok maruf ve önde gelen bir sahâbidir. Benî Esed kabilesinden ve Medine'ye ilk hicret etmişlerden (*el-muhâcirün es-sâbikân*) idi. Baştan beri bütün cihadlara (Bedir, Uhud, Hendek, v.s) katılmış, seriyyelere kumandan olarak tayin edilmiş, Resulullah'ın sevgisine ve müjdesine mazhar olmuş, cennete hesaba çekilmeden (*bi-ğayri hisâb*) girecek 70.000 kişiden birisi olduğu kendisine Hz. peygamber tarafından söylenmiş bir kimseydi. Yüzü çok güzeldi. Hz. Peygamber'in vefatında 44 yaşlarında olduğu kaynaklarda belirtiliyor. Ebû Bekr r.a. hilafeti zamanında *Riddé* olaylarında Tulayha b. Hüveylid el-Esedî adlı yalancı tarafından şehit edilmiştir.

Ebû Hüreyre ve İbn 'Abbâs, ondan hadis rivayet etmişlerdir ki bunları üç büyük hadisei, koleksiyonlarında kaydetmiştir⁸. İsmi zeddesiz olarak Ükkâşe şeklinde de kullanılır.

'Ali el-Kârî'nin belirttiği bu 'Ükkâşe b. el-Mihşan'ın bizim hikâyemizin kahramanı olması, hikâyenin anlatım tarzı ve kahramanın tavrı bakımından biraz şüpheli gibidir. Bir kere, ondan meşhur bir kimse olarak değil de, "kendisine Ükkâşe denilen bir adam" tarzında bahsediliyor. Ayrıca kaynaklar tarafından Hz. Peygamber a.s.'ın vefatında 44 yaşında olduğunun belirtilmesi de "yaşlı, ihtiyar bir adam" tarifine aykırı düşüyor. Acaba bu Ükkâşe, meşhur 'Ükkâşe b. el-Mihşan'dan daha başka biri olamaz mı? Bu nokta düşünülmeğe değer.

Nitekim biz Farsça yazma bir *Kıssas-ı Enbiyâ* kitabında⁹ kahramanın adının 'Ükkâşe b. el-Hâris olarak kaydedildiğini bulduk. Yalnız, bu değişik kayda kaynağı maalesef belli değil. Üstelik bu *Kıssas-ı Enbiyâ* kitabının diğer yazma nüshalarında bu kayda yer verilmemiş. Ayrıca *Ashab-ı Kiram*'ı anlatan biyografi kaynaklarında bu isimde bir sahâbi de göremedik. Böylece, konunun bu yönü karanlıkta kaldı.

TÜRK EDEBİYATINDA 'ÜKKÂŞE HİKAYESİ:

'Ükkâşe Hikâyesi, incelemelerimize göre, edebiyatımızda defalarca ele alınmış, muhtelif şairlerce nazma çekilmiş bulunuyor. Bunların tespit edebildiklerimizi tarih sırasıyla aşağıda tanıtmağa çalışacağız.

8 'Ükkâşe b. el-Mihşan için bk. *Üsûl'l-Gâbe* IV/2-3; İbn Sa'd, *Kütüb eş-Şahâbî el-Kebîr*, Leiden baskısı II (1 kısım) s. 5 (9. satır), 58 (13), 61 (12), 118 (21); III (1. Kısım) 62 (24), (2. Kısım) 36, 37 (2,5); IV (1. Kısım) 77 (17) ve *Hayre'd-din es-Zirikîlî, el-Ağâm V/43; el-İsâbe t.* 5634 ve Ş. Samî, *Kâmûsu'l-u'ûm V/3166* v.s. Bu sahâbi bilhassa "Sebekake 'Ükkâşeti... hadisi dolayısıyla meşhur olmuştur. Bu hadis için bk. *er-Ra'îs'l-usûf* II/73, *Mısır* 1332; *Kesfu'l-Hafîf*, I/448 *Mısır* 1351.

9 İst. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail kısmı No. 264, vr. 266a. Eserin istinsah tarihi yoktur,

1. En Eski Kayıtlar:

Kütüphanelerdeki yazma eserler üzerinde çalışırken Ükkâşe hikâyesi ile ilgili bazı mühim ibarelere tesadüf ettik. Edebiyat tarihimizin, eserleri nadir olan devirlerine ait olduğu için, kıymetli bir vesika sayılması gereken bu ibareler, Farsça bir *Kıssa-ı Enbiyâ* nüshasında¹⁰ şöyle geçiyor: (vr. 169b)

درین جا حکایتِ عکاشه و تازیانه و دیدنِ مهرِ محمد رسول الله و بوسیدنِ
مهر و حرام شدنِ آتشِ دوزخ و ان جمع آورده اند تا خواننده نگوید که
نویسنده مقصر بوده است. کاتب این قصص بسا وفات که گفته از تازی
و پارسی و ترکی از نظم و نثر مطالعه کرده است إلا آنچه مخفی است اینجا نوشت:

... و فاطمه گریبان بدرید. اینجا [...] فقه برکی خوش میگوید:

کُوکا دُشدی تهنیت
یرکنا کئلدی تغزیت
بُنداً اولو مُصیبت
أبرق قچن بُلغبتا

Tercümesi:

Bu mahalde, 'Ükkâşe Hikayesi, kamçı, 'Ükkâşe'nin mühr-i nübüvveti görüp öpmesi, cehennem ateşinin ona haram olması ve o toplantı ... [anlatılmak gerekirdi], ta ki okuyucu, "müellif burada kusur etmiş, kasa kesmiş demesin". Bu *Kıssa-ı Enbiyâ* kitabının kâtibi (yani müellifkendi), Arapça, Farsça ve Türkçe, manzum ve mensur, pek çok vefat-ı Nebi kitabını okumuş incelemiştir. Sözün özü ne ise buraya yazdı.....

.... ve Fâtıma r.a. (babası Hz. Muhammed'in vefatına üzüntüsünden) yaka yırttı....

10 *Kıssa-ı Enbiyâ*, Farsça, muhtemelen İshak b. İbrühim b. Ebi Mansûr b. Halef el-Müzekkir en-Nisâbürlî'nin telif eseri, İst. Süleymaniye Ktp. Fatih 4440 ve Lala İsmail 364 ve Türkçe tercümesi: Hacı Mahmud 4329 v.s.

Bu makamda [...]'' Fakih Türkçe ne güzel söyler:

Gök [k] le düşdi tehniyet
Yirge keldi ta'ziyet
Bundan ulu muşibet
Ayruk kaçan bulgaya.

Bu çok mühim satırlar h. 693/1294 m. yılı Tevbe ayı'nın (cumâ-dâ'l-ülâ) 16'sında cuma günü yazılışı (istinsahı) tamamlanan Fatih 4449 nüshasında bulunuyor. (Eserin diğer nüshası tarihsiz olup bu satırlar onda mevcut değildir). Bu kayıtlardan, edebiyatımızda bu erken tarihlerde, Hz. Peygamber'in vefatı ile ilgili (ve dolayısıyla o günlere ait bir olay Ükkâşe hikâyesinden de - büyük bir ihtimalle - bahseden) bazı eserlerin mevcut olduğu ortaya çıkıyor. Burada bir dörtlüğü verilen o eserin, 13. asra ve belki de daha öncelere ait olduğu söylenebilir.

2. Hatib-oğlu Muhammed'in nazmettiği şekli:

'Ükkâşe hikâyesini, 15. asır Osmanlı âlim ve şairi Hatib-oğlu Muhammed (ki Fatih devri büyük müderrisi, meşhûr Hatib-zâde Muhyî'd-din Efendi'nin babasıdır) de ele almış ve 829/1425'te tamamladığı, 100 hadis ve 100 hikâyeden müteşekkil olan *Ferah-nâme* adlı eserine, 97. hikâye olarak dahil etmiştir¹². (Metni makalemizin sonunda)

3. 'Ârif'in Mevlidi içinde bulunan şekli:

'Ükkâşe hikâyesi, mevlid kitabı nazmetmiş şairlerden 'Ârif'in 842/1438'de telif ettiği eseri içinde de bulunmaktadır¹³.

4. Yazıcı oğlu Muhammed'in nazmettiği şekli:

Ükkâşe hikâyesi, Yazıcı oğlu Muhammed (ö. 1451) tarafından da *Muhammediye* adlı meşhûr eserinde nazma çekilmiştir¹⁴. Bu eserin telif tarihi 853/1449'dir. Müellif hattıyla nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv Md. 431/A'dadır.

11 Bu güzel ve önemli nazmunun şairinin ismi, manzûmef yazmada kasınmış ve silinmiştir. Eğer isim mevcut olsa idi Türk edebiyatı için mühim bir şahsiyeti teşhis etmiş ve tanımış olarıktık.

12 Hatib-oğlu Muhammed, *Ferah-nâme* ve nüshaları bk. İsk. Coşan, M. Esad, *Hatib-oğlu Muhammed ve Eserleri*, basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1965.

13 Bunun metni için bk. Kocatürk, V.M., *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 262-263. Kütüphanelerde 'Ârif'in Mevlidine ait çeşitli nüshalar bulunmaktadır. Bunlar için bk. Pekolcay N., *Süleyman Çelebi'nin mevlidi neşri* (1960); ve orada gösterilen kaynaklar.

14 Bk. Kocatürk, V.M., *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 278-281; Çelebioğlu, Dr. Amâl, *Muhammediye* 2 cilt, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi No. 55-56, II/s. 372 vd.

5. Diğer Mevlid Nüshalarında görülenler:

‘Ükkâşe hikâyesi konu yakınlığı dolayısıyla çeşitli mevlidlere eklenegelmiştir. Bunlardan gözümüze düşenlerin bazıları şunlardır:

- a. Ebülhayr Mevlidi (Nüshaları İst. Millet Ktp. 1365, 1366)
- b. 87 beyit halinde İstanbul Üniversite Ktp. Ty. 2569. (İstinsah tarihi 1119 h.)
- c. 85 beyit halinde İ.Ü. Ktp. Ty. 610 (tarihsiz)
- ç. İ.Ü. Ktp. Ty. 279 (İstinsahı 1195 h.)
- d. İst. İnkılâp Ktp. Muallim Cevdet 106, K. 200 (tarihsiz)
- e. İst. Süleymaniye Ktp. Lâleli 3756.
- f. İst. Millet Ktp. manzum 1350.
- g. İst. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud 4407 (tarihsiz)

‘ÜKKÂŞE HİKÂYESİ METNİ:

Bu yazımızın sonunda ‘Ükkâşe Hikâyesi’nin, Hatiboğlu tarafından nazmedilmiş şeklinin metnini vererek konuyu bağlamayı uygun buluyoruz:

Ferah-nâme'den el- Hikâyetü's-sâbi'(at)ü ve't-tis'ün

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1 Nitekim işde hikâyetdür iy yar | //İbn-i ‘Abbâs’dan rivâyet işkâr |
| 2 Hak Resûlünü-dürür bu vâkı’a | //Sen dahı kul buña göre vâkı’a |
| 3 Gel aña ne vâkı’ olmuşdur işit | //Sen dahı varub aña göre iş it |
| 4 Difele göre peygâm-ber ne kıldılar | //Gör peyamberler nice yol buldılar |
| 5 Haâret-i Ahmed mezer hastayidi | //İşi hem ol hastahkta vâı idi |
| 6 Didigüm ol hastahkdur iy ulam | //Kim işiti Ahmed’e andan ölüm |
| 7 Dünyadan naıl eylemekdeydi özi | //Bu işi Ahmed bilirdi kendüzi |
| 8 Mescide geldi çıkub hutbe okub | //Va’e idüben halka düpdüz okub (dokuz) |
| 9 Dükelü halk ah idüb ağlaşdılar | //Her şahâdüler ‘akâdân şaşdılar |
| 10 Ah idüben dökdü peygâm-ber yaşın | //Añlumışdı çarh-ı guddârıñ için |
| 11 Kim cihânda künseye künme vefâ | //Dâyın işidür kâıur cevr ü cefâ |
| 12 Laıfu gösterür vicür kahr u belâ | //Zahmatâla kâıur âñır mühtelâ |
| 13 İmdi vaıkt oldu bîci dahı bugün | //Mahv idüb tehdil ide bu çarh -idân |
| 14 Emr işirdi kim kâıevuz intikâl | //Dür-ı dünyâdan iderüz irtihâl |
| 15 Her kimün kim bende hakkı var ise | //Ya kimi hükümümde incitdüm ise |
| 16 Yâhud hüküm eyler iken key görsün | //Her kime meyl eyledümce dursun |

- 17 Şimdi benden hakkımı kılson taleb //Ben muîf' oldum haña olsun galeb
 18 Hakkın alsun bunda keâd eylesün //Hoşnud oldum düyüben yâd eylesün
 19 Ahiretde benden hak istemesün //Vir bezi sende hakım var dimesün
 20 Sarb durur yarınğa gün hak istemek //Hak ölemege yarın çokdur emek
 21 İsteyen şimdiden istesün didi //Nice kim cebd itdi kimse durmadı
 22 Nesne söylemedi hiç kimse aña //Hakkı yokdur kimse ne döşün aña
 23 Hazret-i Ahmed yine küldü nidâ //İy müslimânlar duruñ dır ma'nible
 24 Gâfilünüde ne varısa gizlemeñ //Soñra haña senden utandım dimeñ
 25 Tahridan korkuñ durun siz öer yok //Hakkunuz varısa isten uz u çok
 26 Luîf idilñ yarın haña zecr eylemeñ //Hak katında sende hakkım var dimeñ
 27 Şu gün isteñ hakkunuz her ne ki var //İyle güñ itmeñ haña iy ulular
 28 Bu hutabi çün ki küldü ol pür uşıl //Darı geldi hır kişî eydür yâ rastıl
 29 Kim 'Ukkâşydı, unuñ adı iy yâr //Bu hakâyet bellü meşhür üşikâr
 30 Durmandım illâ key dutduñ berid //Te'kid idübeni durduñ şöyle eñd
 31 Ben bu hâlden virmeyiserdüm habar //Güleyserdüm bu surı mu'teber
 32 Lâki sizden çün işret oldı //Giderimedüm yüreğim taldı
 33 İmdi bir keş kim gazıdan döndük //İkimüs dahı deveye bindük
 34 Kamçı vâridü elüñüde sizün //Gavrına dîfle ne direm bu sözüñ
 35 Siz giderdüñüz öñümce iy ulu //Arduñuzca ben gelürdüm belgüñü
 36 Güneş isesena bağrım yanubun //Gideridüm hen deveye binüben
 37 Kamçı kaldırdıñ deveyi vurmağa //Çıra yoğınay katayı ırmağa
 38 Ben kafâñuzda gelürken nâgehân //Kamçı oer haña irişdi hemân
 39 Bilmezem kaadlamı vurduñ beni //Key aetdiñ kamçı bu camı teni
 40 Bilmezem siz bilmezsin dokıñdı //Cânım acıtmağda yavlağ koyıñdı
 41 Katı zahmat çekdi anda bu özüñ //İfâli şimdî siz bıldürdüm sözüñ
 42 Siz bilürsiz hakkın ben didüm uş //Tekid idüñüz kalmazdım huruş
 43 Hazret-i Ahmed buyurdu yâ Bilâl //Kamçı var Fâtıma evinde sen al var
 44 Tiz getir kamçıyı ol kim görsün //Bu kişî haña küşâş ursun
 45 Ayrıta kalmasun alsun hakkın //Ger kalırsañ bundadır itmek hakkın
 46 Tiz durugeldi Bilâl oldu revân //Ağlaya ağlaya göden dükdi kan
 47 Fâtıma kapusuna geldi iy yâr //Kamçıyı diler u kalur üh u nâr
 48 Fâtıma eydür nidersin yâ Bilâl //Kamçıyı haña habar vir moldı hâl
 49 Ol Bilâl eydür ki Yâ Fâtıma buğün //Atañıñ göçmesi yakın oldu çün
 50 Vaktudur gerek vire halka kıyas //Hakkı olan kişîye budur esâs
 51 Hakk'a irener kisîş virür didi //Zâr küldü sanki kendünin yidi
 52 Çün işitdi Fâtıma küldü fığan //Göz yağı seyller gibi oldu revân
 53 Şöyle düşdi kimsanur kişî am //Nec' hâlidür kılur teslim cânı
 54 İnçürü uçkuru darı geldi //Kındür atamdan küşâş olan didi
 55 Peş Bilâl eydür 'Ukkâş diler //Bir kaçadır kim bu sözi söyler

- 56 Fâtıma eydür aña kim yâ Bîlâl //Bile varsunlar Hasan Hüseyini al
57 Ol 'Ukâşa di utamdan olmasın //Bunlara ursun kışsı anı kosun
58 Bu gice sitma dutubdı atama //Key ta'İfdür hem yakındır mâtamı
59 Döyimes atam kışsı yâ Bîlâl //Almasın boymına yarıkdır vebâl
60 Kamçıyı virdi eline Fâtıma //Didi bunları bile al git, me!
61 Bile vardılar Hasan Hüseyin ile //Kamçıyı getirdiler üçü bile
62 Virdiler ol kamçıyı peygambere //Ya'ul kim ol kamçıdan yitir bere
63 Virdi peygamber 'Ukâşa eline //Didi er oldur ki duru kavlıma
64 Al kışsıñ hiç çekât eyleme //Âharatda sende hakkım var dime
65 Eyle diyicek bu halk ağlağdılar //Ol 'Ukâşa yamna doladılar
66 Didiler gel Tañır yolundan iy yâr //Kılma üç bu işi çoğul zinhâr
67 Hem Resûlullah döyemez hastadır //Söyleme bu sözi ko dem beste dur
68 Hiç birinüñ söziñ ijtmedi ol //Rahm idüb kılmağı hirini kabûl
69 Duru geđdiler Hüseyin ile Hasan //Yâ 'Ukâşa didi "min cekin hasan"
70 Şayrudur incitmeğil dedemüñi //Key ta'İfdür gel dinle bu sözi
71 Bu gice sitma dutubdurur anı //Gör nice benzi tağayyardur emü
72 Arkamıza vur gerek yüzümüze //Uğ kışsıñ biden al uy bu süze
73 Râzi olmadı 'Ukâşa iy amı //Zârü nâr ağlağdılar ol halk kamsı
74 Ortadan bu kez duru geđdi 'Al //Yâ 'Ukâşa dir beru gel iy veli
75 Şayrudur peygamberi incitmeğil //Giceden beru çatı oldı şekil
76 Uğ başı kıl ne kılarsañ iy ulu //Olmazam resûl yolına kaygulu
77 Arkama vur karmama vur yüzüme //Gel kerem eyle vü uyđul sözüme
78 Râzi olmadı 'Ukâşa iy kibâr //Sende hakkım yokdur incitme iy yâr
79 Cün 'Ukâşa râzi olmas geğdiler //Dardılar 'Osman Ebû Bekr ü 'Ömer
80 Didiler gel uğ bize vurđıl bere //Ol kışsıñ 'afv kıl peygambere
81 Virelim biş biñ koyun al yûr deve //Getirelim şimdi uğ ive ive
82 Dek bağıla hakkıñı sen iy ulu //Kılma bizî hem bu halkı kaygulu
83 Hastahıñmü mebalığı yiter //Sen de yük urma bize andan hiter
84 Hağ yolında gel sözüñüz kıl kabûl //Bizi şâd eyle sen ol sahîb kabûl
85 Külli halk bir kenden uru dardılar //Ellin ayagın öpüb yalvardılar
86 Yâ 'Ukâşa didiler kes sözüñi //Sana gerekmesmi hiç kendüñüñi
87 Terkin ur ko kaç kışsı istemeğil //İsteriseñ başı iltem dimeğil
88 Ger bugün bir kamçı urarsañ iy yâr //Yiyesin oddan çomaklar şâd bezâr
89 Ne yûr ile Hağ katına varasın //Rahmet olmaya niçe yalvarasın
90 Kılmaya kimse peñ'at öcüfe //Yime takışte idesin kendüñüñe
91 Uğbu resme çok naşhat virdiler //Ol kabûl itmez hemen söyler bular
92 Nice kim rehđ itdiler virmez riâ //Def 'olunmaz dir muhâdderse kaızâ
93 Bu kesin yalvarmağı terk itdiler //İttifâkıda geğül beek itdiler
94 Didiler kim yâ 'Ukâşa sen bere //Ger vurur olursañ peygambere

- 95 Çak göd imdi aramızda durmağı / /Dahi hisümde durub oturmağı
96 Çün bu sözi didiler anlar aña / /Didi peygamber ki söz virmeñ aña
97 Koñ kışaın alsun incitmeñ an / /Nesne dimeñ aña kırtarsın beni
98 Ahirethk dostı oldır kişiñüñ / /Bunda gösterür kolayın işünin
99 Çünki bu dünyâ ağâbeder geñer / /Geçdüği yigdür bugün bunda az az
100 Ahıratda çün ağâbuñ net yok / /Bunda çekmek yigdürür işi sovuğ
101 Koñ kışaın benden alsun ol kişi / /Aralansın bunda fesh olsun işi
102 Çün Resûlullah boyardı bu sözi / /Yine ağlaşdı bu halk gündi özi
103 Baş açub feryâd idüb yalvardılar / /Ellin öpüb aña çok mâl verdiler
104 Bir gırl kopdı vu feryâd u figân / /Göz yaşı seylâb olup akdı revân
105 Âh idüb düşdi kama ayagına / /Üşdiler rümde çolına vü sağına
106 Kanhadur katuñda gel âzâd kel / /Kayğoyı sür göñlüñüñi şâd kel
107 Ol 'Ukkâşa didi virmezmen rûâ / /Bır bir olur âhır didüm ben size
108 Böyle diyicek Resûli gör ne dir / /Gel kışaıñı al gey iy 'Ukkâşa dir
109 Kamçıyı eline aldı ol kişi / /Durı geldi işil imdi bu işi
110 Yâ Resûlallah didi ol gün ki siz / /Çab yalıncağdum beni vurdıñ 'azir
111 Bir isâr ile hemiz 'ürân idüm / /İsandan bağrum hişüb bıryanıdüm
112 Bunu işitdi Resûl-i mu'teher / /Elin urdı şeşdi belinden kemer
113 Şoymus bir bir çıkardı donlarını / /Çab yalıncağ oldu açdı kolların
114 İki yağurı arasında mühr / /Âşıkâr oldu kamuya düşdi mühr
115 Toptolu oldı mescîd içi nûr ile / /Şakışdı gözler kamaşda yüzle
116 Yıldırım şakar gibi şimşek doğar / /Sünzi kalub küfri imâna oğar
117 Misk-i 'anberden biği kokdı 'urak / /Eş-salâtu ve's-selâm oldu yarağ
118 Halk beküllü uğrıur yâ müsülmio / /Âhırına iddi mi islâm u dîa
119 Bu ne dön bu gün kyâmet mi 'aceb / /Hak küherlar Hak resûlünden taleb
120 Halk bu resme dıtreşür zârl küher / /Heb Resûlullah için yürl küher
121 Hiç bulmaslar bu derde kim devâ / /Cehl idüben bir du'â olmas revâ
122 İlerü geldi 'Ukkâşa ol zamân / /Kamçıyı dıtretdi yürüdi revân
123 Kasıde kamçıyı eline aldı / /Kaldırub kolun yukarı saldı
124 Halk urur şandılar anı küllisi / /Küllü feryâd itmege açdı bısı
125 Kamçıyı ardına atdı 'Ukkâşa hemân / /Ağlayu ağlayu geldi ol zamân
126 Sürdü yüzini Rasûlün mührine / /Gâlib olmaşub mührün mührine
127 Yüzini mührün yüzine urdu / /Ol mübârek arkasına sürdü
128 Ak sağalm bodı mührün üstine / /Hâñni 'arz iddi Tafis dostına
129 Ya Resûl senden kışeş alan kişi / /Dünyâ âhır mağbûl olmasın işi
130 Hak Ta'âlâ aña tutdı işlemesün / /'Afv idüben aña bağışlumasın
131 Dâyimâ yiri cehennem olsun / /Meskeni kahr u 'agâbdan tolsun
132 Ömrü geçsün görmesün hiç yahş gün / /'Ahıratda hüçm ile olsun zebûn
133 Yâ Resûlallah bu işüñden garat / /Mührünü görmegidi başıa 'ıvar

- 134 Bu degüldi maqsadum alam kışa //Kağı meşhebe olaydı bu esâ
 135 Lâkin işitmışidüm kim şoylaya //Şol muṭahhar cismüni kim yıylaya
 136 İ'tikâdile sürenler yüzini //Raḥmet olmaş hula ol kendüzini
 137 Tañrı odı her giz anı yaqmaya //Ol cehennemdin yaña hiç bakmaya
 138 Gövdeñ açburmakda maqşud bu idi //Kokulamağış arzüm büydü
 139 Haşret-i Ahmed didi utanma gil //Yarına koma bu gün haqquñı al
 140 Ol 'Ukâşa didi 'afv itdüm kuğün //Nesne hiç istemeyem yarınğı gün
 141 Şimdi 'afv itdügimiçün görmiyem //İnşallah kim Tamuya girmiyem
 142 Haq Rasûli dir boğışlağıl yârın //Dañı da'vî izme sen baña yârın
 143 Dödü 'Ukâşa bu gün eydür iy yar //Yâ Rasûlallah bilgil âşikâr
 144 Toğruñ işid kim uş şimdi dîrem //Maqsudum ol idi kim mührüñ görmek
 145 Ne beni varduñ vü ne gördüm seni //Ol gazâda ne hâd incüdüñ beni
 146 Nesne yakılır bu arada bî gümân //Üşbu yadı bunda maqsudum hemân
 147 Cismüñe bu aq şaşkalım süredüm //Mührüñi gâlerimle göredüm
 148 Şol ümid ile ki oddan kurtalam //Haq baña faşleye raḥmet bulam
 149 Bu kadar gikr itdi başladı kelâm //Ağlayu ağlayu medh itdi tamâm

MARTIN BUBER*

Ronald Gregor SMITH

Çev.: Prof. Dr. Mehmet DAĞ

1- Yaşamı

Martin Buber'in 8 Şubat 1878'den 13 Haziran 1965'e dek süren uzun yaşamı, dünya tarihinin en şiddetli çalkantılara ve değişikliklere sahne olduğu bir dönemi doldurmaktadır. Yalnızca kasıp kavuran savaşlar değil, aynı zamanda düşünce ve teknolojiye görülen görkemli devrimler de, güçleri abartmaya gerek göstermeyen olanaklar kadar, dehşet te yaratmıştır.

Martin Buber bu döneme bütünüyle katıldı. Orta Avrupa'da Yahudi geleneğine göre yetiştirildiği için, Yahudi yaşam ve düşünce-sinin geleneksel biçimlerine yerleşmiş şekliyle Aydınlanma'nın son döneminin deneyimini edindi. Almanya'da Nazi yönetiminin çilesini çekti. 1938'den ölümüne dek yaşamının son 27 yılını, daha sonra 1948'de yeni İsrail devleti haline gelen Filistin'de geçirdi.

Yahudi geçmişini gözden ırak tutmadan, daha doğrusu, onu bütünüyle vurgulayarak, zamanla, Avrupalı bir kişilik (şahsiyet) haline geldi. Onun düşünceleri ve etkisi çok çeşitli düşünce ve eylem alanlarına öylesine önemli ölçüde yayılmıştır ki, ona bir dünya kişiliği de denebilir. Bu geniş çaplı ilginin bir simgesi olarak, Birleşmiş Milletler Örgütü'nün müteveffa Genel Sekreteri Dag Hammerskjöld'ün, bir uçak kazasında ölümünden kısa bir süre öncesine dek, Buber'in ünlü kitabı **Ben ve Sen (I and Thou)**'in İsveç diline çevirisiyle uğraştığını anımsayabiliriz.

* Bu yapıt, "Makers of Contemporary Theology" dizisi içinde yayımlanmıştır (Londra 1966).

Bu arda, daha önce İlahiyat Fakültesi Dergisinin XXII. cildinde (Ankara 1978) yayımlanan Paul Tillich başlıklı çevirimizde gözden kaçmış iki yarıya dükkati çekeceğiz; s. 211, satır: 29-31 arasındaki tümce şöyle olmalıdır: Hiçbir anlamda Allah'ın var olduğunu söyleyemeyiz, çünkü varlık zorunlu olarak mekân, zaman ve sebepliliğe tabii varlığa işaret eder, s. 221, satır: 25-26 arasındaki tümce de şöyle olmalıdır: Kısaca zamanın yaratıcı olduğu da söylenmez, çünkü o, sadece yaratmayıp, yaratılan şeyleri de yok eder.

Yaptığı somut seçimlerde ve verdiği kararlarda Martin Buber'in gerçek yaşamı ile geliştirdiği düşünceler arasında var olan olağandışı yakın bağlantı dolayısıyla, onu, yaşadığı dünyanın değişen ortamı karşısında izlemek önemlidir. Onun kendisine özgü başarıları ve etkisinin sürekli bir niteliğe sahip oluşu, ancak bu ortamdaki bir şeyler kavradığımız takdirde, takdir edilebilir. Çünkü Buber dünyadan asla kopmamıştır; onun düşünceleri, akademik bir yalnızlığa çekilerek (inzivada) tasarlanmamıştır. Dünya işleriyle kendisine görüldüğü biçimde her zaman tam olarak ilgilenmiştir. Bu tam olarak ilgilenişten, değerlendirmeğe çalışacağımız zengin yazılar çıkmıştır.

İlk Yılları

Martin Buber Viyana'da doğdu. 3 yaşında babasıyla annesinin boşanması üzerine, Galicia'da bulunan Lemberg'deki dedesiyle ninesinin bakımına bırakıldı. Dedesi Salomon Buber önemli biri idi. İş yaşamı ve çiftçilikle parlak bir Yahudi Hukuku bilginiğini birarada yapıyordu. Ev halkı arasında genç torunu, güvenilir Yahudi geleneği ile Aydınlanma'nın ya da Haskalah'ın özgürleştirici ruhunun uyumlu bir bileşiminin deneyimini edindi. Özellikle tüm yaşamının çerçevesini oluşturacak sağlıklı bir dindarlık ve öğrenime derin saygı havasını soludu. Yahudi geleneği, Yahudi öğrenimi, hem yazılı hem de sözlü Kutsal Kitap ve klâsik İbranca çalışması, yaşamının sürekli temelini oluşturdu. Küçük Sadagora ve Czortkov kasabalarında geçirilen yaz aylarında ev halkı, Hasidist cemaatlarla ilişki kuruyordu. Buber'in düşüncelerine göz atarken, bu cemaatlardan daha çok söz edeceğiz. 14 yaşında, o sırada yeniden evlenmiş olan babasına katıldı ve Lemberg'deki Polonya Gramer okuluna gitti.

Buber'in, babasının çiftliğinde geçirdiği, çocukluğu ile ilgili bir öykü bulunmaktadır. Bu öykü, o dönemin yalnızca uzak ve yok olmuş bir taslağı olarak değil, aynı zamanda kendisini giderek açıklıkla ortaya koyacak olan zengin güçlerin bir ön görüntüsü (anticipation) olarak da görülebilir. Buber, bu öyküye, 1961'de Almanca yayımlanan, kendi özgeçmişini ile ilgili parçaları topladığı, küçük bir kitabında¹ "At" (The Horse) adını vermektedir. Ben, bunu 1947'de "İnsanla İnsan Arasında" (Between Man and Man) adlı yapıtta yayımlanan kendi çevirimden aktarıyorum:

¹ *Begegnungen*, s. 15.

"Onbir yaşında yazı dedemle ninemin çiftliğinde geçirirken, olabildiğince sık olarak ahıra süzülür ve sevgili gri benekli atın boynunu incitmeden okşardım. Bu, geçici bir heves olmayıp, büyük kesinlikle dostça ve aynı zamanda da derinden daygulandıran bir olgu idi. Şimdi elimin o hâlâ taze anımdan başlayarak anlatmam gerekirse, hayvana dokunmakla deneyimini edindiğim şeyin Başkası, Başkasının görkemli başkaltığı olduğunu söylemeliyim. Ancak bu başkalık öküzün ve koçun başkaltığı gibi garip olarak kalmadı, tersine beni ona yaklaştırdı ve dokundurdu. Bazan olağanüstü bir biçimde düzgünce taranmış, kimi zaman da aynı biçimde hayret verici ölçüde kaba, güçlü yeleyi okşayıp, elimin altındaki yaşamı hissettiğimde, sanki tenime, ben olmayan bir şeye değen, canlılık ögesinin kendisi, kesinlikle bana yakın olan bir şey değil, hissedilir bir biçimde, başkası, yalnızca bir başkası değil, gerçekten Başka'nın kendisi idi. Yine de o, yaklaşmama izin verdi, kendi sırlarını bana açtı ve ögesel olarak kendisini benimle Sen ile Sen ilişkisi içerisine yerleştirdi. Yemliğe yulaf dökmediğim zaman bile, at, gizli işbirliği içinde olanların yalnızca birbirlerince anlaşabilecek bir işaret vermeleri gibi, kocaman haşını son derecede nazik bir biçimde kaldırır, kulaklarını çırpar ve sonra da yavaşça horuldar; böylece ben onaylanmış olurdum"².

Okulu terketmeden önce Kant'ın ve Nietzsche'nin etkisi güçlü idi. Hatta "Zerdüşt Böyle Dedi" (Thus Spake Zarathustra)'yi Polonya diline çevirmeye başlamıştı. Daha sonra Nietzsche'nin "öncesiz dönüş" biçimindeki zaman görüşünün kendisi üzerindeki etkisinin, onu, çok daha başka bir zaman ve öncesizlik görüşünden nasıl alakoyduğunu anlatır³. Nietzsche'nin üslubunun etkisinin, kesinlikle Buber'in *I and Thou* (Ben ve Sen) adlı yapıtının özüne dek girdiğini ekleyebiliriz. İşte bu üslup yakınlığıdır ki, bir çok okuyucunun Ben ve Sen'le ilk karşılaştıklarında deneyimini edindikleri gariplik ve çekicilikten kısmen sorumludur.

Öğrencilik Yılları

1896'nın kışında Viyana Üniversitesine kaydolduğunda, kendisini hemen evinde, bir özgür ruhlar dünyasında hissetti. Viyana'nın gerçekten "Romantik" olduğu bir dönem varsa, işte o, bu yaş çarçım kapanışındaki dönemdi. Hans Koh'n'un deyişiyle, "o dönemin Viyana dönemi olgun bilgeliğin ve büyük inceliğin mirascısı idi. . .

² *Between Man and Man*, Footana ed. (1961) ss. 41 vd.

³ *Begegnungen*, ss. 12 vd.

içerisinde yumuşak ve kadınca bir şey bulunan eğlentili bir romantikliğe sahipti⁷⁴. Öncelikle duygusallık ve müzikte ifadesini bulan ve kendisini sıradan dünyanın yabancı olduğu garip ve hoş bir eğlenti ve gerçeklik karışımı vardı. İlk yıllarındaki Rilke ve genç Hugo von Hofmannsthal, bu çağ sonu romantikliğinin yorumcuları idiler. Genç Buber için bütün bunlar edebiyata, felsefeye, sanat tarihi ve tiyatroya düşkün bir yaşam anlamına geliyordu. Onun Yahudi kökenine aldırış edilmedi. Gerçekten de Buber'in bu estetik varlığın zevklerinden bilinçli olarak yüz çevirmesi uzun sürmedi; ancak bu yüz çeviriş, bütün yaşam ve üslubunun, bu estetik varlığın silinmez damgasını almasından önce olmadı.

Çeşitli yerlerde -Leipzig, Berlin, Zürih ve de Viyana'da- eski liberal tarzda geçirdiği öğrencilik yılları sırasında Yahudi geleneğinin gücü giderek kendisini gösterdi. Buna rağmen, önemli bir edebiyat yeteneği bulunan (ve daha sonraları Georg Munk takma adıyla yazılar yazan) Paula Winkler adında Münih'li Alman bir öğrenciyle evlendi. Buber'in ilk yayımlarından biri, Alman mistik yazar Jacob Boehme üzerine bir deneme idi. Öğretmenlerinin en etkili olanı arasında Berlin'deki Wilhelm Dilthey ile Georg Simmel adlı filozoflar bulunuyordu. Ancak Buber'in kökenleri, her şeye karşın, güçlü ve sağlamdı.

Her şeyden önce, genç öğrenci, Siyonist hareket yoluyla kendi yerini bulmağa başladı. 1901'de Viyana'da Siyonist bir dergi olan *Die Welt*'in yönetmeni oldu. Ancak onun bu görevi, Siyonist hareketin önderi Theodor Herzl ile genç Buber arasında büyük ayrışmalar bulunduğu için, uzun sürmedi. Bir yıldan daha az bir süre sonra, Buber Berlin'e geçti ve orada bazı dostlarıyla birlikte bir Yahudi yayımevi olan *Jüdische Verlag*'ı kurdu. Hans Kohn'un da dediği gibi, bu yayımevi, yaptığı yayınlarla, "Orta Avrupa'da Yahudi Ulusal hareketini yarattı"⁷⁵.

Aldığı Etkiler

Bununla birlikte, çok geçmeden Buber'in gelişiminde bir başka belirgin aşama ortaya çıktı. Siyonist hareketin gerçek temeli olarak Yahudi halkının ruhunu ve kültürünü yorumlama ve derinleştirmedeki etkin çabalarında ifadesini bulan yeni ciddi çalışmaları arasında, bütün dışa dönük faaliyetlerden bilinçli olarak yüz çevirdi. Mesleğinin iyice

74 *Martin Buber, Hellerau (1930)*, ss. 19 vd.

75 *Aynı yapıt*, s. 43.

yönelmiş gibi görüldüğü Siyonist fikirlerin yayımcısı ve yayıcısı olarak sürdürdüğü kamu yaşamından çekildi. 1904'ten 1909'a dek yaklaşık beş yıl süreyle kendisini Hasidist metinleri ve gelenekleri incelemeye verdi. Çok sonraları yazdığı üzere, burada Hasidlerin öyküsünde "yetkin (tam) insan düşüncesini tanıdım; aynı zamanda bunu dünyaya bildirmekle görevli olduğumun da bilincindeydim" diyor⁶. Hasidist geleneğin içeriğini ve Buber için bunun ne anlama geldiğini ele alırken göreceğimiz üzere, bu, Buber'in yaşamındaki başlıca oluşturuca etkidir.

Buber'in kamu yaşamından uzun süre ayrı kaldıktan sonra ilk kamu görevinin Ocak 1909'da Prag Üniversitesinde Bar Kochba Yahudi Öğrenci Derneği için verdiği Yahudilik hakkındaki konferans olduğunu görmek ilginçtir. Oluşturulan çevreye çekilen öğrenciler arasında Frank Kafka da vardı. Buber'in düşünceleri ile Kafka'nın yapıtları arasındaki iç ilişkiler ve son derecede büyük karşıtlıklar, şimdiye dek yapılandan daha yakın bir incelemeye değer.

1919'dan 1924'e dek Buber, Siyonizmin siyasal ülkülerinin altında yatan tinsel ve kültürel gerçeklikleri geliştirmek için kendisinin kurduğu *Der Jude* dergisini; 1926'dan 1930'a kadar da Joseph Wittig ve Victor von Weizsacker'le birlikte, çeşitli dinlerin ortak sorunlarına yönelik *Die Kreatur* dergisini yönetti.

Fakat Buber'in yaşamının en önemli kişisel buluşması 1920'lerin başlarında oldu. Bu, Ekim 1920'den beri Frankfurt-am-Main'deki Özgür Yahudi Akademisinin başkanı olan Franz Rosenzweig'la olan buluşma idi. Rosenzweig dikkate değer bir düşünür, ilahilerine dek Yahudi ve aynı zamanda da bugün "varoluşçu" felsefe denen akımın bir öncüsü idi. Onun büyük yapıtı, *Der Stern der Erlösung* ("Kurtarıcılık Yıldızı") 1921'de yayımlandı. Bu yapıtın büyük bir bölümü Birinci Dünya Savaşı sırasında siperlerden gönderilen posta kartları üzerine yazılmıştı. Buber, Rosenzweig'la birlikte Yahudi Kutsal Kitabını modern Almancaya çevirmeye başladı. Bu iş, Rosenzweig'ın 1929'da zamansız ölümüne dek sürdü. Daha sonra Buber çalışmaya yalnız devam etti ve bu çalışmayı yaşamının son yıllarında tamamladı. Çalışmanın amacı bütünüyle pratikti: Özgür Yahudi Akademisi öğrencilerine bildikleri tek dilde kendi geleneklerini tanıtmaktı. Bu, önemli ölçülerle Varan kararlı ve sürekli bir eğitim işbirliğinin merkezi bir parçasıydı. Bu çalışma, bütün Alman Yahudileri üzerinde ve onlar aracılığıyla da Filistin'de kurulacak Siyonist devlet biçimi üzerinde izini bıraktı.

6 *Mein Weg zum Chassidismus, Werke III, Munich ve Heidelberg (1963); s. 968.*

Akademik Yaşamı

Buber 1923'te Frankfurt Üniversitesinde, Almanya'da, hattâ o sırada herhangi bir ülkede tek kürsü olan Yahudi Din ve Ahlak Tarihi profesörlüğüne atandı. Bu kürsü daha sonra Dinler Tarihi'ni de kapsayacak biçimde genişletildi. 1933'te Naziler tarafından görevinden alındı. O günden 1938'de dek Almanya'da kaldı ve Bergstrasse üzerindeki küçük Heppenheim köyünde yaşamını sürdürdü; yardım ve cesaretlendirme konusunda yorulmadan Almanya'daki Yahudi yurttaşlarına destek oldu. Görevden çekilme ve dikkatini yoğunlaştırma yılları meyvesini veriyordu: Onlara Yahudi olarak sıkı durmalarını öğretebiliyor ve onların çektiği acıda görevlerinin tarihsel gerçekliğini tanıyabiliyordu. 1938'de Kudüs İbrani Üniversitesinde Sosyoloji profesörlüğü görevini kabul etmek üzere Filistin'e gitti.

O sırada 60 yaşındaydı. Sanki yolun sonuna gelmiş gibi idi; Galicia'nın küçük kasabalarında zaddiklerin (*siddiklerin*) masallarını dinlemiş olan delikanlı, artık Siyon'un bir köşesine çekilenilirdi. Gerçekte ise, onun en büyük fikri faaliyet dönemi yeni başlıyordu. Kuşkusuz, bir anlamda, savaştan sonra yolladığı bir mektupta bana söylediği gibi, yalnızca, kafasında uzun süredir bekleyen şeyleri yazıya geçiriyordu. İkinci Dünya Savaşının dehşeti ve "üçüncü" savaşın, 1948 Yahudi bağımsızlık savaşının, şiddet ve hayal kırıklığından geçerken, Buber tutarlı bir yol izledi. Sürekli olarak, kendisince genel anlamda ulusçuluktan farklı, Filistin'de Arap-Yahudi işbirliği kavramını içine alan gerçek Yahudi humanizmi için savaşıken, yorulmak bilmeden, Dağılıştan (*Diaspora*) çok çeşitli geri dönüş akımlarını, Kutsal Kitap'taki tek gerçek ve ortak kaynağına yeniden yöneltmeğe çabıyordu.

Son çözümelemede, Buber'in en büyük çalışmasının ne Almanya ve İsrail'deki profesörlüğü, hattâ ne de insan yaşamı hakkındaki temel fikirlerinin yazılı biçimde sunuluşunda olduğu hakkı olarak belirtilebilir. Onun en büyük çalışması, okul ve üniversitelerin, hattâ sevdiği kendi yetişkin eğitimi örgütlerinin ötesine taşıyıp, bir tek kişinin alanına giren eğitim türünde idi. Çok iyi tanıdığı, gönülden bağlandığı ve şiddetle eleştirdiği Kierkegaard gibi, kendisi de "o tek kişi" için, kalabalıktan, kendi önelliğinden çıkarılıp, güven yaşamına sokulmağa hazır olan insan için çalıştı, düşündü ve yazdı.

"Tanrı her şeyde görülmeli ve Kendisine her temiz hareketle ulaşılmalıdır". Hasidizm öğretisini Buber böyle özetliyordu⁷. O aynı za-

⁷ Aynı yapıt, Werke III, s. 962.

manda bu inançla yaşadı ve uzun yıllar onurla dolu bir yaşamdan sonra bu inançla öldü.

Onun yaşamı hakkındaki bu kısa özeti iki alıntıyla bitiriyorum. Birincisi, kendisine Barış Ödülü vermeleri vesilesiyle, 1953'te Frankfurt'ta Alman Kitap Yayıncılarının toplu üyelerine verdiği söyleyden alınmıştır. Buber, bu konuşmasında, insanın, topyekun savaşa neden olan buhranından, kendi halkından boğazlanmış milyonlarca kişiye, birlikte getirdiği dehşetten ve şu anda içinde yaşadığımız sahte barıştan söz etti. İnsanlar arasındaki güvenin temel koşulu ortadan kaybolmuştu. Buber şöyle dedi:

"Fakat her şeye karşı inanıyorum ki, halklar şu saatte birbirleriyle diyaloga, gerçek diyaloga girebilirler. Gerçek bir diyalogda, taraflardan her biri ötekinin karşısında olduğu zaman bile, karşısındakini var olan bir başkası olarak dinler, onaylar ve doğrular. Ancak bu biçimde, çatışmanın, dünyadan kaldırılamasa bile, insanın hakemliğine tabi olması ve böylece üstesinden geldiği bir noktaya ulaştırılması mümkündür"⁸.

İkinci alıntı, Buber'le uzun bir günlük buluşma ve denemelerinden birinin İngilizce çevirisi üzerinde uzun bir çalışmadan sonra almış olduğum notlardan çıkarılmıştır. Amerika Birleşik Devletlerine geziden yeni dönmüştü ve izlenimlerle dolu idi. Bana New York kentinde bir taksi gezintisiyle ilgili küçük bir öyküyü anlattı. Sürücü konuşkan biri idi. Aralarında şu karşılıklı konuşma geçti:

Sürücü: Garip bir adamın yazdığı bir makaleyi okuyordum. Diyor ki, öfkelememelisiniz, ayrılıklarımızı sabırla ve başkasıyla barış yolunu arayarak çözümlemelisiniz.

Buber: Aynı düşüncedeyim.

Sürücü: Bunu söyleyen 700 yaşında, garip bir adamdı.

Buber: Büyük bir yaş.

Sürücü: Evet, Adı Francis'di.

Buber: Onu ben de tanıyorum. Onun hakkında sana pek çok öykü anlatabilirim.

Böylece onlar Francis'den söz ettiler ve sonunda Buber görmek istediği kitapçı dükkanında indi. Sürücü ayrıldı. Taksinin ayrılmasından

⁸ *Genuine Dialogue and the Possibilities of Peace, Pointing the Way* içinde, *Collected Essays* (1957), s. 230 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

uzun bir süre sonra Buber gözlük kutusunu yitirdiğini farketti. Henüz bu konuda bir şey yapacak zaman bulamadan, sürücü, elinde gözlük kutusu ile birlikte, yeniden görüldü. "Tath çocuk", dedi Buber; bütün insanların önünde sürücü başını bir süre Buber'in omuzuna dayadı ve böylece kucaklaştılar.

2- Düşüncesi

Martin Buber'in yapıtlarının İngilizce tam bir baskısı yoktur. Hattâ 1962-1964 yılları arasında yayımlanan 3500 sayfanın üzerindeki **Werke'nin** (Yapıtların) Almanca baskısı bile tam değildir. Özellikle Buber'in 1925'te Franz Rosenzweig'la birlikte başladığı ve yaşamının sonlarına doğru yalnız başına tamamladığı İbranca Kutsal Kitabın Almancaya çevirisi, ayrı bir biçimde yayımlanmıştır. Yıllar içinde yayımlanmış olan İngilizce nüshaları, özellikle 1945'ten itibaren, Birleşik Devletler ve İngiltere'de bir çok değişik yayımcılarca basılmıştır. Kimi kez birden fazla çeviri bulunmakta, kimi kez de aynı parça değişik ciltler içinde görülmektedir. Tam bir bibliyografyaya çok gereksinime vardır. Maurice Freidman'ın geniş kapsamlı incelemesi, **Martin Buber, The Life of Dialogue**, 1955'de vermiş olduğu bibliyografya eldeki en tam bibliyografyadır.

Fakat Buber'in Almanca baskının ilk cildine yazmış olduğu Ön-söz'de de söylediği gibi, yazılarında "tam ve kendisinin ötesine işaret etmeyen" bir şey anlamında "yapıt" denebilecek fazla bir şey yoktur⁹. Bu demektir ki, onun düşüncesi eylemleriyle bağlantılıdır, onlarca biçimlendirilmiş ve sırasında onları biçimlendirip, örneklendirmiştir. Ayrıca bu, onun yazılarının birbirine kenetlenmiş bir birlik oluşturduğu anlamına gelir. Bu nedenle onların hepsinde yer alan yol gösterici bir yorum yolu bulmak mümkün olsa gerektir.

Ancak bunu yapmak kolay değildir. Çünkü Buber'in düşüncesinin somut ifadeleri çok çeşitli alanlarda, ya da hiç değilse genellikle birbirinden ayrı olarak görülen alanlarda, ortaya çıkmaktadır. Yalnızca en açık olanları adlandırmak gerekirse, bu alanlar arasında sosyoloji, psikoloji, eğitim, kutsal kitap eleştirisi ve teoloji bulunmaktadır. Ancak yine de ona bir sosyolog, bir eğitmen, bir psikolog ya da bir teolog demek uygun olmayacaktır; o, bütün bunların ve daha da fazlasının bir bileşimidir. Ne de "peygamber", "bilge" ya da "kâhin" gibi eski bir betimlemeyi canlandırmağa çalışmak doyurucu olacaktır. Çünkü bu türlü

9 *Werke* I, s. 7.

deyimler, çeşitli düşünce disiplinleri arasında tarihsel açıdan kendi çağdaş ayırımlarımızdan önce gelen ve karşılıklı etkileşimde bulunduğu parçalanmamış bir dünyaya uygun düşen bir kavrama birliğini gerektirmektedir. Buber de bu çağdaş ayırımları, hiç değilse, sınırlı uygunluklarına değer verdiği ve kendi ötelere işaret etmek üzere onlarla iş gördüğü ölçüde tanımaktadır. Başka bir deyişle, onun düşüncesi, geçmiş dönemleri bugüne karıştırmamın ya da yalnızca eskide yaşamamın karşıtıdır. Buber çağdaş dünyada yoğun bir biçimde yaşamakta ve salt bu nedenle de hem kendi düşünce hem de eylem güçlüklerimizden ileriye dönük bir çıkar yol gösterebilmektedir.

Bütünlüğü İçinde İnsan

Biraz çekinerek, Buber'in katkısının bütünü konusunda uygun bir betimlemenin, onun *insanbilimle* (antropoloji ile) ilgili olduğu biçiminde yapılabileceğini önermeliyim. Çünkü onun merakı insan, yalnızca dağınık ilgileri olan insan değil, aynı zamanda bütünlüğü içindeki – kendisine açık olan varlığın bütünlük olanağı içindeki – insandır. Düşüncesinin pek çok noktalarında Buber'in görüşlerine dikkate değer bir karşı görüş sunan Prof. John Macmurray, burada muhtemelen İngilizce'nin olağan kullanımını yansıtan bir ayırım yapmaktadır. Gifford konferanslarının ikinci cildinde şunları yazmaktadır:

"...ben'i kendi gerçekliği içinde kişisel bir varlık olarak düşündüğümüzde, bir insanbilim araştırmasını başlatmış olmayız. İnsanbilim bir bilimdir, bilimsel bir araştırma da yalnızca nesnel-dir; nesnel bir anlatım ise zorunlu olarak kişisel değildir"¹⁰.

Böylece Prof. Macmurray herhangi bir "kişisel olana ilişkin kuramın" bir insanbilim sorunu, değil, bir felsefe sorunu olduğunu söyleyerek sözlerini sürdürmektedir. Eğer Buber'e felsefi insanbilimci adını verirsek, belki de Macmurray'in itirazını karşılayabiliriz. Durum ne olursa olsun, Buber'in merakı insan, kişisel yaşamın kendi ilişkili gerçekliği içindeki fiil halidir. İşte onun bu kapsamlı ilgisi, görünüşte bir çok alanlarda son derecede değişik ilgilerine egemendir. O, kesinlikle, insanbilimle bilimsel ve "yalnızca nesnel" bir araştırma olarak ilgilenmemektedir. Fakat öte yandan herhangi bir "savı" ya da kuramsal durumu da savunmamaktadır. Bir Tanrı ya da âlem kuramına dayanarak araştırma alanlarında nelerin bekleneceğini ve nelerin yapılacağını önceden bilen bir zümrenin ya da bağlandıkları hedefin sevilen kişisi (*persona*

10 J. Macmurray, *Persona in Relation* (1961), s. 27.

grata) de değildir. Buber hiçbir noktada geleceği yöniendirmeye çalışan bir ideolojinin denetiminde değildir. Kendine güvenerek nesnel bir iddiada bulunmaktan uzak durur. Fakat onun böyle olmasının nedeni, olağanın tersine, aşağıdan bakmasıdır. İlk yazılarından birinde karakteristik bir öykü bulunmaktadır:

"Bir öyküde Tanrı'dan esinlenmiş birinin bir keresinde yaratıklar ülkesinden uçsuz bucaksız çöle gittiği anlatılır. Bu kişi orada gizem (sır) kapısına gelinceye dek dolaşır. Kapıyı çalar. İçeriden şu haykırış gelir: 'Burada ne arıyorsun?' Der ki: 'Sizin övgünüzü ölümlülerin kulaklarına söyledim, ancak onlar kulaklarını bana tıkamışlardır. Bu nedenle ben de sana geldim ki, işitip, yanıtlayasın'. İçeriden şu haykırış geldi: 'Geri dön. Burada sana verilecek kulak yok. Ben işitme duyumu ölümlülerin sağırlığına gömdüm'. Tanrı'dan gelen gerçek sesleniş insanı yaşayan sözün (kelamın) bulunduğu yere yöneltir; bu yerde yaratıkların sesleri birbirine dokunmağa çalışarak geçer, gider ve birbirilerini kaybedişlerinde de öncesiz eşe ulaşmayı başarır"¹¹.

Buber burada şu özel noktaya dikkati çekmektedir: İnsanların birbirleriyle konuştukları, daha doğrusu konuşmaya çalıştıkları, ancak birbirlerini işitmeye yarı yarıya başarılı oldukları noktadadır ki, Tanrı'nın sözü gerçekten işitilebilir. Şu anda Buber'in Tanrı hakkındaki düşüncesinin derin karmaşıklığını bir yana bırakırsak, insanı, her günkü varlığın sınırlılıkları içerisinde ve bu sınırlılıklar açısından anlamaya çalıştığını belirtebiliriz. Bu, günlük yaşamın önemsiz yönlerine ve karışıklıklarına kapılma anlamında bir sınırlılık demek değildir. Tersine, Buber'in görüşü, gerçekliğin, yaşanmış bir realite olarak ancak varlığın çok çeşitli somutluklarında, daha kesin bir deyişle, bu somutlukların olağanlığında kendisini gösterdiği merkezindedir.

Bu, Buber'in Hasidist kalıtımın (mirasın) özel armağanı ve derin kavrayışıdır. Hasidizmin efsane ve öğretilerinin, Buber'in bütün yapıtlarının tözünü ve biçimini (üslubunu) sağladığını söylemek bir abartma değildir. Hasidits hareketi biraz olsun tanımadan, Buber'i tam olarak anlamak olası değildir.

Hasidizm, yaklaşık olarak XVIII. yy.ın ortalarında doğu Avrupa Yahudileri arasında doğan dinsel bir hareketin adıdır. Hasidler, akde bağlı (sâdik) olanlar ya da gerçekten dindar olanlardır. Buber, hareketin, "dindarlığın egemen olduğu pek üretken olmayan bir yüzyılda

11. *Dialogos, Between Man and Man* içinde, Fontana ed. (1961), s. 33.

aydınlanmamış Polonya ve Ukrayna Yahudilerinin, en büyük, sanat ve düşüncedeki her bireysel dehadan daha büyük, bir ruh olgusu, imanı ile yaşayan bir toplum meydana getirdiğini¹² yazar. Nitekim bu toplumun öğrenci çeken ve küçük cemaatlar oluşturan önderleri, *zaddikim* (siddikler), yani kutsal ya da 'dürüst', sınavdan geçmiş, kendilerini kanıtlamış kişileri vardı. Buber bu cemaatları Galicia'da tanıdığımda, bir ölçüde bozulmuş bulunuyorlardı. Yine de onların önemini kavramayı başardı. Hareket olağan dünyadan ilişkiyi kesmek, içe yönelik bir tapınma, bireysel zühd ya da tinsel gelişirmek anlamında mistik değildi. Tersine, Buber'in kendi sözleriyle, "bu yaşamın özünü oluşturan bütün bir kişisel inanç tutumu, cemaati oluşturmağa çalışmaktadır"¹³. Bu cemaat, bir manastır düzeni gibi, dünyadan çekilmiş bir tarikat olmayıp, dünyada ve dünya ile birlikte yaşamaktadır. Dünyada ve dünya ile birlikteki bu yaşam Hasidizmin özüdür. "Hasidik öğretiyeye göre, insanın, her insanın görevi, Tanrı için dünyayı ve kendi varlığını doğrulamak ve bu yolla ikisini de değiştirmektir"¹⁴.

Başka bir deyişle, bu iman cemaatinin değişik biçimi "her günün kutsanması"ndan ibarettir. Dolayısıyla bu biçim, özellik bakımından, yeni bir öğreti biçiminde sunulmayıp, kesintisiz Yahudi geleneğinin somut ve yaşayan yorumu olarak belirmektedir. Buber'in kendisi de, hemen hemen bütün yaşamı boyunca, geçmişten aktarılan öyküler üzerinde çalışmıştır. Onun daha "felsefi" olduğu iddia edilen, *Ben ve Sen* (I and Thou) gibi, yazıları, bile hasidist hareketin imgelemeleri ve biçimi ile yüklüdür. Onun, yaratıcı bir ruha dokunuşuyla, geleneği değiştirdiği oldukça kesindir. Fakat onun bu geleneği saptırdığını sanmıyorum. Onun eserinden iki örnek vereceğim. Bunlardan ilki, *Hasidim'in (Hasidlerin) Öyküleri* (Tales of Hasidim) adlı kendisinin yapmış olduğu ana derlemeden alınmıştır.

"Rabbi Nahum'un torunu Skwirah Rabbi Jizchak şu öyküyü anlattı: Tschernobil'den uzak olmayan küçük bir kasabada Sahat sonra ererken, dedemin bazı Hasidleri Kraliçenin Escort yemeğine katılmak üzere oturdular. Dindar ve dürüst insanlardı; nefsin vermesi gereken hesaptan konuşuyorlardı. Bu, Tanrı'dan korkuları ve alçakgönüllülüklerinin sonucu olarak, onlara, kendilerinin büyük günah işlemiş oldukları duygusunu verdi; hepsi kendileri için umut olmadığı ve tek tesellilerinin büyük zaddik (siddik) Rabbi Nahum'un halkasına katılmış olmaları

12 *Die Chassidische Botschaft*, Werke III içinde, s. 769.

13 *The Origin and Meaning of Hasidism* (1960), s. 25.

14 *The Way of Man*, Londra (1950), s. 6.

olduğunda birleştiler: Rabbi Nahum, onları yükseltip, kurtaracaktır. Yine onlar gecikmeden öğretmenlerine (mürşidlerine) gitmeleri gerektiğinde birleştiler. Bunun üzerine ayağa kalkarak Tschernobil'e gittiler.

Aynı Sabat günü dedem evinde oturuyor ve nefsinin vermesi gereken hesabı düşünüyordu. Ona da bu, büyük korkusu ve alçakgönüllülüğünün sonucu olarak, büyük günah işlediği duygusunu verdi; tek umudu Tanrı'ya son derecede bağlı Hasidlerin kendi halkasına katılmış olması ve şimdi ona büyük yarar sağlayacağı noktada toplanıyordu. Evinin kapısına gitti ve yandaşlarının yaşadığı yere doğru baktı; bir süre böylece bekledikten sonra, onların geldiğini gördü.

Rabbi Jizchak öyküsünü şöyle bitirdi: „O anda iki kemer tam bir çember yaparcasına birleşti!”¹⁵.

Açıkça görüldüğü üzere, bu türden bir öykü bizimkinden daha az parçalı ve tamamıyla daha kişisel bir çağa aittir. O aynı zamanda geleneksel ve düzenli bir toplumu –bu durumda doğu Avrupa'daki XVIII. ve XIX. yy. Yahudiliğinin henüz parçalanmamış toplumunu– öngören aydınlatıcı bir efsanenin izlerini taşımaktadır. Fakat onun günümüzle ilgisiz olduğunu yazmak yanlış olacaktır.

İkinci örnek Buber'in kendisine aittir; onun kendi deneyiminden kaynaklanmaktadır. Bu örneği, o, *Dialogue* adını verdiği *Zweispache* adlı küçük kitapta yazmaktadır. Öyküye „*Bir Dönüşüm*” adını vermiş ve ona önsöz olarak burada, bu dünyada yaşamı, dinsel ve olağan yaşam olmak üzere ikiye ayırmanın yanlışlığı konusunda bir not eklemiştir.

“Olan şu idi: ‘Dinsel’ bir coşkunluk sabahından sonra bir kuşluk vakti tanımadığım bir genç beni ziyaret etti, fakat ruhen orada değildim. Görüşmenin dostça olmasını kesinlikle aksatmadım. Ona günün bu vaktinde beni aklı dinlemeğe hazır bir kehanet olarak arayıp bulma alışkanlığında olan bütün çağdaşlarından daha kusurlu olarak davranmadım. Onunla açık açık ve dikkatle konuştum –yalnızca sormadığı soruları kestirmeyi atlardım. Uzun olmayan bir süre sonra arkadaşlarından birinden –kendisi artık hayatta değildi– bu soruların temel içeriğini öğrendim; onun rastgele gelmediğini, kaderin kendisini sürüklediğini, laflaşmak için değil, karar için geldiğini öğrendim. Bana gelmiş, hem de bu saatte gelmişti. Umutsuzluk içinde olduğumuz halde, yine de birine başvur-

15. *Die Erzählungen der Chassidim, Werke III, ss. 209 vd. Krz., Tales of the Hassidim. The Early Masters, s. 172 (kendi çevirimi yaptım).*

duğumuzda ne bekleyebiliriz? Kuşkusuz, yine de bir anlam bulunduğunu bize söyleten bir bulunuş.

O zamandan beri, ayırma, çıkarma, yücelme ve cezbeden ibaret olan 'dinsel'i bıraktım; ya da o beni bıraktı. Kendisinden asla uzaklaştırılmadığım gündelik yaşamdan başka hiçbir şeye sahip değilim. Gizem (sır) artık kendisini açmıyor; kaçıp gitmiş ya da oraya, her şeyin olduğu gibi olduğu yere iyice yerleşmişti. Her ölümlü saatin hak ve sorumluluğunun doluluğundan başka bir doluluk tanımıyorum..."¹⁶.

Burada biz, arınmış ve değiştirilmiş Hasidçi geleneğin, "başkalarıyla bağlantı kurma (diyalog) olanağı içinde yaşanan her şeyin" sunulduğu bir tek dünyada faaliyet halinde bulunduğunu görebiliriz¹⁷. Burada kendisine ait güncel bir deneyimde Buber, örnek biçiminde, insanın evrendeki görev ve kaderinin tam bir görüntüsünün cezbeden uzak, gerçek ve somut bir ifadesini ortaya koymuş olmaktadır. Onun söyleyeceği kesin anlamıyla bundan ibarettir. Nitekim o, bunu çok çeşitli biçimlerde, farklı modern disiplinleri hem eleştirerek hem de aydınlatarak ifade etmektedir. Ancak ashada o, bir tek kavrayışa sahip bir insandır. Bunu, insanın gerçek insanlığını gerçek bir ilişki içinde gerçekleştirmesi biçiminde özetleyebiliriz.

Bununla birlikte Buber'in kavrayış gücü, basit bir inandırıcılığa sahip olmayıp, yalnızca çağdaş dünyada yol alır. Görkemli bir muhalefetle karşı karşıyadır. Bizim şu andaki kendi durumumuz, daha doğrudan doğruya ve daha uygun bir biçimde Max Scheler'inki türünden bir görüşle betimlenir. Scheler şunları yazmaktadır:

"İnsan bilgisinin başka hiçbir döneminde, insan, kendisine karşı, bugün olduğundan daha kuşkucu olmamıştır. Biz, birbirimiz hakkında hiçbir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve tauribilimsel (teolojik) bir insanbilime sahibiz. Bu nedenle artık açık ve tutarlı bir insan düşüncesine sahip değiliz. İnsanı araştırmakla uğraşan özel bilimlerin giderek çoğalması, kendi insan anlayışımızı aydınlatmaktan çok daha fazla karışık ve karanlık bir hale sokmuştur"¹⁸.

Bu bulanık durumda Buber'in kavrayışı devrimcidir. Bu kavrayış, uzlaşımları aşar ve çağdaş düşüncedeki olağan ayırım çizgilerini ortadan kaldırır. Seslerin çağımızdaki karmaşıklığına bir yenilik getirir. Bu,

16 *Between Man and Man*, ss. 31 v.d.

17 Aynı yapıt, s. 32.

18 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1926), s. 13.

bir çok kişi için kavranması güç olan, başkaları için ise kendilerinin her zaman bulanık bir biçimde algıladıkları bir gerçekliğin aydınlığını taşıyan bir yeniliktir. Kendi deneyimime göre, her iki türden insanlar da bana tepkilerinden söz etmişlerdir: Bu tepkilerden biri, Buber'in görüşlerinin yalnızca gizemli bir havası olduğu, öteki ise bu görüşlerin bir vahiy niteliğinde olduğudur.

Ben ve Sen

Bu yeniliğin kesinlikle ne olduğu sorusuna en iyi bir biçimde Buber'in en ünlü ana yapıtı "**Ben ve Sen**"in nasıl karşılandığı göz önüne alınarak yaklaşılabilir. Bu kısa kitabın dikkate değer etkisi, farklı bir çok alanlara girmesi ve aynı zamanda bir kaç özlü ifadeye indirgenmiş olması, Buber'in yeniliğinin günümüz için ortaya attığı sorunun bir belirtisidir. Bu kitap ilk kez Almanca olarak 1923'te; İngilizce olarak ise 1937'de benim çevirim yayımlandı. Almanca olarak onun etkisi, Nazi yönetimi sırasında bu etkinin karanlıkta kaldığı dönem hesaba katılsa bile, önemli olmuştur. Buber'in düşüncelerinin Hristiyanlıkla ilişkisini ele aldığımızda göreceğimiz üzere, bu yeni görüşler hem dikkate değer bir kabul görmüş hem de değişime uğramıştır. İngilizce olarak ta, aynı biçimde, bir kuşaklık bir dönem süresince, bu kitaptaki görüşlerin verimli tabiatı giderek daha çok takdir edilmiştir.

Buber'i ilgilendiren husus, insanın kendisini bir çok ilişkiler olancağında bulduğu bir tek dünyadaki bütün durumudur. Bu ilişkiler öylesine karmaşıktır ki, Buber'in kendi ifadelerinin bile daha sonraki yazılarında açıklanması gerekmiştir. Buna karşın, yine de, hance **Ben ve Sen**'de gerçek bir aşama söz konusudur. Bu, olumsuz bir biçimde Descartes'le başlayan felsefi bilgi kuramının kuşkuyla karşılanması, olumlu bir biçimde ise yeni bir bilgi kuramının ince, şüresel ve kaypak ifadelerle deyimlendirilmesi olarak nitelendirilebilir. Buna, Buber "*buluşma*" (begegnung) adını vermektedir. Kendisinde gerçek yaşamın doğduğu bu buluşma, insanla insan arasındaki yaşamla sınırlı değildir. Buber, bu yaşama ileten üç kapının bulunduğunu söylüyor: Birincisi tabiatla birlikte yaşam; ikincisi öteki insanlarla birlikte yaşam; üçüncüsü ise "ruhani varlıklar"la birlikte yaşamdır¹⁹. Bu yollardan her birinde Sen bulunabilir, ve ancak bu anda (Sen'in bulunduğu anda) ger-

19 "*Geistige Wesenheiten*": Buber bundan; 6 Aralık 1957 tarihli bir mektubunda bana bildirdiği üzere, "olgusal biçimlerdeki ruh" anlamaktadır. Bu, Efflatun'un ideleriyle aynı şey değildir; Buber bu ideleri doğrudan doğruya bilmediğimizi söylemektedir. (*I and Thou*'nun Ek'i, yeniden gördüğümüz 2. baskı (1958), s. 129).

çek yaşam söz konusu olabilir. Buber, bu gerçek yaşamı ilişki biçiminde deyimlendirir: "Başlangıçta ilişki vardır"²⁰ Sen, yani başkası aradığı iledir ki, insan ilk kez kendisi, bir "ben" olur. Bu ilk çözümlenmeye dayanarak Buber, ilişkili varlığın farklı bir çok tarzlarını, sözgelisi, çocuğun annesiyle ilişkisini, sanat yapıtlarıyla buluşmayı, hayvanlarla ve ağaçlar gibi "cansız" nesnelere olan ilişkiyi ve insanlar için üst bilinçli güçlerle olan ilişkiyi, belirler. Ne alt bilinç ne de üst bilinç ilişki tarzı, panteistik bir deneyim olarak anlaşılmalıdır. Buber, bütün kitabına özlü bir sunuş olarak Goethe'nin şu sözünü aktarır:

Böylece, bekleyerek, hedefi sende edindim:

Her öğede Tanrı'nın bulunuşunu.

Bu, en iyi bir biçimde, panteizm diye değil, panenteizm diye nitelendirilebilir. Panenteizme göre, her şey Tanrı olmayıp, Tanrı her şeyde bulunabilir. Alt bilinç deneyimi, çok daha az bir biçimde ruhçulukla denk sayılabilir. Buber, sözgelisi, ağaçla olan ilişki biçimini anlatımında, sözünü şöyle sonuçlandırır: "Hiçbir nefse ya da ağaç perisiyle değil, ağacın kendisiyle buluşurum"²¹.

Fakat bu ilk ve belirleyici yapıtta bile ilişki yaşamın ana kapısı, bizim yaşamımızın öteki insanlarla olan ilişkisidir. Miss Helen Wodehouse'un **Ben ve Sen**'in öğretisini tartışırken yönelttiği haklı bir eleştiri beni, 1973'deki önsözümde son derecede basit olarak kişiler dünyasıyla, nesnelere dünyasını ayırdetmeğe yöneltti²². Buber'in **Ben ve Sen**'de belirttiği üzere, dünyanın çift yönlülüğünün, insanlarla olan ilişki ile nesnelere olan bağlantı arasındaki basit bir ayırım olmadığı doğru olduğu gibi, **Ben ve Sen**'de bile, ana buluşma kapılarının, kendi yaşamımızın başka insanlarla olan ilişkisi olduğu da doğrudur. Fakat esas olan, bu yaşama giden yol değil, daima bu yaşamın kendisidir:

"Biçimin (suretin) suskun sorusu, insanın seveceken konuşması, yaratığın dilsiz açıklaması, hep, Söz'ün varlığına ileten kapılardır. Fakat tam ve bütünüyle buluşmanın olacağı anda, bu kapılar gerçek yaşamın tek kapısı halinde birleşir ve sen artık hangisinden girdiğini kestiremezsin"²³.

Burada açıkça görülen yenilik, o halde, ilkin, Buber'in insanın bütün durumunun bilincinde olmasıdır. İkinci olarak, Buber, insanın

20 *I and Thou*, s. 18.

21 *Aynı yapıt*, s. 8.

22 *Ibid.*, *Philosophy*, xx (1945), ss. 17-30.

23 *I and Thou*, s. 102.

kendisi açısından bu bütünlüğün bütünüyle ilgilenildiğinin de bilincindedir. Onun böylesine titizlik ve beceri ile çözümlediği ilişkiler, bütünüyle faaliyet halinde iken, insanı yalnızca bilen kişi (süje), kullanan, istismar eden ya da deneyim geçiren fail, dolayısıyla hölümmüş bir birey olarak ilgilendirmeyen ilişkilerdir. Bilen kişi, istismarcı ya da propagandacının yahut ta heyecanlardan hoşlanan birinin –hatta başka bir insanın– deneyimi, kesinlikle insan varlığındaki bir ana ögedir. Fakat bu, asla bütünüyle bulunmayan, içerisinde nesnelerin birbirleriyle ilişkili olduğu dünya olan O'nun (nesnenin) dünyasıdır; bu her zaman geçmişte vuku bulur. Biz, kesinlikle, Ben-Sen dünyası ile Ben-O (nesne) dünyası arasındaki ayrımı, içerisinde hareket edebileceği iki dünya arasındaki kesin ayrım haline sokmaya karşı uyanık olmalıyız. İki yönlü olan bir tek dünya bulunmaktadır; fakat bu iki yönlülük, bir yandan, sözgelişi, O'nun (nesnenin) dünyasındaki bilim adamına, bir yandan da, sözgelişi, Sen'in dünyasındaki ozana özgü olarak görülemez. Bu iki yönlülük daha çok bütün âlem, her kişi, her insan faaliyetinde bulunur. Eğer Buber'in bu kitapta (başlığın da işaret ettiği üzere) vurguladığı husus, bizi, insan varlığının kişisel tabiatını bütün ifadeleriyle tanımağa çağırarak ise, aynı şekilde, insan düzenli bir toplumda yaşayacak olduğu takdirde, O'nun (nesnenin) dünyasının gerekli olduğu da doğrudur. Ayrıca, "bizim kaderimizin yüceltilmiş melankolisî"²⁴ her Sen'in bir O (nesne) olmasının zorunluluğudur. İnsanın durumunun bulanıklığı Ben ve Sen'in

I. Bölümünün sonunda şu sözlerle özetlenir:

Yalnız şu anda yaşamak mümkün değildir. Eğer bu anı hızla ve tamamıyla egemen kılmak için önlemler alınmasaydı, yaşam bütünüyle tükenmiş olurdu. Fakat yalnız geçmişte yaşamak mümkündür, gerçekten de ancak geçmişte yaşam düzenlenebilir. Biz, her anı yaşayarak ve kullanarak doldurmeliyiz; ancak o zaman o, yanmaz olur.

Doğruluğun bütün ciddiyeti içinde şuna kulak ver: O (nesne) olmadan insan yaşayamaz. Fakat yalnız O'nunla (nesneyle) yaşayan kimse insan değildir²⁵.

İnsanın bütün yaşamını kendisinde tehlikeye attığı Ben-Sen ilişkisi, garip bir biçimde hem içerici (*inclusive*) hem de dışlayıcı (*exclusive*) olarak nitelendirilir. Bu ilişki, kişide evreni ve evrende de kişiyi içermesi bakımından, içericidir:

²⁴ Aynı yapıt, s. 16.

²⁵ Aynı yapıt, s. 34.

"Muhakkak ki, âlem, tıpkı benim onda bir şey olarak bulunmam gibi, bende bir suret olarak bulunmaktadır. Fakat o, aynı nedenle, tıpkı benim onda olmamam gibi, bende değildir. Âlem ve ben karşılıklı olarak içiçe, birbirimizdeyiz. O'nun (nesnenin) durumunda içkin olan düşüncedeki bu çelişki, onunla ilişki dayanışması içinde sınıksız bağlamak için beni dünyadan kurtaran Sen'in durumunda çözümlenir"²⁶. Fakat o, aynı zamanda dışlamaktadır da:

"Âlemdaki bir varlık ya da yaşamla olan her gerçek ilişki dışlayıcıdır. Onun Sen'i özgürdür, ileriye doğru gider, tektir ve seninle karşı karşıyadır. Göklere doldurur. Bu, başka hiçbir şey yok demek değildir; bütün başkaları onun ışığında yaşar"²⁷.

Buber'in bu ilişki olgusunu anlatımında bir başka nokta daha göz önüne alınmalıdır. Bu, başkasıyla, herhangi bir başkasıyla buluşmada, başından beri, söz konusu olan şeyin –yani mutlak Başkası, öncesiz Sen, Tanrı ile buluşmanın– gerçekleşmesi kadar ileri bir adım değildir. Bu husus, **Ben** ve **Sen**'deki çok sayıda çeşitli metinlerden alıntılarla örnek-lendirilebilir. Gerçekten de bu husus, Buber'in hemen hemen her yapıtında ortaya çıkmaktadır, çünkü, kendisinin de dediği gibi, bu kitapta ve yazmış olduğu hemen hemen bütün kitaplarda "Tanrı ile konuşmak"tan söz etmek zorunluluğunu duyar²⁸. Böylece, **Ben** ve **Sen**'deki açıklamanın daha ilk aşamalarında şunları okumaktayız:

"Her alanda, kendi biçiminde, bizde mevcut her var oluş süreci sayesinde öncesiz Sen'in sınıra doğru bakarız; her birinde biz, öncesiz Sen'den gelen bir soluğun bilincindeyiz; her birinde biz, öncesiz Sen'e sesleniriz"²⁹.

Fakat bu "öncesiz Sen", haliyle, fiili ilişki altına sokulmuş bir fazlalık olarak görülemez. Tanrı, ne ayrılmış bir Tanrı'dır, ne de bir ayrılmış Tanrı'sdır. Bu durumda;

"Tanrı ile olan ilişkide koşulsuz dışlayıcılıkla koşulsuz içerici-lik birdir. Mutlak ilişkiye giren kimse artık tek başına olan hiçbir şeyle, ne nesnelere ne varlıklarla, ne yeryüzü ile ne de gökle ilgili değildir; fakat her şey bir tek ilişkide biraraya gelmiştir. Çünkü yabu ilişkiye adım atmak her şeyi gözardı etmek olmayıp her şeyi Sen'de görmektir, âlemi reddetmek olmayıp, onu gerçek temeline

26. Aynı yapıt, s. 93.

27. Aynı yapıt, s. 78.

28. Aynı yapıt, s. 136.

29. Aynı yapıt, s. 6.

yerleştirmektedir. Âlemden öteye bakmak ya da ona dikkatle bakmak, insanın Tanrı'ya ulaşmasına yardımcı olmaz; onda âlemi gören kimse onun huzurunda durur"³⁰.

Bu sözlerde biz, küçük çapta, Buber'in takındığı belli bir tutumu görebiliriz; o, daha sonraları bu tutumdan hareketle Kierkegaard'ın, "bir tek kişi" görüşüne, temelde evreni atlayarak, meşru olmayan bir Tanrı'ya ulaşma girişimini içerdiği biçiminde köklü bir eleştiri geliştirmektedir³¹. Bununla birlikte daha sonra biz, Buber'in bir bütün olarak Hristiyanlığın öğretisi konusundaki görüşüyle ilgili bir soru sormak zorunda kalacağız.

Bu arada biz, Ben ve Sen'deki görüşünü, bu yapıtın 1957'de eklenen son notunda yer alan gerçekçi ifadesiyle özetleyebiliriz:

"Tanrı'nın insanla konuşması, her birimizin yaşamında olan şeylere; özgeçmişsel ve tarihsel, çevremizdeki âlemden olan her şeye nüfuz eder ve onu ben ve sen için bir ders, bir bildiri, bir istem haline koyar"³².

Bu türden ifadelerin bizi, başka varlıklar hakkındaki deneyimlerimiz üzerine bir kutsallık örtüsü çekmeğe çağırmadığı hususunu pek fazla vurgulamaya gerek yoktur. Bu noktayı kavramak, yalnızca onun hakkında bilgi edinmeyip, onu içtenlikle benimsemek, belki de İngiliz okurlar için, sesleniş biçimi olarak halâ ikinci tekil şahsı koruyan dillerde düşünenler için olduğundan, daha güçtür. Nitekim, bazı kuşkuyla da olsa, bana kaçınılmaz görüldüğü için, kitabın başlığını İngilizceye söz konusu biçimde çevirdim. "Sen" (*Thou*), pek seyrek olarak yalnızca tapımlarda kullanılarak varlığını sürdürdüğü için, bu durum onu kutsallıkla ilişkili görme tehlikesini attırmaktadır³³. Ancak, Buber'in bütün düşüncesinde, içkin ve aşkın (*teşbihî ve tenzihî*) olmak üzere, aşkın (*tenzihînin*) bir bakıma doğal ya da içkin (*teşbihî*) düzen üzerine yerleştirilmiş bir şey olarak anlaşıldığı, ikili bir varlık düzeni gören bir metafiziğe dönme önerisi bulunmamaktadır. İçkin ve aşkın, bütün olarak, Buber'in görüşünü anlamada aldatıcı kategorilerdir. Ya da, en azından, onlar, gündelik ilişkileri içerisinde, Buber'in burada ifadeye çalıştığı birliğin ağırlığını nadiren taşıyabilecek güçtedir. Onun ifadeye çalıştığı bu birlik, âlem, insan ve Tanrı'nın birliği olduğu halde, mistik

³⁰ Aynı yapıt, ss. 78 vd.

³¹ Bkz., *The Question to the Single One, Between Man and Man* içinde, ss. 60 vd.

³² *I and Thou*, s. 136.

³³ Son zamanlarda, Roman Katolik Kilisesi gibi, ileri dönük dinî cemaatlarda, tapımda, ikinci çoğul şahıs sı'ı kullanma eğilimi dikkatimi çekmektedir.

bir birlenme değildir; katılmanın ta kendisidir. Buber şöyle yazmaktadır: "Kuşkusuz, Tanrı, hem bütünüyle Başkasıdır; hem de bütünüyle Aynı olan, bütünüyle Bulunandır"³⁴.

Bu ikili başkalık ve bulunuşun anlamı, daha fazla incelemeyi gerektirmektedir, ve bu husus, en iyi biçimde Buber'in son yazılarından bazılarında yer alan daha açık bir çerçevede verilmektedir. Şimdilik biz burada yalnızca onun ilişkiyi anlayışının, ancak her Ben-Sen ilişkisinde bizim aynı anda Yüz'ün huzuruna, ya da daha uzlaşımli olmakla birlikte, hiç te apaçık olmayan bir dille "*Tanrı ile karşı karşıya*", getirdiğimizi tanımakla tamamlandığını belirtebiliriz.

Bu nokta, hiç kuşkusuz, Buber'in görüşünün en önemli noktasıdır. Bu, son çözümlemede, bir iman sorunudur. Bir keresinde ona bu konuda bir soru sorduğumu anımsıyorum. Şöyle bir şey söylemiştim: "Öncesiz Sen" in her ilişkili olayda yer alan bir şey olarak nasıl anlaşılacağı hususu bence açık değildir. Bu nasıl kanıtlanabilir? "Kanıtlanabilir mi?" diye yanıtladı. "Sen bunun böyle olduğunu biliyorsun". Şimdi, uzun süre sonra anlıyorum ki, sözünü ettiği bu bilme, güven dolu, inanan bir bilme idi. Bu türden güven, kabul edilebilir, hatta nihâi anlam taşıyan bir şey olarak onaylanabilir, fakat kanıtlanamaz.

İnsanla İnsan Arasında

Bu arada, bütün bu iman sorununun ifadesinde yer alan güçlükler ne olursa olsun, (biz, ayrıca, "Tanrı'ya ancak uygun bir biçimde seslenebilir, ifade edilemez" derken³⁵, Buber'in, gerçekte her türlü doğrudan doğruya açıklama olanağını ortadan kaldırdığını anımsayabiliriz), onun düşüncelerinin ana kaynağının, hiç çekinmeden ya da her türlü açıklıkla, yahut ta "*diyalog*" adını verdiği şeyde iki ya da daha çok insanın buluşması olduğu açıktır. 1925 ile 1938 yılları arasında çeşitli zamanlarda yazılmış olan sonraki yazılarının derlemesi için Buber, kendisi, hana, *İnsanla İnsan Arasında* (Between Man and Man) başlığını önermiş³⁶, ve İngilizce baskıya yazdığı Önsöz'de söz konusu ciltte yer alan 5 yapıtın hepsinin, "küçük kitabı Ben ve Sen'le birlikte, bu kitapta, günümüzün gereksinimlerine özel bir dikkat göstererek, söylenenleri tamamlayıcı ve uygulayıcı yazılar olarak" doğduğunu yazmıştır.

³⁴ *I and Thou*, s. 79.

³⁵ *Aynı yapıt*, s. 81.

³⁶ Londra 1947.

"Günümüzün gereksinimleri" gerçekte belli ölçüde basit bir dille açıklamayı gerektirmektedir. Ben ve Sen'in yüksek düzeyi göz önüne alınca, Buber'in daha sonraki bütün yazılarını bir tür indirgeme olarak görmek gerekir. Fakat bu yazılar sorunun en açık olduğu noktada tehdit altındaki Ben ve Sen dünyası üzerinde düşünmenin yoğunlaştırılması; başka bir deyişle düşünceyi insan sorunu üzerinde yoğunlaştırmayı talep eden yazılar olarak daha iyi betimlenebilir. O'nun (nesnenin) dünyası -örgütlenme, nesnellik ve nesnelere dünyası, ve İnsanlar ve nesnelere dünyasına indirgenmiş Sen'in dünyası- halâ kesinlikle bir gerçeklik olarak görülür. Fakat artık bu söz konusu dünya, daha büyük bir deneyim tutkusuna, başarısında ve gerçek insan yaşamını tehdit edilişinde öylesine muzaffer ve öylesine üretken olarak görülmektedir ki, onun insanlar arasındaki gerçek yaşamı bastırma, hatta yoketme gücünden giderek daha çok söz edilmektedir.

Buber'in 1938'de Nazi Almanya'sından ayrılışına dek giden yılların deneyimi, o sırada söylenmesi gereken şeyleri, kaçınılmaz olarak, açıkça belirlemiştir. Dolayısıyla biz, Ben ve Sen alınının bile, halâ ince ve çok sayıdaki olanakları içinde başka insanlarla olan ilişkinin çok ötesine uzandığı³⁷ görülsede, yine de öncelikle insan alanıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu, gerçekten de daima en ön planda yer aldığı halde, artık, özellikle siyasal alanda, O'nun (nesnenin) dünyasından yönelen tehdit daha âcıl bir durum aldıkça daha açıklıkla ele alınmıştır. Hatta çözümlemenin, henüz, en başta diyalogun tabiatıyla ve karşılaştırma amacıyla örtülü monologdan başka bir şey olmayan yanış ya da sahte diyalog biçimleriyle ilgili olduğu çarpıcı deneme, *Diyalog'un yazılışı kadar erken bir tarihte*, Buber "yüzüzsüz diyalog imgelerinin yeraltı dünyasından"³⁸ söz etmektedir³⁹. Gerçek diyalog ender bir duruma gelmiştir.

Gerçek diyalogda deneyimi edinilen varlığın karşılıklı oluşu, "başkasına doğru yöneliş"⁴⁰, kesin bir biçimde yalnızca duygusal ya da öznelci bir düşünceyle karşı karşıya konur. Daha doğrusu o, "kendisinde sözün işitildiği ve pepeleyerek yanıt vermeğe cesaret edildiği somutlukla kesintisiz, aralıksız direnmenin bir birliği"⁴¹ olarak görülür⁴². Yine

37 Sözgelisi, *Between Man and Man* içinde yer alan *Dialogue*, s. 27'de. Burada biz halâ "O'nun (nesnenin), bilincine sahip olduğum insan olmasının hiçbir biçimde gerektirmediğini" işitmekteyiz. "O, bir hayvan, bir bitki, bir taş olabilir. Hiçbir tür görüntü ya da olay, zaman zaman bana bir şeyin söylenmesini sağlayan nesnelere dizisinden tembeli ayrı tutulmuş değildir. Hiçbir şey Söz'ün kılıfı olmayı reddedemez. Diyalog olanlığın surları bilincin surlarında".

38 *Between Man and Man*, s. 38.

39 *Aynı yapıt*, s. 44.

bir katılma olan, ve gerçek cemaatin temeli ve kaynağı olan, bu birliği, Buber, Nazi Almanya'sında gözleri önünde canlı örneğine sahip olduğu, çağımızın topluluklarıyla karşılaştırır:

"Topluluk birbirine kenetlenme değil, biraraya yığılmadır; yalnızca ilerleyen adımı tutuşturacak kadar çok insandan insana olan yaşamsal birlikte, ortaklaşa silahlanmış ve donanmış bireylerin biraraya toplanmasıdır. Fakat cemaat, (şu ana dek bütün bildiğimiz) gelişen cemaat, artık pek çok kişinin yanyana değil, birbirleriyle birlikte olan varlığıdır... Cemaat, cemaatin olduğu yerdedir. Topluluk, kişisel varlığın düzenli bir eriyişine; cemaat ise, onun artışıma ve birbirine yönelik olarak yaşanan hayatta doğrulanmasına dayanır. Topluluk için olan bugünkü coşku, cemaatin çilesinden ve kişiyi kutsamasından bir kaçış, dünyanın kalbindeki, benin tehlikeye atılmasını gerektiren hayati diyalojikten bir kaçıştır"⁴⁰.

Kesinlikle belirtmek gerekirse, bu türden bir çözümlemeye sahip olduğumuz şey, yalnızca, (totaliter ülkelerle sınırlı olmayan) siyasal derneklerdeki gidişin eleştirisi değil, aynı zamanda bir çok insan derneklerinde Ben-Sen ilişkisine uzanmadaki başarısızlığın ve uzanma girişiminin eleştirisidir. Sözgelisi, insanları "beden işçileri" durumuna indirgeyen endüstri bu eleştiriden kurtulmuş değildir. Çünkü Ben-Sen ilişkisinden yoksundur, bunun sonucu olarak bu ilişkiden kaynaklanan "asıl Biz" de bulunmamaktadır. Gerçek cemaati var eden "hayati diyalojik"tir. Cemaat, topluluktan farklı olarak, üyeleri arasında sorumluluğa, Buber'in, "Ben-Sen ilişkisinin kesin koşulu olan aynı ontik dürüstlük" adını verdiği şeye dayanan bir ilişkiyi gerektirir⁴¹. Buber'in burada betimlemeye çalıştığı şey, bu türden zümrelerin enerjileri ve dış etkilerden çok, iç yapısıdır. Yürürlükteki sosyolojik kategoriler, onun görüşüne göre, izleyicinin bakış açısından faaliyet gösterdiği için, bu toplum ontolojisini kavramaktan ya da sergilemekten uzaktır. Aynı biçimde şunu da ekleyebiliriz ki, Buber'in gerçekten cemaate ulaşma yolundaki bütün özleminde dinsel cemaatlerin temelli bir eleştirisi yer almaktadır. Buber, gerçek yaşamın, örgütlü dinlerde, gerçek dua kendilerinde yaşamaya devam ettikçe, varlığını sürdürdüğünü kabul eder. "Dinlerin bozulması, onlardaki duanın bozulması anlamına gelir"⁴². "İnsan kendi suretlerini Tanrı'dan kaldırmadığı takdirde, Tanrı onun suretlerine yakındır"⁴³. "Söz'ün çözülmesi"⁴⁴, kurulu dinsel cemaatler için sürekli bir tehdittir.

40 Aynı yapıt, s. 51.

41 Aynı yapıt, s. 213 vd..

42 *I and Thou*, s. 118.

43 Aynı yapıt, s. 119.

44 Aynı yapıt, aynı yer.

O halde bu ilk yapıtlarda, çeşitli biçimlerde, genelde benimsenen toplum ve cemaat görüşlerinin kapalı, fakat keskin bir eleştirisi yer almaktadır. Sonraki yazılarında ise Buber, gerçek cemaat için zorunlu ve mümkün gördüğü şeyin daha açık ve daha olumlu bir tespitine doğru yönelmektedir. "İnsan Nedir?" (What is Man?) adlı tanınmış felsefi denemesi, tartışmayı ileriye doğru, daha geleneksel anlamda, felsefi antropoloji alanına kaydırmaktadır. Bu deneme 1938'de İbrani Üniversitesinde Sosyal Felsefe Profesörü olarak verdiği açılış derslerine dayanıyordu. Bu deneme, onun yeni giriştiği faaliyet değişikliğine paralel olarak bir biçim değişikliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada özel çözümlenmeye ve eleştiriyeye tabi tutulan ikiz konu, bireycilikle ortak mülkiyetçiliktir. Her iki tutum da aynı temel insânî koşuldan kaynaklanır. Bunu, Buber, "muhtemelen daha önce aynı ölçüde hiç var olmamış var oluşsal bir yalnızlık yapısında son bulan kozmik ve sosyal vatanlılığın birliği, evren ve yaşam ürküntüsü" biçiminde özetler. "Kişi kendisini -tıpkı istenmeyen bir çocuk gibi- hem tabiatın açıkta bıraktığı bir insan olarak, hem de dağdağalı bir insan dünyasının ortasında tek başına bırakılmış bir kişi olarak hisseder. Ruhun, bu yeni ve ürküntü verici durumun bilincine karşı ilk tepkisi çağdaş bireycilik, ikincisi ise çağdaş ortak mülkiyetçiliktir"⁴⁵.

Yaşamın bu her iki koşulunda insanın sonuç olarak ortaya çıkan yalnızlığına, Buber'in görüşüne göre, yararlı olabilecek yalnızca bir tek yanıt vardır ki, o da bireyin cinsdaşları ile buluşmasında odaklanmaktadır.

"Birey ancak başkasının bütün başkılığında insan olarak bilip, oradan başkasına geçtiğinde, kesin ve biçim değiştirici bir buluşmada yalnızlığından kurtulmuş olur"⁴⁶.

İşte bu, bireyciliğe ve ortak mülkiyetçiliğe gerçek bir "üçüncü seçenek"tir; çağdaş insanın yalnızca kendi kendisiyle ilişkili olduğu temeldeki yalnızlığının Sartre'in sık sık aktarılan deyişindeki gibi, "cehennemim başka insanlar olduğu" biçimindeki yalnızlığın üstesinden gelinmesidir.

Fakat Buber için "insan varlığının temel olgusu insanın insanla birlikte" bulunmasıdır⁴⁷. Daha önceki yapıtında Buber, bunu çeşitli biçimlerde vurgulamıştır. Haliyle, onu kuşatan yanlışlıkları, duygusallık-

45 *Between Man and Man*, s. 241.

46 *Aynı yapıt*, s. 243.

47 *Aynı yapıt*, s. 244.

ları ve keyfi saptırmaları kesip atmıştır. Bir bakıma denebilir ki, Ben ve Sen'de insanın, gizemli, fakat açıklanamaz bir ilişkililik birliği biçiminde çizilmiş bir tablosuyla karşılaşmaktayız. Gerçek yaşam başkalarıyla birlikte olan yaşamdır. Artık Buber bu gizemli gerçekliğe, ontolojik statü diye betimlenebilecek bir statü vermeğe çalışmaktadır.

Onun daha önce söylediklerine herhangi bir şey eklediğini sanmıyorum. Fakat o, bunu artık farklı bir biçimde söylemektedir. Özellikle buna şimdi üzerinde duracağımız iki denemede de girişmektedir.

İnsanlararası

Bu iki deneme, "Uzaklık ve İlişki" (Distance and Relation)⁴⁸ ile "İnsanlararasılığın Öğeleri" (Elements of Interhuman)⁴⁹ dir. Buber burada sosyal olgularla karakteristik bakımdan insan alanı arasında bir ayrımı önermektedir.

Daha önce -hatta, hemen hemen elli yıl önce, Berlin'de *Jüdische Verlag*'ın yayıncılığını yaptığı sırada- insanlar arasında uzanan gerçekliği göstermek üzere "zwischenmenschlich" (insanlar arasında ya da insanlararası) sözcüğünü bulmuştu; o sırada bunu sosyo-psikolojik bir sorun olarak görüyordun⁵⁰. Şimdi ise "İnsanlararasılığın Öğeleri"nde önceki yargısının yanlış olduğunu açıkça kabul etmektedir. Artık o, bir yandan bütün sosyolojik ve psikolojik kategorileri ve bu öteki "insanlararası" kategorisini ayırdetmeyi arzulamaktadır.

Bu "arasındalık" (betweenness) kategorisinden neyi anlamaktadır, ya da insanlar arasında ne "olmaktadır"? Bu, kaypak bir kategoridir ve Buber, onun yakından bilinişinin, kendine özgü tabiatının neredeyse bizden kaçmasına neden olduğunu düşünmektedir. Tipik bir zümre ilişkisinde "bir üye ile öteki arasında bulunma ilişkisi" söz konusu değildir⁵¹. Kural koyucu (normative) Öge bir kez daha topluluğun gücüdür. Kişisel öge ise genelde bastırılmıştır.

48 İlk *Hibbert Journal*, xix (1951)'de yayınlandı, *Psychiatry*, xx, s. 2 (Mayıs 1957)'de ve *The Knowledge of Man* (1965)'de yeniden basıldı.

49 İlk *Psychiatry*, xx s. 2 (Mayıs 1957)'de yayınlandı ve *The Knowledge of Man'de* de yeniden basıldı.

50 Bkz., Buber'in yönettiği *Die Gesellschaft* başlığını taşıyan bir dizinin I. cildini oluşturan Sombart'ın *Das Proletariat'a* yazdığı Önsöz, Frankfurt-am-Main. Bu Önsöz, Hans Kohn'un çok değerli bir çalışması olan *Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hegner, Hellenas (1930), ss. 311-13'de yeniden basılmıştır.

51 *The Knowledge of Man*, s. 73 (kendü çevirimi yeniden düzenledim).

Fakat "insanlararasının" yaşamı için önemli olan, kesinlikle işte bu kişisel ögedir. Önemli olan, "iki insandan her biri için ötekında bir başkası olarak oluşması, herbirinin ötekinden haberdar olması ve böylece onu kendi nesnesi olarak değil, yaşayan bir olayda eşi ve ortağı olarak görüp, kullanması biçiminde onunla ilişkili olmasıdır..."⁵². Bu yaşayan olay, başkasının gözlemlenmesi ve nesnelleştirilmesiyle aynı olmayıp, bütün böylesi nesnelleştirmelere bir eugeldir.

Eğer sosyolog, çalışmasının gerçekte insan ilişkileriyle ilgili olduğu ve bir insanın ötekini sıcak bir yakınlıkla algılamasını inceleme alanının dışında tutmadığı biçiminde bir itirazda bulunursa, Buber, ilkin, sıcak bir yakınlığın (*sympathy*) çok ötesine giden, hatta kendisine hiçbir duygu eşlik etmeksizin, vuku bulabilecek olan bir şeyden söz ettiğini, ve ikinci olarak ta, "ilişki" sözeüğünde bir kapalılık bulunduğunu söyleyerek yanıt verir. İlişki artık Buber için görkemli bir anlam ağırlığı kazanmıştır. O, işteki arkadaşlık ilişkisi ya da işe gelmeyen arkadaşın anımsanması gibi, yalnızca psikolojik bir olay da değildir. Tersine, "insanlararası" bir kimsenin gerçekte ötekiyle karşılaştığı bir alandır, ve yalnızca psikolojik bir deneyim olmayan bu karşılaşmada, diyaloga katılan iki kişinin "birlikte yaşadıkları" bir gerçekliktir. Kendiliğindenlik bu alanın bir belirtisidir, her türlü "sahtelik" ya da "benzerlik onun için tehlikelidir. Diyebiliriz ki, burada doğruluk, insanların "kendilerini başkalarına oldukları gibi bildirmeleri" bakımından, cismani bir güç elde eder⁵³. Bu nedenle Buber'in insanlar arasında "dürüstlük" dediği şey orada mümkündür. Gerçekten de bu, bizimki gibi genellikle insanların kendilerinden başka hiç kimseye dürüst bir ilişkiye sahip olamayacaklarının yaygın olarak düşünüldüğü bir dönemde özellikle arzulanan bir şeydir. Dolayısıyla bu gerçek diyalogda ya da konuşmada, başkası gerçekte olduğu gibi kabul edilir ve böylece bir yaratık olarak doğrulanmış olur.

Bu gerçek bilinçlilik, gerçek buluşma ve tam doğrulama durumunda başkasının kendisinde gerçekten mevcut olduğu bir güven tamlığı vardır. Bu durumun herhangi bir biçimde sosyolojik, psikolojik ya da bilimsel nesnel bir kategoriye indirgenmesi, onun, insanların gerçek yaşamını gösteren, ontik statüsüne hakkını veremez.

Bir insanın, görüşünü başkalarına zorla kabul ettirmeğe çalıştığı propaganda ile öğretmenin, öğrencide bulunanı ortaya çıkarmağa ça-

52 Aynı yapı, s. 74.

53 Aynı yapı, s. 77.

İştığı eğitim hizmeti arasındaki karşılık sayesinde Buber, bu, gerçekten başkasının yaşamına girmekten anladığı şeyin genelde uygulanabilirliğini açıklamaktadır. İnsanın gerçek varlığı o halde, zorlamaksızın karşılıklı oluştan ibarettir. "O, insanlar arasında kendisini açan bir işlevdir, insanın ben olarak gelişmesi için yapılar yardımıdır, yaratılışına uygun olarak insanlığın kendi kendisini gerçekleştirmesi için birbirine verdiği insanlararası doruğuna ulaştırıcı destekler"⁵⁴.

Psikolog Carl Rogers'la olan bir konuşmasında Buber, bir defasında, "Ben bireylere karşıyım, kişilerin yanındayım" demiştir⁵⁵. Ancak Buber'in felsefi antropolojisini "kişiselilik" (*personalism*) diye belirlemek aldatıcıdır. Kuşkusuz, Buber'in görüşüne göre, başkasının bir kişi olarak kabulü gerçek insanlığın mümkün olduğu tek yoldur. Fakat yine de söylemek gerekirse, burada birbirini kişiler olarak kabul edip, doğrulayan kişilerin birbirine göre durumunu saptamaktan daha fazla bir şey bulunmaktadır. Daha doğrusu, orada insanın kendisine katıldığı şey olarak "arasındalık", insanlararası alanın, gerçekliğine tamk bulunmaktadır. Önemli bir anlamda Buber'in burada yeni bir aşkınlık görüşü -insan yaşamı için ne anlam ifade ettiğinin hiç bilmediği ya da en ilkel bir biçimde tasarlandığı bir çağda ruhun gerçekliği- için çaba harcamaktadır.

Biraz daha önceki bir denemede, "Uzaklık ve İlişki"de Buber, "insan yaşamının ilkesini" araştırmaktadır. "Özel bir varlık tarzı" olan insanla işe başlar. İşte bu varlık tarzından biz, "özel bir varlık kategorisinden" söz etmeye geçebiliriz. Bu varlık tarzının özelliği, ikili harekettir; birincisi, "herhangi bir uzaklıktaki ilk durum" dediği şey; ikincisi ise, "ilişkiye girme"dir. Birinci hareket ikincinin koşuludur, ve bu ikili harekette insanın tipik dünyası oluşmaktadır. Çünkü bağımsız bir zaddi yalnızca insan algılayabilir. Yalnızca insan hem var olan, hem de kendisini aşan bir dünyayı algılayabilir. Yalnızca insan, kendi kendisi için var olan bir birliği düşünebilir ya da imgeleyebilir. Dolayısıyla insan, kavradığı âlemle ilişkiye girebilir. İşte bu ilişkiye girmede insan, "gerçekliğe hareket eden bir kategori" olarak betimlenebilir⁵⁶. Ruhun gerçek tarihi işte bu toplam durumda başlar.

Burada daha biçimsel ve kesinlikle daha güç terimler içinde Buber, insanın varlığının temelli bir çözümlemesini yapmak suretiyle, ruhta,

54 Aynı yapıt, s. 75 (kendi çevirimi yeniden düzenledim).

55 Bu konuşma Landa alınmış ve *The Knowledge of Man*'e ek olarak basılmıştır.

56 *The Knowledge of Man*, ss. 56-62.

yalnuzca anlamakla kalmayıp, aynı zamanda yaşayabileceğimiz durumu açık bir hale getirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla "başkasının ögesel başkalığı"⁵⁷, hareket noktasından daha fazla bir şeydir. Bir dünyanın, insanın dünyasının ve dolayısıyla onun gerçek insanlığının kabulüne ilişkin konunun ta kendisidir. İnsanın başkalarıyla ilişkisinde biz, bir gerçek kategoriden daha fazlasına, tarih denen bir kategoriye sahibiz:

"İnsanların kendi bireysel varlıklarında gerçek buluşmaları birbirlerini doğrulamaları gerekir ve bu da onlara bağışlanmıştır. Fakat bunun ötesinde, onların, kendi kardeşleri olan, nefsin kendileri için çaba harcadığı, başkalarının doğruluğunu farklı bir biçimde aydınlanmış ve doğrulanmış olarak görmeleri gerekir ve bu da onlara bağışlanmıştır"⁵⁸.

Bu başkasının doğrulanması, Buber'in "*mevcut kalma olayı*" ağını verdiği olguda doruğuna ulaşır⁵⁹. Bu olay nadiren tamlik kazanır. Buber'in insanlararası kategorisini ve tarihini bütün dikkatli ve titiz çözümlemesinin, yalnızca, tam gerçekleşmesi durumunda yaygın olarak bulunmayan bir olayı ele almayıp, aynı zamanda doğası gereği tam olarak deyimlendirilemeyen bir şeyi deyimlendirmeye çalıştığı dikkate değer bir husustur. Dolayısıyla Buber'in "*Her Şeyde Ortak Olan*" adlı denemesinde Eflatun'un yedinci mektubuna baş vurması bir rastlantı değildir. Orada "bu konuyu" sözlü bir deyişe sokmanın imkânsızlığından haberdar olmaktadır (bu konudan Eflatun'un "mistik görüntü olarak görünen gerçekliğine tabiatını" anladığı anlaşılıyor⁶⁰. Eflatun'un kendi sözleri şöyledir:

"Çünkü o, öteki konular gibi hiçbir biçimde sözlü deyimlendirmeyi kabul etmeyip, konunun kendisine sürekli baş vurmanın ve ona katılmanın bir sonucu olarak, ansızın nefste, sıçrayan bir kıvılcımla alevlenen ve daha sonra kendi kendisini besleyen ışık gibi, meydana getirilir".

Eflatun, bu konunun, doğasından çok, deyimlendirilmesinin güçlüğünden söz etmektedir. Eflatun'un onu "sıçrayan bir kıvılcımla tutuşturulan ışığa" benzediği biçiminde betimlemesi, bana öyle geliyor ki, doğası bakımından, Buber'in konusu gibi, insanlararası alanı biçiminde açıkça ayırdedilmiştir. Bu bakımdan da bana, Eflatun'un

57 Aynı, yapıt, s. 69.

58 Krp., *The Knowledge of Man*, s. 69 (kendi çevirimi yeniden düzenledim).

59 *The Knowledge of Man*, s. 70.

60 Krp., *Epistles of Plato*, Loeb ed. R.G. Bury, ss. 530 vd..

deyimlendirilemeyen imgesinin doğası ne olursa olsun, Buber'in bütun amacının, insan yaşamında tamamıyla tarihsel, herkese açık ve mistik aşırılıkları bulunmayan ve hatta temelde hiç te mistik olmayan bir gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmek önemli görünmektedir.

Mistik sözcüğünün kendisi, hiç kuşkusuz, kaypak ve bir çok biçimlerde tanımlanabilecek niteliktedir. Kendi amacımız için Lalande'in *Vocabulaire de la Philosophie*'sinde vermiş olduğu tanımları kabul etmekten mutluymuz: Mistisizm, "insan ruhunun çok yakından ve doğrudan doğruya varlığın temel ilkesiyle birleşme, olağan varlık ve bilgiden farklı ve üstün düzeyde olan hem bir varlık tarzı, hem de bir bilgi biçimini oluşturan bir birleşme olanağına inanıştır"⁶¹. Bu tanıma dayanarak diyebilirim ki, Buber, hem bu son yazılarında hem de ilk ve önemli yapıtı *Ben ve Sen*'de hiç te mistik bir birleşmeden söz etmediği gibi, olağanüstü bilgi ya da varlıktan da söz etmemekte; somut tarihsel gerçekliklerden ve her insanın olanaklarından söz etmektedir. Bu nedenle, Paul Tillich'in, Buber üzerindeki genelde değerli denemesinde, onun görüşlerinden mistisizm biçiminde söz etmesi yanlıcıdır. Tillich'in "tanrısal olanın aracısız mevcudiyeti ve onunla birleşme biçimi"⁶² diye tanımladığı mistisizm, Buber'in, yaşamının ilk günlerinde kesinlikle büyük çekiciliğine kapıldığı bir ilkedir. Fakat *Ben ve Sen*'i yazmaya başladığı sıralarda, Buber, bütun birleşme ya da "cezbe" doktrinlerinin yanlıcı doğası konusunda olduğu gibi, kendi anahtar sözcüğü "ilişki"de ve daha sonraları daha belirlenmiş "insanlararası" deyişinde işaret edilen temel gerçeklik hakkında da bütünüyle açıktır.

Onun işaret etmeğe çalıştığı şey, bir diyalogdaki iki ya da daha fazla kişinin "ortak bir yaşayan durumla kuşatıldığı" bir gerçeklik alanıdır⁶³. Buber, bunu, başkasının "benimle birlikte bir hen olduğunu" söylerken, özlü bir biçimde deyimlendirmektedir⁶⁴. Ben bunu hen olmayan bir karşılıklı bulunma konusu olduğu anlamına alıyorum: Ben, ancak başkalarıyla ilişkide kendisi olur. Bu, sıradan yaşamın dürüst bir deneyimidir. "İnsanlar, birbirlerine öz-varlığın göksel ekmeğini uzatırlar"⁶⁵.

Buber'in oldukça erken bir dönemde bu karşılıklı bulunuşun doğasına ilişkin önemli nitelikler bulunduğunu kavramış olduğunu görmek

61 E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965)'de aktarılmıştır, s. 70.

62 *Theology of Culture* (1959), ss. 188-199.

63 *The Knowledge of Man*, s. 70.

64 *Aynı yapıtı*, s. 71.

65 *Aynı yapıtı*, aynı yer.

ilgi çekicidir. O, bu nitelikleri, Ben ve Sen'e 1957'de eklediği önemli Ek'te, özetlemektedir. Burada, o açıkça, "tam karşılıklı bulunuşun, insanın birararada yaşamında yer almadığını" söylemektedir⁶⁶. Bunun ilk nedeni, insanın olağan "yetersizliği"dir. Fakat insanın durumuna özgü olan karşılıklı bulunuş konusunda bir başka sınırlama daha vardır. Buber bir kaç örnek vermektedir. Öğrenci-öğretmen ilişkisi yalnızca karşılıklı bir ilişki olamaz. Öğretmen yönünden, kesinlikle, öğrencinin, onun bütün varlığında gerçek anlamda içerilmesi söz konusudur. Öğrenci yönünden ise, ilişki "içerici" olamaz. Eğitim üzerine daha önceki denemesinde Buber, bu durumdan "tek yönlü bir içirme" ilişkisi biçiminde söz etmektedir⁶⁷. "Parmak kaldırılması, soruşturan bakış"⁶⁸ tek yönlülüğün somut işaretleridir. Doktor-hasta ilişkisi de böyledir: Burada sınırlar vardır, yüzeysel bir ilgiye kaçmadan ya da daha da kötüsü, hastaya boyun eğme ve onu eğlendirme yoluna girmeden aşlamayacak "bir oran ve sınırlar çatısı bulunmaktadır"⁶⁹. Hem öğretmen-öğrenci hem de doktor-hasta ilişkisi, bu nedenle, önemli ortak yönünden açık bir yetkinlik (*ascetisizm*) uygulamasını gerektirir. Papazın, cemaatinin bir üyesiyle olan ilişkisinde de durum böyledir.

Bu sınırlı ilişki türünde bile Buber'in "öteki yanım deneyimine sahip olma" dediği şey önemlidir. İçericilik, zorunlu olarak, tek yanlı olduğunda da, "aysal kişinin, arzulu kişinin, 'ortanın' kuruntusu ile değil, varlığın füliliği ile tam olarak gerçekleşmesidir"⁷⁰.

Öncesiz Sen

Şu anda biz, Buber'in başbaça yazılarındaki ana öğretisine göz atık. Zorunlu olarak biz, tam bir incelemede ele alınması gereken çok çeşitli malzemeyi göz önüne almadık. Özellikle onun kutsal kitapla ilgili yazılarını, Siyonist tutumunu ve psikolojiyle olan ilişkisini düşünüyorum. Yine de ben onun insanlararası görüşünün, kısaca bütün öteki ilgileri de içinde aldığı düşüncesindeyim. Çünkü "arasındalık" alanı ilişki içindeki insanlara göz atmakla elde edilen bir durum olmadığı gibi, yalnızca böyle bir fikir olmaktan daha da uzaktır. O, fiilin hüküm sürdüğü bir alandır, fiilin bir kaynağıdır. Başka bir deyişle, etkileşimde, Buber'in "buluşma" dediği olguda, biz, insanların yeniliğe, yeni karar-

66 *I and Thou*, 2. baskı, s. 131.

67 *Between Man and Man*, s. 113.

68 *Aynı yapıt*, s. 127.

69 *Aynı yapıt*, s. 122.

70 *Aynı yapıt*, s. 124.

lara, yeni yapıları doğru tarihsel hareketlerinin, bütün insan fiillerinin, biçim almaya çalışan bütün yaratıcı "itilimlerin", kaynağını bulmaktayız. Bu alana, sıçrayan ve tutuşan ateş, dersek, bununla biz, onu başka işaretlerle belirlemeye girişmekten alakonmuş olmayız. Burada işaret edilen şey, ruhtur, kaypak, her zaman mevcut, görülemeyen, ancak insan varlığının bütünüyle tarihsel aracı olan varlıktır. Bu ruh hiçbir engel tanımaz. O, aşkın bir güçtür, onsuz insan yaşamı, yalnızca yüzeyde sürecektir; o, nesnelere düzenli bir deneyimine sahip olmaktır. Bu aşkın güç, özne-nesne ilişkisi boyutunun ötesinde bir başka boyut ekleyen deneyimdir. Buber, bu yaşanmış aşkınlık aracılığıyla, insan faaliyetlerinin çok sayıda birbirinden farklı alanlarına ait yeni olanakları hem eleştirmekte hem de bu yeni olanaklara zemin hazırlamaktadır.

Kendi toplumumuzun koşulu olan temel içkincilik (*immanentism*), aşkınlıktan herhangi bir biçimde söz etmeyi son derecede güçleştirmektedir. Güçlük, Buber'i, aynı zamanda hareket noktası olan, son noktaya, yani her gerçek ilişkili olayda "öncesiz Sen'in nefesi" bulunduğu noktaya dek izlediğimizde, acı verici bir dereceye yükselir. Böylece Tanrı'dan söz etmeye çalışırken, o, âlemden ister din adına, ister herhangi bir inanç sistemi adına kullanılabilen ve sömürülebiyecek bir nesne olarak Tanrı düşüncesinden kaçmayı arzulamaktadır. (Bir defasında B.B.C.'deki bir söyleşide şöyle demiştir: "İtiraf etmeliyim ki, dinden pek hoşlanmam; Kutsal Kitap'ta da bu söyleüğün bulunmayışından memnunum"⁷¹). Belki de biz, artık, Buber'in bu son tutumunu şu sözlerle özetleyebiliriz: İnsanlararası alanında hem bir kategori hem de tarih olan ruh, Tanrı'nın içinde bulunduğu durumdur. Fakat bunu, sözgelisi, sakınmadan, insanla insanın -Ben ve Sen birliğinin- Tanrı olduğuna söyleyen Feuerbach'ın teolojik antropolojisi ile aynı saymak yanlıcı olacaktır⁷². Buber, Feuerbach'ın bu görüşünü açıkça reddederek, ona, "kötü mistisizm" der ve onun daha iyi bir biçimde "Ben ve Sen birliği insanıdır" diye deyimlendirilebileceğini ekler. Öte yandan Buber'e göre, insanlararası, haliyle, öncesiz Sen için saydamdır. "İnsandan insana geçen Sen tanrısal olandan bize inen ve bizden tanrısal olana yükselen Sen'le aynıdır"⁷³. Bu ifadeyi şöyle açıklamamız yanlıcı olmadığını sanıyorum: Buber'e göre, Tanrı sorunu insan cemaatinin gerçekleşmesinden ayrı değildir. Özellikle, Tanrı sorunu, insanların sözleriyle

71 14 Aralık 1961 tarihli bir yayında.

72 Bka., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg (1954) yazdığı *Sonnet*, s. 288.

73 Aynı yapıt, s. 299.

"birbirlerini yoklayarak geçtikleri" gündelik âlem dışında, sorulamaz.⁷⁴ Bu son buluşma olanağı, ruhun oluşturduğu insan yaşamının diyalogisinde doğabilir.

1933 yazında yazılan bir denemede Buber tarihten "Tanrılık ve insanlık arasındaki diyalog" diye söz etmektedir⁷⁵. Buber sözlerini şöyle sürdürür:

"Tarihin anlamı, kendi yaşamından bağımsız olarak biçimlendirebileceğim bir fikir değildir. Aneak kendi yaşamımla birlikte tarihin anlamını yakalayabilirim, çünkü o, diyalojik bir anlamdır"⁷⁶.

Bu, kendisinde ruhun diyalojik durumda tamamıyla tarihsel olarak tanıdığı aynı insanlararası gerçekliğin bir başka ifadesidir. Eğer hümanizm sözcüğü bugün gelişigüzel kullanılan bir slogan ya da sıradan bir söz haline gelmeseydi, buna hümanizm denebilirdi. Ne olursa olsun, Buber, kendisi, cesaretle hümanizm sözcüğüne tam ve zengin bir içerik vermeğe çalışmıştır. "İbran Hümanizmi" (*Hebrew Humanism*) adlı bir başka denemede, Kutsal Kitap'ta bulduğu *humanitas*'i şöyle anlatır:

"*Humanitas*, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan, Yaratanın sözlerinin aydınlığı karanlıktan ayırdığı gibi, koşulsuz olarak, ayrıran bir tek tanrısız yönetim altında insan yaşamının birliğidir... Önemli olan, her karar saatinde bizim sorumluluğumuzun bilincinde olmamız ve vicdanımızı, cemaati korumak için kesinlikle ne kadar şeyin gerekli olduğunu tartmaya çağırılmamız ve kararlarda yanlışlardan, daha fazla değil, yalnızca o kadarlığımızı kabullenmemizdir. Kudret istencinin taleplerini yaşamın kendisince yöneltile talepler olarak yorumlamamız; Tanrı'nın buyruğunun geçerli olmadığı belirli bir alanı bir yana bırakmayı bir uygulama haline getirmemiz... kamu yaşamına ilişkin kararlar verirken vicdanımızı yatıştırmayıp ya da başkalarının yatıştırmasına izin vermeyip, yüklenmek zorunda olduğumuzdan daha büyük suçla yükümlü kılınmam diye korku ve titreyiş içinde kaderle çarpışmamızdır. Her şeye karşın, yön gösteren müknaatlı ibrenin bu titreyişi kutsal kitabın *humanitas*'i'dir"⁷⁷.

74 *Between Man and Man*, s. 33.

75 *Israel and the World*, New York (1948), s. 81.

76 *Aynı yapıt*, s. 82.

77 *Aynı yapıt*, ss. 246 vd.

3- Hristiyanlıkla İlişkisi

Buber'in düşüncelerini gözden geçirdiğimiz bu kısa incelemede ben, yalnızca, elde bulunan karmaşık malzemeye bir ipucu sağlamaya çalıştım. Onun diyalog, buluşma, ilişki açısından insanın varlığını gerçekten tarihsel olarak ifade eden bir kategori sağlayan insanlararası görüşünü seçerken, kuşkusuz, Buber'in öteki ilgilerini, özellikle eğitim kuramına ve sosyolojik düşüncelere işaret edenlerini dışarıda bırakmayı amaçlamadım. Onun temel anlayışı ile bağımsız disiplinler -aynı zamanda estetik kuramı ve peygamberce yaşam görüşünün tabiatı gibi, öteki beşeri ilgileri- arasındaki iletişim çizgileri açıkça mevcut bulunmaktadır. Buber'in yazılarının incelenmesi, once bütün insan faaliyetlerinin, kendisinin insanlararasıyla olan aşırı ilgisinin ışığında anlaşılabilirliğini kolaylıkla gösterebilir. Tam ve kapsamlı bir çalışmanın bu noktayı daha tam bir biçimde ortaya koyması gerekecektir.

Bununla birlikte, *Makers of Contemporary Theology* (Çağdaş teolojinin Kurucuları) dizisi için yazdığımız bu kitapçıkta, Buber'in Hristiyanlıkla ilişkisi konusunda biraz daha açık olmak gerekmektedir.

Bu, derin ve karmaşık bir konudur. Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki acıklı ve heyecanlı ilişkinin, Buber'de, zamanımız için yeni ve umut verici bir boyuta ulaştığına inanıyorum. Fakat Yahudi ya da Hristiyanların, kendi kurumlaşmış barmaklarında, bu, deyimlendirilmemiş umudu kolaylıkla ikna edileceklerini düşünemem.

Teologlar ve Filozoflar

Kuşkusuz, Buber'in o günlerin teolog ve filozofları üzerinde yapmış olduğu etkiyi tartışmak daha kolay ve daha basit olacaktır. Fakat iki nedenle bu yönü seçmiyorum. İlk neden, bu etkiye ilişkin listenin, değerlendirilmesi hemen hemen bütün modern teolojii, kimi Roman Katolik teologları dışarıda bırakmadan ve yapıtlarının teoloji üzerinde önemli yankıları olan Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi kimi filozofları da içerecek ölçüde, incelemeyi gerektirecek kadar uzun olmasıdır.

İkinci neden ise, genelde teologların Buber'in düşüncelerini açıkça kullanmalarının, onun düşüncesinin daraltılması ve biçim değiştirmesi sonucunu doğurmasıdır. Kısaca, bu, çoğu kez, Ben-Sen ilişkisinin bir yorum aracı, hemen hemen yeni bir bilgi kuramı kurma aracı olarak benimsenmesi anlamına ve kişiseleci bir yaşam görüşünün çeşitli biçimlerde geliştirilmesi anlamına gelmiştir.

Kişiselciliğe Buber'in görüşünün daraltılması ve biçim değiştirilmesi dediğimde, onun temel düşüncesinin, nesnelere, insanla ve Tanrı ile olan kişisel ilişkinin önemini içermediğini söylemek istemiyorum. Buber'in, kendisinin de, **Ben** ve **Sen**'in ikinci baskısına yaptığı önemli **Ek**'te yazdığı gibi:

"Tanrı'nın bir kişi olarak betimlenmesi, kendim gibi, Tanrı'dan (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazan O'nu "Varlık"la özdeşleştirse de) bir ilkeyi ve (Eflatun gibi filozoflar zaman zaman O'nun bu olduğunu benimseseler de) bir fikri değil, başka ne olursa olsun, biz insanlarla yaratıcı, esinletici ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya ilişkiye giren ve böylece bizim O'nunla doğrudan doğruya ilişkiye girmemize olanak sağlayan O'nu anlıyorum. Varlığımızın bu temeli ve anlamı, yalnızca kişiler arasında sürebilecek biçimde, tekrar tekrar ortaya çıkan bir karşılıklı oluşu oluşturur. Kişisel varlık kavramı gerçekten de Tanrı'nın özünü varlığının ne olduğunu belirtmekte tamamıyla yetersiz olmakla birlikte, Tanrı'nın aynı zamanda bir Kişi olduğunu söylemek de hem mümkün, hem de zorunludur"⁷⁸.

Buber, devamla, Tanrı'nın Mutlak Kişi, yani "sınırlandırılmayan Kişi" biçimindeki paradokslu betimlemesinden söz eder. Bana öyle geliyor ki, bu sözlerle biz, kişiden kişiye ya da öznenen özneye şeklindeki bütün gerçekliğin basit özetinde belirtilenden daha karmaşık bir düşünce dünyasına sokulmaktayız. Gerçek şu ki, Buber, insan yaşamındaki "karşılıklı oluş"⁷⁹un yalnızca kişiler arasında sürdüğünden söz etmektedir. Fakat o, hem bu **Ek**'te hem de, gördüğümüz üzere, başka yerde, "tek yanlılığı" betimlerken, bu karşılıklılığı öyle nitelemektedir ki, bana onun görüşünü daha kapsamlı olan "ilişkili" deyimini içinde anlamak daha iyi görünmektedir. Daha önce de işaret ettiğim üzere, bu, Buber için, insanlar arasında uzanan tarihsel gerçeklik olarak ruh kategorisini gerektirir. Başka bir deyişle, Buber, bütün insan olanaklarının belirleyicisi olarak tarihte ruhun yaşamının gerçekliğine işaret etmektedir.

Bununla birlikte, Buber'in etkisini daha ayrıntılı olarak incelemeyi isteyenler için, hiç değilse, önde gelen söz konusu teologlardan bazılarınun adını vermek fena olmayacaktır⁷⁹. Friedrich Gogarten

⁷⁸ *I and Thou*, 2. baskı, ss. 135 vd.

⁷⁹ Daha tam bir inceleme için okuyucular benim *I and Thou*'ya (1937, 1957) yazdığım notalara ve Buber'in *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954)'e yazdığı *Sonuç*'e bakabilsinler.

belki de Ben ve Sen'deki düşüncelere dayalı kesinlikle teolojik bir yapıtı meydana getiren ilk kişidir⁸⁰. Bu yapıt, *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (Üçlü Tanrı'ya İnanıyorum, 1926) adlı yapıttır. O zamandan beri Gogarten bir çok kitap yazdı; bunların, genel olarak, ana noktası mesih olan tarih anlayışının ayrıntılı olarak düzenlenmesine doğru giderek daha fazla yöneldiği söylenebilir. Karl Heim'in, birinci cildi 1931'de yayımlanan, büyük sistematik çalışması, *Glaube und Denken*, teolojide "Sen'in bizde doğuşuyla" birlikte ortaya çıkan Kopernikçi devrimden söz etmektedir. Karl Barth da yine, *Yaratma Doktrini* (Doctrine of Creation, 1948) adlı kitabının ikinci cildinde, "buluşma" görüşünü, Ben'in gerçek varlığını sağlayan şey olarak benimsemeye hazırdır. Fakat o, bu görüşü mesih kuramına ilişkin bir ifadeyle kendi asıl ve zorunlu sonucuna iletmiş olduğunu iddia etmektedir: Mesih, "kendi arkadaşları için, insan ve dolayısıyla Tanrı'nın suretidir"⁸¹. Dietrich Bonhoeffer'in ilk yapıtlarından biri olan *Act and Being* (Eylem ve Varlık, 1931)'de, temelde Gogarten'in düşüncelerine dayalı olarak Ben-Sen kategorisinden önemli ölçüde yararlanmıştı. Rudolf Bultmann'ın düşüncesinde, uzun ve yaratıcı teolojik faaliyeti boyunca, insanlar arasında Tanrı ile ilişkinin doğasına işaret eden kişisel yaşam benzetmesinden artan bir ölçüde yararlanmıştı. Gerçekten Bultmann'ın teolojisinin biçimi bütün çağdaş teologlara oranla Buber'in anlayışına en yakın olmandır. Buber'in *Two Types of Faith* (İki Tür İman)'de Bultmann'ın, özellikle teşekkür ettiği dört teologdan ilki olarak adlandırması dikkate değer⁸².

İngilizcenin konuşulduğu yerlerde Buber'in düşüncelerinin şu ya da bu biçiminin benimsenmesi, üzerinde hemen hemen tartışılmayan bir konudur. Ben-Sen felsefesi solduğumuz hava gibi bir şey haline gelmiştir. Sözügelisi, J. H. Oldham'ın düşüncesinde (özellikle, *Life is Commitment*'te, 1953); (her ne kadar öğretmeni John Oman'ın etkisi Buber'in düşüncesine dikkate değer bir seçenek sağladı ise de), H. H. Farmer'in bir çok yazılarında ve John Baillie'nin çalışmalarında (özellikle, *Our Knowledge of God*'da, 1939), Buber'in düşüncelerinin

⁸⁰ Burada, Ferdinand Ebner'in yapıtı, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg (1921)'in *I and Thou*'nun temel görüşlerinden bazılarını, dikkate değer bir biçimde, öngördüğünü söylemek gerekir. Alıpını ölçülere göre, garip ve düzensiz bir yapıt olmakla birlikte, özellikle dilin doğası konusunda özgün ve yaratıcı düşüncelerle doludur. Buber, kendisi, bu kitabı ancak *I and Thou*'ya tamamladıktan sonra okuyabildiğini söylemektedir.

⁸¹ Kuy., *Church Dogmatics* III/2 (1960), ss. 222 vd., ss. 277 vd..

⁸² *Two Types of Faith* (1951), s. 13. Öteki üç teolog Albert Schweitzer, Rudolf Otto ve ve Leonhard Ragaz'dır.

yoğun bir biçimde kullanıldığını görmekteyiz. Bir tek filozof, John Macmurray, görünüşte Buber'den bağımsız olarak, Buber'in daha şiiresel ve kapalı biçiminin felsefi bir ifadesine benzeyen bir kişisel ilişkiler kuramı kurmaya çalışmıştır. Onun Gifford Konferanslarının ikinci cildi, **Persons in Relation** (1961), Buber'in bir çok okuyucusu için, onların, gerçek cemaatin doğasını ortak kavrayışlarını, iyi bir biçimde aydınlatılabilir. Bununla birlikte, Macmurray'in çalışmasında Buber'le ilgili olarak karşılaştığım tek gönderim Swarthmore Konferansı, **Search for Reality in Religion** (1965)'de bulunmaktadır. Burada o şunları yazmaktadır: "Ben kendimi bu konularda çok büyük modern düşünürlerden biri olan Martin Buber'in peygamberce kavrayışına çok daha yakın buldum"⁸³.

Yine de temelde, Buber'in görüşlerini açık ya da gizli olarak kullanmış olan teologlardan çoğunun, onları kendi asıl hedefinden saptırdıklarını söylemeliyim. Çoğu kez onlar, bu görüşlerini Buber'in kendisinin kabul edemeyeceği görüşleri geliştirmek için kullanmışlardır.

İsa

J. H. Oldham, Melville Channing-Pierce ve T.S. Eliot da dahil olmak üzere, daha birkaç kişiyi davet ettiğim Buber'le buluşmamızı pek iyi anımsıyorum. Ben söze şöyle başladım: Burada toplanmış olan bizler, büyük çoğunlukla Hristiyan geleneğin mensupları ya da en azından mirasçılaryız, oysa o, Buber, Yahudi geleneğinden gelmektedir. Bu nedenle önümüzde uzanan önemli sorun bana, onun İsa hakkında ne düşündüğü sorusu imiş gibi geldi.

Soruyu sorunca, ağırlığı hepimizin bilinci üzerine çökmüş gibi oldu; dünyamın yaşamında İsa'nın dininin ortaya çıkışının acıklı tarihi, görkemli zaferleri ve korkunç başarısızlıkları ile, sessizliği gölgeledi. Uzun bir suskunluktan sonra Buber şöyle dedi: "Bu, gerçek olmayan bir sorudur". Bu konu üzerinde daha yenilerde bütün bir kitap yazdığımı (**Two Types of Faith**) ve açıklanması bütün bir kitabı dolduran bir soruyu bir kaç tümece içinde yanıtlamasının beklenemeyeceğine ilişkin hakkı bir açıklamadan sonra, şunları ekledi: "Eğer ben sana ağabeyin hakkında ne düşündüğünü sorsaydım, sen ne yanıt verirdin?" Daha sonra devamla İsa'nın Yahudiliğinin gerçekliğinden, bir Yahudiyle, Yahudi olmayanın ulaşamayacağı bir yerde, karakterinin ve geleneğinin derinliklerinde konuşma gücüne sahip olduğundan ve aynı zamanda her-

⁸³ Aynı yapıt, s. 24.

hangi bir basit üçüncü şahıs kullanarak İsa'ya ulaşamayacağından söz etti: "Sana çok yakın olan birinin gerçekliğini tam olarak ifade edemezsin".

Ben ve **Sen**'de bu tartışmanın bir açıklama oluşturduğu pek iyi bilinen bir parça bulunmaktadır. Buber orada şunları yazmaktadır:

"İsa'nın 'ben' sözü, dayanılmayacak kadar güçlü, apaçık olacak kadar yasadır! Çünkü o, koşulsuz ilişkiye ait olan **Ben**'dir; bu ilişkide insan kendi **Sen** olan Babasına, kendisi yalnızca **Oğul**, başka bir şey değil, yalnızca **Oğulmuşçasına** seslenir. Her **Ben** dediğinde, yalnızca, onun için koşulsuz varlık haline yükseltilmiş kutsal ilk sözün **Ben**'ini anlayabilir. Eğer ayrılık ona herhangi bir zamanda dokunacak olursa, onun ilişki dayanışması daha büyük olur; başkalarıyla yalnızca bu dayanışmadan ötürü konuşur. Bu **Ben**'i kendi başına bir güçle ya da bu **Sen**'i kendimizde bulunan bir şeyle smurlandırmaya ve bir kez daha gerçek, mevcut ilişkiyi gerçeklikten yoksun bırakmaya çalışmak yararsızdır. **Ben** ve **Sen** kalıcıdır; her insan **Baba** diyebilir ve o anda da **Oğul**'dur: Gerçeklik kalıcıdır"⁸⁴.

Konuşmanın sırasında sözünü ettiği **Two Types of Faith**'de, bu yapıtın Almancasını daha yeni tamamladığı sıralarda gönderdiği bir mektupta da bana yazdığı üzere, "Paul'a karşı İsa'nın tarafını tutma" cesaretini gösterir. Gerçekte söz konusu kitap, Buber'in gördüğü kadarıyla, **Matta**, **Markos** ve **Luka** İncillerinin İsa'sıyla Paul'un ve **Yeni Ahit**'in öteki yazarlarının öğretisi arasındaki karşıtlığın derinlemesine bir incelemesidir. Karşıtlık güven anlamına gelen imanla onaylayıcı olan (ikrara dayalı) iman ya da bir şeyin doğru olduğuna inanç arasındaki karşıtlıktır.

Bu nokta son derecede önemlidir. İki türlü iman arasındaki ayırım nihai olarak ve dolayısıyla sonunda ayırıcı olarak kabul edilebilir mi? Böyle olabileceğini sanmam. Bir şeyin doğru olduğuna inanırım, kendi tarihsel durumumuzdan doğan, bizim üzerimizdeki kişisel iddia çerçevesinde bir güven ilişkisi, bir Tanrı'ya yönelme olanağını dışarıda bırakması gerektiğini sanmıyorum. Bunların ikisi birlikte gitmektedir. İsa hakkında bir şeyin doğru olduğuna, aynı zamanda yola, yani yol gösteren **Bir'e** güvenmeden inanmam söz konusu değildir.

Uzun olmayan bir süre sonra yazılan ve 1952'de yayımlanan **Eclipse of God**'da, Buber şu uyarıcı tümceyi söylemektedir: "Gerçekten Tan-

⁸⁴ *I and Thou*, ss. 66 vd.

rı'ya inanmak için O'nun hakkında bir şeyler bilmek gerekli değildir"⁸⁵. Bu sözlerdeki uyarıcılık kadar ölçülülüğü de kabul etmek gerekir. Tanrı ile olan ilişkide sürekli bir bilinemezlik ögesinin bulunması, kesinlikle, çok çeşitli dinsel ortamlardan gelenlerin katıldıkları derin bir doğruluktur. Tanrı adını kullanma cesaretini gösteren herkesin ihtiyat payı bırakma ve sessiz kalma gereğinin bilincinde olması gerekir. Buna karşılık, herhangi bir açık inançsal güven ve bunun sonucu olarak kendi dinine döndürme isteğinin aynı zamanda bu gerekli ihtiyaç payını koruyabileceğini tasavvur etmek güçtür.

Bununla birlikte, güven herhangi bir Tanrı'ya iman ilişkisinin merkezinde yer aldığı ve bu güven daima Tanrı hakkında bilebileceklerimizin kesinliğinin ötesine geçmeyi gerektirdiği halde, bu güvenin kendisinin sonu belirsiz bir iş olmadığını da söylemek gerekir. O, bir bakıma, olumsuz bir biçimde değil, bulanık bir biçimde güvenilir olarak bilinen Bir'e güvenmektir. Bu güvenilirlik, bize çok çeşitli biçimlerde açılır. Başta o, bize, bize açık olan tarihsel olanaklar biçiminde bilinir. Bu, hem Yahudi hem de Hristiyan için, başta, İsrail'in tarihinde bize henüz harekete geçmemiş olan tarihsel açulamalarda anlam ifade eder.

Tarih

Bu nedenle Tanrı ile insan arasında derin ve sürekli bir diyalog olarak tarih duygusunun derinleştirilmesinde imanın ne olduğunun anlaşılması da derinleştirilebilir⁸⁶. Bu noktada bana öyle geliyor ki, Yahudi ve Hristiyan gelenekler, gerçekten de bazı tarihsel olaylar, özellikle İsa Mesih olayı hakkında özel bir itiraf dolayısıyla ayrıldıkları halde, yine aynı olaylar dolayısıyla birleşirler. Roman Katolik bilgin Hans Urs von Balthasar'ın çarpıcı sözleriyle:

"Yahudi ve Katolik bin yıldan fazla bir süre içinde bir kaç söz alışverişinde bulunmuş ve arkalarını birbirlerine dönmüş olabilirler; onlar birbirlerine karşı ilgisiz, hatta düşman da olabilir. Ancak onlar yine de birbirlerine çözülmez bir biçimde, bir tür kabaç direği ya da sergi direği oluşturmak üzere çağlar boyu sırt sırta bağlanmışlardır -çünkü Tanrı'nın insanları, yenileri ve eskileri, birlikte, bir tek bölünmez ayıptır"⁸⁷.

85 *Eclipse of God* (1953), s. 40.

86 İman ve tarih ilişkisi konusundaki bu ipuçlarını idemek isteyen okuyucular, benim *Secular Christianity* (Collins, 1966) konusundaki kitabıma bakabilirler.

87 Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity* (1960), s. 72.

"Bölünmez ayıba" katılma mecazını söylenebileceklerin en fazlası olarak kabul etmek en iyisi olabilir. Fakat ben biraz daha fazlasını söylemeyi göze alıyorum -umarım, bu, sonunda Yahudilerle Hristiyanlar arasında farklı, sahte ve yanıltıcı bir ayıba yol açmaz. Kuşkusuz, İsrail'in, hem eski hem de yeni İsrail'in tarihinin derin doğruluğu, bizim, Yahudi ve Hristiyanların, bu tarihin bizim üzerimizdeki meydan okuyuşuna ve iddiasına katılmamızdır. Böylece Buber şunları yazmaktadır:

"Tarihin anlamı, kendi kişisel yaşamımdan bağımsız olarak ifade edebileceğim bir düşünce değildir. Yalnızca kendi kişisel yaşamımla tarihin anlamını yakalayabilirim, çünkü bu anlam diyalojik bir anlamdır"⁸⁸.

Artık biz bu sözlere tamamıyla katılabileceğimiz gibi, kendimizi aynı zamanda özel tarihsel Mesih olayını bu diyalojik anlamın en yetkin derecesi olarak yorumladığımızı söylemek zorunda da hissedebiliriz. Daha önce Buber'in, tarihin diyalojik anlamı hakkındaki bu sözleri "*İbran Hümanizmini*" açıklayışı çerçevesinde nasıl kullandığını belirtmiştik⁸⁹. Önerdiğim husus, Mesih'te bizim o aynı hümanizmin tam mevcudiyetini, aynı diyalog çerçevesinde, Söz'ün insan tarihinde mümkün olan en tam biçimde yoğunlaştırılmasında, onaylayabileceğimizdir.

Fakat Buber bu kadar ileri gitmeyecektir. "Yahudiler için kurulmuş bir Alman misyonuna" ilişkin bir dinleyici kitlesi önünde 1930'da verdiği açık sözlü seslenişinde, "dünyanın kurtarıcıktan (sefaatten) yoksun" olduğundan söz etmektedir. "Yahudi kurtarıcılığın gerçekleşmiş olduğuna katılmaz, bilir ki, böyle bir şey gerçekleşmemiştir"⁹⁰. Hristiyanların kurtarıcılık görüşünü, zorunlu olarak, "vahye özgü ahiret kuramı" adını verdiği şeye dayalı bir biçimde görür. Bu konuda Buber şunları yazmaktadır:

"Asli inayetin ona vermiş olduğu ve onun tarihsel çilelerinden hiçbirinin asla kendisinden çekip alamadığı güçle, Yahudi, bu anlayışın temelini oluşturan nefis ve dünya biçimindeki köklü ayırımı; varlığın tanrısal bir bölünmeye uğratıldığı anlayışına; büyük bir heyecanla korkunç kitle halinde yokolma (massa perditionis) düşüncesine karşı koyar... Peygamberlerin bildirdiği kıyamet günü hakkındaki inanç, bütün esaslarda yerli halkın inanésidir; vahye özgü inanç

⁸⁸ Martin Buber, *Israel and the World*, s. 82.

⁸⁹ Yukarıya bkz., s. 34.

⁹⁰ *Israel and the World*, s. 35.

ise, bütün esaslarda İnan ikiciliğinden (dualizminden) alınarak sistemleştirilmiştir. Dolayısıyla peygamberlerin bildirdiği inanç, yaratışın en son noktaya ulaşacağı sözünü; vahye özgü inanç ise, onun bozulup, yerine tamamıyla farklı tabiatta, bir başka dünya konacağı sözünü verir... peygamberlerin bildirdiği inanç, yeryüzünün kutsanacağına inanır; vahye özgü inanç ise, çaresizce felakete mahkum olduğunu düşündüğü bir yeryüzünden umudunu keser⁹¹..

Buna karşılık şunu söylemeliyim ki, Hristiyanlık böylesine kolay bir biçimde betinlenemez. Ben, kendim, kuşaklar boyu Hristiyanlığın bütün savaşımları âlemin ikici yorumuna bağlamadan çözümlenmeye daha çok eğilim duymuş olmalıyım. Hristiyanlık, kendi tarihini Markioniler açısından –ya da nihâli olarak görülen herhangi bir ikicilik açısından– yorumlamanın çekiciliğine karşı tutarlı olarak direnmiştir. Günümüzde bu sorun, yeni bir biçimde, “*efsaneden soyutlama*” tartışması diye anılan bir tartışma çerçevesinde yoğun bir hal almıştır. Burası uzun bir tartışmaya girmenin yeri değildir. Ancak biz özetle şunları söyleyebiliriz: Biz, vahye özgü öteki dünya kuramı da dahil olmak üzere, efsanevi düşünce biçimlerinin yorumunda “onun sona erdirilmiş olduğuna”, Mesih’in gelmiş olduğuna, (Buber’in belirttiği gibi, bir kurtarıcılık durumunun var olduğuna değil⁹², kurtarıcılığın gerçekleşmiş olduğuna imanla “henüz ulaşmamış” olduğumuza, Son’un henüz bulunmadığına iman arasındaki diyalektik derinliklerine ulaşabiliriz.

Bu son derecede verimli diyalektik, bana öyle geliyor ki, öзде Yahudi imanının diyalektik ile aynıdır. Biz aynı yol üzerindeyiz ve aynı yöne bakmaktayız. Ancak, Mesih’te Hristiyan, düşünceci’nin acı verici ve kesin olarak toplandığı noktada, Tanrı ile diyalogun gizemini tanıyıp, itiraf eder.

Bununla birlikte Hristiyan, yine de, kendisinin katkıda bulunduğu bir dizi önermeler biçiminde, hatta Tanrı’nın doğasına tamamıyla yeni ve gerçek bir anlayış biçiminde, fazladan ve her şeyi belirleyici bir şeye sahip olmayı gösteriş konusu yapma isteği bulunmaksızın, Mesih’e bağlanır. Tanrı’nın Mesih’te tarihsel açıklanışına, olan güvenimiz ne Markionilerin ne de İnanlıların, Tanrı’nın İsrail’le tarihsel diyalogunun gerçekliği konusundaki, bir çelişkisi olup, bu diyalogun doruğudur.

91 Aynı yapıt, ss. 35 vd., “Yahudi Nefsinin İki Odacı” üzerindeki bütün söylev, dikkatle incelenmeye değer.

92 Aynı yapıt, s. 33.

"Tüm İnsanları Sevmek"

Zamanımızda Hristiyanın yapmış olduğu itirafın, yüzyıllar süresince olduğundan daha ciddi ve daha acıklı olarak, son derecede önemli "tüm insanları sevmek" deyişinin, yaşamı için geldiği anlamı gerçekleştirme yükümlülüğünü kendisine yüklediğini öğrenmesi mümkün ve zorunludur. Bu yükümlülük karşısında o, başkaları olmadığı halde, kendisinin "Hristiyan" olması bakımından, başkalarından farklılığını ifade etmeye hazırlıklı bile değildir. Hristiyan olduğunu ifade eden bir kimsenin, Dietrich Bonhoeffer'in deyişiyle, "Hristiyan olmanın belli bir dindarlık biçimine sahip olmak, (bir günahkar, bir tevbekar, bir veli gibi) özel türden bir yetinirlik biçimi geliştirmek anlamına gelmeyip, insan olmak anlamına geldiğini kabule daha hazır olduğu, zamanımızın bir anlayışıdır. Hristiyanı Hristiyan yapan, belli bir diinsel eylem olmayıp, dünyanın yaşamında Tanrı'nın acısını paylaşmaktır"⁷⁹³.

Serbestçe itiraf etmeliyiz ki, Buber'in, Hristiyanlığın yüzyıllar boyu gelişimi hakkındaki eleştirilerinden bir çoğu gerçekten ağırlık taşımaktadır. Özellikle, her zaman Ariflere (Gnostiklere) ve Markionilere özgü belli bir bu dünyayı ısağlama eğilimine, imanın çekim merkezini doğaüstü bir alana yerleştirme arzusuna sahip olup, aynı zamanda İbranların tarihsel alemin birliğine ve her günkü alemin kutsanmasına ilişkin temel anlayışını reddetme eğilimi taşıyan ikiciliğin, Tanrı ile âlem arasındaki diyalogun dar bir devreye sokulması anlamına geldiği biçiminde reddedilmesi gerekir. Ne Yahudi ne de Hristiyan böyle bir ikici metafizikte yer alan bedende ruhun, bu dünya ile öteki dünyanın bu biçimde bir ayrışımı kabul edebilir. Burada, bu alemde biz, yine de bir anlam bulunduğunu kabule çağırılırız.

Fakat bu demek değildir ki, bu dünyada başarıdan, doğruluğun güvencesi olarak söz edebilmekteyiz. Bana öyle geliyor ki, Buber, yaşamının sonuna doğru İsrail'de kibbutzların başarılı olarak kuruluşunu, kendi görüşünün doğruluğuna bir kanıt olarak görmenin çekiciliğine kapılmıştır. Burada Balthasar'ın eleştirisi büyük önem taşımaktadır:

"Buber'in Yahudilerin peygamberlik anlayışı hakkındaki görüşü, aşarmanın ifade ettiği aşkınlık ögesi bakımından eksiktir; asla kendisi üzerine yükselmemektedir ve kendi düşünce planı

93 *Letters and Papers from Prison*, Fontana ed., s. 123.

içine sıkışıp kaldığı için, sonunda toplumsal Utopianism paradoxuna hızla yuvarlanmaktadır"⁹⁴.

Ancak bu, Buber'in bildirisininin, hatta onun Hristiyanlıkla ilişkisinin önemi hakkında söylenmiş son söz değildir. Hristiyanlık, ne olursa olsun, çok yönlü bir gerçekliktir. Öykünün bütünü kolayca özetlenemez. Bununla birlikte biz, uzlaşma yöntemi için son derecede önemli olan pratik bir sonuca ulaşabiliriz: Yahudi başkasını kendi dinine döndüremez; Hristiyan ise döndürmemelidir; Yahudi ile Hristiyan arasında basit bir "ya o, ya da o" söz konusu değildir; her ikisi de tüm insanlara söz verilmiş olan bir tek kurtuluşun parçalarıdır.

Başka bir deyişle, teolojik bir sonuç olarak Yahudi ve Hristiyanların ortak kalıtı olan doğruluğa işaret etmeliyiz. Bu doğruluk; kutsal kitabın bir armağanıdır. Bugün toplumumuzun ortak koşullarında Tanrı'nın gerçekliği hakkında herkesi doyurabilecek bir konuşma yolu bulmak giderek güçleşmiştir. Nesne dünyası, olduğumuz ve yaptığımız her şey üzerine çökmüş bir karabasan gibi uzanmaya dek, yayılmıştır. Hepimiz için geriye kalan umut, Buber'in şu sözlerinde ifade edilen meydan okuyuşa uygun bir davranış gösterebilmemizdir: "Nesne olmadan insan yaşayamaz. Yalnızca Nesne ile yaşayan kimse ise insan değildir"⁹⁵.

94 Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, s. 77.

95 *I and Thou*, s. 34.

HZ. ÖMER VE TİCARET MALLARI VERGİSİ VEYA UŞÛR*

II Doç. Dr. Mustafa FAYDA

Hiz. Ömer'in müslümanlardan $\frac{1}{20}$ (kırktabir yani rub'u'l-uşr), zimmîlerden $\frac{1}{20}$ (yirmide bir yani nisfu'l-uşr) ve harbîlerden $\frac{1}{10}$ (ondabir yani uşr) nisbetinde ticaret mallarından vergi almaya karar vermesinin, çeşitli yorumları yapılmıştır. Bu yorumların ağırlık merkezini, bilhassa zimmîlerden bu verginin alınmasının teşkil ettiğini görüyoruz. Çünkü, ticaret malları vergisininin zekât miktarınca müslümanlardan ve ilk makalemizde belirttiğimiz gibi mütekalibiyet esasına göre de harbîlerden alınması tabii karşılanmıştır¹. Buna mukabil, müslüman olmayı kabul etmeyen ve buna karşılık baş vergisi cizye, varsa topraklarından da devlete harac ödemeyi kabul ederek İslâm Devleti topraklarında yaşamaya hak kazanan zimmîlerden, ticaret malları vergisinin alınması üzerinde çok durulmuştur.

İmam eş-Şafî (204/820), zimmîlerden bu verginin, kendileriyle yapılan sulh anlaşmasında tasrih edilmişse alınabileceğini, aksi takdirde uşûr alınmayacağını belirtir².

Ebu Yusuf ise bu konuda, devletin ihtiyacını esas almakta ve şöyle demektedir: "Şüphesiz uşûr vergisini (ondalık vergiler) vazeden Hz. Ömer'dir. İnsanların haklarına bir tecavüz ve düşmanlık kastı olmadığı müddetçe, bu vergileri almakta bir beis yoktur. Bazı hallerde ve devletin göstereceği ihtiyaç gerekçesiyle vacip olan miktardan daha fazlası da alınabilir. Müslümanlardan alınan uşûrun hepsi zekât hükmündedir.

* Bu makalenin ilk kısmı, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin XXV. sayısının ss. 169-178. sayfa-
larında yayımlanmıştır.

1 Müslümanlardan bu verginin alınmasının sebebini, devlet başkanının himayesinden ileri geldiği şeklinde açıkladığını görüyoruz; es-Serahsi, *el-Meâzî*, II, 199.

İslâm Fakihlerince harbîlerden uşûr vergisinin alınmasının mütekalibiyet esasına göre olduğunu ileri sürerler yanında, onların müslüman tüccarlar vergi alıp almamalarına bakılmaksızın, kendilerinden vergi alınacağı da ifade edilmiştir; bkz. İbn Kayyim, *Ahlâk*, 168-9; A. el-Âli en-Naim, 287-292.

2 eş-Şafî, *el-Umm*, IV, 125, Bulak 1321-4.

Zimmîlerden ve harbîlerden alınan vergilerin hepsi de harac hükmündedir. Kezâ bütün zimmîlerden alınan cizyelerin, Benî Tağlîb kabilesi hayvanlarından alınan vergilerin hepsi harac hükmündedir. Bunların hiç biri zekât gibi değildir³.

Ebu Ubeyd ise, Hz. Ömer'in müslümanların ticaret mallarından alınmasını kararlaştırdığı kırktabir verginin zekât; harbîlerden aldığı ondabir verginin ise, onların memleketlerine gelen müslüman tâcirlerden aldıkları vergiye karşılık olmak üzere anlaşıldığını; böylece Hz. Ömer'in bu iki zümreye karşı (müslüman-harbî) takip ettiği yolun açık ve seçik olduğunu belirtir. Zimmîlerden alınan uşûr vergisi hakkında ise Ebu Ubeyd şu görüşleri ileri sürmektedir: "Benim için açıklanması zor olan husus, Hz. Ömer'in zimmîlerden bu vergiyi almasıdır; çünkü onlar, müslüman olmadıkları için kendilerinden zekât alınmaz; kendileri harbî de değildirler. Bundan dolayı bizden aldıkları gibi onlardan da aynı verginin alınması diye bir husus söz konusu değildir. Öyle ise bu verginin niçin konulduğunu anlayamadım. Nihayet Hz. Ömer'e ait bir hadis düşündüm ve buldum. Bu hadise göre Hz. Ömer, baş vergisi cizye ile toprak vergisi haracdan başka, uşûr vergisi de almak üzere zimmîlerle anlaşma yapmıştır. Nitekim el-Ensârî'nin bize, Saîd b. Ebî Arûbe'den o da Katâde'den, o da Ebu Mielez'den rivayet ettiğine göre Hz. Ömer, Ammaâr, İbn Mes'ud ve Osman b. Huneyf'i Kûfe'ye gönderdi. Râvî bu konuda uzun bir nakilde bulunur ki bu, daha önce başka bir konuda rivayet edilmişti⁴. Râvî, Osman b. Huneyf'in araziyi ölçtüğünü ve harac koyduğunu belirttiikten sonra, zimmîlerin ticaret için dolaştırdıkları malların, her yirmi dirheminden bir dirhem vergi alınmasını kararlaştırmıştır... Bunu Hz. Ömer'e yazmış, o da kabul etmiştir." Ebu Ubeyd sözlerini şöylece bağlar: "Görüyorum ki zimmîlerin tüccarlarından vergi alınması, sulh anlaşması gereğidir. Bugün de, onlardan vergi almak müslümanların hakkıdır..."⁵

Ebu Ubeyd, eserinin bir diğer yerinde, Hz. Ömer'in, zimmîlerin ticaret mallarından vergi alınmasını yine aynı görüş açısından şu şekilde

3 Ebu Yusuf, II, 171-2 (T, 220). Ebu Yusuf, zimmî ve harbîlerden alınan cizye, harac ve ticaret malları vergisinin zekât gibi kabul edilemeyeceğini ve bunların hepsinin harac yani fey hükmüne tâbi olduklarını tasrih ederken, onlardan alınan bu vergilerin dağıtım yerlerinin farklı olduğunu kastetmektedir.

4 Ebu Ubeyd'in burada, zimmîlerden ticaret malları vergisi alındığını gösteren bir anlaşmanın ilgili yerlerini göstermek üzere belirttiği metnin ush, el-Envârî s. 96-T'dedir.

5 Ebu Ubeyd, 709-710; Ebu Ubeyd sözlerinin sonunda, Mâlik b. Enes'in de aynı görüşte olduğunu, kendisinin bir sözünü naklederek belirtir; ayrıca bkz. İbn Hazm, el-Muhallâ, VI, 156, Kahire 1971.

değerlendirmektedir: "Hz. Ömer, sana daha öncede söylediğim gibi, zimmilerle yaptığı anlaşma gereği, ticaret malları vergisi almıştır. Bu vergi, Hz. Peygamber (S.A.S.) zamanında yoktu; çünkü onların, Hz. Peygamber ile yaptıkları anlaşmalarda bu hususta herhangi bir şart bulunmuyordu; aynı durum Hz. Ebu Bekir zamanı için de söz konusudur. Halbuki, Acem ülkeleri Hz. Ömer zamanında fethedildiğinden dolayı olan oldu yani Hz. Ömer bu vergiyi koydu... Nitekim ez-Şa'bi, İslâm'da ticaret malları vergisini ilk defa Hz. Ömer koydu, demistir. İbn Şihâb ez-Zühri ise, Hz. Ömer'in zimmilere bu vergiyi niçin koyduğuna dair, benim beğenmediğim bir yorum yapmaktadır. Şöyle ki, İshak b. İsâ, Mâlik b. Enes'den bize şunları rivayet etmektedir: İbn Şihâb ez-Zühri'den "Hz. Ömer, zimmilerden neden ticaret malları vergisi almıştır?" diye sordum. O şöyle cevap verdi: "Cahiliye zamanında kendilerinden bu vergi almıyordu; Hz. Ömer de bu vergiyi aynı şekilde bırakmıştır". Ebu Ubeyd bu yorumu doğru bulmaz ve kendisinin daha önce söylediği şekli, yani zimmilerle yapılan anlaşmalarda bu verginin bir şart olarak zikredildiğini ve bu şekilde bir yorumun Hz. Ömer'in şanına daha lâyık olduğunu tasrih eder⁶.

Görülüyor ki en eski kaynaklarda, Hz. Ömer'in zimmilerin ticaret mallarından vergi almasının gerekçeleri tartışılmış ve çeşitli yorumlara baş vurulmuştur. Ebu Ubeyd, Hz. Ömer'in zimmilerden uşur vergisi almasını, kendileriyle yapılan sulh anlaşmalarında bu hususun bir şart şeklinde zikredilmesine bağlamakta; ez-Şafii ise, anlaşmada bu hususun tasrih edilmemesi halinde bu verginin zimmilerden alınmasının câiz olmadığını ileri sürmektedir.

Hz. Ömer'in zimmilerle yaptığı anlaşmaların hemen hepsini incelemiş olduğumuzdan dolayı, bir hususa burada dikkat çekmek istiyoruz. Şöyleki, sulh veya savaş yoluyla ele geçen yerlerdeki gayr-i müslim unsurlarla yapılan sulh anlaşmalarında, eziyet, harac ve bazılarında da müslümanları üç gün kendi evlerinde misafir etmeleri ve bazı yiyecek maddeleri ödemeleri dışında, hiçbir iktisadî şartın ileri sürülmediğini görmekteyiz. Bunun tek istisnası, Ebu Ubeyd'in eserinde, aynı râviden naklen iki defa zikredilen yukarıdaki haberdir⁷. Esasen haşta Ebu Yusuf olmak üzere bütün müelliflerin eserlerinde, ticaret malları

6 Ebu Ubeyd, 712-3

7 Ebu Ubeyd, 96-7; 709-710; kırs. Haasidulah, Fedâik, 340-1; M. Fayda, aynı tez, muhtelif yerler. Zimmilerden yirmide bir uşur vergisi alınmasının hangi sünnetten ileri geldiği Ahmed b. Hanbel'den sorulunca, o, bilmiyorum, ancak Hz. Ömer bunu almıştır, diye cevap vermiştir; İbn Kayyim, Akâid, 160

vergisinin, ayrı bir bölüm halinde ele alındığını ve bununla ilgili Hz. Ömer'e ait rivayetlerin, zimmilerle yapılan anlaşmalarla bir ilgisi olmadan, müstakil bölümlerde ayrı haberler veya hadisler şeklinde ortaya konulduğunu görmekteyiz.

Bu bakımdan biz, bu verginin ortaya çıkışını, Hz. Ömer'in harbîlere karşı mütekabiliyet esasına dayanan kararı sonucunda zimmilere de uygulanan bir vergi şeklinde kabul edilmesi gerektiğini; ayrıca Ebu Yusuf'un da açık bir şekilde ifade ettiği üzere, "insanların haklarına bir tecavüz ve düşmanlık kastı olmadığı müddetçe, bu vergileri almakta bir beis" bulunmadığını belirtmek isteriz⁸.

Uşûr yani ticaret malları vergisinin, İslâm Devleti hudutlarından giren veya çıkan mallar ile Devletin çeşitli bölgeleri arasında (Suriye-Mısır-Yemen-İrak-Hicaz gibi) nakledilenlerden alınması kararlaştırılmış ve bunların vergi memuruna (âşir) uğraması şartı kabul edilmiştir. Buna göre bir zimmi, yaşadığı bölgede ticaretle meşgul olsa, kendisinden bu vergi alınmaz. Onun ticaret vergisi ödemesi için, ticaret malı ile hudutlardan geçmesi veya yaşadığı bölgeden başka bir bölgeye gitmesi ve âşire uğraması gerekir⁹.

Diğer taraftan uşûr vergisinin tahakkuk edebilmesi için, malın ticaret için olması, açıkta bulunması ve belirli bir nisaba ulaşması gibi

8 Uşûr vergisinin, özellikle zimmilerden alınmasının çeşitli yorumlarını bu şekilde özetledikten sonra bir hususa da burada işaret etmek istiyorsuz. Hz. Peygamber'den meks veya mekâs ile âşir aleyhine rivayet edilen hadislerin de bu tartışmalara sebep olduğu görülmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda, bu hususa aynı yer verilmiş ve âşir aleyhine vârit olan bu hadislerin gerçek sebebinin, âşirin insanların mallarını zulüm ve haksızlık ile almasından ileri geldiği ve zulmün söz konusu olmadığı durumlarda bu hadislerin şemûlüne girmediği belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in koyduğu uşûr vergisinin adâletle toplandığından dolayı, insanlardan zulümle alınan mekâsten tamamen ayrıldığına dikkat çekilmiştir. Bunun için bkz. Ebu Ubeyd, 707; es-Serahî, el-Mesâid, II, 199; A. el-Âli en-Naîm, 262-3; Yusuf el-Karadâvî, 1994-6; bu eserde yazar, zekât dışında müsümanlardan başka vergi alınmasının câiz olup-olmadığını inceleyen uşûr konusuna aynı yer vermekte ve çeşitli görüşler ileri sürmektedir; ayrıca bkz. aynı eser, 1089-1100; uşûrün vergi olup-olmadığı hakkında da bkz. A. el-Âli en-Naîm, 324-7; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 575.

9 İmam Mâlik, *Muvatta'*, Hadis no: 625; Ebu Yusuf, II, 172-3 (T. 222-3); Ebu Ubeyd, 712; İbn Kayyim, *Ahkâm*, 149; İbrazî, 374-5; Bedevi Abdullatif, 23; A. el-Âli en-Naîm, 279, 299-300.

Uşûr vergisinin İslâm Devleti hudutları içerisinde, bir şehirden diğerine nakledilen mallardan alınmasının haram olduğu da ileri sürülmüştür; bkz. el-Mâverdi, *el-Ahkâm*, 190 (T. 236-7); bu metnin Türkçe tercümesi, "İslâm ülkelerinde hiçbir sebep yokken öşür arazilerinden alınan vergilerin zorla bir yerden bir başka yere taşınması haramdır..." şeklinde yanlış yapılmıştır. Doğrusu, "İslâm ülkelerinde, bir şehirden diğerine intikal eden malların uşûrleri haramdır..." şeklindedir; ayrıca bkz. Z. er-Reyyis, 124.

diğer bazı şartların da bulunması gerekmektedir. Uşur vergisiyle ilgili Hz. Ömer'in emir ve kararlarının yorumlanması sonucunda Fakihlerce ileri sürülen bu şartları, kısaca ele almak istiyoruz.

Devlet başkanı veya onun nâibinin, tâcirlerden vergi almak ve kendilerinin emniyetini sağlamak ve onları hırsızlardan korumak için, çeşitli merkez ve yollara tayin ettiği kimseye Âşir (ondabir alan), denilmektedir. Âşir'in vergi toplamak ve himaye şeklinde iki ehemmiyetli vazifesi bulunmaktadır. Ebu Yusuf'un âşirin vasıfları ve devlet başkanı tarafından nasıl kontrol edileceği hakkında, Abt'âsi Halifesi Harun Resid'e sunduğu aşağıdaki görüşleri dikkat çekicidir:

"Uşûrlerin toplanması için salâh ve dîn ehlinde olan emniyetli bir gurubu vazifelendirmen; onlara, insanlara karşı yapacakları muamelede haddi tecavüz etmemelerini, zulüm ve haksızlık yapmamalarını, üzerlerine vâcip olan miktardan daha fazla almamalarını, bizim kurduğumuz nîzam ve prensiplere harfiyyen uymalarını emret.

"Bu esaslar dairesinde gönderdiğin vergi memurları, vazife mahallerine varıp işlerine başladıktan sonra, vazife yerindeki durum ve tutumlarını, kendilerine mal göstermek için gelenlere ne şekilde muamele yaptıklarını, kendilerine çizilen hudutları ve emrolunan kaideleri çiğneyip çiğnemediklerini teftiş ve kontrol ettir.

"Eğer bu memurlar emredilenlerin hilâfını yapar, halka zulüm ve haksızlık ederlerse derhal onları azleder, cezalandırırsın. Bir mazlum veya ödemekle mükellef bulunduğu miktardan fazla alınmış bir mağdur için, sence onlara karşı uygun düşecek bir cezayı tatbik edersin.

"Eğer onlar kötü davranışlarını bırakıp emrolunanlara yapışılırsa, müslüman olsun zimmi olsun insanlara zulmetmekten sakınırlarsa vazifelerinde tutar ve ihsanda bulunursun. Çünkü sen, eğer memurlarını dürüst ve ahlâkî oldukları vakit vazifelerinde tutar, buna mukabil vatandaşlar hakkında verdiği emirleri tecavüz edip haksızlık ettikleri vakit de cezalandırırsan, bu hareketin sebebiyle iyinin iyiliği ve ihlası artar, kötü de zulüm ve tecavüzünü tekrarlamaktan korku duyup vazgeçer.

"Memurlarına emret. Muhtelif olan malların sayım ve tesbiti bitince onları kıymetleri ile karşılaştırsınlar, yani o malların kıymetlerini para olarak hesap etsinler. Sonra müslümanlardan rub'u'l-uşr, zimmi-lerden nisf-i'l-uşr, harbîlerden uşr vergi alsınlar"¹⁰.

10 Ebu Yusuf, II. 161-3 (T. 217); ayrıca bkz. A. el-Âli en-Naim, 279-280

Uşûr vergisinin tahakkuk etmesinin ilk şartı, mal sahibinin yanındaki malın ticaret için olmasıdır. Buna göre, âşire gösterilen ve fakat ticaret için olmayan mallardan vergi alınmaz. Müslüman bir kimsenin yanında koyun, sığır, deve, toprak mahsulleri, meyve ve hurma gibi pek çok mal bulursa ve bunların ticaret için değil de kendisi ve ailesinin ihtiyacı için olduğunu söylerse, tâcire yemin verdirilir ve uşûr alınmaz. Çünkü bu vergi, ticaret için alınıp-satılan mallardan alınır. Zimmiler için de aynı durum söz konusudur. Yanında mal bulunduran kimsenin, memleketinde tâcir olması bu durumu değiştirmez ve esas olan âşire uğradığı sırada yanındaki malların ticaret için olmasıdır. İslâm memleketine dışarıdan gelen harbîlerin durumu ise farklılık arzietmekte ve yanındaki mallardan ticaret vergisi alınması cihetine gidilmektedir. Çünkü onun İslâm memleketine getirdiği malın yalnızca ticaret için olduğu kabul edili¹¹.

Hz. Ömer, uşûr vergisi toplamakla vazifelendirdiği ilk kimse olan Ziyad b. Hudayr'a, hiç kimseyi teftiş etmemesini emretmiş, o da kendisine gösterilen mallardan uşûr almıştır. Aynı şekilde Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz de, tâcirlerin görünen ticarî mallarından uşûr alınmasını vergi memurlarından istemiştir. Bu husus, tâcirlerin rahatsız edilmemesini sağlamak ve yalnızca yanlarındaki ticarî etmiadan vergi alınmasını gerektirmektedir¹².

Ticaret mallarından uşûr vergisinin alınabilmesi için üzerinde durulan bir diğer husus, nisab mesclesidir. Uşûr vergisine esas olacak malların nisabıyla ilgili olarak Hz. Ömer'den intikal eden açık bir emir bulunmadığından dolayı, fıkah ekolleri bu hususta oldukça farklı sonuçlara ulaşmışlar; özellikle zimmîlerin ödeyecekleri vergiye esas olmak üzere farklı nisab miktarlarını savunmuşlardır.

Müslüman tâcirlerin yanında bulunan mallarının değeri, ikiyüz dirhem veya yirmi dinar veya daha fazla miktara ulaşması halinde, uşûr alınacağı hususunda fakihler arasında ittifak bulunmaktadır. Esasen bu nisab miktarı, zekât için de şart koşulmuştur. Bu nisaba ulaşmayan ticaret mallarından müslüman tâcirler vergi vermeyecekleri gibi, bir yıl içerisindeki ticarî seyahatlarındaki malların miktarları da, nisabı tamamlamak üzere birleştirilmesi cihetine de gidilmeyecektir.

11 Ebu Yusuf, II, 168-9 (T. 219); Yahya b. Âdem, 68-9 (213-4, 216nn); es-Serâhî, *el-Mekâsîd*, II, 200; A. el-Âli en-Naim, 297-329

12 Ebu Yusuf, II, 173, 182-3 (T. 200, 222-3); Ebu Ubeyd, 712; A. el-Âli en-Naim, 300-1

Zimmi tâcirlerin ticaret malları hakkında Hanefiler, müslümanlar için kabul edilen nisab miktarını, Hz. Ömer'in herhangi bir nisab miktarı belirlememiş olduğunu ileri sürerek, aynen kabul ederler ve bu bakımdan uşuru zekâta benzetirler.

Süfyan es-Sevri ise, zimmilerin ticaret malları için nisab miktarını yüz dirhem veya on dinar olarak kabul etmekte ve zimmilerin, müslümanların iki misli uşur vergisi ödemelerini nisab miktarına da uygulayarak bu görüşe ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel de aynı miktarı kabul etmekte ve bu hususta, Ömer b. Abdülaziz'in Mısır'daki âşiri Zureyk b. Hayyan'a gönderdiği direktifi delil olarak göstermektedir.

İmam Malik ise zimmiler için herhangi bir nisabı kabul etmemekte ve tıpkı cizyede olduğu gibi, onların mallarının az veya çok olmasına bakılmaksızın yirmiyebir miktarda uşur alınması gerektiğini söylemektedir.

Harbiler için de fakihlerin görüşleri farklıdır. Hanefiler onlar için nisab miktarını, yine müslümanlarınkinin aynı yani ikiyüz dirhem veya yirmi dinar olarak kabul ederler. Ancak harbiler, müslüman tâcirlerden, bu nisab miktarından az olan mallar için vergi aldıklarının söz konusu olması halinde, bu miktar değiştirilerek mütekahiliyet esasına göre uygulama ehitine gidilir.

Hanbeliler ise, harbiler için zimmilerin nisab miktarını yani yüz dirhem veya on dinarı esas alırlar.

Ebu Ubeyd, uşur vergisinin nisabıyla ilgili fakihlerin görüşlerini özetledikten sonra, Süfyan es-Sevri'nin harbiler için ne miktarda bir nisab tesbit ettiğini bilmediğini; ancak onun zimmiler için belirlediği nisab için takip ettiği mantığa göre, harbiler için de elli dirhem veya beş dinar nisabı esas alınması lazım geldiğini ileri sürer ve bu farklı görüşlerin en âdilinin de Süfyan'ın tesbit ettiği nisab miktarlarının olduğunu ve bunun Hz. Ömer'in isteğine uygun düştüğünü ifade eder¹³.

Uşur vergisi, aynı ve nakdi olarak alınabilir. Ancak nisaba ulaşan ve ticaret için olan malların hepsinden bu verginin alınacağını ileri süren fakihler yanında, özellikle Hanefiler, meyve ve sebze gibi halkın elinde uzun müddet kalmayan ve kısa zamanda bozulan ticaret mallarından bu verginin alınmayacağını ileri sürenler de bulunmaktadır. Ayrıca

13 Nisab miktarları için bkz. Ebu Yusuf, II. 163-6 (T. 217-8); Ebu Ubeyd, 713-6; es-Serahsi, *el-Mebsûl*, II. 199; İbn Kayyım, *Ahlâm*, 160, 162-3, 164-6, 170-1; A. el-Âli en-Nahm, 313-7

zimmî ve harbilerin ticaret için alıp sattıkları şarap ve domuzlardan da vergi alınıp alınmayacağı tartışılmıştır. Ebu Yusuf, şarap ve domuzdan bu verginin alınmasının gerektiğini ve bunun için bunların kıymetlen-
dirilerek uşûr alınacağını kabul etmekte; buna karşılık Ebu Hanife, şaraptan bu verginin alınmasının caiz olduğunu, buna mukabil domuz-
dan alınmayacağı şeklinde düşünmektedir¹⁴.

Ticaret mahıyla âşire uğrayan tâcir borçlu olduğunu ileri sürerse, kendisinden uşûr alınıp alınmayacağı hususu da, fakihler arasında farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Şöyle ki müslüman tâcir, borçlu olduğunu söylerse kendisinden vergi alınmaz. Zimmî tâcirin bu husustaki iddiasını yemin veya müslüman bir şahitle tevsik etmesine gerek olmadan kabul edileceğini Hanefiler ve Süfyan es-Sevri benimsemişler; buna karşılık Malikîler, zimminin bu konudaki sözlerine itibar edilmeyeceğini ve kendisinden uşûr alınacağını belirtmişlerdir. Ebu Ubeyd, bu iki farklı görüşü şu şekilde telif ederek kendi görüşünü ortaya koymaktadır: Şayet zimminin şahidleri müslüman ise, zimminin borçlu olduğu iddiası kabul edilir ve kendisinden uşûr alınmaz; malının, alacaklısının hakkı olduğu teslim edilir. Eğer şahidi müslüman değilse, iddiası kabul olunmaz ve malından uşûr alınır. Çünkü, Ebu Ubeyd'e göre bu vergi feydir ve zekâtтан farklıdır.

Harbinin borçlu olduğunu ileri sürmesi durumunda ise, bütün fakihler, bu iddianın kabul edilmeyeceği ve kendisinden uşûr vergisi alınacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Aneak Hanefiler, bir durumda harbinin sözünün kabul edileceğini söylerler ki, bu da, yanındaki cariyelerin, çocuklarının anneleri olduğunu söylerse, kabul edilir ve cariyelerin değerinden uşûr alınmaz¹⁵.

Hız. Ömer'in hilâfeti sırasında, harbî tâcirlerin müracaatı veya onların müslüman tâcirlerden vergi almaları sonucunda, mütekabiliyet esası üzerine konulan ticaret malları vergisi veya uşûr, zimmlere de uygulanan bir gelişme göstermiş ve İslâm Devleti'nin önemli bir gelir kaynağını teşkil etmiştir. Yılda bir defa alınan¹⁶ uşûr vergisi, müslümanlardan alınanları zekât; zimmî ve harbîlerden alınanları ise, cizye ve haracla birlikte fey gelirleri arasında mütalaa edilmiştir.

14 Ebu Yusuf, II. 167, 183 (T. 219, 223); Ebu Ubeyd, 71-3, 713-4; Yahya b. Âdem, 68-9 (215, 220-220); es-Serahsî, el-Mabûd, II. 205; İbn Kayyim, Ahkâm, 167, 199, 170; Bedevi Abdüllatif, 23; A. el-Âli en-Nâim, 303-6

15 Ebu Ubeyd, 714, 716-7, 719; Yahya b. Âdem, 69 (219a); es-Serahsî, II. 200; İbn Kayyim, 165

16 Emevî Halifesi Ömer b. Abdülâziz, kendilerinden uşûr alınan kimselere, gelecek senenin aynı gününe kadar borçlu olmadıkları gösteren yazılı bir belgenin kendilerine verilmesini âmillerinden istemiştir; bkz. Ebu Yusuf, II. 184 (T. 223)

İLK-Şİİ OLAYLAR:

1. Tevvâbün Hareketi

Prof. Dr. Ethem Rubi FİĞLALI

Şia ve teşeyyu kelimelerinin kullanılması konusunda, özellikle Mezhepler Tarihi açısından oldukça ciddi bazı güçlükler mevcuttur. Aslında şia, Şia'nın bir fırka olarak zühûruna kadar, "tarafdar" anlamında, Arap dilinde sık sık kullanılmış bir kelimedir. Bilhassa Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci dönemi ile Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında, Müslümanların farklı görüşler etrafında toplanmaları üzerine, toplulukları belirlemek için, meselâ "Şiatu Osman", "Şiatu Ali", "Şiatu Muâviye" ve benzeri şekillerde kullanılmış ve bu kullanışta bir "mezheb" kastedilmemiştir. Umûmî mahiyetteki bu kullanış, Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde, Kerbelâ'da hunharca şehid edilmesinden sonralara kadar devam etmiştir. Gerçi Mustafa Kâmil eş-Şeybî, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra, şia'nın bir terim olarak Emevîlere karşı Hz. Ali ve soyunun haklarını aramak ve yardım etmek için toplananları ve onlara tarafdar olanları ifade etmeye başladığını söylerse de¹, bunun çok sonraları başlamış olması muhtemeldir; çünkü bu kelime, Mervan b. el-Hakem (64-65/684-85) zamanında bile, teknik anlamı dışında, "tarafdar" mânasında, "Ümeyye oğulları şiası (tarafdarı)" şeklinde kullanılıyordu².

Maamafih bir fırka, bir mezheb anlamında olmamakla beraber, bu kelimeye, kaynaklarda, Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beytine uyanlar ve onlara tarafdar olup yardım edenler anlamında, ilk olarak Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ (157/774)'nın Hz. Hasan'ın Kûfelîlere hitâben söylediği, "Sizler bizim tarafdarımızsınız (*şiatunâ*)..." sözünü rivâyetinde rastlanmaktadır³. Nasr b. Muzâhim el-Minkarî (212/827) de, kelimeyi, "Ali, Talha

1 Kâmil M. eş-Şeybî, *el-Fihru'l-Şii* (Bağdad 1966), 15-6. Ayr. kıy. Ali Sâmi en-Nepîk, *Neş'etu'l-Teşeyyu'* (Mısır 1969), 14 v.d.

2 el-Mev'ûdî, *et-Tevvâbün ve'l-İsrâf* (Kahire-Bağdad 1357), 266.

3 Ebû Mihnef, *Makûlu'l-Hüseyn* (Bağdad 1977), 2.

ve ez-Zubeyr, Basra'da taraftarlarını (*şiatî*) ve memurlarını öldürdüler' dedi" ifadesiyle aynı anlamda nakletmektedir⁴.

Gerek bu tarz kullanışta gerek tarihçiler ve Mezhepler tarihçilerinin kullanımında, kelimenin, Emeviler devrinin başlarında, mutlak mânasıyla, Şiîlerin ileri sürdüğü şekilde nass, vasiyet ve ismet sıfatlarıyla mücehhez bir Şiî itikâdına sâhip zümrelere işaret etmediği ve edemeyeceği açıktır; çünkü Şiîliğin vücud bulması, en azından nass, vasiyet ve ismet veya başka bir ifadeyle imamın yanılmazlığı ve özel bir bilgi ile donatılmış olduğu inancının ortaya çıkışına bağlıdır. Bunlar ise, en erken, Muhammed el-Bâkır (114/733)'ün kardeşi ve arkasından onun oğlu Câfer es-Sâdık (148/765) ile Zeyd b. Ali (122/740) arasındaki tartışmalarda söz konusu edilmiş meseleler cümlesindedir. Dolayısıyla bu tarihten ve hattâ İmâmiyye için, onikinci imamın 260/873 tarihinde kayından önce, *şîa* ve *teşeyyu'* kelimelerini kullanmak, Mezhepler Tarihi açısından birtakım önemli karışıklıklara sebebiyet verebilir. Bu yüzden, Emeviler devrindeki Şiî faaliyetleri için, Prof. W.M. Watt'ın "İlk-Şiî Olaylar" şeklindeki isâbetli tâbirini kullanmak⁵, daha tercihe şâyân görünmektedir.

Şüphe yok ki Hz. Hüseyin'in fecî şekilde şehid edilmesi, yalnız Hâşim oğullarını değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir emâneti durumunda olan Ehl-i Beyt'e azâmî saygı, sevgi ve bağlılık hisleriyle dolu samimî Müslümanları da derinden sarsmış ve kalplerinde kapanmaz bir yara açmıştı.

Nitekim bu acı ve acıklı hâdise, Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak ve intikamlarını almak bahanesine sığınıp siyâsî bir temâyül olarak kamu oyu oluşturmaya mâtuf veya başka bir ifadeyle siyâsî mânada Şiîliğin ilk işaretlerini veren birtakım hareketlerin nirengi noktası olmuştur⁶. Bu bakımdan, Kerbelâ vak'ası Mezhepler Tarihi açısından da ilk-şîî olayların tedkiki için uygun bir başlangıç noktası olabilir.

Kerbelâ vak'asından sonra, Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak ve intikamlarını almak gayesiyle girişilmiş ilk hareket, Tevvâbü'n hareketi adıyla meşhur olmuştur.

Gerçi H. Lammens⁷, W.M. Watt⁸, ve N. Abdulmun'im Dâvud⁹, Hucr b. Adiyy'in 51/671 yılında öldürülmesiyle neticelenen olaya, onun

4 el-Minkarî, *Fok'atu Saffin*, nşr. A. Hâcîn (Kahire 1382), 5.

5 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, çev. E. Ruhî Fığlalı (Ankara 1981), 47.

6 Keş. E. Ruhî Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul 1960 (86-90)).

7 H. Lammens, "Hucr b. Adiyy", *İslâm Ansiklopedisi*, 5/1, s. 376.

8 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 49.

Muâviye'ye karşı giriştiği başarısız isyan hareketidir, diyerek, bu olayı, sanki Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra başvurulmuş ilk-şii olayı şeklinde değerlendiriyor gibi görünmektedirler. Ancak olayların seyrine göre, Hucr'un hareketini ilk-şii olayları arasında zikredebilmek oldukça zordur. Maamafih Hucr b. Adiyy, hareketli bir hayat yaşamıştır. Hz. Peygamber zamanında, Kinde kabilesinin elçisi olarak kardeşi Hâul ile birlikte Nebî (s.a.s.)'ye gelerek Müslüman olmuştur. Lammens'in "eski kaynaklar kabul etmezler" demesine rağmen¹⁰, "sahâbîdir"¹¹ ve hattâ "sahâbenin farilettilerindendir"¹². Kâdîsiyye'ye katılmıştır. Hz. Ali'nin önde gelen dostlarından biri sıfatıyla Cem'e katılmış ve Siffin'de ve Nehrevan'da Kinde kabilesinin yanında yer almıştır. Hz. Ali'nin şehid edilmesinden ve bilhassa Hz. Hasan'ın vefatından sonraki faaliyetleriyle ilgili rivâyetler, cüz'î farklılıklara rağmen umumî hatlarıyla iki grupta hülâsa edilebilir.

Bunlardan Hişâm b. Muhammed ve Ebû Mihnef yoluyla gelen habere göre, Muâviye b. Ebî Sufyân, 41/661'de, el-Muğire b. Şu'be'yi Kûfe'ye vâli tayin ettiği zaman, oradaki herşeyi ona emânet ettiğini, onun için kendisini memnun edecek gücünü artıracak ve tebaasını iyiliğe götürecektir işler yapmasını istedikten sonra, Hz. Ali'ye sövme ve onu kötöleme, Hz. Osman'a rahmet dileme, Ali'nin ashâbını ayıplama ve onları dinlememe, Osman'ın taraftarlarını ise yüceltip göz-kulak olma işinden uzak kalmamasını öğütler. Muğire de ona bu yolda müsbet cevap verir¹³.

Râvî Ebû Mihnef, Muğire'nin Kûfe'de yedi yıl vâliklik ettiğini; Ali'yi kötöleyip Osman'ın katillerini ayıplaması ve lânet etmesi ile Osman'ı rahmet ve hayırla anıp taraftarlarını temize çıkarması faaliyeti dışında iyi bir vâli olduğunu nakleder. Nitekim ona göre Hucr b. Adiyy, bunları işittiği zaman, "Aksine Allah'ın kötölediği ve lânetlediği kimseler sizlersiniz" şeklinde mukabele ederdi. Hattâ bir gün mescidde, Muğire yine aynı şekilde Ali'yi kötöleyip Osman'ı ve kaını arayanları hayırla yâd edince, Hucr b. Adiyy ayağa fırlamış ve Muğire'ye böyle bir bağırış bağırıştır ki, sesini mescidin dışındaki herkes işitmiştir¹⁴.

Hişâm ve Avâne'nin rivâyetlerine göre ise, 51/671 yılında Muğire ölünce, Kûfe ve Basra vâliklikleri birleştirilerek Ziyâd b. Ebî Sufyân'a

9 Nebîle A. Dâvûd, *Neş'etu'l-Şiâi'l-İsmâ'iyye* (Bagdad 1968), 72.

10 Lammens, "Hucr b. Adiyy", *İ.A.*, 5/1, s. 576.

11 İbn Sa'd, *Tabaâr*, 6/217.

12 İsmâ'il-Edrî, *Usdu'l-Gâbe*, 1/461.

13 Taberî, 2/111-12.

14 Taberî, 2/112-13.

verilir. Ziyâd mescidde hutbesini okuduktan sonra Osman ve ashâbını hayırla anar ve katillerine de lânet eder. Bunun üzerine Hucr kalkar ve Muğire'ye yaptığı şekilde, aksi görüşü dile getirir. Ancak Ziyâd, Hucr'a dilini tutmasını söyler. O da râzı olur. Sonra Ziyâd, Basra'ya gider. Yerine de Amr b. el-Hureys'i vekil bırakır. Amr, Ziyâd'a bir mektup yazarak Hucr'un Muâviye'ye lânet ve ondan teberri ettiğini, etrafına Ali'nin şiasının toplandığını ve kendisine mescidde çakıl taşları attıklarını bildirir. Bunun üzerine Ziyâd, geri gelir. Avâne dışında diğer râvîlerin rivâyetlerine göre Ziyâd, mescidde bir Cuma günü hutbeyi uzatır ve namaz gecikir. Bunun üzerine Hucr b. Adiyy iki defa namaz vaktinin geçmekte olduğunu hatırlatır. Sonra namazın geçmesinden endişeye düşünce de, Ziyâd'a bir çakıl taşı atar ve namaza kalkar. Halk da ona uyar, Ziyâd bunu görünce, minberden iner ve namazı kaldırır. Namazdan sonra, Hucr'un durumunu mübâlağalı bir şekilde Muâviye'ye yazar¹⁵. Sonra Hucr¹⁶, arkadaşlarıyla birlikte Ziyâd tarafından hapsedilir ve aleyhinde, Kûfe'nin ileri gelenlerine, doğruluğu tartışmaya oldukça müsâit bir şikâyetnâme de tanzim ettirilir. Bunları, bilâhare, Muâviye'ye gönderir. Onun huzuruna da çıkan Hucr ve arkadaşlarından altı veya yedisi, Muâviye'nin yanından ayrıldıktan sonra, onun emriyle 51/671 tarihinde Merc Azrâ'da öldürülürler¹⁷.

İmdi, oldukça geniş bir tarzda hülâsa edilen bu olaya, Tevvâhûn veya daha sonraları ortaya çıkanlar gibi, düzenli ve müretteb bir isyân hareketi olarak bakabilmek ve öylece ele almak, herhalde pek mümkün olmasa gerektir.

Hız, Hüseyin ve Ehl-i Beyt'in veya başka bir deyişle Hâşim oğullarından birçok ileri gelen şahsın Kerbelâ'daki şehâdetini tâkiben vâli İbn Ziyâd ile Yezid'in sert tedbirleri ve baskılı idaresi, Hâşim soyuna mensup olanlar ile Hız, Ali ve soyuna taraftar olanların herhangi bir isyan hareketine fırsat ve imkân tanımamıştı. Bu arada Hız, Hüseyin'in şehâdetinden sonra Abdullah b. ez-Zubeyr'in Mekke'de halifeliğini ilân etmesi, öyle görünüyor ki, yalnız Yezid'e karşı menfi hisler besleyen samîmi Müslümanların değil, aynı zamanda Hız, Ali ve soyuna taraftar olanların ve bilhassa Hız, Hüseyin'in hunharca şehâdetinden sonra Eme-

¹⁵ Bu mektupta Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarından *et-turâbiyye es-sabr'iyye* şeklinde söz edilmesi çok dikkat çekicidir. Bk. Taberî, 2/136.

¹⁶ Hucr ve arkadaşlarının sayısının, 12, 13 veya 14 kişi olduğu rivâyet edilmektedir. Bk. İbn Sa'd, 6/317-20; Dineverî, *et-Abbâs'ü'l-Tevâl* (Kahire 1969), 224; İbnü'l-Estr, *Usûl'l-Câbe*, 1/462.

¹⁷ Taberî, 2/115 v.d.; *Usûl'l-Câbe*, 1/462; Dineverî, 223-24.

vilere karşı düşmanlık hisleriyle dolan kitlelerin de mânevî desteğini kazanmış ve bu insanları bir bekleyiş ve hattâ bir şaşkınlık havası içine itmiş olabilir. Maamafih Emevilere düşmanlık hisleriyle dolu zümrelerin başında, Hz. Hüseyin'i önce Kûfe'ye davet eden ve sonra da onu yarımsız yapayalnız bırakan sözde taraftarları geliyordu ve bunlar da, helki vicdânî bir eziklik ve utanç hissi içinde idiler ve yaptıklarından pişmanlık duyuyor, kendilerini kınyorlardı.

Nitekim Hişâm b. Muhammed ve Ebû Mihnef kanalıyla gelen rivâyete göre, Hz. Hüseyin şehid edilip İbn Ziyâd en-Nuhayle'deki karar-gâhından ayrılarak Kûfe'ye gelince, bu zümreye mensup olanlar birbirleriyle karşılaştıkları zaman, işledikleri büyük hatâyı dile getiriyor ve üzerlerindeki bu büyük günah ve utanç, ancak Hz. Hüseyin'i şehid edenleri veya bu işe karışanları öldürmekle temizleyebileceklerine inanıyorlardı¹⁸. Ayrıca bunlar, Cenâh-ı Allah'ın İsrâil oğullarına emrettiği, "... Yaratanımıza tevbe edin; tevbe etmeyenleri öldürün; bu Yaratanımız katında sizin için bayrak olur; O dâimâ tevbe leri kabul ve merhamet eden olduğu için tevbenizi kabul eder" (2. Bakara, 54) meâlindeki âyet-i kerimiyi de kendilerine bayrak kınyorlardı¹⁹.

Yezid b. Muâviye'nin 64/684 yılında ölümü, mevcut durumda esash bir değişiklik hâsıl etmişti. Bir kere onun yerine fevkalâde önemsiz ve silik bir şahıs olan oğlu Muâviye'nin halife ilân edilmiş olması, harekete geçmek için müsâit zaman ve fırsatı gözlemekte olanlara esash bir imkân sağlamıştı.

Ebû Mihnef, bu durumu aynen şöyle anlatır²⁰:

Tevvâb'ın hareketi ilk olarak 61 (680) senesinde başlamıştır. Onlar, Hz. Hüseyin'in kanını talep için halkı gizlice davet ediyor ve çarpışmak için de gerekli olan silâh ve malzemeyi toplamaktan geri durmuyorlardı. Bu nevîden gizli faaliyetlerine ve adam toplamaya, Yezid b. Muâviye'nin öldüğü 14 Rebiyülevvel 64 (10 Kasım 683) tarihine kadar devam ettiler. Yezid'in ölümü üzerine, arkadaşları Süleyman

18 Taberî, 2/497; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh* (Beirut 1385), 4/158.

19 Ahmed b. Ebî Yâkûb, *Târîhu'l-Yâkûbî* (Necf 1384/1964), 3/4.

20 Taberî, 2/506-7; kıy. Belkızrî, *Ensâbu'l-Evrâf*, ngr. S.D.F. Goitein (Jerusalem 1936), 3/206-7; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/162-3.

b. Surad'ın²¹ yanına gelerek, "Şu azgın adam helâk olmuştur ve idare de zayıftır. İstersen, Amr b. Hureys'e²² saldırır ve onu sarayından çıkarır atarız. Sonra da Hüseyin'in kanını taleb için ortaya çıkaralım ve katillerini tâkib edelim ve halkı, bu âilenin haklarını ellerinden alanların üzerine yürümeye çağıralım" dediler. Süleyman b. Surad bu sözlere cevap olarak şöyle dedi: "Acele etmeyiniz. Anlattığınız şeyleri düşün-düm ve gördüm ki, Hüseyin'in katilleri Küfe'nin ileri gelenleri, Arapların süvarileridir ve onlar da Hüseyin'in kanını taleb etmekte. Bu sebepten onlar sizin istediğiniz şeyi ve bu kanı taleb işinin kendilerinden arandacağını anladıkları zaman, size şiddetle karşı koyar ve üzerinize yürürler...".

Ancak Küfeliler onu dinlemezler ve Amr b. Hureys'i makamından atarak, o sırada Mekke'de halifelliğini ilân etmiş olan İbnü'-z-Zubeyr'e bey'at ederler.

Maamafih Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in hakları ve intikamı için gizlice faaliyet gösteren bu zümrenin el-Museyyeb b. Necebe el-Fezâri, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl el-Ezdi, Abdullah b. Vâl et-Teymî, Rifâ'a b. Şeddâd el-Beceli ve bir sahâbi olan Süleyman b. Surad el-Huzâ'î'den müteşekkül beş kişilik reis kadrosu ve bir kısım taraftarları, Kerbelâ'yı tâkiben Süleyman b. Surad'ın evinde gizli bir toplantı tertib ederler²³. Hepsi de Hz. Ali'nin seçkin dostları olan ve Hz. Ali'ye taraftar olanlara da sevilen ve sayılan bu beş ileri gelen zevâtin başı çektikleri bu toplantı, el-Museyyeb b. Necebe'nin konuşmasıyla açılır. Özetle, o kendilerini temize çıkarmak ve taraftarlarını övmekle helâk olduklarını, Hz. Hüseyin'e karşı dürüst hareket etmediklerini ve o şehid edilmekte iken hiç-bir suret ve şekilde yardımda bulunmadıklarını; artık bu durumda Allah'a ve Resûlüne kavuştukları zaman ne özür beyan edeceklerini

21 Süleyman b. Surad, Hz. Peygamber'in sahâbilerindedir. Müslüman olmadan önce adı Yesâr idi. İslâmîyeti kabul edince, Hz. Peygamber adını değiştirerek kendisine "Süleyman" adını vermiştir. Kavmi içimde süren geçen, şerefli biri idi. Hz. Peygamber'in vefatlarından sonra Küfe'ye gitmiş ve orada yerleşmiştir. Hz. Ali'nin safında Cemal ve Süfian'e katılmıştır. Müaviye'nin ölümünden sonra, Hz. Hüseyin'i Küfe'ye davet mektubunu yazanlar arasındadır. Ancak Hz. Hüseyin, ortaya gelince ondan uzak durmuş ve Kerbelâ'da onun yanında savaşmamıştır. Çok şüpheli ve kararsız biri idi. Hz. Hüseyin şehid edilince pişman olmuş ve Te v vâhûn hareketinin başını çekmiştir. İsk. bk. İbn Sa'd, 4/292-93; Taberî, 3/2334-35; İbn Hacer, el-İsâbe, 3/172; Tezkîr, 4/200-201; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gâbe, 2/449-50. Hz. Hüseyin'i davetî için ayr. bk. Taberî, 2/233; İbnü'l-Esir, el-Kâmül, 4/29; Yâkûbî, 2/216-17.

22 Amr b. Hureys, o sırada Irak'ın umûmî vâlii İbn Ziyâd'ın vekili sıfatıyla Küfe vâliliği yapıyordu.

23 Taberî, 2/497-501; Belkuzri, 5/294-6. Krş. İbnü'l-Esir, 4/158-161.

bilemediğini; onun için Hz. Hüseyin'i şehid edenler ile bu işi idare edenleri öldürmekten veya bu yolda öldürülmekten başka hiçbir mazeret yolunun kalmadığını söyleyerek aralarından birini reis seçmelerini ister. Daha sonra söz alan Rifâ'a b. Şeddâd, el-Museyyeb'i destekleyerek ya el-Museyyeb'in başkan olmasını yahut da Hz. Peygamber'in sahâbisi ve Ehl-i Beyt taraftarlarının büyüğü, kademliliği, dindarlığı ve iyiliği ile övülen Süleyman b. Surad'ın reisiğe getirilmesini talep eder. Sonra sırasıyla Abdullah b. Vâl ile Abdullah b. Sa'd da aynı meâlde konuşarak el-Museyyeb'in faziletini, Süleyman'ın da kademini zikrederler. Bunun üzerine el-Museyyeb, doğru söylediklerini ve kendisinin de Süleyman b. Surad'ı kendilerine reis seçmelerini ister. Neticede Süleyman'ın işi kabulü ve herkesin, bu iş için gerekli malzemeyi sağlayarak Abdullah b. Vâl'e teslim etmesini istemesi ile toplantı sona erer. Böylece hareket için gerekli malzeme toplama işi, Yezid b. Muâviye'nin ölümüne kadar sürdürülür.

Daha sonra Süleyman b. Surad, Sa'd b. Huzeyfe el-Yemân'a bir mektup yazarak Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da başma gelenleri nakleder ve onu şehid edenleri öldürmedikçe ve tevbe etmedikçe bu büyük hatâdan kurtulmanın yolu bulunmadığını bildirdikten sonra, onun ve onunla birlikte Medâin'de bulunan Ehl-i Beyt taraftarlarının yardımlarını ister, ve ayrıca mektubunda şöyle der: "...Dostlarımız için bu işi gerçekleştirecek zamanı ve buluşma yerini tesbit ettik. Buluşma zamanı 65. yılın Rebiyü'lâhîr ayının başı; bizimle buluşma yeri de en-Nuhayle'dir..."²⁴

Sa'd b. Huzeyfe, Süleyman b. Surad'ın bu mektubuna, harekete hazır olduklarını ve yardım edeceklerini bildiren bir cevap verir. Bu cevap, Süleyman ve arkadaşlarını sevindirir ve ümitlendirir²⁵.

Süleyman b. Surad, ayrıca Basra'da bulunan el-Musennâ b. Maharibe el-Abdi'ye de Sa'd'a gönderdiği mektubun bir kopyesini gönderir ve ondan müsbet yolda cevap alır²⁶.

Bu arada, fevkalâde güzel konuşan Ubeydullah b. Abdillâh el-Murri, etrafına topladığı halka, hergün mütemâdiyen Hz. Peygamber'in sevgili kızının oğlu Hz. Hüseyin'in hınharca ve haksız olarak şehid edildiği; Allah'ın tevbeleri kabul edeceği, onun için onları Allah'ın Kitâbı,

24 Taberî, 2/502-3; Belâzuri, 5/206. Krş. İbnü'l-Esir, 4/161.

25 Taberî, 2/504-5; Belâzuri, 5/206. Krş. İbnü'l-Esir, 4/161.

26 Taberî, 2/505; Belâzuri, 5/206; İbnü'l-Esir, 4/161-62.

Resûlünün sünneti ve Ehl-i Beytinin kanlarını talebe ve dinden çıkanlarla savaşmaya çağırıldığı yolunda konuşmalar yapar²⁷.

Bu nevi propaganda faaliyetleri ve hareket için lüzumlu malzeme toplama işi, Yezid b. Muâviye'nin ölümüne kadar, bu tarzda gizli gizli sürdürülür. Bu arada Yezid b. Muâviye'nin 14 Rebiyülevvel 64/10 Kasım 683 tarihindeki ölümünden altı ay sonra, Ramazan ayının ortasında, Küfe'ye, önce yine Hz. Hüseyin'in kanını talep iddiasıyla ortaya çıkan el-Muhtâr b. Ebî Ubeyd; ondan sekiz gün sonra da kendisine Mekte'de bey'at edilmiş olan Abdullah b. ez-Zubeyr'in Küfe vâlisi sıfatıyla Abdullah b. Yezid el-Ensâri ve harac emiri olarak da İbrâhîm b. Muhammed b. Talha b. Ubeydillah gelir²⁸.

Faaliyetleri ayrı bir çalışmada ele alınacak olan el-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafi, Küfe'ye geldikten sonra, halkı Hz. Hüseyin'in katilleri ile savaşmaya çağırıyor²⁹ ve "Ben, size, el-Mehdi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin veziri sıfatıyla geldim" diyordu. Ayrıca, "Süleyman b. Surad isyan ediyor; ama aslında kendini ve kendisi ile beraber olanları öldürüyor; çünkü o, savaşta anlamaz" diyerek, Küfe'nin zaten müteReddit ve cesaretsiz halkını iyice şaşkına çevirip birbirine düşürüyordu.

Bütün bu işler olup biterken Yezid b. el-Hâris b. Yezid, b. Ruveym eş-Şeybâni, İbnü'z-Zubeyr'in Küfe vâlisi Abdullah b. Yezid el-Ensâri'ye gelir ve halkın, Hz. Ali'ye taraftar olanların Süleyman b. Surad ile beraber ona karşı isyan edeceklerini konuştuklarını; onlardan el-Muhtâr'la beraber olan sayıca az bir başka topluluğun da İbn Surad'ın faaliyetlerinin neticesini bekleyeceklerini söylediklerini ve dolayısıyla uygun gördüğü takdirde bu topluluklara karşı kuvvet toplayıp savaşması gerektiğini anlatır. Bunun üzerine Abdullah b. Yezid, "Allah onlarla bizim aramızdadır. Eğer bizimle savaşmak isterlerse savaşırız; ama bu yola gitmezlerse, biz de onlarla savaşmak istemeyiz" der³⁰.

Bu haberler ve Küfe'de Hz. Ali taraftarları arasındaki bu faaliyetler ve Süleyman b. Surad'ın Küfe'de harekete geçmek istemesi üzerine Abdullah b. Yezid minbere çıkar ve halka hitâben, Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra şu konuşmayı yapar³¹:

27 Taberî, 2/507-8.

28 Taberî, 2/509. Belâzuri'ye göre (5/297), önce İbn Yezid gelir; ondan sekiz gün sonra da el-Muhtâr gelir.

29 Belâzuri, 5/297; İbnü'l-Esir, 4/163, 172.

30 Belâzuri, 5/297; Taberî, 5/210, 534.

31 Taberî, 2/510-11 (Hişâm ve Ebû Mahnef'ten).

Bana, bu şehrin halkından bir topluluğun bize karşı çıkmak istedikleri haberi geldi. İleri sürdükleri şeyin ne olduğunu sordum. Bana ifade edildiğine göre onlar, Allah rahmet eylesin el-Hüseyn b. Ali'nin kanını talep etmenin peşindeymiş. Allah'a and olsun ki, bana onların evleri gösterildi ve benden, onları yakalamam istendi. Ve bana, "Onlar sana karşı harekete geçmeden evvel sen davran" dedi. Ben ise buna yanaşmadım ve, "Eğer onlar benimle savaşlarsa, ben de onlarla savaşırım; ama onlar beni bırakırlarsa, ben de onların ardına düşmem" dedim. Ve (bu insanlar) benimle neden savaşacaklar? Vallahi ben ne Hüseyn'i öldürdüm ne de onun katillerindenim. Üstelik onun öldürülmesini bir fâcia olarak telakki ettim. Eğer bu topluluk kendilerine güveniyorsa, ayaklansın, açıkça ortaya çıksın ve el-Hüseyn'i öldürenlerin üzerine yürüsün ve onlarla karşılaşsın; ben de onun katillerine karşı kendilerine yardımcı olayım. Şu İbn Ziyâd, el-Hüseyn'in, sizin en hayırlılarınızın ve ileri gidenlerinizin katilidir; şu anda da sizin üzerinize yürümektedir. İbn Surad'a söz verenlerin, İbn Ziyâd'ın Menhic köprüsüne bir gecelik mesâfede olduğunu bilerek savaşa hazırlanması, onunla savaşması, aranızda düşmanlık sokmanızdan, birbirinizi öldürmenizden ve birbirinizin kanını dökmenizden daha iyi ve daha doğrudur. Bu düşman yarın sizin karşınıza çıkacak ve sizi köle kılacaktır. Vallahi bu, düşmanınızın arzusu ve dileğidir. Allah'ın başınıza geçerek sizi yedi sene ilare eden kullarından en zâlimi, şüpheli yok ki, o ve babası idi ve onları da iffetli ve dindar kimseleri öldürmekten kimse alakoyamadı...

İbnü'z-Zubeyr'in Kûfe vâlisi Abdullah b. Yezîd'in bu konuşmasından sonra, harac emiri İbrâhîm b. Muhammed b. Talha'nın tahrik edici ve hattâ tehdid dozu ağır basan bir konuşma yaparak, "Ey insanlar! Sizi kâhçınız ve şu iki yüzlü adamın (vâlinin) sözleri cesarete sevk edip aldatmasın. Allah'a and olsun ki, sizler bize karşı çıkacak olursanız, biz de sizinle mutlaka savaşırız. Şayet bir topluluğun bize karşı çıkıp üzerimize yürümek istediğini farkederek, onların oğulları yerine babalarını, babalarının yerine de çocuklarını mutlaka yakalarız..."³² demesi, Tevvâbûn hareketinin reislerinden el-Museyyeb b. Necebe'nin şiddetli itirazına sebep olur. el-Museyyeb'in, İbrâhîm b. Muhammed'e cevabı, Mezhepler Târihi açısından oldukça ilgi çekicidir; çünkü aşağıda

³² Taberî, 2/511-12; İbnü'l-Esir, 4/164.

nakledilecek bu ifadelerde, kökü tâ Cemel vak'asına kadar uzanan olayların bir sonraki neslin veya oğullarının düşüncelerinde bile aynı hararetle devam ettirilmekte olduğunun tezâhürlerini bulmak mümkündür. Bu ise, insanlar arasında cereyan eden siyâsi veya şahsi hâdiselerin, o nesil veya sonraki nesiller tarafından da kendi temâyülleri istikametine kullanılmak suretiyle yaşatıldığı ve böylece zümreleşme faaliyetlerinde gözden uzak tutulamıyacak bir tesir hüviyeti kazandığı yolundaki görüşümüzü teyid eder mâhiyettedir³³.

el-Museyyeb b. Necebe'nin İbrâhîm b. Muhammed'e karşı şırayıp sözünü keserek yaptığı cevâhî konuşma şudur³⁴.

Ey sözünden dönenlerin oğlu! Sen bizi kılıcınla ve cesaretinle mi tehdid ediyorsun? Allah'a and olsun ki, sen, bundan da aşağı ve zelil vaziyettesin. Muhakkak ki seni, babanı ve dedeni öldürdüğümüzden dolayı bize karşı duyduğun kininden dolayı kinamiyoruz...

Bunun üzerine İbrâhîm b. Muhammed b. Talha, "Allah'a and olsun ki, savaşılacaktır ve bu (yani vâli Abdullah b. Yezid) ikiyüzlülük ediyor; sonra da bunu açığa vuruyor" deyince, Abdullah b. Vâl et-Teymi ayağa kalkarak der ki³⁵:

Ey Teym b. Murre oğullarının kardeşi! Bizimle vâlimizin arasına girişinin sebebi nedir? Allah'a and olsun ki sen, bizim, ne vâlimizsin ne de üzerimizde gücünü yürütecek birisin. Sen ancak cizye emrîsin; onun için harâemle meşgul ol. Vallahi bozguncunun biri isen bile, hiç değilse bu ümmetin işini ifsâd etme. Ancak senin döneğ babanı ve dedeni de bey'at için el vermişlerdi; ama neticede perişan oldular.

Bu konuşmalardan sonra, el-Museyyeb b. Necebe ile Abdullah b. Vâl, vâli Abdullah b. Yezid'in yanına giderek onun herkesin nazarında övülen ve benimsenen biri olmasını dilediklerini, ancak İbrâhîm b. Muhammed'in tehdidkâr sözleri üzerine aralarında birtakım sürtüşmelerin vukû bulduğunu ve düşmanlığın doğduğunu bildirirler. Maamafih daha sonra İbrâhîm, vâliden özür dileyerek konunun şimdilik kapanması sağlanmış olur. Bu arada Suleyman b. Surad'ın adamları, artık açıkça silâh toplamaya, silâhlanmaya başlarlar.

33 Krş. E. Ruhi Fiğlalı, "Mezheplerin Doğuşunu Teste Eden Şehitler", *İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enst. Der.* (Ankara 1980), 4/127 v.d., *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 13, 17-8, 21.

34 Taberî, 2/512; İhsan'ı-Esr, 4/164.

35 Taberî, 2/512; İhsan'ı-Esr, 4/164.

Hişâm ve Ebû Mihnef'e göre³⁶, hicretin 65. yılı (m. 684) girince, Süleyman b. Surad, taraftarlarını ordugâha gönderir. Rebîyü'lâhır ayının hilâli görününce (15 Kasım), ayaklanma için buluşma yeri olarak tesbit ettiği en-Nuhayle karargâhında dostlarının karşısına çıkar. Ordusunun arasında dolaşır ve gelenlerin azlığına şaşır kabız. Bunun üzerine Hakîm b. Munkız el-Kindî ile el-Velîd b. Gudayn el-Kinânî'yi atlı olarak Kûfe'ye gönderir. Bunlar Kûfe'ye girince, "Ey Hüseyin'in intikamcıları!" diye bağırlar. Sonra Mescid-i Kebîre giderler ve orada da aynı şekilde bağırlar. Bu ilânlar üzerine sâdece iki kişi Nuhayle'deki karargâha katılır.

Süleyman b. Surad, sabahleyin erken saatte Nuhayle'deki karargâha gelir. Kendisine bey'at etmiş olanların sayısını anlamak için divânını (bey'at defterini) getirtir ve onaltı bin kişinin bey'at etmiş olduğunu görür. Bunun üzerine, "Sübhânallah! Onaltı bin kişiden ancak dört bin kişi hize verdiği sözünde durmuş" der.

Yine Ebû Mihnef'in, olayda bulunmuş olan Humeyd b. Muslim'den Atıyye b. el-Hâris yoluyla naklettiği rivâyete göre Humeyd der ki³⁷:

Süleyman b. Surad'a dedim ki: Allah'a and olsun ki, el-Muhtâr halkı senden uzaklaştırmaya çalışıyor. Ben onun yanındaki iki üç kişiden biri idim. Onun adamlarından birinin, "Biz iki bin kişi olduk" dediğini işittim. Bunun üzerine Vehb de, "Bizden ayrılarak geride kalan şu onbin kişi mü'min değil mi? Allah'tan korkmuyorlar mı? Allah'ı hiç akıllarına getirmezler mi? Bize, savaşa katılacaklarına ve yardım edeceklerine dair söz vermediler mi?" dedi.

Süleyman b. Surad, Nuhayle'de üç gün kalır ve güvenilir adamlarından bazılarını, sözlerinden dönenlere Allah'ı ve verdikleri sözü hatırlatmaları için Kûfe'ye gönderir. Bu şekilde kendisine bin kişi daha katılır.

el-Museyyeb b. Necebe, Süleyman b. Surad'ın yanına gelir ve, "Allah seni bağışlasın! Gönülsüz katılacak kişilerden sana fayda gelmez. Sana isteyerek katılmış olanlardan başkası da senin yanında savaşmaz. Artık kesinlikle kimseyi beklemeyelim. Acele et!" der. Süleyman cevâben, "Allah'a and olsun ki, iyi düşündün" der ve yayına dayanarak halka hitâben şunları söyler³⁸:

36 Taberî, 2/530 v.d.; krg. Belâzurî, 5/208; İbnü'l-Esir, 4/175 v.d.

37 Taberî, 2/540 v.d.; krg. İbnü'l-Esir, 4/175 v.d.

38 Krg. Belâzurî, 5/208-9.

Ey topluluk! Allah'ın vechi ve âhiret sevâbı isteğinin kendisini bizimle beraber buraya çıkardığı kimse bizdendir, biz de onunla beraberiz. Allah'ın rahmeti, hayatta iken de ölü iken de onun üstündedir. Ancak dünyayı ve dünya nimetlerini isteyene, Allah'a and olsun ki, ne dağıtacak fey'imiz ne de ganimetimiz vardır. Bizde âlemlerin Rabbi olan Allah'ın rızâsından başka birşey yoktur. Bizde ne altın, ne yün kumaş ne de ipek vardır. Bizim boyunlarımızdaki kılıçlarımızdan, ellerimizdeki kargularımızdan ve düşmanımızla buluşana kadar yetecek yiyeceğimize başka şeyimiz yoktur. Bunların dışında birşeyler bekleyenler, bize katılmasınlar.

Bu sözler üzerine Suhayr b. Huzeyfe b. Hilâl b. Mâlik el-Muzeni kalkar ve dünyada, Süleyman b. Surad'ın el attığı ve niyet ettiği işde kendisine katılıp dostu olmak kadar hayırlı birşeyin bulunmadığını belirttikten sonra der ki: "Ey halk! Bizi bu yola sevkeden, günahlarımızdan tevbe ve Nebîmiz (s.a.s.)'in kızının oğlunun kanını taleptir. Bizim ne dinarımız ne de dirhemimiz vardır. Biz sâdece kılıçların ve mızrakların üzerine atılmaktayız". Bunun üzerine halk her taraftan, "Biz dünyayı istemiyoruz ve ondan ayrıldık" diye bağışırlar.

Bu konuşmalardan sonra Süleyman b. Surad yürüyüşe geçmek üzere iken, Abdullah b. Sa'd b. Nufeyl gelir. İbn Surad'ın arkadaşları onun da İbn Ziyâd'a karşı kendilerine katılmasını isterler. Ancak o, bir görüş ortaya atarak, şu anda Hz. Hüseyin'in intikamı için gideceklerini, oysa Hz. Hüseyin'i şehid edenlerden Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas ile diğer ileri gelenlerin Kûfe'de bulduklarını; oradan ayrılmakla düşmanları geride bırakacaklarını söyler.

Bunun üzerine Süleyman b. Surad, etrafındakilerin görüşlerini sorar. Onlar da Şam'a doğru gittikleri takdirde Hz. Hüseyin'in katillerinden İbn Ziyâd'dan başkasına rastlamayacaklarını; onun için katilleri buradaki şehirden başka yerde aramamalarının daha doğru olacağını söylerler. Buna karşılık Süleyman b. Surad, "Dostumuzu öldüren ve orduları ona karşı sevkeden kimse hakkındaki benim görüşüm şudur" der ve ilâve eder: "Benim için o kimsenin teslim olmasından başka amân (kurtuluş) yoktur. Benim kanaatım, bu fâsik oğlu fâsik Mercâne oğlu Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gitmektir. Allah'ın adıyla düşmanımızın üstüne yürüyünüz..." Ayrıca Süleyman b. Surad, onları bu yolda ikaz ve teşci eden sözler söyledikten ve Allah onlara zafer nasib ettikten sonra buradaki işlerin daha kolayca çözülebileceğini belirttikten sonra da, "Allah'a and olsun ki, yarın siz kendi şehrinizin halkıyla sava-

şacak olursanız, herkes ya kardeşini veya babasını ve dostunu veyahut da öldürmek istemediği kimseyi öldürdüğünü görecektir. Onun için Allah'tan hayırlısını isteyiniz" diyerek sözlerini bitirir ve halk da yürüyüş için hazırlığa girer.

Vâli Abdullah b. Yezid ve harac emiri İbrahim b. Muhammed, İbn Surad ve arkadaşlarının hareket etmek üzere oldukları haberini alınca, onlara şehirde kalarak güçlerini birleştirmelerini ve düşmanlarına karşı müştereken savaşmalarını teklife karar verirler. Halbuki Abdullah b. Yezid, bir taraftan Hz. Hüseyin'in kanına girenler arasında olan tanınmış kimselerin kendisiyle açıkça görüşmelerinden çekinirken, diğer taraftan Kerbelâ vak'asının baş aktörü durumundaki Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs da, tevbecilerin evini basmalarından korktuğu için, geceleri, vâli konağında Abdullah b. Yezid'in yanında geçiriyordu. Böylece vâli, bir yanda Kerbelâ vak'asına katılmış olsalar da Kûfe'nin ileri gelenlerini, öte yanda da Hz. Hüseyin'in kanının ardında olanları etrafında toplamak istiyor ve dolayısıyla Emevîlere karşı İbnü'z-Zubeyr'in hilâfet dâvasını savunabilmek için güç birliği tesisine gayret ediyordu.

İşte bu maksatla, Süleyman b. Surad'ın yanına gelen Abdullah b. Yezid, onların Müslümanlıklarını ve değerlerini övdükten sonra, kendilerini felâkete atmamalarını kûfe'den ayrılarak sayılarını ve güçlerini azaltmamalarını, onlar hazırlanmaya kadar Kûfe'de kalmalarını; çünkü müşterek düşmanlarının Kûfe'ye gelmek üzere olduklarını, bu sebepten topluca çıkıp çarpışmanın daha isâbetli olacağını söyler³⁹.

Süleyman b. Surad ise, artık karar verdiklerini ve mutlaka gideceklerini ifade edince, Abdullah b. Yezid, hiç değilse kendisi bir ordu hazırlanmaya kadar orada oturmalarını ve bu hazırlık bitince düşmana karşı birlikte çıkmalarını teklif eder. İbn Surad, bu teklifi kendi aralarında görüşüp kararlarını ona bildireceğini söyler.

Abdullah b. Yezid ve İbrahim b. Muhammed Kûfe'ye hareket ettikten sonra, Süleyman b. Surad, Nuhayle'deki adamlarına hitaben düşmanlarının üzerine yürüme kararında olduğunu ihsas eden bir konuşma yapar ve neticede 5 Rebiyülevvel 65/18 Kasım 684 Cuma günü yatsı vaktine kadar orada kalırlar. Yatsıdan sonra Nuhayle'den ayrılarak Deyru'l-A'ver'de gecelerler. Ancak orada, onunla beraber sefere çıkanların pekçoğu kendisinden ayrılıp geriye dönerler. Daha sonra o, Fırat kenarındaki el-Aksâs'da kadar gider ve orada konaklar. Burada

39 Taberî, 2/543; İbnü'l-Esir, 4/177.

yanından bin kişi kadar insanın ayrılmış olduğunu görür. Bunun üzerine, "Sizlerden ayrılmak isteyenlerin sizlerin yanınızda bulunmasını arzu etmem..." der ve sonra el-Aksâs'tan ayrılarak Hz. Hüseyin'in kabrinin bulunduğu Kerbelâ'ya giderek orada geceyi geçirirler.

Ebû Mihnef'e göre⁴⁰, Hz. Hüseyin'in kabrine varınca, feyâd-u-fi-gâne başlarlar. Ağlaşırlar. Ona rahmet dilerler. Namaz kılarlar. Yaptıkları kötülükten dolayı pişman olduklarını belirterek tevbe ederler. Nitekim Süleyman b. Surad ve ashâbı, Hz. Hüseyin'in kabri başında hep bir ağızdan feryâd ile derler ki:

Ey Rabbimiz! Şüphesiz biz, Nebimizin kızının oğlunu terkettik. Başımızdan geçen bu iş için bizi affet ve tevbelemizi kabul eyle; çünkü Sen, tevbeleri kabul eden ve bağışlayansındır. Ayrıca Hüseyin'e ve onun sâdik dostları olan çe hıdlere de rahmet eyle! Ey Rabbimiz, Seni şahid tutuyoruz ki, bizler de onların şehid edildikleri şey için ölecek ve öldürüleceğiz. Eğer Sen bizi bağışlamaz ve rahmet etmezsen, şüphesiz hüsrâna uğrayanlardan oluruz.

Hz. Hüseyin'in kabrinin başında bir gece bir gündüz kaldıktan sonra, Süleyman b. Surad hareket emri verir. Ancak sefere iştirak eden herkes, istisnâsız, Hz. Hüseyin'in kabrine varıp ona rahmet dilemeden ve kendisi için de istiğfarda bulunmadan hareket etmez.

Kerbelâ'dan ayrıldıktan sonra, önce el-Hassâse'ye, sonra el-Enbâr'a, oradan es-Sadûd'a, sonra da el-Kayyâre'ye varırlar.

Yine Ebû Mihnef'e göre, Abdullah b. Yezîd, Süleyman b. Surad'a bir mektup yazar ve bu mektup, ona, el-Kayyâre'de iken ulaşır⁴¹. O bu mektupta, daha önce yaptığı ikazları tekrar ederek, çok az sayıdaki bir güçle kalabalık bir kuvvete karşı gitmekte olduklarını; bunun ise akla uygun bir iş olmayacağını; onun için dönüp kendisiyle elbirligi etmelerini; böylece müşterek düşmanlarına karşı birlikte hareket etmekle gâlibiyete ulaşabileceklerini; dolayısıyla sözlerini dinleyip dönmelerinin daha isâbetli olacağını bildirir.

Bunun üzerine Süleyman b. Surad, Tev vâbûn topluluğuna mektup hakkındaki görüşlerini sorar; Onlar da, yola çıkıp cihada bağlandıklarını söyledikten sonra, onun kendi görüşünü sorarlar. O da der ki⁴²:

40 Taberî, 2/546. Krş. Belâzurî, 5/299; İbnü'l-Esir, 4/178.

41 Taberî, 2/548-49. İbnü'l-Esir'e göre (el-Kâmil, 4/170) mektup, el-Ehvas'da iken ulaşır.

42 Taberî, 2/550.

Benim görüşüm şudur: Allah'a and olsun ki, şu iki rahmetten, şehidlik ve fetihden birine, bugününüzden aslâ daha yakın olmadınız. Allah sizleri hak üzerinde topladıktan ve sizin bunu O'nun lütfu ile istemenizden sonra, artık ondan vazgececeğinizi sanmıyorum. Biz ve onlar farklı düşünüyoruz. Eğer onlar ayaklanırlarsa, bizi İhau'z-Zubeyr'in safında cihada çağırılmaktadırlar. Oysa bana göre, İhau'z-Zubeyr'in yanında cihad etmek, dalâletten başka birşey değildir. Bu bakımdan biz, bu işi geriye atalım ve sâhibine bırakalım. Biz yolumuzda başımıza bir iş gelirse, niyetlerimize göre günahlarımızdan tevbe edici olarak ölmüş oluruz...

Tevvâbûn topluluğu, İbn Surad'ın bu sözlerinden sonra el-Kayyâre'den hareketle Heyte'ye gelir. İbn Surad burada Kûfe vâlisi Abdullah b. Yezid'e bir mektup yazar ve ona gösterdiği dostluk ve yakınlıktan dolayı teşekkür etmekle beraber, kendilerinin, işledikleri suçlarından dolayı tevbe ederek Allah'a yöneldiklerini, O'na tevekkül ettiklerini ve O'nun hükmüne râzı olduklarını bildirerek yollarına devam edeceklerini ifade eder. Bu mektup üzerine Abdullah b. Yezid, etrafındakilere, "İşte ölmek isteyen bir topluluk! Onlardan size gelecek ilk haber, onların öldürüldükleri olacaktır. Allah'a yemin ederim ki, değerli Müslümanlar öldürülecektir. Onların Rabbi olan Allah'a yemin ederim ki, onlar düşmanlarını öldürmek şöyle dursun, aksine düşmanlarının kudretlerini artıracak ve aralarından da pekçok ölen olacaktır" dedi⁴³.

Ebû Mihnef'in Tevvâbûn topluluğu içinde bulunan Abdurrahman b. Cundub ve Abdurrahman b. Ğaziyye'nin müşterek ifadelerinden Abdullah b. Avf b. el-Ahmer ile Yûsuf b. Yezid kanalıyla bildirdiğine göre, Tevvâbûn Heyte'den hareketle Karkisiyâ'ya yaklaşınca İbn Surad, kendilerinden çekinerek kalesine çekilen ve dışarı çıkmayan Züfer b. el-Hâris el-Kilâbî'ye, pazarı açması için ricâda bulunmak üzere el-Museyyeb b. Necbe'yi gönderir. el-Museyyeb kendini tanıınca, Züfer pazarı açtırır; onlara kendileri ve hayvanları için yiyecek hediye eder ve onları güzelce ağırlar. Oradan ayrılmadan önce de, kendilerine karşı çok kuvvetli bir düşman ordusunun gelmekte olduğunu haber aldığını; bu sebepten isterlerse şehirde kalabileceklerini, dilerlerse şehrin kapısında konaklayabileceklerini ve kendilerinin de düşmanlarına karşı onlara yardımcı olabileceklerini söyler. Ancak Süleyman b. Surad, bu teklife teşekkür ederek, kendi hemşehrilerinin bu yoldaki tekliflerini de

43 Taberî, 2/550-51. Kıy. İhau'z-Zubeyr, 4/179.

reddettiklerini bildirince, Zufer, düşmanlarının Rikka'dan ayrılarak Aynu'l-Verde'ye doğru gelmekte olduklarını; orada kalmadıklarına göre hiç değilse onlardan önce Aynu'l-Verde'ye varıp, o kalabalık ordu ile geniş meydana ok ve mızrak çarpışması yapmamalarını; onlara karşı öncü birlikleri çıkarmalarını; birliklerini sağ ve sol kanatlara ayırarak birbirlerine destek sağlamalarını ve daha hirtakım önemli taktik tavsiyelerinde bulunduktan sonra Allah'tan onlar için yardım dileyerek onlara vedâ eder⁴⁴.

Süleyman b. Surad ve kuvvetleri, oradan hareketle el-Mudun'a geçerek Sâ'a'ya gelirler. İbn Surad, orada, birliğini Zufer'in tavsiye ettiği şekilde tertibe sokar ve İbn Ziyâd'ın ordusundan önce Aynu'l-Verde'nin batı tarafına karargâhını kurar ve orada beş gün dinlenirler. Bu sırada Şam ordusu da oraya bir gün bir gecelik mesâfeye gelir.

Olayın kahramanlarından Abdullah b. Gaziyye'nin naklettiğine göre⁴⁵, Süleyman b. Surad, Aynu'l-Verde'de kendi birliğine hitâben bir konuşma yaptıktan sonra, el-Museyyeb b. Necebe'yi dört yüz süvariden oluşan bir öncü birliği ile keşfe gönderir. Ebû Mühnef bu olayı, öncü birliğine katılmış olan Humeyd b. Müslim'den dinleyen babasından naklettiğine göre⁴⁶, el-Museyyeb, rastladığı bir A'râhiden düşman hakkında aldığı ilk bilgilere dayanarak kendilerine en yakın durumdaki Şurahbil b. Zîkelâ'nın karargâhına ansızın hücum ederek bir kısmını öldürür, bozguna uğratar ve hemen İbn Surad'ın yanına döner.

Bu olay üzerine Ubeydullah b. Ziyâd, el-Husayn b. Numeyr'i oniki bin kişilik bir ordu ile hemen Tevvâbûn üzerine gönderir. Tevvâbûn da 22 Cemâziyelevvel 65/4 Ocak 685 Çarşamba günü⁴⁷ onlara karşı çıkar, el-Husayn b. Numeyr, onları Abdülmelik b. Mervân'a itâata çağırır. Onlar da, buna mukabil, kendilerinden öldürülenlerin yerine öldürülmek üzere Ubeydullah b. Ziyâd'ı onlara vermelerini, Abdülmelik b. Mervân'ı hilâfetten indirmelerini ve İbn Zübeyr âilesinin beldelerinden çıkarılmasını; ayrıca hilâfetin Allah'ın her nimet ve kerâmeti onların yüzü suyu hürmetine verdiği Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytine verilmesini isterler.

Bu yoldaki istekler karşılıklı kabul edilmeyince, Çarşamba, günü çarpışma başlamış olur ve Tevvâbûn, ilk anda onları bozguna uğratar-

44 Taberî, 2/551-55. Kıp. Belâzurî, 5/209-10; İbnü'l-Esir, 4/179, v.d.

45 Taberî, 2/555-56. Kıp. İbnü'l-Esir, 4/181.

46 Taberî, 2/256-58; Belâzurî, 5/210.

47 Taberî, 2/558. İbnü'l-Esir'e göre (el-Kâmil, 4/182), 26 Cemâziyelevvel 65/8 Ocak 685.

rak karargâhlarına kadar çekilmeye mecbur eder. Ancak ertesi gün, el-Husayn b. Numeyr, sekiz bin kişilik bir yardım kuvvetiyle desteklenir ve dehşetli bir çarpışma olur. Şam ordusu ikinci günü de onbin kişi ile desteklenir ve çarpışma, aynı şiddetle devam eder. Çarpışmanın üçüncü, yani Cuma günü yeniden takviye alan Şam ordusu, Tevvâbûn üzerine her taraftan saldırır ve kuşluk vaktinde, 93 yaşındaki Süleyman b. Surad, Yezid b. Husayn'ın attığı okla ölür⁴⁸. Daha sonra el-Museyyeb b. Neebe, Abdullah b. Sa'd, Hâlid b. Sa'd b. Nufeyl ve Abdullah b. Vâl gibi, Tevvâbûn'un İbn Surad'dan sonra emir ve kumandasını üstlenen ileri gelenleri de ölürler. O gün akşama kadar devam eden çarpışmadan sonra, Rifâ'a b. Şeddâd el-Beceli, artık kaybedilmiş bulunan savaştan arta kalanları toplayarak, o gece hareketle geri döner ve sabaha karşı savaş meydanından öylesine uzaklaşmış olurlar ki, el-Husayn b. Numeyr arkalarından birlikler gönderirse de yakalanmazlar. Tekrar Karkisiyâ'ya gelirler ve orada Zufer b. el-Hâris onları ağırlar. Orada üç gün kalırlar. Sonra Medâinliler Medâin'e, Basralılar Basra'ya, Küfeliler de Kûfe'ye ayrılırlar⁴⁹.

Böylece târihlerin Tevvâbûn hareketi dediği bir ayaklanma, ilk-şîi olaylar arasında hezimetle sonuçlanan bir hareket olarak yer alır. Ancak bu olay, umûmî mânada Şîilik târihi için, oldukça önemli bazı vasıflar taşımaktadır.

Herşeyden evvel bu ayaklanmaya katılanların hemen tamamına yakınının, daha önce Bedevî olan kabîlelere mensup kimseler oluşu dikkati çekmektedir. Böylece İslâm târihinde ortaya çıkan ilk isyan hareketleri, yani gerek Hâricî ayaklanmalar gerek ilk-şîi hareketler, Mekke ve Medîne gibi ilk İslâm şehirlerine mensup Müslümanlardan değil, daha önce Bedevî hayatı yaşayanlardan kaynaklanmıştır⁵⁰. Bu da Bedevî

48 Taberî, 2/569. Krş. Belâzuri, 5/219; İbnü'l-Esr, 4/183.

49 Taberî, 2/568. Krş. Belâzuri, 5/211 v.d.; İbnü'l-Esr, 4/185. Çok büyük bir kısmının tamamen öldüğü Tevvâbûn topluluğunun hezimet haberini alan Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, minbere çıkıp Allah'a hamd ve senâda bulunduğundan sonra, "Şüphesiz ki Allah, Iraklıların fitne babası ve dalâletin başı olan Süleyman b. Surad'ı helâk etmiştir. Bilin ki, el-Museyyeb b. Neebe de başına kılıçlara top gibi terketti. Ve yine bilin ki, Allah, onların doğru yoldan sapması ve insanları sapıklığa düşüren reislerinden Ezd'in kardeşi Abdullah b. Sa'd ile Bekr b. Vâlî kalifesinin kardeşi Abdullah b. Vâlî'yi de öldürmüştür. Artık bunlardan sonra, kendilerinden ve savunacak ne de çekincek kimse kalmıştır" der. (Taberî, 2/568-69; İbnü'l-Esr, 4/186). Burada da görüldüğü gibi, Emevîlerin insanların işledikleri bir fiili Allah'a isnâd ederek mes'ûliyeti doğrudan O'na yöneltmelerini, gerek Hâricîler gerek kaderle ilgili farkh görüşler benimseyen fırkalara esaslı malseme teşkil etmiştir.

50 Krş. Y. Kutluay, *İslâm ve Yahudî Mensupleri* (Ankara 1965), 52-53; W.M. Watt, *İslâm Dünyasının Teşekkül Devri*, 50.

hayattan imparatorlukta şehir hayatına geçişin doğurduğu ani değişikliğe bir tepki anlamı taşır.

Bu ilk-şii olayına katılanlardan ileri gelenlerin ekseriyeti Güneyli, yani Yemenlidir. Bu noktadan hareketle, gerek ilk-şii olaylarda gerek daha sonraki devirlerde, Şüliğin ilk defa Güney Arabistan'dan gelen Yemenlilerce desteklenmesinin sebebi, an'anevi kültürün tesirinden kaynaklanmaktadır, denebilir mi? Prof. W.M. Watt, bu soruyu "Güney Arabistan, bin yıldan beri kralların, sülâle esasına göre birbirlerinin yerine geçtiği ve insanüstü vasıflara sâhip olarak görüldükleri eski bir medeniyet ülkesidir. Birinci/yedinci yüzyıl Araplarının, hiçbir şahsi krallık tecrübeleri bulunmasaydı dahi, medeniyetin karizmatik önderlere dayandırıldığı bir bölgeden gelen Yemenliler, şu veya bu şekilde, geleneğin tesirlerinde kalmış olacaktı" diyerek⁵¹ müsbet mânâda cevaplandırmaktadır ki, mevcut malzeme ve olayların akışı içinde, şimdilik sıhhatli ve isâbetli bir değerlendirme olarak görünmektedir.

51 Watt, *İslâm Düşüncesinin Tepekkül Devri*, 52.

İSLÂM TARİHİNDE Hz. HASAN VE Hz. HÜSEYİN DÖNEMLERİ

(*Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tedkik*)

Prof. Dr. Ethem Rubi FİĞLALİ

Bu yazıda, bütünüyle İslâm dünyası için vazgeçilmez isimler olan Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin dönemleri, Sünnî ve Şîî kaynakların ışığı altında Mezhepler tarihi açısından ele alınacak ve bazı değerlendirmelere teşebbüs edilecektir.

Hz. Hasan Dönemi

Hz. Hasan, Hz. Peygamber'in sevgili kızı Hz. Fâtıma ile Ali b. Ebi Tâlib'in büyük oğludur. Hicretin 2. yılında doğduğu rivâyet edilmekte ise de, kaynakların çoğunluğu hicretin 3. (m. 625) yılı Ramazan ayının ortasında doğmuş olduğunda birleşirler¹.

Hz. Peygamber'in en sevdiği torunudur. O zamana kadar Araplarca bilinmeyen "Hasan" adı, bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Vücudunun göğüsten yukarısı Hz. Peygamber'e çok benzerdi. Hakkında birçok menkıbe vardır. Halim, efendi, sâkin, vakarlı, fitne ve düzensizlikten kaçman bir yaradılıştadır. Hayatında yüzden fazla evlilik yapmıştı. Hattâ bir Şîî müellifi

1 Suyûtî, *Ta'ribu'l-Hulefâ*, ngr. M. Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire 1383/1963, 3. b.), 138; Muhammed Cevad Mağniyye, *es-Şîata ve'l-Hâkimîn* (Beyrut 1962), 57 (bundan sonra, *es-Şîata ve'l-Hâkimîn*, şeklinde kısaltılacaktır); İbrâhîm el-Müsevi *es-Zencîni, Akâ'idu'l-İmâmîyyeti'l-İsmâ'îliyye* (Beyrut 1393/1973, 2. b.), 141 (bundan sonra, *Akdîd*, şeklinde kısaltılacaktır); İbn Şehrâşûh el-Mâzenderânî, *Menâkıbu Ali b. Ebi Tâlib* (Necf 1375-76/1956), 3/191 (bundan sonra, *Menâkıb*, şeklinde kısaltılacaktır); Şemseddin Muhammed İbn Tûlûn, *el-Elm-netu'l-İsmâ'îliyye*, ngr. Selâhuddîn el-Munecid (Beyrut 1377/1958), 63 (bundan sonra, İbn Tûlûn şeklinde kısaltılacaktır).

2 Suyûtî, 168 v.d.; İbn Tûlûn, 63 v.d.; *es-Şîata ve'l-Hâkimîn*, 58 v.d.; Ahmed b. Hacer el-Heftemî, *es-Sa'â'ika'l-Mubriha fi'r-Reddî 'alâ Ehli'l-Bida' ve's-Zandaki*, ngr. Abdülvehhâb Abdullatif, (Kahire 1385/1965), 137 v.d. (bundan sonra *Savâik* şeklinde kısaltılacaktır); el-Mes'ûdî, *es-Tenzîh ve'l-İgrâf*, ngr. A. İsmâîl es-Sâvî (Kahire-Bağdad 1357/1938), 261; (bundan sonra, *Tenzîh* şeklinde kısaltılacaktır); İbnü'l-Esr, *Usdu'l-Gâbe*, 2/10-16.

olan İbn Şehrâşûb'a göre, 250 veya 300 kadınla evlenmişti. Bu yüzden ona mîtlâk (çok boşanan) denmiştir³. Kız-erkek onbeş çocuğu vardır. Soyu el-Hasanu'l-Musennâ ile Zeyd adlı çocuklarından yürümüştür.

Hız. Hasan, babası Hız. Ali'nin 21 Ramazan 40/29 Ocak 661 tarihindeki vefatı üzerine, bir rivâyete göre aynı gün⁴, bir rivâyete göre de⁵ iki gün sonra 37 yaşında iken Kûfe'deki bey'atla hilâfet mevkiine gelir. Aslında Hız. Hasan'ın hilâfete gelişi, Kuleynî'ye göre⁶, Hız. Ali'nin vefatından önce Hız. Hasan'a, Resûlullah (s.a.s.)'ın kendisini imâmet mevkiine getirmesini ve emanetleri teslim etmesini emrettiğini söylemesi üzerine olmuştur. Şii kaynaklar dışında, bu rivâyete yer verilmemiştir.

Hız. Hasan'ın hilâfete gelişi ve sonraki olayların gelişmesini, Şii açıdan en sıhhatli bir şekilde veren kaynak Ebû Hanîfe ed-Dineverî (282/850)'nin *el-Ahbârü't-Tevâl'*dir. Gerçekten târihi olayların Şii geleniği içindeki ilk tezâhürleri, henüz bozulmamış bir halde ed-Dineverî tarafından verilmiştir, denebilir; çünkü o, İmâmiyye'nin gizlendiği söylenen son imamından yalnızca yirmi yıl sonra vefat etmiştir. Bu bakımdan Şii rivâyetlerine en yakın bir isimdir. İşte ona göre, Hız. Ali'nin vefatından sonraki olaylar şöyle cereyan etmiştir⁷.

Ali (r.a.) vefat edince, Hasan mescide gitti. Halk etrafında toplandı ve ona bey'at etti. Sonra Hasan halka hitâben şöyle dedi: "Ne yaptığımızı biliyor musunuz? Emirü'l-Mü'minin'i öldürdünüz. Allah'a and olsun biliniz ki o, Kur'an'ın indirildiği, Kitâb'ın ref'olunduğu, Kalem'in kuruduğu gecede öldürüldü. Kaldı ki Mûsâ b. İmrân da aynı gecede ölmüş; İsâ b. Meryem de aynı gecede ref'olunmuştur".

Muâviye, Ali'nin öldürüldüğü haberini alınca, Abdullah b. Âmir kumandasında bir ordu hazırladı. Sonra o, 'Aynu't-Temir (İrak'ta Kerbelâ yakımlarında bir yer)'i almış ve Medâin'e niyetle Enbâr'da konaklamıştı. Bu haberler, Kufe'de bulunduğu sırada Hasan b. Ali'ye ulaşmıştı. Bunun üzerine o da Abdullah b. Âmir'le savaşmak üzere Medâin'e

3 *Menâkıb*, 3/192. Ayr. bk. *Ahâid*, 145; *Suyûtî*, 191.

4 *Menâkıb*, 3/191; *Suyûtî*, 191; *Ahâid*, 143.

5 *el-Mes'ûdî*, *Murûc'ü-Zehâb* (Beirut 1965), 2/426 (Bundan sonra, Mes'ûdî şeklinde kısaltılacaktır); *Tenâih*, 260.

6 *el-Kuleynî*, *el-U'sûl mine'l-Kâfi* (Tahran 1388-3. bs.), 1/297-99.

7 Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tevâl*, npr. Abdolmun'im Âmir (Kahire 1960), 216-18, 220-22.

yürüyüşe geçti. Sâbât'a varınca, adamlarının yüreksizliğini ve savaştan kaçındıklarını gördü ve böylece Sâbât'ta konakladı. Orada ayağa kalktı ve şunları söyledi: "Ey insanlar! Bu sabah içimde hiçbir Müslümana karşı kötü bir his beslemeksizin uyandım; sizlerin de benim gibi olduğunuzu görüyorum. Görüşümden dolayı bana karşı çıkmayacağınıza inanıyorum. Şüphe yokki cemâata katıldığı için beğenmediğiniz kişi, bir firkaya katıldandan çok daha üstündür. Görüyorum ki, pek çoğunuz savaştan el-etek çekmiş ve çarpışmaktan kaçınır olmuş durumdasınız. Ben de sizlere istemediğiniz bir şeyi yüklemek arzusunda değilim".

Adamları onun bu sözlerini işitince, birbirlerine baktılar. Aralarında Hâricilerin görüşlerini benimseyenlerden bir kısmı, "Hasan da, babasının daha önce küfre gidişi gibi küfre düşmüştür" dedi ve sonra onlardan bir kısmı onun üzerine yürüdü; altından üstünde namaz kıldığı seccâdeyi çekip aldı ve elbisesini omuzundan çekip almaya kadar çekti. Bunun üzerine o, atma atladı ve, "Rebîa ve Hemdân nerede?" diye bağırdı. Böylece onlar onu çevirdiler ve saldırganları onun etrafından uzaklaştırdılar.

Sonra o, Medâin'e gitmek üzere hareket etti... Hâricilerin görüşünü paylaşan biri (Benî Esed'den el-Cerrâh b. Kabisa), onu öldürmek istedi ise de başaramadı, sâdece yaraladı. Hasan Medâin'e geldi; orada iyileşti ve İbn Âmir'le karşılaşmak üzere hazırlığa girişti.

Muâviye ise, Enbâr'a kadar yaklaşmıştı. Orada Hasan'ın kumandanı olan Kays b. Sa'd b. Ubâde bulunuyordu. Muâviye onu kuşattı. Hasan, ordusuyla çıktığında, Abdullah b. Âmir'le karşılaştı. İbn Âmir, Hasan'ın ordusuna hitâlen, "Ey Iraklılar! Gerçekten ben savaş yapacak değilim; yalnızca Muâviye'nin öncü kumandanıyım. Şimdi o, bütün Şam kuvvetleriyle Enbâr'da tevakkuf etmiş durumda olup, Ebû Muhammed'e (yani Hasan) benden selâm söyleyiniz ve ona, senin ve seninle beraber olan bu topluluğun hayatını koruyacağıma söz verdiğimi bildiriniz! dedi' dedi".

Halk bu sözleri işitince, savaştan kaçındılar ve savaş fikrinden soğudular. Böylece Hasan da savaşı terketti ve Medâin'e uzaklaştı. İbn Âmir de onu muhasara etti.

Hasan, adamlarının yüreksizliğini görünce, Abdullah b. Âmir'e, hilâfeti teslim için ileri sürdüğü şartları bildiren bir şartnâme gönderdi. Şartlar şunlardı: 1) Muâviye intikam için Iraklılardan hiç kimseyi tutuklamıyacaktır; 2) Arap olsun olmasın herkes emniyet altında olacaktır; 3) Suçları ne olursa olsun Muâviye onları görmezlikten geçecektir; 4) Ehvâ'nın haracını yıllık olarak ona (Hasan) verecektir; 5) Kardeşi Hüseyin'e yıllık iki milyon dirhem verecektir; 6) Hâşimoğullarına da Abdşemsoğullarına gösterdiği yakınlığı gösterecek ve onlara verdiği bağışları verecektir.

İbn Âmir bu şartları Muâviye'ye bildirir. O da bunları kendi eliyle yazar ve altını mühürler. Sonra onu, belirtilmiş bir ahidnâme ve aldattıcı vaadler olarak İbn Âmir'e verip Hasan'a gönderir ve buna bütün Şam halkını şahid tutar. İbn Âmir, sözleşmeyi Hasan'a ulaştırır; o da bundan memnun olur ve anlaşmayı Kays b. Sa'd'a bildirerek yetkilerini Muâviye'ye devretmesini ve Medâin'e dönmesini emreder.

Mektup Kays'a ulaşınca, halka hitâben şöyle dedi: "Ey insanlar! Şu iki durumdan birini seçiniz: Ya imamsız savaş, ya da Muâviye'nin itâatı altına girmek". Onlar, Muâviye'nin itâatı altına girmeyi seçtiler⁸. Böylece onlar, Medâin'e gittiler ve Hasan da Medâin'den halkla birlikte Küfe'ye kadar gitti. Muâviye de oraya geldi ve Hasan, şartları ve verilen sözleri ona şahsen de teyid ettirdi. Sonra Hasan, ailesi ile birlikte Medine'ye gitti...

Hız. Hasan'ın Muâviye ile anlaşmasını hemen hemen benzer şekilde, ama özet yollu anlatan muahhar bir Sünnî müellif es-Suyûtî, anlaşma şartlarına "hilâfetin Muâviye'nin ölümü halinde Hasan'a iade edilmesi" maddesini de ekler⁹. Aynı madde, Şii hakış açısından kaleme alındığı açık bir şekilde belli olan *el-İmâme ve's-Siyâse* müellifince de kaydedilmektedir¹⁰. Kezâ diğer Şii müellifler de aynı kanaati paylaşmaktadırlar¹¹. Ancak bu bilgilere, ilk devir kaynaklarında rastlanma-

8 İbnü'l-Estr, *el-Kâmil fi'l-Târîh* (Beirut 1385-6/1965-6), 3/407, (bundan sonra, İbnü'l-Estr şeklinde kasalıdır).

9 Suyûtî, 191.

10 *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed es-Zeynî (Kahire 1967), 1/140 (İbn Kuteybe'ye nisbet olunur).

11 Mol. bk.: İbn Tülün, 65; Abûlî, 143; Seyyid Muhammed Husayn Tabâtabâ'î, *The Shi'ite Islam*, Fârıçadan İng. çev. Seyyid Hussein Nasr (U.S.A. 1975), 56.

maktadır. Ayrıca İbn Haceri'l-Heytemî, bu maddeyi, "Muâviye kendisinden sonra kimseyi yerine tâyin etmeyecek; aksine bu iş (hilâfet), ondan sonra Müslümanların şûrası ile tesbit olunacaktır" şeklinde nakleder¹². Bir Şii yazar olan Gölpinarlı da aynı görüşü paylaşır¹³. İbnü'l-Esir, yukarıdaki şartlara, Hz. Ali'ye sövmemeyi de dâhil eder¹⁴.

İster Hz. Hasan'ın adaylığını ister hiçbir aday gösterilmemesini esas almış olsun, bu anlaşmanın Muâviye tarafından işletilmediği açıktır. Diğer taraftan, bize göre, anlaşmada böyle bir hükümün bulunması, olayların gelişmesine pek uygun düşmemektedir; çünkü Muâviye, Hz. Hasan'ın vefatından sonra ve kendi ölümünden önce hilâfet için Yezid'e bey'at aldığı zaman, Hz. Hasan'la yapılmış anlaşma uyarınca hilâfete namzed gösterilmeyeceği yolunda herhangi bir itirazın vukû bulduğuna dair bir vesika veya rivâyete sâhip bulunmamaktayız.

Durum ne olursa olsun, Hz. Hasan Muâviye ile anlaşmak suretiyle, Müslümanlar arasında yeniden kan dökülmesini istememiş ve insanların sülh içinde yaşamalarını arzulamış olmak gibi¹⁵ gerçekten büyük bir âl-i cenâbîk göstermiştir. Gönül bu ulvî davranış karşısında, muhataplarının da hiç değilse biraz insafli olmalarını arzu ederdi; ama ne varki, Muâviye ve adamları, başta Kûfe vâlisi el-Muğîre b. Şu'be olmak üzere, Hz. Ali ve soyuna veya kısaca Hâşimoğullarına karşı sadâkat ve insaf göstermek şöyle dursun, hiç de iyilikle davranmadılar, sözlerinde durmadılar. el-Muğîre, Muâviye'nin vâlisi olarak yedi yıldan fazla bir zaman Kûfe'de bulunduğu sırada, Hz. Ali'yi kötüleme ve Hz. Osman ile adamlarını rahmetle anma gili, fitne kazanını kaynatmaktan ve Müslümanları tahrik etmekten ve tefrikaya sevketmekten başka hiçbir faydası olmayan fevkalâde çirkin ve utanç verici bir faaliyetin adamı oldu. Bu yoldaki kötüleme kampanyası öylesine yaygınlaştı ki, Muâviye'den bu hareketlere mâni olması istendiği halde, o da bunlara müdâhale etmedi ve böylece sanki teşvik eder duruma düştü. Bu çirkin hareketlere karşı çıkana, bu arada Huer b. Adiyy yok edildi (51/671)¹⁶ ve gûyâ, bu türlü gayr-i meşrû iddialar, davranışlar ve baskılarla otoritenin sağlanacağı düşünüldü.

12 Sırdak, 136.

13 Abdülbâkay Gölpinarlı, *Tarîk Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul 1979), 377 (Bundan sonra, Gölpinarlı şeklinde kısaltılacaktır).

14 İbnü'l-Esir, 3/495.

15 Ebû Mihnef, *Muhtelâ'i-Huseyn ve Muzra'u Ehl-i Beytihi ve Ashâbîhi fi-Kerbelâ* (Bagdad 1977), 3. (Bundan sonra Ebû Mihnef şeklinde kısaltılacaktır).

16 Taberî, 2/112 v.d.; İbnü'l-Esir, 3/472 v.d.; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm* (Kahire 1964), 1/397 (Bundan sonra *Târîhu'l-İslâm* şeklinde kısaltılacaktır).

Hız. Hasan'ın hilâfette kalış süresi hakkında farklı rivâyetler vardır. Bir kısmına göre, hilâfette dört ay üç gün¹⁷, bir kısmına göre de altı ay üç gün kalmıştır¹⁸. Muâviye ile anlaşma 25 Rebîyülevvel 41 / 31 Temmuz 661 tarihinde yapıldığına göre, ikinci rivâyetin daha doğru olması gerekir¹⁹.

Anlaşmadan sonra Medîne'ye yerleşen Hız. Hasan, orada on yıla yakın bir müddet yaşadı ve nihayet, rivâyetlere göre, Yezid b. Muâviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan karısı Ca'de binti Eş'as b. Keys tarafından zehirlendi²⁰; 28 Safer 49 / 6 Nisan 669 tarihinde öldü ve Bakî mezarlığında annesi Hız. Fâtıma'nın yanına defnedildi²¹.

Hız. Hüseyin Dönemi

Resûlullah (s.a.s.)'ın gözbebeği iki torunundan ikincisi olan Hüseyin b. Ali b. Ebt Tâlib, 5 Şâban 4/30 Aralık 626 tarihinde, Medîne'de doğmuştur.

Künyesi "Ebû Abdillâh", lâkâbı "eş-Şehid"dir. Ayrıca kendisine "Reyhânetu'n-Nebî" (Hız. Peygamber'in çiçek demeti) de denir. Göğsünden aşağısı Hız. Peygamber'e çok benzerdi. Doğduğu zaman, Hız. Peygamber, "O, cennet çocuklarının efendisi (seyyid)dir", demiş ve ağabeyi Hız. Hasan için yapıldığı gibi, doğumunun yedinci gününde, o güne kadar Araplarca bilinmeyen adını, sağ kulağına ezan, sol kulağına da ikaamet okuyarak koymuştur. Hız. Peygamber, Hız. Hasan ile Hız. Hüseyin'i pek fazla severdi. Hız. Hüseyin'in ağladığını duyunca, "Onun ağalaması beni incitir" der ve onu dudaklarından öperek severdi. Bir keresinde, "Hüseyin bendendir, ben Hüseyin'denim; Allah Hüseyin'i sevenleri sever" buyuran Resûlullah (s.a.s.), bir gün zevcelerinden Ummu Seleme'nin evinde otururken Hız. Hasan gelir; onu kucağına alarak sağ dizine oturtur ve öper. Sonra Hız. Hüseyin gelir; onu da sol dizine oturtarak öper. Sonra Hız. Fâtıma gelir; onu da karşısına oturtur ve sonra Hız. Ali'yi çağırır ve der ki: "Ey Ehl-i Beyt! Şüphesiz Allah sizden ric'î (günah veya Allah hakkında herhangi bir şüphe)

17 *Menâkıb*, 3/192.

18 *Suyûtî*, 191-2; *Tarih*, 260; *el-İmâmâtü ve's-Siyâsetü*, 1/140.

19 *Mes'ûdî*, 2/246; *Akâid*, 143; *İbnü'l-Esir*, 3/405-6.

20 *Gülşarâr*, 378; *Şih'ise İslâm*, 57; *Akâid*, 144-45; *Suyûtî*, 192; *İbnü'l-Esir*, 3/460; *Usû'l-Gâbe*, 2/15.

21 Hız. Hasan'ın 50 veya 51 yaşında öldüğü de söylenir. Bk.: *Menâkıb*, 3/192; *Akâid*, 145; *el-İmâmâtü ve's-Siyâsetü*, 1/150; *Tarih*, 260; *Yâkübî*, 2/213; *er-Risâle ve'l-Hükümân*, 57; *Suyûtî*, 192; *İbnü'l-Esir*, 3/460.

gidermek istiyor ve sizi tamamiyle temizliyor" (33. Ahzâb, 33). Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin'i elinden tutup oynatır, göğüslerine çıkarır ve kısaca ona, derin bir sevgi ve şefkat duyardı²². Maamafih ona karşı duyulan sevgi, şefkat ve hürmet, Hz. Peygamber'in "sevgili torunu" sıfatıyla, dedesinin vefatından sonra da Müslümanlar tarafından sürdürülmüş ve böylece Hz. Hüseyin altı yaşında kaybettiği dedesi ve annesinin yokluğunu, ağır bir şekilde hissetmemiştir. Meselâ, herkes tarafından sevilen bir çocuk olarak bir gün Hz. Ömer hutbe okurken onun yanına çıkar ve, "Babamın minberinden in ve babamın minberine git" der. Hz. Ömer de, "Babamın minberi yoktu ki.." diyerek onu yanına oturtur; o da, Hz. Ömer'in hutbesi süresince elindeki çakıl taşları ile oynar²³. O zamanki Müslümanlardan, her zaman, Hz. Peygamber'in "sevgili torunu" sıfatıyla derin sevgi ve hürmet gördüğü açıktır. Nitekim Hz. Ömer, Divân teşkilâtını kurup herkese tahsisat tâyin ederken, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e, Bedr zavaşına katılanlara verilen miktarda tahsisat veririr²⁴.

Hz. Hüseyin'in ilk gençlik yılları ve sonrasında son derece fâzil, çok namaz kılıp, oruç tutan ve sadaka veren bir muttaki kişi olduğu; Medine'den yirmibeş defa yürüyerek hacca gittiği ve çok hayır işlediği, sahih haberlerle bildirilmektedir²⁵.

Hz. Hüseyin, Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında, 30/651 yılında, Saîd b. el-Âs'ın Kûfe'den Horasan'a yaptığı sefere, kardeşi Hz. Hasan'la birlikte katılmış²⁶; daha sonra da Hz. Osman'ın evini muhasara eden isyancılara karşı Halife'yi korumak üzere babası Hz. Ali tarafından, yine kardeşi Hz. Hasan'la birlikte memur edilmiştir²⁷.

Hz. Hüseyin, babasının hilâfeti sırasında, onunla birlikte Kûfe'ye gitmiş ve onun bütün seferlerine katılmıştır. Babasının şehid edilmesinden sonra, yine onun emrine uyararak Hz. Hasan'a itâat etmiştir²⁸. Hz. Hasan, Muâviye ile anlaşma kararını bildirdiği zaman, Hz. Hüseyin karşı çıkmış ise de, kardeşinin, "Sus; ben senden iyi bilirim" demesi

22 Hz. Peygamber'in Hz. Hüseyin'e sevgisi hakkındaki rivayetler için bk.: *Usûl-i Gâbe*, 2/18 v.d.; *Sarık*, 190, v.d.; *Abid*, 146 v.d.; *Ibn Hacer, el-İsâbe*, 1/683 (2/76 v.d.-yeni baskı); *M. Asım Köksal, İslâm Târîhi-Hazret-i Hüseyin ve Kербelâ Fâciası* (Ankara 1979), 6 v.d.

23 *Ibn Hacer*, 1/683.

24 *Taberî*, 1/2413.

25 *Usûl-i Gâbe*, 2/21.

26 *Taberî*, 1/2236.

27 *Belâzurî, Enâbü'l-Ebrâf* (Süleymaniye Kütüphânesi, Reisülküttâb Bl. No: 397-398), 423 a; *Taberî*, 1/3020.

28 *Taberî*, 1/3461.

üzerine sesini çıkarmamış ve onunla birlikte, 41/662 yılında Medine'ye gitmiştir²⁹. Hz. Hasan'ın 49/669 yılındaki vefatına kadar onunla birlikte, ondan sonra da Muâviye'nin 60/680 yılındaki ölümüne kadar da yalnız olarak zühd ve takvâ ile meşgul olan Hz. Hüseyin'e, Hz. Hasan'ın vefatından sonra imam olarak bey'at edildiğine dair, muahhar Şii eserleri bir yana bırakacak olursak, ilk Şii kaynaklarda herhangi bir rivâyete rastlamıyoruz. Öyle görünüyor ki, İslâm dünyası, Hz. Hasan'ın kendisine Kûfe ve Basra'da yapılan bey'atla tevdi edilen hilâfeti Muâviye ile anlaşıp ona devretmesi üzerine, bu işi tamamlanmış ve kapanmış bir mesele olarak telâkki etmiştir.

Nitekim ilk Şii müellifler olan Ebû Mühnef (157/773), ed-Dineveri (282/895) ve Yâkûbî (292/904), Hz. Hüseyin'in, kardeşinin yaptığı anlaşmaya karşı çıkarak Muâviye aleyhinde ve kendi imâneti lehindeki bir faaliyetinden söz etmek şöyle dursun, bilâkis onun, bu husustaki birtakım kıpırdanışlara fırsat vermediğini rivâyet ederler. Meselâ, Hz. Hasan'ın vefat haberi Kûfe'ye ulaşınca, onların Kûfe'deki taraftarları Süleyman b. Surad'ın evinde toplanarak, Hz. Hüseyin'e, Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın başlarına gelen musibetin intikamını almak üzere emrini beklemekte olduklarını bildiren bir mektup gönderirler³⁰. Daha sonra Huer b. Adiy'ın meşicidlerde Hz. Ali'nin kötülenmesi faaliyetine karşı çıktığı için öldürülmesi (51/671) üzerine, Kûfe'nin ileri gelenlerinden biri, hem bu haberi iletmek hem de Hz. Hüseyin'i getirmek maksadıyla Medine'ye gelir. Bu durumu haber alan Muâviye, Medine vâlisine Hz. Hüseyin'i rahatsız etmemesini; çünkü kendisine bey'at ettiğini bildiren bir mektup yazar. Ayrıca Hz. Hüseyin'e de, fitneyi seven kötü huyuların kendisini ayağa kaldırmaması tavsiyesinde bulunur. Bunun üzerine Hz. Hüseyin de ona bir mektup yazarak, "Ne seninle harbetmek istiyorum, ne de sana karşı çıkıyorum" der. ed-Dineveri, bu olayı naklettikten sonra şunları da ilâve eder³¹:

"Ne Hasan ne de Hüseyin, Muâviye'nin hayatı boyunca, kendi şahısları adına ondan kötülük ve çirkinlik görmediler. Muâviye de, ne onlara şart olarak ileri sürdüğü şeylerden birini kesti ne de onların iyiliğine olan birşeyi değiştirdi".

Maamafih Hz. Hüseyin, Muâviye'nin iktidarı sırasında olanlara ses çıkarmayıp kendi köşesinde tâat ve ibâdetle vakit geçirmiş ise de,

29 Taberî, 2/9.

30 Yâkûbî, 2/216-7; Ebû Mühnef, 5-6.

31 Dineveri, *el-Ahâdîr*, 224-25.

durumun 56/676 yılından sonra değişmiş olması muhakkaktı; çünkü bu yılda, Muâviye'nin oğlu Yezid'e bey'at edilmesini istemesi³², hemen hütün Müslümanları olduğu kadar Hz. Hüseyin'i de gönülden sarsmış ve tedirgin etmiştir.

Muâviye, Kûfe vâlisi el-Muğire b. Şu'be'yi azledip yerine Sald b. el-Âs'ı vâli yapmak ister. Ancak bunu haber alan Muğire, derhal Şam'a gider ve Muâviye'nin oğlu Yezid'le görüşür. Ona, "Şüphe yokki Nehî (s.a.s.)nin ashâbı, Kureyş'in büyükleri ve yaşlıları gitmiş; onların oğulları kalmıştır. Sen de bunların arasında en üstünü, en isabetli görüş sahibi, sünneti ve siyâseti en iyi bilensin. Bu yüzden Emîru'l-Mü'minîn'i (Muâviye), sana bey'at almaktan alakoyan şeyi bir türlü anıyamıyorum" der... Bu fikir Yezid'de olgunlaşınca, durumu babasına bildirir. O da Muğire'yi çağırarak işin aslını araştırır, ve Yezid'e ne dediğini sorar. O da şu cevabı verir: "Ey Mü'minlerin Emîri! Osman'dan sonra kan dökütmesi ve ihtilâfın neye mal olduğunu gördün. Yezid'i senden sonra halef kıl ve ona bey'at al..."³³. Böylece Muğire, şahsî menfaati icabı, yalnızca altından kaymakta olan Kûfe vâliliği koltuğunu kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda İslâm dünyasına artık halifenin seçimle gelme geleneğini ortadan kaldırıp saltanat sistemine geçişin yollarını açmış olur. Elbette böyle bir durum, o zamana kadar Arapların ve Müslümanların anlayışlarına uygun olmadığı için yadırganacaktı. Ayrıca Yezid, gerek inancı ve davranışları, gerek yaşayışı bakımından Müslümanların dâima tenkid ettikleri ve hattâ "fâsık" saydıkları biri idi.

Nitekim Muğire'nin tesriyle Kûfe, Ziyâd b. Ebîhi'nin korkusuyla Basra ve tabii başta Şam, Yezid'e bey'at etmiş olmakla beraber, hâlâ daha Müslümanların kalbi ve merkezi durumunda olan Medine'nin, böyle bir usulsüzlüğü ve hele Yezid gibi nefrette bakılan birinin halife namzedliğini kolayca kabul etmesi beklenemezdi. Muâviye de Muğire'nin şahsî menfaati uğruna ortaya attığı bu korkunç derecedeki kurnazca oyunu, siyâsî dehâsiyle ve bu fikrin muhâliflerini sabırla ve zaman zaman da hile ile yola getirmenin ince hesaplarını yapar. Önce Medine'ye vâli yaptığı Mervân b. el-Hakem'e, Yezid'den söz etmeksizin, bir mektup yazarak artık yaşlandığını ve ümmetin kendisinden sonra bir ihtilâfa düşmesinden korktuğunu; bu sebepten kendisinden sonra yerine bir halef seçmeyi düşündüğünü; ama işi Medinedekilerle istişâre etmeden bitirmek istemediği için, durumu onlara arzemesini ve ona sunulacak teklifleri kendisine bildirmesini ister.

32 Mes'ûdî'ye göre (3/27) bey'at isteme yılı 59/679'dur.

33 İbnü'l-Esir, 3/503 v.d.; Târihu'l-İslâm, 1/281; Taherî, 2/173 v.d.

Açıkça görülüyor ki Muâviye, her şeyden önce bir nabız yoklamakta ve Yezid'in adını bildirmeden evvel, Müslümanların yerine halife tâyin etmesi fikrine yatkınlıklarını araştırmaktadır.

Mervân, durumu halka arzeder; onlar da uygun bulurlar. O da onların muvâfakatını Muâviye'ye bildirir. Bunun üzerine Muâviye, Mervân'a bir mektup daha yazarak, yerine halef kıldığı oğlu Yezid'e bey'at alması için kendisine güvendiğini söyler. Mervân, mektubu Mescid'de okuyunca Müslümanlar dehşete kapılırlar, heyecanlanırlar ve öfkelenirler. Nitekim Abdurrahman b. Ebî Bekr, Mervân'a, daha başlangıçta gerek kendisinin gerek Muâviye'nin yalan söylediğini, Ümmetin başına babadan oğula geçen "Heraklius" sistemini getirmek istediklerini söyleyerek bu teklife karşı çıkarken, Abdullah b. Ömer, Yezid'in fâsikliğinden, Abdullah b. Zubeyr ise Allah'a karşı gelene itâatın olmayacağından ve onun dini ifsâd edişinden dolayı açıkça itirazda bulunurlar ve bey'atı reddederler. Bu gruba Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib de dâhildir. Mervân, bu durumu Muâviye'ye intikal ettirir ve mezkûr şahısların muhâlefeti sebebiyle halkın bey'attan imtinâ ettiklerini bildirir. Bunun üzerine Muâviye, yine aynı yılda (56/676), Hicaz'a gider; Medîne'de, bey'ata muhâlefet eden dört kişi ile görüşür. İbnü'z-Zubeyr, Muâviye'ye ya yerine kimseyi bırakmaksızın vefat eden Resûlullah (s.a.s.)'dan sonra ashâbın yaptığı gibi râzı olacakları bir şahsı seçmesini, yahut Hz. Ebû Bekir'in yaptığı şekilde kendi soyu ile ilgisi olmayan Hz. Ömer gibi dinin direği olan birini vasiyet etmesini, yahut da Hz. Ömer'in yaptığı gibi, meseleyi altı kişilik bir şûrâya bırakması şeklindeki üç yoldan birini tercih etmesini söyler. Diğerleri de bu görüşe katılırlar. Ancak Muâviye, yaptığı işten dönmeyeceğini, şayet içlerinde biri müsbet veya menfi herhangi bir şey söyleyecek olursa kellelerini uçuracağını söyleyerek, herbirinin arkasına silahlı birer adam diker ve onlarla birlikte minbere kadar gider. Sonra, "Bu topluluk, kendilerine danışılmadan hiçbir şeyin yapıp kotarılmayacağı Müslümanların efendileri ve seçkinleri olan kimselerdir. İşte bunlar râzı oldular ve Yezid'e bey'at ettiler. Siz de Allah'ın adı üzerine bey'at ediniz!" der. Bunların bey'atını gözetlemekte olan halk da bey'at eder. Sonra o gidince, bunlara, "Hani bey'at etmeyeceğinizi ileri sürüyordunuz; şimdi niçin râzı oldunuz ve bey'at ettiniz?" deyince, onlar, "Allah'a and olsun ki bey'at etmedik" cevabını verirler. "Peki sizi durduran neydi?" diye sorduklarında da, "Az daha öldürülmekten korktuk!" derler³⁴. Böylece Yezid'e, mezkûr dört kişi dışında, halk tamamen bey'at etmiş olur.

³⁴ İbnü'l-Esir, 3/305-511.

İslâm'daki seçime dayalı hilâfet, veya başka bir ifade ile devlet başkanlığı geleneğini, verâsete dayalı saltanat sistemine dönüştüren Muâviye, Receb 60/Mayıs 680 tarihinde vefat eder. Hilâfet mevkiine gelen Yezid'i bekleyen işlerin başında, kendisine yapılması gereken bey'atın tamamlanması vardır. Bu iş için, o sırada Medine vâlisi olan el-Velid b. Utbe b. Ebî Sufyân a yazdığı bir mektuba ilâve ettiği "fare kulağı kadar" bir kâğıda³⁵, her ne suretle olursa olsun, Hüseyin b. Ali, Abdullah b. ez-Zubeyr ve Abdullah b. Ömer'in bey'atlarını temin etmesini emreder³⁶.

Velid, bir karışıklık çıkmasından korktuğu için, arası pek iyi olmamasına rağmen, o sırada Hicaz'da olan Emevî âilesinin reisi durumundaki Mervân'la istişâre ederek, Muâviye'nin ölüm haberi duyulmadan Hz. Hüseyin ile İbnü'z-Zubeyr'i çağırıp bey'ata zorlamak ister. Hz. Hüseyin, Muâviye'nin öldüğünü ve haberin halk tarafından duyulmasından önce bey'atının alınmak istendiğini anlar. Ancak Hz. Hüseyin, Velid ile görüşmeye gittiğinde, "Benim gibi bir adam gizlice bey'at edemez; zaten halk katında olmadıkça gizlice yapacağım bir bey'ata sen de râzı olmazsın..." diyerek, erkesi gün bey'at edeceğini bildirir. Yanlarında bulunan Mervan, Hz. Hüseyin'in hapsedilmesini; yanından ayrılmadan ya bey'at etmesini yahut da boynunun vurulmasını tavsiye ederse de, Velid, "Ey Mervan! Sen benim için dinimi yıkacak bir şeyi seçmiş bulunuyorsun. Oysa ben, Allah'a and olsun ki, Hüseyin'i öldürüp de dünyanın her yanına, üzerine güneşin doğup battığı bütün dünyanın mal ve mülküne sâhip olacağımı bilsem, onu öldürmeyi yine de istemem... Bey'at etmem, dediği için Hüseyin'i öldüreyim ha!?!..." diyerek bu teklifi reddeder³⁷.

Velid'in yanından ayrılan Hz. Hüseyin, kardeşi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ona, şehirlerden uzak durması, halka elçiler salarak kendisine bey'ata dâvet etmesi, eğer kabul etmeyip başkasına giderlerse, bundan dolayı dininin, aklının ve faziletinin eksilmeyeceği, şehirlerden birine gittiği takdirde halkın hakkında anlaşmazlığa düşerek çarpışabileceği ve bundan da onun zarara uğrayabileceği; bu sebeplerden Mekte'ye, orada rahat edemediği takdirde Yemen'e, orada da sükûnet bulamazsa dağ başlarına gidip halkın işlerinin sonucunu beklemesinin iyi

35 Taberî, 2/216; Belâzürî, *Ensâbu'l-Efrâf*, nşr. Max Schiessinger (Jerusalem 1938), 4-B/12

36 Taberî, 2/216-17; Münef, 10-11, Yâkûbî (2/229), "Bey'at etmezlerse boynunu vur ve başlarını bassa gönder. Halkın da bey'atını al; kaçınanlar olursa onlar hakkında da aynı şeyleri tathik et..." şeklinde verir.

37 Ebû Münef, 12-13; Taberî, 2/218-19. Krş. Dîneverî, 227-28; İbnü'l-Esîr, 4/15-16.

olacağı yolundaki tavsiyesine uyarak, 28 Receb 60/4 Mayıs 680 gecesi, bütün âile fertlerini yanına alıp Mekke'ye gider³⁸.

Diğer taraftan Küfeliiler, Hz. Hüseyin'in Yezid'e bey'at etmeyip Mekke'ye gittiğini haber alınca, Şebes b. Rib'i ve Süleyman b. Surad el-Huzâi gibi ileri gelenlerin evinde toplanarak Hz. Hüseyin'e bey'at için dâvet mektupları ve elçiler gönderirler³⁹. Bunun üzerine Hz. Hüseyin, durumu yerinde incelemek üzere, amcâzâdesi Müslim b. Akil'i Küfe'ye gönderir. 5 Şevval 60/9 Temmuz 680 tarihinde⁴⁰ Küfe'ye ulaşan Müslim, yolda karşılaştığı bazı durumlardan ve yanındaki rehberlerin susuzluktan ölmelerinden endişe ederek bu vazifeyi bırakmak isterse de, Hz. Hüseyin'in ısrârı üzerine işi sürdürür ve Küfe'de onun adına bey'at almaya başlar; ilk anda oniki veya onsekiz bin kişi bey'at eder⁴¹. Müslim, bu durumu Hz. Hüseyin'e bildirir.

Ancak Yezid'in adamları da Müslim'in bu faaliyetlerini ona bildirirler. O da, Ubeydullah b. Ziyad'ı Küfe'ye vâli tâyin eder ve Müslim'i ele geçirerek sürmesini veya öldürmesini ister. Bunun üzerine Ubeydullah, hemen Küfe'ye gelir. Bunu haber alan Müslim yer değiştirir; Ubeydullah'ın niyetini anlayınca da halkı ayaklanmaya çağırır ve Ubeydullah'ı muhâsara eder. Ancak vâlinin yanında yer alan Küfeli ileri gelenlerin nasihat ve tehditleri üzerine, ayaklananlar dağılmaya başlar ve akşam namazından sonra, Müslim b. Akil'in yanında on kişi bile kalmaz⁴². Geceleyin bir kadının evine saklanan Müslim'in kaldığı yer tesbit edilir ve öldürülür (8 veya 9 Zilhicce 60/9 veya 10 Eylül 680)⁴³.

Bu arada Müslim, Hz. Hüseyin'e Küfeliilerin bey'atını daha önce yazmış; ama onların söâlerinden döndüklerini sağlam bir şekilde bildirememiştir. Bu yüzden herşeye tamam gözûyle bakan Hz. Hüseyin, Küfe'ye harekete karar verir. Ancak İbn Abbas, Hz. Hüseyin'e, Küfeliilere güvenilemeyeceğini, onların dönek olduklarını, babası ve kardeşine ettiklerini ileri sürerek oraya gitmemesini; eğer Mekke'de kalmayı iste-

38 Ebû Mühnef, 14; Taberî, 2/220-21; Belâzürî, 4-B/13.

39 Bu mektuplar için bk.: Ebû Mühnef, 17 v.d.; İbnü'l-Esr, 4/29 v.d.; Dîneverî, 228-29; Taberî, 2/233 v.d.; Yâkûbî, 2/230 v.d.; Köksal, 28-31.

40 Mes'ûdî, 3/54.

41 Taberî, 2/220-29; İbnü'l-Esr, 4/21-22; Mes'ûdî, 3/54; Ebû Mühnef, 29; Dîneverî, 243.

42 Ebû Mühnef'e göre (s. 24-25), "Yalnız başına kalır ve oradaki bir çocuğu bu şehrin insanları ne oldu? diye sorunca, çocuk, Hüseyin'in bey'atından dönmüş Yezid'e bey'at ettiler, der." Krş. Taberî, 2/231; İbnü'l-Esr, 4/30.

43 Müslim'in Küfe'deki faaliyetleri için bk.: Taberî, 2/228 v.d.; İbnü'l-Esr, 4/22 v.d.; Mes'ûdî, 1/54-60; Ebû Mühnef, 29 v.d.; Dîneverî, 230 v.d.; Köksal, 33-69.

miyorsa Yemen'e girmesini ve oradan Müslim'in herşeyi çözümlüyüp idâreye tam hâkim olduktan sonra hareket etmesini tavsiye ederse de Hz. Hüseyin kararından dönmey⁴⁴. Diğer taraftan Yezid'in halifeliğini tammayan Abdullah b. ez-Zubeyr de, Hz. Hüseyin Hicaz'da kaldığı müddetçe kendisinin birşey yapamayacağını farkettiğinden, bir yandan, "Benim de bu kadar taraftarım olsaydı hiç durmazdım" derken, öte yandan istediği takdirde Mekke'de kalmasını ve orada onun için bir harekete girişip bey'at alabileceğini söylemekten de geri kalmaz⁴⁵. Bu arada Hz. Hüseyin'e Kûfe'ye gitmemesini başkaları da tavsiye eder⁴⁶; lâkin o, kararından vazgeçmez ve İbn Abbas'ın, hiç değilse yalnız gitmesi yolundaki tavsiyesini de dinlemiyerek 9 Zilhicce 60/10 Eylül 680'de Terviye günü kadın ve çocukları dâhil bütûn âilesiyle birlikte Kûfe'ye doğru yola koyulur.

Ancak âilesi ile birlikte yola çıktığı ve başlarına birşey gelirse, bunun âilesinin sönmesi demek olduğu korkusuna kapılan Abdullah b. Câfer b. Ebî Tâlib, önce bir mektup yazarak bu hissini anlatır ve yolda durmasını söyler, sonra da Mekke vâlisi Amr b. Saîd b. el-Âs'dan onun adına aldığı "amân"ı bir mektupla gönderir ve dönmesi için ısrar eder. Ne varki Hz. Hüseyin, rüyasında Resûlullah (s.a.s.)'i gördüğünü ve başladığı iş ister lehinde ister aleyhinde olsun, tamamlamakla emrolandığını söyleyerek dönmeyi reddeder⁴⁷.

Bu arada yolda, es-Sıfâh'ta şâir Ferezdak ile karşılaşır. Ona Kûfe'nin durumunu sorunca, o, "Halkın kalbi seninle, kılıçları ise Beni Ümeyye iledir; kazâ ise gökten iner ve Allah dilediğini işler" der⁴⁸. Hz. Hüseyin de, "Doğru söyledin. Allah'ın dediği olur. Allah dilediğini işler ve Rabbimiz, hergün yeni bir iştedir. Kazâ, hoşumuza gidecek şekilde inerse, nimetlerinden dolayı Allah'a şükrederiz ve O, şükredenlere yardımcıdır. İncek kazâ, umulandan başka çıkarsa, niyeti hak ve takvâsı da teneşir tahtası olan kimse, elbette taşkınlık etmez" şeklinde cevap vererek yoluna devam eder⁴⁹. Daha sonra karşılaştığı iki kişiden Kûfelilerin bey'atlarından dönmüş olduklarını ve Müslim b. Akil ile evine

44 Taberî, 2/273 v.d.; İbnü'l-Esir, 4/37 v.d.; Mes'ûdî, 3/54-55; Ebû Münâf, 37; Dînevîrî, 243.

45 Taberî, 2/276; İbnü'l-Esir, 4/38; Mes'ûdî, 3/56.

46 Hz. Hüseyin'e gitmeme tavsiyesinde bulunan şahıslar bk. bk.: Köksal, 78-86; Taberî, 2/279 v.d.

47 Taberî, 2/279-80; İbnü'l-Esir, 4/40-41; Köksal, 85-86.

48 Dînevîrî, 245.

49 Taberî, 2/277-78.

saklandığı Hâni b. Urve'nin öldürülmüş bulduklarını öğrenir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin, Akıl oğullarının ısrarı üzerine⁵⁰ yola devama karar verir; ama bu arada kendisi ile birlikte gelenlere hitâb ederek, bu durumda isteyenlerin ayrılacaklarını söyler. Onlar da kendisinden ayrılırlar ve yanında âile fertleri ile pek az kimse, yaklaşık yetmiş kişi kadar kalır⁵¹. Böylece Hz. Hüseyin, yanındakilerle beraber, Kerbelâ'nın da içinde bulunduğu Ninevâ'ya gelir ve orada konaklar.

Hz. Hüseyin orada iken, Ubeydullah'ın kendisini uzun süredir gözlemekte olan adamı el-Hurr b. Yezid, durumu vâliye bildirir. O da başka bir iş için hazırlanmış ordunun kumandanı olan Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas'a, ordusu ile Hz. Hüseyin'in üzerine yürümesini ve bu işi halletmesini emreder⁵².

Ömer b. Sa'd, bu işi kabul etmek istemezse de, ısrar ve tehdid karşısında, ordusu ile Hz. Hüseyin'in üzerine yürür. Ömer ordusu ile Hz. Hüseyin'in üzerine gelince, Hz. Hüseyin, Ömer'in gönderdiği elçiye, Kûfe halkının kendisini dâvet ettiklerini, onsekiz bin kişi bey'at ettikten sonra bey'atlarını bozduklarını; dönüp gitmek istediğinde de İbn Ziyad'ın adamı el-Hurr b. Yezid'in mâni olduğunu ve buraya kadar gelmeye mecbur ettiğini anlatır ve, "İzin verin dönüp gideyim" der⁵³. Elçi, Ömer b. Sa'd'a aldığı cevabı bildirir. Ömer de Hz. Hüseyin ile çarpışmak istemediği için, bu cevaptan memnun olur ve durumu İbn Ziyad'a bildirir O ise Yezid'in bey'atını teklif etmesini ve Hz. Hüseyin'in su ile irtibatını kesmesini ister. Bunun üzerine Ömer, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye dâvet edenlerden biri olan Amr b. el-Haccâc ile 500 süvariye, Hz. Hüseyin'in su ile irtibatını kesmek üzere vazifelendirir. Sonra birkaç defa onunla gizlice görüşür. Kimse ne konuştuklarını tam olarak bilmemekle beraber, tahminlere göre Hz. Hüseyin, Yezid'in kabul edebileceği şekilde şu teklifleri yapar: Geldiği yere dönmek; bizzat Yezid'e gidip bey'at etmek; yahut da İslâm serhadlerinden birine gidip cihadla meşgul olmak. Ömer, bu teklifleri, kabul edilebileceği ve böylece kendisinin de bu sıkıntılı işten kurtulacağı ümidiyle, İbn Ziyad'a yeniden bildirir⁵⁴.

Hz. Hüseyin, Fırat suyu ile irtibatı kesilmiş ve susuzluk sıkıntıları içinde cevap beklerken, Ubeydullah b. Ziyad, önce bu teklifi uygun görürse de, daha önce Sıffin'de Hz. Ali'nin safında döğüşmüş olan Şe-

50 Dineveri, 247.

51 Ebû Mähnef, 39-40.

52 İbnü'l-Esr, 4/52.

53 Dineveri, 253-54.

mir b. Zu'l-Cevşen, ona önemli bir fırsatı kaçırmış olacağını, artık Hz. Hüseyin zaaf ve ümit izlik içinde iken ya hükmüne boyun eğmesini yahut da cezalandırmasını söyler ve onu fikrinden caydırır. Bunun üzerine İbn Ziyad, Şemir'e bir mektup vererek Ömer'e gönderir ve Hz. Hüseyin'in doğrudan kendisine teslim olmasını, değilse savaşmasını; bunu yapmadığı takdirde de kumandayı Şemir'e devretmesini ister⁵⁴.

Bu haber, Ömer b. Sa'd'a 9 Muharrem 61'de gelir ve Ömer, kumandayı, dolayısıyla kazandığı dünyahıkları elden kaçırmamak için, bu işi yerine getireceğini söyler. Hz. Hüseyin ve yanındakiler o geceyi duâ, namaz ve istiğfâr ile geçirirler⁵⁵.

Ertesi gün, 10 Muharrem 61 Cuma (10 Ekim 680) günü, Hz. Hüseyin gerekli savaş hazırlıklarını yapar; üzerine güzel bir cübbe giyerek misk sürünür ve atına binerek önüne bir "Mushaf" koyar ve orduya yaklaşır; onlara son defa hitâb etmek ister:

Ey İnsanlar! Sözlerimi dinleyiniz ve sizin için üzerine düşen nasihat hakkımı yerine getirene ve buraya gelişimdeki maksadı açıklayıncaya kadar bekleyiniz. Eğer mâzeretimi kabul ve sözlerimi tasdik ederek hakkımda insafla hüküm verirsiniz, bununla saâdete kavuşursunuz ve benim üzerime yürümenize hâcet kalmaz. Mâzeretimi kabul etmeyecekseniz, "... Siz ve koştüğünüz ortaklar elbirliği edin; yapacağımız iş sonra size bir tasa vermesin; sonra onu bana uygulayın ve bana mühlet vermeyin"⁵⁶; "çünkü benim dostum, Kitâb'ı indiren Allah'tır ve O, iyileri dost edinir"⁵⁷.

Hz. Hüseyin'in sözlerini kızkardeşleri işitince feryada ve ağlamağa başlarlar. Bu feryatlara kızları da katılır. Kardeşi Abbas ile oğlu Ali'yi, teskin için onların yanına gönderir ve ağlamalar kesilince, Allah'a hamd ve senâ, Hz. Muhammed'e, meleklerle ve nebilere salâttan sonra, fevkalâde veciz ve belîğ bir konuşma yapar⁵⁸:

Şimdi, benim soyumu araştırmış ve benim kim olduğumu görünüz. Sonra kendi vicdanlarınıza eğiliniz, onları ayıp-

54 Taberî, 2/315; Ebû Mühnef, 48.

55 Taberî, 2/315.

56 İbnü'l-Esir, 4/59.

57 10. Yûnus, 71.

58 7. A'râf, 196.

59 Ebû Mühnef, 49-50; İbnü'l-Esir, 4/61-62. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki diğer hutbeleri için bk.: Ebû Mühnef, 130-138.

layınız ve beni öldürmenin, (insan olarak) haram ve yasaklanmış olan kanımı dökmenin sizin için helâl olup-olmadığını bir düşününüz!

Ben, sizin Peygamberinizin kızının ve onun vasisinin ve amcasının oğlu ve Allah'a îmân, Resûlünü tasdik hususunda mü'minlerin ilki olan kimsenin oğlu değil miyim?

Şehidlerin efendisi olan Hamza, babamın amcası değil midir? Cennette çift kanatlı şehid Câfer (et-Tayyâr) benim amcam değil midir? Resûlullah (s.a.s.)'ın benim ve kardeşim hakkında, "Siz ikiniz cennet halkı çocuklarınız efendilerisiniz ve Sünnet ehlinin gözbebeklerisiniz" buyurduğunu duymadınız mı? Eğer tamamen hak ve hakikat olan bu söylediklerimde beni tasdik ediyorsanız ne âlâ. Üstelik ben, Allah'ın yalançıya ve onun ev halkına gazablandığını öğrendiğimden beri, hiçbir suret ve şekilde yalan söylememişimdir. Beni yalanlıyorsanız, aranızda, söylediklerimin doğruluğunu sorup öğrenebileceğiniz kimseler vardır. Câbir b. Abdillâh'a veya Ebû Saïd'e yahut Sehl b. Sa'd'a veya Zeyd b. Erkam'a ya da Enes'e sorunuz! Onlar, bu hadisi Resûlullah (s.a.s.)'dan işittiklerini size söyleyeceklerdir. Artık hakkımdaki bu hadis de mi kanımı dökmenize engel olamayacaktır?

Hız. Hüseyin'in bu, gerçekten doğru olduğu kadar, yürek dağılayıcı ve hele Müslümanların geçici dünya nimetleri ve hevesleri için ne derece küçülebildiklerini ve dinin direği olan Resûlullah (s.a.s.)'ın gözbebeği torununun kanına göz dikecek ölçüde hürs ve vahşete düşerek İslâm'ın ruhundan uzaklaşmalarını gösteren sözleri, maalesef "gözleri, kalpleri ve kulakları mühürlenmiş" azgınların, başka bir ifade ile Allah'a kulluğun zevkini ve asâletini tadamadıkları için, neticede Yezid gibi bir kulun, Ubeydullah b. Ziyad gibi, Ömer b. Sa'd ve daha niceleri gibi hürs ve menfaatten başka şey düşünemeyen köleleri üzerinde müsbet hiçbir tesir icrâ etmez. Yalnız bir tek el-Huvs b. Yezid, yaptıklarına pişman olup Hız. Hüseyin'in safına geçer.

Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın sancağı ile gelip ok atmasıyla başlayan savaş çok nisbetsiz kuvvetler arasında fecî şekilde devam eder⁶⁰.

60 Tarihler, savaşın teferruatı hakkında oldukça geniş bilgi verirler. Burada bunları ayrı ayrı anlatmak hemen imkânsız ve füzumsuzdur. Burada zikredilen kaynaklardan bk.: Taberî, 2/272-390; İbnü'l-Esir, 4/46-81; Dînevî, 243-260; Mes'ûdî, 3/54 v.d.; Yâkûbî, 2/230-32; Ebû Mihnef, *Makale'l-Hüseyn*, 2-129; Köksal, 113-181; Bu konudaki bilgiler ve seçilmiş ciddi bir bibliyografya için ayrı bk. Ahmed Ateş "Hüseyin", *İslâm Ansiklopedisi*, V/1, 635-640.

Öğleden sonra, Hz. Hüseyin'in savaşa başlarken 23 süvâri ve 40 piyadeden oluşan askerleri çok azdır. Savaşın sonlarına doğru, artık sıcak ve susuzluktan bitkin hâle düşen bu az sayıdaki insanın yanında bizzat Hz. Hüseyin de çarpışmaya katılır ve yaya olarak, bir süvâri gibi ve cesâretle döğüşür; ama neticede Şemir b. Zu'l-Cevşen'in emriyle her taraftan hücum edilerek fecî şekilde şehid edilir. Sinan b. Enes en-Neha'î bir harbe saplar; sonra da atından inip Hz. Hüseyin'in başını ve saçlarını keser. Oradakiler de cesedini soyup herşeyini yağmalar. Hz. Hüseyin'in vücudunda kararmış yerler hâriç, 33 muzrak ve ok, 34 kılıç yarası tesbit edilir⁶¹. Sonra kadınlar ve çocuklar yağma edilir. Hasta ve yatakta olan Ali b. el-Hüseyin de öldürölmek istenirse de engel olunur.

Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidlerinin cesedleri ertesi günü, Beni Esed'den Gâdiriyye köylülerince defnedilir. Hz. Hüseyin'in başı ise, Havaleyy b. Yezid adlı biri tarafından İbn Ziyad'dan mükâfat almak ümidiyle Kûfe'ye götürölür. İbn Ziyad, bir leğen içinde getirilen Hz. Hüseyin'in başına bakar ve sonra elindeki değnekle dudaklarına vurur. O sırada orada bulunan ashâbdan Zeyd b. Erkam, "Çek şu elindeki değneği o dudak ve dişlerden! Kendisinden başka ilâh bulunmayan Allah'a yemin ederim ki, Resûlullah (s.a.s.)'in, dudaklarını o dudakların üzerine koyarak öptüğünü gördüm ben!" der ve ağlamaya başlar. İbn Ziyad da ona, "Allah senin gözlerini ağlattı. Vâllahî, sen kocamış, bunamış ve aklı gitmiş biri olmasaydın boynunu vurdururdum" deyince, Zeyd b. Erkam odayı terkedip çıkar⁶². Aynı hâdise Enes b. Mâlik tarafından da nakledilir⁶³. Ubeydullah, yalnızca Hz. Hüseyin'in başı ile değil, Hz. Hüseyin'in esir edilmiş kızkardeşi ve kızları ile de alay ederek, "Allah'ın Ehl-i Beytinize yaptığını nasıl görüyorsunuz?" gibi çirkin ve Müslümanlık şöyle dursun, bir kâfirin bile söyleyemeyeceği hezeyanlarda bulunur.

Daha sonra Hz. Hüseyin'in başı ve esirler, Yezid'e, Şam'a gönderilir. Yezid b. Muâviye, görünüşte üzölür ve Hz. Hüseyin'i şehid ettiğinden dolayı İbn Ziyad'a lânet okur⁶⁴. Ancak Yezid'in bu hususta samîmi olduğunu söyleyebölmek fevkalâde şüphelidir; çünkü o, İbn Ziyad, Şemir ve diğerlerinin Hz. Hüseyin'i şehid etmiş olmalarına gerçekten üzölmiş olsaydı, onu ve diğerlerini hiç değilse vâlilikten ve kumandanlıktan azlederdî. Kaldı ki, onu öldürme emri verenin Yezid olduğu şeklinde rivâyetler de vardır⁶⁵.

61 İbnü'l-Esir, 4/79.

62 Taberî, 2/370-71.

63 Köksal, 187.

64 Taberî, 2/374, v.d.

65 Bk. Dînevî, 284-85; Yâköbl, 2/229.

Hâsılı Hz. Hüseyin'in bunharca şehid edilmesi, belki Emevileri şimdilik bir rakipten kurtarmış idi. Ancak bu hâdise, "bize geldikleri en eski şekilleri altında bile biraz romanlaştırılmış" olsa da, Müslümanların kalplerinde kapanmaz bir yara açmış ve onları derinden sarsmıştır. Vesikaların tedkikinden de Hz. Hüseyin'i tamamen mazlum olarak şehid edenlerin haklı veya mâzur görülebilecek hiçbir tarafları mevcut değildir.

Üstelik Yezid ve adamlarının Müslümanlığa ve insanlığa sığmayan âdilikleri ile gerçekleştirilmiş Kerbelâ fâciası, İslâm tarihinde tüyler ürperten bu fecî olayın vukû buluşundan kısa süre sonra ortaya çıkmaya başlayacak hemen bütün hareketlerin sebebi veya bahanesi olmuştur.

Nitekim bu korkunç hâdiseden sonra, Şiîlik adına siyâsî bir temâyül olarak efkâr-ı umûmiye oluşturmak veya başka bir ifadeyle Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak bahanesine sığınan birtakım mâceraperestlerin başlattığı bazı hareketler olmuştur. Prof. W.M. Watt'ın isâbetli bir kullanışla "İlk-Şiî Olaylar" diye isimlendirdiği⁶⁶ bu nevi faaliyetlerin ilki, Tevvâbûn hareketidir.

66 W.M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara 1981), 47.

İSLAMDA MEZHEBLER VE HUKUK EKOLLERİ

Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER

1. İSLAMDA MEZHEBLER

Burada önce "mezheb" kelimesinin anlam ve tanımına işaret etmek istiyoruz. Arapça bir sözcük olan mezheb, yol, çığır ve görüş anlamlarına gelmektedir. Bilginlerin kendi anlayış, görüş, yorum ve ictehadlarına uygun olarak benimsedikleri yola, mezheb denilmektedir. Bu, genellikle dini ve felsefi alanlarda kullanılan bir terimdir. Günümüzde, mezheb sözcüğüne karşılık olarak, "ekol" kelimesi de kullanılmaktadır.

Dinlerde, özellikle İslam'da mezheblerin ortaya çıkmasının sebepleri neler olabilir?

Bu soruyu genel olarak şöyle cevaplandırmak mümkündür: İslam'ın ilk devrelerinde yetişen bilginlerin dini metinler üzerindeki anlayış ve yorumları, dinin ilkeleri hakkındaki görüş ve düşünceleri, kendi öğrencileriyle belli kişiler ve çevrelerce benimsenmeye başlayınca mezhebler doğmuş ve böylece din mensupları arasında bir zümreleşme meydana gelmiştir. Yalnız İslam'da değil, bütün evrensel dinlerde bu tür mezhepler ve zümreler söz konusudur. Meselâ, Hristiyanlıkta Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık gibi taraftarları pek çok olan mezhepler vardır. İslam'da da zamanla irili ufaklı çok sayıda mezhebin ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz.

Burada, İslam'da mezheblerin ortaya çıkış sebeplerine şöyle kısaca değinmek isteriz:

1) Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetleriyle Hz. Peygamber'in bir kısım hadislerinin anlam ve yorumları üzerindeki tartışmalar ve görüş ayrılıkları.

2) Kimi hadislerin Hz. Peygamber'e nisbeti, yani bazı hadislerin gerçekten Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olup olmaması; başka bir deyişle hadislerin sahih veya mevzu (uydurma) olup olmaması konusundaki tartışmalar ve bunların sonuçları.

3) Müslümanlarla başka din mensupları arasındaki tartışmalarda, yani İslamın diğer din ve inançlara karşı savunulmasında benimsenen kelâmî (teolojik ve felsefi) metodlarla yorumlar.

4) Yeni olaylar, hayatın yeni icap ve şartları karşısında bülginlerin görüş ve ictehadları.

5) İslam devletinde başkanlık (o devrin deyimiyile hilafet) konusuyla ilgili siyasi ve idari düşünceler ve kanaatlar.

İslam'da mezheplerin tasnifi veya sayıları konusuna gelince, bunlar:

1) Siyasi ve itikadi mezhepler, 2) Fıkhi mezhepler olmak üzere iki sınıfta toplanabilir.

Birinci sınıfa giren mezheplerin ilk olarak ortaya çıkışlarını günümüzdeki siyasi partilere benzetebiliriz. Sözgelisi, Hz. Ali taraftarları, Muaviye taraftarları ve Hâriciler böyledir. Aslında Hâriciler, önceleri Hz. Ali taraftarı oldukları halde, sonra ona karşı çıkan kimselerdir. Bu siyasi topluluklar, daha sonra kendi aralarında da birçok fırkalara ayrılmışlar ve çeşitli adlar altında varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Bütûn İslam ülkelerinde üçte ikiden fazla çoğunluğu oluşturan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at mensupları, genellikle Eş'ari ve Mâtürîdî mezheplerine bağlıdır. Bu itikadi, yani inançla ilgili mezhepler arasında Mu'tezile mezhebinin yeri de önemlidir. Genellikle Şiiiler de bu mezhebe daha çok yakınlık duymuşlardır.

İkinci sınıfa giren mezheplere, yani ibadet ve uygulama ile ilgili olan fıkhi mezhepler için örnek olarak Sünnilerden Hanefî, Maliki, Şafii, Hanbeli ve Zahirî mezheplerini verebiliriz. Burada Şiiilerden de Zeydî, Ca'ferî ve İsmailî mezheplerini, Hâricilerden ise İbazi (İbadiye) mezhebinin anabiliriz. Bu fıkhi mezheplerin mensupları itikadi konularda da belli imamlara bağlı oldukları gibi, kendilerine özgü bir takım inanç ve düşüncelere de sahiptirler. Bu saydığımız mezheplerin taraftarları, çağımız İslam dünyasında değişik sayıda ve yer yer içiçe yaşamaktadırlar.

Böylece İslam'da birçok mezhebin ortaya çıkışı, acabâ müslümanlar için yararlı mı, yoksa zararlı mı olmuştur?

Kanaatimize, daha doğrusu İslam kültür ve medeniyet tarihi incelendiğinde görülüyor ki ilmi ölçülerden ayrılmayan, sadece inanç, ibadet ve uygulama alanında kulan samimi düşünce, ictehad ve yorumlar, İslam için çok yararlı olmuş, ona esneklik kazandırmış, İslamiyetin değişik toplum ve çevrelerde yayılmasını kolaylaştırmış ve İsl-

lami hükümlerin yeni olaylara rahatlıkla uygulanmasını sağlamıştır. İşin içerisine siyaset, kişisel çıkarlar, cehalet, taklitçilik ve taassup karışınca, mezhepçilik, son derecede zararlı olmuştur. Zaman zaman mezhep çatışmaları yüzünden İslam'ın emrettiği birlik bozulmuş, dirlik ve düzenlik yerine kargaşa ve anarşi gelmiştir. Hattâ bu yüzden nice günahsız insanların kanları boş yere akıtılmıştır. Oysa böyle bir tutum, ne İslam'la, ne imanla, ne de Kur'an'la bağdaşır.

Burada, çağdaş İslam ülkelerindeki mezheplerarası ilişkilere de kısaca değinmek isteriz. Eski ve orta çağlardaki büyük ve kanlı savaşlara dönüştürülen mezhep kavgaları, öteki dinlerde olduğu gibi, İslam'da da artık tarihe karışmıştır veya bunların tarihe karışıp gitmesi gerekir. Bununla birlikte gerek öteki dinlerin egemen olduğu yerlerde, gerekse İslam ülkelerinde, ne yazık ki çeşitli kışkırtmalar sonucunda, yine ne ufak tefek, kimi vakit de arzu edilmeyen boyutlara ulaşan mezhep çatışmalarına tanık olmaktayız. Üzülerek söyleyelim ki şu güzel yurdumuzda da bu tür gereksiz, antamsız ve İslam açısından aslâ doğru olmayan bu nevi talihsiz olaylara şahit olduk. Halbuki Müslümanlık, bütûn müslümanların kardeş olduklarını bildirmiştir.

Sırası gelmişken üstüne basarak söylemek isterim ki müslümanlık adına insanların mal ve canına saldırmak şöyle dursun, kalp kırmak, gönül incitmek bile doğru değildir. Müslümana yaraşan, ancak iyilik, hoşgörü, tatlı söz ve güler yüzdür.

Herkesin bir mezhebe bağlı olmak zorunluluğu var mıdır?

Ashında bilenler için böyle bir zorunluluk yoktur. Esas olan İslam'dır. Mezhepler, Hz. Peygamber'den yıllarca sonra çıkmıştır. Ebu Hanife ve Şafil gibi büyük imam ve bilginler, kendilerinin körü körüne taklit edilmesini istememişlerdir. Ancak şu da bir gerçektir ki herkes müctehid ve din bilgini olamaz. Halk kendisine öğretilen inanç esaslarına, itikadi görüşlere ve dini bilgilere uymak zorunda kalmaktadır. Bu yüzden mezhepler kolayca yerleşmiş ve büyük halk kitlelerine mal olmuştur. Müslümanların her konuda olduğu gibi, bu konuda da birbirine karşı anlayışlı, saygılı olmaları ve akılcıca davranmaları, karışıklık ve huzursuzluklara aslâ yol açmamaları gerekir.

Bu konuyu şöylece bitirmek istiyoruz:

Dini bozmak veya yıkmak isteyen kötü niyetli ve gizli maksatlı bazı kişilerin bulunabileceğini ve onların ortaya attıkları sapık düşünceler konusunu, burada bir yana bırakıyoruz. Tamamıyla ilmi açıdan ve

iyi niyetle dinî ve İslami kurallara yorum getirmiş olan imam, müctehid ve bilginlerin kendi çağlarındaki hoşgörülü yaşayışlarını örnek olarak almak gerekir. Tarihte çeşitli nedenlerle ortaya çıkan mezhep tartışmalarını tekrarlamakta hiç kimse için yarar yoktur. Hattâ bu, müslüman toplumları için çok zararlı ve pek tehlikelidir. İnanç ve düşüncelerin belli kalıplara sokulmasını istemek ve bu uğurda zor kullanmak, son derecede yanlıştır. Müslümanlar, İnsanları doğru yola çağırmada Kur'an-ı Kerim'in metoduna uymalıdır. Nahl Suresinin 125. âyetinde, "İnsanları doğru yola hikmetle ve güzel öğütle çağır. Onlarla en güzel şekilde tartış. Elbette Rabbin kendi yolundan sapanları daha iyi bilir ve O, doğru yolda olanları da çok iyi bilir." buyurulmuştur. Doğru bulduğumuz inanç, düşünce ve görüşlerimizi, kimseyi kırmadan, incitmeden ve tathî bir dille anlatmalıyız. Siyasî ve şahsî menfaatlere kutsal dinimizi âlet etmemeliyiz. Bütün müslümanların kardeş olduklarını aslâ unutmamalıyız. Mezhep ve inançlarımızda farklıklar olabilir. Fakat hatırdan çıkarmamalıyız ki yine de hepimiz, kıvançta ve tasada birleşen ve aynı kaderi paylaşan bir milletin fertleriyiz. Aynı vatanın çocuklarıyız. Kâhlemiz, Ka'bemiz bir, mîmberimiz, mîhrabımız bir. Aynı Tanrı'ya el açıp dua etmekteyiz. Nibayet hepimiz, insanlık denizinin birer damlası değil miyiz?

II. İSLAM HUKUK EKOLLERİ

Yeri geldikçe zaman zaman değindiğimiz gibi, İslam hukuku, Kur'an ve Sünnet'in ışığı altında ve bu iki temel kaynağın gösterdiği doğrultuda gelişirken hukukçuların ictehad ve düşüncelerinin ağırlığı daima hissedilmiştir.

İlk önce Roma'da nasıl Sabinus ve Proculus ile Labeo birer hukuk ekolleri kurmuş ve bu ekoller onların adlarına nisbet edilerek, **Sabinliler** (Sabiani) ve **Proculular** (Proculiani) diye anılan hukukçular ortaya çıkmış ise, aynı şekilde İslam dünyasında da bir kısım ünlü hukukçular tarafından fikhî mezhebler, yani hukuk ekolleri kurulmuş ve onların adlarına nisbet edilerek, **Hanefiler**, **Malikiler**, **Şafîiler** ve **Hanbeliler** gibi adlarla anılan İslam hukukçuları yetişmiştir. Romalılarda olduğu gibi, İslam dünyasında da bu ictehad hareketi, giderek duraklamış ve eskileri tekrar etme, yani taklid devri başlamıştır¹.

İslam hukukunun gelişme çağında kurulan ekollerin bir kısmı, zamanla taraftarları tükenerek, ortadan kaybolmuş; bir kısmı da günü-

¹ Mahmud Es'ad, Tarih-i İlm-i Hukuk, s. 225.

müze kadar canlılığını korumuştur. Bu yaşayan İslam hukuk ekollerinin mensupları sayı bakımından birbirlerinden oldukça farklıdır. Burada biz, günümüze değin yaşayan ve yaşamayan önemli İslam hukuk ekollerine, kısaca, değinmeye çalışacağız.

A- RE'Y VE HADİS EKOLLERİNİN DOĞUŞU

Ünlü hukukçuların adlarına izafe edilerek anılan fıkhi mezheblerin ortaya çıkışından önce İslam hukuk tarihinde biri Hadis, diğeri de Re'yi ön plana alan ve "Re'y ve Hadis Ekolleri" diye bilinen iki ana hukuk akımının kendisini hissettirdiği görülmektedir.

Büyük fetihlerle İslam dünyasının son derecede genişlemesini sağlayan **Dört Halife** (Hulefâ-i Râşidîn) devrinden sonra iktidar, Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/679)'ın çabalarıyla Emevîlerin eline geçmiş ve İslam Hilafeti bir çeşit saltanat halife gelmişti. Emevîlerin iktidarda bulunduğu 41-132 h. (661-750 m.) yıllarında, çeşitli iç savaşlar ve fitneler yüzünden bir kısım sahâbîlerle tâbîler, hükümet merkezinden uzak şehirlere çekilip İslamî ilimlerle uğraşmışlardır.

Bilgin sahâbî ve tâbîlerin bu ilmi çalışmaları ve çevrelerinde toplanan öğrencilerinin gayretleri, daha sonra Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerin teşekkül ve tedvinini doğurmuştur. Tâbîlerden oluşan öğrenci toplulukları, kendi hocaları olan sahâbîlerin anlayış ve görüşleriyle birlikte rivayet ettikleri hadisleri, oturdukları çevrelerde yaymışlardır. Her şehirde ünlü bir tâbî bilginini vardı. Medine'de Saîd b. el-Müseyyih (ö. 94/712), Mekke'de Atâ' b. Ebî Rabah (ö. 114/732), Kufe'de İbrahim en-Nehaî (ö. 95/713), Basra'da Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Şam'da Mekhul b. Müslim el-Huzellî (ö. 112/730) ve Yemen'de Tâvus b. Keysan (ö. 106/724) bulunuyordu².

Tabiatıyla birbirinden uzak ve değişik toplumsal şartlara sahip olan bu şehirlerdeki bilginler arasında görüş farkları gittikçe belirgin hale geliyordu. Her şehirde kendisine göre bir fıkıh ekolü doğmaya başlıyordu. Bunların en etkili olanları, Hicaz ve Irak, ya da Medine ve Kufe ekolleriydi. Elbette Hicazdaki yaşayış ve toplumsal durum, Hz. Peygamber devrine oranla pek farklı olmadığı halde, Irakta çok değişik bir çevre ve birtakım yeni sorunlar vardı. Kur'an, Sünnet ve Sahâbîlerin icma'larıyla hükmü belirtilmemiş olan meseleleri, Iraklı bilginler, rivayet edilen bazı hadislerin sıhhatiinden de şüphe ettikleri için, akıl

² Şafî, el-Umm, c. VII, s. 256; A.H. Abulka'dir, Nazratu'n-Âmmu fi Tarîhi'l-Fıkhi'l-İslamî, s. 137, 138.

ve ictehad ile çözmeye çalışıyorlardı. Bu da re'y ve kıyas ile oluyordu. Bu yüzden Iraklılara "Re'y" veya "Kıyas" ehli deniliyordu. Hicazlılara da, daha çok Hadis ve geleneklerden hareket ettikleri için, "Hadis" veya "Eser" ehli adı veriliyordu³.

Bu demek değildir ki Hicazlı hukukçuların hepsi re'yi kabul etmezler ve Iraklı hukukçuların da hepsi re'y taraftarı idiler. Ellette her iki ekol mensupları arasında karşılıklı temaslar, etkiler ve düşünce alışverişleri oluyordu. Dolayısıyla Irak'ta Şa'bi⁴, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Davud b. Ali el-İsfehani ez-Zâhiri (ö. 270/883) gibi Hadis taraftarları bulunduğu halde, Hicaz'da Rabî'a b. Ebî Abdîrrahman (ö. 136/753) ve İmam Malik gibi re'ye önem veren bilgin ve müctehidler vardı. İmam Şafii ise, bu iki ekolün tam ortasında bir yer almış, hem Hadis'e hem de Re'y'e (ictehad ve kıyas anlamında) birlikte önem veren bir ekolün kurulmasına yol açmıştır⁵.

Bu genel açıklamalardan sonra bu iki ekol üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

1) Hadis Veya Hicaz Ekolü:

Bu ekol, Hicazlı fakihler, daha çok Hz. Ebu Bekr, Ömer b. el-Hat-tab, Ali b. Ebî Talib, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Aişe, Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Ka'b gibi bilgin sahabelerin öğrencilerini teşkil eden **Medineli Yedi Fakih** ve özellikle Saïd b. el-Museyyib tarafından temsil edilir. Bunlar, hakkında nass bulunmayan konular üzerinde ictehad yaparlarken en çok **maslahat**'a önem verirler. Hicazlılar, genellikle ortaya çıkmamış olan olaylar hakkında fazla kafa yormazlar ve bu gibi konularda görüş beyan etmezler⁶.

Burada Medineli Yedi Fakih'in adlarını anmak isteriz:

- 1- Saïd b. el-Museyyib (ö. 94/712).
- 2- Ebu Bekr b. Abdîrrahman b. Haris b. Hişam (ö. 94/712).
- 3- Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddik (ö. 107/725).
- 4- Urve b. Zübeyr b. el-Avvam (ö. 94/712).
- 5- Süleyman b. Yesar (ö. 107/725).

3 K.A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, s. 142; M.E. Zehra, *Tarihü'l-Mezahibü'l-Fikhiyye*, s. 31; İbn Kuteybe, *K. el-Ma'ürit*, s. 217.

4 Ebu Amr Amr b. Şerahîl (ö. yaklaşık olarak: 110/720)'dir.

5 M.E. Zehra, *age.*, s. 31, 32; I. Goldziher, "Fıkah", *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, s. 605.

6 M.E. Zehra, *age.*, s. 37, 133; A. H Abdulkadir, *age.*, s. 139 vd.; M.Y. Musa, *Tarihü'l-Fikihü'l-İslamî*, s. 41.

6- Harice b. Zeyd b. Sabit (ö. 104/722 veya 107/725).

7- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ud (ö. 98/716).

2) *Re'y Veya Irak Ekolü:*

Bu ekolün ilk temsilcisi olarak Hz. Ömer kabul edilir. O, bir yandan Hicazlı hukukçuların başında, bir yandan da re'y ile ictihada önem verdiği ve Hadis rivayeti konusunda çok sıkı davrandığı için Iraklı fakihlerce önder olarak görülmektedir. Irak ekolü, ayrıca, sonraları Kufe'ye yerleşmiş bulunan Hz. Ali ve Abdullah b. Me'ud gibi bilgin ve hukukçu sahabilerin ilim, fetva ve yargılarına dayanır. Bu ekol mensuplarının ictheadları, daha çok re'y ve kıyas esasına bina edilmiştir. Ortaya çıkmamış olan birtakım meseleleri varsayıp bunların hükümlerini açıkladıkları için "takdiri" (farazi) fıkıh denilen nazari fıkıh çalışmaları, Iraklıların eserlerinde çok göze çarpar⁷.

Irak ekolünün en büyük temsilcisi, Kıyas üstadı Ebu Hanife'dir. Bu ekolün ilk ve ünlü temsilcileri arasında şu tâbii fakihlerinin adları anılmaya değer:

1- Alkame b. Kays en-Nehai (ö. 62/681).

2- Mesruk b. el-Eeda' el-Hemdani (ö. 63/682).

3- Kadı Şureyh b. Haris b. Kays (ö. 78/697 veya 80/699).

4- Saïd b. Cubeyr (ö. 95/713).

5- Habîb b. Ebî Sabit el-Kâhili (ö. 119/737).

6- İbrahim en-Nehai (ö. 95/713).

7- Hammad b. Ebî Süleyman (Ebu Hanife'nin hocası, ö. 120/738).

Burada Nehai âilesinden ve Alkame b. Kays'ın yeğenleri olan Esved b. Yezid en-Nehai (ö. 75/694) ve Abdurrahman b. Yezid en-Nehai'yi de anmak gerekir. Nâsil Saïd b. el-Museyyib Hicazlıların en güçlü fakihî ise, İbrahim en-Nehai de Iraklıların imamlarıydı⁸.

Bu konuyu bitirmeden şuna da tekrar işaret etmek isteriz: Re'y ve Hadis ekolleri arasındaki asıl fark, Hadisi tanımamak veya büsbütün Re'ye yer vermemek değildir. Her iki ekol mensupları da, derece farkıyla, Hadis ve Re'yi kabul etmektedirler.

⁷ M.E. Zehra, *age.*, s. 132, 133; A.H. Abdulkadir, *age.*, s. 151.

⁸ M.Y. Musa, *age.*, s. 44 vd., 104; A.H. Abdulkadir, *age.*, s. 151, 154, 157; J. Schaacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 131, 132.

B- YAŞAYAN SÜNNİ HUKUK EKOLLERİ

Burada, bölge adlarıyla anılan hukuk ekollerinden sonra belirli doktrinler etrafında oluşan ve müctehid imamların şahıslarına izafe edilerek günümüze kadar hayatiyetini sürdüren Sünnî fıkıh mezhepleri üzerinde duracağız.

1) *Hanefî Ekolü:*

a) Irak-Kufe ekolünün en güçlü ismi İmam A'zam Ebu Hanife'dir. Bu ekole adını veren Ebu Hanife'nin asıl ismi, Numan b. Sabit'tir. Kufe'de 80/699 yılında doğmuş ve 150/767 yılında Bağdad'da vefat etmiştir.

Ebu Hanife'nin ailesi ticaretle, özellikle ipekli kumaş alım-satımıyla uğraşıyordu. Kendisi de hem gençliğinde hem de hocalık yıllarında bu işi sürdürmüştür. İşte Ebu Hanife'nin fikhî düşüncelerinde bu ticari tecrübelerinin etkisi açıkça görülür.

Ebu Hanife de, çağının geleneğine uygun olarak küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i okumak ve ezber etmekle öğrenime başlamış, kelim gibi dinî ilimlerde bir hayli yol aldıktan sonra fıkıh'ta karar kılmıştır. Bu konuda Ebu Hanife'den şöyle rivayet edilmiştir:

"Kendi kendimi yokladım, düşündüm ve şu kanaate vardım: geçip gitmiş olan sahâbi ve tâbiiler, bizim anladığımız şeylerin hiçbirisini gözden kaçırmamışlar. Onlar bu şeyleri anlamada daha güçlü ve daha iyi kavrayış sahibi idiler. Meselelerin inceliklerini daha iyi anlıyorlardı. Sonra bu hususlarda birbirleriyle sert bir şekilde mücadele ve münakaşa etmiyorlar, faydasız çekişmelere dalmıyorlardı. Aksine, bunlardan uzak kalıyorlar ve insanları da men ediyorlardı. Yine gördüm ki onlar, İslam hukuku ile ilgili konulara dalmışlar ve bu hususlarda pekçok şey söylemişlerdir. Onlar, fıkıh meclisleri teşkil ederek, birbirlerini fikha teşvik etmişlerdir. İnsanlara fıkıh öğretmişler, müslümanları fıkıh öğrenmeye çağırmışlar ve ona teşvik etmişlerdir. Birbirlerine fetvâ vermişler ve birbirlerinden fetvâ istemişlerdir. İşte İslamın ilk asrı böyle geçmiştir. Sonrakiler de onlara, yani ilk asır müslümanlarına böylece uymuşlardır. Kısaca anlatmaya çalıştığım onların bu tutumunu öğrenince ben de, münakaşaya, mücadeleye ve kelim bahislerine dalmayı bıraktım. Fıkıh ilmi ile yetindim, seflelerimiz yaptığımız işlere döndüm. Ma'rifet sahibi olanlarla düşünüp kalktım. Gördüm ki kelim'la uğraşan ve kelim meseleleri üzerinde tartışmalarda bulunan kimselerin simaları eskilerin simalarına, metodları da sâlihlerin metodlarına uymamaktadır. Yine gördüm ki

cedeleilerin kalbleri katı, ruhları kabadır. Onlar Kitab, Sünnet ve selef-i sâlihe muhalefetten çekinmiyorlar, vera' ve takvâdan da uzaktırlar"⁹.

Çağında çok sert tartışmalara giren kelamcılardan niçin uzaklaşıp fıkıhla uğraşmaya karar verdiğini bu sözleriyle açıklamış bulunan Ebu Hanife, kelam ilminde de üstad idi. Öyle ki Hanefi kelamcılarının oluşturduğu Mâtürîdî ekolünün itikadî esasları, O'nun el-Fıkhu'l-Ekber adlı eserine dayanmaktadır¹⁰.

Ebu Hanife fıkıhla uğraşmaya karar verdikten sonra Hammad b. Ebî Süleyman'ın derslerine devam etmiş; hocası Hammad'ın 120 h. (737 m.) yılında vefatı üzerine onun yerine geçip ders meclislerini sürdürmüştür.

Son derecede dindar ve dürüst olduğu için haksızlık yaparını endişesiyle resmî devlet görevi almaktan şiddetle kaçman, akıl ve hür düşünceye önem veren bir ilim adamı olarak hukuk çalışmalarını yürüten, ictehad ve tenkitleriyle çevresine daima yararlı olan Büyük İmam, sayısız denecek kadar çok öğrenci yetiştirmiş ve çağın ilmiyle ışık tutmuştur. Her zaman kişi hürriyetine büyük önem veren İmamımız, ictehadlarında şu metodu izledi:

1- Önce Kur'an'a başvururdu.

2- Kur'an'da bir hüküm bulamadığı zaman Sünnet'e başvururdu.

3- Sünnet'te de bulamazsa bilgilerin icma'ını kabul ederdi.

4- İcma'da yoksa sahâbîlerin söz ve uygulamalarına bakardı. Sahâbîlerin ittifak ettikleri görüşü tartışmasız benimser, ihtilafa düşmeleri halinde onlardan birisinin görüşünü tercih ederdi. Tâbîilerin görüş ve fetvâlarına uymayı zorunlu görmez; "Onlar nasıl insan iseler biz de öylece insanız.", yani biz de onlar gibi ictehad yaparız, derdi¹¹.

5- Kıyas. Bu, hakkında hüküm bulunmayan bir meseleyi, aralarındaki ortak illet sebebiyle hakkında hüküm bulunan meseleye göre çözümlenektir. Ebu Hanife bu metodu çok kullanırdı.

6- İstihsan. Ebu hanife, kıyas bazan katı sonuç verirse, kolaylık esasına dayanan bu prensipe başvurur ve onu ustalıkla kullanırdı.

9 M.E. Zehra, İslamda Fıkıhî Mezhepler Tarihi, Çev. Abdulkadir Şener, 2. bası, Eren Basımevi - Ayyıldız Matbaası, İst. 1978, s. 210.

10 Bu eser, Hasan Basri Çağatay ve Sabit Unal tarafından dilimize çevrilmiş ve her iki çeviri de Diyanet İşleri Başkanlığına bastırılmıştır (1954, 1957).

11 Bak. Ebu Zehra, İslamda Fıkıhî Mezhepler Tarihi, 2. bası, İstanbul 1978, s. 80.

7- Örf ve teâmül de Ebu Hanife'nin delilleri arasında yer alırdı. Ticari hayatı iyi bilışı, hukukun kaynakları arasında bu esasa çok iyi değer vermesinde etkili olmuştur. Ancak O, örfü, sahih ve fâsîd olmak üzere ikiye ayırır: Sahih örf, nass'lara aykırı olmayan örfdür; fâsîd ör de nass'lara aykırı olan örfdür¹².

Ebu Hanife, kendi icthad ve görüşlerine taassup derecesinde bağlılık göstermezdi. Arkadaş ve öğrencilerinin görüşlerine de çok saygı duyardı. O, "Bu bizim ulaşabildiğimiz en iyi görüştür; kim bundan daha iyisine ulaşırsa, bize değil, ona uysun". derdi¹³.

Ebu Hanife, fikh'a dair başlı başına bir eser telif etmemiştir. Ancak kendisine nisbet edilen birkaç risale bize kadar ulaşmıştır. Bunlar da **el-Fikhu'l-Ekber**¹⁴, **el-Âlim vel'-Muteallim**, öğrencilerinden Yusuf b. Halid es-Smetî ile Osman el-Bettî'ye yazdığı risalelerden ibarettir.

Ebu Hanife'nin hukuki icthadları, bize, Onun öğrencilerinin eserleri aracılığı ile ulaşmıştır.

b) Hanefî mezhebinin yayılışında asıl rolü, Ebu Hanife'nin öğrencileri oynamıştır. Burada onlardan özellikle Ebu Yusuf, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî, Zufer b. el-Huzeyl (ö. 158/774) ve Hasan b. Ziyad e-Lul'lu'î (ö. 204/819)nin adlarını anmak yerinde olur. Ebu Hanife'nin görüşleri, genellikle, Ebu Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî'nin eserleri aracılığıyla yayılmıştır. Hanefî literatüründe, imamlar arasındaki ihtilaflar anlatılırken bu iki imama "Sâhibeyn" (iki arkadaş, iki öğrenci), veya "İmameyn" (iki imam), Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'a "Şeyhayn" (iki hoca) ve Ebu Hanife ile Muhammed b. el-Hasan'a "Tarafeyn" (bir yanda bulunan iki kişi) denilir¹⁵.

Ebu Yusuf'un adı, Yakub b. İbrahim el-Ansarî (ö. 182/798)'dir. Bağdad kadılığına tayin edilen Ebu Yusuf, Harun er-Reşîd zamanında başkadı (kadî'l-kudât) olmuş ve Hanefî mezhebinin uygulama alanına konulmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Ebu Yusuf'un tathîkî hukuk tecrübelerine derin Hadis bilgisini de eklersek, bu mezhebe olan katkı ve hizmetini daha iyi değerlendirmiş oluruz.

Ebu Yusufun bize ulaşan eserleri şunlardır:

12 Bak. Ebu Zehra, *age.*, s. 239 vd.

13 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, İbn Hazm'in *el-Fısal*'ın kenarında, Msr 1347-1348, c. II, s. 39.

14 Bu eser, Molla Ali el-Karî tarafından perhedilmiş ve basılmıştır (Msr 1323.).

15 Muhammed el-Lekkerî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, Msr 1324, s. 248.

1- **Kitabu'l-Asâr.** Bu eseri Ebu Yusufun oğlu Yusuf babasından rivayet etmiştir. Fıkıhla ilgili hadisleri ihtivâ etmektedir.

2- **Kitabu'l-Harac.** Bu değerli eserinde Ebu Yusuf, İslam devletinin maliyesi ve vergi sistemini ele almaktadır.

3- **İhtilafu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ.** Ebu Hanîfe ile çağdaşı Kadı İbn Ebi Leylâ (ö. 148/765) arasındaki tartışmaları konu edinen bu eseri, İmam Şafîi el-Umm adlı kitabında¹⁶ nakletmiştir.

4- **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâi.** İslam devletler hukukuyla ilgili olup İmam Evzâi'nin bu konudaki görüşlerinin tenkidini içeren bu eseri de İmam Şafîi rivayet etmiştir¹⁷.

İbnu'n-Nedim el-Fihrist'te, Ebu Yusuf'un el-Câmi' ve el-Emâli adlı çok hacimli eserlerinden de söz eder. Ayrıca Ebu Yusuf'un Fıkıh Usûlü'ne dair ilk eser telif eden bilgin olduğunu rivayet eder.

Hanefî mezhebinin tedvininde en büyük rolü oynayan İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805) dir. İmam Muhammed, Irak fıkını öğrenmekle kalmamış, Medine'ye de gitmiş ve İmam Malik'ten hadis ve Hicaz fıkını da tahsil etmiştir. Kadıhk görevlerinde de bulunan İmam Muhammed'in Hanefî ekolünün görüşlerini gelecek nesillere aktaran eserleri iki sınıfa ayrılır:

1) Kendisinden tevatürle ve güvenilir kişilerce rivayet edilen ve "Zâhir-i Rivâye" veya "Mesailu'l-Usûl" diye anılan eserleri. Bunlar:

- 1- el-Asl (el-Mebcut).
- 2- el-Cami'u'l-Kebîr.
- 3- el-Cami'u's-Sagîr.
- 4- es-Siyeru'l-Kebîr.
- 5- es-Siyeru's-Sagîr.
- 6- ez-Ziyadât.

el-Hakim eş-Şehîd diye anılan Ebu'l-Fazl el-Mervezî (ö. 344/955), İmam Muhammed'in bu altı kitabını el-Kâfi adı altında birleştirerek şerbetmiştir. Büyük Türk hukukçusu Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) de el-Kâfi'yi şerbetmiş ve otuz cüz teşkil eden bu muazzam eserine el-Mebcut adını vermiştir. Pekçok yazma nushaları bulunan bu kaynak eser, Kahire'de 1324-1331. h. yıllarında basılmıştır.

16 Bak. el-Umm, Bulak-Mısır, 1325, c. VII, s. 87-150.

17 Bak. el-Umm, c. VII, s. 303-336.

2) Meşhur olmayan kişilerce rivayet edilen ve "Gayr-i Zâhîr-i Rivâye" veya "Mesâilü'n-Nevâdir" diye bilinen eserleri. Bunlar da:

- 1- el-Keysaniyyât.
- 2- er-Rakkıyyât.
- 3- el-Haruniyyât.
- 4- el-Cürcaniyyât.
- 5- Ziyadâtu'z-Ziyadât.

Bunlardan başka İmam Muhammed'in el-Emali fi'l-Fıkh, el-Maharie fi'l-Hıyel, en-Nevâdir, el-Asâr, er-Reddu alâ Ehli'l-Medine ve mukayeseli İslam hukukuna dair yazmış olduğu el-Hucece (Hindistan-Lucknow'da basılmıştır) adlı eserleri de önemlidir¹⁸.

Burada Şeybani'nin, İmam Malik b. Enes'in el-Muvatta' adlı eserinin ilaveli ve tenkitli bir rivayetini (bu, nusha 1909'da Kazan (Rusya)'da, 1306'da da Lucknow (Hindistan)'da basılmıştır) bize ulaştırmış olduğunu belirtmek yerinde olur.

c) Hanefi ekolünün daha sonraki dönemlerde yetişmiş olan ünlü temsilcileriyle bunlardan bazılarının önemli eserlerine de burada kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden ilim ve feyiz alan Hilalu'r-Re'y (ö. 245/859), Kitabu'l-Hıyel ve Ahkâmü'l-Evkaf gibi eserlerin yazarı Ahmed b. Ömer el-Hassaf (ö. 245/859) ve Kitabu Şurut es-Sagır ve'l-Kebîr müellifi Ebu Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi hukukçulardan sonra, Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951), Ebu'l-Leys Nasr es-Semer-kandî (ö. 373/983), Ebu Abdillah el-Curcânî (ö. 398/1007), Te'sisu'n-Nazar yazarı Ebu Zeyd Abdillah ed-Debûsî (ö. 432/1040), el-Mehsut ve Usûlu'l-Fıkh yazarı Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090), yine Usulu'l-Fıkh müellifi Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089), Bedâi'u's-Sunâi' müellifi Ebu Bekr el-Kâsânî (ö. 587/1191) ve nihayet el-Hidaye yazarı Burhanuddin Ali el-Mergînanî (ö. 593/1196) dikkatimizi çeken önemli Hanefi hukukçulardır.

el-Mergînanî'nin el-Hidaye'sine Hanefi hukukçuları pek çok şerh yazmışlardır. Bu şerhler arasında Kemaluddin b. el-Hümmam es-Sıvasî (ö. 861/1457) tarafından yazılan Fethu'l-Kadir adlı eseri burada zikretmekle yetiniyoruz.

¹⁸ İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, s. 287, 288; Subhî Mahmasanî, Felsefetu't-Teşri' fi'l-İslam, s. 32-35; İmam Muhammed'in er-Reddu alâ Ehli'l-Medine'ci de el-Umm'de (c. VII, s. 277-303 içinde mescedilerek) rivayet edilmiştir.

Sonraki hukukçular (müteahhirin), özellikle şu beş fıkıh kitabına çok itimat etmişlerdir:

1- Ebu'l-Huseyn el-Kuduri (ö. 428/1036), **el-Muhtasar**.

2- Burhanu'ş-Şeria el-Mahbubi (ö. 673/1274), **el-Vikaye**.

3- Abdullah el-Mevsali (ö. 683/1284), **el-Muhtar** ve bunun şerhi **el-İhtiyar**.

4- Muzafferuddin Ahmed b. es-Sâ'âtî (ö. 694/1294), **Mecma'u'l-Bahreyn**.

5- Hafızuddin en-Nesefî (ö. 710/1310), **Kenzu'd-Dakaik**. Bu eserin şerhleri arasında Osman ez-Zeyla'î (ö. 743/1342)'nin **Tebyînu'l-Hakaik**'i ile İbn Nuceym (ö. 970/1562)'in **el-Bahru'r-Raik** adlı eserleri oldukça önemlidir.

Hanefî hukukçuları arasında Muhammed Molla Husrev (ö. 885/1480)'in **Dururu'l-Hukkâm fi Şerhi Gurari'l-Ahkâm**'i, İbrahim el-Halebi (ö. 956/1549)'nin **Multeka'l-Ebhur'u**, Muhammed Timurtaşî (ö. 1004/1595)'nin **Tenviru'l-Ebsar**'i, el-Haskefi (ö. 1088/1677)'nin **Durru'l-Muhtar**'ı ve Muhammed Emin b. Âbidin (ö. 1252/1836)'nin **Reddu'l-Muhtar ala'd-Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar**'ı elden ele dolaşan fıkıh kitaplarıdır.

Hanefî ekolüne göre yazılmış olan ve uygulamalı hukuk açısından çok büyük önem ifade eden ünlü fetvâ mecmualarından bazıları da şunlardır:

1- Abdurreşîd el-Velvalici (ö. 540/1145), **el-Fetâvâ el-Velvaliciyye**.

2- Kadîhan Hasan b. Mansur (ö. 592/1195), **el-Fetâvâ el-Hâniyye**.

3- Zahiruddin Muhammed el-Buhari (ö. 619/1222), **el-Fetâvâ ez-Zahiriyye**.

4- İbrahim b. Ali et-Tarsusi (ö. 758/1356), **el-Fetâvâ et-Tarsûsiyye**.

5- Âlim b. Alâeddin (ö. takriben 800/1397), **el-Fetâvâ et-Ta tarhaniyye**.

6- Hafızuddin Muhammed b. el-Bezzaz (ö. 827/1423), **el-Fetâvâ el-Bezzâziyye**.

7- Hayruddin el-Munif el-Faruki (ö. 1081/1670), **el-Fetâvâ el-Hayriyye**.

8- Muhammed Efendi el-Ankaravi (ö. 1098/1668), **Fetâvây-i Ankaravi**.

9- Şeyh Nizam başkanığında bir heyet, el-Fetâvâ el-Hindiyye, "el-Fetâvâ el-Âlemgiriyye" diye de anılan 6 ciltlik bu ünlü eser, Hindistan Türk-Moğol İmparatorlarından Sultan Muhammed Evrengzib Bahadır Âlemgir (ö. 1118/1706)'in emriyle yazılmıştır.

10- Hamid Efendi b. Ali el-İmadi (ö. 1252/1836), el-Fetâvâ el-Hamidiyye.

11- Ali Efendi, Çatalca (ö. 1104/1692), el-Fetâvâ¹⁹.

d) Hanefî mezhebünün yayıldığı ülkelere gelince, bu mezhep, Abbasi Devletinin hâkim olduğu bütün yerlerde yayılmıştır. Ancak kimi ülkelerde tamamıyla halka mal olurken, kimi ülkelerde de sadece resmî mezhep olarak kalıyordu. İbadet konusunda halk üzerinde bir egemenlik kuramıyordu. Irak, Mâverâunnehr ve fethedilen Doğu İslam ülkelerinde hem resmî hem de müslüman halkça benimsenen mezhep, Hanefîlikti. Türkistan ve Mâverâunnehr'de Hanefî mezhebiyle Şafîî mezhebi arasında şiddetli rakabet ve mücadeleler olmuştur. Suriye'de de geniş bir yayılma sahası bulan Hanefî mezhebi, Mısır ve Kuzey Afrika'da pek yayılamamıştır. Daha sonra Mısır'a resmî mezhep olarak giren Hanefîlik, halk üzerinde fazla otorite kuramamış, Maliki ve Şafîî mezheplerine karşı etkinlik gösterememiştir. Özellikle Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısra hâkim olunca, Hanefî mezhebini resmî mezhep olarak kabul etmiş ise de, bugün Mısır'da Hanefîlerin sayısı oldukça azdır²⁰. Libya, Tunus ve Cezair gibi Kuzey Afrika ülkelerinde, Hanefî mezhebi, Maliki mezhebi karşısında çetin bir hâkimiyet mücadelesi vermiş, fakat üstünlük sağlayamamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu zamanında Hanefî mezhebi oldukça itibar kazanmış ve bu İmparatorluğun resmî mezhebi olarak muamele görmüştür. Horasan, Sicistan, Türkistan, Kafkasya, Azerbaycan, Kırım, Kazan, Çin, Afganistan, Hindistan ve Pakistan, Yemen ve Habesistan müslümanlarının büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine bağlıdır. Balkanlar gibi Türkler aracılığı ile fethedilip İslamlaştırılan ülkelerin müslümanları da, genellikle, Hanefî mezhebine mensupturlar. Kısaca, dünyadaki müslümanların, yaklaşık olarak, üçte ikisi Hanefî mezhebindedir.

2) Maliki Ekolü:

a) Hicaz veya Medine ekolü diye bilinen ve esas itibarıyla Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe

¹⁹ Burada anılan eser ve yazarlarının biyografileri için Bak. Katib Çelebi, Keşfu's-Zunun ve Bağlılık İsmail Paşa, Hediyyetu'l-Ârifin, ilgili maddeler.

²⁰ M.E. Zehra, İslamda Fıkıh Mezhepleri Tarihi, s. 251, 252.

gibi sahabilerle Saïd b. el-Museyyib, Urve b. ez-Zubeyr, Kasım b. Muhammed, Ebu Bekr b. Abdurrahman, Süleyman b. Yesar ve Harice b. Zeyd gibi tâbiilerin ictihad ve fetvâlarına dayanan Maliki mezhebinin ünlü temsilcisi, Malik b. Enes el-Asbahi'dir. Kısaca İmam Malik diye anılan bu büyük bilgin, Medine'de 95 /713 yılında doğmuş²¹ ve 179 /795 senesinde orada vefat etmiştir.

Malik b. Enes, Medine'nin bilgin, fakih, müctehid, muhaddis ve imamı idi. İmam Malik, fıkıh ilmini Rabi'atü'r-Re'y diye tanınan Rabi'a b. Ebi Abdurrahman (ö. 136 /753)'dan; hadisi de İbn Ömer'in azatlısı Nafi' (ö. 119 /737), İbn Şihab ez-Zuhri (ö. 124 /741), Ebu'z-Zinad (ö. 130 /747) ve Yahya b. Saïd el-Ansari (ö. 143 /760) gibi tabii ve teha-i tabiiinden tahsil etmiştir.

Onüç yıl gibi uzun bir süre derslerine devam ettiği ve çeşitli İslami ilimleri tahsilde kendisine asıl rehberlik eden hocası ise Abdurrahman b. Hüzmüz (ö. 117 /735)'dur²².

Zamanla hadis ve fıkıhta büyük bir üne kavuşan İmam Malik cesur, imanlı ve çok dindar bir insan-ıdır. İmam Şafii, onun ilim ve şahsiyetine hayrandı. Şafii, dokuz yıla yakın bir süre İmam Malik'in ilminden feyiz almıştır.

İmam Malik, ictihadlarında özellikle:

1- Kur'an'a, 2- Sünnet'e, yani sahih olarak kabul ettiği hadislere, 3- İcma'a, 4- Sahabilerin fetvâlarına, 5- Medinelilerin icma' ve amelilerine, 6- Kıyas'a, 7- Masalih-i mursele'ye, yani hakkında herhangi bir nass bulunmayan kamu yararlarına dayanırdı²³.

İmam Malik'in en önemli eseri, **el-Muvatta'**dır. Bu eser, nevi kendisine özgü ilk fıkıh ve hadis kitaplarından biridir. O, bu eserinde Hicazlıların rivayet ettiği hadisleri, sahabi ve tâbiilerin sözlerini, Medinedeki hukuki tatbikat ve te'âmülleri toplamış; bunları fıkıh bölümlerine göre tertib etmiş ve kırk yıl kadar ona emek vermiştir. el-Muvatta'ın meşhur ve muteber rivayetlerinden birisi, büyük Hanefi hukukçusu İmam Muhammed b. el-Hasan ez-Şeybani tarafından yapılan rivayettir. Malikilerce en çok tutulan öteki rivayet ise, Yahyâ b. Yahya el-Leysi (ö. 234 /848)'nin yapmış olduğu rivayettir.

²¹ İmam Malik'in 93 veya 97 hicri yılında doğduğu da rivayet edilmektedir.

²² M. Ebu Zehra, *İslamda Fikih Mezhepler Tarihi*, s. 257, 263; Hahmasani, *Felsefetu't-Tefti'li-İslami*, s. 41.

²³ M.Y. Musa, *el-Fikhu'l-İslami*, Kahire 1954, s. 146; İbn Ferhan, *ed-Dihânu'l-Muzehheb*, s. 16.

Adıgeçen Yahya el-Leysi tarafından rivayet edilen **el-Muvatta'** üzerinde Malikiiler çok durmuşlardır. Burada Ebu'l-Velid el-Bâci (ö. takriben 480/1086)'nin **el-Muntekâ** adıyla 6 cilt halinde kaleme aldığı şerhi anmak gerekir. Ayrıca Zurkânî (ö. 1122/1310)'nin **el-Muvatta'** üzerine yazdığı 4 ciltlik şerh de çok önemlidir.

Bilindiği gibi Abdullah b. el-Mukaffa'nın teklifi üzerine Abbasi Halifesi el-Mansur, İmam Malik'ten hukuki ve kazai farklılıkları ortadan kaldıracak kaynak bir eser hazırlamasını istemiştir. O da, **el-Muvatta'**ı bu maksatla yazmıştır. Daha sonraları Halife el-Mansur, Halife el-Mehdi ve Harun er-Reşid, **el-Muvatta'** bütünü hükümlerce başvurulması gereken bir düstur olarak ilan etmek istemişlerse de, İmam Malik buna razı olmamış; hukukla ilgili hadis ve tathikatın bu kitaptakilerden ibaret olmadığını, Hz. Peygamber'in sahabilerinin öteki İslam ülkelerine de dağıldıklarını ileri sürerek, ictehad alanını daraltmaktan, hâkim ve bilginleri kendi kitabıyla sınırlamaktan kaçınmıştır²⁴.

b) Bu mezhebin yayılmasında İmam Malik'in öğrencilerinin çabaları büyük rol oynamıştır. İslam dünyasından, özellikle Mısır ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerinden gelip İmam Malik'ten ders ve feyiz alanlar, onun görüş ve ictehadlarını memleketlerinde yaymayı başarmışlardır. Ünlü Hanefi hukukçusu İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani ve Şafii mezhebinin kurucusu İmam Muhammed b. İdris eş-Şafii de İmam Malik'ten ders alan seçkin öğrenciler arasında yer alırlar.

İmam Malik'in görüşlerini, öğrencisi Abdurrahman b. el-Kasım (ö. 191/806)'dan da yararlanan Esed b. el-Furat (ö. 231/828), **el-Esedîyye** adı altında biraraya toplamış; daha sonra bu eseri, Sahnun diye anılan Abdusselam et-Tenûhi (ö. 240/854), genişleterek, **el-Mudevvenetu'l-Kübrâ** adıyla 16 cüz halinde tertip etmiş ve yaymıştır.

İmam Malik'in Mısır'da yerleşen ünlü öğrencilerinden Abdurrahman b. el-Kasım (ö. 191/806), Abdullah b. Vehb (ö. 197/812), Eşhet b. Abdilaziz (ö. 204/819), Abdullah b. Abdilhakem (ö. 214/829), Asbağ b. el-Ferec el-Emevî (ö. 225/839) ve Muhammed b. Abdillah b. Abdilhakem (ö. 268/881)'in burada adlarını anmadan geçemeyeceğiz.

Maliki bilginlerinden **el-Muvatta'** şârihi Ebu'l-Velid el-Bâci, **el-Mukaddemât ve'l-Mumchhedet** müellifi İbn Ruşd el-Kebîr (ö. 520/1126) ve **Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktasid** yazarı ünlü filozof İbn

²⁴ M.Y. Musa, a.g.e., s. 145; Mahmasani, *Fehrefetu'l-Tesri'l-İslami*, s. 67, 68; İbn Abdilberri, *el-İntikâ'*, s. 41.

Ruşd el-Hafid (ö. 595/1198), *el-Kvaaninu'l-Fıkhiyye fi Telhisi Mezhebi'l-Malikiyye* müellifi Ebul'-Kasım b. Cizzi (İbn Cuzey, ö. 741/1340), ünlü *el-Muhtasar*'ın yazarı Seyyidi Halil (ö. 767/1365), Ebu Abdillah Muhammed el-Haraşi (el-Hırşî, ö. 1101/1690) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Adevi (ö. 1189/1775) de otorite olarak kabul edilirler²⁵.

c) Maliki mezhebi Medine'de doğdu. Önce Hicaz'da yayıldı, sonra bütün Kuzey Afrika'da, özellikle Mağrib ve Endülüs'te egemen oldu. Bunun sebebini İbn Haldun şöyle açıklar:

"Bu ülkelerin fakihleri genellikle Hicaz'a kadar giderlerdi. O devirde Medine ilim merkeziydi... Irak onlar için sapa idi. Dolayısıyla ontar, Medineli bilginlerden ilim tahsil etmekle yetinmiyorlardı. Ayrıca Mağrib ve Endülüs'e genel olarak bedevi hayatı hâkimdi. Iraklılar gibi onlar medeni değillerdi. Bedevilikleri nedeniyle onlar, Hicazlılara daha fazla meylediyorlardı"²⁶.

Maliki mezhebi, bugün de Fas, Cezayir, Tunus, Lıbya, Mısır ve Sudan gibi Afrika memleketleriyle Bahreyn ve Kuveyt gibi hırtakım İslam ülkelerinde hâkim durumdadır. Hicaz gibi önceki İslam ülkelerinde de bu mezhebe bağlı olan müslümanların sayıları çoktur²⁷.

3) Şafii Ekolü:

a) Bu ekolün kurucusu, daha önce de belirttiğimiz gibi, İmam Muhammed b. İdris eş-Şafii'dir. 150/767 yılında Gazze'de doğmuş ve 204/819 senesinde Mısır'da vefat etmiştir. Soyca Kureyşlidir. Oldukça hareketli bir hayat geçiren Şafii, genç yaşında Hicaz'a gelip ilk öğrenimini Mekke'de yaptıktan sonra Medineye gitmiş ve İbu şehrin büyük bilgini İmam Malik b. Enes'ten dokuz yıla yakın bir süre ilim tahsil etmiştir. İmam Malik'in vefatından sonra Yemen'de bir süre görev yapmış, çölde Huzeyl kabilesinin yanında kalarak Arapçasını geliştirmiş, Irak'a gelince İmam Ebu Hanife'nin öğrencisi İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin iltifatına mazhar olmuş ve onun himayesinde uzun süre Bağdad'da kalmış, bu imamın ilim ve feyizinden istifade etmiş ve ömrünün son yıllarını Mısır'da geçirmiştir²⁸.

"Fıkıh öğrenmek isteyenler Ebu Hanife'ye muhtaçtır"²⁹, diyen İmam Şafii, önceleri İmam Malik ve Hadisçilerin yolundan gittiği hal-

25 Subhi Mahmasani, *age.*, s. 42, 43; M.Y. Musa, *el-Fıkhu'l-İslami*, s. 147 vd.

26 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 392.

27 S. Mahmasani, *age.*, s. 43; M.E. Zehra, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 304.

28 Bak. Fahrreddin er-Razi, *Menakıbu'l-İmam eş-Şafii*, Mısır, 1279.

29 İbn Abdülberr, *el-İstikâ'*, s. 136.

Çe, sonraları bilgi ve tecrübesi artınca kendisine özgü bir hukuk ekolü geliştirmiştir. İmam Şafii'nin mezhebi eski ve yeni olmak üzere ikiye ayrılır. İraktaki görüş ve ictehadları onun eski mezhebinin oluşturur. Mısır'a gelince eserlerini gözden geçirmiş, önceki ictehadlarının bir kısmını değiştirmiş ve eserlerini öğrencilerine yeniden yazdırmış (imlâ etmiş)tir ki bunlar da, Şafii'nin yeni mezhebinin meydana getirir³⁰.

Edebiyat ve şürde hayli ilerlemiş olan İmam Şafii, Kur'an-ı Kerim, Fıkıh, Hadis ve Kelam ilimlerinde çok güçlü idi. Burada hemen ilave edelim ki Şafii, irade ve kader gibi kelamî konular üzerindeki tartışmalardan ve kelamecilerden hoşlanmazdı. Çok keskin bir zekâyâ, sağlam bir muhakeme ve anlatım gücüne sahip olan İmam Şafii, Maliki ve Hanefi ekolleri, diğer bir deyişle Hadisçilerle Re'î taraftarları arasında orta bir yolu benimsemiş, İslam hukukunda hem hadislere hem de akıl ve düşünceye önem vermiştir.

İmam Şafii'nin ictehad yaparken dayandığı delilleri şöylece özetleyebiliriz:

- 1- Kitab (Kur'an-ı Kerim) ve Sünnet.
- 2- İema'.
- 3- Sahabilerin ittifak halindeki sözleri.
- 4- Sahabilerin ihtilaf halindeki sözleri.
- 5- Kıyas³¹.

İmam Şafii, Hanefilerin "İstibsân" ve Malikilerin "İstislah" prensiplerini reddetmiştir. Ayrıca burada, Şafii'nin Kitab ve Sünneti aynı derecede ve birinci kaynak olarak kabul etmiş olmasına dikkati çekmek isteriz. Yani İmam Şafii, hüküm istinbat ederken İslam hukukunun asıl kaynakları olarak Kitab ve Sünneti kabul etmekte ve öteki kaynakları bunlara dayandırmaktadır. O, Kur'an'ın bir açıklaması ve esas itibariyle vahye dahil olarak kabul ettiği sahîh (sâbit) sünneti, hukukî hükümlerin kaynağı olma bakımından Kitab'la aynı mertebede görmektedir. Haber-i ühâd bile olsa, kendi tabiriyle, "Sâbit" olan sünnet'e aslâ muhalefet edilmemelidir. Şafii, "Sahîh bir hadis bulunursa işte benim mezhebim odur." der ve şayet Sünnet'e aykırı görüşleriyle karşılaşılırsa onlara uyulmamasını söylerdi³².

b) İmam Şafii'nin eserleri iki kısma ayrılır:

30 Malhasenî, a.g.e. s. 44.

31 Şafii, el-Umm, c. VII, s. 246.

32 M.E. Zehra, İslamda Fikihî Mezhepler Tarihi, s. 81, 336, 339.

1- Bağdad'da iken yazdığı veya öğrencilerine yazdırdığı eserler. Bunlar, Fıkıh usûlüne dair olan **er-Risale** ve Furû'a dair olan **el-Mebcut** (veya el-Huce) adlı kitaplarıdır. Bu kitapları Ebu Ali el-Hasan ez-Za'ferânî (ö. 260/873) rivayet etmiştir. Bu kitaplar, İmam Şafî'nin eski mezhebini oluşturdular³³.

2- 199/200 h. yılında Mısır'da **el-Mebcut** adlı eserini yeniden gözden geçirmiş ve bazı kısımlarını değiştirerek **el-Umm** adı altında öğrencilerine yazdırmıştır. Ayrıca Şafî, **er-Risale**'sini de Mısır'da yeniden gözden geçirmiştir. Şafî'nin yeni mezhebini yansıtan bu eserlerini Mısır'da Rabi' b. Süleyman el-Muradi el-Müezzîn (ö. 270/884) rivayet etmiş ve yaymıştır.³⁴

İmam Şafî'nin **er-Risale**'si kendi türünde, yani fıkıh usulü konusunda bize kadar ulaşan en eski eserdir. Henüz Türkçeye çevirilmemiş olan bu ölmüş eser, İngilizce ve Urducaya çevirilmiştir³⁵.

el-Umm ise ibâdât, muâmelât, münâkebât ve ukûbât (ceza hukuku) gibi fıkıh konularını ele almaktadır. Bu eserin yedinci cildinde de **Hilafu Ali ve İbn Mes'ud**, **Hilafu Malik**, **İbtalu'l-İstihsan** gibi bölümlerin yanında icma' ve kıyas üzerinde durulmuş, hadisleri taamayanlarla haber-i âhâd'ı reddedenlerin görüşlerini eleştiren bölümlere yer verilmiştir. Bu ciltte ayrıca İmam Şafî, Ebu Yusuf'un **İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leylâ** ve **er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi** adlı eserleriyle İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin **er-Reddu alâ Ehli'l-Medine** adlı eserini rivayet etmiştir.

c) İmam Şafî'nin öğrencilerine gelince, bunları üç sınıfa ayırmak mümkün olup ünlüleri şunlardır:

1- Mekeke'deki öğrencileri: Ebu Bekr el-Humeydi (ö. 219/834), Ebu İshak İbrahim b. Muhammed (ö. 237/851), Ebu Bekr Muhammed b. İdris (ölümü belli değil), Ebu'l-Velid Musa b. Ebi'l-Cârüd (ölümü belli değil).

2- Bağdad'daki öğrencileri: Ebu'l-Hasan es-Sabbah ez-Za'ferânî (ö. 260/873), Ebu Ali Huseyn b. Ali el-Korabisi (ö. 256/869), Ebu Sevr el-Kelbi (ö. 240/854), Ebu Abdürrahman Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-Eş'ari (ölümü belli değil), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshak f. Rabûye (ö. 238/852).

33 M.E. Zehra, a.g.e. s. 353.

34 M.E. Zehra, a.g.e. s. 354; el-İmam eş-Şafî, s. 154, 155. el-Umm 7 cilt halinde basılmıştır (Kahire 1321-1325). **er-Risale** de A.M. Şakir tarafından tabkiki olarak yeniden basılmıştır (Kahire 1940).

35 **er-Risale**'nin İngilizce çevirisi için yazdığımız tamtama yazısına Bak. A.Ü. İlahiyat Fak. Der., c. XVIII, s. 275-292.

3- Mısır'daki öğrencileri: Harmele b. Yahya (ö. 243/857), Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Buvaytî (ö. 231/845), el-Buvaytî, İmam Şafii'nin görüşlerini **el-Muhtasar** adı altında toplamıştır. Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Muzenî (ö. 264/877) de Şafii'den istitiği görüş ve rivayetleri **el-Muhtasar** adlı eserinde derlemiştir. Bu eser, **el-Umm**'un kenarında basılmıştır³⁶. Rabî' b. Süleyman el-Cizî (ö. 257/870) de Şafii'nin yakın öğrencilerindendir. Rabî' b. Süleyman el-Muradi el-Müezzin (ö. 240/884), Eski Mısır (Fustat)'daki Amr b. el-Âs Camii'nde müezzin idi. Bu zat, Şafii'nin Mısır'daki en yakın öğrencisi olup onun yeni mezhebini dikkatle rivayet etmiştir.

e) Şafii mezhebinin yayıldığı yerler ise, Mısır, Suriye, İran, Maveraunnehr, Kafkasya, Azerbaycan, Hindistan, Filipin, Seylan, Malaya ve Endonezya adaları gibi İslam ülkeleridir. Yurdumuzun Doğu bölgesinde de Şafii mezhebine bağlı olanlar çoktur.

Bu mezhep, özellikle Mısır'da yayılmıştır; çünkü İmam Şafii, hayatının son ve en verimli kısmını burada geçirmiştir. Şafii mezhebi, Irak'ta da yayılmıştır. Zira Şafii, görüşlerini yaymaya önce burada başlamıştır. Irak yoluyla Horasan ve Maveraunnehr'de de yayılma imkânına kavuşan Şafii mezhebi, fetvâ ve öğrenimi buralarda Hanefi mezhebiyle paylaşmıştır. Bununla birlikte bu memleketlerde Hanefi mezhebi hakimdir.

Mısır'da iktidar Eyyubilerin eline geçince, bu ülkede Şafii mezhebi daha da güçlenmiş, hem devlet hem de halk üzerinde büyük bir otoriteye sahip olmuştur. Şafii mezhebinin bu durumu, Kölemenler devrinde Sultan Zahir Baybars'a kadar sürüp gitmiştir. Bu Sultan, kadıların dört mezhebe göre tayin edilmesi fikrini ortaya atmıştır. Bunun üzerine her mezhebin kendi kadısı, mensuplarının davalarına bakmış ise de, Şafii mezhebi daha etkili olmuştur. Şafii mezhebinden sonra sırasıyla Maliki, Hanbeli ve Hanefi mezhepleri geliyordu. Ancak Osmanlılar Mısır'ı fethedince Hanefi mezhebinin birinci sıraya alınmışlardır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısır'a hâkim olunca, Hanefi mezhebinin dışındaki mezheplerle resmîyette amel edilmesini yasaklamış ise de, Maliki ve Şafii mezhepleri halk üzerindeki otoritelerini korumuşlardır³⁷.

Şamlılar, 302/914 yılında ölen Ebu Zur'a ed-Dimaşki eş-Şafii diye bilinen Muhammed b. Osman Şam kadılığına tayin edilinceye kadar,

³⁶ Şafii'nin İhtilafü'l-Hadis adlı eseri de el-Umm'un bu baskısının VII. cildinin kenarında tabedilmiştir.

³⁷ M.E. Zebra, a.g., s. 350, 359.

Ezvâi mezhebinâ bağılı idiler. Ancak Şafî mezhebi burada da yavaş yavaş halk üzerinde etkili olmaya başlamıştı. Mağrib ve Endülüs'te Şafî mezhebinin önemli bir yer işgal etmediği söylenebilir. Bu mezheb, Yemen taraflarında Ze'dî ve kısmen İran'da Caferî mezhebiyle üstünlük mücadelesi yapmaktadır³⁸.

4) Hanbelî Mezhebi:

a) Bu ekolün temsilcisi, Bağdad'da 164/780 yılında doğup 241/855 senesinde ölen İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybani'dir. Biyografik kaynakların ve özellikle İbnü'l-Cevzi'nin *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Mısır 1349) adlı eserinde verdiği bilgilere göre, ilim ve hadis öğrenmek için pek çok seyahatte bulunan Ahmed b. Hanbel Şam, Hicaz, Yemen, Basra, Kufe ve Bağdad gibi o çağın ilim merkezlerinde öğrenim yapmış ve öğrendiği hadisleri *el-Musned* adı altında bir mecmuada toplamıştır. Bu eserde yer alan hadislerin sayısı kırk bini geçer.

Ahmed b. Hanbel, re'y ile ictehad'dan ziyade Kitap ve Sünne'te göre fetvâ vermekle ün yapmıştır. Öyle ki onun fakih değil, sadece hadisçi olduğunu söyleyenler bile vardır. İbnü'n-Nedim, Ahmed b. Hanbel'i Buharî ve Muslim gibi hadisçiler arasında zikretmiştir³⁹. İbn Abdilberri de *el-İntikâ'î Fadaîli Eimmeti'l-Fukahâ'sında* ona yer vermemiştir. Taberi'nin *İhtilafu'l-Fukahâ'sıyla* İbn Kuteybe'nin *Kitabu'l-Ma'ârif*'inde Ahmed b. Hanbel'e, hadisçi olması nedeniyle, yer vermediğini görmekteyiz.

Bütün bunlara rağmen, Ahmed b. Hanbel'in, hadis yönü üstün olmakla birlikte, fakih oluşu da bir gerçektir. Nitekim İmam Şafî'nin en büyük öğrencilerinden biri sayılan Ahmed b. Hanbel, kendi adına nisbet edilen bir fıkah ekolünün imamı olup ictehadlarında sırasıyla şu delillere dayanırdı:

1- Kitap, 2- Sünnet, 3- İcma', 4- Sahabilerin ihtilaf halinde olmayan fetvâları, 5- Sahabilerin ihtilaf halindeki görüşleri, 6- Mürcel ye zaif hadisler, 7- Kıyas⁴⁰.

Sahabilerin görüşlerinden sonra tabîilerin fetvâlarını da delil olarak kabul eden Ahmed b. Hanbel, icmâ' konusunda çok ihtiyath davranırdı. O, "Bir kimse bu konuda icmâ' vardır, diyeceğine, bu konuda ihtilaf ol-

38 M.E. Zehra, *age.*, s. 359, 360.

39 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 314, 320; İbnü'l-İmad, *Şecere'si't-Zehab*, c. II, s. 190.

40 İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *l'İlmu'l-Muvakkafin*, Delhi tabı, c. I, s. 10, 11, 26; M.E. Zehra, *age.*, s. 416-421.

duğunu bilmiyorum, desin, daha iyidir." derdi⁴¹. Ahmed b. Hanbel, kıyas'ı da yetersiz görür ve ona ancak zarûret hasil olunca başvurulabileceğini söylerdi. Daha sonra Hanbelîler istislah, istishab, istihsan ve zerâyi' gibi hüküm çıkarma metodlarını da, kendi anlayışları çerçevesinde, delil olarak kullanmışlardır⁴².

Ahmed b. Hanbel'in eserlerine gelince, biraz önce işaret ettiğimiz gibi, bunların başında **el-Musned**'i gelir. Bu muazzam hadis koleksiyonunu Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (ö. 290/902) rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, topladığı hadisleri yazar ve onları zaman zaman ayıklar. Kendi çocuklarına ve diğer öğrencilerine bunları dikkatle okuturdu. Ancak onun bütün titizliğine rağmen **el-Musned**'de mevzu (uydurma) hadislerin bulunduğu da ileri sürülmüştür. Gerçi Ahmed b. Hanbel zayıf hadisleri kabul ederdi; ancak uydurma hadisleri kendisinin bilerek kitabına aldığını söylemek doğru değildir. Belki bazı mevzû hadisler daha sonra başkaları tarafından **el-Musned**'e sokulmuştur. İbn Teymiyye **Minhâcu's-Sunne** adlı eserinde bu hususta şöyle der: "Ahmed b. Hanbel'in **el-Musned**'ine Ebu Bekr el-Katî'i (ö. 368/978) bir çok mevzû hadis sokmuştur. Bilmeyenler de, bunları **el-Musned**'de Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiğini anmışlardır. Bu çok çirkin bir yanlışır"⁴³.

Ahmed b. Hanbel'in bundan başka bir çok eserleri vardır. Bu arada **Fadâilu's-Sahabe** ve **Kitabu'l-İlâl** ve **Ma'rifetu'r-Ricâl** adlı eserleri, hadis usûlü açısından çok önemlidir⁴⁴.

b) Ahmed b. Hanbel'in fikhını rivayet eden öğrencilerinin başında kendi oğlu Salih (ö. 266/879) gelir. Salih, kadılık görevine atandığı için babasının fikhî görüşlerini yalnız nakletmekle kalmamış, aynı zamanda onları uygulama alanına da koymuştur.

Hanbelî fikhının öteki önemli râ'i ve temsilcileri de şunlardır:

Kitabu'l-Sunen yazarı Ebu Bekr el-Esem Ahmed b. Hanî' (ö. 261/874), Abdülmelik b. Abdilhamid b. Mihran el-Meymunî (ö. 274/887), Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Mervezî (ö. 275/888), Harb b. İsmail el-Hanzalî (ö. 280/893), İbrahim b. İshak el-Harbî (ö. 285/898),

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *agr.*, c. I, s. 288.

42 M.E. Zehra, *agr.*, s. 422-427.

43 M. Ebu Zehra, *el-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 166, **el-Musned** ilk defa altı cilt halinde basılmıştır (Mısır-Bulak 1313).

44 Bak. İbnü'l-Cevzî, **Menakibu'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, s. 191; M.E. Zehra, **İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi**, s. 416. **Kitabu'l-İlâl**'in I. cildi, İsmail Cerrahoglu ve Talat Koçyiğit tarafından yayımlanmıştır (A.U. İlahiyat Fak. Yayınları, No. 49, Doğuş Matbaası, Ankara 1963).

Ebu Bekr et-Hailal (ö. 311/923), ünlü **el-Muhtasar**'ın müellifi Ebu'l-Kasım Ömer b. el-Huseyn el-Hirakî (ö. 334/945), Abdulaziz b. Ca'fer (ö. 363/973), Kadı Ebu Ya'lâ (ö. 458/1065), **el-Mugni** yazarı Muvaffakuddin b. Kudame (ö. 620/1223), **eş-Şerhu'l-Kebir** müellifi Şemsuddin b. Kudame el-Makdisî (ö. 682/1283), Takiyyüddin Ahmed b. Teymiyye (ö. 728/1328) ve **İlamu'l-Muvakkün** adlı eserin yazarı İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350).

c) Hanbelî ekolünün yayıldığı alanlar, önceki üç Sünnî ekole oranla oldukça sınırlı ve azdır. Hanbelî ekolü, önce Bağdad'da, sonra hicri dördüncü yüzyılda Irak'ın dışına taşarak Suriye ve Hicaz gibi ülkelerde, hicri altıncı yüzyılda da Mısır'da yayılma imkânı bulmuştur.

Bu ekolü, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bilginler daha çok yayılma imkânına kavuşturmuşlardır. Nihayet hicri onikinci (miladi onsekizinci) yüzyılda Arabistan'ın Necid bölgesinde Muhammed Abdolvahhab (ö. 1201/1787) tarafından başlatılan ve "Vahhabilik hareketi" diye anılan akım sayesinde Hanbelî mezhebî güçlenmiş ve Sünnîlerin yardımıyla siyasi bir desteğe kavuşmuştur. Bugün İbn Teymiyye'yi ikinci imam olarak kabul eden Sünnî Arabistan'da Hanbelîlik devletin resmî mezhebî sayılmaktadır. Filistin, Şam, Irak gibi Arabistan Yarımadasının bir çok bölgelerinde Hanbelîler vardır⁴⁵.

C- YAŞAMAYAN SÜNNİ HUKUK EKOLLERİ

Sünnî İslam hukuk ekollerinin çoğu günümüze kadar taraftarlarını koruyamamış ve zamanla ortadan kalkmıştır. Bunlardan önemli ekollerin temsilcileri şunlardır:

Abdullah b. Şubume (ö. 144/761).

Kufe kadısı Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ (ö. 148/765).

Ebu Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774).

Sufyan es-Sevri (ö. 161/778).

Leyl b. Sa'd (ö. 175/791).

Kadı Şureyk b. Abdillâh en-Nahâî (ö. 177/793).

Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/813).

İshak b. Rahûye (ö. 238/852).

Ebu Sevr İbrahim b. Halid (ö. 246/860).

45 M. Mahmassani, *age*, s. 52.

Davud b. Ali el-İsfahani (ö. 270/883).

Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi (ö. 310/922).

Burada biz, yaşamayan bu Sünnî İslam hukuk ekollerinden sadece haklarında az-çok bilgi sahibi olduğumuz veya eserleri kısmen günümüze kadar gelen şu ekoller üzerinde biraz durmak istiyoruz:

1) *Ezvâî Ekolü*:

Bu ekolün imamı Ebu Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, bazı rivayetlere göre Suriye'nin Ba'lebek şehrinde, Zehabi'ye göre ise Şam'da 88/707 yılında doğmuş; 157/774 yılında Beyrut'ta vefat etmiştir. Evzâî, çağının seçkin hilginlerinden olup Suriyelilerin imamı idi. O, re'y ve kıyas'tan hoşlanmazdı; hadis üzerine Kur'an'dan başka hiçbir şeyi tercih veya takdim etmezdi. Daima Sünnete uyulmasını ve cemaatten ayrılmamayı tevsîye ederdi. "Sana Hz. Peygamber'in bir hadisi ulaşırsa ona sarıl, başkasına kulak asma; çünkü Hz. Peygamber'in sözü vahiy eseridir." derdi⁴⁶.

Evzâî'nin eserleri bize kadar ulaşmış değildir. Ancak İmam Şafî, el-Umm'de Ebu Yusuf'un *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserini rivayet ederken Evzâî'nin devletler hukukuna ait görüşlerini de vermiştir. Evzâî'nin tefsir, hadis, fıkıh ve hilaf kitaplarında dağınık olarak bulunan hukukî görüş ve icthadlarını Dr. Abdullah Muhammed el-Cuburi biraraya toplamış ve *Fikhu'l-İmam el-Evzâî* adıyla diğer mezheplerle karşılaştırmalı olarak iki cilt halinde yayımlamıştır⁴⁷.

Evzâî mezhebi, Suriye'de, yani Şam ve Beyrut'ta hâkimdi. Emevîlerin kalıntıları Endülüs'e hâkim olunca, Evzâî mezhebi de bu ülkede yayılmış ve üstünlük kazanmıştır. Ancak hicri üçüncü yüzyılda bu mezhebın yerini Suriye'de Şafî mezhebi, Endülüs'te de Malîkî mezhebi almıştır⁴⁸.

2) *Sevri Ekolü*

Ebu Abdillah Sufyan b. Saîd es-Sevri, Kufeli olup 161/778 yılında vefat etmişti. Mutlak müctehidlerden olan es-Sevri hadis, fıkıh ve öteki ilimleri çok iyi bildirdi. İbn Hallikân, "Hz. Ömer, çağında insanların başıydı. Ondan sonra Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)'in, ondan sonra Ebu Amr e.-Şa'bi (ö. 104/722)'nin, ondan sonra da Sufyan es-Sevri'nin

46 Zehabi, *Teskiratu'l-Huffaz*, c. I, s. 17, 169.

47 1977'de Bağdad'da basılmış olan bu eseri tanıtmaya yazınmaz için Bak. A.Ü.I. Fak. Der. c. XXIV, s. 355-357.

48 M.Y. Musa, *el-Fikhu'l-İslamî*, s. 179, 171.

geldiği söylenir⁴⁹. demiştir⁵⁰. Re'ye karşı olduğu için Ebu Hanife ile arası pek iyi değildi. Abbasi halifesi el-Mehdi tarafından Kufe kadılığına atanmışsa da bu görevi kabul etmemiştir. Çok takvâ sahibi olduğu için Abdullah b. Mubarek onu pek severdi. Mezhebi, hicri beşinci yüzyılın sonlarına kadar Horasan taraflarında yaşamıştır⁵¹.

3) Leys Ekolü:

a) Bu ekolün temsilcisi, Ebu'l-Haris el-Leys b. Sa'd el-Fehmi (ö. 175/791)'dir. Medine'de kendisini yetiştirdikten sonra Mısır'a gelip yerleşmiş ve Mısırlıların fakihî olmuştur. İmam Malik, daima Leys'i övgü ve saygı ile anardı. Oldukça zengin olan Leys b. Sa'd, Ebu Hanife gibi, arkadaş ve yakınlarına cömertçe yardımlarda bulunurdu⁵².

Leys, Medine'de iken İmam Malik'le ilmi tartışmalara girerdi. Mısır'a geldikten sonra da Leys b. Sa'd, İmam Malik'e ilmi tartışmaları ihtiva eden mektuplar göndermiş ve İmam Malik de kendisine cevaplar vermiştir. Bu yazışmalardan bize kadar ulaşan belgelerde bir kısım fikhî konular tartışılmakta ve Leys b. Sa'd'ın, İmam Malik'i Medinelilerin amelini delil olarak kabul ettiği için eleştirdiği görülmektedir⁵³.

Leys b. Sa'd ile İmam Malik arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Leys'in daha güçlü olduğu görülür. İbn Hallikân'ın nakrettiğine göre İmam Şâfiî, "Leys, İmam Malik'ten daha fakih idi; ancak öğrencileri onun mezhebini yaymayı başaramamışlardır." demiştir⁵⁴. İşte bu yüzden Mısır'ın ünlü hukukçusu Leys b. Sa'd'ın geliştirdiği ekol, zamanla sönmüş gitmiştir.

4) Zâhiri Ekolü:

Bize göre Sünnî mezhepler arasında sayılması gereken Zâhiri ekolünün kurucusu Ebu Süleyman Davud E. Ali b. Halef el-İsfahânî ez-Zâhiri (ö. 270/883)'dir. Bağdad'da İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden ilim tahsil eden Davud ez-Zâhiri, daha sonra Şâfiî mezhebinden ayrılmış, sırf Kur'an ve Sünnet'in zâhiri (dış) manalarına, yani lafızlarına dayanmak gerektiğine inanmıştır. Davud, icmâ'ı da, ancak sahabilerin ve bütün ümmetin icmâ'ı ise kabul eder. Kıyas, istihsan ve re'y ile ictehadı reddeder. Hakkında nass bulunmayan konularda, "Yer yüzündekilerin

49 Vefeyatu'l-A'yan, c. II, s. 127.

50 Osman Keskinöğüt, Fıkah Tarihî ve İslam Hukuku, s. 137.

51 Hatib el-Bağdadî, Tarihü Bağdad, c. XII, s. 3 vd.

52 Bu yazışmaların mahiyeti ve Türkçe çevirisi için Bak. A. Şener, A.Ü.I. Fak. Der. c. XVI (1970), s. 131-154.

53 Vefeyatu'l-A'yan, c. III, s. 380.

hepsini sizin için yaratan O'dur"⁵⁴. âyetine dayanarak istishab kuralına göre hüküm verir⁵⁵.

İmam Şafii'ye büyük bir hayranlık duyan ve önceleri kendisi de Şafii mezhebini benimseyen Davud ez-Zahiri'ye, "İmam Şafii kıyası kabul eder; sen niçin kabul etmiyorsun?" diye sorulduğu zaman; "Şafii'nin istihsanı iptal için ileri sürdüğü delilleri inceledim; gördüm ki bunlar, kıyası da iptal etmektedir." demiştir⁵⁶. Davud ez-Zahiri, kıyası reddetiktikten sonra, hakkında hüküm bulunmayan konularda "delil" adını verdiği bir prensipe başvurmak zorunda kalmıştır. Oysa bu "delil", mahiyet itibarıyla bir çeşit kıyas'tır⁵⁷.

b) Zahiri mezhebini yayılışında Davud ez-Zahiri'nin tamamıyla hadislere dayanan eserleri ve bu eserlerdeki görüşlerin yayılması için öğrencileri tarafından gösterilen çabalar çok etkili olmuştur. Burada özellikle Davud ez-Zahiri'nin oğlu Muhammed (ö. 297/909) ile ünlü taraftarı Abdullah b. Ahmed b. el-Mugallis (ö. 324/936) anılmaya değer⁵⁸.

Zahiri mezhebini ikinci imamı Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1064)'dir. Kısaca İbn Hazm el-Endelüsi diye tanınan bu bilgin, Zahiri mezhebini, Kadı Ebu Ya'la (ö. 458/1065) vasıtasıyla Hanbeli mezhebi tarafından doğu İslam ülkelerinde sıkıştırıldığı bir sırada ortaya çıkmış ve Zahiri mezhebi uğrunda göz kırpmadan mücadele etmiştir.

Zahiri mezhebini yeniden canlandırılmasında ve onun Batı İslam ülkelerinden Endülüs'te de yayılmasında İbn Hazm'in rolü çok olduğu gibi, bu mezhebin görüşlerini, ciltleri bulan eserleriyle günümüze intikal ettiren de odur. İlk kurucusu Davud ez-Zahiri zamanında çok az yayılan ve büyük şehirlerde pek rağbet görmeyen bu mezhebi yaymak için İbn Hazm'in gösterdiği çabaları şöylece özetleyebiliriz:

1- İbn Hazm, Zahiri mezhebini usûlünü tesbit etmiş ve etkisini günümüze kadar sürdüren eserlerinde açıklamıştır. Onun bu eserlerinin en önemlileri şunlardır:

i) **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**. İbn Hazm, bu eserinde kendi mezhebini usûlünü ele alıp açıklamış, öteki mezheplerin usulleriyle karşı-

54 Bakara Suresi, 29.

55 M.Y. Musa, a.g.e., s. 172, 173.

56 M.E. Zehra, *Tarihü'l-Mezahibü'l-Fikhiyye*, s. 354, 355.

57 *Tarihü Bağdad*, c. VIII, s. 374; A. Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstishab*, s. 90.

58 S. Mahmassani, a.g.e., s. 56.

laştırmış ve görüşlerinin hepsinde haklı değilse bile, bunları şiddetle savunmuştur.

ii) **en-Nubez:** İbn Hazm, adı geçen kitabını kısa bir risale şeklinde özetlemiş ve ona bu adı vermiştir. Bu risalede Zahirî mezhebine ait metodların ince bir özetiyle diğer mezheplerle küçük münakaşalar yer almaktadır⁵⁹.

iii) **el-Muhallâ:** Bu eser, tam anlamıyla bir İslam hukuku külliyyatıdır. İbn Hazm, bu eserinde ahkâm hadisleriyle İslam ülkelerindeki bütün bilgilerin ictehad ve görüşlerini bir araya toplamıştır. Bu eser, Zahirî mezhebinin bütün görüşlerini yansıtmakla birlikte karşılaştırmalı fıkıh açısından da çok önemlidir. Bu eserde İbn Hazm'ın bir kısım çok sert çıkışları ve bazı tuhaf iddiaları yer almasaydı, sünnet fıkıh üzerinde yazılmış olan eserlerin en iyisi olurdu.

2- İbn Hazm, Zahirî mezhebinin yaymak için davete başlamış ve bu uğurda bütün ömrünü harcamıştır. Bu maksatla seyahatler etmiş ve her türlü çileye katlanmıştır.

3- İbn Hazm, Zahirî mezhebinin emsali ve yaşça kendisine yakın olan kimseler arasında yayamayınca, çiftliğine dönmüş ve orada ölünceye kadar başına topladığı gençlere mezhebinin görüşlerini öğretmeye çalışmıştır. İşte İbn Hazm'ın bu genç öğrencileri, hocalarının ilmini Lû-yûk bir gayretle öğrenip onun fıkıh, hadis ve diğer İslamî ilimlere dair görüşlerini benimsemişlerdir. Ölümünden sonra İbn Hazm'ın kitaplarını bir araya toplamak ve görüşlerini açıklayarak Zahirî mezhebinin yayılmasını sağlamak hususunda bu gençlerin etkisi büyük olmuştur.

e) İbn Hazm'den sonra öğrencileriyle oğulları Ebu Râfî' el-Fadl (ö. 479/1086), Ebu Üsâme Ya'kub ve Ebu Süleyman el-Mus'ab, Zahirî mezhebinin yalnız Endülüs'te değil, Doğu İslam ülkelerinde de canlandırmış ve yaymışlardır.

Hicrî VI. ve VII. yüzyıllarda yaşayan ve Zahirî görüşleri benimseyen Ebu'l-Hattab Meeddoddin Ömer b. el-Hasan (ö. 633/1235), dikkatimizi çekmektedir. "İbn Dihye" diye bilinen Ebu'l-Hattab Mısır, Mağrib Şam, Irak ve İran'da rivayet ile uğraşmış, hadis tahsil için seyahatler yapmış ve pek çok kıymetli eserler yazmıştır.

İslam düşüncesinde büyük tesirleri olan mutasavvıf ve bilgin Muhyiddin b. el-Arabî (ö. 638/1240) de ibadet bakımından Zahirî mezhebinde olup Ebu'l-Hattab b. Dihye ile çağdaştır⁶⁰.

59 Bu eser, Zahid el-Kevseri'nin mukaddime ve notlarıyla basılmıştır (Kahire 1940).

60 el-Makkari, Nefhu'l-Teib, c. I, s. 109.

Ebu'l-Hattab ile İbnü'l-Arabî, Endülüs'e hükmeden Muvahhidiler devrinde yaşamışlardır. Öyle anlayışılıyor ki VI. yüzyılın sonu ile VII. yüzyılın başları Zahirî mezhebinin parlak ve yayılma devridir. Bu mezhebi, hicri 580-595 (1184-1198) yıllarında iktidarda olan Muvahhidî Emiri Yakub İ. Yusuf b. Abdilmu'min, Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaymaya çalışmıştır.

Adı geçen Emir Yakub, halkın Zahirî mezhebine göre amel edeceğini ilan etmiş, müslümanları Kitap ve Sünnet'in zahirî ile amel etmeye, Maliki mezhebinin bırakmaya çağırmıştır. Hatta Maliki mezhebine göre yazılmış fıkıh kitaplarını toplatıp yakırtmıştır⁶¹.

Ebu Yakub'un 595 h. (1198 m.) yılında ölümünden sonra Mağrib ve Endülüs'te Maliki mezhebi yeniden güçlenmiş ve Zahirî mezhebi zamanla buralarda sönmüştür. İran'da bir hayli yayılmış olan Zahirî mezhebi, yavaş yavaş burada da sönmüştür. Ancak günümüzde Hindistan'ın Bhopal eyaletinde bulunan müslümanlar arasında Zahirî mezhebine bağlı olanlar vardır. Zahirî mezhebine ve özellikle İbn Hazm'in görüşlerine ölümünden sonra daha çok yazıyla hücum edilmiştir. Meselâ, yaklaşık olarak İbn Hazm'den bir asır sonra, Maliki bilgincilerinden "İbn Zerkun" diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Saîd el-İşbili (ö. 621/1224) *Kitabu'l-Muallâ* adlı eseriyle İbn Hazm'in *Kitabu'l-Muallâ'sını* tenkit ve reddetmiştir⁶².

5) *Taberî Ekolü:*

Bu ekolün kurucusu, ünlü tarih ve tefsir yazarı Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/922)'dir. Taberistan'ın Âmul şehrinde, 224/838'de doğan Taberî, çok seyahat eden ilim adamlarından olup tefsir ve hadisla yanında Şafii fıkımın Mısır'da Rabî b. Süleyman'dan tahsil etmiştir. Irak Fıkıhı ile Maliki ve Hanbeli fıkımın da öğrendikten sonra kendisine özgü bir mezheb geliştirmiştir. Bağdad'da ölen Taberî'nin mezhebi o devirde yayılmış ise de, ancak hicri 450/1058 yılına kadar yaşayabilmiştir⁶³.

Taberî'nin bir çok eser telif ettiği bilinmekte ise de, ancak büyük bir ilim hazinesi olan *Tefsir*'i ile ünlü *Tarîhi*'nden başka eseri tam olarak, ne yazık ki, bize kadar ulaşamamıştır. Karşılaştırmalı fıkıha dair yazdığı *İhtilâfu'l-Fukahâ'* adlı büyük eserinin ise sadece iki parçası bulunabilmiş ve yayımlanmıştır. Bunlardan birisini Alman müsteşirî F. Kern

61 Abdülvahid b. Ali el-Merrekasî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib*, s. 278.

62 Bak. M.E. Zehra, *İslamda Fikihî Mezhepler Tarihi*, s. 103-105.

63 S. Mahmasani, *age.*, s. 57; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yan*, c. III, s. 332.

Mısır'da 1902'de, ötekisini de J. Schacht Leiden'de 1933 yılında neşretmiştir. Zamanla Taberî'nin bir çok eseriyle birlikte ictihad ve görüşlerinin büyük bir kısmı tarihin karânlıklarına gömülüp gitmiştir.

Taberî mezhebinin bir kısım esaslarını, *İhtilâfu'l-Fukahâ'* ve *Tefsîr*'ini taramak suretiyle tesbit etmek mümkündür ve böyle bir araştırma, fıkhi mezhepler tarihi açısından olduğu kadar, karşılaştırmalı fıkhi çalışmaları bakımından da çok faydalı olur sanırım.

D- YAŞAYAN Şİİ HUKUK EKOLLERİ

İslam'da itikadi ve siyasi mezhepler tarihini ele alan eserleri inceleyen de göreceğimiz gibi Şii fırkaların sayıları oldukça kabardır. Biz, ancak bu fırkalar arasında kendilerine özgü hukuk ekolleri olan ve günümüzde de milyonlarca mensupları bulunan Zeydiler, İsmaililer ve Ca'feriler (İmamiler - İsnâ-âşerîler) üzerinde kısaca duracağız.

1) Zeydiler:

a) Bu ekol mensupları, Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidin'den sonra imam olarak Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'i kabul ederler. İsmaililerle Ca'feriler ise İmam Zeyd (ö. 122/749)'ün ağabeyi Muhammed Bâkir (ö. 115/732)'in imam olduğunu söylerler. Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik'e karşı Kufe'de ayaklanan İmam Zeyd, savaş sırasında şehid edilmiş ve cesedi yakılarak külleri yele verilmiştir⁶⁴.

Hicri 80 (699 m.) yılında Medine'de doğan, yani İmam Ebu Hanife ile yaşıt olan ve aynı zamanda onunla düşünce yönünden çok yakın ilişkileri bulunan İmam Zeyd; Kur'an, hadis ve fıkhi konularında büyük bir bilgin ve çağının seçkin şahsiyetlerinden biriydi. Kıraat ilmi, tefsir ve kelam konularında da söz sahibi olan İmam Zeyd; imametini yalnız Hz. Ali'ye ve onun Hz. Fatıma'dan doğan oğlu Hüseyin soyundan gelenlere özgü olmadığını, Hz. Hasan neslinden gelenlerin de imam olabileceklerini, hattâ Hz. Ebu Bekr ve Ömer gibi Ehl-i Beyt'ten olmayanların da imam (halife) olarak seçilebileceklerini, ancak halifenin Ehl-i Beyt'ten seçilmesinin daha iyi olabileceğini kabul ederdi⁶⁵.

İmam Zeyd'in bize ulaşan en önemli eseri, "el-Mecmû'" adlı fıkhi ve hadis kitabıdır. Bu eser, Şerafuddin Hüseyin el-Haymî (ö. 1221/1806) tarafından "er-Ravdu'n-Nadir Şerhu Mecmû'i'l-Fikhi'l-Kebîr" adıyla şerh edilmiş ve dört cilt halinde Mısırda 1348-1349 yıllarında basılmıştır⁶⁶.

64 Mes'ûdî, *Murucu's-Zehab*, c. III, s. 182.

65 M.E. Zehra, *age.*, s. 162.

66 M.Y. Musa, *el-Fikhu'l-İslâmî*, s. 164; M.E. Zehra, *age.*, s. 153 vd.

İmam Zeyd'in genellikle babası Ali Zeynelâbidin ve dedesi Hz. Hüseyin yoluyla büyük dedesi Hz. Peygamber'den yapmış olduğu riayetlerle kendi icihadlarını, yani Ehl-i Beyt'in ilmini içine alan bu el-Mecmû'u, gelecek nesillere ulaştıran öğrencisi, Ebu Halid Amr b. Halid el-Vasîti (ö. takriben 150/767)'dir⁶⁷.

b) Zeydi ekolünün yayılmasında büyük rolü bulunan imamların çoğu, Ehl-i Beyt'e mensup kimselerdir. İmam Zeyd şehid edildikten sonra oğulları ve torunları onun zengin ilim ve fıkıh mirasına sahip çıkmışlardır. Bunlar arasında Ahmed b. İsa b. Zeyd (ö. 240/854), Ebu Hanife'nin öğrencilerinden de yararlanmış olup fıkha dair görüşlerini el-Emâli adı altında bir kitap halinde toplamıştır⁶⁸.

Zeydilerde icihad ve imamlık yalnız Hz. Hüseyin soyuna inhisar etmemiş, Hz. Hasan soyundan gelen imamlar da bu işe karışmışlardır. Hz. Hasan'ın torunlarından olup 170 h. (786 m.) yılında doğan ve "er-Ress" denilen yerde 242 h. (856 m.) senesinde ölen el-Kasım b. İbrahim er-Ressi, Zeydi ekolünün "Kasumiyye" kolunun imamıdır. Hanefi mezhebine de çok iyi vâkıf olan el-Kasım'ın görüş ve icihadları, Zeydilerin furû' kitaplarında toplanmış olup bu mezhebin Yemen'de yayılmasında büyük bir rol oynamıştır.

el-Kasım'dan sonra 245 h. (859 m.) yılında Medine'de doğan torunu el-Hâdi İelhak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kasım, Yemen'de imam olarak ortaya çıkmış ve bid'atçilerle Karmatilerden bıkmış olan Yemenlileri kendi etrafında toplayarak, bir taraftan Karmatilerle savaşmış, bir taraftan da bu ülkede Zeydi mezhebini yaymıştır. el-Hâdi (ö. 296/910), hem cihadla hem de icihadla meşgul olmuş bir imamdır⁶⁹.

Kitab Câmî fi'l-Fıkıh, Risale fi'l-Kıyas, el-Ahkâm fi'l-Halal ve'l-Haram adlı eserlerin yazarı olan el-Hâdi'nin fıkhi görüşlerini yayan İmam en-Nâtık Bilh. k (ö. 424/1032) da, kendi mezheplerinde bir hüküm bulamayınca Hanefi mezhebinin icihadlarına başvururdu.

el-Hâdi'ye bağlı olan Zeydilere "Hâdeviyye" adı verilir.

el-Hâdi, Yemen ve Hicaz taraflarında Zeydi mezhebini yayarken, Gilan ve Deylem ülkelerinde de Hz. Hüseyin Soyundan gelen en-Nasru'l-Kelîr⁷⁰, Zeydi mezhebini yaymaya çalışıyordu. en-Nasru'l-Kelîr, 230 h. (844 m.) yılında doğmuş ve 304 h. (916 m.) senesinde ölmüştür.

67 Bak. A. Şener, A.Ü. İlahiyat Fak. Der. c. XVII (1969), s. 339-347.

68 M.E. Zebra, a.g.e., s. 161.

69 M.E. Zebra, a.g.e., s. 162.

70 Asıl adı, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali'dir.

Zeydî mezhebi Irak, Hicaz ve Yemen çevrelerinde yayılmış ise de, bugün Zeydîlerin merkezini Yemen teşkil etmektedir. İran'da da Zeydîlerin sayısının yüzbinden fazla olduğu tahmin edilmektedir⁷¹.

Zeydîlerce çok önem verilen eserlerden biri de, İmam Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ (ö. 840/1436)'nın karşılaştırmalı bir fıkıh kitabı olan ve dört büyük cilt halinde basılan (Kahire 1948) *el-Bahrü'z-Zahhâr* adlı eseridir⁷².

c) Zeydî mezhebi, Sünnî hukuk ekollerine çok yakındır. Delil olarak Kitab, Sünnet, İcma', Kıyas, İstihsan, Masalih-i Mursele ve akla başvuran Zeydîler, bir kısım meselelerde Sünnîlerce ayrırlılar. Meselâ, mest üzerine meshetmeyi caiz görmezler; gayr-i müslimlerin kestiği hayvanın etini yemezler; ehl-i kitab olan kadınlarla evlenmeye müsaade etmezler. Öte yandan "mut'a" nikahını kabul eden Ca'ferilere karşı çıkarlar ve evlenmede küfüvlük (denklik) konusundada Hanefîlerin ileri sürdükleri şartlardan yalnız müslüman olmayı kabul ederler, yani bütün müslümanların evlenme konusunda birbirine denk (küfüv) olduklarını söylerler⁷³.

2) İmamîler:

a) Şüherin sayıca en kalabalık kolunu oluşturan, "Ca'feriler" (İsnâ-âşerîler), hilafet (imamet)'in Hz. Ali ve onun Hz. Fatıma'dan gelen soyundan sadece oniki imama özgü olduğunu söylerler. Bu imamlar da şunlardır:

- 1- Ali b. Ebi Talib (ö. 40/660).
- 2- Hasan b. Ali (ö. 49/669).
- 3- Hüseyin b. Ali (ö. 61/680).
- 4- Ali Zeynelâbidin (ö. 92/710).
- 5- Muhammed Bâkır (ö. 114/731).
- 6- Ca'fer es-Sadık (ö. 148/765).
- 7- Musa Kazım (ö. 183/799).
- 8- Ali Rıza (ö. 202/817).
- 9- Muhammed Cevad (ö. 220/835).

71 M.E. Zehra, age., s. 163, 164.

72 M.Y. Musa, el-Fakhu'l-İslamî, s. 158, 508.

73 İmam Zeyd, el-Musned, Beyrut 1966, s. 309; M.Y. Musa, age., s. 159; M.E. Zehra, age., s. 160.

10- Ali el-Hâdî (ö. 254/868).

11- Hasan el-Askerî (ö. 260/873).

12- Muhammed b. Hasan el-Askerî el-Mehdî.

Bu mezhep mensuplarına göre onikinci imam, genç yaşta 260/873 yılından sonra gizlenmiş, yani evlerinin mahzenine girip kaybolmuş ve bir daha ortaya çıkmamıştır. Ca'ferilerce "Gaib" olan bu imam "Mehdiy-i Muntazar" (Beklenen Mehdi)'dir; yani kıyamet günü yaklaşınca tekrar dönecektir. Dini liderler olan büyük müctehidler (Ayetullahlar), bu "Gaib" imamın vekili durumundadırlar⁷⁴.

Ca'fer es-Sadık, bu İsnâ-âşeriyye (Oniki imamcılar) mezhebinin aynı zamanda fıkıh imamıdır.

Ca'ferilere göre şer'î deliller: 1) Kitap, 2) Sünnet, 3) İcmâ', 4) akıldır. Ancak onlar, Ehl-i Beyt yoluyla rivayet edilen veya kendilerince makbul olan 5-10 sahabinin naklettiği hadisleri kabul ederler. Ayrıca icma' konusunda da Sünnilerden ayrılırlar. Yani onlara göre herhangi bir bilginin görüşü üzerinde yapılan ittifak icma' sayılmaz. Sadece kendi ma'sum imamlarının bir görüş üzerindeki ittifakları icma' sayılır. Öte yandan icthad kapısının daima açık olduğunu söyleyen Ca'feriler, kıyas ve re'ye dayanan icthadı kabul etmezler ve bunları bid'at sayarlar⁷⁵.

Ca'feriler, bazı bakımlardan Şafilere daha yakın olup Sünnilerden fazla uzaklaşmazlar. Ca'ferilerin genellikle öteki hukuk ekollerinden ayırdıkları meselelerden bazıları şunlardır:

1- Mut'a nikahını, yani muvakkat evlenmeyi caiz görürler.

2- Boşanmada iki şahit bulundurulmasını şart koşarlar. Bu konuda Talak Suresinin ikinci âyetine dayanırlarken Şafililerle birleşirler.

3- Zeydiler gibi, Hıristiyan ve Yahudi kadınlarıyla evlenmenin caiz olmadığını söylerler.

4- Miras hukukuna giren bir kısım konularda Sünnilere muhalefet ederler. Sözelisi, öz amcaoğlunu bababir amcaoğluna tercih ederler. Belki burada siyasi düşüncelerinin etkisi vardır; çünkü onlar, imametini Hz. Peygamber'in ana-babir amcasının oğlu Hz. Ali'ye ait olduğuna ve

74 M.E. Zehra, a.g.e., s. 57, 58.

75 Haşim Ma'rif el-Hasanî, Tarîhu'l-Fikhi'l-Ca'ferî, s. 190, 191; Muhammed Huseyn Âli Kâşifü'l-Gubâ', Aslu'l-Şi'a ve Usûlühâ, s. 121.

ondan sonra da Hz. Ali'nin evlatlarına intikal edeceğine; Hz. Peygamber'in bababir amcası Abbas'ın oğullarına intikla etmeyeceğine inanırlar.

5- Abdest alırken ayaklarını yıkamazlar ve sadece çıplak ayaklarına meshederler.

6- İmam gaib olduğu için Cuma namazını kılmazlar, sadece onun yerine öğle namazını kılmakla yetinirler. Oysa Zeydilerle İsmaililer Cuma namazını kılarlar⁷⁶.

c) Ca'ferî mezhebinin ilk fıkıh kitabı, İmam Musa Kazım tarafından yazılan **el-Halal ve'l-Haram** adlı eserdir. Bundan sonra Musa Kazım'ın oğlu Ali Rıza'nın yazdığı **Fıkhu'r-Rilâ** adlı eser gelir.

Bu mezhebin İran'da yayılmasını sağlayan Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan el-Kummi (ö. 290 /903)'nin hadis konusundaki **Beşairu'd-De-recât fi Ulûmi Ali-i Muhammed** adlı eseri de çok önemlidir. Buntardan sonra şu dört kitap, İmamilerin kaynak eserlerini oluşturur:

1- el-Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Yak'ub (ö. 328 /940), **el-Kâfi**, 8 cilt.

2- et-Tusi, Şeyhu't-Taife, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan (ö. 460 /1067), **el-İstibsar**, 4 cilt.

3- et-Tusi, bir önceki maddede adı geçen yazar, **Tehzibu'l-Ahkâm**, 10 cilt.

4- es-Saduk el-Kummi, Muhammed b. Ali el-Huseyn (ö. 381 /991), **Fakihu men lâ Yahduruhu'l-Fakih**, 4 cilt.

Burada, Ebu'l-Kasım Necmuddin Ca'fer b. el-Huseyn el-Muhakkik el-Hilli'nin (ö. 676 /1276) **Şerai'u'l-Ahkâm fi Mesaili'l-Halali ve'l-Haram** adlı dört ciltlik eserini de anmak yerinde olur.

Ca'ferî mezhebinin yayıldığı yerler ise, genellikle İran, Pakistan, Afganistan, Hindistan, Irak, Suriye, Lübnan, Mısır ve bazı Kuzey Afrika İslam ülkeleridir. Türkiye'de ve özellikle bazı doğu illerimizde de bu mezhebe bağlı olanlar vardır.

3) İsmailîler:

a) Bu mezhebe bağlı olan Şii'ler, Musa Kazım'ın imametini tanımazlar ve onun ağabeyi İsmail'i imam olarak kabul ederler. İmamiy-

⁷⁶ Karş. M.Y. Musa, el-Fıkhu'l-İslamî, s. 161, 162. İranda bugün Ca'ferîler, şehirlerde belli bir namazgâhla Cuma namazı kılmaya başlamışlardır.

ye'nin bir kolu olan bu ekol, Ca'fer es-Sadık'a kadar İsnâ-âşeriyye ile müşterek idiler. İmam İsmail, babasının, yani Ca'fer es-Sadık'ın sağlığında ölmüştür. İsnâ-âşerilere göre imamet, Ca'fer'in oğlu Musa Kazım'a geçtiği halde; İsmaililer, imametini İsmail'in oğlu Muhammed Mektum ve evlatları yoluyla devam ettirini ileri sürmüşlerdir⁷⁷.

b) Bâtıniyye fırkası diye de anılan İsmaililer, kendilerine göre bir de fıkıh ekolü geliştirmişlerdir. Bu fıkıh ekolünün kaynak eserlerini yazan, önceleri Hanefi veya Maliki olduğu ve sonraları Bâtını-İsmaili mezhebini benimsediği söylenen ünlü Kadı Ebu Hanife en-Numan (ö. 363/974)'dir, 297/909 - 557/1161 yıllarında Mısır'da Fâtımilere benimsendiği için İsmaili-Fâtimi mezhebi diye de bilinen bu İmami-İsmaili fıkıh ekolünün kurucusu Kadı en-Numan, İsmaililerin Ebu Hanife'sidir. Bir ara Fatımi Halifesi Muizz Lüdinillah (341/953 - 365/975)'in başkadısı olan en-Numan, 363/974 yılında Kahire'de ölmüştür⁷⁸.

Fıkıh ve hadisle ilgili pek çok eserleri bulunan Kadı en-Numan'ın fıkıh kitapları şunlardır:

- 1- *Deaimu'l-İslam fi Zikri'l-Halali ve'l-Haram* (2 cilt, Mısır 1951).
- 2- *Te'vilü Deaimi'l-İslam* (2 cilt, Mısır 1969).
- 3- *Kitabu'l-İktisar* (Beirut 1957)⁷⁹.

Sünni fıkıh ekolünden ziyade Ca'feri ve Zeydi ekollerine daha yakın olan İsmaili - Fatımi ekolünün ünlü yazarlarından Hasan b. Nuh b. Yusuf el-Hindi (ö. 939/1532)'nin *el-Ezhâr ve Mecman'l-Envar* adlı eserinde İsmaili kaynaklarına ve siyasi görüşlerine dair geniş bilgi mevcuttur⁸⁰.

c) Bugün İsmaililer, Doğu ve Batı İsmailileri olmak üzere ikiye ayrılırlar. Doğu İsmailileri, günümüzde Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'te yaşamakta olup hâlen imamları ünlü Muhammed Ağa Han'ın torunu Kerim Han'dır. İsmaililer, bugün mallarının öşürlerini zamanın imamu sıfatıyla Kerim Han'a verirler ve Cuma namazını onun ya da halifesinin arkasında kıyırlar. Batı İsmailileri ise, Güney Arabistan'da, Basra Körfezi civarında, Suriyenin Hama ve Lazkiye dağlık bölgeleriyle Doğu Afrika memleketlerinde yaşamaktadırlar⁸¹.

77 Geniş bilgi için Bak. B. Lewis, *Usûlü'l-İsmailiyye*, s. 96, 97.

78 İbn Tağrıberdi, *en-Nucûm'u-Zâhira*, c. IV, s. 106, 107; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan*, c. V, s. 48.

79 Kadı en-Numan'ın öteki eserleri ve *Kitabu'l-İktisar*'ın muhtevan için Bak. A. Şener, A.C.I.F. *İslam Hınderi Enstitüsü Der.* c. III (1977), s. 345-349.

80 a *Nebîle Abdülmün'im; Neş'etu'l-Şa' el-İmamiyye*, s. 16 (*el-Ezhâr*'ın I. cildi Şam'da 1958'de basılmıştır).

80 Bak. S. Mahmassani, *age.*, s. 64, 65; Yaqar Kutubay, *Tarihü ve Günümlüde İslam Mezhepleri*, s. 134.

E- HARİCİLERDEN İBAZİLER

İbaziyye (İbadiyye - الإباضية) ekolünün kurucusu Abdullah b. İbâz (إباض) el-Murri et-Temimi'dir (ölüm tarihi bilinmiyor).

Sünnî - Şîî çatışması sırasında üçüncü cepheyi teşkil eden Hâricîlerin başlıca kollarından birisini oluşturan İbâzîler; bugün Uman'da ve Arabistan Yarımadasının diğer bazı bölgelerinde, Madagaskar'da, Zengibar'da, Libya'da (özellikle Cebel-i Nefûsa Sancağında), Cerbe Adası ve Güney Cezair gibi bir kısım Kuzey Afrika ülkelerinde yaşamaktadırlar⁸¹.

Abdullah b. İbâz hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak onun yerine geçen Câbir b. Zeyd el-Ezdi (ö. takriben 100/718), bu ekolün ilk bilginlerindendir. Önceleri Basra'da gelişen İbâzî toplulukları, sonraları Kufe, Musul, Mekke, Medine, Uman, Güney Arabistan, Zengibar (Doğu Afrika), Kayravan ve Trablusgarb (Kuzey Afrika) ve Horasan (İran) gibi İslam ülkelerinde varlıklarını duyurmuşlardır⁸².

İbâzîler, Süfîler gibi, Hâricîlerin ılımlı kollarından olup Hâricî olmayanları kâfir sayarlarsa da, müşrik saymazlar. İbâzî olmayanlarla evlenmeyi de caiz görürler. Genellikle seçim yoluyla işbaşına geçen İbâzî imamlarının: 1) Kur'an, 2) Sünnet, 3) Önceki imamların icthad ve tathikatı, 4) Maslahat-i müsele gibi esaslara uymaları gerekir. İmam nass'lara uymadığı takdirde işbaşından uzaklaştırılır. İbâzîler kelâmî görüşleri bakımından bazı hususlarda Sünnîlere uymakla birlikte bazı konularda da Mu'tezile'ye yaklaşırlar⁸³.

İbâzîler, kendilerine göre bir de fikhî mezhep geliştirmişler ve bu mezhebi yaymak için çok çaba harcamışlardır. İbâzî fakihleri, kıyas'ı tanımazlar; kıyas'ın yerini re'y ve icthada bırakırlar⁸⁴. Öte yandan İbâzîler, muteber olup olmadığına dair hakkında bir nass bulunmayan maslahat-i müselele uyulabileceğini kabul ederler⁸⁵.

İslam hukuku açısından öteki İslam hukuk ekollerine kıyasla kısmen ya da çok oldukları anlaşılan İbâzîlerin basılmış eserleri çok azdır. Uman'da

81 Yaşar Kutluay, Tarihçe ve Günümüzde İslam Mezhepleri, s. 97 vd.; T. Levicki, "İbâdiyye", İslam Ansiklopedisi, c. V/II, s. 687 vd.

82 E. Habi Fığlalı, İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Doktora tezi, A.Ü. İlahiyat Fak. Ankara 1972, s. 85-99.

83 T. Levicki, "İbâdiyye", İ.A. c. V/II, s. 689; A. Şener, İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah, s. 34.

84 A.K. Farukî, Islamic Jurisprudence, s. 63.

85 A. Şener, a.g.e. s. 149.

Sultan Seyf b. Malik devrinde, 1059/1649 - 1079/1668 yılları arasında Cumeyyil b. Hamis b. Lâfi b. Hilfan b. Hamis es-Sa'îdî tarafından hazırlanan **Kamusu's-Şeri'a** adlı eser, 1298/1880 senesinden itibaren Zengibar'da basılmaya başlanmış ise de, 90 cilt olacağı bildirilen bu ansiklopedik eserin sadece 10 cildi çıkmıştır. Bu eserde İbazi tarihi, imamları, bilgileri, kelam ve fıkı hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır⁸⁶.

Burada el-Keşf ve'l-Beyan⁸⁷ yazarı Umanlı İbazi bilgini Ebu Sa'îd el-Ezdi el-Kelhatî (ö. Takriben VIII./XIV. yüzyıl), Trablusgarblı İbazi fıkıh ve biyografi yazarı Ahmed b. Ebî Osman eş-Şemmahî (ö. 928/1522) ve Tal'atu's-Şems Şerhu Şemsi'l-Usûl adlı fıkıh usûlünün yazarı Ebu Muhammed Abdullah b. Humejd es-Selami'yi anmakla yetinmek istiyoruz⁸⁸.

SONUÇ:

İlk devirlerde sahabî, tâbî ve mütehid imamların bazı âyetleri farklı şekilde anlamaları ve bir kısım hadisleri sıhhat ve muhtevâ yönünden değerlendirirken farklı metodlarla hareket etmeleri, müslümanların birtakım dış fikirlerle temaslarının artması, karşılaşılacak yeni olaylar ve problemler için yeni çözüm yollarının aranması ve siyasi iktidarın kimler tarafından temsil edileceği konusu, İslamda fikhî, itikadî ve siyasi mezheplerin doğmasına yol açmıştır. Ancak ilmi ölçüler içerisinde inanç, ibadet ve uygulama alanlarında samimi düşünce ve iyi niyetle yapılan yorum ve itihadların oluşturduğu mezhep ve görüş ayrılıkları, İslam toplumuna yarar ve davranış kolaylığı sağlamıştır. İşin içerisine birtakım menfaatler ve ard niyetler karışınca, mezhep ve görüş ayrılıkları, hem İslam'ı hem de İslam toplumunu yıpratmış ve zararlı olmuştur.

Bir toplumda herkesin aynı görüşte ve bütün müslümanların tek mezhebe bağlı olması şart değildir. Üstelik buna imkân da yoktur. Nitekim tarih de, her alanda bu gerçeği göstermektedir. Yeter ki müslümanlar, Kur'an ve Sünnetin dışına çıkmalarını; ilim, akıl ve mantık sınırlarını aşmalarını, Aynı Allah'a, aynı Peygamber ve Kitap'a inanan; kiblesi, câmisi, mihrap ve minberi bir olan müslümanlar kardeşler. O halde bütün müslümanlar, birbirlerini dostça, kardeşçe sevmelidirler.

86 Y. Kutluay, "İbadiilere ait bazı metinler", A.U. İlahiyat Fak. Der. c. XV (1966), s. 141, 142.

87 Bu eserin muhtevası ve British Museum'da bulunan diğer İbazi yazmaları hakkında bilgi için Bak. Y. Kutluay, "İbadiilere ait bazı metinler", A.U. İlahiyat Fak. Der. c. XV, s. 142 vd.

88 İbadiilerin kaynakları ve basılmış eserleri için Bak. E.B. Fığlalı, a.g.e. (Terc), s. 1-10.

CELAL-ZADE MUSTAFA VE SELİM-NÂMESİ

Doç. Dr. Ahmet UĞUR

Koca Nişancı diye bilinmektedir. Yazar Selim devrinde yaşayan ve o devri iyi bilen bir kimsedir. Verdiği bilgiler, birinci el bir kaynak sayılan, Vezir Piri Paşadandır'. Eser Kanuni devrinde yazılmıştır ve yazar eserini yazdığı zaman 70 yaşlarının içinde bulunmakta idi.

Eserinde basit fakat, ağırbaşlı bir üslup kullanmıştır. Eserine *Meâsir-i Selim Hâni* ismini vermiştir. Divanda Reisül-Küttâb ve Nişancı olarak çalışan yazar, bunu bir imtiyaz addetmiş ve diğer yazarların bilmediği malumatı alarak eserine aktarmıştır. Ve pek tabii olarakta eseri, bu çeşit eserler arasında, özel ve mühim bir yer almıştır.

Yazar davranışıyla, tam bir Selim taraftarıdır. Daima Onu her yaptığı işte haklı göstermeye çalışmaktadır. Mesela, Selim, asla babası Sultan Bayezid'e karşı gelip baş kaldırmamıştır. O sadece, babasını bir çıkmaz yola sevketmeye çalışan, bencil vezirlerin, devlete açacakları zararlara, karşı çıkmıştır. Onların politikalarına karşı gelmiştir. Babasından taht almak için esas çarpışan, kardeşi Sultan Ahmet idi, vezirler ona alet oluyorlardı.

Hacim bakımından da bu eser, diğer Selim-Nâmelerden geniştir. Selimin doğumuyla işe başlar ve hiç bir olayı atlamadan, Onun ölümlüye bitirir. Yazar sadece bir olayda, kaynağını Kemal Paşa-Zade, olarak belirtir. (Selim'in doğumunda Kapuya gelen ihtiyar olayı) Fakat olayların genel sıralaması ve anlatımdaki çok yakın benzerlik, bu iki yazarı birbirine çok yaklaştırır. Buna göre, şu söylene bilir ki, Nişancının, Kemal Paşa-Zadeden Kaynak yönünden, belki de stil yönünden, yararlandığı açıktır.

Ayrıca malumat ve döküman bakımından, yazarın kullandıkları ile Feridun Beyin *Münşeât-ı Selâtin* de kullandıkları da birbirine çok

1. Yazarın hayatı ve diğer eserleri için, M.T. Gökbügin, I.A. III, 61-63; I.H. Uzuncarşılı, Belleten, No. 87 (1958); Ş. Tekindağ, Tarih Ens. Dergisi, 1 (1970); Ayrıca bu eser, Dr. Celia Kerklake tarafından Doktora tezi olarak yapılmıştır. (University of Oxford, 1975).

benzemektedir. Bu da Onun devlet dairesinde bulunduğundan, devletin arşivini bir kaynak olarak kullanması iddialarının doğru olduğunu gösterir bir delildir.

Eser, 33 varaklık bir girişten sonra, 188 varaklık, tarih ve 273 varaklık (221-494) nasihat verici hikayelerden ibarettir².

Celal-Zade Mustafa ve Selim-Namesi

Hamdi ki, tâlibân-ı cevâhir-i dürer-i 'irfân ka'r-ı bîhür-ı cidd-ü-ictihâde gavz ile sâhil-i beyân ve kenâr-ı 'iyâna getürüb tahrîr; ve senâ'ti ki, mün-şiyân-ı kelâm-ı i'câz-âyîn ve mübdi'ân-ı bedâ'i 'si-nâs-u-mevâhib-rehtn şahâ'if-ü-evrâka nakş-u-tezyîn için taşîr-ü-tasvîr itmişler envâ'ına nihâyet, ve eynâfına hadd-ü-gâyet yok cümlesi hazret-i Ma'hûd-ı bî-zevâl ve Ma'hûd-u-Mescûd-ı lâ-yezâlûn cenâbına nişâr olsun ki, mevâhib-i 'aliyesi bârânı riyâz-ı havâ-tır-ı 'ibâda sâri-vü-mâtur, ve 'atâyâ-yı senîyesi reşâ-bâtı kulûb-i abrâr-u-âzâda fâ'iz-ü-sâ'irlerdür. *Celle zikrühü ve 'amme ihşânühü ve berrühü.*

Zehî Perverdigâr-ı şânî ki, hakâ'ik ehlinûn hadâ'ik-i kulûbini serv-i bâlâ-yı imân ile müzeyyen, erhâb-ı dakâ'ikûn riyâz-ı ezhân-ı bâ-bürhânlarını şakâ'ik-ı ma'ârif-ü-ikân ile serâser tâze gülzâr-u-gül-şen itmişdür. *Ta'âlâ şânühü ve behere bârhânühü.*

Hâk-nişîn-i zevâyâ-yı fakr-u-ihtiyâca ve-ledey-nâ mesîd¹ sa'âdeti ile nevîd-i ümîd idüb, râciyân-ı hân-ı riâz-vu-ihlâs ve dâ'iyân-ı mâ'ide-i fevz-ü-ihtîşâsa le-'in şekertüm le-ezidenne-küm² irşâdı ile keşf-i kınâ' itmişdür. *'Amme nevâlühü ve 'azîzame şânühü.*

Ecrâm-ı 'ulviyât-ı semâvâtı (2^o) kanâdil-i zerrîn-i âfitâb-ı tâbân-u-nücûm ile ârâste eyledi. 'Atâyâ-yı cezilesine mazhar olan zevâtun şifât-u-hâlâtı dey-cûr-ı zulemât-ı âfâtdan hâlâs bulub, tarâ'ik-u-sübûl zîver-i safâ ile pîrâste [-vü-] pür-gül ola.

² Burada kullanılan yazma, The British Museum, Add. 7848.

Bu Transkripsiyon Seym hocam, J.R. Walsh'ın koleksiyonudur ve tarafımızdan tekrar gözden geçirilmiş ve diğer nüshalarla karşılaştırılmıştır. Ayrıca bakınız, A. Uğur "Selim-nameseler" A.U. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XXII, C. (1978).

¹ K. 50/735

² K. 14/7

Vaşf-ı celâl-ü-cemâlinde mübârizân-ı meydân-ı
faşâhatüñ zebânları lâl-ü-cbkem; nu'üt-ı şfât-u-
kemâlinde zümre-i kâşifân-ı esrâr-ı hüvyet mebhüt-u-
zâr ve kudretleri mestûr-u-mübhem. Egerçi sâbıkân-ı
'arşa-ı ma'rifet ta'rif-i celâlinde âyât-ı beyyinât ile
sahû'if-i evrâkı pür-naķş-u-tezyîn idüb, başâ'ir-i aşbâ-
b-ı enzârı eş'lâ-ı envâr-ı 'azamet-ü-ikbâli ile tenvir
itmîşler; emmâ ol silsileye nihâyet, ve râbıta-ı bey-
ân-u-'iyâna gâyet olmaz.

Lâ cerem, kelâm-ı fevâ'id-encâm-u-şâ'âdet-iñ-
titâm-ı *men ahabbe şey'en ekşere zikrehü* mücibince:

Hâhumdur Şoman zikrini dilden
Vücüdüm itdi icâd âb-u-kilden

Beni tevhdî râhına düşürdi
Başa tevfiķ eşfâlin üşürdi

Kamu zerrât-ı 'âlemdür şühûd
Şehâdet eylerem birdür vücûdi

Nażir olmaz aña yokdur şeriki
Mubakkakdur hu söz olmaz bir iki

Cihânnû hâlikıdır zât-ı pâki
Yaratdı Âdem itdi cirm hâki

(2^b) Anı 'irfân yolına sâlik itdi
Ma'ârif cevherine mâlik itdi

Lisânım hâmdine gâyâ idübdür
Dil-i mecnûnânı Leylâ idübdür

Mübârek nâmı halvetde celsüm
Hümâyûñ zikridür dâ'im enisüm

Diler dergâhına dil 'arî-ı hâcât
İde göz daşı ile bir münâcât

Ümid oldur ki 'afv ide günâhın
Kabûl ide keremden âh-u-vâhın

Şamu dîn ehline rahmetler ide
Günehkâr ümmete şefkatler ide

Münâcât be-Dergâh-ı Mücibü'd-Da'vât
ve Kâdi 'l-Hâcât, *celle zikrühü*

Ey Aḫad-i kerîm-i gû'l-celâl vey' Samed-i vâcibü't-ta'zîm-ü-pür-kemâl; ey nüfûs-ı ebrârı âgâ-m-u- ma'âsîden takdîs iden Kıddûs, vey' kulûb-i ahyârı edânî-vü-aķâştye iltifâtdan tathîr iden Tâ-hîr-i şefkat-me'nûs; ey rızâ-vu-ķabûlûn devleti mat-lûb-ı tâlibân-ı dergâh, vey likâ-yı cemâl-i cemilûn sa'âdeti mahbûb-ı bîdârân-ı sebergâh; ey âgâr-ı hik-metûn derk-ü-müşâhedesine sem'-ü-başar iki derece-i ves'â, vey envâr-ı kudretûn ziyâsına şems-ü-ķamer iki rûşen tal'â; ey kulûb-i erbâb-ı zevk şümûs-ı efzâlûn ile münevver, vey meşâmm-ı ervâh-ı aşhâb-ı zevk şemâ'im-i merâhim-i nevâl-i bâ-kemâlûn ile mu'attar; ey sad hezâr deryâ-yı (3^ü) 'ilm-ü- ma'rifetûn girdâbinuñ şinâgerleri ķatarât-ı bihâr-ı zaḫḫâr-ı vi-sâliûde ğarik, vey' hezârân hezâr feżâ-yı 'işk-u-mu-ḫabbetûn bâdiye-peymâları envâr-ı cemâl-i efzâlûn lem'ası-yle ḫarîķ; ey Ḥayy-ü-dânâ, vey Kayyûm-u-tlâvânâ; ey şân-ı ma'âli-nişân-ı a'tâfi envâr-ı lutf-u-kerem birle meşkûr, vey 'ulûv-ı merâtib-i eltâfi eṣ-ḫâf-ı âlâ-vu-himem birle meşkûr-u-meşhûr; ey cûd-u-ihsânı bendeler hakkında bî-endâze, vey' riyâz-ı rûh-u- revân-ı müştâķân nesîm-i raḫm-i cân-perver-ü-rûh-güsterûn ile ser-seḫz-ü-tâze; ey ekvâna kâf-u-nûn-ı kûn fe-yekûn ile mükevvin, vey' nukûş-ı günâ-gün-ı bûkalemûn ile elvân-ı kâ'inâtı mülevvin; eve-i felekde mevc-i 'acâ'ib-âgâr-ı ḫikmetûn, fevc-i melek-de güft-ü-güy-ı kudretûn; şeb-ü-rûz mazḫar-ı 'atâ-yâ-yı nûr-u-zulmetûn, şitâ-vu-bahâr nümüne-i es-râr-ı heybetûn; cebîa-i cebbârânda dâĝ-ı 'aḫamet-ü-iḫtişâmuñ, rîķâb-ı cebâbire ve a'nâķ-ı ekâsirede balka-ı dâm-ı intikâmuñ; cûsûs-ı sâmi'ada cüst-ü-cûy-ı ḫaber-i peygâmuñ, ḫatîb-i nâṫıkada güft-ü-güy-ı nâm-ı ârâm-encâmuñ; ey Mevcûd-ı bî'illet, vey Ma'bûd-ı bî-âlet; ey Ḥâlik-ı nâr-u-nûr, vey Râzîķ-ı mâr-u-mûr; ey sümûv-i sermediyetde ihâtat-ı başar-dan muķaddes-ü-'âli, vey' 'ulûv-i şamediyetde id-râķ-i 'uķûl-ı beşerden münezzeḫ-ü-müte'âli, *Takad-dese âlâ'ühû ve tetâba'a na'mû'ühû*.

Ümidüm var cenâbuûdan ilâhî
 Ki sensin pâdişehler pâdişahı
 Niyâzum olan dergâhuûda maqbûl
 Günehkâram kapuûda bende vü kul
 Günehle ben siyâh itdüm cemâli
 Keremle sen beyâz itdûn sağalı
 Hidâyet kul sırât-ı müstakîmi
 Yâhâna atma bu cân-ı sakîmi
 Dem-i âhîrde hem-râh eyle îmân
 Dil-i nâlân bula âteşden âmân
 (3^b) Dirîg itme esirge lutf-u-pâki
 Cehennemden halâş it zerre hâki
 Raḥimâ raḥmetüñe var delilüm
 Umar çün raḥmeti cân-ı 'alilüm
 Ne deflü çok ise cürm-ü-günâhum
 Hele eksük degüldür her gün âhum
 Mukarrerdür günûba i'tirâfım
 İgen çokdur maḳâlât-ı güzâfım

İlâhî, *lâ ilâhe illâ'llâh, Muḫammedün resûlü'llâh* kelâm-ı beḫcet-encâmı cenâbuûda hezârân hezâr sa'âdetleri şâmil olduğu meşhûr kitâblarda meḳkûr-umestürdür. Envâ'-ı günâh-ü-zulemât ile rû-siyâh olan bendelerûñ, âşâr-ı hayâtları tehâh, merg-ü-mevte su'âr-u-intibâhları deminde, yedi belâ-yı sa'b-u-ḫatar-nâke mübtelâlardur.

Biri zamân-ı inḫitâ'-ı silsile-i nefes, ki mürḡ-i rûḫa vâkt-i halâş-ı bend-i kafesdür, 'acabâ ol dem-i hayret-şiyem îmânla mı mürûr ider, yâ küfrân ile mi? İlâhî, ol bin-i dehşet (4^b)-âyinede, *lâ ilâhe illâ'llâh, [Muḫammedün resûlü'llâh sa'âdeti-yle cümle-i ümmet-i Muḫammedi (salla'llâhü 'aleyhi ve sellem) müstes'ad eyle.*

Biri daḫi ḫatar-ı kabrdür ki, ol menzîl-i ri-yâz-ı cennetden türbe-i nûrânî midür, yâ guferât-ı nûrândan gufre-i târik-ü-şulmânî midür? İlâhî, ol

hücre-i hâki ziyâ-yı çerâ-ı pâk-i lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resûlü'llâh ile nûrânî kıl. *Fe-reehûn ve reyhdnün ve cennetün na'imûn*³ fehvâsı-yle, gülsâr-ı cinândan olmağı arzânî eyle.

Bir hatâr-ı haşyet-peğîr daği Mûnker-ü-Nekîr su'âlidür ki, melekeyn-i sâ'ileyn biri lutf ve biri ikâba mâ'ileyndürürler. Acabâ su'âllerine cevâbda hatâ veyâ şavâb mı ola? İlahî, ol sâat-i pür-ıttırâbda, lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resûlü'llâh makâlini yüsebbitü'llâhü'llezîne âmenü bi-'l-havli's-sâbit⁴ fehvâsına mutâbık olmağı müyesser kıl.

Bir hatâr daği zemzeme-i ba'şdür. Cümle-i mahlûkât 'arşa-ı 'arâşâtda ictimâ'-u-ittisâil deminde⁵ âyâ rûy-ı 'ibâd anda beyâz veya sevâd mı ola? İlahî, ol hâlet-i pür-dehşetde, lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resûlü'llâh kelâmı ile mühtedî ve yâ'ibâdî lâ hafvün 'aleykümü'l-yevm⁶ nidâsı-yle muhâtab olanlardan eyle.

Bir hatâr daği hengâm-ı hesâb-ı mûcibetü'l-'a gâbdur. Defter-i muhâsebede mektûb olan hasenât-ı mergûbe mi veyâ seyyi'ât-ı ma'yûbe midür? İlahî, ol zamân-ı inkılabda, lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammed re sülû'llâh kelâmıuñ hürmeti için (4^b)*fe-serfe yuhâsebû hesâben yestren*⁶ deminde, kelâm-ı sa'âdet-encâmıñ muhtâzâsmca sühûlet-ü-yüsr ihsân kıl.

Bir hatâr daği ân-ı mixân-u-terâzûdur ki, vevn-i a'mâl girân-u-şakîl mi, veyâ hafif-ü-kalîl midür? İlahî, ol dem-i mehâbet-şiyemde', lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resûlü'llâh makâlinüñ haqq-ı 'azâmeti için, *fe-emma men şakûlet mevâzinühü*⁷ sa'âdeti ile müstes'ad olan zümreden kıl.

Bir hatâr-ı 'azîm daği menzil-ü-mekân-ü-üşî-yân sahrâ-yı firdevs-ü-cinân-ı hî-naşîr mi, veyâ

³ K, 36/89

⁴ K, 14 /27

⁵ K, 43/68

⁶ K, 84/11

⁷ K, 101/5

vâdî-yi şakâvet-mebâdî-yi cahîm-ü-sa'îr midür? İlähî, kelime-i tayyibe-i lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resûlü'llâh hürmeti haqqı-çün, mecnû'-ı ümmet-i bâ-hidâyet-i ahmedîye, kâffe-i akvâm-ı sa'âdet-en-câm-ı muhammedîyeyi, ol demlerde şümme nünecci'l-lezîne'ttağav⁸ zümresinden ser-efrâz eyle. Şırât-ı su'ûbet-ıtrâduâ üzere berk-ı hâşif gibi mürûr-u-ecvâz 'inâyet [-ü-] müyesser eyle. Cümlemüzi sahrâ-yı bihişt-i câvidûna geçürüp⁹ kâmrân kı.

Hikâyet: İlähî, bir dervîş-i dil-rîş, fenâ-pezîr köhne câme-i hakîr ile, bir pâdişâh-ı zî-tevkîr meclisine varur. Ol şâh, dervîşün eski câmesine nigâh idüb, kendüye yakın geldüğine 'âr ider, yüzün döndürür. Şâh nedimlerinden birisi dervîşe 'itâb ile hitâb idüb, "Ey bi-edeb küstâh-u-şûh, bunuñ gibi köhne câme ile pâdişâh meclisine gelmek denâ'et-ü (5⁹) 'ayb-u-mezellet idüğünü bilmedüñ mi? Niçün edebsüzlük eyledüñ?" diyücek, dervîş cevâb virür ki, "Câme-i köhne-vü-çirkîn ile dervîşler pâdişâh nazârına gelmek 'ayb degüldür; zîrâ ki dervîşlükdür. Aşıl 'ayb-ı külli, dervîş ol eski câme ile pâdişâh meclisinden âhîr taşe ra çıkmakdur." diyücek, ol şâh gâyet zarîf-ü-'âkıl-ukâmil, kelûm-ı Hakka tâlib-ü-mâ'îl imiş, fi 'l-hâl dervîşe hil'at-i fâhîr ile ihsân-ı vâfir ider.

İlähî, ol dervîş-i hâzin câme-i çirkîn ile pâdişâh-ı mecâzî meclisine gelüb, ma'kûl kelâm ile şâhâne câmeye mâlik oldu. Bende-i fakîr [ve] çâker-i hakîr altmış yıldan tecâvüz eyledi. Câme-i a'mâlüm şûrîde köhne palas, libâs-ı ef'âlüm derîde-vü-şc'âmet-istînâsdur ki, girîbânı envâ'-ı ma'âşî-vü-gillât-u-günâh ile çâk-çâk, cümle-i cevânib-ü-etrâfi şunûf-ı seyyi'ât-ı lâ-yuhşâ ile âlûde ve dâmânı pür-hâkdür. Ol câme-i çirkînden gayrî libâsum, binâ-yı vücûd-i ma'siyet-âlûduma vücûhât-ı ma'âşîden özge esâsum yok. Zarûridür ki, cenâbuña ol câme-i köhne ile pâ-berehne varsam gerek. Sen pâdişâh-ı kerîm-ü-rahîm, Hudâ-yı lâ-yezâl ve Bi-zevâl-i 'azîmsin. Ümîddür, eski câme-i a'mâlümü hil'at-i behîye-i ihsânûña tebdîl

idüb, luṭf-u-cüdüñ teşrifâtı ile rahmetüñ hil'atlerini kâmet-i ma'siyet-âyetüme giydürüb (5^b), beni mes-rû-u-şâd-u-ferahnâk eylesin.

İlâhî, deryâda luṭf-u-ihsânüñ irişüb bârân-ı Nisân ile şadef ağzına kût eyledüğüñ bir kaṭreye emr-i hâşşuñ müte'allik olmağla dâne-i dürr-i gemîn olur. Aşlâb-ı zükûrdan erbâm-ı inâşa düşürdüğüñ kaṭarât-ı haḳâret-âyâta kudret-ü-irâdetüñ irişmeğle ol kaṭre bir cemâl-i mevzûñ ve çehre-i gülgûñ, âyine-i 'âlem-nümâ-yı nâzenîn ve mir'ât-ı dil-güşâ-yı şafâ-ayîn olur. Görenler dirler, "*tebâreke'llâhü ahsenü'l-hâliḳîn.*" Derûn-ı aşdâfda me'mûrîñ olan dürr-i meknûñ gibi bu bende-i 'âşî-yi şâhibü'l-ma'âşî kalbinde kaṭre-i imânî eyledüñ; dürr-i yetim oldı. Kadr-i girân-bahâsı ile, ümüddür, zi-câh-u-mağfûruñ olan. Ve bir kaṭre hûn-ı pâ-mâl iken cüd [-u-] ihsânüñ efiâlî ile mevcûd oldum. Mezîd-i 'inâyât-ı bî-pâyânüñ ve tamâm-ı ihsânât-ı bî-hadd-ü-oranuñ zikrine zebân-ı bâhirü'l-bürhân ihsân eyledüñ. Mecâlis-i üns-şî'ârumda şeb-ü-rûz luṭf-u-ihsânüñ yâdi-yle evkât-ı hüceste-âyâtum pîrûzdur. *Eş-şükürü lillâhî ta'âlâ*, Mercûdur, mezîd-i elîfuñ ile zümre-i şâkirinden maḫsûb olan.

İlâhî ve 'âlemlerüñ Pâdişâhı, 'ibâd-ı re'fetmu'tâduñdan herkes üç hâbs ile mevşûflardur. Biri hâbs-i şikem-i mâder, ki anda her biri kemâl-i re'fetü-'inâyetuñe maḫzar olub, kaṭre-i âb-ı nâ-pâk, zerre-i haḳîr-i hâk iken, taşvîr-i hikmet-te'şîrûñ (6^a) ile ile mükemmelü'l-endâm muşayver-i hüsn-encâm olurlar. Bir meşâbede cemâl-i 'azîm ile, ki anlar haḳkında kelâm-ı kadîmüñde *le-kad ḫalak-nâ 'l-insâne fi-ahseni taḳvîmin*⁹ buyurduñ. Bir hâbsleri, ki kehvâre-i taz-yîk-kenâredür ki, bend-i dest-ü-pâyla mağlûller, gezend-i bî-'âkl-u-hûş ile ma'lûller iken, şîr-i şudâ-te'şîr-i mâder ile mağtenimler, pür-huzûrlar, pister-i istîrâhatde ḫvâb-ı nevm ile pür-sürûr oldular. Bir hâbsleri daḫî kaḫr-ü-gürdur ki, bir şıfı hürşîd-i tâbdâr-ı 'inâyetuñle hüccrât-ı ravza-ı riḫvânüñdan bir hüce-

⁹ K, 95/4

re-i rüşen, şıf-ı âharı hufetât-ı nîrân-ı âteş-
 'unvânûndan bir hufre-i 'azâb-u-mihendür. Ne'üzû
 bi'llâhi ta'âlâ, 'İbâd-ı mü'minini ol devâ'ir-i 'azâb-
 me'âzirden dâr, 'uşât-ı müslimîni 'ıqâb-ı elimüden
 mu'âf-u-mestûr eyle. Ravza-ı rıdvânûndan olan kubû-
 rı, şâhibü'l-hablî'l-metin itdügüñ Resûl-i emînüñ üm-
 met-i pür-hidâyetinden lâ ilâhe'llâ'llah, Muhammedün
 resûlü'llâh ile zebânları pür-ta'am-u-sükkerin olan
 â'âflere mahşûş eyle. Eknâf-ı 'inâyetüñde elemden
 mahfûz-u-maşûn olsunlar.

İlâhî, 'işyân-u-tuğyânım keşretinden garîk-ı
 baht-i hicâb olub, ümid-ü-recâ kapuları kull-i ye's
 ile mukâffel-ü-mesdûd olmadan ihtiyâş iderem. Mif-
 tâh-ı rahmet-ü-re'fetüñ her bâb-ı müşkile fettâh-u-
 keşşâf idüğü meşkûk degül. İlâhî, bu muşarrerdür,
 muft'ü-'âşî ve dâni-vü-kâşî, cümlesi garîk-ı deryâ-yı
 'âufetüñdür; eyâ Gâfirüñ-günûb, veyâ Sâtirü'l (6^b)-'u
 yûb, ol kilit-i ye's ile me'yûs olmak ihtimâli olan
 kapulara elîf-u-'inâyâtüñ miftâhları ile güşâd vir,
 meftûh olsun. Mücrim-ü-'âşîlerüñ kulûh-i kürûb-
 maşûhları tolu şükr-ü-fütûh olsun.

Üdâyâ lutfuñ olsun destgürüm
 Ki sensin pâdişâh-ı bi-naştrüm
 Yaratmışduñ bizi kâlâ belâ'da
 Günâh ile bu dem kalduk belâda
 O demler ki bilinmezdi nişânım
 Senüñ 'ilmüñde ma'lûm şânım
 Yok iken cân-u-tende ihtîşâşım
 Var idi lutfuñ ile üns-i hâşım
 'Adem mülkinde ma'dûm olmuş idüm
 Yakub hecr âteşi mûm olmuş idüm
 Mukaddermiş hayâtım tâ ezelde
 Tağallûf olmaz emrüm lem-yezelde
 Senüñdür ey Üdâ çok şükr-ü-minnet
 Fakîri itmedüñ gayra ümmet
 Muhammed ümmetinden itdüñ âhîr
 Zehî lutf u zehî ihsân-ı zâhîr

Şamu lutf u şamu ihsân senüôdür
 Tenüm mañlûkuñ oldı cân senüôdür
 Bunuñ şükri-yle gâya kıd zebânı
 Geçürsün' şükr ile dâ'im zamânı
 Vücüdüm mañz-ı lutfuôdur Rahimâ
 Keremler eyle erzânî Kerimâ
 Eşerdür lutf-u-cöduôdan vücüdüm
 Beni dūr itdi şapuôdan busüdü 7^a
 Günâh altında mañcôbam hakîrem
 Zünüb ile şermsâram fakîrem
 Binâ-yı lutfuñı yakma cabîme
 'Azâbuñ âteşine itme hîme
 'Azâba lutf-u-rahmüñ sebkat itdi
 Uatâ chline şânuñ şefkat itdi
 Senüñ dergâhuñadur ilticâmuz
 Karîn olsun kabûle her recâmuz

Hikâyet: İlahî, evliyâ-yı kirâmuñdan Hasan Basrî - 'aleyhi 'r-rahmet - bir cenâze 'akabineca güristâna varub, meyyiti hâko defunden sonra güristân içinde bir mahalle oturub murâkâbede iken, meger ol zamânda Ferezdağ' dimegle meşhûr [ve] fışk-u-fücür ile mezkûr kimesne var imiş, irâkdan İmâm-i hü mâma nazar idüb, anuñ ef'âl-i hamîdesin bilürdi, kendünüñ ma'âşî-vü-fesâdını yâdidüb giryân-u-nâlân oldı. İmâm hâlet-i murâkâbeden kalkub yola girdi. Ferezdağı gördi, xâr-u-xâr göz yaşını döker. Hâlini sorub, "niçün ağlarsın," didiler. Eyitdi, "Ey İmâm-i hü mâm, kendü hâl-i perişânuma ağlaram. Âdemler size nazar iderler, ne hüh-u-zibâ şâlih-ü-fâ'ik kimsedür diyü medhler zenâlar iderler. Ben kemîne 'âşî müznibe nigâh iderler, ne fâcir-üpür-günâh diyü zemm-ü-tahkîr iderler. Eger rûz-ı kıyâmetde Hak ta'âlâ dañi kulları ile bu vechle mu'âmele iderse, hâlüm müşkildür. Anâ giryân-u-sû-zânâm," diyücek', İmâm eyitdi, "Yâ hiç bir 'ame-lüñ (7^b) var mıdur ki andan necât ümid' eyleyesin?" Eyitdi, "Ey İmâmü'l-müslimîn, üç nesneden ümid-vâram: biri İslâm içinde seyh-ü-pîr oldum; biri dañi

yetmiş yıldır tevhid iderem; biri daği 'iyyânuma i'tirâfım var," didi. İmâm pesend idüb; az geçmedin Ferezdağ vefât idüb, İmâm 'âlem-i rü'yâda gördi. Ferezdağ bihişt şahrâlarında şahrâlarında şalmub hîrâmândur. Hâlini şordu. Eyitdi, "Hağ - sühânehü ce ta'âlâ-mây-ı sefidüm ile yetmiş yıllık tevhidüme ve günâba i'tirâfım olduğına rahm idüb, beni cennete getürdi," didi.

Yâ erhame'r-râhimîn, hâl-i Ferezdağ bu 'arşa-ı şatranc-ı tuğyân-u-fesâdda piyâde-vü-beydağ olan mücrim-ü-'âşî bi-revnağ hâline muvâfıkdur. Mây-ı sefid ile şaşt sâl hizmet-i tevhid, 'ale'l-huşûs ma'âşiyete i'tirâf ile, yâ hafıye'l-elâf necci-nâ mimmâ nebûf tazarry' ile 'inâyetüñ recâsundayam. İlâhî, menâhiye istiğâlden halâş vir. Hağâ'ik-ı eşyâyı ke-mâhî göster. Başar-ı başiretde' olan gaflet gışâvesin gider. Her çend müstagrağ-ı envâ'-ı ma'âşî-vü-günâham, emnâ güyende-i lâ ilâhe illâ'llâh, Muhammedün resülüllâham.

Hikâyet: Bir gün bir gulâmı bâzâra şatmağa getürmişler. Müşteriler görürler, gulâmuñ gözleri aşvel, desti şell, pâyı a'rec, kâmeti mu'avvec, cümle a'âsı ma'yüb. Zebânı hâlini şorurlar; "lisânı faşih, beyânı hüb-u-melihdür," didiler. Müşteriler faşâhat-i zebânından ötürü (8) şatun aldılar.

İlâhî, vaqt-i 'arz-ı ekberde, dellâl-i bâzâr-ı 'azametüñ hâlümü görüb, tefahhuş-ı a'mâl idicek, diyeler ki, "Nazarı aşveldür, ya'nî harâma bakmışdur. Desti şelldür, eline câm-u-piyâle alub nûş itmişdür. Pâyı da mu'avvecdür, seyrân-ı bâdiye-i günâh-u-'iyyân itmişdür. Bi'l-cümle her vechle ma'yüb-unâkışdur. Emmâ zebânında tevhid-i Ahad, göülünde 'ışk-ı pâk-i Şameddür," diyeler. 'İzzet-ü-vağdânî-yetüñ hağkı-çün ma'âyib-ü-ma'âşıye bakma. Mü-Mücerred lisânda olan tevhid-i mecidüñ hürmetine vüfûr-ı merhametüñle 'abd-i zelilüñi merhûm-u-sa'id eyle. 'Azâb-ı şedidüñi dâr-u-ha'id kıl. Günâhlarum ne kadar çok-u-ferâvân ise, İlâhî, rahmet-ü-şefkatüñ deryâlarına pâyân yok. Resül-i güzîn ümmetinüñ

'âşlerine Tersâ-vu-Yahüddan bedeller 'inâyet eyledüğüü efvâhda mezkûrdur. Kerem senûn, 'inâyet-ü-merhamet senûn, himem senûn, lutf-u-mürüvvet-ü-şefkat senûn.

Hikâyet: İlähi, hakîr kullarından Hâtim bir gün da'vet-i 'âmm idüb, muhteşemân-ı 'Arab gelüb sadra oturmuşlar. Ni'met üzeri imiş. Kapudan bir dervîş-i pâ-berehne-i dil-rîş gelür. Hâtim kendüsi kalkub, ol dervîşi cümlesinûn üzerine geçürür'. Muhteşemler dîrler ki, "Yâ Hâtim, bu bir fakîri üzerümüze geçürdüñ." (8^b) Hâtim dir ki, "Siz kadr-ü-men-zilet birle sadre geçdüñüz. Bu hakîr gürisne-vü-muhtâcdur. Ben keremüm ile bunı makâm-ı 'ulüva getürdüm." dimiş.

İlähi, Hâtim bir 'âciz-ü-miskîn bi-çârenüñ berehneligine, fakr-u-ihtiyâcına nazar idüb, rahm kıldı, sadra geçürdi. Mahrûm olmağı revâ görmedi. Sen erhamür-r-rahimînsin. Yarım, yetme *naşürü'l-mütakîne ile 'r-rahmâni vefden*¹⁰, zühd-ü-takvâ ile maşşür olan 'ibâd-ı muhlişün, ki her biri *fi-mak'adi sidhın 'inde melikin muhtedir*¹¹, erikelerinde oturub, makâmları mu'ayyen ola. Biz bi-nevâları dañı anlaruñ sohbet-ü-dîdârlarından mahrûm-u-ba'id itme. Bu 'âşî hakîrleri kemâl-i keremün birle sadr-ı 'izzete geçür. Hâtim senûn h'ân-ı şahâvet-ü-ihsânüñ simâtından hûşe-çîn-ü-gûşe-gîr bende-i merhamet-te'şirüñ idi. Sen sulţân-ı evvân-ı celâlet-ü-kibriyâsin. Mecâlis-i üns-i kuds-ümâna hâzır olan dervîş-ü-dil-rîş bendelerüñ ne makâm ve sadra geçmek lâ'ik-u-sezâvâr idüginç 'âlimü'l-esrâsin.

Hikâyet: İlähi, bir gün Mecnûn kemâl-i 'ışk-u-cünûn ile veed-nümün, mahalle-i Leylâya mürür eyledi. Kânûn-ı sinesinde âteş-i 'ışk müştâ'il, sırr-ı müşâhede-i cemâl-i mahbûb-ı dil-ârâya müştâgil, mestâne-vâr her der-ü-divâra yüz urub, râst geldügi seng-ü-külûbı alub kokuñ, gözden eşk-i hünin revân iderdi. (9^a) Sineden âh-ı sâzân çıkarurdi. Şordılar.

¹⁰ K, 19/85

¹¹ K, 54/55

"Ey Mecnûn, der-ü-dîvâra yüz sürmekden ne gelür? Derdle nâle idüb, yüzünü hâke komağdan murâd nedür?" didiler. Mecnûn sevgend yâd eyledi ki, "Vağtı kadem-i şıdkla mağalle-i Leylâya geldüm. Anuñ küyünda Leylâ rüyından ğayrı yüz görmezem. Nazarum müşâhede itdüğü cümle rüy-ı Leylâdur. Andan öze manzûrum yok." didi.

İlâhî, cümle eşyâya nazâr-ı 'ibret-eşer deminde, heme-i meveûdât senûñ âşâr-ı kudret-ü-hîmâyetüñ ve netâ'ie-ü-zemerât-ı 'ârifet-ü-şefkatüñ idüğü hâşır-ı fâtir-i melâlet-me'âşirde melhûz-u-merkûz olur. Bu tuğyân-u-günûb ile zellil, 'işyân-ı pür-âşûb ile dembeste-vü'alil olan üftâdeñi mecnûn-i cünûn-nasîb 'idâdından ma'dûd eyle, 'âşıkın-ü-şâlihîn sîlkinde münselik kııl.

Hikâyet: Şeyh Şihliden - *kuddise sırrahu* - menkûldür. Dimişler, "Bir gece Ka'be-i mübârekeke tavâf iderdüm. Etrâf-ı matâf hâli idi. Nazarum müte'allik olub, gördüm, bir 'Arab Rûkn-i Yemânide çurub söyler ki, 'Yâ Rabb, bu mekândan gitmezem, tâ be nüm saña olan muğabbetüm gibi senûñ daği baña muğabbetüñ var mıdır (9^b) bilmeyince,' diyü niyâz iderdî. Ol anda Rûkn-i Yemâniden bir el peydâ oldı, üzerinde yazılmış ki, 'Saña ezelden muğabbetümüz mu'âhed idi. Ol muğabbeti şimdi teccid ile seni mükerrem eyledük.' Pes A'râbî elini uzadub, ol dest-i mübâreke yapışub, hâmiş oldı. Üzerine varub gördüm, Rûkn-i Yemânîye yüz koyub teslim-i rûh eylemiş. Alına sebz hatıla yazılmış ki, 'Sen bizüm muhtârumuz idüñ, saña muğabbetümüz var idi. 'Abd-i kadîm üzre senüñleyüz", dimişler.

İlâhî, ol 'Arab perde-i râzını fâş ile yoluñda cân-pâş olmuş. Manzûr-ı nazâr-ı 'inâyetüñ olanlar lâ-büdd ser-efrâz, mülâhaza-ı âşâr-ı re'fet-ü-'inâyetüñle sâ'irden mümtâz idüklerinde iştibâh yok. Kulûb-i 'ibâd-ı ihlâş-mağhûbuñi âfitâb-ı muğabbetüñ pertevi ile nûrânî eyle, belki nûr ânı eyle; bihişt-i rahmet-siristüñ ravzalarını anlarıñ cây-u-mekânı eyle, ya'nî mağfîret kânı eyle.

Hikâyet: Şeyh Hayr Nessâcuñ müridleri bir kilise seyrin idüb, Şeyhe gelür. "Kanda idünüz?" diyü su'âl idicek, kiliseye varduklarını haber virürler. Eyitdi, "Kiliseden ne getürdünüz?" Eyitdiler. "Şeyhâ, kiliseden ne alınur?" Eyitdi, "Benümle gelün, görün ne alınur." Müridler muvâfaqat eylediler, cümle kiliseye gelüb, girdiler, gördüler (10^a) kâfirler hazret-i 'Isâ sûretini - 'alâ nebîyînâ ve 'aleyhi efsalü't-testim - divâra taşvir eylemişler. Aña tapub 'ibâdet iderler. Şeyh yüzini ol sûrete karşı tutub, bu âyeti okudı: *E ente kulte li-'n-nâsi'ttahîzâ-ni ve ümmiye ilâheyni min dâni'llâh*¹². Hemân ol sâ'at kilisede yazılan sûretler bu hitâbuñ heybetinden aşğa dökilüb, divârüñ her zerresi feryâdlar eylediler. *Vahdehü, lâ şerikeleh* kelâmı ile hülbül-güyâ oldılar. Tersâlar bu hâleti görüb, fi'l-hâl zünnâclarm kesdiler, Müslimân oldılar.

Ey dil-i gâfil, ey hâtur-ı mütekâsil, vey şab'-ı kevden-ü-câhil, hîç bilür misin, nâm-ı hazret-i Celâl-i Abadiyet - *celle şikrühü* - ne nâm-ı eceldür) Nâm-ı rûh-perver, câm-ı revh-güsterdür. Her göñle andan nür, her cânâ andan sürür gelür. Ne hâlka-ı vefâdur, her güşede aşlmuş; ne nişâr-ı cüd-u-'atâdur, her müş-tâka virilmiş. Ne şem'-i kerâmetdür, her meclisde yanmış; ne âteş-i muhabbetdür, dil-ü-cân-ı 'âşık anuñla sühtedür.

İlâhî, eninü'l-müznibine ahabbâ ileyye min tesbihî'l-mukarrebîn buyurmuşsin. 'İnâyet-ü-merhamet deryâları kıtarât-ı hî-gâyât ile mâlâmâldür. Ol kıtarelerüñ tereşşühî ile erbâb-ı günöbuñ gözleri çşk-i enin birle pür-yaş, aşbâb-ı(10^b) günâh-u-nedem 'uyünü sirişk-rîz-i gevher-pâşdur. Rûz-ı hâzâr-ı terâ a'yüne-hüm tefîzu mine'd-dem'de¹³ mukarredür, 'atâ-vu-ih-sânuñ bahrleri mevvac olur. Dilleri süzân, gözleri giryân olan üftâdelerüñ çün ki eninleri tesbih-i mukarrebînden mahbûbdur, rahmetüñ bezmgâhında an-

¹² K, 5/116

¹³ K, 5/83

ları mesrûr, ravza-ı rıdvân-ı mağfiretüde her vechle şâd-u-pür-hubûr eyle ki, ism-i şerifüñ Rahîm-ü-Gafûrdur.

Bu hâlet cenâbuña ma'rûz-u-ma'lûmdur ki, cürm-ü-'iyyân ile rû-siyâh olan 'ibâd-ı rahmet-penâhuñ için kabâ'il-i 'Arabdan bir şeffî-i 'âll-neseh, bir zî-kadr-i refî-i sa'âdet-haseb irsâl cyledüñ. Dîn-i mübin âsumânıñ âfitâh-ı 'âlem-tâbi, şer'-i güzîn eflâkinüñ mâh-ı ziyâ-nı şâbi; innâ fetahna¹⁴ fetih-nâ-mesinüñ şâhib-menşûrî, innâ ürsilnâ¹⁵ tevki'inüñ tuğrâ-yı zafer-şu'ûrî; ve-'ş-şemsî, ve-'d-dubâ¹⁶ hürûci-emuñ hürşid-i nûr-efşân-ı mümtâzi, yâ-sîn¹⁷ ve havâmtm hil'atlerinüñ tırâz-ı lâzîmü'l-i'zâzi; sübhâ-ne'Hezî esrâ¹⁸ mihmân-hânesinüñ zayf-ı güzîni, innâ a'taynâ-ke'l-Kevşer¹⁹ havâtinüñ sâki-yi mâ'-i ma'îni; fe-evhâ ilâ 'abdihî mâ evhâ²⁰ menşûrünüñ 'unvân-ı kâşifü'l-esrârî, ve mâ yenâhu 'anî',-I-herâ²¹ hürhânüñ müftâü'l-envârî; ebîtü 'inde Rabbî menzil-gâhüñ(10⁹)mihmân-ı 'izzet penâhi, lâ yenâmü kalbi havâdisinüñ habîr-ü-âgâhî; li ma'a'llâhi vaft şavma'ale-rinüñ imâm-ı hümmâmi; denâ fe-tedellâ²² gülistânıñ bülbül-gâyâsi, kâbe kavseyni evednâ²³ gülzârıñ 'andelb-i gulgul-nümâsi; Âdemü fe-men dânehü tahte livâ,î hikâyetinüñ şâhib-'âlem-i vâlâ-himemî; haber-i şihbat-eşer-i ve-'nşakka.l-kamer²⁴ ây-tinüñ mantûk-ı 'işâret-i pür-bezâretî; ikra, bi-'smi Rabbike' Hezî halok²⁵ fermânıñ mutâ'-u-me'mûrî, mâ zâgâ,l-basaru ve-mâ tağâ²⁶ mefhûmıñ mağbûl-ü-manzûrî;

¹⁴ K, 48/1

¹⁵ K, 11/70

¹⁶ K, 91/1; 93/1

¹⁷ K, 36/1

¹⁸ K, 17/2

¹⁹ K, 108/1

²⁰ K, 53/10

²¹ K, 53/3

²² K, 53/8

²³ K, 53/9

²⁴ K, 54/1

²⁵ K, 95/1

²⁶ K, 53/3

seyyid-i sâdî't-i beşer, şeffî'i günehkârân-ı 'arş, ı maşer; sultân-ı serâperde-i kâ, inâ't, bürhân-ı metin-i cümle-i mevcûdât; sebeb-i âferinîş-i arz-u-remâ, habîb-i lebh-i Hudâ, eşref-i kâ, inâ't-u-mâ-sivâ; h'âce-i kevcyn, resûlü'z-şakaleyn, çems-im ünür-i felek-i kâbe kâseyn; dürr-i deryâ-yı celâlet, hürşid-i semâ-ı semâhat; mellâh-ı deryâ-yı şefâ'at-ü-tevfîk, sey-yâh-ı memâlik-i kurb-ü-hidâyet-refîk; mâh-rûy-ı hürşid-simâ-yı ve'd-şuhâ, siyâh-mûy-ı gâliye-sâ-yı ve'l-leyli izâ secâ;²⁷ şâhib-livâ-yı ve-lel-ahîretü hayrân leke mine'l-âlû²⁸, bürhân-ı 'âli-re'y-i 'âlem-ârâ-yı ve le-serfe yu'tike Rabbuke fe-terâ²⁹; sultân-ı rüsûl, bürhân-ı sühûl; sadev-i dürr-i yetim-i yakîn, yâkût-ı hâtem-i enbiyâ-yı güzîn; bülbül-i güzâr-ı iblâg, 'andelib-i ravza-ı mâ-zâg; şadr-ı şuffa-ı şafâ, bedr-i kubbe-i vefâ; faşş-ı hâtem-i enbiyâ, hatm-i sûre-i (11^b) aşfiyâ; sultân-ı taht-i ictibâ, bürhân-ı baht-i ıstifâ; hâtemü'r-rüsûl Muhammed Muştafâ - *salla'llâhu 'aleyhi ve sellem, mâ yemhû'n-nûru'z-zulem, bi-takdiril-lâhi vâhibi'n-n'am*.

Muhammed Muştafâdur nûr-ı 'âlem
Çerâg-ı mürselin ü âl-i Âdem

Muhammed Muştafâ Hakkûn mu'tî
Günehkârûn kıyâmetde şeffî

Muhammed Muştafâ şâh-ı şer'at
Hidâyetle meh-i bure-ı hakîkat

Muhammed Muştafâ gam-h'âr-ı ümmet
Şefâ'at-pîşe-i rûz-ı kıyâmet

Muhammed Muştafâ lutfâ sirişte
Delil olur tarîki-yile bihişte

Muhammed Muştafâdur 'âleme râh
Necât-ı garğa-ı evzâradur Nüh

²⁷ K, 93/2

²⁸ K, 93/4

²⁹ K, 93/5

Muhammed Muştafâ ağıdı sebîli
‘Uşâtuñ rûz-ı mahşerde delîli

Muhammed Muştafâ halkuñ halîmi
Şer’at Târimuñ server Kellîmi

Muhammed Muştafâ ‘urbuñ faşîbi
Melâhat mülkinuñ şâh-ı melîhi

Muhammed Muştafâ Hakkuñ resûli
Tarike sevķ ider chl-ı kabûli

Muhammed Muştafâ makkûd-ı kevneyn
Karîb-ı Hak nedîm-i kâbe kavseyn

Şeb-i mi’râcda ‘arş-ı mecdî
Teferrüce bulub ‘izz-ı medîdi

Getürdi ümmete beş vakt namâzi
Namâz ile kabûl eyler niyâzi (12^o)

İrüb Hakdan ‘aşâyâ-yı ‘alîye
Salât ile selâm olsun hedîye

Aâa vu âline aşbâbına hem
Safâ-yı cân ile aşbâbına hem

Hikâyet: Zamân-ı Benî İsrâ’ilde bir fâcir var idi, be-gâyet şûride-rûzgâr idi. İki yüz yıl miqdârı ‘ömr sürüb, zamân-ı hayâtı fışk-u-fücûr ile mürûr itmîşdi. Envâ’-ı zulm-u-fesâd ile meşhûr, esnâf-ı fışk-u-‘inâd ile mezkûr idi. Vefât eyledi. Akrabâsı evinden çıkarub, ayagna ip takub, süriyüb, lâşesini bir mezbeleye bıraktılar. Ol dem Mûsâ Peyğambere – ‘aleyhi nobiyi-nâ ve ‘aleyhi efsalü’t-testîm – Cibrîl-i emîn nâzil olub, hazret-i Rabbü’l-‘âlemînden – *celle celâlühü* – selâm-uşâber getürdi ki, “Benüm dost-larumdan birisi dünyâdan âhrete intikâl eyledi. Düş-menlerüm anı bir mezbeleye bıraktılar. Var, anı mezbeleden çıkar, tekfîn eyle. Benî İsrâ’ile tek-lif it, namâzın kılsunlar. Ol bereket ile anları mağfûr ideyem,” dîdi. Mûsâ – ‘aleyhi’s selâm – fer-mân-ı ilâhî ile ol mezbeleye varub, gördi, ol fâcirdür ki iki yüz yıldan berü fışk-u-fücûr ile zamân geçür-mişdi. Mütעהayyir oldu, emmâ emr-i rabbânî muk-

taizümca ta'züm ile tekfinden soñra cenâb-ı Kudüs-i ilâhîden - 'arze ve celle - ahvâlini sordı. Vañy-ı ilâhî nâzil oldu ki, "Belî, ol kulum envâ'-ı ma'âşî ile pür-günâh (12)⁹, gillet-ü-'isyân ile şâhîh-câh idi. Bir gün Tevrâtı açdı, âhîr-ü'-zamân peygamberi Muhammedüñ evsâfını okudu. Nâm-ı Muhammedî yazılan varakı öpdü, yüzine gözüne sürdü. Ol eelden günâhlarını 'afv idüb, kendüyi zümre-i muşarrebândan eyledüm." didiler.

Sad hexârân hezâr şalâvât-ı zâkiyât, ve tubaf-ı tañhiyât-ı sâmiyât anuñ rûh-ı nâzenlîne nişâr olsun ki, Seyyidü'l-mürselin ve Hâtemü'n-nebiyündür ki, 'ummân-ı hakikatüñ sebâhı, ve meydân-ı tevfiküñ seyyâhı, 'ankâ-yı Kâf-ı kurbet, şehsüvâr-ı evvân-ı 'izzet, sefir-i memâlik-i melekût, debîr-i mesâlik-i ceberâtdur. *Küntü nebiyen ve Âdemü beyne'l-mâ'i ve't-tin taht-gâhınuñ şâh-ı hülenl-âşârı, ve mâ erselnâ-ke illâ rahmeten li'l-âlemîn*²⁰ evvân-ı sa'âdet-hünyânınuñ pâdişâh-ı kâmkâridur. *Şalâvâtü'llâhi 'aleyhi ve selâmuhu.*

Muhammeddür iki kevnüñ me'âli

Cihâna nûr-bağış oldu cemâli

Zemînden 'arşa itmişdür 'urûci

Semâda geşt idüb cümle burûci

Hâbibidür Hudâ-yı lâ-yezâlün

Resûlüdür o şâh-ı bî-zevâlün

Serâser âsumân seyrân-gehidür

Fezâ-yı 'arş anuñ cevân-gehidür

Melâ'ikden müfâzzaldür vücûdi

Vücûdidür Hakk'ın ihsân-u-cûdi

Deni bezminde zayıf-ı kâmkâr ol

Sa'âdet tahtı üzre şehriyâr ol 13⁹

Risâlet mülkinüñ oldur emiri

Hidâyet ehlinüñ oldur zahiri

Türâb-ı merkadı kühl-i cilâdur

Mübârek hâk-i kabri tütüyâdur

Lîyâkatde şeff'û'l-mürselin ol
 Kıyâmetde şeff'û'l-müznibin ol
 Medîne şâhidur sultân-ı Mekke
 'Arab şâhinşehi bürhân-ı Mekke
 Hudâ tevhidinüñ oldur delili
 Günehkâr ümmete açdı sehili
 Anuâla ehl-i imân oldılar hep
 Mem-i hayli ne bürhân oldılar hep
 Çaldı şark-u-ğarba kûs-i şer'i
 Kamu kânûn-ı dîni oldı mer'i
 Nigûn-ser kıldılar a'lâm-ı küfri
 İçürdiler küfür ehline zehri
 Akâlim oldı İslâma müsahhar
 Cevâmi' yaptılar mihrâb-u-minber
 Egân ile müşerrefdür minâre
 İderler bâng-ı tevhid âşikâre
 Tolar imân ile mü'min kulûbi
 İderler tevbe vü terk-i günûbi

SÂLİMİYYE MEKTEBİ

Prof. Dr. Cihad TUNÇ

Dini ve tasavvufî kitâbiyatta kendisine zâhidler ve kelâmcılar arasında yer verilen bu mektep, meşhur mutasavvıf **Sehl b. 'Abdullâh et-Tusterî'**ye (ö. 283/886) otuz yıl, bir diğer rivayete göre altmış yıl talebelik etmiş ve onun hizmetinde bulunmuş olan **Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sâlim el-Basrî** (ö. 297/909) tarafından kurulmuş ve Basra'da Hierî III. - IV. Milâdî VIII. - IX. asırlarda pek aktif bir rol oynamıştır. Sâlimiyye mektebinin kurucuları olan **Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sâlim** ve oğlu **Ebu'l-Hasan b. Sâlim** (ö. 360/970) bu mektebin reisleri olarak **Sehl b. 'Abdullâh et-Tusterî'**nin yolunu takibetmişlerdir.

Umumiyetle fırka ve mezheblere hatırdâ kalmalarını temin için, cemiyette nâdir kullanılan isimlerin verilmesi tercih edilmektedir. Bu sebeble bu mektebe dedenin ismi olan **Sâlim**'den dolayı, Sâlimiyye ismi verilmiş olsa gerektir.

Sâlimiyye Mektebi Ve Kurucuları Hakkındaki Haberler

Sâlimiyye mektebi hakkındaki beyanlar pek muhtelifdir ve bunları ortak bir rivayet altında toplamak ta oldukça güçtür. Sâlimiyye mektebi hakkındaki en eski haberi **Mukaddesî** (veya **Makdisî**)'de (ö. 380/990) buluyoruz. Meşhur kitabındaki tasvirler arasında, Basra'yı ziyareti sırasında orada bulunan mezheblere dâir bir bölüm ayırdığını görüyoruz. Buradaki malumattan anladığımızı göre Basra'da yayılmış olan Sâlimiyye, dindar kişiler arasında taraftar bulmuş, kelâm ümini bildiklerini ve zâhid olduklarını iddia eden bir gruptu. Basra'da "Müzekkirûn" adıyla bilinen vaizlerden pek çoğu bunlardandı. Sâlimiyye mektebine mensûb olanların ekserisi pek fazla fıkıh okumazlar, şâyeğ okumak isterlerse, ancak **Mâlik b. Enes**'in fıkıhını okurlardı. Onların reisleri **İbn Sâlim** idi, o da **Ebû Hanîfe**'nin fıkıhını okurdu. Bu **İbn Sâlim**, **Sehl b. 'Abdullâh et-Tusterî**'nin talebesiydi. **Mukaddesî** devamla şöyle diyor: "Ben onları birbirleriyle yardımlaşan, birbirlerinin geçimini sağlayan

1. *Ahsenu'l-Tehzîm fî ma'rifati'l-Akâlim*, ed. De Goeje, Brill 1906.

sâlih bir topluluk olarak gördüm. Nevarki kendi reislerini methetmekte ileri gidiyorlardı. Uzun zaman onlara gidip geldim, sırlarını öğrendim ve kalblerine girdim, zira ben ibadet sahiblerini severim; ve kim olursa olsun, zühd sahiblerine karşı meylim vardır. Bunlar ince sözlü, nâzik konuşan kimselerdi. Kitapları da vardı, meclisleri yüksek bir seviyedeydi, ihtilâf ettikleri hususlar da vardı”².

Mukaddesî, Sâlimiyye taraftarlarıyla şahsî ilişkiler kurmuş olmasına rağmen, bunlar hakkında yukarıdaki az, fakat kıymetli haberleri kitabında zikrederken, onların dinî kanaatlarının tafsilatı hususunda fazla bir şey söylememektedir. Halbuki o, bu mektebin canlı bir şâhidi durumundadır, zira ortaya çıkışlarından hemen hemen yarım asır sonra yaşamış olmakla, onların menşelerine en yakın olan bir kimsedir.

Ebû 'Abdurrahmân es-Sulemî (ö. 412/1021) ve **Ebû Nu'aym'a** (ö. 430/1038) göre **Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Sâlim**, Sâlimiyye mektebinin ilk reisiydi. Bu zât yaklaşık olarak altmış sene boyunca **Sehl b. 'Abdullâh et-Tusterî'**ye hizmet etti ve onun sözlerini hâfızasına yerleştirip ondan nakillerde bulunmak suretiyle hocasının fikirlerinin yayılmasına sebeb oldu. Başka şeyhlere asla rağbet etmedi, onun metodu ve yolu hocası **Tusterî'**ninki gibiydi. Onun şöyle dediği rivayet olunur: “İhlâs ile riyânın karanlıkları kâlbden gider, sâdk ve doğruluk nuruyla yalanın karanlıkları kâlbden gider, nefsin karşı çıkmalarına dayanıp sabreden kimseyi Yüce Allah kendi dostluk makamına ulaştırır”³.

Basra'da işbu **Muhammed b. Sâlim'e** ve oğlu **Ebu'l-Hasen Ahmed b. Sâlim'e** gerçekten bağlı taraftarlar vardı. İşte bu taraftarlara Sâlimiyye adı verildi. Sâlimiyye'ye meyli olan insanlardan önemli bir miktar, ince, değişik ve kısmen de ihtilâflı gibi görünen konuşmaları sebebiyle, sonraları bu mezhebe karşı yabancı oldular⁴. **Sulemî'nin**, *Târihu's-Sûfiyye*⁵ adlı eserinde Sâlimiyye hakkında: “Bazılarına göre Sâlimiyye bir mezhebtir (مذہب), fakat ben bu hususta tetkikte bulunamadım”, diye yazdığını sonraki kaynaklar haber vermektedirler⁶.

² Mukaddesî, S. 126.

³ **Abdurrahmân es-Sulemî**, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, S. 441, Misr 1953; **Ebû Nu'aym**, *Hilye-ne'l-Enbiyâ*, C. X, S. 378, Misr 1938.

⁴ **Amedroz, H.F.**, *Notes on some Sufi Lives* JRAS 1912, S. 574.

⁵ **Sulemî'nin** *Tabakâtu's-Sûfiyye*'den öncek belki de *Târihu's-Sûfiyye*'yi yazmış olması mümkündür. Zehabi'den başka **Hatib Bağdâdî de Tarih-i Bağdâd**'da bu eseri zikreliyor: **Sulemî**, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Mukaddime kısma, S. 34; **İbnü'l-Esir**, *Târîh*, C. VII, S. 310-311; not. 1 (**Abdu'l-Vahhâb en-Neccâr Neşri**) Misr 1353.

⁶ Krişl. **Amedroz**, a.g.e., S. 555.

Şehristâni (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Sâlimiyye'den hiç bahsetmemektedir. Bu eseri Almancaya terceme eden **Th. Haarbrücker**, kitabın sonuna koyduğu "Hâşiye ve Tashihler" bölümünde **el-Huseyn b. Mansûr el-Hallâc'a** (ö. 309/922) dâir olan kısımda, "*Kitâbu'l-Fark Beyne'l-Fırak*"⁷ müellifi **Tâhir b. Muhammed el-İsferâ'îni**'den (ö. 471/1078) aldığı aşağıdaki bilgilere yer vermektedir: "Sâlimiyye taraftarları, Basra'da Haşeviye'den sayılan sözlerinde bid'atlar bulunan, **Hallâc'** gerçek bir söfi olarak kabul eden⁸ bir sınıf idiler"⁹.

Sâlimiyye mektebinin ilk reisi olan **Muhammed b. Sâlim** 297/909'da Basra'da vefat etmiştir.

Sulemî'nin Tarihu's-Sûfiyye ve Tabakâtu's-Sûfiyye, **Zehabî'nin** (ö. 748/1348) "*İber*" ve **İbnü'l-İmâd'ın** (ö. 1089/1679) *Şezerâtu'z-Zehab* adlı eserlerinde **Muhammed b. Sâlim'in** oğlu **Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. b. Sâlim el-Basri es-Sûfi b. es-Sûfi el-Mütেকellim**¹⁰ hakkında şu bilgileri buluyoruz: **Ahmed b. Sâlim**, Sâlimiyye mektebinin makâlatını yazdı, hizatîhî söfi makamlarına ulaştı ve nefsânî arzularla mücadele etti, Sâlimiyye'nin şeyhi oldu. Uzun süren hayatı sebebiyle **Tusterî'yi** görebildi ve ondan ders aldı. **Tusterî'nin** en son taraftarı olarak 90 yaşında 360/970 senesinde vefat etti. Bazı hususlarda sünnete muhalif olmakla beraber, pek çok hususlarda da onu tamamen tasvib etmiştir¹¹.

Biz de **Ignaz Goldziher**¹² ile kabul edebiliriz ki, Şii Gulat arasında çok katı teşbiheçiliği ile bilinen **Hişâm b. Sâlim'in** taraftarlarını, bu Sâlimiyye mektebinin içine dâhil etmek hiç te mümkün değildir, zira **Mukaddesî'den** başka **Sulemî** ve **Ebü Nu'aym** da genç **Ahmed b. Sâlim'i** ve Sâlimiyye diye anılan mektebin mensûblarını gördüler, fakat eser-

7 Bu eserin yazmasını mikro-filmî eliminde mevcuttur: Staatliche Bibliothek zu Berlin, Nr. 2801 mg. 22.

8 Kysl. **Bağdâdî**, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Doç. Dr. E. Ruhi Fırlah tercümesi, S. 239, Ankara 1979.

9 **Haarbrücker, Th.**, *Abu'l-Muhammed el-Şahrastânî's Religionspartisan und Philosophenakuten*, iki cilt, Halle 1850-51.

10 Mütেকellim tâbirinin sâdece ilâhiyete veya kelâmî mânâsına değil de, başka yakın mânâlarda da kullanıldığına görüyoruz: Meselâ **İbnü'n-Nedim** (ö. 365/995) zamanındaki mütেকellimlere aşağıdaki gibi beş sınıfa ayırmaktadır: 1. Mu'tezile kelâmcıları, 2. Zeydiyye ve İmâmîyye Farkası mütেকellimleri, 3. Cebrîyye ve Haşeviyye Mütেকellimleri, 4. Hâricî veya Havâric mütেকellimleri ve 5. râbid, übid ve mutasavvaf olan mütেকellimler. **İbn Sâlim** de bu 5. grup mütেকellimlerden olsa gerektir. **İbnü'n-Nedim**, *Fihrist*, ed. Flügel, S. 172-183.

11 **Zehabî**, *İber*, C. II, S. 370; *Şezerât*, C. III, S. 36.

12 **Ignaz Goldziher**, Sâlimiyye Mektebi hakkında "*Die dogmatische Partei der Sâlimiyya*" adıyla ZDMG, Sayı 61, Leipzig 1907, S. 73-80'de neşrettiği bir makale yazmıştır.

lerinde bu Hişâm b. Sâlim'den hiç söz etmedikleri gibi, Sâlimiyye mektebini Haşeviye'den de saymadılar. Sadece İsfere'ni'nin yukarıda işaret edilen iddiasını kesinlikle doğru olarak kabul etmek mümkün görünmüyor. Belki de İsfere'ni'nin, ancak Hanbeli kaynaklarından öğrenebildiğimiz, Sâlimiyye mektebine atfedilen ve hemen aşağıda göreceğimiz ihtilaflı meselelerine bakarak onları Haşeviyyeden sayıvermiş olması muhtemeldir. Her hâlükârda Sâlimiyye mektebinin Haşeviyyeden sayılan Hişâm b. Sâlim taraftarlarıyla alakasının bulunması zayıf bir ihtimalden ibaret olsa gerektir.

Kâtu'l-Kulûb müellifi Ebû Tâlib el-Mekki (ö. 386/996) Ahmed b. Sâlim'den ders aldı. Ebû Tâlib el-Mekki ismiyle bilinen Muhammed b. Ali b. Atiyya el-Hârisî, aslen Mekkeli değildir, fakat uzun zaman Mekte'de yaşamıştır. Ahmed b. Sâlim'in ölümünden sonra Basra'ya geldi ve eserini orada tamamladı. Daha sonra Bağdâd'a gitti ve orada halka vazetti¹³.

Ahmed b. Sâlim, *el-Lumâ fi't-Tasavvuf* adlı kitabın yazarı ve kendisine muhalif olan Ebû Nasr 'Abdullah es-Sarrâc'ın (ö. 378/988) beyanlarıyla da bizce malumdur. Kat'iyetle kabul edeceğimiz üzere, bir Hanbeli olan 'Abdu'l-Kâdir el-Gilânî'nin (ö. 361/1167) *Kitâbu'l-Gunya* adlı adlı eserinde iddia ettiğinin aksine 'Abdullâh es-Sarrâc, Ahmed b. Sâlim'in talebesi olmamıştır. Ayrıca *Kitâbu'l-Gunya*'nın¹⁴ 58 ila 66. sayfelerinde sözü edilip sayılan bid'atlara dâir hiç bir şeyi "Lumâ"da göremiyoruz.

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mecmu'atu'r-Rasâ'ilü'l-Kubrâ* adlı eserinde Sâlimiyye kelimesine iki defa rastlıyoruz, fakat en ufak bir açıklayıcı bilgi bulamıyoruz¹⁵.

SÂLİMİYYE MEKTEBİNİN BELLİ BAŞLI GÖRÜŞLERİ

Sâlimiyye mektebinin başlıca prensipleri muâzırları olan Hanbeliler tarafından muhafaza edilmiştir. Her ne kadar kaynaklarda Sâlimiyye mektebinin Makâlâtları, kitablara olduğundan bahsediliyorsa da, bunlardan hiç biri şimdilik bize kadar ulaşmış değildir. Bu itibarla tesbit etmeye çalıştığımız bu görüşler hanbeli kitablardan alınmıştır. Bilhassa İbn Mâkûlâ'dan sonra Bağdâd'ta baş kâdîlik vazifesinde bulunan Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. el-Ferrâ el-Hanbelî (d. 380/990 -

13 İbn Hallikân, *Vafeyât*, C. III, 430; GAL, I', S. 217, S. I, S. 359.

14 Abdu'l-Kâdir el-Gilânî, *Kitâbu'l-Gunya li-dâ'irü'l-Hakk*, Kahire 1301 ve Mekke 1314.

15 İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Rasâ'ilü'l-Kubrâ*, C. I, S. 201 ve S. 121.

6. 458/1065), "*el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*" adlı kitabında Sâlimiyye'ye atfettiği on sekiz görüşe yer vermektedir. Buradan yine bir hanbelî olan 'Abdu'l-Kâdir el-Gilânî (ö. 561/1167) on iki tanesini *Kitâbu'l-Gunye'sine* almıştır. Şöyleki, *Mu'temed*'deki 3. ve 4. prensibi bir numara kaydettiği için kitabında on bir tane olarak gözükmektedir. I. Goldziher de buradan aldığı için "*Die dogmatische Partei der Sâlimiyya*" adlı makalesinde on bir prensipten bahseder. Böyle olmakla beraber *Mu'temed*'deki 6. görüş Goldziher'in makalesinde yer almamakta, bunun yerine kendisinin 11 rakamıyla numaralandığı ve dipnotta *Gunye'nin* I. 71. sahifesinden aldığına işaret ettiği aşağıdaki ifadeyi de Sâlimiyye'nin görüşü olarak naklediyor. Halbuki *Gunye'de* bu görüşlerin sayıldığı ve aynı sırayı kendisinin de takibettiğini söylediği sayfeyi, dipnotta I. 83. sahife olarak göstermektedir. Öyleyse zikrettiğimiz bu 11. görüş, 6. görüşün yerine 71. sahifeden alınmıştır ki, bu görüş şöyledir: 11. "Onlar (Sâlimiyye) Kur'anın 5. Mâide/5. وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ Kim imânî inkar ederse, şüphesiz amelleri boşa gider" âyetine dayanarak "İmânın" Allah'ın isimlerinden biri olduğunu ileri sürdüler"¹⁶.

Loui Massignon, *Essai* adlı eserine 9. görüşleri hariç diğer 17 görüşü *Mu'temed*'ten almıştır. 0, 3. ve 6. görüşü bir numara altında birleştirdiği için *Essai'de* 16 görüş olarak göze çarpmaktadır¹⁷.

Ebû Ya'lâ'nın *Mu'temed fi Usûli'd-Dîn* adlı eserine göre Sâlimiyye mektebine atfedilen görüşler şunlardır:

1. "Allahu Teâlâ ezelde kâinâtın varlığını da yokluğunu da zâtında müşâhede edendir".

Ebû Ya'lâ Sâlimiyye'nin görüşünü böylece ortaya koyduktan sonra, bunun yanlış olduğunu şu fikirleriyle göstermeye çalışıyor:

"İbn Sâlim el-Basri'nin bu sözünün aksine Yüce Allah ezelde kâinâtın varlığını da yokluğunu da müşâhede eden değildir, belki zâtının gereği olarak diğer zâti sıfatlarıyla müşâhede eder. Yüce Allah'ın Zekerîyya kıssasındaki sözü onların bu iddialarının yanlış olduğuna işaret eder: 19. Meryem/9: وَقَدْ خَلَقْتِكُمْ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئاً. وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِّرِ اللَّهُ: Nitekim sen (önceden bir şey değilken) yokken, daha önce seni yaratmıştım". 9. Tevbe/105: De ki, istediğinizi

¹⁶ Ignaz Goldziher, a.g. Makale, ZDMG, /61, S. 78.

¹⁷ Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, S. 264-70, Paris 1922.

işleyin, Allah, Peygamberi ve mü'minler istediklerinizi görecektir". Fülllerinden sonra, onların işlediklerini göreceğini Allah böylece haber veriyor. Kâinat ezelde var veya yok olmadan hâli değildir. Şayed yok iken Allah onu var olarak görürse, bu durumda Cenab-ı Hakk'ın her şeyi, olmadığı şey üzere (yani var olmadan) gördüğü söylenmiş olur ki, câhilin anlayışı işte budur, ve Yüce Allah bundan beridir. Şayed kâinat ezelde mevcûd ise, bu söz (bizi) kâinatın kademine götürür, çünkü ezelde mevcûd olan her şeyin kadim olması zorunludur (vâcibtir). Halbuki kâinatın hâdis olduğuna dâir deliller vardır. Bu böyle olunca, Allah'ın kâinatı varken de yokken de zâtında görmesi hâtil olur.

2. Onların görüşlerinden biri de şöyledir: "Yüce Allah diğer sıfatlarıyla idrak ettiğini, itimle idrak eder; irade görme ve ilim sıfatlarıyla idrak ettiğini, kudretle idrak eder, diğer sıfatlarla da hâl böyledir".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu görüş, görülen ve bilinenin aynı seviyede (yani aynı eşitlikte ve değerde) olduğunu gösterir. Bunun yanlışlığının delili şudur: Allah'ın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir olduğunu, iradesiz murad ettiğini iddia etmektir ki, bu görüş sıfatları inkâr eden Mu'tezileye uygun bir görüş olmuş olur. Biz sıfatların varlığına bu kitabın başında delil getirdik.

3. Onlara göre: "Yüce Allah, kıyâmet gününde muhammedî (muslim) bir âdemî (bir adam) sûretinde görülecektir"

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu görüş Allah'ın şu sözünü bilmemektir: 4. Şûrâ /11: **ليس كمثل شيء** "O hiç bir şeye benzemez". Ne şekilde olursa olsun, Allah'ın bir şeye benzediğini söyleyen kimse, bu âyeti reddetmiş olur, zira sâbittir ki, O cisim, cevher, âraz ve bu üç şeyi kendinde birleştiren insan (âdemî) değildir. Cevher, cisim ve âraz olmayan Kâdim, nasıl değişsin de, bu şeyleri kendinde toplayan bir cisim olsun?.

4. Onlara göre: "Allahü Teâlâ cin, insan, melekler, hayvan ve diğer yaratıkların hepsine, her birini kendi mânâsına göre tecelli eder".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Te'vil edenterin verdikleri mânâ böyledir, çünkü onlar, Allah'ın yaratıkların sûretinde görüldüğünü söylüyorlar, bu ise büyük bir küfür-

dür, çünkü bu sözle insan O'nu insan şeklinde, cin, cin şeklinde, boğa, boğa şeklinde, tahta biti, tahta biti şeklinde, sinek de sinek şeklinde görüyor, denmiş olur ve böyle olunca, Kadimin zâtı büyüklükten küçüklüğe, uzunluktan kısıhğa değişerek görülür. Ashında Kadim olanın zâtı değişmez.

5. Onlara göre: "Yüce Allah'ın bir sırrı vardır, bunu açıklarsa, tedbiri bozulur. Peygamberler bir sırrı vardır, bunu açıklarlarsa, nübüvvet bâtil olur. Âlimlerin bir sırrı vardır, bunu açıklarlarsa, ilim yok olur".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu söz de küfürdür, çünkü Yüce Allah hakimdir ve tedbiri de düzgün ve sağlamdır. Oraya bozulmak ve yıkılmak ârız olmaz. Onların dedikleri doğru olsaydı, Allah'ın hikmeti bâtil olurdu, halbuki O, bundan yücedir. Peygamberler de böyledir. Allah'ın ümmetlerine beyan edip açıklamasını emrettiği bir şeyi onların gizlemelerine imkan yoktur. Allah onları açıklasınlar diye gönderdi ve şöyle dedi: 14. İbrâhim/4: *وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم* kavmine apaçık anlatsın diye, kendi lisaniyle gönderdik". Peygamberlik mücize ile sâbit olur. Mücize ise iptâl edilmez, çünkü mücize hârikulâde bir olaydır. Peygamberlerin vârisleri olan âlimler de böyledir. Nasıl olur-da bunun açıklanmasıyla peygamberliğin iptâl edileceği söylenir.

6. Onlara göre: "Kâfirler Allah'ı âhirette görecekler ve onları Allah hesaba çekecektir".

Bu meseleye Ebû Ya'lâ'nın cevabı: Bu hususta üçüncü görüşte yeterli söz söyledik, şeklindedir.

7. Onlara göre: "İblis, Âdem'e ikinci defasında secede etti".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu söz, Kur'ânı yalanlamaktır: 7. A'râf/11: *إلا إبليس لم يكن من الساجدين* "İblis secede edenlerden olmadı", 18. Kehf/50: *إلا إبليس كان من الجن*

İblis'ten başka hepsi secede etmişti. O cindlendirdi, Rabbinin emri dışına çıktı..." yani Rabbine tâattan kaçındı. Şayed başka bir vakitte bunu yapmış olsaydı, o hususta itâat

etmiş olurdu ve kendisi de Allah'ın valdinden (azabından) kurtulur ve onun için faydalı bir şey hasil olurdu. Herkesin, bunun ona faydalı olmayacağına icma etmiş olması, emri yerine getirmedigine işarettir.

8. Onlara göre: "İblis Cennet'e girmedi".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu da Kur'ânı yalanlamaktır: 15. Hier /4 ve /8. Sâd /77

فأخرج منها فانك رجم

"Öyleyse defol oradan! sen artık kovulmuşsun (atılmışsın) bir'sin". Orada bulunmadan, oradan kovulması mümkün olamaz.

9. Onlara göre: "Cibril Hz. Peygambere, kendi yerini terketmek-sizin gelmiştir".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu iddia şağıdaki hadisi bilmemektir. Çünkü Hz. Peygamber haber vermiştir ki, Cibril ona Dihyetu'l-Kelbi sûretinde gelmiş ve ona Ey Muhammed, İslâm nedir? demiştir. Diğer bir hadiste de, Cibril bir A'rabî olarak Hz. Peygambere geldi, İslâm nedir?, imân nedir? dedi. Gittikten sonra, Hz. Peygamber: Bu Cibril idi, size dininizi öğretmek için geldi, dedi.

10. Onlara göre: "Allahu Teâlâ ezelden beri yaratandır".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Şayed bununla onlar yaratma fülini kasetmişlerse, bu, insanı âlem-in kademine götüren sözdür. Şayed bu sözle O'nu vasfetmek istemiş-lerse, bu câizdir. Fülün varlığının kendisinden gerçekleştiği ikinci anda, kendinde bulunan bir şeye vasfedilmesi mümteni' değildir, keskin bir kılıç misalinde olduğu gibi. Her ne kadar kesmemiş olsa bile, kesmek fül-üni gerçekleştirdiği zaman, keskin bir kılıç denir.

11. Onlara gör: "Fîl (yapmak) mahluktur, fakat tef'il (yaptırt-mak) mahlûk değildir".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu iddia dili bilmemektir, zira tef'ilin (çok çok yapmanın) tekili olan: fi'il, bir kere yapmak demektir, çok çok vurmanın (tedrîb) tekili (darb) bir defa vurmaktır. Çok çok öldürmenin (tektîl) tekili (katl) bir

defa öldürmektir. Fülün yani bir defa yapmanın mahlûk olması gibi, ikinci de mahlûktur.

12. Onlara göre: "Bâtil bir hadisi naklederek derler ki: Allah Hz. Mûsâ ile konuştuğu zaman, Mûsâ kendini beğendi, Allah ona Ey Mûsâ! nefsin hoşunamı gitti, gözlerini aç diye vahyedince, Mûsâ gözlerini açmaz, yüz tane Tûr dağı ve her dağın üzerinde bir Mûsâ gördü. Mu-haddislere göre bu bâtil bir sözdür. Hz. Peygamber buyurdular ki, "Bilerek bana yalan isnad eden kimse, Cehennemdeki yerine hazırlansın".

13. Onlara göre: "İrade meşîetin fer'idir, meşîet ise irâdenin aslıdır; meşîet kadim, irâde hâdistir".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu bilgisizlikten ileri gelir, zira irâde ve meşîet, ilim, kudret, semî', basar ve kelâm gibi zâtî sıfatlardandır. Bu sıfatlar kadimdir, hâdis değildir. İrâde ve meşîet de bu sıfatlar gibidir. Şayed bu sözü tersine çevirip, irâde asıldır ve kadimdir, meşîet fer'idir ve hâdistir denildiğinde, buna ne ile cevap verilirse, bizim de cevabımız odur.

14. Onlara göre: "Allah kullarından tâat ister, isyân istemez ve bunları onların vâsitasıyla ister, onların kendilerinden (doğrudan doğruya) istemez".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu göçüş Kur'âna aykırıdır: 5. Mâide /41: وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَانْزِلْ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ "Allah'ın fitneye düşmesini istediği kimse için Allah'a karşı senin elinden bir şey gelmez. İşte onlar Allah'ın kâlblerini arıtmak istemediği kimselerdir..." 6. En'âm /137: وَكَوْنُوا شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ "Allah dileseydi, bunu yapmazlardı". 2. Bakara /253: وَكَوْنُوا شَاءَ اللَّهِ مَا اقْتَتَلُوا "Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi".

15. Onlara göre: "Hz. Peygamber, nübüvyetten önce ve Cibril kendisine gelmezden evvel Kur'ânı ezberlemişti".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu da Kur'âna aykırıdır: 42. Şûrâ /52: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ

derdik, sen kitap nedir, imân nedir, önceleri bilmezdin". 29. Anke bût/48: *وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ*. "Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve eline de yazmış değilsin".

16. Onlara göre: "Kur'ân okuyan herkesin lisanıyla Allah okur, Kur'ânı okuyandan dinledikleri zaman, sanki onu Allah'dan dinlediklerini sanıyorlar".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu bir hatadır, bu söz insanı, Allah'ın okurken hatâ ettiğini söylemeye götürdüğü gibi, huflul ettiğini söylemeye de götürür; çünkü huflule inanan kimse, herhangi bir cisme Kadimden bir şeyin girdiğini zannetmiştir. Halbuki onda Kadimin sözlerinden ve fiillerinden hiç bir şey yoktur.

17. Onlara göre: "Allah bir ilme sahibolduğu gibi, bir meşiete de sahiptir. Her murad edışı ile bir iradeye sahiptir. İrade kadim olan zâtî sıfatlardandır".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu iddia yanlıştır, zira sonsuz derecede irâdeleri olmuş olsa, sonsuz derecede de ilimleri olması lâzamdır. Diğer sıfatları da böyledir.

18. Onlara göre: "Allah her yerde mevcûdttur, Arş ile diğer yerler arasında fark yoktur".

Ebû Ya'lâ'nın cevabı:

Bu Kur'âna aykırıdır, Kur'ânda 20 Tâhâ/5: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*.

Rahmân'ın Arşa istiva ettiği söyleniyor, fakat yeryüzünde istiva ettiği veya dağların karınlarına (yaylalara) istiva ettiği söylenmiyor.

Sâlimiyye Mektebine isnad edilen bu görüşleri Ebû Ya'lâ'nın *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'd-Dîn*¹⁸ adlı eserinden aynen iktibas etmeye çalıştık. Bunu takibedecek bir yazımızda, bu görüşleri, Sehl b. 'Abdülâh et-Tusterî'nin *Kitâbu'l-Mu'ârada* adlı eserindekilerle de mukayese ederek Sâlimiyye isnad edilen bu görüşlerin ne derece doğru veya yanlış olabilecekleri ortaya koymaya gayret edeceğiz.

¹⁸ Kâdi Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Dr. Vedî Zeydân Haddâd neşri, S. 217-21; ayrıca Yazma nüsha: Zâhiriyye, Tevhîd No. 45 (Um. 62) Vr. 36a-37a.

ATEİZMİN İLK KAYNAKLARI*

BÖLÜM I

Claude Tresmontant

çev. Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Modern Ateizmin anahtarı, Yunan felsefesinin kaynaklarında bulunur. Bu iddianın gerçekliği bütün bu inceleme boyunca gözükceği gibi, özellikle 19. Asır ateizmi veya Engels, Haeckll ve Nietzsche'nin ateizmi incelenirken daha ziyade gözler önüne serilecektir. Bunun için biz konuya buradan başlayacağız. Amacımız elbette Sokrat'tan önce gelen filozofların düşüncelerinin tarihi bir gelişimini sergilemek değildir. Bu konuda daha önce çalışmalar yapılmıştır¹. Ancak biz, modern ateizmin ortaya çıkışını ve tabiatını anlamamıza yardım edeceğine inandığımız kozmolojik ve ontolojik bir kaç tezi hatırlatmadan geçemeyeceğiz.

Yunan felsefesinin kaynaklarının derinliğine kadar inilirse görülmürki, Kâinat ilâhî ve cansıdır.

Bu doktrin doğu ve antik Helen dinlerine uygun düşmektedir. Esasen bu dinlere göre yıldızlar ve tabiat kuvvetleri ilâhî kaynaklı olup bütün tabiat ilahî olarak değerlendirilir.

Tales:

Aristo, "Nefs üzerine inceleme" adlı eserinde şunları söyler: Bazı düşünürler nefsin bütün kâinatla karıştığını ifade ederler.

Belki de Tales'in düşüncelerinin kaynağı her şeyin taurılarla dolu olduğu fikridir.

* Bu yan Claude Tresmontant'ın Les problèmes de l'athéisme (Paris 1972) adlı eserinin ilk bölümünün tercümesidir.

¹ Meselâ Edouard ZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I, 1; yeniden basım 1963, Hildesheim; Théodore COMPERZ, Les Penseurs de la Grèce, I, fran. terc. Auguste Reymond, Paris 1904; John BURNET, L'Aurore de la philosophie grecque, fran. terc. Auguste Reymond, Paris 1919; Paul TANNERY, Pour l'histoire de la science hellène, Paris 1887; Albert RIVAUD, Le Problème de devenir et la Notion de matière dans philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris 1906.

"Fakat, diyerek ilave eder Aristo, bu, bazı güçlükleri ortaya çıkarır: havada ve ateşte olan nefis niçin onlardan bir hayvan meydana getirmez? Halbuki çeşitli unsurlardan meydana gelen vücutlarda bunu yapmaktadır; gerçekte o, hava ve ateşte daha mükemmel bir şekilde bulunmaktadır. Esasen havada bulunan nefis'in kemâl ve ölümsüzlükte hayvanlarda bulunan nefis'e hangi sebeble galbe ettiğini sormak gerekir. Şu veya bu şekilde cevap verilse de saçmalaktan ve anlamsızlıktan kurtulunamaz. Hayvanı hava ve ateş olarak tavsif etmek çok tezatlı bir ifade tarzı ve bir nefis'e sahip bulunan varlıklara bu hayvan sıfatını vermemek saçmadır².

Bu doktrinin kozmik ruhçuluk (animizm) adı verilen görüşüdür. Buna göre, kâinat canlıdır ve dünyanın nefsi ilâhîdir. Dünya ile tanrı arasındaki münasebet nefisle beden arasında bulunan münasebet gibidir. Bu düşünce Eflatun'da hatta Aristo'nun bazı metinlerinde, daha sonra da Stoahlarda bulunur³.

Aynı düşünce Giardono Bruno tarafından rönesansta yeniden ele alındı. Bunu 19. asırda, Schelling'e⁴ kadar olan devre de görmek mümkündür.

Bu çalışma boyunca görülecektir ki bu tür bir anlayış, kaçınılmazı imkânsız düşünce tarzlarından biridir; veya tabir caizse, kâinatın tek varlık olduğu ve ondan başkasının bulunmadığını söyleyen her felsefenin eğilimlerinden biridir.

Yahudiler:

Milletli Tales'in M.Ö. 640 yılında doğduğu söylenir. M.Ö. 7. asırda Yahudiler uzun zamandan beri süre gelen ve Tales'ten tamamen farklı bir varlık bilimi (Ontoloji) ve gök bilimi (Kozmoloji) meydana getirmişlerdi. Yahudilere göre Âlem ilâhî değildir; âleme ait hiç bir şey de ilâhî değildir; yıldızlar ilâhî bir karakter taşımazlar; aynı şekilde tabiat kuvvetleri, krallar, imparatorlar da ilâhî değildirler. Bu özellikteki Yahudi düşüncesi, kesin olarak âlemin ilâhî ve kutsal olmadığını sergilemediği gibi, aynı zamanda âlemin nefsi olduğunu da kabul etmedi.

Bu açıdan Yahudi düşüncesi, Animizm olarak adlandırılan doktrinin kategorilerine girmez.

² Aristo, De l'âme, I, 5, 411 a, fran. terc. E. Barbolin.

³ Kny. Joseph MOREAU, L'Âme ou Monde, de Platon aux stoiciens, Paris 1939.

⁴ SCHELLING, Von der Weltseele.

Yahudi ilâhiyatına göre, Allah kesin olarak âlemden ayrıdır. Âlem de ilâhî cevherin oluşla gerçekleşen bir sonucu değildir. Onun için Âlem ilâhî değerle eşit bir cevher değildir.

Diğer birçok noktada olduğu gibi, bu noktada da Yunan düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasında köklü karşı görüşler bulunmaktadır.

Ateizmin İki Şekli

Bu incelemenin başından sonuna kadar ve batı düşüncesinin gelişmesi sırasında görüleceği gibi, Ateizm veya Allahtanımazlık, iki şekilde tezâhür etmiştir. Her hâl-ü-kârda, Ateizm veya Allahtanımazlık, sadece âlemin varlığını benimseyip bir başkasının bulunmadığını kabul etmektir. Âlem veya tabiat "varlık sadece budur" demektir.

Fakat bu, iki mânâda anlaşılabilir. Birincisinde tabiatın ve âlemin ilâhî menşeli olduğunu öğreten antik dinden hareketle anlaşılacak mânâdır. Ancak, bu halde Ateizm veya Allahtanımaz kelimesi her şeyin ve tabiatın tamamen ilâhî olduğunu kabul edip öğreten bir sistem için uygun düşmemektedir; bilindiği gibi bu doktrini tavsif etmek için kullanılan kelime Panteizm veya Vahdet-i Vücutculuktur. İkinci halde âlemin ilâhî ve göklerin canlı olmadığını kabul eden görüşten hareket edildiği zaman antaşlar mânâdır ki, bu halde ortaya katıksız Ateizm veya Allahtanımazlık çıkar. Buna göre, hiç bir ilâhîlik ve âlemin nefsi olmaksızın sadece madde, âlemi meydana getiren her şeyin kaynağı olur. Yunan atomculuğunun kurucuları ile birlikte geliştiğini ve ilerde tekâmülünü göreceğimize, işte bu geleneştir.

Fakat, göreceğimiz gibi batı Allahtanımazlığı, sırası gelince belirteceğimiz sebebler dolayısıyla, âlemin bu iki görüntüsü arasında dalgalanmıştır. Bu açıdan o, ikiye ayrılmıştır: biri göklerin canlı ve nefleri olduğu görüşü ile bütün âlemin özel hayatı olduğunu kabul eden Hilozoizme yaklaşanı, diğeri hareket noktası olarak Yunan Atomcularının görüşlerini kabul eden eğilimdir. Ateizm veya Allahtanımazlığı bu iki tür görüş arasında dalgalanmaya mecbur eden, bu iki doktrin-den ayrılması mümkün olmayan zorluklardır. Çünkü bu zorlukların müşterek bir tek noktaları vardır, o da âlemin tek varlık olduğu ve yahudilerin düşüncesinde olduğu gibi Allah ile âlem arasında ayırım yapılmaması yani Allah'ın dünyadan ayrı, âlemin yaratıcısı, ayrı bir varlık olmadığıdır.

Kelâmî Yahudi Doktrini

Yahudi düşüncesinde yaratılış fikri âlemde mevcut her şeyin, Allah'ın hikmeti, akl, düşüncesi ve kelâmıyla yaratıldığı fikri ile açıklanır.

Yani yahudi ilâhiyatında tabiatla Allah'ın yaratıcı kelâmının, hikmetinin ve düşüncesinin kendiliğinden varolma hali mevcuttur. İnsan dünyayı ve tabiatı inceleyerek bu görüş içinde Allah'ın bu hikmetinden ve aklından bir şeyler bulmalı; esasen akıl devamlı olarak günümüze kadar dünyada ve tabiatta müessir güç olarak devam edegelmiştir.

Fakat, tabiattaki düşüncenin ve kelâmın kendiliğinden var olma hali konusundaki Yahudi fikri, Yunanlıların âlemin bir nefsi olduğu düşüncesiyle karıştırılmamalıdır.

Çünkü, Yahudi ilâhiyatına göre Allah'ın yaratıcı düşüncesi ve hikmeti dünyanın nefsi değildir. Allah'ın yaratıcı hikmeti ile dünya arasındaki ilişki de nefse vücut arasındaki ilişki değildir. Dünya ilâhi bir vücut değildir ki, onun nefsi yaratılmamış ve ilâhi olsun. Dünya yaratıcı bir hikmet ve düşünce ile içerden çalıştırılmaktadır; insan, aklı ile bu faaliyeti ve varlığı anlayabilir. Fakat bu yaratıcı hikmet ve düşünce, içten çalıştırdıkları ve üzerlerinde etkilerini gösterdikleri dünyadan ve tabiattan tamamen ayırırlar.

Yaratılmamış Kelâm'ın tabiattaki eylemi, bir canlandırma değildir. "Kelâm" dünyanın nefsi de değildir.

Yahudi ilahiyatçılar da, Stoisyenler gibi, diğer bazı Yunan filozoflarında olduğu veçhile, tabiatla kendiliğinden mevcut bir kelâm'ın (Logos)'un varlığını kabul ederler. Yunanlı ve Yahudilerde müşterek olan husus budur. Fakat Yunanlı filozoflar için "Kelâm" tabiatla bulunan kelâmdır. Halbuki Yahudi ilahiyatçılar için bu "Kelâm" veya aramice bu memra, tabiatla tesirini gösteren fakat tabiatın kelâmı (logos) olmayan Allah'ın yaratıcı kelâm'ıdır.

Sonuç olarak, yahudi tek tanrıcılığı ile animizm veya modern ateizmin kaynaklarından birini meydana getirecek olan panteist tipin panpsişizmi* arasındaki köklü ve ince fark böyledir.

Bu, yahudi kaynaklı tektanrıcılık ile ebedi tektanrıcılık arasındaki farkı meydana getiren bilgi kaynağının meselesidir. Ebedi tektanrıcılığa göre, bilginin kaynağı bizzat tabiatın kendisinde bulunur, çünkü tabiattan başka bir mevcut yoktur. Yahudi ilâhiyatına göre bilginin kaynağı tabiattan ayırılır. Bilginin kaynağı Allah ile tabiat arasında mevcut bulunan münasebet, nefis ile vücut arasındaki münasebet değildir, ancak, o, şairle şiir, veya bestekârla beste arasındaki münasebetle mukayese edilebilir.

* Her Maddenin ruhi bir özü bulunduğunu ileri süren doktrin.

Günümüzde olduğu gibi daha önce de asırlarca insan düşüncesinin nasıl bu mesele etrafında çarpıştığını göreceğiz. Savaş henüz bitmemiştir, bu çalışma ile bu husustaki konuları bir parça aydınlığa çıkarmak istiyoruz. Her hâl-ü-kârda bazı çağdaş yazarların yaptığı gibi⁵ yahudi ilâhiyatını animizm'in kategorileri içinde mütâlaa etmenin doğru olmadığını belirtmek isteriz; çünkü yahudi düşüncesi, kendi bünyesinde ilâhî bir canlı ve bir hayvan olarak telakki edilmeyen dünyayı kutsal ve ilâhî olmaktan çıkarmıştır, diğer taraftan ikamet etmemeye, hikmetin mündemuc eylemine düşünceye ve alemdaki yaratıcı kelama ait doktrinle tabiat, âleminin bir nefsi olduğu hakkındaki doktrin ile bağdazmaz.

Öyle ise birbirinden tamamen farklı iki doktrini karıştırmak aldatıcı bir haldir. Âlem hakkındaki Yahudi görüşünü animist olarak tavsif edenler, demokrit felsefesinin gelenekçi görüşlerine bağlı oldukları için bunu böyle yapmaktadırlar, bu görüşe göre, hiç bir akıl tabiata tesir etmez. Mademki, aksine tabiata tesir eden bir aklın bulunduğu fikrini doktrin kabul ediyorlar bunun için "bu animizmdir, diyorlar." Bu birbirinden tamamen farklı iki doktrini karıştırmaktır.

1. Birincisine göre, âlem canlıdır, ve tabiat canlı olmayan madde dahil bir nefse maliktir, bu salt bir animizmdir.

2. Diğer taraftan yahudi, daha sonra da hristiyan doktrinine göre âlemin aklı olmayan yaratıcı bir düşünce tabiata tesir eder, çünkü âlemin düşüncesi yoktur, fakat dünya olmayan Varlık'ın bir düşüncesi vardır.

Anaksimandros:

Ateizm veya Allahsızlık, var oluşu ve âlemin meydana gelişini açıklamak için ortaya atılmış bir felsefedir.

Bu bakımdan Miletli Anaksimandros'un (610-547 M.Ö.) felsefesi de ateizm yönünde gelişen bir felsefe olarak değerlendirilebilir. Anaksimandros hakkında bildiklerimizin hemen hepsi, onun eserlerini görmüş olan Teofrast'ın bize naklettiği bilgilerdir.

Teofrast, Anaksimandros'un şöyle söylediğini kaydeder: Eşyanın ilk elemanı ve maddi sebebi "Apeiron" adı verilen belirsiz, karmakarışık şeydir. Bu şey maddi sebep adı ile çağrılan ilk nesne oldu. Bu nesne ne sudur, ne de daha önce ortaya atılmış elemanlardan biridir; fakat bun-

5 Meselâ J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris 1970.

lardan farklı ve belirsiz bir cevherdir. Bütün gökler ve onları içine alan bütün âlemler bu cevherden ileri gelmişlerdir. Anaksimandros şöyle der:

"O, ezeli ve daima genç olup bütün âlemleri çevreler. Kaydedildiği gibi, her şey ilk çıktığı kaynağa geri döner. Çünkü onlardan bir kısmı zamana göre diğerlerindeki haksızlığı tamir eder, güzelleştirir. Bundan başka ezeli bir hareket vardır ki, âlemlerin doğuşu onda tamamlanmıştır".

Bize, Plutark'a göre Çesarlı Ösep kanalıyla gelen Anaksimandros'un fikirleri özetlenecek olursa denilebilir ki, belirsiz nesne apeiron kâinatın varoluş ve yokoluşunun bütün sebeplerini kendinde taşır. Gökler ve âlemler bu ilk belirsiz cevherden ayrılmışlardır ve sonludurlar.

Ezelilik, tıpkı çok daha önceden varoluşun sebebi olduğu gibi yokoluşunda sebebidir; bütün varoluşlar ve yokoluşlar dairevi bir tarzda meydana getirir"⁶.

Albert Rivaud'un da belirttiği gibi, Anaksimandros'un apeiron'u Hesiod'un kaos'una çok yakındır. Belirli sınırları, ayrı özellikleri yoktur. Felsefenin ona yakıştırdığı bütün olumsuz nitelikler böyledir. Apeiron düşünen âleme zıttır⁷.

Modern materyalizm'in "madde" diye adlandırdığı şey, Anaksimandros'un apeironuna çok benziyor. Dinsiz materyalizmin maddesi, Anaksimandros'un Apeiron'u gibi, yaratılmamış ezeli bir cevherdir. Bu cevher, dünyayı meydana getiren bütün varlıkları kendi öz kaynaklarıyla üretir. 19. yüzyıl ateizmindeki bu ezeli üretim ilerde görüleceği gibi devridir; bitmek tükenmek bilmez.

Ksenofan:

Fikirleri M.Ö. 540 yılında gelişme gösteren Kolofonlu Ksenofan hakkında Aristo şunları söyler:

"Ksenofan'a gelince, tekciliğin en eski müntesiplerinden (çünkü denildiğine göre Parmenid onun öğrencisidir) olup hiç bir şeyi açıklığa kavuşturmadı. İki sebepten hiç birinin tabiatını kavramış gözükmemektedir⁸. Fakat maddi âleme bakıp Bir'in Allah olduğuna inanır⁹.

6 EUSEBE DE CESAREE, Praep. Evang., I, VIII, I.

7 A. RIVAUD, Le Problème du Devenir et La Notion de matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, s. 90.

8 Yani madde ve şekil.

9 Aristo, Métaphysique, A^o 5, 986, J. Tricot 142.

Paul Tannery, Ksenofan'ın Tanrısının dünya olduğunu işaret ederek şöyle der: "İlk çağın bütün müşahedeleri kâinatın bizzat kendisinin tanrı olduğunda müttefiktirler".¹⁰ Diğer taraftan, Theodore Gomperz, Ksenofan'ın tanrısı hakkında şöyle der: "Bu tanrı kâinatın yaratıcısı Allah değildir. O, ne âlemin dışında, ne de üstündedir; fakat o, kesin olarak belirlenmese de gerçekte en azından âlemin nefsi, külli ruhtur"¹¹. Gomperz ilave ederek der ki; "Halk dini, özû ve prensipleri itibarı ile tabiat bayranlığı mahiyetinde bir din olmuştur. Düzenleyici olan aynı zamanda onarıcıdır. Yunan düşüncesine ait olup Homeros ile Hesiod'un şiirlerinde ifadesini bulan bu yeni reformatör en yakın dini ve antropomorfik görüşü yıkarak ilkel bir görüş ortaya çıkardı; bu ilkel görüş Ari ırkını müpterek inancı olup tabiat dininin görüşü idi."¹²

Heraklit:

Heraklit'in eserlerinden bize kadar ulaşan bir metinde belirtildiğine göre: "Herkes için aynı olan bu âlem, tanrılardan biri veya onu yapan insanlardan biri değildir; fakat eskiden beri hep vardı, halen var ve belli oranlarda yanıp sönen, ebedî olarak yaşayan bir alev olarak var olacaktır".

Bütün Yunan felsefesinde olduğu gibi Heraklit'in düşüncesinde de âlem yaratılmamıştır. Olmak ve varlığını sürdürmek için kendinden başka bir tanrıya ihtiyacı yoktur. Heraklit'in incelediği oluş bizim yirminci asırda incelediğimiz oluşla karıştırılmamalıdır. Bizim için oluş, tarihi ve geri döndürülmeyen bir vetire (süreç)dir. Heraklit için oluş, devridir. O, çalkantılar, çarpıntılar, yayılmaları ve büzüşmeleri arasında ebedî olarak aynı kalan bir kâinatın periodik (sürekli) hareketidir. Bundan dolayıdır ki, Heraklit felsefesi ileride görüleceği gibi, modern ateizmin bir çok nazariyatçısına ilk örnek (prototype) vazifesini görmüştür.

Parmenid:

Ebedî Parmenides'in fikirleri M.Ö. 500 yıllarına doğru parladı. Parmenides teogoni (tanrıların doğumu) yi kabul etmez. Varlık varlıktır. Varlık'ın doğuşu, oluşu yoktur. Çünkü Varlık yokuluktan meydana gelemez. Onun Varlık'tan ileri geldiği de söylenemez; çünkü bu, onun varolmadan önce var olduğunu farzettirir. O halde onun hakkında söy-

10 P. TANNERY, Pour l'histoire de la science hellène, s. 120.

11 Th. GOMPERZ, Les Penseurs de la Grèce, fran. terc., s. 171.

12 Aynı eser, s. 172.

13 H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1951, fragman, 30, s. 157.

lenecek olan, onun olduğudur. Onun meydana gelmesine sebep olmuş hiç bir şey yoktur. O, yok olamaz, parçalanamaz. Onda oluş yoktur.

Eğer çağdaşı bir yahudi ilahiyatçı Parmenides'in şiirini duysaydı bu şair filozofa şöyle bir soru yöneltebilirdi: "Hangi varlıktan bahsediyorsun? Tanrının varlığından mı, yoksa âlemin varlığından mı? Çünkü biz biliyoruz ki; Allah olan mutlak Varlık, ne varolup tükenmeyi, ne başlangıcı, ne oluşu ve ne de yok oluşu kabul eder. Allah hakkında da biz şöyle diyoruz: O, O'dur. O'nun özel ismi şudur: Benim; fakat âlem hakkında aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü âlemin bir başlangıcı, bir tarihi, bir oluşu vardır ve belki bir gün yokolacak. Her hâl-ü-kârda o mutlak Varlık değildir."

Ezeşiyel mektebinde yetişmiş yahudi bir ilâhiyatçı ile incil literatüründe M.Ö. 6. y.y.'da papaz yasağı olarak adlandırılan belgeleri kaleme alan ilâhiyatçılarına Parmenides'e söyleyecekleri işte bunlardır.

Fakat Parmenides Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı arasında bir ayrılık görmemez; bir tek çeşit Varlık vardır, o da âlemin kendisidir.

Parmenides'in kendisinden bahsettiği Varlık, maddî dünyanın kendisidir. Bu Varlık da her köşeden yuvarlarlaştırılmış bir küre yığına benzemektedir. O her şeydir. Dünya külli ve hareketsiz bir Varlık'tır.

Parmenides'in düşünce düzeni aşağıdaki şekilde belirlenir: Varlık için ne başlangıç, ne doğuş, ne oluş ne de yokluk söz konusu değildir. O halde dünya, bu şekilde anlaşılan bir Varlıktır; Ve Parmenides bundan başka bir şey tanımaz. Sonuç olarak da âlem yaratılmamış, ezelidir ve yokolmaz; gerçekte onda oluşla ilgili bir şey yoktur.

Tabii sonuç: Tecrübelerle anladığımızı inandığımız otuş, otuşumlar ve bozuluşların hepsi, gerçekte sadece bir görünüşten ibarettir.

Parmenides'in esas fikirleri Şandogya Upanişad'larda belirtilen görüşlere çok benzemektedir: "Dostum, her şeyin başlangıcında kendisinden sonra bir ikincinin bulunmadığı bir tek Varlık vardı. Bir kısım insanlar şöyle derler: Her şeyin başlangıcında ikincinin olmadığı sadece bir yokluk vardı. Varlık bu yokluktan doğdu. Fakat dostum, bu böyle nasıl olacak ve nasıl devam edecektir? Varlık yokluktan nasıl doğacaktır? Hakikatte, başlangıçta kendisinden başka bir ikincinin olmadığı sadece bir tek varlık vardı"¹⁴.

¹⁴ Şandogya Upanişad, VI, 2, fran. terc. E. Sénart, s. 78.

Eski Upanişad'larda açıklanan Brahmanların doktrininin Parmenides'in bilip bilmediğini bilmiyoruz, ancak esas noktalar üzerinde onlarla aynı fikirleri taşıdığını görüyoruz.

Parmenides tıpkı onlar gibi, Varlık'ın Bir, ezeli, hareketsiz, yok olmaz, başlangıçsız ve oluşsuz olduğunu, oluş halindeki varlıklarda görünen çokluğun da dıştaki bir görünüşten ibaret bulunduğunu ifade eder.

Bagavad Gîtâ, Parmenides'in şiirlerinde aynı kelimelerle yeniden ifade edilmiş olur; bu aynı kelimeler Empedokles'te de görülecek.

"Yokluk için varoluş, varlık için de yokluk yoktur, filozof bilmektedir ki birinden diğerine engel aşlamaz. Bil ki., yokolamaz niteliği, bu kâinatın dokusudur; bu, ölümsüzlüktür, Onu yıkmak, hiç kimsenin iktidarında değildir. Asla doğuş olmadığı gibi, ölüm de yoktur; varoluşu hiç kimse başlatmadı, hiç kimse de onu durduramayacak; başlangıçsız, sonsuz ve ebedi Eski (ezeli), bedenini etkilediği şeyden etkilenmedi. Onu yokolmaz, ebedi, başlangıçsız ve ölümsüz olarak tanıyan bir kimse, nasıl olur da onun öldürttüğünü ve öldürdüğünü düşünebilecektir?"¹⁵.

Teofrast, Parmenides'in doktrininin şöyle özetler: "Ksenefon'dan hemen sonra gelen Eleli Pires'in oğlu Parmenides, önce bir yola, sonra bir başka yola girdi. Bir taraftan kâinatın ezeli olduğunu söylerken, diğer taraftan da, eşyanın başlangıcını ve oluşumunu anlamaya çalıştı. Her iki halde de aynı şekilde düşünmedi; fakat kâinatın hakikatte bir, oluşuna sebep olunmamış, dairesel olduğunu kabul etti; halbuki herkesin müşterek olduğu bilgilere göre, olayların ortaya çıkışını ifade için ateş ve toprak gibi iki prensip kabul etti; toprak madde, ateş sebep ve fail idi."¹⁶.

Aristo, Parmenides'in esasa ait ilk girişimini şöyle anlatır: "Kendini felsefeye veren, hakikati ve varlıkların tabiatlarını arayan ilk kimseler yollarından sapmışlardır; heceksizce bir öğretiyle ve âdeta zorla yanlış ve kötü yola sürüklendiler. Bu ilk filozoflara göre, hiç bir şey ne oluşturuldu, ne yok edildi; çünkü oluşumuna sebep olunan mecburi olarak ya varlıktan veyahutta yokluktan varolmalıdır; iki faraziye de imkânsızdır; gerçekte, varlık, meydana gelmesine sebep olunmuş olamaz; çünkü o daha önceden vardı; hiç bir şey yokluktan meydana getirilmiş olamaz, zira böyle bir halde varlığın kendisine dayandığı bir nesne(?) bulunmalıdır. Sonra, sonuçları daha da kötüleştiren böyle bir görüş

15 La Bhagavad-Gîtâ, fran. tez. E. Sénart, II, 16, s. 6.

16 H. DIELS, I, s. 219; P. TANNERY tercümesi, Pour l'histoire de la science hellène, s. 229.

noktasından hareketle âlemde çokluğun olmadığını fakat sadece varlığın kendisinin olduğunu ileri sürdüler. İşte bu tür bir doktrini açıklamak için, akıl yürütüşleri böyle oldu¹⁷.

Tabiatın hiç bir şeye bağlı bulunmadığını yaratılmamış, ezeli ve ölümsüz olduğunu söylemiş olması itibarıyla Parmenides materyalizmin ve materyalistlerin babasıdır.

Şimdiye kadar tanınmış bütün materyalistler âlemin varlık olduğunu ve ondan başka varlığın olmadığını kabul ederek onun ebedi ve ölümsüz olduğunu söylediler.

Zamanımıza kadar bütün materyalistler materyalizmin esasını teşkil eden Parmenides'in şu tezini kabul ettiler: Varlık hiç bir şeyden çıkamaz; öyleyse dünya tek varlıktır. Bu durumda da o, yaratılmamış ve ezeldir.

Parmenides'ten Engels'e kadar materyalizmin ve ateizmin mecburi bir şekilde kabul ettiği esas tez budur. Hakikat şudur ki, şimdiye kadar hiç kimse bundan başka birşey düşünemedi. Eğer dünyanın tek varlık olduğu bir gerçekse, o halde onun yaratılmamış, ebedi ve sonsuz olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü, madem ki ebedi olduğu farzediliyor, eğer, o eskimeye, yıpranmaya ve yok olmaya elverişli olsaydı, bu iş ezelden beri devam eden bir husus olacaktı. Oysa ki, o mevcut. Öyleyse onun eskimez ve yıpranmaz olması gerekir. Aynı şekilde onun laşengıcının ve sonunun olmaması gerekir. Çünkü o, Varlık'tır ve ondan başka bir şey yoktur.

Parmenides, tecrübelerimizin dünyası, oluş, doğuş ve yokoluşların sadece bir görüntüden ibâret olduklarını söylediği ve fikirleri bu yönde olduğu için idealizmin de babası sayılır. Upanişad'ların yazarları gibi, o da çokluk ve oluş konusunda sahip olduğumuz tecrübenin aldatıcı, boş bir görüntüden ibâret olduğunu düşünür. Bu tecrübe sadece bir kanaat veya görüştür. Fakat gerçek Bir'in doktrinidir. Bu şekildeki Parmenides, düşüncesi, daha sonraki Eflatun ve bütün idealist geleneğin öğrettiği fikirler manzumesidir.

Ancak, Parmenides'in hem materyalizmin hem de idealizmin babası oluşu nasıl izah edilecek veya nasıl anlaşılacaktır? Bu tarz bir olay başkalarının başına da gelmiştir. Heride göreceğimiz gibi, 17. asırda Descartes da idealist felsefi gelenekle, materyalist geleneğin hareket noktalarında bulunur. O, kendine has "yandıncı olduğuna inanan

17 Aristo, *Physique*, I, B, 191 a, Cartesius tercümesi.

hissi tecrübenin reddi, sağlam bir hareket noktası olarak ortaya konmuş düşünüyorum (Je pense) kaziyesi, şüpheli ve ilahî doğruluktan sapma ile ispatlanmış olmayı isteyen dış dünyanın varlığı" görüşü sebebiyle idealist; *Traité du Monde* (âlemin incelenmesi) adlı eserinde açıklanan ve atomistlerinkine çok benzeyen kozmolojisi ve mekanikçiliğiyle de fransız materyalizminin babasıdır.

Parmenides de materyalizm ve idealizm açısından aynı değerlerde olan usulü veya metodu sebebiyle modern materyalizmin ve idealizmin babasıdır.

Bu inceleme boyunca, sözü edilen bu paradoksun, kendinin gerçek olduğunu ortaya koymaya çalıştığını göreceğiz: Holbah baronu, Marx, Engels, Bakunin, Haecckel, Dante'den M. Dauvillier ve M. Kahan'a kadar, günümüze kadar en uzlaşmaz ve en mutlak materyalizm anlayışı, Parmenides'in metodu gözönüne alınırsa her şeyden önce ortaya konan bir kaideden hareket eden dedüksiyon (tümden-gelim) metodundan ileri gelmektedir. Bu metod aynı zamanda idealist metafizikçilerin veya ilâhiyatçıların metodudur.

Materyalizm konusunda peşin olarak ortaya konan kaide, aynen Parmenides'in ortaya koyduğu kaidedir, yani tabiat âleminin bir tek varlık olduğu şeklindeki kaide.

Mutlak idealizm konusunda olduğu gibi, mutlak materyalizm konusunda da, felsefî tahlil hareket noktası, ileride görüleceği gibi, tecrübe değildir, fakat hareketin başlangıcında ortaya konulan kaidedir, yani bu kaideyi ispatlamadır.

Avrupa düşünce tarihinde, mutlak materyalizm ve mutlak idealizm müşterek bir düşünceye ve müşterek bir kaideye veya prensibe sahiptirler. Onlar bir noktada anlaşırlar. Mutlak materyalizm ve mutlak idealizm her ikisi de yaratılış konusundaki yalın din düşüncesini reddederler. Bu, Fichte'nin ifadeleriyle, bütün yanlış metafizik ve dini doktrinlerin özellikle de yahudi ve çok tanrılı dinlerin ilk prensibi olup mutlak mânâda hatâ ürünü bir düşüncedir¹⁸.

Heride göreceğimiz gibi, bu konu üzerinde, Marx, Engels ve Lenin kesin olarak mutabakat halindedir.

18 J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, F. Meiner Verlag, s. 89. Yaratılış düşüncesi, yahudi metafiziğinin kaidelerine ait olsa bile, bir gerçektir. Fakat çok tanrılı dinlere de ait olduğu söylene bile hiç kimsenin hiç bir yerde bunun böyle olduğunu gösteremez; çünkü çoktanrılı dinler asla yaratılıştan söz etmemişlerdir; tamamen aksine onlar yaratılışı çok kez bilmezler.

Esasen mutlak materyalizm ve mutlak idealizm, her ikisi de yaratılışın olmadığını yani mutlak veya ilâhî varlık ile âlemin varlığı arasında da bir ayrılığın bulunmadığını kabul ederler.

Mutlak materyalizm gibi, mutlak idealizm için de yaratılış yoktur; o halde sadece bir tek çeşit varlık vardır. Bu konuda mutlak idealizm ve mutlak materyalizm yahudî ontolojisine (varoluş inançına) müştereken karşı çıkarlar; her ikisi de bunu biliyorlar, çünkü onu açıkça söylüyorlar.

Mutlak idealizmle mutlak materyalizm arasında ki fark şudur: İdealizm için tek ve mutlak varlık, tanrıdır. O halde dünya, sadece "benim tecellim"dir. Onun kendinde mevcut bir varlığı yoktur, yalnız bir görünümdür.

Halbuki materyalizm için mutlak varlık, tabiat âlemidir.

İdealizm ve materyalizm müştereken Parmenides'in şu kaidesini kabul ederler: Varlık, ne başlangıç, ne doğuş, ne de yokoluş ihtiva eder ve sadece bir tek çeşit varlık vardır. Fakat materyalizm, mutlak Varlık'ın tabiat âlemi olduğunu söyleyen Parmenides tezini miras olarak kabut etmiştir. Halbuki idealizm, "tecrübeler dünyası sadece bir görünümlü ve yanılmazdır", mahiyetindeki Parmenides felsefesinin mantıklı sonucunu miras olarak kabul etmiştir. Varlık Bir'dir. Çokluğun gerçek bir mevcudiyeti yoktur.

Materyalizme gerekli olan, şey, mutlak Varlık'ın ne başlangıç, ne doğuş, ne de tekâmül ihtiva etmediğini söyleyen Parmenides ontolojisinin, materyalizm tarafından bir gerçek olarak kabul edilen vakta ile uyduğuna, isbat etmek ve tabiatta bir oluşum ve bir tekâmülün bulunduğunu Parmenides'in fikirlerine karşılık olarak ortaya koymaktır.

İdealizme gerekli olan ise, Bir'in (Allah'ın) olduğu gibi kendinde kalmadığını, kenî ve fesad âleminde mevcut pek çok çeşitli varlıkların birce bilinen görünüşlerinin nasıl anlaşılması lazım geldiğinin, bu görüşü destekleyen Parmenides ile birlikte açıklığa kavuşturulmasıdır.

Bu konuda Eflatun'un soracağı soru şu meâldedir: "Eski hakimlerce defalarca tekrarlanıp söylenmiş olan şu problemi çözmek gerekir. Her hangi bir çokluk, bir dyade veya bir miktar Bir'den nasıl varlığa geçmektedir? Bir nasıl olupta kendisi de bir olarak kalmıyor? Bu çokluğu birliğe yeniden döndürüp getirmeyi nasıl düşünüyoruz?"¹⁹.

19. PLOTIN, *Ennéades*, V, I, 6, fran. terc. Bréhier.

Modern materyalizmin bu güç durumdan kendini nasıl çekip kurtarmaya çalıştığını ilerde göreceğiz²⁰: Eğer dünya mutlak varlıksa nasıl olurda bir oluş ihtiva edebilir? Materyalizm 19. asırda, Engels, Haeckel ve diğerleri ile birlikte Heraklit'in görüş açısını yeniden ele aldı; "Dünya yaratılmamıştır, ezeldir; yok olamaz". Fakat, mademki açıkça bir oluş veya tekâmül ihtiva ediyor, bu oluş veya tekâmül devridir. Kâinat eskir ve ebedi olarak kendini yeniler. Kâinat tarihinin değişemeyeceğini kabul eden her fizik reddedilmelidir.

İdealizm kendini, Parmenides fikirlerinin tabii olarak yol açtığı bu güçlükten, Bir olan Varlık'tan itibaren ezeli ve mecburi bir prosessiyonun mevcut bulunduğunu ve bu prosessiyonun bir düşüş, bir felâket olduğunu savunarak kurtaracaktır. Tecrübelerimizin dünyası, Parmenides'in kabul ettiği gibi, bir görüntüden ibârettir, fakat bu görüntü, yegane cevherin düşüşünden, inkârından değiştirilmesinden ileri gelmektedir. Filozofa gereken bize dönüş yolunu göstermesidir; bu temsilden, tecelliden, çokluğun bu görüntüsünden hakikatın bilgisine nasıl geçilir, yani Varlık Birdir, tek Cevher'dir; biz ondan küçük parçalar ve değişiklikleriz, şeklindeki bir düşünceye nasıl ulaşılır? Prensipten olarak Varlık'ın kimliğini Parmenides'le birlikte yerinde tutmak, muhafaza etmek için idealizm, varlıkların çeşitli oluşlarının tecrübi hadisesini reddetmeye mecbur kalacak. Eflatun kadar Spinoza ve Fichte'nin yapacakları da budur.

Yaratılış konusundaki yahudi ve hristiyan düşüncelerini reddeden idealizm, onun yerini, bir düşüş, bir felâket veya cevher'in başkalaştırılması düşüncesiyle değiştirecektir; yaratılış düşüncesini aynı şekilde reddeden materyalizm, dünyanın başlangıcı olduğunu ve onun geri döndürülemez bir tekâmüle uğradığını ifade eden bir düşüncenin kabulüne götürecek bütün kozmoloji ve fiziği reddetmek için gayret sarfedecektir.

Her iki halde de düşünceyi yönlendiren, Parmenides tarafından ortaya atılmış kaidelerdir.

Felsefi kurallar göz önüne alınarak şekillendirilecek Parmenides düşüncesi şöyle özetlenebilir:

Eğer mutlak olarak alınan Varlık'ın ne başlangıç ne kaynak ne doğuş ve ne de yokoluş ihtiva edemediği gerçekse, ve eğer yalnız bir tek çeşit varlığın olduğu ve dünyanın mümkün ve gerçek tek varlık

20. Bkz. İkinci kısım.

olduğu bir hakikatse o taktirde, sonuç olarak denilebilir ki, dünya ne başlangıç ne doğuş ne de yokoluş ihtiva edemez. O yaratılmamış ve ezelidir.

İstidlâlin büyük öncümesinin reddedilmex olduğu görülmektedir: Varlık'ın, varlığın tümünün veya mutlak olarak ele alınmış varlığın bir başlangıcı olabileceğini düşünmek mümkün olmadığı gibi, hiç kimse de asla bu tarzda düşünme noktasına ulaşmamıştır. Yani mutlak mânâda ele alınmış varlık, bir başlangıç ihtiva edemez. Eğer helki bir anda hiç bir şey yoksa, ebedî olarak hiç bir şey olmayacaktır. Mutlak mânâda ele alınan varlığın mutlak yokluktan itibaren başlangıcı olduğunu düşünmek mümkün değildir veya bütün varlığın yokluğu gerekir.

Bu, materyalistlerin, idealistlerin ve İbrani ontolojisinin prensiplerini kabul eden realist filozofların yani herkesin kabul ettiği bir şeydir.

Bütün mesele, yalnız bir tek çeşit mümkün varlığın bulunduğu ve dünyanın tek bir varlık olduğunun gerçek olup olmadığıdır.

Eğer bu tez kabul edilirse, o zaman sonuçlar mecburi olarak ortaya çıkacaktır. Fakat, bu tezi kabul etmek lâzım mı?

Bu konuda birbirine temelden zıt iki ontolojinin (yaratılış nazariyesinin) karşısında bulunuyoruz; yahudi ontolojisi ve Parmenides ontolojisi. Parmenides bize Varlık'ın, tek Varlık'ın dünya olduğunu söylüyor. Marx ve Engels'e, hatta günümüze kadar, materyalizmin diline pelsenk ettiği budur. Yahudi ontolojisine göre, -ki bu ontoloji idealist değildir- dünyanın varlığı vardır ve bu gerçektir; bir de Allah'ın varlığı vardır. Allah ve dünya vardırlar, fakat ikisi aynı mahiyette değildirler. Allah, kendi varlığıdır. O, kendisi hakkında şöyle der: Ben, ben olan benim; dünya kendisi için aynı şeyleri söyleyemez; çünkü o varlığı kabul edendir.

Parmenides'in bütün akıl yürütmesi bir faraziye, olup bir tek çeşit varlık vardır, bu da dünyanın varlığıdır, şeklinde tezâhür eden peşin bir hükme ve hükmün veya kaziyenin isbatına dayanmaktadır.

Bugüne kadar gelen ve gelişen materyalizm, bu kaziyenin veya, faraziyenin isbatı üzerine bina edilecektir.

Büyük bir ihtimalle, Parmenides, İbrani ontolojisinin asırlardan beri ortaya koyduğu, dünyanın varlığı ile mutlak Varlık'ın ayrılığını biliyordu.

Fakat Eflatun, tamamen emin olunmamasına rağmen, belki de bu hususu bilmiyordu. Her hal-ü-kârda o, çok sayıdaki varlıkların Bir tarafından yaratıldığını açıkça reddetti ve bunun yerine mecburi bir sudur ve düşünüş nazariyesi ikâme etti.

Spinoza, kendisi yahudi yaratılış nazariyesini biliyordu, fakat, Marx'ın ve onunla birlikte bütün modern materyalistlerin reddettiği gibi, o da bu nazariyeyi reddetti.

Dünya Varlık'tır, bir tek varlıktır, mahiyetindeki Parmenides tezi, bugünkü ateizmin tezidir. Geriye bu tezin doğruluğunu, geçerliğini göstermek kâfir.

Eğer ateizm hakikatse, yani eğer dünya bir tek varlıkta o taktirde dünyanın başlangıcı ve sonu yoktur; zira, mademki o, varlık'tır ve varlık ne başlayabilir ne de yokolabilir; öyle ise bir başlangıca ve sona sahip olamaz.

Eğer gök fiziği bizi yarın dünyanın bir başlangıç ihtiva ettiğini, değiştirilemeyecek bir tarzda, onun eskিয়েcek ve ihtiyarlıyacak biçimde meydana getirildiğini kabule zorlarsa bu takdirde ateizm bir çıkmaz içine düşecektir? bu hususta söylenecek en az şey budur.

Materyalizm bunu bilmekte ve bunun içindir ki, dünyanın başlangıcı olduğu, onun eskidiği ve ihtiyarladığı hakkındaki faraziye-yi şiddet ve korku ile reddetmektedir.

Fakat, daha önce gördüğümüz gibi Parmenides şiirlerinde ikinci bir tez mevcuttur. Dünya olarak kabul edilen Varlık, sadece başlangıcı, doğuşu ihtiva etmemekle kalmaz, aynı zamanda bir ilerleme, gelişme ve tekâmülü de bünyesinde barındırmaz; çünkü Varlık kendinde olmayan bir şeyi kendine veremez, aynen, kendinde daha önceden olan bir şeyi de veremez. Mutlak olarak ele alınan varlığın varlığında bir gelişme, yaratıcı bir tekâmül bulunamaz.

Ve işte bunun için Parmenides, her yokoluş gibi, her doğuşu da görünümlü kategorileri içinde sıralar.

Parmenides bu konuda mantıklı bir davranış içindedir. Kendi kâidelerine hürmet ettiği bir anda bundan başkasını da yapamaz.

Fakat bugün, 20. asırda, dünyanın tekâmül eden, bir düzen içinde gelişen bir sistem olduğunu bize yeni bilgilerle öğretti bir tecrübeden hareket edersek Parmenides'in sunduğu sonuçlar ne olacak?

Eğer Varlık'ın bir doğuş, yaratıcı bir tekâmül ihtiva etmediği bir gerçekse ve eğer dünyanın bir tek varlık olduğu bir hakikatse, bundan dünyanın yaratıcı bir tekâmül ihtiva edemeyeceği sonucu çıkar.

Gerçekten, dünyanın yaratıcı tekâmül yolunda bir sistem olduğunu müşâhede ediyoruz. Eğer istidlâlin büyük önermcsi gerçek ise dünyanın bir tek varlık veya mutlak varlık olarak değerlendirilemeyeceği sonucu çıkar.

Bu tür bir istidlâl materyalist kelimelere dökülünce şöyle formüle edilir:

Eğer maddenin yaratılmamış, ebedi olduğu gerçekse ve kaynakta, başlangıçta tek varlık olduğu hakikatse, görünüşte kendinde olmayan bir şeyi yani düşünce ve hayatı kendine verebilmiş olacağı nasıl anlaşılacaktır?

Materyalist sistemde maddenin kendisi olan mutlak Varlık'ın doğuş ve tekâmülü nasıl anlaşılacaktır? Ontolojikman yeterli ve dünyanın kendisi olan mutlak Varlık'ın yaratıcı tekâmülü nasıl anlaşılacaktır?

Allahsız materyalizm, başlangıçından bugüne kadar, işte bu mesele üzerinde başarısızlığa uğrayacaktır. 20. asırda çok daha yakından tanıdığımız Allahsız materyalizm, tecrübemizle müşâhede ettiğimiz maddenin tekâmülünü açıklamak için, kâinat, hayat ve şuur ile ilgili gelişmeler sırasında ortaya çıkacak bu yeniliklerin hususiyetlerini veya özelliklerini kabule mecbur olacak veya bu hususiyetleri en aza irca etmeğe (indirgemeğe) çalışacaktır.

Bu, gerçeklere uymayan ve meseleleri basite indirgeyici bir eğilim olacaktır. Veya hayat, şuur gibi, ondan çıktığını gördüğümüz her şeyi, ezeli ve yaratılmamış olduğu farzedilen maddeye sıkıştırmak yani hilezoizm (maddecilik) veya ruhculuğun utanç verici kalıbı içine koymak olacaktır.

Allahsız materyalizm, bugüne kadar ve bugün de asta görülmediği bir şekilde, makul bir kimse için korkunç sayılabilecek bir alternatif içinde ele alınmaktadır. Bir başka ifade ile, bu biyolojik ve psişik gerçeklerin hususiyetlerine saygı göstermemek, hakikati gizlemek, gerçeğin tabiatını değiştirmek veya onu kozmik bir animizm ve büyü şekline sokmaktır.

Gelecek sahifelerde, Allahsız materyalizm veya materyalist Allahsızlığın bu iki şeklinin, gerçeği makul bir tarzda anlama hususundaki çhliyetisizliklerini veya beceriksizliklerini göreceğiz.

Nihayet biz, bir kere daha, aradan zaman geçtikçe ve gütgide, dünya, onun tekâmülü ve ihtiva ettiği her şey hakkında daha iyi ve daha ileri bilgilere sahip oluyoruz.

Bugün yirminci asırda, daha başından itibaren, gerçekliğini bize zorla kabul ettiren kâinat tekâmülünün -bu tekâmülün geçici ve aldatıcı olarak değerlendirilişi konusundaki görüşler hariç- Parmenides düşünceleriyle uyuşmadığını görüyoruz.

Mutlak Varlık'ın ne başlangıç, ne kaynak, ne doğuş ve ne de yok oluş ihtiva edemeyeceğine inandığı ve dünyanın mutlak Varlık olduğunu kabul ettiği andan itibaren Parmenides, oluş ve doğuşların ancak birer aldatıcı görüntü olabilecekteki sonucuna ulaşmaya mecburdu.

Gördüğümüz gibi, bu tarzdaki bir düşüncesinden dolayı o, idealizmin babasıdır; bu idealizm, Üpnişad'ların ve Eflatun'un idealizmine benzer.

Akdenizin öbür köşesinde, dünyanın tek ve mutlak Varlık olmadığını düşünen yahudi ilâhiyatçılar için, onun bir başlangıcının olması, bir oluş, bir tarih ve hatta bir sonunun bulunması, kabulü zor bir durum değildi. Çünkü onlar dünyanın mutlak Varlık olduğunu söylememişler meydana gelişleri, başlangıçları ve doğuşları bir görüntü olarak değerlendirmek suretiyle idealizme de sıkışmış değillerdi.

Empedokles:

Parmenides'le birlikte gelişen, gerçekte doğuşun, yaratılışın, varolma başlangıcının ve yokoluşun olmadığı şeklindeki doktrin, antik yunan düşüncesinin bir çok üstadlarında kabul gördü.

Böylece, Sicilya'nın Agrigent'inden olan Empedokles, -fikirleri 444'e doğru en doruk noktasına ulaştı- bu nokta üzerinde ısrar eder: "Sana bir başka şey söylemek istiyorum; yaratılış, yokolabilen hiç bir şey için doğuş (phusis) olmadığı gibi, uğursuz ölümden de bir kayı olma yoktur; fakat mevcut olan sadece harman edilmiş olanın karışımı, değişikliğidir. Bu konudaki yaratılış, oluş (daima phusis), sadece insanlara uydurulmuş bir adlandırmadır. "(fragman 8)²¹..." Önceden olmayanın varolduğunu veya herhangi bir şeyin telef olup tamamen ortadan kalktığını düşünenler delidirler -çünkü onlar geniş bir düşünöyeye sahip değildirler-. Çünkü hiç bir şeyin hiç bir şekilde mevcut olmayan bir şeyden doğması mümkün değildir. Varolanın yokolmaya mecbur olduğu mümkün değildir ve işitilmemiştir; çünkü bırakıldığı herhangi bir yerde daima varolacaktır" (fragman II, 12)²².

21 H. DIELS, I, s. 312.

22 Aynı eser, s. 313.

Empedokles Bir'den çokluğa giden, sonra çokluktan Bir'e dönen hareketin ebedi olarak varolduğunu açıklar:

"Sana ikili bir konuşma yapacağım. Belli bir zamanda, Bir, Çokluk şeklini aldı; bir başka zamanda, O, bölündü ve Bir'den Çokluk çıktı. Yokolabilir eşyanın ikili bir doğumu ve ikli yokoluşu vardır. Herşeyin birleşimi, bir nesli varlığa ulaştırır ve onu yokeder; bir diğeri büyür ve şeyler ayrıldığı zaman dağılır. Hepsi Aşk tesiriyle, belli bir anda, Bir'le birleşerek ve Kin'in geri tepmesiyle, bir başka zamanda, çeşitli yönere taşınmış olarak devamlı olarak yer değiştirmekten geri kalmazlar. Böylece, Çokluktan Bir'e geçişlerinde olduğu gibi, bir parçalandığı zaman bir defa daha Birçok haline gelişlerinde de varoluş alanına girerler ve hayatları devam etmez.

"Fakat, bu ölçü içerisinde yerlerini değiştirmekten asla geri durmadıkları kadar, -varoluş dairesini katedince- daima hareketsizdiler" (fragman 17)²³.

Benimsediği Parmenides metafiziğinin prensipleri gereğince varoluşun gerçek bir başlangıcı yoktur ve binnetice varlıkların doğuşu gerçek bir başlangıç teşkil etmemektedir. Empedokles bu husustaki düşüncelerinde çok daha uzaklara gidecektir. Varlıkların doğuşu, ezelden beri daimi olarak varolan nefislerin, görüntüler seviyesinde su yüzüne çıkmalarından başka bir şey değildir. Hakiki bir doğuş olmadığı gibi, ölüm de yoktur. Empedokles düşüncelerini Bagavat-Gitâ gibi anlatır.

Empedokles, kendisinden kalan ve Simplicius tarafından muhafaza edilmiş 17 no. lu parçada düşüncelerini yeniden ele alır ve onları geliştirir: "Belirli bir zamanda, Bir, Çokluk'un şeklini aldı, bir başka anda bölündü ve Birden Çokluk çıktı- Ateş, Su, Toprak ve Hava'nın güçlü yüksekliği. Onlardan başka hiç bir şey varolamaz, onlar da yokolamazlar; çünkü, eğer devamlı olarak yokolsalardı şimdi varolmayacaklardı, bu, bütünün çoğalmasına sebep olabilirdi, o zaman ne olur, ve nereden gelebilirdi?"²⁴.

Heride göreceğimiz gibi, Empedokles'in akıl yürütme şekli, 19. ve 20. y. yolda, dünyanın tek varlık olmasını, binnetice de yaratıcı bilgiyi alamamasını, kaybolmamasını, değişmez bir tarzda eskimemesini isteyen filozoflara yeniden ele alınacaktır.

Bu konudaki akıl yürütme şekli şöyledir: Eğer dünyanın tek varlık olduğu fikri peşinen konur ve eğer buna bağlı olarak ebediliği kabul edi-

23 A.g.e., s. 315, Fran. terc. A. Raymond, J. HURNET, L'Aurore de la philosophie grecque.

24 Empedokles, fragman 17; H. DIELS, I, s. 317-318, a.g. terc.

lirse, onu meydana getiren unsurlar ve dünya tamamen yok olabilir olmayacaklardır; çünkü yokolabilir olsalar dünya ezelden beri yok olmuş olacaktı. Aynı şekilde, dünya büyüme ve doğuş yolunda olamaz; çünkü dünya bir tek varlıktır, bu büyümeyi kimden alabilecektir?

Sonuç olarak, daha önce Parmenides'te şimdi de burada gördüğümüz gibi, Empedokles aynı doktrinini yeniden ele alıp geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Eğer dünya bir tek varlıksa ne doğuş, ne çökme, ne büyüme, ne yaratıcı bir tekâmül, ne eskime ve yıpranma veya ihtiyarlama ihtiva edemez.

Bugün tecrübelerimiz bize göstermektedir ki, dünya iki gelişme ihtiva etmektedir: Zamanla gelişen bilgi artışı ve enerjinin azaldığını ifade eden matematik işlemlerin (entropie) fazlalaşması veya dereceli olanak küçülme konusundaki düşüncelerin artışı. Her iki vctire veya süreç birbirine bağlanmış olup biri diğerine muhalefet etmez.

Anaksagores:

Klazomenesli Anaksagores M.Ö. 500-496 yıllarına doğru doğmuştur. Eflatun'un doğduğu 428 yılına doğru da ölmüştür. Felsefeyi yirmi yaşlarında iken Atina'da tahsil etmiştir.

Anaksagores, atomcular gibi, bir ilk kaosu varlığını kabul eder: "Herşey birbiriyle karmaşık, sonsuz sayıda ve küçüklükte bulunuyordu; çünkü sonsuz derece küçük vardı. Fakat, herşey karmakarışık, heraberce olduğu ve küçüklüğü sebebiyle gözüküyordu"²⁵.

Bu ilk karmaşıklığa, Akıl, Noûs düzen verdi ve kaosu düzenli bir âlem (kozmoz) haline getirdi.

Fakat, Anaksagoras, Parmenides, Empedokles ve atomcular gibi, bu ekolu karakterize eden şu kaideyi kabul eder: Tabiatta gerçek bir yaratılış yoktur. Herhangi birşeyi hakikaten yeniliğe götüren bir oluş yoktur. Herşey ilk mağmada önceden mevcut bulunuyordu: "Oluş ve yokoluş hakkında Hellenler doğru bir şey söylemezler. Çünkü hiç bir şey ne oluşur ne de yokolur; fakat o şey mevcut gerçeklerden itibaren karışımın bir sonucu olarak çıkar veya ayrılır. Ancak bu şekildeki doğru bir açıklama ile, oluşu, bu karışım eylemi ve yokoluşu da bu ayrılma işi olarak adlandırmak gerekir"²⁶.

Antik yunan felsefesi, bu ana düşünceyle devamlı olarak meşgul oldu; 25 asır sonra Bergson, Évolution Créatrice adlı eserinde, tekid

25 Fragman 1, H. DIELS, II, s. 32.

26 Fragman 17, H. DIELS, II, s. 40.

etmek gayesiyle, bu görüşü gün ışığına çıkardı. Bir düşünce ki her şeyi Bir'in veya ilk Kaos'un bağrında ebedi kılmaktadır. Her hal-ü-kârda, söz konusu olan, her yeniliğin gerçek bir doğuş ve oluş olduğu düşünencesini kabul etmeyen tam bir önoluşçuluktur (préformationisme).

Aristo, varlıkların oluşunu sıcak ve soğuk, ateş ve toprak, su ve hava ile açıklamayı düşünen ilk yunan filozoflarının fikirlerini sergiledikten sonra, Anaksagoras konusunda şunları söyler:

"Varlıkların tabiatını belirlemek için daha önce ortaya atılmış fakat bu konuda yetersiz görünen bu tür prensiplerden sonra filozoflar, söylediğimiz gibi, zor, ki olarak yeniden bir kozal prensibin arayışı içine girdiler. Gerçekte, eşyada bulunan güzelliğin ve iyiliğin, doğuşun veya mevcudiyetin sebebi, muhtemelen ne Ateştir, ne Toprak ve ne de bu çeşitten başka bir unsurdur; bu filozofların sözünü ettiğimiz hususu düşünmüş olabilecekleri de ihtimal dahilinde değildir. Diğer taraftan, bu derece büyük bir eseri, tesadüfe ve şansa atfetmek hiç de akilbeka bir iş değildir. Bir kimse, hayvanlarda olduğu gibi, tabiatda da külli tertip ve nizama sebebi olan bir akıl bulunduğunu söylemişse o, kendinden öncekilerin saçmalıkları karşısında sağ duyuya sahip tek kişidir. Şüphe edilmeyecek şekilde biliyoruz ki, bu şekildeki görüşlerin sahibi Anaksagoras'tır"²⁷.

Malum olduğu üzere Aristo ve Eflatun, bu görüşü yeniden ele alıp geliştirdiler. Maddenin yanında ve ondan fazla maddeye düzen, bütü ve akıl ileten bir prensibin varlığını kabul etmek gerekir; bu prensip, mecburî olarak maddenin çokluğundan farklıdır. Madde kendi bilgisini kendisine veremez.

Burada, ateizmin meselesini ve onun Allah'la karşı karşıya olma durumuna ilgilendiren önemli savaş alanlarından birisi üzerinde bulunuyoruz.

Bütün bu inceleme boyunca allahsız materyalizmin nasit iki büyük mektebe ayrıldığını göreceğiz: biri, madde ve tabiatın düzenini, tabiatta mündemiç bir tek Logos'a veren görüşün sahibi; diğeri, kendiliğinden mevcut her türlü logos ve yaratıcı akla ihtiyaç hissetmeyen fikrin mümessilidir.

Ateizmin farklı bu iki büyük ailesi, daha önce de belirttiğimiz çeşitlerdir: animist (ruhçu) veya hилоzoist veyahutta panteist gelenek sonucu ortaya çıkan ateizm, ve Demokrit geleneğini benimseyen ateizm.

²⁷ Aristo, *Métaphysique*, A, 3, 984 b, Tricot terc.

Tabiiatta kendiliğinden mevcut bulunan (mündemiç) bir Logos veya Noûs'un varlığını ve fiilini tanımaktan ibâret olan bir üçüncü yol daha vardır; fakat bu yol, tahlil yoluyla, bu logos ve bu yaratıcı aklın, tabiatın aklı ve logos'u olmadığımda kabul eder. Bu halde, hîlozoist, animist ve panteist gelenekten uzaklaşır, tabir caizse, Allah olarak adlandırabilececek bir Varlık'ın mevcudiyetini kabüle götüren bir yol üzerinde ilerler.

Aristo ve Eflatun'un, ucuna kadar varmaksızın yani Allah'la dünya arasında akli ve ontolojik bir ayırım koymaksızın yöneldikleri yol budur.

Aristo ve Eflatun, gerçekten, kâinatın akılla teşhiz edilmiş, yaşayan bir canlı olduğunu söyleyecekler (Timée 30 b), gök kendi öz değişikliklerinin prensibine sahip olan canlı bir varlıktır (De Caelo, II, 2, 285 a)²⁸.

Eflatun'un dünyası gibi, Aristo'nun dünyası da yaratılmamıştır. Dünya yaratılmamış olup, yokolmaz ve ebedidir, çünkü o ilâhidir.

Melissos:

Samos'lu Melissos'un fikirleri, M.Ö. 444 yılına doğru en yüksek noktasına erişti. O da Parmenides doktrinini yeniden ele alıp geliştirdi: "Varolan daima vardı ve varolacak. Çünkü eğer varlık kazanmışsa varolmadan önce zorunlu olarak hiç bir şey olmayacaktı, İmdi, eğer hiç bir şey değil idiyse, ne şekilde olursa olsun hiç bir şey, hiç bir şeyden çıkamaz"²⁹.

"Varlık kazanmadığına ve varolduğuna göre, daima vardı ve ebediyen varolacak; ne başlangıcı ne sonu vardır; fakat sınırsızdır. Çünkü, eğer varlık kazanmış olsa başlangıcı olacak (zira herhangi bir zamanda varlık kazanmaya başlamış olacaktı), sonu da olacaktı (çünkü herhangi bir zamanda varlık kazanma hali duracaktı); fakat, eğer ne başlangıcı ne de sonu yoksa ve eğer daima vardı ve varolacaksa o zaman ne başlangıcı ne sonu vardır..."³⁰.

"Öyle ise, o ezeli ve ebedidir, bir'dir ve kesin olarak böyledir. Ne yok olabilir ne büyüyebilir, ne acı duyar ne de zahmet ve üzüntü hisseder. Çünkü bu şeylerden herhangi birini duysaydı Bir olamazdı. Eğer gerçek değiştirilebilseydi mecburî olarak her yerde aynı olmazdı, fakat aksi halde önceden varolan yokolmalı ve varolmayan varlık kazanma-

28 Ktç. J. MOREAU, a.g.e.

29 Fragman I, H. DIELS, I, s. 260.

30 Fragman I, aynı eser.

lıdır. Eğer değişseydi, onbin sene zarfında bir saç teli haline gelmeyecek miydi? Ve zamanla da kaybolmayacak mıydı?

“Bundan başka, onun düzeninin değişmesi hiç mümkün değildir; çünkü önceden mevcut düzeni değişmez ve önceden varolmayan varlık alanına giremez. Fakat hiç bir şey ona ilave edilmediğine, yokolmadığına ve değişmediğine göre, gerçek herhangi bir şeyin düzeni nasıl değişecektir?”³¹

Atomcuların fikirlerine geçmeden önce, eski yunan felsefesinin geçirdiği fikri gelişimle ortaya çıkan hususu özetleyelim. Parmenidesin düşündüğü gibi dünyanın mutlak Varlık olduğu bir gerçek olsaydı, o zaman dünyanın ne varlık kazanışı ne gelişmesi ne de sonu olurdu. Zira teogoninin (tanrıların doğumu) düşünülmediği gibi, mutlak Varlık'ın parçalanıp yokolması da düşünülemez.

Ateizm veya allahsızlık, asırlar boyunca bu kaideye dayanmış olarak hayatta kalacaktır. Sadece, 19. asırda biyolojik, 20. asırda da kozmik tekümüle bağlı olarak bir bunalıma düşecektir; bu bunalımdan henüz kurtulmuş değildir. 19. asrın sonlarına doğru, allahsızlık nazariyatlarının, ilmi verilere karşı, tabiat olarak tavsif edilen ve tektanrıculığı bertaraf etmek için, başlangıçsız, sonsuz ve mutlak Varlık olarak değerlendirilmiş olması gereken Madde'nin öncesizliğini kabul eden parmenidesci prensibi ayakta tutabilmek gayesiyle çaba sarfettiklerini göreceğiz: Mutlak madde yaratılmamış olup yokolmaz. Mademki, faraziyeğe göre, dünya veya tabiat mutlak Madde'dir, her ne hapahasma olursa olsun, hatta fizik ve kozmolojide gerçekleştirilen yeni buluşlara rağmen tabiatın herhangi bir zamanda başlamış olamayacağını ve buna bağlı olarak da yokolamayacağı prensibinin ayakta tutulması gerekecektir. İşte Engels, Haeckel ve M. Dauvilier'in sarıldıkları görüş budur.

Antik yunan felsefesinin çabaları sonunda ortaya çıkan fikri tecrübe, çok yüksek bir faydaya matuftur; zira, bu görüş yahudi ilâhiyatçılarına belirtilen dünyanın varlığı ile mutlak Varlık arasındaki ayırımı bilinmeden creyan eden şeyi gösterir.

Parmenides varlık kavramından hareket eder; bu kavramda mecburi bir ayırımı göz önüne getirmez.

Dünyanın varlığı ile mutlak Varlık arasında bir ayırım yapmayarak bir olayla karşı karşıya gelir; bu, çokluğu ve doğuşu tecrübesidir; Parmenides onu kendine maledemez. O zaman, bu tecrübeyi yanıltıcı bir hal kabul edip reddeder.

31. A. Reymond terc. J. BURNET, L'Aurore de la philosophie grecque, içinde.

Bu, bir metoddur; kavramların dedüksiyonu ile daha başlangıçta ortaya konmuş bir mefhumdan hareket eden, bütünü itibariyle hiç bir sebebe dayanmaksızın peşin hükümlerden ortaya çıkan bir metafizik metodu. Çünkü dünyanın varlığı ile mutlak Varlık arasında bir benzerliği ilke olarak kabul etmenin gerekip gerekmediğini incelemek lâzımdı. Bu yapılmadı.

Bu dedüksiyon, insanı, tecrübenin kazandırdığı bilgilere karşı çıkan bir sonuca götürmektedir. İşte o zaman tecrübenin yanlış ve hatalı olduğu söylenir. Çoğluk mevcut değildir. Doğuş da yoktur. Varlıkların doğuşu bir başlangıç değil, fakat daha önceden mevcut olan bir şeyin basit bir görünümüdür; ve açıklama böylece devam eder.

Metafizikte bir başka metod, bir başka şekilde ortaya çıkış durumu vardır. Bu, keyfi olarak ortaya konmuş bir kavramdan hareketle değil, fakat titizece bir incelemenin sonunda ortaya çıkan bir tecrübeden hareket eden metoddur. Dedüktif ve önceden ortaya konan bir prensiple hareket etmek değil, fakat endüktif (tüme varımcı) ve aposteriyori (sonuca ait) bir tarzda hareket eden metod. O, tecrübi ilimler sayesinde sahip olduğumuz ve kendilerinden faydalandığımız bütün vasıtalarla keşfedilmiş veya ortaya çıkarılmış bir tecrübenin verilerinden ve bu tecrübenin ne şekilde ve hangi şartlarda düşünülebilir olduğundan ibârettir.

Metafizik'in bu metodundan yüzyıllar boyunca çok az faydalanılmıştır. Tabiatçı Aristo tarafından kullanılmıştır. Daha sonra 20. yüzyılda, Henri Bergson tarafından somut olaylar konusunda yeniden ele alındı ve geliştirildi. Eksiksiz bir rasyonalizm, ateizm ve Allah meselesiyle ilgili olarak, başlangıçta ortaya konulmuş keyfi bir görüşten hareket eden varoluşa müsaade edemez. Tutarlı bir akılcılığın tek metodu, tecrübeden hareket etmek, mutlak ateizmin veya allahsızlığın tecrübe gereğince düşünülebilir olup olmadığını görebilmektir.

Amaca ulaşmak için, ilmi keşiflerin sonuçlarını inkâr etmek veya önceden meydana getirilmiş felsefi bir sistem içine sokmak gayesiyle hakikatı çığnemek gerekli olsa bile, Parmenides'ten Engels'e kadar, yüzyıllar boyunca, allahsızlığın yaptığı gibi, ateizmi ihtiva eden ontolojik bir önavarsayımdan hareket etmemelidir; yoksa ya tecrübeyle elde edilen bilgileri reddetmek veya tecrübeyi, her şeye rağmen, bu önavarsayımın kapsadığı demir korse içine sıkıştırıp kapamak ihtiyacı doğacaktır;

GADİR-İ HUM MESELESİ

Doç. Dr. Cemal SOFUOĞLU

Şia'nın doğuşu ile ilgilenenlerin ilk karşılaştıkları mesele Gadir-i Hum'dur. Gadir-i Hum, Mekke ile Medine arasında Cuhfe yakınlarında bir yerdir¹. F.R. Buhl, Cuhfe'den 2-3 mil mesafede bataklık bir yer olduğunu, batakhğı kuşatan kesif bir ağaçlık bulunduğunu kaydedyor².

Şii rivayetlere göre, Hz. Peygamber Vedâ Haccı dönüşünde burada konaklamıştır. Oysaki burası dinlenmeye elverişli bir yer değildir, suyu yok ve şiddetli bir sıcak vardır. Böyle bir havada Hz. Peygamber'in burada konaklaması mühim bir hususu tebliğ etmek içindir. Nitekim Hz. Peygamber gruplar memleketlerine gitmeden önce hepsini toplamış ve bir hitabede bulunmuştur³. Bu hitabesinde "Allah bana, ey Peygamber, sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan; O'nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun, Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez"⁴, âyertini indirdi. Cebrail bana Rabbundan burada şu emri getirdi ki; Ali b. Ebi Talib benim kardeşim, Vasım, Halifem ve benden sonra İmamdır. Ey insanlar! Allah onu size veliy ve İmam olarak tayin etti, ona itaat etmeyi herkese farz kıldı. Ona muhalefet eden mel'un, saygı gösteren ise merhamete erecektir. Dinleyiniz ve itaat ediniz, Allah mevlânız, Ali ise İmamınızdır. İmâmet ondan sonra onun soyundan kıyamete kadar devam edecektir"⁵ dedi.

Şii müelliflere göre Maide suresinin mealini verdiğimiz bu âyeti, Ali hakkında nâzil olmuştur. Ebu Said el-Hudri'den nakledilen böyle bir rivayete rastlamaktayız⁶. Şii müfessir Tabersî'ye göre; bu âyette tebliğ edilmesi gereken şey, Ali'nin hilâfetidir. Hz. Peygamber takiyye

1 Mu'cemu'l-Biddan 6/260; Daîretu'l-Maarif el-İslâmiyye es-Şia, 36.

2 İslâm Ansiklopedisi, "Gadir" maddesi.

3 Daîretu'l-Maarif el-İslâmiyye es-Şia, 37.

4 Maide, 67.

5 Vahidi, Eshabü'n-Nüzûl, 115.

6 Meccau'l-Beyân 3/223.

için eşi Aişe'den bazı şeyleri gizlemiş, bu yüzden de Cenabu Allah onu ikâz etmiştir⁷.

Bunun üzerine Hz. Peygamber Ali'nin elinden tutarak havaya kaldırmış ve "ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır"⁸ demiştir. Hatta Hz. Peygamber kolunu o kadar kaldırmıştır ki, koltuk altının beyazlığı bile görülmüştür⁹.

Yine Şii bir müellif olan Hakim Haskani bu âyetin sebebi nüzulünü şöyle açıklıyor: "Hz. Peygamber Mi'râc'a çıkınca, Arş'ın altından Ali b. Ebi Talib'in hidayet bayrağı olduğunu işitmiş, fakat yer yüzüne inince bunu gizlemiştir. Bunun üzerine Allah, "Ali hakkında indirilene tebliğ et" âyetini indirmiştir"¹⁰.

Şii râvilerin Hasan el-Basri (ö. 110/728)'den rivayet ettiklerine göre: Cebrâil Hz. Peygamber'den namaz mevzuunda ümmetine delil olmasını istemiş, o da olmuştur. Zekât, hac, oruç gibi hususlarda delil olduğun gibi Ali'nin velâyeti mevzuunda da delil olmasını istemiş, ancak Hz. Peygamber amcasının oğlunu korudu şeklinde düşünürler ve bana ta'n ederler korkusu ile bunu tebliğ etmemiştir. Âyet bunun üzerine nazil olmuştur. Âyette bunun içindir ki "Allah seni insanlardan korur... denilmiştir"¹¹. Hz. Peygamber "ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" sözünü bunun üzerine söylemiştir. Bu hadisi Haris b. Nu'man adında biri duyunca Hz. Peygambere gelmiş, "ey Muhammed, namazı, orucu, zekâtı ve iki şahadeti emrettin, kabul ettik. Buna da razı olmadım, amcan oğlu Ali'yi bize Veli yaptın. Eğer bu Allah'dan ise bize söyle demiştir. Hz. Peygamber evet Allah'tan deyince geri dönmüş ve kendi kendine eğer bu gerçekten senin katından ise bize gökten taş yağdır, yahut elim bir azap ver"¹² âyetini okumuştur. Haris gideceği yere varmadan gökten taş yağmış, Haris'in tepesinden girip altından çıkarak onu öldürmüştür¹³.

Bunun üzerine, "birisi yüksek dereceler sahip olan Allah katından inkârcılara gelecek ve savunulması imkânsız azâbı soruyor."¹⁴ âyeti nazil olmuştur.

7 Tirmizi; Sünen, Menakıb 20; İbn Mâce; Sünen, Mukaddime 11; H. Neysâbüri; el-Müstedrek 3/109; Küleybi; el-Kâfi 2/72.

8 Abdü'l-Huseyn el-Emîni; el-Câdir fi'l-Kitâb ve's-Süne ve'l-Edeb. 1/11.

9-10 H. el-Hakâiri; Şevâhidü't-Tenzil, 1/87, 191, 192.

11 Enfâl, 32.

12 Feyzü'l-Kadir 6/218. Haris b. Nu'man burada Sahâbi imiş gösterilmekte ise de o müslüman olmadan ölmüştür.

13 Meâric, 1-3.

14 Şevâhid 2/267.

Yine Şii müelliflerden M. Emin el-Ğalibi "Şia" tabiri yerine "alevî" kelimesini kullanıp, "hicretin 10. yılı sünailer nezdinde çok meşhurdur. Çünkü Vedâ hacının yapıldığı yıldır. Alevilere göre ise daha meşhurdur. Çünkü Ali hizbinin teşekkül etmeğe başladığı gündür. Ğadir günü Hz. Peygamber ahabına, Ali'ye bey'at etmelerini emretti. Onlar da ihlâs ve rızaları ile bey'at ettiler. Aleviliğin aslı işte oradadır, Alevilik buradan başlamıştır. Bey'at işi tamamlandıktan sonra Hz. Peygamber "bugün sizin dininizi ikmâl ettim"¹⁵ âyetini okumuştur." demektedir. Bu mesut hâdisce üzerine sahabe Ali'yi, bize ve bütün müslümanlara Veliy oldun diyerek kutlamışlardır." Ebu Bekr ve Ömer bunların başında gelmektedir. Orada bulunan Şair Hassan da bir beyitle üzerine düşeni yerine getirmişti¹⁶.

Buraya kadar Şii yazarların büyük ehemmiyet atfettikleri Ğadir olayını Şii kaynaklardan özetlemeğe çalıştık. Şimdi de konuyu Sünnî kaynaklardan tetkike gayret edelim.

Önce şu hususa hemen işaret etmeliyiz. Hz. Peygamber'in halkın kendisi hakkında "amecasının oğlunu korudu" derler demesinden korkması, Ali namına Hz. Peygamber'e yapılan bir saygısızlıktır. Maide suresi Kur'ân-ı Kerim'in son nazil olan surelerinden biridir. Vedâ hacında veya feth senesinde nâzil olduğuna dair rivayetler vardır¹⁷. Bu gün sizin dininizi ikmâl ettim meâlindeki âyetin bu surede bulunuşu bu âyetin Mekki olmasına bir engel teşkil etmez. Nitekim İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber "Allah beni Peygamberlik vazîfesi ile gönderdiği zaman halkın beni yalanladığını gördüm. Bu bana çok zor geldi. Bunun üzerine Allah, bu âyeti indirdi demiştir. Kurtubî'nin ifadesine göre, bu sıralarda Ebu Talib¹⁸ her gün Hz. Peygamber'i korumak üzere nöbetçiler gönderiyordu. "Allah seni insanlardan korur" âyeti geldikten sonra Hz. Peygamber, "amca, Allah beni insanlardan ve cinlerden korur, benim nöbet tutacak kimseye ihtiyacım yok"¹⁹ demiş ve bu nöbet işinden vazgeçmiştir. Kurtubî'ye göre sûre Medeni olmasına rağmen bu âyet Mekkidir.

F. Razi, âyetin tefsirinde, sebab-i nüzûlü hakkındaki çeşitli görüşlere yer verdikten sonra "doğru olan kavlin Yahudi ve Hıristiyanların kötülüklerinden emin olmak için indirildiğini açıklayıp Şia'nın iddialarını

15 Maide, 3.

16 Tarîhu'l-Aleviyyini, 58, 61.

17 Kurtubî, el-Câmi 6/30.

18 Kurtubî, a.g.e. 6/243, 244.

19 Aynı yer.

reddediyor²⁰. Âyet gerçekten Hz. Ali ile ilgili olsaydı, kâfirlerden değil, müslümanlardan söz etmesi gerekirdi.

Yukarıda zikredilen âyet nâzil olduktan sonra, Hz. Peygamber'in "ben kimin mevlâsı isem..." hadîsine gelince: İbn Teymiye'nin dışında, hadîsin mevzu olduğunu söyleyen sünî bir âlime rastlamadık²¹. Ehli Sünnet uleması, hadîsi reddetmemekte, ancak Şühlerden farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar. İbn Kuteybe bu mevzuda şunları kaydediyor: "Hz. Peygamber her müslümanın velisidir. Velâyet Hz. Peygamber ile müminler arasında olduğu gibi, müminlerin kendi aralarında da olur. Hz. Peygamber'in Ali ile olan münâsebeti de böyledir. Ayrıca mü'minlerin bazıları diğer bazılarına velileridirler!"²² Çünkü Hz. Peygamber her müslümanın velisidir, Veli ile Mevlâ kelimeleri arasında bir fark yoktur. Bu da Ali b. Ebî Talib'e bir üstünlük getirmez"²³. İbn Teymiye, hadîsin mevzu olduğunu ifade etmesine rağmen "Hz. Peygamber'in başta Ebu Bekr ve Ömer olmak üzere sahabenin velisi olduğuna dair icma vardır, Ali de sahâbi olduğuna göre elbette Peygamber onun da Velisi olacaktır"²⁴, demek suretiyle adı geçen hadîsin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yol göstermektedir. İbn Kuteybe ve İbn Teymiye'nin görüşlerini destekleyen birçok âyet vardır²⁵. Abdü'l-Aziz Dihlevî, bu konuda diğer müellifler gibi velî ve mevlâ kelimelerinin arap lügatindeki manalarını izah ettikten sonra "Ali'yi sevmek Hz. Peygambere sevmek gibi farz, ona düşman olmak da Hz. Peygambere düşman olmak gibi haramdır. Bu da ehli sünnetin görüşüdür. Ehl-i Beyt'in görüşüne de uygundur"²⁶, diyerek işi tatlıya bağlamaktadır.

Şimdi nakledeceğimiz şu rivayet konuya biraz daha aydınlık getirmektedir. Ali'nin torunu Hasan el-Musennâ'ya, Hz. Peygamber ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır "dedi mi diye sorulmuş," evet, fakat bununla emîrliği ve sultanlığı kasetmedi. Öyle demek istemiş olsaydı, bunu daha açık bir şekilde belirtirdi. Çünkü Resullullah müslümanların en fasih olanıdır, eğer mesele böyle bildirildiği gibi olsaydı, 'ey insanlar, bu dinî ve dünyevî işlerinizin velisi ve benden sonra da size hükmedecek olanıdır, onu dinleyin ve itaat edin derdi, vallahi Allah ve Re-

20 Tefsiri'l-Kebir 12/48, 49.

21 Minhaci's-Sünne 4/

22 Tevbe, 71.

23 Tevlu Muhtelifu'l-Hadîs, 42.

24 el-Münteha Min Minhaci's-Sünne 422.

25 Talrim, 4; Tevbe, 71; Bakara, 247; Yunus, 62.

26 Muhtasaru'l-Tuhfetu'l-İsmâ Aşeriyye, 161.

sulü bu iş için Ali'ye seçip müslümanlara idareci yapsalardı ve Ali de bunu yerine getirmeseydi, Allah'ın ve Resulünün emirlerini ilk terkeden olurdu.²⁷ demıştır. İbn Arabî, hadîsin sonundaki "Ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol" duasının doğru bir söz ve icabet edilecek bir dua olduğunu belirttiğinden sonra "Ali'ye düşmanlık edenler rafızilerden başkası değildir, onu lâyık olmadığı bir duruma düşürdüler"²⁸ diyor.

Bazı Şii yazarlar "Allah'ın nimetlerini biliyorlar, sonra ona inkâr ediyorlar"²⁹ âyetini Hz. Peygamber'in "Ğadir gününü biliyorlar, fakat Sakife gününü inkâr ediyorlar" şeklinde tefsir ettiğini iddia etmektedirler.³⁰ Öyleyse Ğadir gününün aslı ve mahiyeti nedir? Sünnîler gerçekten bunu inkâr ediyorlar mı?

Ğadir meselesi, kanaatimizce Sünnîler ile Şii'ler arasındaki ihtilâfın konularının en mühimlerinden biridir. Bu konu Şii müelliflerin ileri sürdükleri gibi gerçekten Sünnî kaynaklarda yeterince yer almamıştır. Sünnî müelliflerin çoğunluğu yukarıda incelemeye çalıştığımız hadîsi inkâr etmemekle birlikte Ğadir gününden de söz etmemektedirler. Hadîsin sebebi vürudunu açıklayan İbn Hamza, Usâme'nin, Ali b. Ebî Talib'e "Sen benim mevlâm değilsin, benim mevlâm Resulullah'tır" dediğini, Hz. Peygamber'in de bunu işitince "ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" dediğini yazmaktadır.³¹ Tirmizî'nin rivayetine göre ise, Hz. Peygamber bir seferde ordunun başında Ali b. Ebî Talib'i gönderir. (Bu küçük bir grup da olabilir). Dönüşte bazı sahâbiler Ali'den şikâyette bulunurlar. Bu şikâyetler üzerine Hz. Peygamber "Ali'den ne istiyorsunuz, ben Ali'denim, o da benden. Ve o, benden sonra her mü'minin velisidir" der.³² Büreyde'den nakledilen şu haber de bu mahiyette görünmektedir. Büreyde diyor ki: "Ali ile Yemen'e gittim. Onun bazı kusurlarını gördüm. Hz. Peygamber'e geldiğimde durumu anlattım. Resulullah'ın yüzünün değiştiğini gördüm. Dedi ki: Ey Büreyde, ben mü'minlere nefislerinden daha evlâ değil miyim? Evet, Allah'ın Resulü dedim. Dedi ki, ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır".³³

27 İbn Arabî; el-Avâsim Mine'l-Kavâsim 185-186.

28 Aynı yer.

29 Nahî, 93.

30 Tarihü'l-Aleviyyîn, 61.

31 Eshâbu'l-Vurûd'l-Hadîs 2/230.

32 Sünen, Menakab 20.

33 İbn Kesîr; Sîretü'n-Nebeviyye 4/416. İbn Kesîr burada hadîsin değişik varyantlarını vermektedir.

Bize öyle görünmektedir ki, Tirmizi'nin rivayeti ile İbn Kesir'in Bureyde'den naklettiği haber birbirinden farklı olaylar değildir. Nerede ve ne zaman cereyan ettiği de o kadar ehemmiyetli değildir. Mühim olan husus Hz. Ali'den bir hoşnutsuzluk duyulması ve Hz. Peygamber'in buna müdahale etmesidir. Çünkü Hz. Peygamber, müminler arasında birlik ve beraberliğin bozulmasını istememektedir, dostluk ve kardeşlik havasının devamını ve yerleşmesini arzu etmektedir. Hadisin sebebi vürûdunda da görülüşü gibi, *Gadir-i Hum*'dan söz edilmemektedir. Sünnî müelliflerden bazıları onu tamamiyle reddederken, bazıları da kısmen kabul etmekte, fakat teferruata girmemektedirler. İbn Teymiye "bu uydurmanın mütevatir olması bir yana sahih bir isnadı bile yoktur. Bu mesele hakkında Sakife gününde, Ömer'in vefatında, altı kişilik Şûra teşekkül ettiği zaman ve nihayet Osman'ın şehadetini müteakip, Ali'nin hilâfeti üzerine münakaşalar yapıldığı günlerde, sahabeden hiç değilse bir kişinin ortaya çıkıp durumu açıklaması beklenmez miydi? Görüldüğü gibi bu, rafizilerin uydurmalarından biridir"³⁴, diyor. Ali el-Kari de, Gadir meselesinin Râbziler tarafından uydurulduğunu beyan etmektedir³⁵. Yeri gelmiş iken meşhur Şarkiyâtçı Goldziher'in görüşüne müracaat etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Goldziher diyor ki:.. vaziyet bu olunca, Ali taraftarları onun Peygamberin doğrudan doğruya tayinine mazhar bulunduğunu göstermeğe matuf rivayetler icad edecek ve onları söz sahibi kılacaklardı. Bu niyete cevap olmak üzere vücut bulan Hum hadisi, Ali fırkası nazariyatının en sağlam temellerinden birisini teşkil etmektedir. Son derece meşhurdur. Sünnî otoriteler dahi onun sühbatine itiraz etmemektedirler. Fakat onu başka bir mânâ vererek gerçek hedefinden çevirmiş bulunmaktadır."³⁶ Görüldüğü gibi Goldziher, Gadir olayı ile birlikte adı geçen hadisin de mevzu olduğunu belirtmektedir. Caltani de Vedâ haccından dönüşün hâdisesiz geçtiğini kaydediyor³⁷.

Gadir-i Hum olayını bütünüyle reddeden müelliflere karşılık onu inkâr etmeyen, fakat meseleyi açık bir şekilde ortaya koymayan sünnî bilgünler de vardır. Sahih sahibi Müslim bunlardan biridir. Şîler arasında "Sekaleyn hadisi" namıyla şöhret bulan bu hadise de temas etmek istiyoruz.

Nesai de bu olaya Ali b. Ebi Talib'in faziletlerine dair eserinde yer vermiş bulunmaktadır. Zeyd b. Erkam'dan nakledilen bu rivayette

34 Minhaen's-Sünne 4/118.

35 Mevzuat, 109.

36 I. Goldziher; M. Student, 115; Prof. Dr. Mehmet Hatiboğlu'nun basılmamış tercümesi.

37 Caltani, İslâm Tarihî, 7/139.

"Gadir" hadisi ile "Sekaleyn" hadisi birleştirilmekte³⁸ ve her ikisinin Gadir günü söylenmiş olduğu ifade edilmektedir. İbn Mâce de Gadir hadisine Süneninde yer vermiş, fakat Hz. Peygamberin konaklayıp halka hitap ettiği iddia edilen yeri ismen tasrih etmemiştir³⁹.

Hum hadisine geniş olarak yer veren müelliflerden biri de İbn Kesir'dir. Sire'sinde Hum hadisini hemen hemen bütün varyantlarıyla zikretmiş, râvilerinden güvenilir ve zayıf olanlara işaret etmiştir.⁴⁰ Müellif ayrıca Taberi'nin Gadir hakkında iki ciltlik bir eserinden söz etmekte ise de biz bu eserin mevcudiyetine dair bir kayda rastlayamadık. Ayrıca bu eserin gerçekten tarih sahibi Taberi'ye mi, yoksa bir başka Taberi'ye mi ait olduğu hususunda da bir açıklık verilmiyor.

Görüldüğü gibi Gadir-i Hum olayı, üzerinde çok münakaşa edilen bir konudur. Hum hadisini inkâr etmek ne kadar zor ise, bu hadis ile Ali b. Ebi Talib'in Hz. Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiğini söylemek de o kadar zor görünmektedir. Hz. Peygamber, Hum denilen mevkide namaz kılmış, dinlenmiş ve ashabıyla sohbet etmiş olabilir. Eğer orada Ali'yi gerçekten halife olarak tayin etseydi; hilâfet üzerine münakaşaların yoğunlaştığı günlerde İbn Teymiye'nin de haklı olarak belirttiği gibi Hz. Peygamber'in bu vasiyetini duyanlardan hiç olmazsa birisinin çıkıp bunu açıklaması gerekirdi. Öyle anlaşılıyorki Şüer daha sonraları Hum hadisi diye şöhret buldurdukları bu hadise, bir sebab-i vürûd icat etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in hastalığında Ali b. Ebi Talib onu ziyaretten çıktıktan sonra halk "Ey Ebu Hasan, Resulullah nasıl oldu?" diye sordular. Elhamdulillah iyi diye cevap verdi. Ravî diyor ki: "Bunun üzerine Abbas, Ali'nin elinden tutup bana hak, vallahi sen üç gün sonra kötü olacaksın. Allah'a yemin ederim ki Abdu'l-Muttalib oğullarının yüzünde gördüğüm ölümü Resulullah'ın yüzünde de gördüm. Haydi Resulullah'a gidelim ve bu için (hilâfet) bize ait olup olmadığını soralım. Eğer bize ait ise bilelim. Şayet bize ait değilse Hz. Peygamber bizi (yeni halifeye) vasiyet etsin. Ali, vallahi ben bunu yapamam, eğer Hz. Peygamber'e gider de bunu bize vermezse kimse onu bize daha sonra vermez"⁴¹.

Buhari'den naklettiğimiz bu haberden sonra durum bütün açıklığı ile ortaya çıkmaktadır. Eğer gerçekten Ali'ye Hz. Peygamber tarafından

38 Nesai; Hasab, 15.

39 Sünen, Mukaddime 11.

40 Sıstü'n-Nebeviyye 4/414.

41 Buhari; Sahib, İsti'zan 29.

hilâfet iddia edildiği gibi vasiyet edilmiş olsaydı, ne Abbas yukarıdaki sözleri söyler ne de Ali böyle cevap verirdi. Bu rivayet de göstermektedir ki, Ali'nin vasiy ve halife olarak seçildiğine dair nakledilen bütün rivayetlerin gerçekte bir ilgisi yoktur. Hum hadisininin değeri hakkındaki görüş ve kanaatler de birbirinden çok farklıdır⁴².

Sakaleyn Havisi:

Şia'nın doğuşu ile ilgili olarak gösterilen ve Şii literatürde mühim bir yer işgal eden diğer bir hadis de "Sakaleyn havisi" diye meşhur olan Hz. Peygamber'in bir başka sözüdür. Şii kaynaklara göre Hz. Peygamber Gadir günü irad ettiği hutbede "Size iki ağır emanet bırakıyorum, onlara sımsıkı sarıldıkça hiç bir zaman sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beytim"⁴³, demiştir.

Şia'nın Kur'an'dan delil olarak gösterdikleri bazı âyetlerden sonra ileri sürdükleri en büyük dayanaklardan birisi bu hadistir. Şii literatürde de çok önem kazanmasının sebebi hadisi hem sünni (muhalif) hem de Şii kaynakların bazı farklılıklara rağmen müştereken rivayet etmeleridir. Bilhassa sünnilerin nazarında en sahih kitaplar olarak kabul edilen Kütüb-ü Sitte'de yer alması Şia'nın iddialarına ciddiyet kazandırmaktadır. Bu bakımdan hadisin Sahih-i Müslim'den tercümesini tam olarak vermek istiyoruz.

Zeyd b. Erkam (öl. 68/687-88)'dan hadis rivayet etmesi istenir. O da yaşlandığını, bazı şeyleri unuttuğunu belirttiikten sonra anlatmaya başlar. "Mekke ile Medine arasında Hum denilen bir su başında bulunurken bir gün Resûlullah hutbe irad etmek üzere ayağa kalktı. Allah'a hamd ü senâ etti, va'z ve hatırlatmalarda bulundu. Sonra, haberiniz olsunki ey insanlar, ben ancak bir insanım, Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim ona icabet etmem yaklaşıyor. Ben size iki ağır emanet bırakıyorum. Bunların birincisi Allah'ın Kitabı'dır, onda mutlak hidâyet ve nur vardır. Binaenaleyh sizler Allah'ın kitabına tutununuz ve ona sımsıkı sarılınız, buyurdu. Böylece Allah'ın kitabına teşvik edip gönülleri ona rağbet ettirdi. Sonra da şöyle dedi. Diğer de Ehl-i Beytimdir, ben Ehl-i Beytim hakkında sizlere Allah'ı hatırlatıyorum; Husayn, Zeyde "Ya Zeyd, Peygamberin Ehl-i Beyti kimlerdir, Onun kadımları da Ehl-i

42 Tirmizî; Sünen, Menâkıb 20; İmamı'l-Harameyn; el-İrşâd (İ.D. Luciano) 238; Feyzu'l-Kadir 6/218.

43 Tirmizî; Sünen, Menâkıb 32; Müstedrek 3/109. Hadisin varyantları için bkz. Ebu Davud; Sünen, Menâsik 56; İbn Mâce; Sünen, Menâsik 04; İmam Şerafuddin; el-Müracaat 206.

Beytinden değiller midir? dedi. Zeyd: Peygamber'in kadınları da Ehl-i Beytindedir, fakat onun asıl Ehl-i Beyti kendisinden sonra sadaka almaları haram olanlardır, dedi. Husayn, peki onlar kimlerdir? diye sorunca, Zeyd: Onlar, Ali hanedanı, Akil hanedanı, Cafer ve Abbas hanedanıdır, dedi. Husayn tekrar: Bunların hepsine sadaka almak haram kılınmış mıdır? dedi. Zeyd de, evet, dedi⁴⁴.

Şii müelliflerden Muhammed Takiy el-Hakim, bu hadisi Şiinin en büyük delillerinden biri olarak görmekte ve üzerinde uzun tahliller yapmaktadır. Ona ve diğer bazı Şii müelliflere göre, bu hadis mütevatirdir. Çünkü Ehl-i Sünnet'ten 39, Şia'dan ise 82 tariki vardır. Bu kadar çok tarikle bize kadar gelişinin sebebi Hz. Peygamber'in bunu bir çok yer ve zamanda tekrar tekrar söylemiş olmasıdır. Veda Haccında, Medine'de Gadir-i Hum'da vs..

Şii müellifin hadisten anladığı özet olarak şudur: 1- Bu hadis Ehl-i Beyt'in mâsum olduğuna, 2- Ehl-i Beyt'in Kur'an'dan ayrılmazlığına delâlet eder. Kur'an-ı Kerim ve Ehl-i Beyt birbirinin ayrılmaz mülâzımlıdır. Çünkü Hz. Peygamber ahabına ikisini birden vasiyet etmiştir. Kur'an, Allah kelâmıdır, hatadan müstağnidir, yani mâsumdur. Öyleyse onun ayrılmaz bir parçası olan Ehl-i Beyt de mâsumdur. Böylece icma vaki olmuştur. Bunların her ikisine birden tutunmak gerekir. Yalnız birisine tutunmak câiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber, yalnız birine değil, ikisine birden sarılmayı emretmiştir. 3- Yine bu hadisten Ehl-i Beyt'in Kıyâmet gününe kadar Kur'an'm yanında olduğu anlaşılır. Zamanlar içerisinde bu ikisinin bulunmadığı bir zaman yoktur⁴⁵.

Zeyd b. Erkam vefat ettiği zaman (68/687) İslâm dünyasındaki siyasi hava oldukça karışık idi. Hilâfet meseleleriyle ilgili olarak çeşitli görüşler ortaya atılıyordu. Ali ile ilgili olarak bir çok hadisin uydurulması da bu dönemlerde başlamış bulunuyordu. Böyle bir ortamda râvinin daha açıklayıcı sorularla duruma vuzuhîyet kazandırması çok faydalı olurdu. Öyle anlaşıyor ki, o günün müslümanları böyle bir hadisten hilâfetin Ehl-i Beyt'e ait olduğunu anlamıyorlardı.

Müslim şârihi Nevevî, ne yazık ki hadisin çerhinde bize tatmin edici bir malûmat vermiyor. Ancak Nevevî'nin vermediği bu değerli malûmatı, az da olsa Tuhfetü'l-Ahvazî'de bulmaktayız. Şârih adı geçen hadisin çerhinde Ehl-i Beyt tâbirinin Hz. Peygamber'in zevcelerine de şâmil olduğunu beyan ettikten sonra⁴⁶ (aslında Ehl-i Beyt onlardır, Ali ve

44 Fadaîlü's-Sahabe, 36.

45 Usûlü'l-Amme Li'l-Fakihî'l-Mukarın s. 167 ve devamı, s.

Fâtıma'nın evi ayırır). Kur'ân'a sarılmak, onunla amel etmek, emirlerine uymak, nehiyelerinden kaçınmaktır. Ehl-i Beyt'e sarılmak da onları sevmek, rivayetleri ile amel etmek ve onların yolundan gitmektir⁴⁶, demektedir.

Öyle görünmektedir ki Hz. Peygamber bu sözleriyle Ehl-i Beyt'ine iyi muamele edilmesini, hoşça davranılmasını istemiştir. Hz. Peygamber'in zevcelerinin Ehl-i Beyt'e dahil olduğunu hatırdan çıkarmamak şartıyla.

Sakaleyn hadisininin daha meşhur olan bir başka rivayetinde, müslümanların tutunmaları gereken şeyin "Allah'ın Kitabı ve Resûlullah'ın sünneti"⁴⁷ olduğu belirtilmektedir. Hadis, Sünnî bilgiler arasında bu şekliyle şöhret bulmuştur. Bazı kaynaklarda ise sadece "Allah'ın Kitabı"⁴⁸ lâfzı yer almaktadır.

46 Müharek Fari; Tahfeti'l-Ahvâsi 10/288.

47 İbn Hişâm; es-Siretü'l-Nebeviyye 4/231.

48 Ebu Davud; Sünen, Menâsik, 56; İbn Mâce; Sünen, Menâsik, 84; Ahmed İbn Hanbel; Müsned 4/267; İmam Mâlik; Muvatta', Kader 3.

INFLUENCE DE LA DECADENCE DE L'EMPIRE OTTOMAN SUR LES CONTROVERSES CONCERNANT LES INNOVATIONS

Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞEK

"Il n'y a pas d'arme et de calamité
plus destructives pour les bases de
la religion et de l'État que le pot-
de-vin".

Defterdâr Mehmed Paşa, Nasâyih
el-Vuzerâ', fs., 14a-b.

Après des années prospères et tranquilles, les troubles et l'inquiétude commencèrent à dominer dans l'Empire vers la fin du règne de Suleyman I (1520-1566). Les rebellions contre l'État s'étaient multipliées, de même que les plaintes du peuple contre l'injustice et l'insécurité. Ces troubles étaient les fruits des propagandes chi'ites dirigées vers la masse ottomane, des querelles autour du trône entre les *şehzâde* et de certains autres motifs¹, puisque les troupes des *şehzâde* qui s'étaient révoltés en Anatolie - tel que *Şehzâde Ahmed* contre son frère *Selim I* - se constituaient de chômeurs d'Anatolie et la plupart des troupes rebelles étaient recrutées parmi les turcomans - *Qizil-baş* depuis *Şâh Qûli*.² Ainsi, avec des troubles, des inquiétudes, des injustices, des corruptions etc..., avait déjà commencé une décadence pour l'Empire Ottoman.

Quelles étaient les raisons de cette décadence et quels seraient les remèdes pour sortir de ces difficultés?

Ces deux questions, les dirigeants et les savants avaient commencé petit à petit à se les poser. Peut-être sur les conseils des prédicateurs

1 M. Akdağ, *TIJT*, II, pp. 392, 395 sqq.

2 Un certain *Gâlib*, un turcoman de *Bosok*, s'est révolté avec 20 000 *qizil-baş* dans la région de *Tokat* en 1518, d'où les "révoltes *gâlibides*" (*Gâlib isyanları*) pour toutes les révoltes de ce caractère. IA., art. "Selim I, par S. Altundağ; I. Peçevi, *Peçevi Tarihi*, Ist. 1968, II, p. 290. Nous ne voulons pas entrer en détail dans ces révoltes; pour plus de détails, v. M. Akdağ, *Celâli Karışıklıkları*, Erzurum 1963; A. Refiğ, ... *sâfiliş*, pp. 9-12.

(*ev'îd*) au *qâdî-asker* de Roumélie de l'époque Abû'l-Su'ûd (m. 1574) et puis sur ses conseils, la première application a été décrétée par le sultan Suleyman I en 1538. Ce décret contenait les prescriptions suivantes:

— abrogation de certains cours dans les *madrasa* pour le motif qu'ils étaient nuisibles,

— punition stricte des musulmans qui négligent leurs devoirs religieux et de ceux qui sont irrévérencieux envers la religion,

— façon de se comporter des infidèles, etc...³

Le même décret fut aussi promulgué par Selim II (1566-1574) après son avènement⁴.

Les idées hérétiques de Molla Qâlid, qui était venu de l'Orient et qui propageait ses idées perturbatrices parmi les masses, avaient joué nous semble-t-il, un rôle important et propulsif dans le fait qu'on avait pris des mesures et qu'on avait décrété ce firman. Molla Qâbid fut exécuté en raison de ses idées hérétiques, en vertu de la *fatawâ* (consultation religieuse) de Şayb al-Islâm Ibn Kamâl en 1527⁵.

Est-ce que ces mesures étaient devenues efficaces, préventives et utiles? En réponse à cette question, nous écoutons Kâtib Çelebi (m. 1659) qui était maître dans l'observation de ces problèmes: "Des premières époques de l'Etat Ottoman jusqu'à l'époque de Sultan Suleymân Hân, les '*ulamâ*' qui accordaient la *hikma* (sagesse) avec la *Şari'a* (Loi révélée) s'étaient rendus célèbres. En faisant construire les *madrasa de samâniya*, le père de la conquête (*Fâtih*) Sultan Mehmed Hân avait recommandé par écrit dans sa *vaqfiya* (acte de fondation pieuse) qu'on agisse conformément à la Loi ainsi qu'il l'avait fait savoir, qu'on enseigne la glose de *Tagrid* (*Hâsiye-yi Tagrid*⁶ et le commentaire de *Mavâqif* (*Şarh-i mavâqif*). Les successeurs abrogèrent l'enseignement de ces oeuvres en les considérant comme philosophiques et trouvèrent conforme à la raison le fait qu'on enseigne la *Hidâya*⁷ et l'*Ekme*⁸. Puisque s'en

³ M. Akdağ, THT, op. cit., II, pp. 30, 394.

⁴ *Millî Tarihî'lar Mâğmû'ası*, Istanbul 1330, no 2, pp. 337-342.

⁵ M. Akdağ, THT, op. cit., II, p. 48; Počevš, op. cit., I, p. 71; A. Refik, ... *vâfi'îlâk*, op. cit., p. 12.

⁶ La glose de *Tagrid al-Kalâm* de Nasir al-Din al-Tûsi m. 1274) faite par Sayyid Şarîf al-Çurgânî (m. 1413).

⁷ Le commentaire de *Mavâqif* qui est une oeuvre philosophique de 'Adû al-Din al-Iğî (m. 1335) fait aussi par al-Çurgânî.

⁸ Le commentaire de *Hidâya al-mabudî'* fait par son propre auteur Burhân al-Din 'Alî (m. 1196-97).

contenter n'est pas conforme à la raison ne restèrent ni la philosophie ni *Hidāya* ni *Ekme'l*. Après cette décision, la stagnation domina le marché des sciences et la source des enseignants de ces cours commença à se sécher⁹.

Quelques années après l'affaire de Molla Qābiḍ et une année après le décret de Suleyman I, nous rencontrons un autre événement plus remarquable et hérétique que celui de Qābiḍ en 1539: l'affaire de Şayḥ İsmā'il Ma'sūqī (Oğlān Şayḥ). Il refusait toutes les prescriptions islamiques, par exemple: le dogme du jugement dernier, la prière, l'aumône, le jeûne; ces deux dernières prescriptions ont été ordonnées, disait-il, à Yazīd b. Mu'aviya comme un ohatiment pour le meurtre de Husayn. Deux prières de fête, celle de la fête de *Ramaḍān* et celle de la fête des sacrifices, sont suffisantes pour les croyants; l'homme est éternel; après avoir atteint un certain niveau mystique, toute chose est licite pour les hommes. Tout ce qui est illicite selon la *Şari'a* est licite, etc¹⁰... "Şeyḥ İsmā'il était, dit E.B. Şapolyo, un şayḥ de la confrérie de *Malūmiya* et était devenu un şayḥ très célèbre et respecté à Istanbul. Il avait de nombreux disciples qui affluaient à lui rendre visite¹¹". Lui aussi, il a été exécuté en vertu de la *fatwā* d'Abū'l-Su'ūd en 1539. Ses idées étaient non seulement contre la Loi, mais également contre les ordres sociaux et moraux.

Le şayḥ Qaramūnī, accusé de la même hérésie, avait été aussi exécuté selon la *fatwā* d'Abū'l-Su'ūd en 957/1550; de même, nous voyons l'exécution de Şayḥ Hamza Bālī en 969/1561¹².

En outre, nous apprenons dans les firmans (*fermān*) des sultans que des inquiétudes, des injustices, des vols, etc... avaient déjà commencé depuis le règne de Suleymān I et vers la fin de son règne, ils avaient augmenté¹³.

9 Le commentaire de *Hidāya al-makṭūbī* susdit, fait par Ekme'l al-Dīn Muḥammed b. Maḥmūd al-Bilḥurtī (m. 1384). Cet ouvrage, précieux dans les madrasas ottomanes, était nommé *'Ināya*.

10 Kâtib Çelebi, *Mir'âtu'l-Hak ū İhtiyâri'l-Ahuk*, éd. par Orhan Şaik Gökuy, İstanbul 1972, p. 9.

11 M. Akdağ, *TIIT*, op. cit., II, pp. 48-49; Cf. H. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, p. 110.

12 Op. cit., p. 141.

13 H. G. Yurdaydın, op. cit., pp. 110-11.

14 Ex. voir: *Mühimme Defteri*, no 3, pp. 44, 160 (firman daté 9 İawsâl 966/1558); no 3, pp. 103, 104, 155 (25 D. kâda 966/1558); no 7, p. 442 (25 İawsâl 975/1567); no 12, p. 626 (3 R. ev. 976/1568); no 23, p. 162 (20 Rağab 981/1573).

Nous verrons aussi la décadence dans le domaine économique et administratif à cause de l'arrêt des conquêtes, du commencement des corruptions ainsi que du luxe et de la dissipation.

Après avoir abordé quelques événements de l'époque du commencement de la décadence de l'Empire, sans entrer en détail parce que cela franchit la limite de notre présente étude, nous abordons maintenant les projets (*lâyiha*) rédigés par les élites et contenant les remèdes et les conseils pour arrêter la décadence. En les étudiant, nous apprendrons aussi bien les motifs de la décadence que les remèdes du point de vue des élites. Et nous allons les critiquer à mesure qu'il y a lieu.

Ces projets – présentés aux sultans ou composés sur les demandes des grands-vizirs, à propos de la réorganisation des affaires publiques et des précautions pour arrêter la décadence et résoudre les difficultés et les troubles dans le pays – commencèrent à être rédigés dès le début du règne de Mehmed III (1595-1603).

Chronologiquement avant l'apparition de ces projets socio-politiques et administratifs, nous voyons un personnage savant, très zélé et pieux, Mehmed al-Birgivi (m. 1573) qui avait composé beaucoup d'ouvrages contre les *bid'a* et qui était considéré comme le maître par les controversistes postérieurs au sujet de la *bid'a*.

Selon nos sources étudiées, le premier projet rédigé en 1004/1596 par Hasan al-Kâfi al-Aghisârî (m. 1616) fut présenté à Mehmed III. D'après l'auteur, les sources de ce projet étaient *Anwâr al-tanzîl* de Qâdî al-Baydâwî (m. 685/1286), *Ra'eda al-ahbâr* de 'Atâ' Allah b. Faql Allah el-Huseynî (m. 1592) et certaines autres; et il composa ce livre qui contenait les précautions nécessaires à prendre afin que l'on supprime les troubles, troubles dont il constata l'existence depuis l'an 980 de l'Hégire¹⁵.

Il énumérait les causes des troubles et des changements dans son livre de la façon suivante:

1- La première cause de ces troubles et changements est que l'on est négligent et paresseux dans l'administration de la justice et qu'on néglige de gouverner selon la justice distributive. Cette négligence vient de ce que les affaires du peuple comme celles de l'Etat ne sont point confiées à des gens capables de les gérer, c'est-à-dire de ce qu'on en charge ceux qui n'y entendent rien¹⁶.

15 Hasan al-Kâfi al-Aghisârî, *Risâla Usûl al-Hikm fi Nişâm al-'Âlam*, ms., fs. 4a-5b.

16 *Ibid.*, f. 6a.

2- La seconde cause est que l'on cesse et que l'on néglige de conférer, de prendre conseil et de délibérer et voici pourquoi. C'est parce que les grands dirigeants sont orgueilleux et ont des sentiments trop hauts de leur propre personne et qu'ils se sentent déshonorés de converser avec les savants et gens d'esprit. (...) Où est le temps de prédécesseurs où les grands du siècle allaient trouver les savants et gens d'esprit et allaient à leurs assemblées pour apprendre à délibérer et à juger?¹⁷.

3- La troisième est que l'on n'apporte plus le soin voulu au recrutement et que l'on néglige la disposition et la discipline militaire. Les troupes aussi, de leur côté, négligent de se servir de leurs armes lorsqu'il faut combattre l'ennemi; et pourquoi? C'est parce qu'elles ne craignent ni leurs généraux ni leurs commandements.

Mais outre ces causes qui l'emportent sur toutes les autres, c'est que domine l'envie insatiable d'amasser, la pratique du pot-de-vin et que l'on agit selon les paroles des femmes¹⁸.

L'auteur, en disant que le changement de métier et la paresse causent des troubles et des mutations perturbatrices¹⁹, classait la société en quatre catégories:

— La classe destinée à l'épée (*ehl-i qilit*) est composée du sultan, des vizirs, des lieutenants du sultan, des beys, des beylerbeys, et autres commandants semblables et des troupes de service qui sont leurs aides. Pour bien définir quel est l'emploi de ceux-ci, je dis qu'ils exercent leurs devoirs sur les quatre parties qui composent l'Empire, qu'ils aient l'oeil sur elles en les gouvernant selon la justice et non pas comme ils l'entendent et à leur fantaisie mais avec le conseil et l'avis des sages et des gens d'esprit, afin qu'il ne se commette point d'erreur²⁰...

— La classe destinée à la plume (*ehl-i qalam*) est composée des savants et gens d'esprit, de ceux qui ne sont occupés qu'à prier Dieu et des autres gens de bien et infirmes qui ne peuvent pas combattre et qui ne peuvent qu'à peine s'adonner au culte divin. Quelle doit être leur occupation? Je vous dirai qu'il faut qu'ils observent bien les commandements de Dieu, c'est-à-dire commander le bien et interdire le mal (*al-amr bi'l-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*) et qu'ils aient d'écrire des livres et de les expliquer aux autres parties du peuple les ordon-

17 Ibid., fs. 6a-b.

18 Ibid., fs., 6b-7a.

19 Ibid., fs., 14b-15b.

20 Ibid., fs., 10b-11a.

nances de la Loi. Les avis, conseils, enseignements et prédications sont aussi de leur ressort²¹.

— La classe destinée à l'agriculture est composée de ceux qui sèment les grains et plantent les vignes et arbres fruitiers. La fonction de ceux-ci est de travailler assidûment à semer les grains nécessaires à la vie, à planter les vignes et les arbres fruitiers, à nourrir les animaux afin que tout le monde ait sa suffisance. Après la science et la guerre sainte, il n'y a pas de métier plus noble que l'agriculture²².

— La quatrième destinée aux arts mécaniques et à la marchandise est composée d'artisans de toutes sortes de métiers et différentes sortes de marchands. Les uns doivent travailler à toutes les choses nécessaires aux métiers comme les autres à se pourvoir de toutes les marchandises qui sont profitables au peuple²³.

Après avoir énuméré les motifs susdits des troubles et de la décadence, notre auteur conseille au sultan de suivre ces conseils:

a- Faire régner la justice et pratiquer une politique juste²⁴,

b- Désigner pour toute affaire les gens dignes parce que Dieu l'ordonne dans ce verset: "Dieu vous ordonne, en vérité, de rendre aux gens qui en sont dignes leur dû²⁵(a),

c- Désigner un vizir qui soit sage, puissant et habile à résoudre les difficultés²⁶,

d- Honorer les savants, les gens d'esprit et de prière et avoir confiance en leur parole parce que l'on n'a jamais jusqu'ici découvert de trahison chez les savants ottomans²⁷,

e- Être bienfaisant vis-à-vis de toutes sortes de gens²⁸.

Encore d'autres conseils tels que la consultation sur les problèmes, avec les autres personnages dignes de confiance, les précautions socio-administratives, etc.

21 Ibid., fs., 11a-12b.

22 Ibid., fs. 12b-13a.

23 Ibid., fs., 13a-b.

24 Ibid., fs., 17b sqq.

25 Ibid., fs., 23a sqq., (a) *Le Coran*: IV /58; nous voyons presque dans tous les ouvrages étudiés que les savants ottomans interprètent, comme H. al-Kâfi, le mot "ahî" dans le sens de digne et de habile. Ce sens nous convient aussi dans ce verset.

26 Ibid., fs., 26b sqq.

27 Ibid., fs., 28b sqq.

28 Ibid., fs., 31a sqq.

Ainsi après avoir résumé le contenu de ce premier projet, nous constatons clairement que son auteur Hasan al-Kâfi, en énumérant les motifs des troubles et de la décadence, mettait l'accent essentiellement sur ces points:

- Injustice,
- Négligence relativement à l'ordre et à la discipline militaires,
- Orgueil des grands dirigeants vis-à-vis des savants et des gens d'esprit, par conséquent, l'abandon de la consultation avec eux,
- Changement de métiers et paresse,
- Inhabilité dans la désignation des fonctionnaires y compris celle des vizirs.

Nous pouvons mentionner encore d'autres projets célèbres qui étaient du même type que des ouvrages tels que al-*"aḥkām al-sultāniya"* ou *"naṣāyiḥ al-mulūk"*:

Qavānīn-i āl-i 'Osmān der ḥulāsa-i meḍāmin-i defter-i divān concernant le régime de *tīmār*²⁹, écrit par Mu'ezzin-zāde 'Aynī 'Alī Efendi en 1607, sur la demande du Grand-vizir Murād Paṣa.

Dustūr al-'Amal fi Iṣlāḥ al-Ḥalāl de Kātib Čelebi contenant les remèdes et les conseils au sujet des affaires financières, autrement dit des équilibres budgétaires. *Mizān al-Ḥaqq fi Iḥtiyār al-Aḥaqq* du même auteur, concernant directement les controverses sur la *bid'a*, plutôt comme un médiateur entre les controversistes et le peuple. On constate d'autre part que Kātib Čelebi connaissait bien son ambiance sociale et la psychologie de la société.

Deux *Risāla* de Muṣṭafa Qoḍī Bey présentées à Murad IV (1623-1640) et à Ibrahim I (1640-1648), contenant des conseils, à peu près dans tous les domaines des affaires publiques et administratives. L'auteur aborde les sujets du système de *tīmār*, de la corruption qui se déroulait surtout dans les affaires publiques et administratives, du changement de niveau des *'ulamā'* ainsi que de la disposition militaire. Il critique habilement les changements qui ne sont pas conformes aux institutions sociaux et militaires.

²⁹ Le système d'exploitation des terres conquises considérées comme la propriété de l'Etat. Pour plus de détails à ce sujet, voir: M.Z. Pakaln, *Osmanlı Turik Deyimler ve Terimleri Sözlüğü*, Istanbul 1971, III, pp. 497-98; EI., art. "Timar" par J. Deny; M. Akdağ, *THIT*, op. cit., II, pp. 251-60, 308-17.

Nous voyons une autre "*Naşâyih al-ruzerâ*" de Defterdâr Mehmed Paşa rédigée en 1115 de l'Hégire, au temps de Ahmed III (1703-1730). Il critique la désignation par le système des pots-de-vin (*ruşuca*), la gestion des grand-vizirs et des hauts fonctionnaires, les affaires publiques de gouvernement, les systèmes des terres de *ze'amet* et de *timâr* et il touche aussi le sujet des mœurs. Étant donné que le pot-de-vin est l'un des sujets des controverses, nous citons quelques phrases de ce livre au sujet de la *ruşuca*: "Il n'y a pas d'arme et de calamité plus destructive pour bases de la religion et de l'État que la *ruşuca*"³⁰. Après avoir déterminé ainsi le danger de la *ruşuca*, il donne ce conseil comme remède contre le pot-de-vin: "Pour empêcher les corruptions, il faut que les désignations des *mudarris* (professeurs) et des '*ulamâ*' soient effectuées en tenant compte de l'opinion et de l'avis des chefs des '*ulamâ*' et de ceux qui sont déjà nommés comme professeurs. Après ces désignations, il ne faut pas prêter attention aux paroles dites par les uns pour le compte des autres (...) et que les nominations des *qâdî* (juges) soient effectuées après un examen de réussite et qu'ils restent dans leur poste avec un firman du sultan jusqu'à ce que leur temps de service soit fini normalement, sans prolongation de ce temps ni raccourcissement. Qui alors va oser prendre ou donner un pot-de-vin?"³¹

Le chroniqueur Ahmed Çevdet Paşa nous instruit d'une vingtaine de projets de réformes rédigés à cet effet par les hommes d'État sur l'invitation de Selim III (1789-1808) en 1792, après les défaites successives des armées ottomanes. Les caractéristiques de ces projets, c'est que l'on proposait des précautions et des remèdes de nature militaire³². La conviction, c'est que la décadence de l'Empire avait commencé depuis l'époque de Suleyman le Législateur (*Qânûnî*), mais cet Empire se n'était pas démoli rapidement parce que sa puissance était arrivée à son apogée³³. Et la décadence commença par le fait que les désignations s'effectuaient avec le pot-de-vin et que l'on ne suivait pas la sentence de ce verset: "Dieu vous ordonne, en vérité, de rendre les dépôts (*amânât*) à ceux à qui ils appartiennent"³⁴ (a).

Nous avons constaté dans les projets que l'on était d'accord sur les motifs de décadence en général et que l'on proposait les remèdes et les précautions militaires et administratifs.

30 Defterdâr Mehmed Paşa, *op. cit.*, ms., fs., 14a-b.

31 *Ibid.*, f. 16a.

32 A. Çevdet Paşa, *Târîh-i Çevdet*, İstanbul 1279, V, pp. 212-213.

33 *Ibid.*, p. 194.

34 *Ibid.*, pp. 204-205; (a) *Le Coran*, IV/58.

Après avoir parlé de ces projets de réformes (*lâyihâ*), nous énumérerons maintenant les causes de la décadence de l'Empire définies par Ğelâl Nûri, un historien du XXe siècle :

— Le fait que les Turcs ont été influencés par les Arabes et les Iraniens qui vivaient à cette époque dans l'immoralité ainsi que par les Byzantins qui vivaient dans le luxe et l'immoralité³⁵.

— Les Turcs appartenant aux hautes classes sociales se sont mariés avec les femmes des autres races. C'est ainsi que changèrent les caractères turcs de leurs enfants³⁶.

— L'Etat est resté fort tant que l'organisation militaire a été régulière et solide parce que l'Etat Ottoman avait été fondé sur le système militaire; il s'affaiblit après les révoltes des janissaires pour changer les sultans et les vizirs³⁷.

— Le fait que les Turcs se sont fatigués à cause des guerres et que les autres races, profitant de cet état de fait, ont eu la supériorité économique, ils sont tombés par conséquent dans un état consommateur au lieu d'être exploiteur et producteur³⁸.

— Les gens qui appartenaient aux autres races et sectes ont toujours guetté les occasions favorables pour se révolter³⁹.

— Les '*ulamâ*' (savants) étaient imitateurs et avaient fermé la porte d'*ig'tihâd*⁴⁰.

— Le *tasawwuf* et les *tarikâ* (confréries)⁴¹.

— La langue ottomane qui a diminué la capacité de pensée⁴².

— Le respect et la discipline s'étaient corrompus à cause de l'influence irano-byzantine sur les rapports humains⁴³.

— Le fait que l'Europe cherchait à ruiner l'Empire Ottoman en ayant une supériorité militaire, en soutenant et protégeant la minorité chrétienne ainsi qu'en rivalisant dans le domaine économique⁴⁴.

35 Ğelâl Nûri, *Târîh-i Tedessiyât-i 'Osmaniya*, Istanbul 1330, pp. 21 sqq.

36 Ibid., pp. 28 sqq.

37 Ibid., pp. 32 sqq.

38 Ibid., pp. 51 sqq.

39 Ibid., pp. 63 sqq.

40 Ibid., pp. 96 sqq.

41 Ibid., pp. 99 sqq.

42 Ibid., pp. 106 sqq.

43 Ibid., pp. 124 sqq.

44 Ibid., pp. 131 sqq.

Ainsi, après avoir jeté un coup d'œil sur les critiques des motifs de décadence de l'Empire et sur les conseils et les précautions, préparés en général par les hommes d'Etat, comme les mesures militaires et administratives pour arrêter cette décadence, nous allons aborder les observations des 'ulamâ' ottomans à cet égard.

De même nous constatons, quand nous étudions leurs oeuvres et les sources historiques, que les corps religieux ('ulamâ') avaient aussi le souci de ces désordres dans l'Empire. Ils proposaient une série de mesures du point de vue religieux en s'appuyant sur le Coran et la tradition du Prophète (Sunna), en prêchant dans les mosquées ainsi qu'en écrivant, la plume à la main. La cause des troubles était, d'après eux, l'éloignement de la Loi révélée, autrement dit rapprochement des *bida'* partout répandues dans le pays. Quoique quelques précautions religieuses aient été prises par Suleyman I, sur les conseils d'Abû'l-Su'ûd⁴⁵, les controverses sur la *bida'* commencèrent avec les idées de Mehmed al-Birgivi. C'est lui qui s'opposa, selon nos recherches, pour la première fois, aux *bida'*, en cherchant consciemment les remèdes contre les troubles et qui devint le maître et le précurseur des controversistes postérieurs dans l'Histoire ottomane en composant "*al-Tariqa al-Muhammadiya fi sira al-Ahmediya*" et une dizaine de livres et opuscules (*risâla*) à ce sujet⁴⁶.

En désapprouvant les innovations, il disait qu'elles s'étaient produites partout. Dans les mausolées, les bougies s'allument du soir au matin sur les chandeliers d'or et d'argent et on construit des coupoles sur les tombeaux. Tout cela est illicite et c'est du gaspillage selon la religion⁴⁷. Au sujet des désordres et de l'injustice, il parlait des progrès du birigandage, du vol, de la falsification, etc⁴⁸... et il continuait à prêcher dans les mosquées en voulant faire entendre ses pensées aux musulmans pour qu'ils corrigent leurs attitudes conformément à la Loi révélée, sans s'attacher aux innovations blâmables. Il critiquait sévèrement les corruptions dans la direction des affaires publiques et administratives en disant que les *qâdî* ne concluent pas les affaires du peuple sans recevoir des pots-de-vin. Malgré tout, ils restent dans leur poste et ils parviennent même aux sièges supérieurs. Les fils des hommes importants

45 Supta, p. 471-72.

46 Pour plus de détails, v. E. Yüksel, *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birgivi*, Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, Sorbonne 1972.

47 Al-Birgivi, *Radd al-Qabriya*, ms., fs. 48b-49a.

48 Al-Birgivi, *Tariqa al-Muhammadiya*, Istanbul 1309, pp. 215-16.

obtiennent le grade de professorat sans le mériter; c'est ainsi que l'ignorance se propage dans le pays⁴⁹. Mehmed al-Birgivi abordait plus ou moins tous les domaines concernant les désordres et la décadence à l'époque en parlant:

- des corruptions,
- des gaspillages,
- de l'injustice,
- de l'immoralité, etc...

En effet, on constatait dans la société tout ce dont il parlait vers la fin du règne de Suleyman I et toutes ces causes de décadence augmentaient de plus en plus. Le mode de vie changeait, le luxe et la prodigalité de même que la magnificence et l'ornement byzantin dominaient le sérail ottoman⁵⁰. L'immoralité, la débauche, le brigandage et les attentats ne manquaient pas et se multipliaient d'autant plus que certains fonctionnaires d'Etat, ainsi que beaucoup de gens de la région étaient mêlés à ces affaires et que les tziganes qui flânaient, les instruments de musique à la main, jouaient un rôle négatif dans la solution de ces troubles⁵¹.

L'une des plus importantes causes des désordres était, selon Mehmed al-Birgivi et les auteurs des projets de réformes, la corruption et le pot-de-vin qu'on donnait pour rester dans son poste, pour conclure des affaires, etc... C'est la raison pour laquelle les changements de postes avaient lieu fréquemment et ces changements fréquents touchaient toute l'administration et avaient des conséquences néfastes sur les affaires publiques et la stabilité politique de l'Empire. En sachant qu'ils étaient désignés probablement pour peu de temps dans leur poste, les agents du gouvernement, à presque tous les échelons de la hiérarchie, cherchaient à tirer, dans le minimum de temps, le maximum de profits qu'ils pouvaient espérer de leur fonction, d'où la prévarication, le pot-de-vin, les compromissions et par suite, la gabegie, la dilapidation des finances de l'Etat; seul compte alors l'intérêt personnel et cela entraîne, au XVII^e siècle, un état d'esprit très différent de celui du siècle précédent⁵².

49 M.A. Ayar, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul 1939, p. 105; E. Heri, *İsmail Birgivi*, Izmir 1954, p. 4; cf., I. H. Uzunçarşılı *Osmanlı Devletinin İhtisap Teşkilâtı*, Ankara 1965, pp. 48, 49, 70, 72.

50 Na'îmâ, *Türîh-i Na'îmâ*, İstanbul 1263, I, p. 5; A. Refik, *Qadınlar Sultanatı*, op. cit., I, p. 41.

51 Muhimme defteri, no 23, pp. 75, 93; no 5, p. 89; no 39, p. 75.

52 R. Mantran, *La vie Quotidienne à Constantinople au Temps de Soliman le Magnifique et de ses Successeurs*, Monaco 1965, pp. 77-85; cf. O. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939, I, p. 16; cf. A. Inan, *Aperçu Général sur l'Histoire Économique de l'Empire Turc-ottoman*, İstanbul 1941, p. 28.

Vers la dernière période de sa vie, Mehmed al-Birgivi était allé à Istanbul auprès du grand-vizir Sokollu Mehmed Paşa et il lui donna des conseils pour qu'il combatte les injustices qui existaient dans la communauté⁵³. D'après quelques autres sources, le grand-vizir de l'époque, Mehmed Paşa, l'invita à Istanbul et il lui demanda son avis sur les abus qu'il avait soulignés dans son ouvrage *Tariqa al-Muhammadiya*, ouvrage qui eut aussi un grand écho dans l'opinion publique⁵⁴. Aussi nous semble-t-il qu'il a été le précurseur des auteurs des projets de réformes qui vont commencer à chercher les remèdes contre la décadence de l'Empire un demi siècle après lui.

Mehmed al-Birgivi est mort en 1573 en laissant derrière lui un certain nombre d'ouvrages, de disciples influencés par ses idées.

Les controverses sur la *bid'a*, qui passent pour avoir cessé après la mort d'al-Birgivi, ont été animées par le prédicateur Qāḍī-zāde Mehmed Efendi (m. 1643) qui se fit le soutien de ses idées. Mais ce soutien est devenu beaucoup plus sévère, plus provocant et plus politique que celui d'al-Birgivi.

La décadence, qui avait commencé dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, était devenue plus sensible dès le début du XVII^e, d'autant plus que la plupart des souverains était des incapables, certains même déséquilibrés tels que Muṣṭafa I (deux avènements: 1617-18 et 1622-23) et Ibrahim I (1640-48) ainsi que certains autres venus sur le trône à l'âge d'enfant tels que Ahmed I (1603-1617), 'Osman II (1618-1622) et Murād IV (1623-1640). L'Empire avait connu alors des revers politiques et militaires, de même que la situation intérieure avait été troublée tant dans la capitale que dans les provinces⁵⁵.

La vie économique de l'Empire était aussi dans une grande difficulté. A diverses reprises, les séditions des janissaires trouvent leur origine dans le déficit du Trésor public. Aussi, à cette époque régnaient la corruption et la rapacité des fonctionnaires, la vénalité des emplois, le goût immodéré du luxe qui s'empare des hauts dignitaires, l'augmentation disproportionnée des traitements payés aux favoris du souverain, la perception vicieuse des impôts qui écrasent les contribuables mais dont le produit n'entre que pour une faible partie dans les caisses

53 (AB I. Bâli (m. 1574), *al-'Iqd al-Mansûm fî Dîkr Afâidil al-Rûm*, ms., f. 161; M. Tabir, *Osmanlı Müellifleri*, sans date, Meral yayınevi, p. 284; K. Çelebi, *op. cit.*, p. 104.

54 M. Ali (Aynî, *op. cit.*, I, p. 108; E. Herl, *op. cit.*, p. 12.

55 R. Mantran, *op. cit.*, pp. 82-83.

publiques. Sous Mehmed III (1595-1603), le Trésor privé se réduisit considérablement. C'était une véritable crise économique-financière⁵⁶.

En fin de compte, les circonstances de l'époque de Qâdî-zâde étaient plus propices et contraignantes dans la recherche des remèdes aux troubles et à la décadence que celles du temps d'al-Birgivi.

Avaient d'ailleurs commencé les compositions des projets de réformes dont le premier était celui de Hasan al-Kâfi (m. 1616) à propos duquel nous avons donné quelques informations plus haut. La célèbre *Risâla* de Qoçi Bey fut aussi présentée à Murad IV à l'époque de Qâdî-zâde. Elle contient beaucoup de choses raisonnables et scientifiques aussi bien dans les domaines administratif qu'économique.

Qâdî-zâde, lui aussi, avait présenté à Murad IV son "*Tâğ al-Rasâ'il* ou *Minhâğ al-ıvasâ'il*" qui contient la traduction de *Siyâsa al-Şar'ıya* d'Ibn Taymiya traduite en turc par lui-même⁵⁷.

Il nous semble que les conseils de Qoçi Bey et Qâdî-zâde ont influencé Murad IV qui avait pris beaucoup de précautions et qui avait lui-même dirigé et surveillé, surtout dans la deuxième partie de son règne, l'administration de son Etat et choisi avec discernement ses ministres et ses chefs d'armée⁵⁸. Son énergie ingénieuse améliora sensiblement la situation du Trésor à propos duquel Qoçi Bey lui avait donné tant de conseils. Il avait fait face aux difficultés financières. Il réussit à rétablir les anciennes frontières de l'Empire et, à force d'économies relativement importantes, il parvint à remplir les caisses de l'Etat⁵⁹.

Qâdî-zâde avait un prestige considérable dans le Sérail, notamment parmi les *Ağa* avec l'aide desquels il avait toute la sympathie de Murad IV. Le premier soutenait aussi toute l'administration et toutes les décisions du sultan. Par exemple: quand Murad IV interdit le tabac et le café, il soutint ce décret du sultan. Lorsque on lui indiquait qu'il n'y avait

56 Ibid., p. 77; A. Inan, op. cit., p. 29; cf., *I.A.*, art. "Murad III", par B. Kütükoğlu; A. Refik, *Qadılar Sofğanı*, İstanbul 1332, I, p. 117; I.H. Uzuncarşılı, *Osmanlı Tarihi*, op. cit., III, pp. 122-25, 228.

57 Cet ouvrage qui consiste en 161 feuillets manuscrits, contient, comme l'auteur l'indique lui-même, la traduction de *Siyâsa al-Şar'ıya* d'Ibn Taymiya jusqu'au feuillet 121a et sa propre composition de 121a à 161a dans lequel on traite les *ıbâdât* (cultes), *mu'âmalât* (transactions) et *ıqdûbât* (peines). Après avoir comparé, nous avons constaté que les feuillets la - 17a et 23b - 37b sont en surplus de la traduction du *Traité de Droit Public d'Ibn Taymiya*, Beyrouth 1948 de H. Laoust.

58 R. Mantran, op. cit., pp. 82, 85.

59 I.H. Uzuncarşılı, *Tarih*, op. cit., III/1, p. 567.

aucune interdiction divine concernant ces deux choses, il répondait ainsi: "Comme les détenteurs de l'autorité (*'ulû al-'amr*) les interdisent, il faut leur obéir; quiconque ne suipt as cette interdiction peut être tué". En s'appuyant sur cette *fatvâ*, Murâd IV causa, à tort ou à raison, la mort de plusieurs personnes⁶⁰.

Quand Qâdî-zâde mourut en 1045/1635, sa dépouille mortelle fut emportée et enterrée sans *dîkr* et sans *tahlîl* (dire: lâ ilâh illâ Allah) puisqu'il ne s'autorisait pas de son vivant, aussi bien pendant le *dîkr* des *sûfî* que pendant la *huţba* du vendredi⁶¹. Il laissa derrière lui les plus conservateurs et plus strictes disciples que ceux d'al-Bîrgîvî, autrement dit que lui-même et un autre ouvrage intitulé "*Risâla Qâmi'a li'l-Bida'*",

Après la mort de Murad IV, les circonstances étaient devenues plus sérieuses et plus contraignantes pour la recherche des remèdes que celles de l'époque précédente, non seulement parce que les corruptions étaient répandues dans toutes les institutions, mais aussi parce que les partisans de Qâdî-zâde, qui passaient pour avoir été contre la *ruşea* ainsi que contre toutes les *bida'*, avaient commencé à se compromettre dans les affaires concernant la *ruşea*⁶². Ibrahim I (1640-1648), qui avait succédé à Murad IV, était un déséquilibré et s'était adonné aux femmes du *harem*. Il avait gaspillé entièrement ce qui avait été épargné par son prédécesseur avec tant de peine. Il s'était livré à des prodigalités insensées. A cette époque, on prenait les pots-de-vin et on vendait les postes manifestement, à tel point qu'il était impossible d'obtenir un poste sans offrir des zibelines qui étaient en vogue à l'époque⁶³. Mehmed IV était encore enfant quand il monta sur le trône en 1648.

Les prédicateurs qui suivirent Qâdî-zâde, sous le nom des "*Qâdî-zâdeliler* (Qâdî-zâderî's) ou des *Faqîdar* (*faqîh's*, juriconsultes)", exercèrent une grande influence sur le peuple, même sur les hommes du sérail. Il furent plus excessifs que leur maître, notamment contre les *tarikâ* qui faisaient le *raqs* religieux, le *samâ'* et le *dîkr* à haute voix. Leurs partisans menaçaient ceux qui n'avaient pas la même idée qu'eux. Les *mâclerî* ne pourraient désormais célébrer dans les *tekke* leurs cérémonies religieuses (*'âyîn*) telles que le *raqs* (*samâ'*) et le *dîkr* à haute

60 Ibid., p. 197; Kâtîb Çelebî, *Ferîde*, Istanbul 1296, II, pp. 154-55; IA., art. "Murad IV", par M.C. Baysun; Na'imâ, op. cit., III, pp. 169 sqq.

61 Ibid., III, pp. 275-76.

62 Na'imâ, op. cit., VI, pp. 222-24.

63 Cf. Ibid., IV, pp. 35-37, 243-44, 290-92; I.H. Uzunçarşık, *Tarih*, op. cit., III/1, pp. 228, 230-31; Hammer, *Histoire de L'Empire Ottoman*, pp. 509-10, 513; A. İnan, op. cit., p. 29.

voix considérés comme *bid'a* par les *Qâḍî-zâdeli*⁶⁴. Ils disaient, d'une part, qu'il y a beaucoup d'opresseurs et prévaricateurs et que les *bid'a'* envahissent les pays musulmans mais, d'autre part, ils touchaient la *ruḥca* pour les nominations qu'ils favorisaient et ils menaçaient de faire tuer leurs adversaires à l'aide du sérail dont la confiance avait été captée par eux⁶⁵. Manger avec une cuiller, mettre un pantalon et construire plus d'un minaret pour une mosquée était considéré comme *bid'a* par eux⁶⁶.

Les controverses sur la *bid'a*, qui s'étaient détoulées et qui n'étaient pas allées au-delà de discussions verbales et écrites à l'époque d'al-Birgivi et de Qâḍî-zâde, devinrent plus dangereuses, plus démesurées et même agressives à cause des comportements des *Qâḍî-zâdeli*. Pour en donner une idée, nous relaterons ici un événement précis. En 1656, pendant une prière du vendredi dans la mosquée de Fâtih Mehmed un groupe de *Qâḍî-zâdeli* voulut interdire les *mueḍḍin* de réciter mélodiquement (*taḡannî*) le "*ṣalât ica salâm* (bénédiction et compliment pour le Prophète)"; il s'en était fait de peu que le sang ne coule. Après la prière, ils décidèrent de démolir les *tekke*, de jeter leurs décombres dans la mer, d'appeler les derviches qu'ils rencontrèrent dans les rues d'Istanbul à renouveler leur foi et de les tuer en cas de refus, d'aller auprès du sultan pour obtenir sa permission d'abolir toutes les *bid'a'* ainsi que de démolir tous les minarets des mosquées des sultans sauf un. Ensuite, décidant de combattre leurs opposants à main armée, ils convoquèrent leurs partisans à se réunir le lendemain dans la mosquée précitée. Les *Qâḍî-zâdeli* s'y réunirent à l'heure fixée. Le grand-vizir de l'époque, Kôprülü Mehmed Paşa, qui était nommé comme grand-vizir depuis huit jours, se mit au courant de cette situation. Il leur conseilla d'abord d'éviter une affaire abominable, mais ils ne l'écoutèrent point. Là-dessus, il convoqua les '*ulamâ*' et demanda leur opinion à ce sujet. Ils énoncèrent que les prétentions des *Qâḍî-zâdeli* étaient fausses et qu'il fallait punir ceux qui causaient ce trouble. Après cette *fatwâ* des '*ulamâ*', Kôprülü en avertit le sultan; il ordonna au grand-vizir de tuer les coupables. Mais le deuxième ne prit pas le parti de les tuer; il exila en 1656 leur maître et instigateur Ustûvânî Mehmed Efendi ainsi que deux autres célèbres prédicateurs, Türk Ahmed et Divâne Muştafa, à Chypre⁶⁷; c'est ainsi que cet événement marqua la fin des *Qâḍî-Zâdeli*.

64 I.H. Uzunçarşılı, *Tariḥ*, op. cit., III/1, pp. 367, 369; Na'imâ, op. cit., VI, 235.

65 Ibid., pp. 233-35; Uzunçarşılı, op. cit., p. 371.

66 Na'imâ, op. cit., VI, pp. 236-237.

67 Na'imâ, op. cit., VI, pp. 225-26.

Après cet incident, ni la décadence de l'Empire ne s'arrêtera ni l'opposition ne cessera contre les innovations et les changements; mais elles réapparaîtront sous des formes différentes au cours des siècles suivants. D'après nos recherches, cette période qui va d'al-Bîrgîvî aux Qâdî-zâdelî, est la première phase des controverses sur la bid'a dans l'Histoire Ottomane.

Si l'on jette un coup d'œil sur les idées qui se trouvaient dans les oeuvres et les opuscules que nous venons d'énumérer, on ne tardera pas à constater que les idées et les remèdes présentés par les gens pour sortir de ces difficultés peuvent être classifiés en deux catégories: ceux des hommes d'Etat et ceux des gens de religion. En outre, on constate aussi que les idées énoncées comme remèdes par les hommes de religion étaient plus rigoureuses et plus religieuses que celles des hommes d'Etat. Les conseils et les précautions énoncés par ceux-ci étaient concernant plutôt les domaines socio-politiques et administratifs.

ÖZET

Osmanlı Devletinin yükselme devrindeki refah ve sükûnet, Kânûnî Sultan Süleyman devrinin sonlarına doğru, yerini yavaş yavaş huzursuzluk ve karışıklıklara bırakmağa başlar. Devlete karşı ayaklanmaların sık sık görüldüğü bu devirden itibaren, şehzâdelerin taht kavgaları da bu karışıklıkların sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca, şîi Safevî Devletinin Anadolu'da giriştiği propagandaların rolünü de unutmamak gerekir.

Böylece, karışıklıkların, huzursuzlukların, adaletsizliklerin ve rüşvet alış-verişinin çoğalması ile Osmanlı İmparatorluğu için bir gerileme başlamış oluyordu.

Bu gerilemenin sebepleri ne idi, bu zorluklardan kurtuluşun çaresi ne idi?

Bu iki soru idarecileri ve ilim adamlarını yavaş yavaş düşündürmeğe başlamıştı. Çeşitli sınıflara mensup kimseler, idarecilere tavsiyelerde bulunmağa başlamıştı. Belki de Kânûnî'nin aşağıdaki hükümleri taşıyan fermanı bu tavsiyeler üzerine yınlanmıştı:

— Bazı derslerin zararlı olduğu düşünülmesi ile medreselerde okutulmaması.

— Dini emirleri yerine getirmeyen ve dine karşı saygısız davranan müslümanların cezalandırılmaları.

— Müstüman olmayanların davranışlarının belli kâidelere bağlan-
ması⁶⁸.

Aynı ferman Selim II (1566-1574) tarafından da tekrarlanmıştır⁶⁹.

Bir kısım ulemâ İmparatorluğun gerileme sebeplerini Sünnet ve geleneklerden ayrılarak bid'atlara tâbî olmakta görmüşler ve bu yönde çareler aramışlardır. Meselâ bazı düşünürler farklı görüşleri sebebiye itham edilmişler, görüşleri bida't kabul edilerek, zamanın fetvâ makamı tarafından ölüm cezasına çarptırılmışlardır. Molla Kâhaz, Şeyh İsmâil Ma'sûki, Şeyh Karamâni ve Şeyh Hamza Bâli ölümlerine fetvâ verilenler arasındadırlar.

Devletin bu şekilde fermanlar çıkarması ve görüşleri bid'at sayılanların öldürülmeleri bir fayda temin etmiş ve gerilemeyi durdurmuş mudur? Kâtip Çetebi'nin verdiği bitgülelere göre, gerileme durmadığı gibi, daha da hızlanmıştır⁷⁰.

Bu tavsiye ve nasihatler arasında çok muhtevalı olanlar ve cesur bir şekilde kaleme alınanlar bulunmaktadır. Bunların en mühimlerinden biri de Hasan el-Kâfi'nin (1616) lâyihasıdır. Onun tavsiyeleri arasında en dikkate değer olanlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Bu karışıklıkların ve değişikliklerin birinci sebebi, adâlette ihmal ve tebelliktir. Bu ihmal, işlerin ehil olanlara tevdi edilmemesinden ileri gelmektedir.

2- İkinci sebep, devlet işlerinde istişârenin kalkmasıdır. Bu istişârenin kalkmasında da esas sebep, idârecilerin gurur ve kibirleridir.

3- Üçüncü sebep de askeri disiplinin bozulmasıdır⁷¹.

Hasan el-Kâfi, zamanın sultanına da şu tavsiyelerde bulunuyor:

- a) Âdil olmak,
- b) Devlet işlerine ehil olanları tayin etmek,
- c) Akıllı ve liyâkatli vezir tayin etmek,
- d) Ulemâ ve hukemâya hürmet etmek ve onların sözünü dinlemek,
- e) Herkese ihsanda bulunmak,
- f) Meseleleri istişâre etmek⁷².

68 M. Akdağ, THF., II, s. 59, 594.

69 *Millî Tercüme Mecmûası*, İstanbul 1330, No. 2, s. 337-42.

70 K. Çelebi, *Misâni'l-Hakk*, s. 9.

71 Hasan el-Kâfi, *Usûl el-Hikem fi Nizâm el-'Âlem*, vr. 6a-7a.

72 H. el-Kâfi, a.g.e., 17b-31a.

Bu şekilde idari ve icimai konularla ilgili tavsiyeler yanında, tamamen dini tavsiyeleri ihtivâ eden görüşlere de rastlamaktayız. Bunlardan en mühimi Birgivi Mehmed Efendi ile onun görüşlerinin takipçisi olan Kâdi-zâde Mehmed Efendi'dir.

İmâm Birgivi'ye göre, ülkedeki karışıklıkların ve gerilemenin sebebi bid'atların halk arasında yayılması ile Sünnetten uzaklaşmaktır. Ona göre, her yeri bid'atlar kaplamış, adaletsizlik ve rüşvet almış yürümüştür. Gece ve gündüz türbelerde, altın ve gümüş şamdanlar üzerinde mumlar yanmaktadır, mezarlar üzerine kubbeler inşa edilmekte olup bunların hepsi dinimize göre ıraf ve haramdır⁷³. O, va'azlarında halkı, dini doğru olarak uygulamaya ve bid'atlardan uzaklaşmaya davet ediyordu. O aynı zamanda, idarecileri de sıkı bir şekilde tenkid ediyor ve idarede aksayan yönleri açıkça söylüyordu. Kadılar, diyorodu o, rüşvet almadan halkın işlerini görmüyorlar; her şeye rağmen ontar, makamlarında kalıyorlar, hattâ daha yüksek mevkilere tayin ediliyorlar. Makam sahibi kimselerin çocukları, lâyık olmadıkları halde, müderrislik unvanını alıyorlar; bu sebeple de ülkede cahâlet yayılıyor⁷⁴.

Zamanın Başveziri Sokullu Mehmed Paşa ile de görüşen Birgivi 1573 yılında öldüğü zaman, kendisinden daha sıkı ve tavizsiz bir vâizler grubu onun fikirlerini savunur durumda idiler. Birgivi öldüğü zaman, bid'at münâkaşaları bir müddet durur gibi olmuşsa da, Kâdi-zâde Mehmed Efendi (1643) bu münâkaşaların yeniden ve daha ateşli bir şekilde canlanmasında önemli rol oynamıştır.

İbn Teymiye'nin el-Siyâse el-Şer'iyye kitabını "Tâc el-Resâ'il ve Minhâc el-Vesâ'il" adı ile tercüme eden Kâdi-zâde, zamanın pâdişâhı Murâd IV e de tesir ederek, bid'atlara karşı mücadeleye girişti. Sultan Murâd (1623-1640)'ın kavbe ve tütünü yasaklamasında onun fetvâsının rolü olmuştur. O, bu konuda şöyle bir fetvâ vermiştir: "Ulu'l-Emr yasakladığına göre ona itaat etmek gerekir, bu emre uymayanların öldürülmesi câizdir"⁷⁵.

Kâdi-zâde'nin ölümünden sonra, onun fikirlerinin takipçisi ve savunucusu olan vâizler, Kâdi-zâdeliler veya Fakırlar adını alarak, üstadlarından çok daha ileri gitmişler ve halk üzerinde büyük tesir icrâ etmişlerdir. Saray erkânına da hülûl ederek, İstanbul'da büyük bir bıska

73-Mehmed el-Birgivi, *Redd el-Kaheriyec*, sr., 48b-49a.

74 M. Ali Aynî, *Türk Ahlakçaları*, s. 105; E. İleri, *İmâm Birgivi*, s. 4; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, s. 48, 49, 70, 72.

75 K. Çelebi, *Futûh*, II, s. 154-155; Na'imâ, *Tarih*, III, s., 169 vd.

grubu oluşturmuşlardır. Bilhassa bid'at kabul ettikleri tarikatları ve onların müntesiplerine karşı çok sert davranmışlardır.

1656 yılında, bir cuma namazı esnasında, müezzinlerin elhân ile Kur'an okumalarına ve Hz. Peygambere salât-setâm söylemelerine mâni olmak istemişler fakat hâdise kan akmadan bastırılmıştır. Bunun üzerine, onlar, tekkeleri yıkıp ekazını denize atmaya, sokakta karşılaştıkları dervişleri tevdîd-i imâna davet etmeye ve kabul etmedikleri takdirde onları öldürmeye, bid'atları yoketmek, câmilerde bir minâre bırakıp diğerlerini yıkmak için pâdişâhın iznini almaya karar verdiler. Daha sonra muhâlifleri ile silahlî mücâdele ye karar verdiler ve taraftarlarının ertesi günü Fâtih Câmîinde toplanmaları için onlara haber gönderdiler. Ertesi günü belirtilen yerde toplanan Kâdi-zâdelilerin durumunu haber alan Başvezîr Köprülü Mehmed Paşa, ulemâyı toplayarak onların görüşünü aldı. Ulemâ, Kâdi-zâdelilerin iddialarının yersiz olduğunu ve bu duruma sebep olanların cezalandırılmalarının gerektiği yolunda fetvâ verince, Köprülü onları öldürme cihetine gitmeyin, ileri gelenlerini değişik bölgelere sürgün etti⁷⁶.

Bu hâdiseden sonra, Kâdi-zâdeliler hareketi son bulmuş, bid'at münakaşaları da eski canlılığını kaybetmiştir.

BIBLIOGRAPHIE

- 1- Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul 1279.
- 2- Ahmed Refiq, *Osmanlı Devrinde Râfızılık ve Bektâşilik*, İstanbul 1932.
- 3- Ahmed Refiq, *Qadınlar Saltanatı*, İstanbul 1332.
- 4- Akdağ (Prof. Dr. Mustafa), *Celâli Karışıklıkları*, Erzurum 1963.
- 5- Akdağ (Prof. Dr. Mustafa), *Türkiyenin İktisadî ve İctimai Tarihi* (TIIT), I^o volume, İstanbul 1974; II^o volume, Ankara 1971.
- 6- 'Ali b. Bâli, *al-'Iqd al-Manzûm fî Afâzîl al-Râm*, ms., dans notre Bibliothèque.
- 7- Aqhisâri (Hasan al-Kâfi al-), *Risâla Usûl al-Hikam fî Nizâm al-'Âlam*, Bibl. Nationale (Paris), Cot. Supl. Turc, no. 202.
- 8- 'Aynî (Mehmed 'Ali), *Türk Ahlakçıları*, İstanbul 1939.

⁷⁶ Na'ımâ, Târîh, VI, s., 225-226.

- 10- Bîrgivî (Mehmed al-), *Risâla al-Radd al-Qabriya*, Bibl. Suleymâniya, Sect., Esad Efendi, Cot., 3780.
- 11- Bîrgivî (Mehmed al-), *Tariqa al-Muhammediya*, İstanbul 1309.
- 12- Ğelâl Nûri, *Târîh-i Tedeniyât-ı 'Osmâniya*, İstanbul 1330.
- 13- Defterdâr Mehmed Paşa, *Nasâiyih al-Vuzarâ'*, ms., 1115 H., dans notre Bibl.
- 14- Hammer (J.V.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Trad. Français par Dochez, Paris 1844.
- 15- İleri (E.), *İmam Bîrgivî*, İzmir 1954.
- 16- İnan (A.), *Aperçu Général sur l'Histoire Economique de l'Empire Turc-Ottoman*, İstanbul 1941.
- 17- Kâtîb Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286.
- 18- Kâtîb Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahâk*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1972.
- 19- Mantran (Prof. Robert), *La Vie Quotidienne à Constantinople au Temps de Soliman le Magnifique et de ses Successeurs*, Monaco 1965.
- 20- *Millî Tetebbû'lar Mağmû'ası*, İstanbul 1330.
- 21- Na'imâ (Muṣṭafa), *Târîh-i Na'imâ*, İstanbul 1283.
- 22- Pakalın (M. Zeki), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971.
- 23- Peçevî (İbrahim), *Peçevî Tarihi*, İstanbul 1968.
- 24- Uzunçarşılı (Prof. İ. Hakkı), *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara 1965.
- 25- Uzunçarşılı (Prof. İ. Hakkı), *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1949-1951.
- 26- Yurdaydın (Prof. Dr. Hüseyin), *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971.
- 27- Yüksel (Emrullah), *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Bîrkeci*, Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Sorbonne 1972.

YHOVA ŞAHİTLERİNİN MAHİYETİ VE ÜLKEMİZDE MER'İ HUKUK KARŞISINDAKİ DURUMU

Doç. Dr. Günay TÜMER

I. Yehova Şahitleri Hakkında Bilgi (tarihçe, inanç, metot ve mahiyetleri):

(1) İncelenen Yehova Şahitlerine Ait Neşriyat:

Makaledeki Kısaltması Basım yeri-
yılı Shf.

A) Kitapları:

Ebedi Hayata Sevkedilen Hakikat	E.H.S.H.	New York	-1969	190
Gelmekte Olan Dünya Hükümeti (Yay. M. Süer)	G.O.D.H.	Ankara	-1980	189
Allah Hak Olsun	A.H.O.	New York	-1962	318
Tanrı Yalan Söylemez	T.Y.S.	Ankara	-1971	381
Muk. Kitap Gerçekten T.'nin Sözü müdür (Yay. M.S)	M.K.G.T.S.	Ank.	-1975	236
Hakiki Sulh ve Güvenlik Hangi Kaynaktan (Yay. M.K.K.D)	H.S.G.H.K.	Ankara	-1978	311
Tanrı Neden Kötülüğe Müsaade Ediyor	T.N.K.M.E.			
Yeni Bir Dünyaya İnanmak İçin Esas	Y.B.D.L.I.E	New York	-1957	61

B) Broşürleri:

Cesur Olun Milenyum Yakındır (Yay. M. Süer)		İstanbul	-1981	32
Yehovanın Şahitleri Kim Neden Neden Kabul Etmezler		İstanbul	-1977	8
Muk. Kitabın Kur Yapımla İlgili Görüşü (Yay. V. Yürümez)		Ankara	-1975	40
Tanrıya mı Yoksa İnsana mı Güveniyorsunuz? (Yay. M. Süer)		İstanbul	-1981	32
Tanzimat Bir Vicdan Tarafından Sevkedilmek (Yay. M. Süer)		Ankara	-1974	36
Tanrı'ya Uyanlar Olun (Yay. M. Süer)		Ankara	-1975	40
Yehovanın Günününün Huzurunu İyice Zihninizde Tutun (Yay. M.S.)		Ankara	-1975	40
Çocuklar Nasıl Yetiştirilmelidir? (Yay. M. Mumen)		Ankara	-1974	32
Sulh Yokken Onlar Sulh Var Diyolar (Yay. M. Süer)		İstanbul	-1980	48
Tanzimat İsmi Senin İçin Ne Anlam Taşır? (Yay. M. Süer)		Ankara	-1975	36
Dürüst Olmanın Nedenleri (Yay. M. Süer)		Ankara	-1975	40

Yehova Şahitleri, kendilerini Hıristiyan olarak adlandırmalarına rağmen² diğer Hıristiyanları ve bilhassa Hıristiyan ruhanilerini tenkit eden³, aşırı ve mutaassıp görülen, teokratik bir dünya devletini gaye edinen bir teşkilattır. Amerika'da Charles Taze Russell tarafından kurulmuştur (Russell: 1852-1916). Ashında Yehova kelimesini Hıristiyanlar kullanmazlar. Bu kelime Yahudi cümiasında, kutsal kitaplarında (Tanah, Tora, Ar. Teyrat) Tanrı'yı ifade etmek üzere geçen, fakat nasıl telaffuz edildiği kesin bilinmeyen Yahve'den galat olarak kullandır. Russell'in kurduğu bu tarikat mensupları, önce "*Russelistler*", "*Ciddi İncil Araştırmacıları*", "*Ciddi Hıristiyan Kutsal Kitabı Araştırmacıları*" gibi adlarla tefrik edilirken 26 Temmuz 1931'deki bir kongrede bir Eski Ahid ifadesini ("*Siz benim şahitlerimsiniz der Yehova*" - İşaya 43/10) kullanarak kendilerini "*Yehova Şahitleri*" diye tanıtmaya başlamışlardır. Kitaplarında "*Hıristiyan Yehova Şahitleri*", "*Hıristiyan Şahitler*" tabirleri sık sık geçer. Diğer Hıristiyanlar, onları esas Hıristiyanlıktan sapmış bir fırka, bir tarikat olarak görürler⁴. Ülkemizde bile bu teşkilâtın kendine mahsus iddialarını yermek için bazı Hıristiyan mezhepler neşriyatta bulunmuşlardır. T. Ermeni Patrikhanesinin "*Gerçeği Bilelim - Yehova Şahitlerine Nasıl Cevap Vermeliyiz*" (İst. 1971) başlıklı kitabı ile "*Aldatıcı Yehovacılar (Russelistler) Kimdir*" (1963 Nur Bas.) başlıklı broşür bunlardan ikisidir. Bu zikredilenlerin ikincisi, Yehova Şahit-

Senin İçin Gerçek Başarı Nedir? (Yay. M. Süer)	İstanbul	-1980	48
Haklar mı Yoksa Ödevler mi? (Yay. M. Süer)	Ankara	-1974	32
Gerçekten Rubî Düşünüşe Sahip Bir Şühre mısın? (Yay. M.Ş)	Ankara	-1975	40
Takdir Gösteriyor musun? (Yay. M. Süer)	İstanbul	-1975	40
Mak. Kitap Kronolojisi Bu Günleri İşaretlemeKtedir (Yay. İ. Gambel)	İst.	-1975	40
Tanrıya Neden İnansınmal? (Yay. M. Süer)	Ank.	-1974	40
Duaların Ne DeğeriDedir? (Yay. İ.Gambel)	İst.	-1975	40
Maddî Şeylerle İlgili Görüşün Nedir? (İ. Gambel)		-1974	32
İman Suna Fayda Sağlayabilir mi? (Yay. M. Süer)	İst.	-1980	48
İçin Çocukları Olarak Yürütmek İçin kendinizi Ayet Edin (M.S)	İst.	-1980	48
1981 Yılı İçin Günün Ayetleri (Yay. M. Süer)	İst.	-1981	32
Bütün Milletler Allah'ın Krallığı Altında Birleşince Yehova'ya Terannusu Edin	New York	-1968	31
	İst.	-1979	50

C) Mak. Kitap Kurduarı Derneği Yayınları - İnceleme Serisi, I - 59, Herbiri 48 Şhif.

Kısaltması: M.K.K.D. Yay. Adresi: M.K.K. Der. P.K. II 62 Karaköy/İstanbul.

² G.O.D.H., 96, 117.

³ Y.B.D.I.I.E., 14-15.

⁴ Horton Davies, *Christian Deviations* (Gr. Britain 1974), 58-66.

lerinin milletlerin, hükümetlerin sonu olarak iddia ettikleri tarihlerin (1914, 1918, 1925, 1975) hep fiyasko ile sonuçlandığı, ilki ise bazı Hristiyan inançları ile Yehova Şahitlerinin ters düştükleri noktaları, öte yandan bu "tarikat"ın (shf. 4) kurucusu Russell'in ahlaksızlık ve yalancılıklarının çeşitli mahkemelerde nasıl isbatlanıp kesinlik kazandığı gibi hususları anlatır⁵.

Russell'den önce Adventist fırkasının kurucusu William Miller (1782-1849) de Eski Ahid'den tarih çıkarıp tutmayınca, İsa'nın gelişini tehir etmiş, yine tutmayınca kendisi ve bazı taraftarları iddialarından vazgeçmişler, bazıları da aynı fikirden hareketle bulunan tarihte İsa'nın dünyaya değil, göğe indiği, oradan krallığını ilân ettiğini, hattâ fırkanın sonraki şeklinin reisi Ellen White (E.G. Hormon 1827-1915)'in onu gökte gördüğünü iddia etmişlerdi. Başka bir misâl olarak Bahâullîğin kurucusu Bahâullah (1817-1892), İsa'nın ikinci gelişiminin vukubulduğunu, kendisinin İsa olduğunu iddia etmişti. Din istismarları ve kabbalist-hurûfî-sırrî-mistik dinî hareketler, gizli siyasi cereyanlar için Mesihî konular daima bir dayanak, çıkış noktası teşkil etmiştir.

Bazı kaynaklara Adventistlerin bir bölümü olarak görülen⁶ Yehova Şahitlerine göre Hristiyan Kutsal Kitabının en önemli doktrini, Tanrı'nın Krallığıdır. Bu konuda ilk yorumlar Russell'e ait olup sonrakiler tarafından geliştirilmiştir: 1914 de milletlerin sonu gelmiş, İsa gökte Tanrı'nın Krallığını başlatmış, şeytan ve yardımcılarını yenerek dünyaya atmıştır. Yukarıda verilen tarihten 70 veya 80 yıl sonra İsa ve emrindeki 144.000 "*râhî İsrâîlî*" yeryüzünde şeytanın emrindeki bütün milletler ve hükümetlere-devletlere karşı Armagedon (Har-magedon) savaşını kazanacak ve bin yıllık bir eğitim devresini başlatacaktır. Armagedon'dan sağ kurtulabilecek Yehova Şahitleri ile onlara tâbi olanlar yanında yeniden diriltilecek ölümler bin yıllık sürede Tanrı'nın Krallığını müşahede edecekler, şeytan ve avnesi cisler bağlanıp çukura atılacaktır. Bin yıllık süredeki eğitim sonunda şeytan ve cisleri, yeniden kısa bir zaman için salıverilecek, onların tahrikine kapılanlar ikinci ölüme, ateş gölüne, ebedî helâke düşecekler, diğerleri de yeryüzünde ebedî saadete ulaşacaklardır⁷. Bu krallığı yeryüzünde ilân etme Yehova Şahitlerine ait bir imtiyazdır: "*Bütün yeryüzünü her türlü adaletsizlikten*

5 Bu konuda kaynak: Davies, 59; Walter R. Martin, *Jehovah of the Watchtower* (Chicago 1979), 15-25; Robert A. Morey, *How to Answer a Jehovah Witness* (Minnesota 1980), 89 vb.

6 Einar Molland, *Christendom - the Christian Churches Throughout the World* (London 1961), 341.

⁷A.H.O., 248-269.

temizleyecek ve beşeriyeti kâmil tanrısal bir hükümetle nimetlendirecek olan, 1914'te gökte kurulan bu Mesihî krallıkla ilgili iyi haberi bütün hilkate va'zetme şerefi Yehova Şahitlerinin meshedilmiş mütebakisine aittir"*

Eflatun (Plato)'un "Devlet"i, Fârâbî'nin "Medînetü'l-Fâdıla"sı gibi bir yeryüzü cennetine yol açacak "tanrısal krallık" özlemi Yehova Şahitlerinde dinî bir baza oturtulmuş ve teokratik bir dünya devleti ideali, biraz sonra ayrıca üzerinde durulacak bir kutsal kitap yorum tekniğiyle geliştirilmiştir; ancak bu kitaplarda kalan bir özet, ideal değil, teşkilâta dönüşmüş, propoganda ve telkin ile ilan edilmiş, uğruna ömürler vakfedilmiş, dünyanın dört bir tarafında mensupları birkaç milyonu bulmuş bir harekettir.

Şahsiyeti karanlılık ve şaibeli, fakat bir mukaddes kitap tetkikçisi olan Russell, dinî mezhep ve tarikatların pek arttığı, öte yandan materyalizm, evrim nazariyesi ve yüksek tenkitçilik gibi cereyanların Hıristiyanlığı tehdit ettiği bir devrede Pennsylvania-Allegheeny'de 1879'da "Siyon'un Tarassut Kulesi Ve Mesih'in Huzûranın Münâdîsî" başlıklı bir dergi çıkarmaya başladı. 1881'de ise bu dergi etrafında ilk teşkilât kuruldu ve 1884'de tanındı⁸. 1909'dan itibaren merkez, "124 Columbia Height, New York-Brooklyn" oldu. Russell 1914'de İsa'nın geidiğini, Tanrı'nın Krallığının başladığını ilân etti ise de sonradan bin yıllık devrenin 1918'de başladığı bildirildi. Russell, "Şimdi yaşayan milyonlarca kişi hiçbir zaman ölümü görmeyecek" demesine rağmen (aynı iddiayı başlık olarak alan Rutherford'un bir kitabı vardır) 1916'da öldükten sonra ilki 1907'de bir seri muhakemede hareketin avukathını yapan J. F. Rutherford (1869-1942) başkan oldu. Rutherford, Russell'in kitap ve broşürlerini yeniden yayınlamak yanında kendisi de bazı kitap ve broşürler neşretti, zamanla yazdıkları ve yönetimiyle teşkilâta hakim oldu. Russell aleyhinde 1912'de "Kendine" "Pastör" (bir dinî irşad ve papazlık rütbesi) *Adı Veren C.T. Russell Hk. Bazı Vakıalar*" başlıklı bir risale neşreden J.J. Ross, onun yazdıklarının "akla, ilme, kutsal kitaba, Hıristiyanlığa aykırı düştüğünü" belirtmesine⁹ rağmen Russellistler sarsılmamışlar, ancak Russell'in ölümünü müteakiben geniş kitlesi Rutherford'u destekleyen iki bölüme ayrılmışlardı. Rutherford, kurnazca bazı icraata girişti, İçte denetlemeler, rapor mecburiyeti, cemaat-bölge, çevre hizmetçiliği, Yehova Şahidi adının alınması, dışta teokratik bir tavır ile millî, iktisadî, içtimai, hukukî düzene karşı çıkma konusunda

* Mukaddes Kitabın Kur Yapmakla İlgili Görüşü, 25.

8 M.K.K.D. Yay. İnceleme Serisi-, 32. Kitap (İst. 1978), 18-19.

9 W.R. Martin, A.g.e., 29

üyeleri şartlandırma ve sonucunda mahkemeler, takibat, toplama kamp-larına atılmalar, imhalar bu devrede oldu. Rutherford'un ölümü üzerine yerine 1942'den 1977'ye kadar başkanlık yapan Nathan Homer Knorr seçildi. Kendisine bir başkan yardımcısı ve yedi kişilik bir kurul yardım etmekte idi. Bu kurul üyelerinin sayısı 1971 de 11, 1974'de ise 18 e çıkarıldı. Bu konuda, bir broşürlerinde, şu bilgiler verilmektedir: "Yehova'nın Şahitlerinin dinsel topluluğunun 100 yıllık tarihinde teşkilatlanma bakımından en önemli ayarlamaların yapılması ele alındı". İsa Mesih'in yeryüzündeki cemaatına "dinsel yönetim kurulunun meshedilmiş üyeleri birbirlerine eşit olarak hizmet ediyorlar ve her yıl alfabe sırasıyla bir başkası bu kurula başkanlık" edecektir. "İdari sorumluluklar, üç üyeden meydana gelen Başkanlık Edenler Heyeti ve Yehova'nın Şahitlerinin faaliyetine nezaret eden beş ilâ yedi üyeden meydana gelen beş hey'et arasında bölünmüş durumdadır. Bu beş hey'etin her yıl sırayla değişen bir başkanlık edeni ve bir daimî koordinatörü veya sekreteri var"dır. "Yazı Hey'eti, bütün yayımların hazırlanmasına nezaret ediyor. Öğretim Hey'eti, Tanrı'nın kavmi için düzenlenen değişik okullar, toplantılar ve kongreler için malzeme hazırlıyor. Hizmet Hey'eti, Krallığın va'zetme ve şakirt etme faaliyetleriyle ilgili bütün meselelere bakıyor. Yayımlama Hey'eti, bütün matbaacılık ve alım satım işlerini ele alıyor. Personel Hey'eti ise Yehova'nın Şahitlerinin Beytel eveleri ve matbaalarında hizmet eden bütün kişilerin menfaatlerine bakıyor. I. Yüzyıldaki Hıristiyan cemaatında yapılmış olduğu gibi şimdi de sorumluluklar paylaşılıyor. Böylece bu dinsel topluluk şimdiden genişleyen faaliyetinin yanında gitgide kötülezen dünya bunalımından başgösterebilecek problemleri halletmek üzere iyice hazırlanmış bulunuyor"¹⁰.

N.H. Knorr, Gilead'daki İncil araştırmaları ve misyonerlik çalışmalarının merkezini teşkil eden okulların kurucusudur¹¹. Yehova Şahitleri, 210 dilde Mukaddes Kitap ve onu açıklayan 4.831.823. 111 adet neşriyat dağıtmış olup 216 ülke ve adada 42.600 cemaata sahip bulunmaktadırlar¹², 1979 da faal Y. Şahidi 2.186.075 dir. Devamlı çıkan iki dergilerinden *Tarassut Kulesi*'nin tirajı, başlangıçta bir dilde ayda birden ve 6.000 adedden ayda iki defa 79 dilde basılan 10.000.000 nüshaya çıkmıştır. Diğer dergi, "Uyanın" 33 dilde çıkmakta olup 9.000.000 tirajıdır.

Ana konusu Hıristiyanlığı savunmak olan kitap ve broşürlerde müs-bet ilimlerle, içtımai meselelerle ilgili bilgiler verilir verilmez söz hemen

10 M.K.K.D. Yay., 21. Kitap (İst. 1977), 11-12.

11 M.K.K.D. Yay., 52. Kitap (İst. 1980), 38

12 M.K.K.D. Yay., 44. Kitap (İst. 1979), 38

Tanrı'nın Krallığı konusuna getirilir. Kitap ve broşürlerde yazar adı bulunmaz, sadece nâşir verilir. Daha sonra ilk iki başkanın yazdıklarında "hâmîl olmadıklarından" düzeltmeler yapıldığı, "Tanrı'nın Sözüne dair artan ışık ve tarihin gerçekleri ta bugüne kadar şu veya bu şekilde bazı düzeltmelerin yapılmasını gerektirdiği" şeklinde ifade edilir¹³.

Hıristiyanlığı "hayat yolu" olarak kabul eden Yehova Şahitleri, bu hususta hatalı bulduklarını cemaattan attıkları gibi¹⁴, kendi aralarında bölünmeler olduğu, muhaliflerin çıktığını, bazı din görevlilerinin onlara kürsülerinde imkân tanımamalarını tenkit ederken ortaya koymaktadırlar¹⁵. "Thirty Years a Watch Tower Slave" (Bir Tarassut Kulesi Esiri olarak Otuz Yıl) başlıklı kitabında W.J. Schnell, bu teşkilatın içyüzünü ortaya çıkarmaktadır (Grand Rapids: Baker, 1956. Yazarın aynı konuda ikinci bir kitabı da "Into the Light of Christianity" başlığını taşır, 1958). Bununla beraber onlar Yehova Şahitleri câmiasının bir destek olduğunu zikrederler: "İnsanların kendilerini savunmalarını pekiştirmelerine Yehova'nın Şahitlerinin dünya çapındaki cemaatları sayesinde destek elde edilebilir"¹⁶. Bayram yerine kongreler düzenlenmeyi prensip haline getiren bu teşkilât, daha 1900'de Siyon'un Tarassut Kulesi Dergisinde bir ilân ile "otel odalarının günde bir dolara tutulabileceği, yemeklerin on beş sentten başlayacağı ve aynı zamanda bu ücretleri vermeye güçleri yetmeyenlere bunların ücretsiz olarak sağlanacağı"nı açıklamıştır¹⁷. 1919 ve 1922'de Cedar Point, Ohio'da diğer iki kongre yapılmış, bunlardan ikincisinde "Birader J.F. Rutherford, 'İlân edin, ilân edin, Krallık ve Krallığı ilân edin' çağrısında bulunmuştur". 1931'de Columbus'dakinde Yehova Şahitleri adı alınmış, 1935'de Washington D.C. de Şahitlerin "büyük kalabalık"a dahil oldukları öğretilmiş, 1943'de cemaatlerde Teokratik okulun düzenleneceği bildirilmiş, 1950'de New York'da bazı yayınlar ve bu arada "Hıristiyan Yunanca Mukaddes Yazıların Yeni Dünya Tercümesi" haber verilmiş, 1958'de yine Newyork'da en büyük kongre, iki stadyumda 250.000 kişinin katıldığı Milletlerarası "Tanrısal İrade" kongresi yapılmış, 1961'deki kongrelerde Mukaddes Yazıların Tercümesi sunulmuş, 1968'de "Ebedî Hayata Senkeden Hakikat" el kitabı olarak gösterilmiş, 1971'de cemaat hizmetçileri yerine ihtiyar (nazar)ların getirileceği ilân edilmiş, 1973'de 40 ülkede 2,5 milyon kişinin katıldığı tanrısal zafer adı verilen 140 kongre düzenlenmiş ve bunları günümüze doğru diğerleri takip etmiştir¹⁸.

13 M.K.K.D. Yay., 49. Kitap (İst. 1979), 42

14 M.K.K.D. Yay., No: 1 (İst. 1975), 5

15 M.K.K.D. Yay., 20. Kitap (İst. 1977), 7-8

16 M.K.K.D. Yay., 23. Kitap (İst. 1977), 14.

17 M.K.K.D. Yay., 32. Kitap (İst. 1978), 44.

18 A.ge., 43-46.

Bu teşkilatta, kongreler gibi unumî olanları yanında, daha hususî toplantılar yapılır: Cemaat Kitap Tetkiki Top., Umumî Toplantı, İnceleme Serisi Top. Konuşma Yeteneğini Geliştirme Top.¹⁹ Bütün bu yayımlar, kongreler, toplantılar vb. için maddî finansman kaynağı nedir? Yayınların yerine göre ücretsiz dağıtıldığı, bazı masrafların alınmadığı hatırlanırsa, bu soru ister istemez akla gelmektedir. Öte yandan üyelik, aidat, ondalık bulunmadığı, para toplanmadığı, sadece toplantı salonlarının bakımı için gönüllü teberrürların kabul edildiği zikredilmektedir²⁰. Bununla beraber "büyük çapta yardım edilmesi gereken durumlar olabilir", "cemaat ve ferdlerin önceden hazırladıkları gönüllü yardımlar", "kendini vakfedenlere maddî yardım" sözleri de vardır²¹. Bunlara "200 den fazla ülkede 2 milyondan fazla sadık tebaası onun hüküm sürme yöntemini gönüllü ve coşkun şekilde bedenlen, zihnen ve maddeten desteklemektedir" cümlesi de ilâve olunabilir²². Ancak bu konuda şu açıklama oldukça önem taşımaktadır: "Sahip olduğumuz imkânlarla göre bu kölenin yerine getirdiği faaliyet için talep edilen masrafları karşılamak bizim için bir imtiyazdır"²³. Ayrı bir husus olarak, bir taraftan bütün dünyanın insan kesreti içinde Y. Şahitlerinin azlığı tahlil edilirken, öte yandan her vesile ile Y. Şahitliği adına vaftiz edilenlerin sayısı abartılır. Meselâ bir yerde son beş yılda bütün dünyada 750.000 kişinin vaftiz edildiği²⁴, diğer bir yerde de son bir yılda 113-672 kişi vaftiz edilmiş olup bunun bir önceki yıla oranla yüzde 19, 6 bir artış gösterdiği zikredilir²⁵.

Y. Şahitlerinin metodu, va'zetme ve kitap-broşür dağıtmaktır. Genel merkezin kutsal kitap yorum ve öğretilerini en başta Tanrı'nın Krallığının gelmesi safhasından itibaren ev ev dolaşarak, sokak ve meydanlarda her vesile ile ilân propoğanda ve telkin ederler. Buna "tarla hizmeti" derler. Onlar genel merkezde bir robotu halindedirler. Bir itiraz, fikir hürriyeti, pasif kalmak düşünülemez; körükörüne itaatleri gerekir. Bu bakımdan kendilerini "koyun", başkalarını "keçi" diye adlandırlar. Dolayısıyla kitap ve broşürlere bile itikâl etmiş (daha sonra kaynak verilecek) mahrem ve gizli hususlarla ilgili beyanlar, esas idarecilerin diğer körü körüne tâbi' olanları (koyunları) bazı gayelere göre kullanıp kullanmadıkları, öte yandan böyle faal, aktif cereyanlara us-

19 M.K.K.D. Yay. 38. Kitap (İst. 1978), 41-42.

20 M.K.K.D. Yay., No: 1 (İst. 1975), 5.

21 M.K.K.D. Yay., 43. Kitap (İst. 1979), 43-45.

22 M.K.K.D. Yay. 19. Kitap (İst. 1977), 41.

23 M.K.K.D. Yay. 49. Kitap (İst. 1979), 43.

24 M.K.K.D. Yay. 16. Kitap (İst. 1977), 35.

25 M.K.K.D. Yay. 57. Kitap (İst. 1980), 21.

tabakla sızan şu veya bu çevrenin ajanlarının bu faaliyetleri kanalize etmeleri ihtimalini unutmamanın yerinde olacağını göstermektedir. Tanrı'nın krallığını "fultaym" ilân eden "öncüler" in sayısının devamlı arttığı zikredilir (Ayrıca bir de haftada belirli saat miktarında vaaz eden "neşriyatçılar" vardır): "Dünya çapında ayda ortalama 127.558 kişi bu işe katılmıştır". Artık, 1979'da bir önceki yıla oranla yüzde 10,5 tur. "Bunun bu 'sonun vaktinde' daha büyük işler başarmakta çok katkısı olmuştur. Bu öncülerden bir çoğu dünya çapında iki hafta devam eden Öncü Okulları sayesinde faaliyetlerini geliştirmek üzere bereketlenip bina edilmişlerdir". Ayrıca fultaym "daimî öncülüğe" katılanlar da vardır. "Öncü yardımcılığı"nda da artış olmuştur. "Bu faaliyet de cemaatleri 'daha büyük işlere' isteklendirmeye devam etmektedir"²⁶. 1977'de "Şahitlerin dünya çapındaki faaliyeti 23.000.000 saat azaldıysa da onların insanlara 'Krallığın iyi haberi'ni bildirme hizmetinde direkt olarak 359.258.019 saat sarf etmeleri"nin övüntülecek bir husus olduğunu zikrederler²⁷. Bu belirttiğimiz broşürde ülke ülke Y. Şahitlerinin faaliyetleri rakamlar ile verilmekte ve bu arada "kırtan fazla ülkede Y. nın Şahitleri işlerini ya yasaklar, ya da engeller altında yerine getiriyorlar" denilmektedir (shf. 19). (Bu kabil bilgiler için yıllık çıkarırlar).

Sibirya'da bile faaliyette bulduklarını söyleyen Y. Şahitleri, bir yabancı kaynakda²⁸, 1880-1895'de İngiltere'den sonra en fazla buldukları ülkeler arasında belirtilen Türkiye'de bugüne kadar nasıl bir gelişme göstermişlerdir? Cumhuriyetten önceki dönemlerden beri ülkemizde faaliyetlerini sürdüren Y. Şahitleri²⁹, önceleri Amerika'da Türkçe basılmış kitap ve broşürlerle faaliyette bulunur, dağıtır, konuşmalar-telkinler yaparlarken daha sonraları Türkiye'de de neşriyatlarını basma imkânları bulunmuş ve 10.7.1974 de İstanbul'da "Mukaddes Kitap Kursları Derneği" adı altında bir dernek kurmuşlar, bu dernek İçişleri Bakanlığınca onaylanmış, bu konudaki karar 14.5.1975'de ilgililere tebliğ edilmiştir. "İnceleme Serisi" (1-59), bu dernek tarafından çıkarılmıştır.

Y. Şahitlerinde kilise yerine Krallık Salouları, Beytel'ler vardır. Sakrament olarak sadece vaftiz ve Ekmek-Şarap Âyini (evharistiya, ökarist) bulunmakta ise de, bunlardan ikincisine "Anılma Yemeği" derler. Bu câmia, teslise (üçleme) inanmaz. İsa, "tanrılık"ın bir parçası

26 M.K.K.D. Yay. 57. Kitap (İst. 1980), 21-22.

27 M.K.K.D. Yay. -1. Kitap (İst. 1977), 16.

28 H. Davies, A.g.e., 59.

29 Bks. Doç. (Prof.) Dr. Hikmet Tanyu, Yehova Şahitleri (Ankara 1973), 55, 91-92.

değil, Yehova'nın Oğlu, ondan ayrı, farklı bir şahsiyettir. O, bin yıllık Krallığın tahtına Tanrı tarafından oturtulmuştur. Ahirete, ruh ve cana inanmazlar. Cennet dünyada olacak, bin yıllık krallıktan sonra tanzim edilecek ve insanlar bedeni bir hayat içinde orada ebedî saadete ulaşacak, derler. Haça, tesbihe, heykel ve puta, Noel, Paskalya'ya karşıdırlar.

Bu hareket, bir mezhep mi, tarikat mı, yoksa kendilerinin bazen ifade ettikleri gibi bir din midir? Önce hemen belirtilmelidir ki Y. Şahitleri kendilerinden bahsederken umumiyetle "Hıristiyan" kelimesini kullanışları gibi, bazen "Yehova'nın Hıristiyan Şahitleri" deyimini kendilerini ifade ederler³⁰. Kendilerini "hakiki Hıristiyan"³¹, diğerlerini de "sahte Hıristiyan"³² olarak nitelendirirler. Hıristiyan âleminin bu kadar mezhebe bölünmesini tenkit ettikleri gibi, kendilerinin de bir mezhep olarak gösterilmesini yanış bulurlar³³. Onlara göre "bir tek hakiki din" vardır³⁴. Bu noktada onların "din" kavramları üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır. Zira "Hıristiyan âleminin dinleri Mukaddes Kitaba sahip oldukları halde..."³⁵, "Katolik dini"³⁶ gibi tabirleriyle ayrı bir dini değil, Hıristiyanlık içindeki mezhepleri kasetmektedirler. Dinler ve mezhepleri bölücü kuvvetler olarak gören³⁷ ve aslında kendilerinden başka hiçbir inanç sistemine hayat hakkı tanımayan Yehova Şahitleri, yine kendilerinin "diğerleri gibi bir din olarak görün" düklerini ifade ederler³⁸. "Cesur Olun Milenyum Yakındır" başlıklı bir broşürlerinin iç kapağında Yehova Şahitliğinin "Türkiye'de resmen tanınmış bir din" olduğu yazıdır (İst. 1981). Hz. İsa'yı odak edinen Hıristiyan kutsal kitabına dayanan, sakramentlerden iki tanesini (vaftiz, evharistiya-Hatıra Yemeği-) tathik eden ve her vesile ile kendisini Hıristiyan olarak nitelendiren bir hareketin ayrı bir din olamayacağı açıktır (hem de "hakiki Hıristiyan" derler kendilerine). Hernekadar Hıristiyan âleminde çıkan ve bu kabil hareketleri konu edinen kitaplarda bu grup, bazı inançları ve tutumları dolayısıyla, Hıristiyanlıktan sapmış bir topluluk olarak gösterilmekte ise de ayrı bir din konu değildir. Daha sonra üzerinde durulacak kabbalist-sırrî-kapah... yönleri dolayısıyla bu hareket, tam bir tarikat aktivitesi ve manzarası arz etmektedir. T. Ermeni Pat-

30 G.O.D.H., 96, 117, 121.

31 T.Y.S., 329.

32 E.H.S.H., 123.

33 A.H.O. 221

34 E.H.S.H., 122, 139.

35 Tanrıya Uyanlar Olun, (Ank. 1975), 4.

36 M.K.K.D. Yay. 51. Kitap (İst. 1979), 5.

37 G.O.D.H., 173.

rikhanesinin bir hey'ete hazırlattığı "Gerçeği Bilelim" başlıklı kitapta da Y. Şahitliği bir tarikat olarak nitelendirilmektedir (shf. 4). Böyle bir değerlendirme pek yanlış da olmayacaktır. Çünkü hiçbir Hıristiyan mezhep veya tarikat Tanrı için Yehova adını kullanmadığı halde onların bu adı almaları, diğer Hıristiyanları ve ruhanileri çok ağır bir dille suçlamaları, Hıristiyan âlemini "İstidat etmiş" görmeleri³⁸, Hr. Kutsal Kitabındaki birçok tabir ve ifadeleri kendileriyle yorumlamaları ve buna inanmaya herkesi mecbur tutmaları, hayal ve ütopyanın de sınırlarını zorlayan aşırı te'vil ve yorumlara girişip bunlarla mensuplarının zihinlerini şartlandırmaları ve onları bir dini robot-militan haline getirmeleri, millet-devlet-ülke meselelerinin önüne kendi doktrinlerini koyup askerlik yaptırmamak, bayrağa saygı göstermemek, milli sınır tanımamak, millet vaktasma, milli meselelere alâkasız kalmak şurada dursun karşı çıkmak gibi bir tutum takip etmeleri... göz önünde bulundurulursa, öte yandan biraderli-hemşireli bir kardeşlik-müşâreket manzarası, mahrem-sırri-kapanı hususlar da hatırlanırsa, böyle bir hükmün mesnetsiz kalmayacağı ortaya çıkmış olur.

II. Yehova Şahitleri ve Hıristiyan Kutsal Kitabı

Y. Şahitleri, Hıristiyan kutsal Kitabını üç başkan ve daha sonra merkez büronun yorumladığı şekilde öğrenirler ve böylece kalıplaşmış bilgilere ulaşırlar. Kendileri ayrıca araştırma, daha doğrusu müstakil araştırma yapamazlar. Câmiyai idare edenler ise kendi mukaddes kitap anlayışlarını şöyle ifade ederler: "Genellikle Yehova'nın Hıristiyan Şahitleri, 'diğerleri gibi bir din' olarak görünür, fakat sık sık muhafazakâr, yani 'mukaddes kitap üzerinde sadece lafzi yorum yapanlar' olarak sınıflandırılırlar. Bununla beraber çoğu zaman şahitlerin lehinde olarak onların Katolik, Protestan, Yahudi ve diğer insanlarla, 'inançları hakkında konuşmakta' başkalarından daha faal, daha gayretli oldukları kabul ediliyor. Va'zetme şekilleri gerçekten bir farklılık gösterir. Fakat asıl büyük fark, Yehova'nın Hıristiyan Şahitlerinin inanç ve öğretilerindedir. Y.'nın Şahitleri tüm Mukaddes Kitabı... Tanrı'nın Sözü olarak kabul ederler. Fakat onlar, hakkında söylenenin aksine, muhafazakâr değildirler. Mukaddes Kitapta her şeyin harfi şekilde anlaşılması gerektiğine inanmazlar. Onlar mantığa uygun, dengeli ve mukaddes yazılar açısından da doğru olan şu görüşü kabul ederler: Mukaddes Kitapta, meselâ Hıristiyan'ın hayatına hakim olan kanunlar gibi sözlük manasıyla anlaşılması gereken

38 M.K.K.D. Yay. No: 1 (İst. 1975), 2.

39 M.K.K.D. Yay. 51. Kitap (İst. 1979), 21.

ifadeler bulunduğu gibi, Kitabın büyük bir kısmında sembolik, mecazi ifadeler de bulunmaktadır⁴⁰. Bu anlatımın dipnotunda da şöyle denilmektedir: "Protestanlar arasında bulunan bu tür mezhepler, Mukaddes Kitaptaki bütün yazıları sözlük anlamlarına göre anlayıp sözlerden hiçbir sembolik anlam çıkarmazlar"⁴¹. Y. Şahitlerine göre İsa'nın meselleri, Mukaddes Kitaptaki peygamberlikler çok defa semboliktir. Açık ifadelerden ya da herhangi bir bölümün öncesine sonrasına bakılarak hangi ifadelerin lafzi ve hangisinin sembolik olduğu anlaşılabilir.⁴² Y. Şahitlerini diğer Hıristiyanlardan ayıran, bu yorum tarzlarıdır. Kendilerine mahsus Mukaddes Kitap tercümesine 200 den fazla Yehova adı katmışlardır. Kendi yorum ve görüşleri, sadece 1917-1928 yılları arasında 148 noktada değişiklik getirmiştir. Bu yorumlar, İncil tefsirlerine de uymamakta, tamamen kendilerine has bir anlayış çerçevesinde kalmaktadır.

Niçin böyle bir yola başvuruyorlar? Hıristiyanlığa yeni bir ümit, hamle getirmek için mi? ("*Tanrı'nın Krallığı, insanlığın yegâne ümididir*")⁴³ Ümit istismarı ile bazı gayelere ulaşmak için mi? Gerçekten buna inandıklarından mı? Çeşitli ülkelerde cemaatlar oluşturup onları kendi milletlerine karşı pasifize ederek dünya çapında bazı siyasi, dini sonuçlar elde etmek için mi?...

Birçok adlar altında varlıklarını sürdürdükten sonra "Yehova Şahidi" deyimini bir Eski Ahid ifadesinden çıkardılar: İlaya 43: 10 da "Yehova, siz benim şahitlerimsiniz dedi" cümlesinden. Kendilerini orada zikredilen kişiler, olarak görmektedirler: "Yehova onlardan bir topluluk veya grup olarak 'seçtiğim kulum' diye bahseder. Onlar, Yehova'nın meydan okuduğu birçok tanrıları olan milletlerle ve millî gruplarla tezat halin dedirler. Yehova'nın Şahitleri, onun kendi hizmetçisi, kendi seçtiği millettir. Bu milletin Onun birleşik şahitleri olabilmesi için Yehova onu kendi hizmetçi sınıfı yapmıştır. Bunun amacı, onların Kendisini tanımaları, Kendisini bilip inanmaları, dolayısıyla kendisinin ebede kadar yaşayan tek Tanrı olduğunu anlamalarıdır. Böylece dünyanın bütün putperest milletleri önünde onun şahitleri olarak hizmet etmeleri için hazırbbk olmaları mümkün olmuştur"⁴⁴. Kendilerine "Tanrının kavmi"⁴⁵ derler. Bütün milletlere mensup insanlar, onlara göre, yeryüzünde seçilmiş

40 M.K.K.D. Yay. No: 1, (İst. 1975), 2.

41 A.g.e., 2.

42 A.g.e., 3.

43 H.S.G.H.K., 193.

44 G.O.D.H., 21.

olanların mütebakisini teşkil eden *Masih'in ruhi kardeşlerinin* birine iyilik yapmayı reddederler⁴⁵. Onlar, "*sembolik koyunlar*" olan "*Yehova'nın vakf olmuş ve vaftiz edilmiş şahitleridir*"⁴⁶. Eski Ahid ifadelerini hep kendilerine mâletmelerinin başka bir misâli, İşaya 61: 4-6 daki "*Tanrı'nın hizmetçileri*" deyimini "*Tanrı'nın âmmu hizmetçileri*" şeklinde kendileri için kullanmalarıdır⁴⁷. Bu son zikredilen kaynakta aynı "*Tanrı'nın hizmetçileri*" deyimini (bu defa Allah kelimesi kullanılarak) İşaya 61: 4 daki "*Milletlerin servetini yiyeceksiniz*", "*iki kat mülk edinecekler*" cümlelerinin de üstüne basa basa tekrar kullanılmaktadır⁴⁸. Bu zikredilenler ve benzeri Eski Ahid ifadelerinin değerlendirilişini, Hıristiyan Kutsal Kitabının bu bölümünün altında Yahudilerle müşterek bir kutsallık taşıdığını bildikleri halde, onlara bırakmama samimiyeti nereden kaynaklanmaktadır?

Hr. Kutsal Kitabının her iki bölümündeki (Eski Ahid-Yeni Ahid) tutarsızlıklar, çelişkiler, gerçeğe uymayan ifadeler, umumiyetle Hr. âlemi tarafından da anlaşılmuş bulunmakta ve Y. Şahitleri bu sebeple çeşitli mezhep mensuplarının zikri geçen hususları açıklamalarını şiddetle kınamakta, ilmi tesbitlere karşı kendi te'villerinde direnmektedirler. Öte yandan ele geçmemiş bir Q İncilinin (Ârâmea) mevcudiyeti (İncil yazarı Luka'nın bir kabullenişe göre Markos ile bu Q İncilinden, diğerine göre Matta ile Q İncilinden faydalandığı) inkâr edilemezken, bunu bilmeyen gelip, sanki ilk İncil elde imiş gibi esas gayelerini kutsal kitap ifadelerine sarmak istemekte, bu arada Eski ve Yeni Ahiddeki çelişkileri te'vil etmeye çalışmaktadırlar⁴⁹. *Ana gayeleri kendi yorumlarını Allah'a mâledip dinî konuları istismar etmektir*. Onların Mukaddes Kitapları konusunda diğer Hr. çevrelerin tutumlarını tenkitlerinden bir misâl şudur: "*Hr. âleminde gün geçtikçe daha çok ruhani, Mukaddes Kitaba Tanrı'nın ilham edilmiş sözü olarak iman etmediklerini açıkça belirtiyorlar*"⁵⁰. Aynı kaynakta "*Hr. âleminin en büyük dinî (mezhebî)*" olduğunu belirttikleri Katolik çevrelerinde pek makbul "*New Catholic Encyclopaedia*"nın altında Mukaddes Kitabın ilham edilmiş olduğunu iddia etmesine rağmen, "*Çağdaş bilim ve tarih yönünden ele alındıkları zaman birçok Mukaddes Kitap ifadelerinin doğru olmadıkları aşikârdır*" cümlesine de yer verdiğini tenkit etmek yanında Baptist, Mormon,

45 T.Y.S., 322.

46 A.g.e., 323.

47 M.K.K.D. Yay., 51. Kitap (İst. 1979), 11-12.

48 A.g.e., 22.

49 M.K.K.D. Yay., 34. Kitap (İst. 1976), 38-41.

50 H.S.G.H.K., 30.

Episkopal Kilisesi mensuplarının yaptıkları Muk. Kitap çalışmaları ile ilgili neşriyatlarında da böyle fikirler ileri sürdüklerini zikrediyorlar⁵¹. Diğer Hıristiyan çevreler kutsal kitaplarına böyle hakarken onların kesinlikle yorumlara girmeleri, dünyadaki bütün gelişmeleri, zoraki de olsa, kutsal kitaplarının bir ifadesine bağlamaya çalışmaları, bunu diğer Hıristiyanlara, diğer din mensuplarına benimsetmeye çalışmaları, bir tarikat mutaassıplığı değilse, bir art niyeti akla getirmektedir.

Y. Şahitlerinin umumiyetle kullandıkları dini metinlerden biri, Yuhanna'ya nisbet edilen "Vahiy"dir. Vahiy, zaten Kitab-ı Mukaddes'in rüya, teşbih, mecazî ifadelerle dolu bir bölümüdür. İncillerin mistiği Yuhanna İncili, mektuplar ve diğer yazıların mistik ve mecazî Vahiy'dir. Bunu kendileri de şöyle ifade ederler: "Yuhanna'ya verilmiş olan Vahiy, anlatımı mecazî ifadelerle yapılan bir kitaptır"⁵². Görüldüğü gibi onlar da Vahiy bölümünün bu hususiyetinin farkındadırlar. Ancak daha önce belirtildiği gibi, metnin mecazîliği onlar için matlup olan bir keyfiyettir. Niçin böyle muğlak, müteşabih ifadeler ararlar, şimdilik bunun üzerinde durmayacağız. Bununla beraber Vahiy'le ilgili diğer bir cümlelerini bu noktada hatırlamakda fayda vardır: "Onlar Mukaddes yazıların Vahiy veya Apokalips kitabının büyük bir kısmının birçok sembolik veya mecazî ifadelerle tasvir edici bir dilde yazılmış olduğu gerçeğini göz-önünde bulundurmuyorlardı"⁵³. Kendileri, böyle demelerine rağmen, "Yeryüzündeki bütün siyasal rejimlere karşı" tutumlarını Vahiy 18: 1-24; 19: 11 den 20: 3'e kadar ki kısma dayandırmaktadırlar!

Bu hareket önce bir Mukaddes Kitap tetkik topluluğu olarak çıkmış, fakat sonra başta şahsiyeti şaibeli Russell (mahkeme önünde üvey kızına tecavüz ettiğini itiraf eden, Yunanca bildiğini yeminle ifade edip yine mahkemede Yunanca bir İncil'in bir satırını bile okuyamayıp mahkeme kayıtlarına yalan yere yemin eden bir kimse olarak geçen, mu'cizeli buğday satmaya kalkışıp aynı şekilde hacil duruma düşen... bir kimse)⁵⁴, takipçileri tarafından başka gayelere yöneltiştir. Bu, ilmi bir hareket değildir. Diğer Hr. ilmi çevreleri, Yunanca, İbranca, Aramca kutsal kitap metinlerine bağlı olarak ilmi usuller çerçevesinde onların iddialarını çürütmelerine karşı hiç oralı olmamakta, fazlası karşı tarafı Mukaddes Kitaplarına saygısızlıkla suçlamaktadırlar⁵⁵. Öte yandan bu

51 A.g.e., 36.

52 T.Y.S., 313

53 Dürüst Olmanın Nedenleri (Ank. 1975), 21.

54 Russell'in şahsiyeti ve bu zikredilenler hakkında geniş bilgi için bkz. H. Davies, a.g.e. 59; W.R. Martin, a.g.e., 15-24.

55 Bkz. W.R. Martin, 11.

teşkilâtın bu kadar büyük iddialarına rağmen Yunanca-İbranca alanında Hr. Muk. Kitabı tetkikinde herkesçe otorite kabul edilen bir tane şahsiyete bile sahip olmadığı, Yahve'nin adına-kendileri galat Yehova'yı kullanıyorlar-konuşan sahte bir kehanet müessesesi teşkil ettiği zikredilmektedir⁵⁶.

Y. Şahitleri için ilmi Muk. Kitap tetkiki esas değildir. Onlar kendileri için önemli olanı şöyle açıklarlar: "*Bütün Mukaddes Kitapta bir tek hüküm fikir, bahis veya mezu vardır ve onu birbirine bağlar. Bu nedir? Allah'ın Krallığı, bütün evrenin en iyi hükümeti ve beşeriyetin nimeti için ebediyen devam edecek olan tek hükümet*"⁵⁷. İnsanlığın tarihçesi "Âdem'den itibaren 6.000 sene"dir. Peki "son" ne zaman? Dini delilleri 1914. Bunu Daniel'in rüyasına ve Vahiy'deki bazı anlatımlara dayandırır- lar⁵⁸. Yehova, "son"un ne zaman olacağını önceden biliyordu: "*Yazılı kayıttan kendisinin başlangıçtan beyan etmiş olduğu bu son işleri yapmak için O'nun iş başında bulunduğunu anlayış gözlerimizle görebiliriz. Onun Mesihinin krallığı gökde doğmuştur. Armagedon her şeye kadir olan Allah'ın büyük gününün cengi durdurulamaz surette yaklaşmaktadır* (Vahiy 12: 1-10; 16: 13-16) *İhya edilmiş Davud'un haymesi'ndeki Oğlu İsa Mesih'in bin yıllık hükümdarlığı, sıkıntı içinde bulunan beşeriyetin kurtuluşu ve mübareklenmesi için gitgide yaklaşıyor*"⁵⁹. Son'u bileyebilmek konusunda, "*İsa, gayet tabii Son'un geleceği tam gün ve saati yalnız semavi Babasının bildiğini belirtti* (Matta 24: 36)"⁶⁰ denilmektedir. Matta İncilinde Son'u ne meleklerin, ne de Oğulunu bilemeyeceği, yalnız Baba'nın bilebileceği zikredildiğine göre (24: 36), Yehova Şahitleri, Hz. İsa'nın bilemeyeceği bir konuyu bileyebilme iddiasındadırlar. Y. Şahitleri, "*şeyler sisteminin hitamı*"nı Matta İncili'nin şu açıklamasına bağlar- lar: "*Millet millete karşı, ülke ülkeye karşı kalkacak, yer yer katliklar, zelzeleler olacak*" (24:7). Bu durumun harfiyyen 1914'e uyduğu kanaatındadırlar. "*Dünyeyi hükümetlere kudret veren İblis Şeytan, yani 'ejder' olduğu ve hükümetlerin onun yönetimi altında hareket ettikleri*"ni ifade eder ve bunu Eski ve Yeni Ahid'e (Daniel 8:20, Vahiy 13: 2, Luka 4:5-8) dayandırır- lar⁶¹. Matta'da "*Bu şeyler oluncaya kadar bu nesil geçmeyecektir*" (24:34) denilmesi üzerinde durulup "*Muk. Kitaba göre bir nesil süresi takriben 70 veya 80 yıl olduğundan* (Mezmur 90:10)", "*kalan vakit*

56 R.A. Murry, A.g.e., 14-16

57 Bütün milletler Allahın Krallığı Altında Birleşince, 19.

58 H.S.G.H.K., 80-82.

59 T.V.S., 367.

60 T.N.K.M.F., 48.

61 E.H.S.H., 98.

gerçekten çok kısıdır" diye iddiada bulunuluyor ve bunun "kesin" olduğu da ilâve ediliyor⁶². Ayrı bir yerde de bu inanç şöyle dile getiriliyor: "Bu Tanrı Yehova, yirmiinci yüzyıla dünya sahnesinde bulunan bütün milletler hakkındaki düşüncelerini bildirdi. Onun bu düşüncelerinin bizim zamanımızda yerine getirildiğini şimdiki nesle ait olan bizler muhakkak göreceğiz. Tanrı, bu özel kararını bize açıklamıştır"⁶³. Yehova Şahitlerinin varz faaliyeti, bu çerçeve içinde Hıristiyan Kutsal Kitabının şu cümlesine dayandırılır: "Krallığın bu haberi bütün milletlere bir şahadet maksadıyla bütün meskun yerde va'zedilecektir ve son o zaman gelecektir" (Matta 24:14, 28:19). Aslında Hıristiyanlıkta yukarıda verilen Muk. Kitap ifadeleri en başından itibaren merak konusu olmuş, ilk yüzyıllar hep bu "yakın" "son"a göre yaşanmıştır. Böyle muğlak, şu veya bu tarafa çekmeye elverişli bir konuyu çıkış noktası alan bu hareket, daha sonra da belirtileceği gibi, kabhâlist-hurûfî bir tarzda 1914 tarihini ortaya atmaktadır. Yine mecazî bir Muk. Kitap anlatımında geçen "canavar"ı teşhis edip adını 666 rakamına bağlamaktadırlar⁶⁴. Görüldüğü gibi ilmi bir Muk. Kitap incelemesi-öyle gösterilmek istense de-esaş değildir; arkasına sığınacak mecazî, sembolik, muğlak ifadeler bulup bunları bazı gayelerle kullanmak Y. Şahitlerinin metotlarıdır. Böyle hareketlerin arkasından milletlerarası bazı güçler, gizli dernekler, cereyanlar çıkabilir. En azından ajanlar, istihbarat elemanları, misyon temsilcileri, dünya hakimiyetine oynayan çevreler, bölücü-yıkıcı teşkilâtlar böyle vasatları pek severler. Bu noktada onların diğer Hıristiyan topluluklarına karşı tutumları ve diğer Hıristiyanların onlara bakışı, bu konuda yazılmış çok sayıda kitap ve makalenin mevcudiyeti unutulmamalıdır. Bunlardan birisinde şöyle denilmektedir: "İsa Mesih'in ikinci gelişi olayının tarihi Kutsal Kitaba göre saklı olduğu halde Y. Şahitlerinin kendilerine peygamberlik süsü verip zaten onun ikinci gelişinin vuku bulduğunu söylemelerinden yanlış öğreti doğuyor"⁶⁵. Yine aynı kaynak, bir Muk. Kitap anlatımına dayanarak ve Y. Şahitlerinin yalancılığını ortaya çıkararak konuyu tahlil ederken, Matta İncilinden şu cümleri alıyor: "Sakın, kimse sizi saptırmasın, çünkü birçokları 'Mesih benim' diye benim isminle gelip birçoklarını saptıracaklar... O zaman eğer bir kimse size, işte Mesih şurada, yahut burada derse inanmayın... İşte size önceden söyledim, eğer size işte çöldedir deseler de çıkmayın, işte iç odalardadır, deseler de inanmayın. Çünkü şimşegin şarkda çıkıp garpta dahi görüldüğü gibi, insanoğlunun gelişi de böyle olacaktır" (24:4, 23:27).

62 T.K.N.M.E., 37-39, 43.

63 G.D.D.H., 32.

64 M.K.K.D. Yay. 29. Kitap (İst. 1977), 30.

65 Gerçeği Bilelim, 77.

Yukarıda Y. Şahitlerinin, daha başka gayeler gütmekle beraber, Mr. Muk. Kitabının arkasına sığınmış gizli bir teşkilâtı kamufle eden bir vechesi bulunup bulunmadığı hususuna temas edildi. Söz buraya gelmişken, bu hareketin Yehova adını kullanması, rhireti dünyada görmesi, "Mesih" ideali, kabbalist-rakamlı yorumları... ve aşağıda gösterilecek bazı ifadeleri, Yahudi-Siyonist etkisi konusunda şüpheler uyandırdığı hatırlatılmaktadır. Kendileri de yöneltilen bu ithamlara karşı cevap bulmak zorunda kalmışlardır⁶⁶. Maddelere geçmeden, dikkat çeken bir husus olarak, İsrail'de Y. Şahitlerinin faaliyetinin diğer ülkelere nazaran yok denecek kadar az olması, yıllık ve bültenlerinden bu durumun anlaşılabilceğinin ileri sürülmesi burada belirtilmelidir.

a. Yehova Şahitlerine ait "*Gelmekte olan Dünya Hükümeti-Tanrının Krallığı*" başlıklı kitapta: "*kavmi İsrail*"⁶⁷, "*bu milleti yaratan tanrı*"⁶⁸, "*İsanın da bir Yahudi ve İsraili olarak doğduğu*"⁶⁹, "*Yehova'nın bir şahidi olduğu*"⁷⁰

b. "*kavmi İsrail'in tanrısı Yehova*"⁷¹.

c. "*İbranilerin tanrıları Yehova*"⁷².

d. "*Bütün bunlar, zaman ve devirlerin çok önemli olaylarla değişeceğinin, ayrıca dünya hükümdarlığı için bir hanedan yerine bir başkasının, hattâ farklı bir ırkın getirileceğinin ve şimdiki insan neslinin hemen önünde olan dünya kudretiyle ilgili tüm insanlık tarihindeki en büyük değişikliğin de gözönünde tutulmasını gerektiriyordu*"⁷³.

e. "*Yehova'nın evrensel egemenliği uzun bir zaman boyunca yer yüzünde temsil edildi. Nasıl? Nerede? Ne zaman? Kendisinin seçilmiş kavmi İsrailin on iki sıptı üzerinde kurduğu krallığı tarafından*"⁷⁴, "*Yehova sanki İsrail'in başkenti Yerusalemlerde hüküm sürmeye başladı. İsrail krallığının Yehova'nın tahtında oturduğu söylendi*", "*Kral Davud Yehova'yı semavi kral, İsrail'in gerçek hükümdarı olarak tekrar ve tekrar kabul etti*"⁷⁵, "*Öyleyse Davud ile kraliyet zürriyetinin Yehovanın*

66 M.K.K.D. Yay., No: 1 (İst. 1975), 4.

67 G.O.D.H., 25, 35.

68 A.g.e., 25.

69 A.g.e., 27.

70 A.g.e., 27.

71 A.g.e., 35.

72 A.g.e., 39.

73 A.g.e., 40.

74 A.g.e., 84.

75 A.g.e., 84.

tahtı' üzerinde oturdukları zaman boyunca merkezi Yeruşalem'de olan krallığın, Yehova'nın yerimizle ilgili Evrensel Egemenliğini temsil ettiği kesinlikle söylenebilir"⁷⁶.

f. "Davud evinin teokratik krallığı"⁷⁷, "O zamandan itibaren Davud'un ailesinin krallığı altındaki eski Yeruşalem'in temsil ettiği kraliyet hükümeti artık putperest dünya kudretleri tarafından çiğnenmeyecekti. Bu hükümet onları çiğneyecekti"⁷⁸.

g. İsrail Cumhuriyetinin kuruluşundan bahisle "Mayıs 1948 de Araplarla Yahudilerin savaşından sonra İsrail Cumhuriyeti kuruldu. Mümtaz bir kişi sayılan Chaim Weizman, ilk cumhurbaşkanı oldu, fakat Davudi kral olmadı. Tanrının başvekili olmak için yeterli değildi"⁷⁹.

h. "Bu zamanlar boyunca Yahudi olmayan milletlerin Tanrının Davudi krallığının müdahalesini görmeksizin yeryüzüne hakim olmalarına izin verildi"⁸⁰, "Milletlerin zamanlarının sona erdiği M.S. 1914 de Davud'un kraliyet varisi, Krallık hükümdarlığı için Tanrı'ya hakkıyla başvurabilirdi"⁸¹, "Gelecek dünya hükümetinde Tanrının Başvekilinin yanında başka kişiler de bulunacaktır... Yüce olanın mukaddeslerinin kavmi doğal sünnetli Yahudiler veya İsrail milleti miydi? İbrahim, İshak ve Yakub'un tabii soyu olan İsrailin on iki saptı Mesihin süresiz hükümdarlığı boyunca en yüksek mevkiye sahip kavim mi olacak ve putperest milletler onlara dünya hükümdarları olarak tabi olacaklar mı?"⁸², "İsa'nın beraberindekiler hangi milletten ve ırktandırlar?"⁸³.

i. "İçten İsrailli", "İçten Yahudi olan Yahudidir", "İsa Mesih ile hissedar olanların ruhi yönden İsrailli olmaları", "Tanrı, Mesih'in vakfolmuş, vaftiz edilmiş şakirtleri olan hem bedeni Yahudileri, hem Yahudi olmayanları dünya hükümdarlığına Mesih ile hissedar olmaları için seçerek ruhuyla tevhit eder. Onların tümü ruhi İsrailli olurlar"⁸⁴.

j. "Bugün Yahudi olmayan milletlere ait insanlar, bedenlen sünnetli İsraillilerin hiçbir dünya hükümdarlığının yönetimi altına girmeyeceklerdir. Bunun yerine, bedeni Yahudiler dahil olmak üzere bütün milletler

76 A.g.e., 85.

77 A.g.e., 86.

78 A.g.e., 88.

79 A.g.e., 90.

80 A.g.e., 103.

81 A.g.e., 103.

82 A.g.e., 106.

83 A.g.e., 111.

84 A.g.e., 112.

yakında Tanrı'nın tayin ettiği zamanda Kral İsa Mesih ile birlikte ruhi İsrail'in gökdeki on iki siptinin dünya hükümdarlığı altına gireceklerdir"⁸⁵

k. "144.000 ruhi İsraili" "İsa Mesih ile kral olarak hüküm sürmek üzere seçilen 144.000 ruhi İsraili"⁸⁶.

l. "Tanrının teşkilatlanmış kavmi"⁸⁷ -kendileri için-

m. "milliyetçi Yahudiler"⁸⁸.

n. "Hıristiyan ruhi İsrail milleti"⁸⁹.

o. "Şimdi ruhi Yakub veya İsrail'in mütebakisinin yeryüzüne hayat veren ürünle doldurup meyve verdiğini gösterme günüdür"⁹⁰.

p. "rûhî Yahudiler", "Tanrının kavmi"⁹¹. -kendileri için-

r. "Fakat acaba Yehova kavmini savunmaya devam edecek mi?"⁹².

s. "İsrail ile ilişkilerinde Yehova daima sadık kalmıştı. Kendisi hiçbir zaman sevgisini başka kavimlere vermemiş ve onlarla hiçbir ilişki kurmamıştır"⁹³.

ş. "Dinsel bir harabe haline gelen Yehova'nın tapınma merkezi Sion ya da Yerusâlim'in..."⁹⁴.

t. "Hıristiyan İsrail'in tümünü oluşturan Mesih'in mesbedilmiş şakirtleri"⁹⁵.

u. "Yehova, şimdi yeni doğmuş olan 'mukaddes millete', yani ruhi İsraille karşı 'koca olarak sahibi' olma durumuna girmişti"⁹⁶.

Yukarıda bazı örnekleri verilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, diğer Hıristiyanların, Meryem'e iftira atmaları dolayısıyla ve Hz. İsa'yı çarmıha gerdiklerine inandıkları için, Yahudilerden bu kadar candan bahsetmemelerine rağmen, Yehova Şahitleri bu konuda bir istisna teşkil etmektedirler. İsrail'den ve Yahudilerden "Tanrının kavmi" diye

85 A.g.e., 113.

86 A.g.e., 116.

87 H.S.G.H.K., 209

88 Muk. Kitabın Kur Yapmakla İlgili Görüşü, 21.

89 M.K.K.D. Yay., 44. Kitap (İst. 1979), 17.

90 A.g.e., 26.

91 M.K.K.D. Yay., 57. Kitap (İst. 1980), 29.

92 A.g.e., 32.

93 M.K.K.D. Yay., 26. Kitap (İst. 1978), 18.

94 M.K.K.D. Yay., 51. Kitap (İst. 1979) 15.

95 A.g.e., 23.

96 M.K.K.D. Yay., 32. Kitap (İst. 1978), 23.

bahsettikleri gibi, bu deyimî kendileri için de kullanılmaktadırlar (Yehova Şahidi deyimini onlardan bazı meşhur dinî şahıslar için kullandıkları gibi). Bu konuda ülkemizde neşredilmiş bir ilmi eserde şu satırlar yer almaktadır: "Yehova Şahitleri, kitap, dergi ve broşürlerinde İsrail'i, Yahudiliği överek onun yedili şamdanını (menora) tekrar tekrar resimleriyle ele alması ve bu *Siyon* adını teşkilâtın ve derginin ilk günlerinde başlık olarak kullanması ve sık sık kap k arkalarında renkli İsrail haritaları vermesi ve İsrail'i tarih ve ülkesiyle övmeye ve ona saygılı davranmaya sevk etmesi, *Yehova Şahitleri merkez teşkilâtının arkasında Yahudi desteği, etkisi ve mâli yardım olduğuna dair şüpheler uyandırmıştır...* Yehova Şahitlerinin yılığında başkan yardımcılarının İsrail'i Arap memleketlerinin yenilgisinden sonra ziyareti ve İsrail'in muvaffak durumu sonucunu övmesi, üzerinde ibretle düşünülmesini gerektiriyor"⁹⁷. Aynı eserin bir başka yerinde de şöyle denilmektedir: "*İsrail'de geniş bir Yehova Şahitliği faaliyetine girişilmiyor ve Yahudiler arasında savaş aleyhdarlığı, bayrak, millî marş, vatan, millet, devlet, askerlik, harp sanayii.. vb. düşmanlığı yapmaktan kaçınıyorlar; bu nokta dikkatle ele alınması gereken bir husustur. Yehova Şahitlerinin 1968 yılığında yalnız 126 Yehova Şahidi misyoneri kaydediliyor*"⁹⁸.

III. Yehova Şahitlerinin "Son" Hakkındaki İnançları:

a. "*Milletlerin zamanlarının sonu bizim XX. Yüzyıldımızda gelmiştir*"⁹⁹.

b. "*M.S. 1914 yılı lanetli ve aynı zamanda mübarek bir yıldır: 'Lanetli' idi, çünkü I. Dünya Savaşı patlak verdi ve bununla günümüze kadar giderek kötüleşen bir Şiddet Çağı başladı. 'Mübarek' idi, çünkü insan gözünün göremediği kutsal göklerde, göğün ve yerin Yaratıcısı, insanın sürekli sulhu için, çabıyan kudretli bir hükümet meydana getirdi. Tanrının bütün milletlere gönderilen 'elçiler'inin onlara yıl önceden ilân ettikleri gibi, putperest dünya kudretlerinin Tanrı'nın Krallığının müdahalesini görmeksizin sürdürdükleri dünya hakimiyeti için tayin edilen 'Milletlerin Zamanları' sona erdi. (II. Korintoslulara 5:20, Efesoslulara 6:19). Milletler bu gerçeği kabul etmeyi redderek siyasal dünya hakimiyetini sürdürmek için bir dünya savaşında çarpıştılar. Bununla beraber tam zamanında putperest dünya hakimiyetinin 'yedî vakit'inin (2520 yılın) sona erdiği M.S. 1914'te Tanrı semavi hükümetini meydana*

97 Taayü, A.g.e., 29.

98 A.g.e., 81.

99 C.O.D.H., 57.

getirdi ve bu hükümet, Tanrının 'ayaklarına basamak' olan yerde haksız olarak bulunup savaşılan Milletlerin varlığına yakında tam bir son verecektir (Daniel 2:44; 4: 16, 23, 32; Luka 21:24; Mezmur 2:1-9). Bu semavi krallıkta Tanrının dünya hükümeti için olan Başvekilî hüküm sürmektedir. Kendisi Tanrının, bütün bu düşmanlık eden Milletleri, ebediyen yok etmesi için ayakları altına koyması zamanını beklemektedir (Mezmur 110:1-6; İbraniler 10:12, 13). Ondan sonra daimî sulh, bir gök kuşağı gibi yeri güzelleştirecektir¹⁰⁰.

c. "Bugün eldeki bütün deliller, Günleri Eski olan'ın Davudi Varis'e 'hak'kı olan Mesihî kralığı Milletlerin zamanlarının sona erdiği 1914'te verdiğini gösterir"¹⁰¹.

d. İsa, görünmeden gelecektir¹⁰². "İnsanoğlu İsa Mesih, zaten gökde tahta oturtulmuştur. M.S. 1914'te Mesihî kral olarak tahta geçirilmiştir ve pek yakında Tanrının düşmanlarına karşı hükümlerini infaz ettiğinde bütün beşeriyet, onun kudretini ve büyük izzetini görmek zorunda kalacaklardır. Bu vakit geldiğinde, o zamana kadar kendilerini tahta geçirilmiş krala vefakâr tebaalar olarak tâbi' kılınmış olanlar çok dövünceliler"¹⁰³. İsa'nın gelişi ile ilgili "alâmet" mevcuttur. "Bugün yeryüzündeki bütün insanların görebilmesi için alâmetin birçok hususiyeti açıkça meydana çıkmış bulunmaktadır. İdrak gözleriyle 'İnsanoğlunur gökün bulutları üzerinde kudretle ve büyük izzetle geldiğini' görebilirler"¹⁰⁴. "Mesih'in semavi krallığına seçilmiş olan muakkiplerini tıpkı İsa gibi görünmeyen melekler toplamakta olup İsa'nın hemvarisleri olmak üzere seçilmiş 144.000 kişiden günümüzde ancak bir mütebaki mevcuttur; raporlara göre, onlardan halen yeryüzünde yaşayanlar 12.000 kişiden azdır"¹⁰⁵. Buntar, "hakiki Heristiyanlardan müteşekkil bir sınıf"tır. Bu sınıf, "Mesih'in emri altındaki melekler tarafından 1919 yılından beri teokratik bir teşkilât içine toplanmış olan bütün 'seçilmiş olanlar'dan müteşekkil olmalıdır"¹⁰⁶. "Milletlerin zamanlarının sonu olan 1914' te 'izzetlendirilmiş İsa'nın' kraliyet izzetindeki huzuru kendisinin ruhi bir şahıs olarak bizzat yeryüzünde bulunmasını gerektirmez. Kendisi semavi tahtından dikkatini yeryüzüne tevcih edip kudretini yeryüzüne doğru yöneltebilir

100 A.g.e., 89-90.

101 A.g.e., 104.

102 T.Y.S., 310-313.

103 A.g.e., 315.

104 A.g.e., 317.

105 A.g.e., 318.

106 A.g.e., 320.

ve dikkatini verdiği bütün milletlerdeki *insanları ayırma faaliyetinde* meleklerini yönetebilir¹⁰⁷.

e. "Bütün samimi erkek ve kadınlar evrende Tanrının kötülüğü ne zaman sona erdireceğini bilmeği çok arzularlar... İsa Mesih'in şakirtleri de bu soruya karşı ilgi duydular. Onlar, bu meseleyi tam bir şekilde öğrenmek üzere İsa'ya şunları sordular: 'Bize söyle, bu şeyler ne zaman olacak ve senin huzurunun ve şeyler sisteminin bitiminin alâmeti ne olacaktır'. İkinci huzuru görünmez, gökde olacağına göre, İsa, onlara bahis konusu olayların hep birlikte vuku bulunca *'sonun vakti'* veya *'son günler'* olarak bilinen devreye işaret edecek bir alâmet verdi. Bu olayların vuku bulduğu zamanda yaşayan insanlar *'son günler'*de yaşadıklarını bundan bileceklerdi -Mat. 24:3, YD. Dan. 11:40;11. Tim. 3:1"¹⁰⁸. "Bunu müteakip İsa görünmez ikinci huzuruna ve beşeriyetin *'sonun vakti'*ne girmiş olmasına işaret teşkil edecek olan *dünyayı sarsacak olayları* saymaya başladı. *Acaba içinde bulunduğumuz nesil, İsa'nın sözlerine göre beklenmesi gereken olayları gördü mü? Evet, bunları gördü.* İlkönce İsa şöyle dedi: *'Çünkü millet millete karşı, ülke ülkeye karşı kalkacaktır.'* Acaba bu peygamberlik tahakkuk etti mi? Muhakkak. Neslimizde milletlerin ve kralların topyekün seferber edildikleri bir savaş koptu; öyle ki, bu savaş, önceki bütün savaşlardan farklı olarak göze çarptı. 1914 ilâ 1918'deki savaşın beşer tarihinde bundan önce yapılan bütün savaşlardan farklı olduğunu kabul ederek tarihçiler onu *Büyük Savaş* reyahut *Dünya Savaşı* diye adlandırdılar. Bu, beşeriyet için bu neviden ilk savaştı. -Matta 24:7, 8..... İsa, verdiği alâmete beklenilmesi gereken başka şeyleri de dahil edip şöyle dedi: *'Zelzeleler ve yer yer kulluklar... olacak'* (Luka 21:11) Bu olaylarla ilgili söylenenler 1914'ten beri ne kadar doğru çıktı. Bütün bu felâketlerin ne muazzam bir çapta arttığını gördük... 1914'ten beri *İsa'nın verdiği alâmetin bütün diğer kısımları da tahakkuk etti.* Böylece 1914 yılının son günlerin başlangıcına işaret ettiği kesinlikle bellidir. O tarihte gökde tahta geçirilen Kral İsa Mesih, Şeytanı gökden attı..... *Böylece kalan vakit gerçekten çok kısadır...* Mukaddes Kitap kronolojisi de son günlerin 1914'te başladığını gösteriyor... M.Ö. 607'de Yeruşalim, Babililer tarafından çigüendi.* Daniël 4:16 ya göre *'yedî vakit'* geçecekti. Bu vakitlerin sonunda Tanrı, yeryüzünde değil, gökde bir hükümet, yani semavi krallığını Mesih'in yönetimi altında *'düşmanlarının ortasında'* tesis edecekti. -Mezmur 110:2... Bu

107 A.g.e., 322.

108 T.N.K.M.E., 39.

* Kaynaklarda Kudüs'ün Babililerce işgali M.Ö. 586 olarak gösterilmektedir.

'yedi vakit', Mukaddes Kitabın vakit hesabına göre M.Ö. 607'de başlayan 2520 yıllık bir müddet olacaktı (Vahiy 12:6, 14; Hez. 4:6). Vakitle ilgili olan hesabı yaptığımızda 1914 yılına varıyoruz¹⁰⁹.

f. "Mesih, büyük sıkıntıda semavi ordulara önderlik edecektir. Biz şimdi sonun vakti olarak bilinen devrede epeyce ilerlediğimizi biliyoruz. Bundan ötürü Tanrının Mesih'e zaten bütün savaş stratejisini ve programını bildirmiş olması mümkündür. Fakat eğer İsa fethini tamamlayacağı gün ve saati henüz öğrenmemişse bunu yakında öğrenecektir"¹¹⁰. "İsa, gayet tabii sonun geleceği tam gün ve saati yalnız semavi Babasının bildiğini belirtti. -Matta 24:36"¹¹¹. "İsa'nın gelişi yakındır. İsa dünyaya hükmetmek, kötülere yokedip iyileri mükâfatlandırmak için gelecektir. İsa, çok sayıda delilin o vaktin yaklaştığına işaret edeceğini söylemiştir. İsa, 'İnsanoğlu geldiği vakit yeryüzünde iman bulacak mı' diye sorarak hizi uyarmıştır (Luka 18:8). Bu makaleyi okuyanların çoğu bu olayı görecektir. Tanrı bu olay için kesin vakit tayin etmiştir. İnsan bu vakti öğrenebilir. Çünkü ona yıllar, aylar, günleri sayma yeteneği verilmiştir (Tekvin 1:14-16)... Muk. Kitapta insanın yaratılışından başlayan tam bir kronoloji bulunur. Bu kronolojinin göze çarpar bir sonucu, Muk. Kitapta Tanrı tarafından bir kesintiye uğratılmadan M.Ö. 607 den M.S. 1914'e kadar süren Milletlerin beşeriyet üzerindeki hâkimiyetinin 'yedi vaktinin' hesaplanmasıdır. Bu hesabın peygamberlik niteliği de vardır. Bu, olaylar cereyan etmeden önce verilen kronoloji idi. Fakat kimse sadece kronoloji diliyle Mesih'in hükmü icra etmek üzere 'gelişi nin vaktini hesaplayacağı zannına kapılmamalı. Bizzat Mesih, resullerine: 'O gün ve saat hakkında ne göklerin melekleri, ne de Oğul, yalnız Babadan başka kimse bir şey bilmez' demiştir. -Mat. 24:36... İsa Mesih, yerin yaratılışı sırasında babasıyla gökde olduğunu biliyoruz (Yuhanna 1:1-3; Kol. 1 13:17). İsa, Adem-Harva'nın yaratılışı vaktini, insan tarihinin 6.000. yılının ne zaman biteceğini biliyordu"¹¹².

g. "Yehova'nın Hr. Şahitleri, Muk. Kitap peygamberliklerinden ve peygamberliğine yerine gelmesine uygun olarak sur'atle değişen dünya olaylarından bu Krallık hükümetinin, başında Kral İsa olarak, M.S. 1914'te 'Milletlerin zamanlarına' sonunda göklerde tesis edildiğini anlıyorlar (Luka 21:24). Tanrının insanlara, özellikle Hr. âlemine dahil olanların bu sistemin sonunu bildiren haberi işitmek ve Tanrısal Krallık

109 A.g.e., 39-44.

110 M.K.K.D. Yay., No: 6 (İst. 1976), 46.

111 T.N.K.M.E., 48.

112 M.K.K.D. Yay., No: 1 (İst. 1975), 8.

safına geçerek kurtulabilmeleri için zaman verdiğinin farkındadırlar. Fakat Yehova'nın Şahitleri, *Tanrının Krallığının bütün insan hükümetlerini* Muk. Kitapta 'Harmagedon' veya 'Armagedon' denilen savaşta ezeceği günün yakın olduğuna dikkat çekiyorlar (Vahiy 16:14-16; 19: 11-21; Hez. 3:17).¹¹³

h. "Bu savaş alanının yeryüzünde olması gerekir; çünkü milletler burada bulunmaktadır... esasında bu savaş alanı bütün yeryüzünü kapsadığından hiçkimse bunun etkilerinden kaçamayacaktır"¹¹⁴. "İsa Mesih'in hakiki muakkiplerinin aksine, Hr. âleminin ve dünyanın diğer grupları Tanrının Krallığını istemiyorlar. Bu sebeptendir ki bütün yeri kontrol altına alacak olan onun krallığının tesisi gerçekten tanrısal bir zafer olacaktır. Kimin üzerine zafer? Tanrının yeryüzü üzerindeki sahipliğini görmezlikten gelen insan yapısı siyasal hükümetlerin milli egemenlikleri için devamlı savaşan bütün dinsel ve siyasal kudretlere karşı zafer. Beşeri siyasal hükümetlerin yerin üzerindeki egemenliğinin idamesi için uğraşan bu mücadeleci, Milletlerin Zamanlarının sona erdiğini kabul etmek istemiyorlar"¹¹⁵.

Yehova Şahitlerinin inançlarının hususiyetini teşkil eden "Milletlerin Sonu", diğer dinlerde ve aslında bağlı buldukları Hıristiyanlıkta "kıyamet" diye adlandırılan olaydır. Onlar, Yehova dedikleri Tanrı'nın Hıristiyan Kutsal Kitabında hem Yahudilerle müşterek (kitapların sıralanışı, apokrifler konusu gibi ayrıntılar dışında) Eski Ahid'de (Yahudiler kendi kutsal kitaplarına Eski Ahit demezler; Tanah veya Tora derler) hem de diğer Hıristiyanlarla Eski Ahid gibi müştereken kullandıkları Yeni Ahid'de önceden bu olayı bildirdiğini, ancak yine kutsal kitaplarında "Yehova'nın Şahitleri" diye adlandırılan kendilerinin bazı rakamlı-yorumlu (ilham-vahiy?) yollarla bunu kesin olarak istihraç ettiklerini, bu sebeple bütün milletlere, insanlara vaaz ve neşriyat dağıtma işini sürdürdüklerini, onları dinleyip uyanların ölüm görmeyeceklerini, "son"un çok yakın olduğunu, uymayanların ve bütün hükümet-devlet, milletlerin imha edileceklerini, bu hususları sadece tebliğ ettiklerini, çünkü *İsa'nın beraberinde 144 bin rûhî israillî ile bu eylemi gerçekleştireceğini* iddia etmektedirler. Bununla beraber, bir çelişki olarak, "son"u meleklerin ve İsa'nın da bilemeyeceği, yalnız "Baba"nın¹¹⁶ bi-

113 M.K.K.D. Yaz. 1. Kitap (1st. 1975), 4.

114 Düşüşt Olmanın Nedenleri, 19.

115 Tanrısal Bir Vicdan Tarafından Sevkedilmek, 15.

116 Y. Şahitleri teslise karşı çıkmakta işler de "Baba", "Oğul" konusundaki tutumları diğerlerinden farklıdır.

lebileceği; İsa'nın, fethini tamamlayacağı günü öğrenmemişse yakında öğreneceği de ifadeleri arasındadır. İsa'nın bile bilemeyeceğini ifade ettikleri konulardaki "kesin" kayıtlı kehanetleri, iddialarının sivriliği için bir delil teşkil eder. Yukarıda, daha önce Adventistlerin yaptıkları gibi, bunların da İsa'nın gelişi ile ilgili olarak verdikleri tarihleri birkaç defa tehir ettikleri zikredilmişti. 1914 ve 1918'de İsa gelmeyince, daha önce Adventistlerin ilkin 1843, sonra 1844 tarihlerini verip İsa gelmeyince daha sonraki açıklamalarında İsa'nın geldiğini, onu göremeyeceğimizi, çünkü Gökdeki Kutsal Yerde bulunduğunu ileri sürdükleri gibi, aynı açıklamayı geliştirip yine bir Kitab-ı Mukaddes ifadesini eğip bükip çıkardıkları tarihten 70 veya 80 sene sonrası kesin diyerek gösteren ve böylece çoğalmaya çalışsan bu ümit istismarcıları, vakit yaklaşıncaya "İsa, takipçilerinin bu neslin süresinin tam ne kadar olduğunu ölçmeye çalışmalarını teşvik etmedi.. Hristiyanlar, sona kadar en fazla daha kaç yılın geçeceğini hesaplamaya gayret etmektense İsa'nın şu uyarısını hatırlamalıdır: 'uyanık olun... zira sanmadığınızı saatte insanoğlu gelir' (Mat. 24:42-44)"¹¹⁷ derler; bu çelişkili, kaçamaklı ifadelerle, tehditlerle, ümitlerle varlıklarını devam ettirir, kanunların boşluklarından faydalanmaya çalışırlar. Hem mecazi ifadeleri seçmekte, hem "kesin" kaydıyla yorumlara girmekte ve insanları şartlandırmakta, hem de aslında böyle gaybi olayları "Baba'dan -yani Tanrı'dan- başkasının bilemeyeceğini" ifade etmekte olup daha sonra da böyle hesaplamalarla uğraşmayım diye mensuplarını oyalamakta, kehanetler çıkmadıkça da ertelemektedirler. Bu metotta dinlerin çok muhtaç olduğu samimiyeti bulmak mümkün olmadığı gibi, böyle hareketlerin başka gayelere gebe sahne arkası hakkında da ciddi ipuçları vardır.

IV. Yehova Şahitleri Ve Teokratik Krallık:

a. "Mukaddes Kitabın en büyük doktrini Allah'ın Krallığıdır"¹¹⁸. "Bütün Mukaddes Kitapta bir tek hüküm fikir, bahis veya mevzu vardır ve onu birbirine bağlar. Bu nedir? Allah'ın Krallığı. Bütün evrenin en iyi hükümeti ve beşeriyetin nimeti için ebodiyen devam edecek olan tek hükümet"¹¹⁹. "Asırların zirvesine ulaşmış bulunuyoruz. muazzam, cihanşümul hükümiyet davası bu krallık tarafından kat'i surette halledilmek üzeredir. O halde uyanın, bu adil hükümet altında yaşamak isteyen herkese hitap ediyor, uyanın"¹²⁰. "Allah'ın tesis edilmiş olan krallığının ilânını hakaretle

117 M.K.K.D. Yay., 43. Kitap (İst. 1979), 46.

118 A.H.O., 70.

119 Bütün Milletler Allah'ın Krallığı Altında Birleşince (U.S.A 1966), 10.

120 A.H.O., 143.

karşılaman Hıristiyan âlemi, bu Krallığı istihfafla reddedip insanların dünya hâkimiyetine doğru yöneltilen zayıf gayretlerini alkışlamaktadır¹²¹. "Cereyan etmekte olan muazzam hadiseleri idrak edip Yehovanın *Teokrasi idaresi* tarafını tutmuş olanlar, şimdi tarif edilmeyecek kadar derin bir saadete kavuşmuşlardır"¹²². "Yehova'nın *meshedilmiş şakirtlerinin mütebakisi ve teokratik hükümetinin mesajına karşı bir insanın takındığı tavır Yehovanın tahta geçen Kralına karşı durumunu tayin eder. Zalimler, muhalifler ve lâkayt olanlar, içyüzlerini meydana çıkararak keçi olduklarını gösterirler ve binaenaleyh ebedî imhaya mahkûmdurlar. Buna mukabil Yehova Allah'a karşı iyi niyetli olan halim ruhlu insanlar, onun 'başka koyunları', ebedî hayat kazanmak yolundadırlar. İnsanların bir taraftan 'başka koyunlar', diğer taraftan 'keçiler' olarak ikiye ayrılması, Mesih'in avdet ettiğini ve kral olarak hazır olduğunu gösteren alâmetin bir kısmıdır. -Matta 25:31-46; Yuhanna 10:16... Bütün insanların mukadderatı yakında tayin edilmiş olacaktır... *Kralın kat'i zuhuru gittikçe yaklaşmaktadır. Sodom ve Gomora'yı gölgede bırakacak olan müthiş Armagedon felâketi, kapılara kadar yaklaşmıştır... Emniyete kavuşmak isteyen her insan için, saltanat süren Kral ve onun Krallığını kabul etmekten başka bir çare yoktur... Bütün milletlere mensup iyi niyetli insanlar, bugün Yehova'nın Teokrasisi tarafını tutmaktadırlar... Bin yıllık muhalefetsiz saltanatı başlamadan önce Mesih, Armagedon esnasında bütün düşmanları ayakları altına almak üzere dönmektedir*"¹²³.*

b. "Allah, Yakub'un ahfadı İsrail milleti için *Allah idaresi mânasına gelen bir teokrasi tesis etti... Bu krallık... bilâhère gelmesi icâbeden muazzam krallığın yalnız bir örneği veya tipini teşkil ediyordu*"¹²⁴. "Krallık semavi olsa da, sadakatini isbat edecekler kıyam edip *teokratik idareye seve seve tâbi olacaklardır*"¹²⁵. (şeytanın kuvvetleri olarak tarif edilen dünyevi güçlere karşı bu hakimiyet yerde olacak: "Gökde olduğu gibi yerde de senin iraden olsun"¹²⁶). Bu öyle bir idare ki "*İnsan eliyle tesis edilmiş olan demokrat hükümetler hilâfına bütün adli, teşriî ve icrâî kuvveti münhasıran Teokratın elindedir*"¹²⁷. "Lâkin Rabbin duasını söylemek ve Krallığın yaklaştığını ilân etmek, fesatçılık teşkil etmez mi?

121 A.g.e., 155.

122 A.g.e., 200.

123 A.g.e., 204-205.

124 A.g.e., 137.

125 A.g.e., 140.

126 A.g.e., 143.

127 A.g.e., 141.

Bunu neden sorduğumuzu biliyor musunuz? Çünkü hızzat İsa, bu gibi bir faaliyet yüzünden fesatçılıkla itham edildiği gibi, şimdi de *ruhaniler*, *Yehova Şahitlerinin ilân etmekte oldukları Krallık mesajını fesatçılıkla itham etmektedirler* (Yuhanna 18:28-32; Luka 23:1,2). Her ne kadar *Allah'ın iradesinin yeryüzünde icrası, bugünkü insan yapısı hükümetlerin inhası ve yerlerine göklerin azametli krallığının geçmesi* demekse de, bitaraf ve âdil hiçbir mahkeme, bu mesajın fesatçı olduğuna karar veremez. Çünkü Allah'ın kudretinden başka bir kudret yoktur. Krallık Allah'ındır¹²⁸.

c. "Yakında bütün ihtiyaç ve arzularınızı tatmin edecek tek hükümdarlık", "Gelmekte olan Dünya Hükümeti", "Bütün yeryüzüne hakim olan feci insan hükümdarlığının yerine tüm ırklara mensup ümitsiz insanların özledikleri âdil hükümeti yakında getirecek olan Tanrı'ya ithaf olunmuştur", "Ama bakın, Son derece gerekli olan dünya hükümeti iktidara geldiği zaman neler oluyor?"¹²⁹.

d. "Milletlerin zamanları sonrasının nesli olan bizler, Krallık 'taş'ın Yedinci Dünya Kudretine ve Birleşmiş Milletler teşkilâtının içinde ve dışında olan diğer bütün hükümetlere vurmasını görmek üzereyiz. Bundan dolayı, *evrensel egemenlik hakkındaki bu en önemli davayla ilgili nihai çatışmada Krallık 'taş' bu krallıkların hepsini ebediyen yok edecektir...* Dünya çapındaki insan yapısı siyasal hükümdarlık sisteminin şiddetle yok edilmesiyle insanlık için hükümet konusunda bir boşluk bırakılmayacaktır... Bu ne demektir? Yalnızca şu: 'taş' tarafından sembolize edilen *Tanrının Mesihî Krallığı*, insan oğulları her nerede otururlarsa otursunlar, *bütün yeri dolduracaktır*¹³⁰. "İşte bu şekilde *Tanrının Krallığı bir dünya hükümeti oluyor*¹³¹. "Yehova'nın Krallığı ve hükümdarlığı, sadece vakit bakımından daha uzun süreli değil, kontrolü altındaki topraklar yönünden de daha geniştir. Nebukadnetsar'ın İmparatorluğu ancak güneybatı Asya'yı, Ortadoğu'yu ve sonunda Mısır'ı kapsadı; oysa Yüce Tanrının kontrolü altındaki saha, *hem göğü, hem de yeri kapsayacak şekilde evrensel çaptadır*¹³².

e. "Varlığı ebedi olmayan *putperest milletler*, hemen önümüzde olan dünyanın en büyük sıkıntı zamanında *yeryüzü sahnesinden kaybolacaklar*¹³³.

128 A.g.e., 143.

129 G.O.D.H., 1-5.

130 A.g.e., 68-69.

131 A.g.e., 70.

132 A.g.e., 22.

133 A.g.e., 22.

f. "Yehova'nın Şahitleri, Allah'ın Krallığı altında birleşiyorlar. Mesih vasıtasıyla *krallığın bütün yerin idaresini ele alacağını* sözünden biliyorlar"¹³⁴.

g. "Acaba Roma İmparatorluğunun veya Britanya Milletler Topluluğu dahil olmak üzere Anglo-Amerikan İkili Dünya Kudretinin hiçbir zaman bir kısmı olmayan *imparatorluklar, krallıklar, cumhuriyetler ve başka siyasal varlıklar hakkında ne denilmelidir? Bütün bunlar da Günleri Eski Olan bu dünya üzerine ateşli hükmü getirdiği zaman yok edilmelidirler*"¹³⁵. "Yeryüzündeki hükümetler ve hükümdarlıklar bu şekilde yok edildikleri takdirde, insan işleri yönetilemez, kanunsuz, anarşik ve karışık kalmaz mı? Bu dünyevi şeyler sisteminin hızla yaklaşan ateşli harabiyetinden korkmayalım. Yerimiz, Günleri Eski Otan Üstün Hâkim'in kontrolü altındadır. Kendisi insanlık için *en mükemmel hükümeti getirmek amacıyla kötü yöneten ve eziyet eden insan yapısı hükümetleri ortadan kaldırmalıdır. Kendi hükümeti insanın yeryüzündeki meskeni üzerinde Evrensel egemenliğini sürdürecektir*"¹³⁶.

h. "Güçlü Yedinci Dünya Kudreti ve Birleşmiş Milletler teşkilâtının içindeki ve dışındaki *bütün diğer milletler, şimdi çok yakın olan büyük sıkıntıda bu yenilmez dünya hükümeti önünde yenilgiye uğrayarak ortadan kalkacaktır*"¹³⁷.

i. "Yehova'nın Şahitleri Allah'ın Krallığı altında birleşiyorlar. Mesih vasıtasıyla *krallığın bütün yerin idaresini ele alacağını* sözünden biliyorlar"¹³⁸.

k. "Hristiyan âlemi hiçbir zaman Mesih'in yönetimi altındaki Tanrının Krallığı olmamıştır. *Dünya hükümetlerini Hr. hükümetler haline çevirme çabası başarısızlığa uğramıştır.* Böylece bütün bu siyasal hükümetler mevcut olup dünyanın işlerini idare ettiklerine göre yer üzerinde Mesih'in Krallığı nasıl hüküm sürebilir? Bu ortamda imkânsızdır. Bu nedenle *nâkâmil yeteneksiz insan hükümetleri ortadan kaldırılmalı, yerden silinmeli. Bunu insan gücü yapamaz. Bu nedenle İsa Mesih'in yönetimi altındaki krallığa muhtacız*"¹³⁹.

l. "Y. Şahitleri, özellikle 1918 yılından I. Dünya Savaşının sona ermesinden bu yana *bu hükümeti, yani Tanrının Mesihinin yönetimindeki*

134 Bütün Milletler Allah'ın Krallığı Altında Birleşince, 22.

135 G.O.D.H., 100.

136 A.g.e., 100.

137 A.g.e., 118.

138 Bütün Milletler Allah'ın Krallığı Altında Birleşince, 22.

139 M.K.K.D. Yay., 19. Kitap (İst. 1977), 18.

semavi krallığını ilân etmişlerdir. Böylece bu geçen 57 yıl boyunca bu Mesihî Krallık sadece va'zedilmiştir (Mat. 24:14; Mar. 13:10). Pek yakında ise onun bütün milletlere bir şahadet olmak üzere va'zedilmesi sona erecektir. Böylece bu milletlerin önceden haberdar edilmesinden sonra Yehova Mesihî Krallığına harekete geçmesini emredecektir... Bu Mesihî Krallık, şimdiki kötü şeyler sisteminin sadece görünür yöneticilerini yok etmekle kalmayacaktır"¹⁴⁰.

m. "Tanrısal dünya hükümeti"¹⁴¹.

n. "bu milletler, Mesih'in yönetimindeki Tanrının Krallığını ilân eden bu kişileri yok etmeye kalktılar"¹⁴².

Ob. "İblis olan Şeytan bu kadarla tatmin olmaz. Yehova Tanrının maksadını bozmak amacını güden kindar arzusu yüzünden krallığı va'zedenleri halen insan yapısı hükümetler tarafından icra edilen dünya hâkimiyetinin tarafına geçmeleri için zorlamaya çalışır"¹⁴³.

p. İsa Mesih ve 144.000 şakidi, "bu karanlığın dünya hükümdarları" olacak; yeni yer, şeytan ve emrindeki cinler mağlup edildikten sonra yeni gökler altında yeni ve adil şeyler sistemi kurulacak. Artık Birleşmiş Milletlere değil, Tanrıya sığınacak¹⁴⁴.

r. "Bu savaş alanının yeryüzünde olması gerekir, çünkü milletler burada bulunmaktadır... esasında bu savaş alanı bütün yeryüzünü kapsadığından hiç kimse bunun etkilerinden kaçamayacaktır"¹⁴⁵.

Teokrazi (Theokratia: Tanrı -Theos- kuvvet-kretos-ile idare olunan devlet), "Tanrı'dan çıktığına ve onun memur ettiği kimseler tarafından yönetildiğine inansız hükümet şekli"¹⁴⁶ diye tarif edilir. Teokrasinin en eski tanımı, "... Tanrı'yı her şeyin üzerinde idareci olarak koy"mak şeklinde Josephus (37-100)'a aittir¹⁴⁷. Yukarıda örnek olarak verilen cümlelerinden Y. Şahitlerinin teokrazi ile ilgili fikir ve inanışları anlaşılabilir. Onlar, devletlere, münetlere, hükümetlere, siyasi düzenlere, dünyevi nizamlara, daha önce temas edildiği gibi, diğer dinlere, mezheplere, kısacası kendilerinininkinin dışındaki inançlara, fikirlere, nizamla-ra karşıdır, onlara bayat hakkı tanımazlar; fakat kendileri onlardan

140 M.K.K.D. Yay., 7. Kitap (İst. 1978), 34.

141 G.O.D.H., 184.

142 A.g.e., 129.

143 M.K.K.D. Yay., 20. Kitap (İst. 1977), 26.

144 T.Y.S., 355.

145 Dürüst Olmanın Nedenleri, 19.

146 P. Tuğlacı, Okyanus-Ans. Sözlük (İst. 1971), VI/2826.

147 A. Dictionary of Comparative Religion, neşr. S.G.F. Brandon (London 1970), 609.

her türlü hürriyeti beklerler. Çünkü onlar, "Yehova'nın kavmi", "Yehova'nın milleti", "Yehova'nın Şahitleri", "Yehova'nın mukaddesleri", "Yehova'nın seçilmiş grubu"... durlar. Y. Şahitleri, kendilerini dünya üzerinde teokratik bir nizamın öncüsü, hazırlayıcısı, tebliğcisi olarak görürler. Yehova, bir dünya hükümeti kuracaktır. Onlar, Yehova'nın ordusu, askeridirler. İnsan yapısı siyasi hükümetler imha edilecek yerine "tanrısal dünya hükümeti" kurulacaktır. Dolayısıyla milli sınırlar, milli farklılıklar, diller, vatandaşlıklar, bir sonraki maddenin altında gösterileceği gibi devlete karşı görevler, milli sorumluluklar kalkacaktır. Herkes dünya vatandaşı olacak, tek dil konuşulacak, sadece Yehova Şahitlerinin yorumlarına göre teşekkül etmiş Tanrının yeryüzündeki krallığı, hükümeti, yönetimi, şeriatı ebediyen hâkim olacak, "millî egemenlik"ler kalkacaktır. Böyle bir inançla yola çıkan Y. Şahitleri, hiçbir engelin faaliyetlerini durduramayacağını ifade ederler. Yani pasif, sadece vicdanî bir kanaat içinde değil, aktif, faal olarak ideallerinin peşindedirler. Y. Şahitlerinin dünyanın dört bir tarafındaki cemaatleri böyle teokratik teşkilâtlar olup "putperest milletler" ortadan kaldırılınca "tanrısal dünya hükümeti"nin tebaası olacaklardır. Bu teşkilât, dünya çapında bir ideal peşindedir, bizim ülkemiz, devlet düzenimiz, siyasi yapımız konu değildir de denilemez. Yukarıda verdiğimiz bir ifadeleri, bu noktada hatırlanmalıdır: "... Anglo-Amerikan İkili Dünya Kudretinin hiçbir zaman bir kısmı olmayan imparatorluklar, krallıklar ve cumhuriyetler ve başka siyasal varlıklar hakkında ne denilmelidir? Bütün bunlar da Günleri Eski Olan bu dünya üzerine ateşli hüküm getirdiği zaman yok edilmelidirler"¹⁴⁸. Bu teşkilât, bilfiil ülkemizde de aynı inanç ve fikirleri muhtevî kitap, broşür vb. ile telkinatta bulunmakta, çeşitli illerde cemaatler kurmaktadır. Bu telkinatımız Türkiye dışındaki ülkeler içindir diye bir açıklama ve ıcrat yoktur. Başından beri ülkemize ayrı bir önem vermektedirler. Zaten tek az faaliyette buldukları ülke İsrail'dir. Öte yandan âhiret, ayrı bir âlemde ceza-mükâfat inanışları olmadığından, "son"u ve ötesini dünyada belediklerinden, onlara göre mekân dünyevi, bu arada Türkiye'ye göre kendi topraklarıdır. Dolayısıyla ülkemiz bu hareketin etkileri dışında kalmaktadır denilemez. Bundan sonraki iki maddede bu etkileri sıralayıp bunun içtimai, hukukî, millî... bünyemizde ne gibi yaralar açacağını arzettiğimizde tehlike anlaşılacaktır. Kısaca temas edecek olursak Y. Şahitleri, kendilerini mensup oldukları millettten ayrı saymakta, kanunlardan, içtimai görevlerden muaf tutulmayı talep etmekte, başta askerlik hizmeti, vatan, millet, devlet ve mer'î

hukuka muhalif tutum ve davranışlarda bulunmakta, bayrağa saygı göstermek, milli marş ve törenlere katılmak konularında milli birlik ve beraberliğe uymayan bir tutum içine girmekte... bu gibi fikir, inanç ve davranışları başkalarına da telkin etmektedirler. T.C.K. devleti, milletin geleceğini te'minat altına almak, "devletin hukukî, siyasi kuruluşuna, Anayasasına, siyasi kuvvetlerine, devletin hukukî, siyasi temel organlarına, devletin temel nizamlarına karşı işlenen suçlar"ı cezalandırmak için 146-163. maddeleri içinde bulundurmaktadır¹⁴⁹.

Yehova Şahitlerine göre, Yehova'nın teokrasisi hem gökte, hem de yerde hâkimiyeti alacak, bütün milletler imha edilecek, yalnız Y. Şahitleri sağ kalacak, böylece Tanrının Mesîhi Kralığı yeryüzünde hâkim olacaktır. Onlar için en büyük engel, İblis Şeytan, avanesi ve onlara tâbi olan milletlerdir. Bu engel de yokedilecektir. Bu ideal ve fikir-inançlar, lâiyklik ile bağdaşabilir mi? Reformu gerçekleştirmiş, Kiliseyi devlet işlerine karışmaktan alakoymuş ve böylece Hıristiyan dinî nizamı ve Kilise hiyerarşisine karşı istiklâlini sağlamış, kendi layik anlayışını getirmiş batı âlemi, Y. Şahitlerinin bu iddialarını, kendi dinleri ve kitapları içinde konuşmaları, İsa'ya tâbi olmalarına rağmen, yanlış ve aşırı bulmuş, mahkemeler, takibat, ilmi tenkitler birbirini kovalamıştır. Ayrı bir dinî yapıya sahip ülkemiz için bu fikir ve inançlar, yıkıcı, huzur bozucu, birliği sarsıcı olması yanında, ülke nüfusunun ekseriyetini teşkil eden kesimin dinî atmosferi içinden çıkıp lâiykliğe, aykırı hareket edenlere karşı- hiçbir başarı şansları olmasa da- gösterilen titizliğin bu gibi cereyanlara karşı da tekrarlanmasını âmme vicdanının bekleyeceği izahtan uzaktır.

Layik kelimesi, hukuk ve siyaset dilinde kendisine çok değişik ve çoğu defa birbirine ters düşen anlamlar verilen kelimelerdendir. Bu kelimenin aslı Latince "*Laicus*"dur; o da Yunanca "*Laikos*" kökünden gelir. Yunanlılar, din adamı niteliğini ve yetkisini taşımayan kimselere "*Laikos*" diyorlardı. Kelime, Yunancada çok görülen bir takının eklenmesiyle halk anlamına gelen "*Laos*" dan yapılmıştır. (Laos: halk, kalabalık, kitle). Dolayısıyla Laikos, halka, kalabalığa, kitleye ait demektir¹⁵⁰. Bir ansiklopedik sözlükte lâiyklik "*Din işlerini dünya işlerine karıştırmayan, dünya işlerini dinden ayrı tutan*" şeklinde açıklanır¹⁵¹. İlmi bir lügatte lâiyklik, "*otoritenin ve hukukun kaynağı olarak, ilâhî bir kaynak*

149 A.P. Gürübhöyük, Türk Ceza Kanununun Açıklaması (Ank. 1976), - III. Baskı, I/11, 581.

150 H. Ünal, Lâiklik ve Atatürk'ün Lâiklik Politikası, - Co. Kur. As. Ts. ve Str. Et. Bşk. Yay. - (Ank. 1980), 144.

151 P. Tuğlacı, Okyanus, IV/1775.

ve otorite tanımamak, devlet otoritesini ve hukuk prensiplerini dini unsurlardan ve tesirlerden uzak tutmak"¹³², Türk Hukuk Sözlüğünde "Devlet idaresinde ilim ve fen icaplarının ve münhasıran dünya ihtiyaçlarının gözönünde tutulmasına ve dinin ancak vicdana taalluk edip dünya ve siyaset işlerinde müdahalesi doğru olmayacağına ve bu kanaatle tesis edilen ve idarenin hakiki terakkiyi temin edeceğine inanmanın sembolü" olarak tarif edilmiştir.

Yehova Şahitliği, birçok ülkenin hukuk düzenine ters düşmektedir. Çünkü onlar, otoritenin kaynağını Yehova'ya dayandırmakta, dünya nizamını kendi dini anlayışlarına göre tanzim etmek istemektedirler. Kaynağı dini bir inanç havası içinde dini istismar eden ve iddiaları diğer Hıristiyan çevrelerce açıkça hafife alınan bir teşkilâtın genel merkezinin yorumlarına dayanan bu hareket, hem devlet otoritesini yıkıp ferdi kendi sultasına atmakta, insan, imkân, maddî destek, nüfuz elde etmekte, hem de fertlerini pasifize ederek devlet müesseselerini âtil hale getirecek bir yol takip etmektedir. Kalkınma, birlik, savunma vb. problemleri bulunan, anarşinin zengince bir koleksiyonundan sıyrılıp meselelerine eğilme durumunda olan ülkemizin böyle ütopye dayanan cereyanlarla uğraşacak vakti ve imkânı yoktur. Böyle cereyanlar, bizi dondurmak, ortaçağ karanlığına döndürmek, çağdaşlaşma yarışında potansiyelimizi akamete uğratmaktan öte ne kâr getirebilir? Kendi gizli emellerine Hr. Kutsal Kitabını paravana edip "teokratik bir dünya hükümeti-Tanrının Krallığı" görüntüsü arkasında o millet, devletten fikren, zihnen, kalben tecrit edilmiş otonom cemaatler peşinde olan ve hukukî, siyasî, içtimai yapımıza uymayan fikir ve inançlarla dolu neşriyatını yurt sathında zihni ve dini yetkinliğe ulaşmamış vatandaşlarımıza vererek onları avlamaya çalışan bu tarikat, bazı sebeplerle ülkemizi elverişli bir vasat olarak görmüş ve emniyet kayıtlarına göre hayli artış sağlamıştır. Y. Şahitleri, vicdanî bir kanaat olarak sadece Tanrının Krallığı konusunda diğer Hıristiyanlardan ayrılan bir misyonda kalmamakta, devletin hukukî, siyasî içtimai yapısına ters düşecek pasif eylemlerin içine girmekte, dünya ve siyaset işlerine müdahale eden dini bir davranış ve tutum paketi sürdürmektedirler. Bu hareket lâyük bir anlayıştan uzak olmak yanında, kuvvet kazandığı bir çevrede lâyükliğin tatbikine imkân bırakmayacağı şüpheden uzaktır. Tutunmaya çalıştıkları yerlerde onların "tanrısal krallığı" sadece gökte kurdurdukları, dolayısıyla dünyevi nizamlarla alakalı bir tavırları olmadığı, bunun bir inanç, masum bir hayal kalacağı zannedilir. Bu, çok

132 S.H. Bolay, Felsefi Terimler Sözlüğü (İst. 1979), 144.

saf bir düşünüş olur. Çünkü bu krallık-hükümet, yeryüzünde de tesis edilecek, sonra yer tamamen bu teokratik devlete zemin olacaktır. Öte yandan krallığı Yehova, İsa Mesih vasıtasıyla kuracağına göre bunları, ya da liderlerini ilham, vahiy, kutsal ruh yotıyla görevlendirmedigine, kehanetleri de tutmadığına, kendilerinin de diğer Hıristiyanlar gibi bu konuda vicdani bir bekleyiş içinde olmadıklarına bakılırsa, aslında kendilerinin etkiledikleri kişileri şartlandırıp çoğaltarak bir dünya teşkilâtına, teokratik bir dünya gücüne gitmek istedikleri anlaşılabilir.

V. Tanrı'nın Krallığı İnançının Sonuçları:

a. Y. Şahitleri, devlete bağlılığı "*devlete vatansever duygularla tapınma*" olarak görür reddederler¹⁵³.

b. Dünyevi nizam, "*insan yapısı hükümetler*" diye zemmedilmektedir.*

c. "Vakit çok yakındır"¹⁵⁴, "Bu kötü şeyler sisteminin harabiyetinin zamanımızda geleceğini gösteriyor, *Bugünkü hükümetler, bütün yeri idare edecek Allah'ın hükümetine yer vermek üzere ortadan kaldırılabacaklardır* (Daniel 2:44, Luka 21:31, 32). Bu değişikliği hiçbir şey durduramaz, Çünkü Allah buna karar vermiştir"¹⁵⁵, "*dünyevi hükümetlere kudret veren İblis Şeytan*", "*hükümetlerin onun yönetimi altında hareket ettikleri*"¹⁵⁶.

d. "Bütün ırk ve milletlerden insanlar kardeş gibi yaşayacak", "Artık kine, ayrışıklara, kan dökülmesine sebebiyet veren mağrur *milliyetçilik* tamamen silinmiş olacak"¹⁵⁷.

e. "yeryüzünde Krallık hükümetini temsil etmek üzere İsa'nın bu iş için uygun erkekler tayin edeceğinden emin olabiliriz; çünkü o zaman *yeryüzünün işlerini kendisi ele alacaktır*"¹⁵⁸.

f. "*Eğer devlet kanunu bir suret veya arma önünde tapınmayı andıran belirli hareketlerin yapılmasını talep ederse, bu bir ferdi Allah'ın bu husustaki kanununa itaatle ilgili mükellefiyetinden beri kılar mı?*" diye sordukları suale konuyu işledikten sonra şu cevabı getiriyorlar: "Hakiki

153 C.O.D.H., 117.

*A.g.e., 116.

154 E.H.S.H., 6.

155 A.g.e., 9.

156 A.g.e., 99.

157 E.H.S.H., 103.

158 E.H.S.H., 104-105.

Hıristiyanlar, Allah'ın tasvibini kazanmak için hayatlarını, Allah'a muhalif duruma sokacak faaliyetlere iştirak etmemeleri gerektiğini kabul ederler. Bundan dolayı Mukaddes Kitabın bu kötü şeyler sistemi sona erdiği zaman, Allah'ın infazcısı tarafından helâke uğrayacağını söylediği insan gruplarının yolunu takip etmekten kaçınırlar¹⁵⁹.

g. Kan nakli konusunda şöyle deniliyor: "Acaba bir şahsın, bu şeyler sisteminde, az bir ihtimalle biraz daha yaşamak uğruna Allah'ın kanununu ihlâl ederek Ondan uzaklaşması makul mudur? Eğer hayat veya canımızı Allah'ın kanununu ihlâl etmekle kurtarmağa gayret edersek, onu ebediyen kaybetmiş oluruz"¹⁶⁰.

h. "Beşer tarihinin en mutlu zamanında yaşıyoruz. Pek yakında Yehova ve Oğlu İsa Mesih, evreni Allah'ın krallığının bütün düşmanlarından temizleyecekler"¹⁶¹.

i. "Yehova Şahitleri, tesis edilmiş bulunan bu krallığın yeryüzündeki elçileridirler". "Bu dünyanın kanunlarına göre, ecebî bir devletin elçisi, bir yabancı olarak bulunduğu memleketin hükümetine merhûtiyet borçlu değildir, elçi her türlü siyasi tecibelerden muaftır". "Bir şahidin vakti, enerjisi ve hayatı münhasıran Yehova Allah'ın hizmetine vakfedilmiştir. Bir Yehova Şahidi, Kadiri mutlak Allah'ın kendisine verdiği vazifeleri bütün hayatı boyunca sadakatle yerine getirmeyi ve hiçbir zaman geri dönmemeyi taahhüd etmiştir. Binaenaleyh başka bir efendiye hizmet etmek veya dünyevi bir hükümetin emrettiği başka bir vazife yerine getirmek üzere Allahın tayin ettiği vazifeden ayrılmak ve insanların keyfi emirlerinden dolayı Allah'ın emrettiği vazife faaliyetinden vazgeçmek, Yehova indinde hıyanet sayılmaktadır. Allah, anlaşmaya sadık kalmayanların ölümüne müstahak olduklarını beyan etmiştir"¹⁶². Yehova Şahitleri, en Yüce Allah'a ve Krallığına karşı sadakat taahhüdünde buldukları için mahallî, millî veya milletlerarası seçimler ve siyasete iştirak edemezler¹⁶³. "Yehova Şahitleri, güttükleri vazife faaliyetinden dolayı, içinde ikamet ettikleri milletlerin silahlı kuvvetlerinde askeri talim ve hizmetten muafiyet talep etmek hakkını haizdirler"¹⁶⁴.

k. "Bencillik ve milliyetçilik, tüm insanların iyiliği için yapılmak istenen herhangi gerçek bir değişikliği baltalıyor"¹⁶⁵.

159 A.g.e., 160, 162.

160 A.g.e., 166.

161 A.g.e., 190.

162 A.H.O., 234-235.

163 A.g.e., 235.

164 A.g.e., 236.

165 I.I.S.G.H.K., 44.

l. "Şimdiki dünya sistemi, ve onu destekleyenlerin imhasının sonucu ne olacak? Bunun sayesinde dünya çapında âdil bir hükümdarlık olacak ve sağ kalanlar bencil rekabet ruhuyla değil, birlik içinde çalışabilecekler. *Bölücü unsurlar olan sınırlar ve siyasal engeller ortadan kalkacaktır*"¹⁶⁶. "*Bu sistemin yakın olan imhasından yeryüzü de yararlanacaktır*"¹⁶⁷.

m. İlk Hıristiyanlar askerlik yapmadıkları, bazı vatandaşlık görevlerini reddettiklerinden onları örnek alıyordular¹⁶⁸.

n. Onlara göre bu dünyaya ait teşkilâtlar, (sıhhat, eğitim vb.) bu "*şeyler sistemini*" devam ettirmeyi teşvik eder¹⁶⁹.

o. Dünyevi otoriteye karşı tutum: "*İktidarda bulunan insanlar sizden Tanrıya ait olanı istedikleri zaman ne yapacaksınız? Tanrının emrettiğini onlar yasaklarsa kime itaat edeceksiniz?*"?, "hükümet yasaklarına uymak Tanrının koyduğu yükümlülükleri yerine getirmeyi imkânsız hale getirirse, o zaman durum ne olacaktır? *Yapılacak doğru şeyin 'insanlardan ziyade Allah'a itaat etmek' olduğunu kim inkâr edebilir?*"¹⁷⁰.

p. "*Zihniniz hür müdür? İkona edilmeğe âmâde midir? Yoksa millî ırkı veya dinî hukusî hükümlerin esaretinde mi hapistir*"¹⁷¹.

r. Pasif bir ruh veriliyor. Harp yok. Askerliğe militarizm deniliyor¹⁷²; millet, milliyet, millî menfaat, askerî güç kabul edilmiyor. Onu tarafsızlık buluyorlar¹⁷³.

s. "O halde insanlardan yukarıya doğru değil, fakat yukarıdan aşağı doğru idare edilen *teokratik bir hükümet olan Allah'ın Krallığı altında nasıl siyaset olur?*"?, "*İnsanlardan ziyade Allah'a itaat etmek gerekir*", "*Hali hazırda mensup oldukları milleti veya ırkı nazarı itibara almaksızın, bugün Allah'ın Krallığı altında birleşenlerin birlikte nail olacakları ne kudretli bir tanzim*", "*Kurtuluşumuz için Allah'ın krallığı altında mı birleşeceğiz*"¹⁷⁴.

166 H.S.G.H.K., 47.

167 A.g.e., 42.

168 H.S.G.H.K., 138-139.

169 A.g.e., 143-144.

170 A.g.e., 150-151.

171 Yeni Bir Dünyaya İnanmak İçin Esses. (N. York 1957), - iç kapakta-

172 A.g.e., 5.

173 A.g.e., 12-13.

174 Bütün Milletler Allahın Krallığı Altında Birleşincez, 25-28.

ş. "Bir milletin kanunu veya toplumsal baskı onlardan bir tapınmak fülünde bulunmak anlamında herhangi bir sembolün önünde selâm vermeyi talep ederse onlar M. Kitabın Çıkış 20. babilin 4 ve 5. âyetlerini gözönünde bulunduracaklar mı? Veyahut siyasete karışmaya veya siyasi programları desteklemeye onları mecbur ederlerse, onlar hayat koşusundan vazgeçip uzlaşacaklar mı, yoksa İsa ve ilk Hristiyanlar gibi mi hareket edecekler?"¹⁷⁵.

t. "Bu nedenle hakiki Hristiyanlar, maddi şeylere düşkünlüğün ve insanları bölmeyi amaçlayan milliyetçiliğin kendilerini Hristiyan hareket tarzından uzaklaştırmasına müsaade etmeyeceklerdir. Oğlu İsa Mesih'in yönetimindeki Tanrının Krallığına tam manasiyle güveneceklerdir"¹⁷⁶.

u. "Hakiki Hristiyanlar, kardeşlerinin ırklarını, milliyetlerini, sosyal mevki veya ekonomik durumlarını gözlemeksizin birbirlerine karşı sıcak bir kardeş sevgisi beslemelidirler" deyip "bir tek hükümet altında" bulunmayı istiyorlar, "milliyetçilik"ten hoşlanmıyorlar¹⁷⁷. Aynı broşürde bir Japon Başbakanının milletlerarası işbirliği hakkında sözleri nakledilip şöyle yorumlanıyor: "O, beşeriyetin şimdi ya tam bir milletlerarası işbirliğini, ya da ölüme mahkûmiyeti seçmek zorunda olduğu kanısındadır. Bununla beraber onun sözlerinden anlaşıldığına göre, bu işbirliği yapılsa bile, her devletin millî egemenliğinden vazgeçmemesi gerekir". Dünya milletlerini bir inanç etrafında toplamak istiyorlar, onları buna mecbur görüyorlar. Diğer inanç sahiplerini, hattâ öteki Hristiyanları "sahte din" mensubu olarak nitelendiriyorlar¹⁷⁸. "millî egemenliklerin dünyayı feci bir şekilde böldüğü kanaatinde dirler"¹⁷⁹.

ü. "Bu hakiki bir Hristiyanı dünyanın insanlarıyla bir olmak ve onların yollarına uymaktan, millet gururu, yani milliyetçilikle duygulanılmak ve kontrol edilmekten uzak tutar"¹⁸⁰.

v. Bayrağa selâm veya devlet mensuplarına nezaket, saygıyı bile uygun bulmayıp ilk Hristiyanların imparatora tapınılan devirlerinde devlete karşı tutumlarına temas edilerek şöyle deniliyor: "Ashında söz konusu davanın devlete siyasal açıdan refa göstermek olduğuna dikkat

175 M.K.K.D. Yay. 17, Kitap (İst. 1977), 11.

176 A.g.e. 14.

177 M.K.K.D. Yay. 13, Kitap (İst. 1976), 6, 25-27.

178 A.g.e., 29 vd.

179 A.g.e., 44.

180 Tanrıya Neden İnanılmak (Ank. 1974), 24.

edelim; bu vefakârlık Tanrıdan ziyade devlete gösteriliyor, ve devleti en üstün otorite haline getiriyordu."⁸

y. "... kendini yanlış yere bütün iyi şeylerin kaynağı olarak tanıtan devlet, kendini bir tanrı haline getiriyor. İster gönüllü, ister zorla olsun devletin bu konudaki siyasetini destekleyenler "canavar"ın (şeytanın) tapıcıları oluyorlar. Onlar, "canavar"ın Tanrıya karşı gösterdiği saygısızlığa ve Ona munhasır merbutiyet gösterenlere yaptığı eziyetlere razı oluyorlar"¹¹.

Yukarıda verilen cümlelerinden hemen anlaşılacağı gibi, Yehova Şahitleri Hıristiyan âlemi içinde hiçbir Hıristiyan mezhep veya tarikatının yapmadığı bazı yorumlara girmekte, bazı inanç ve tavırlara ulaşmış bulunmaktadır. Tanrının Krallığı ile ilgili yorumları diğer Hıristiyanların bu konuyu anlayış biçimlerinden ne kadar farklı, ise devlet, millet, hükümet, milli sınır, kendini Tanrıya vakfetme dolayısıyla vatandaşlık görevlerinden muafiyet, askerlik, savaş, kan nakli, bayrak, devlet otoritesi vb. konulardaki yorumları da o kadar farklıdır. Tanrının Krallığı konusundaki çıkış noktaları, yanlış ve kasıtlı intihâmı verecek ölçüde hayâli, zoraki yorumlar, zorlamalar, tutmadıkça tehirlî tarihlere ulaşan rakamlar içinde yanar-döner açıklamalar taşıdığı gibi, arkasından gelen, ona bağlı yorum paketi de o ölçüde itibari, hususî, indî, keyfî ve kasıtlı olmaktadır. Y. Şahitlerinin faaliyette buldukları ülkelerde gördükleri tepkiler, takibat normaldir. Hiçbir ülke, kendi varlığını, bayrağını, tecavüzden korunma yollarını, vatandaşlarının milli duygularını, devlet otoritesini, siyasî, hukukî, sosyal nizamını Y. Şahitlerinin hayallerine bırakarak yıpratmak istemez. Sıkı bir telkin ile aynı şeyleri değişik yerlerde, hem de ilmi bazı müsbet ifadelerin hemen arkasına takarak ağına düşürdüklerinin veya ardarda neşriyatlarını sunup suallerine cevap veriyorum diyerek meraklıların beyinlerini şartlandıran ve bir plakmürit haline getiren bu ezberci vaaz tarikatından ayrılıp zihin hürlüğüne ulaşabilenler, zaman zaman neşriyatta bulunup bu faaliyetin içyüzünü ortaya koymuşlardır. Okuma-yazma, kültür seviyesi bizden kat kat üstün, problemlerini halletmiş ülkeler bile Y. Şahitlerinin fikir ve inançlarını tehlikeli ve zararlı bulup milli ve dinî bünyelerini koruyacak tedbirler almışlardır.

Yehova Şahitleri, kendilerini Yehova'ya vakfettiklerini, onun askeri ve vaizî olduklarını, devlete karşı mükellefiyetlerin, onun otorite-

* M.K.K.D. Yay. 20. Kitap, (İst. 1977), 41.

¹¹ M.K.K.D. Yay., 20. Kitap (İst. 1977), 42.

tesinin ön planda tutulmasının ona tapınma teşkil edeceğini, dolayısıyla kendilerinin muaf tutulmalarını isteyecekler, askerlik yapmayacaklar, savaşa gitmeyecekler, bayrağa selâm-saygı göstermeyecekler, milli marş, tören, ürf-âdet hiçbir şeye katılmayacaklar, bununla kalmayıp bunların, milliyetçiliğin, vatanseverliğin, milli duygu ve düşüncelerin, kendilerininkinden başka inançların sahte din diyerek, aleyhinde bulunacaklar, ev ev gezerek, cadde sokak bekleyerek telkinatta bulunacaklar, seçmeyecek, seçilmeyecek, seçimin, demokrasinin, siyasetin, Birleşmiş Milletlerin, kısacası iç ve dış meselelerin karşısına çıkacak, tek yol Tanrı'nın Krallığı diyecek, millet, devlet, hükümet tanımayacaklardır. Bütün bu sayılanlar, sadece vicdanî bir kanaat, inanç olarak kalmayıp fiilen tatbik ve telkin edilecektir. Aslında siyasi, hukukî, içtimai bütün temel nizamlara karşıdır. Neşriyatlarından da kolaylıkla anlaşılabilceği gibi, bir anarşist kadar devletin varlığına, otoritesine, onu ayakta tutan nizamlara, milleti millet yapan unsurlara karşı olup bunu dîni bir ideal görmekte, sadece Yehova'nın muhayyel ve mefruz dünya hükümetinin vatandaşlığına gönül koymuş, onu beklemektedirler. Onlar için "Türklük, Türk'ün dili, dini, milli temayülleri, milleti meydana getiren manevi değerler" bütünü önem taşımaz; çünkü millet, milliyetçilik kavramına, milletlere karşıdır. Onların faaliyetleri, bütün dünyayı hedef almaktadır, Türkiye C. Devletinin temel nizamlarını dîni esaslara uydurmak amacı ile dernek kurmak ve yönetmek (TCK, Md. 163) başka şeydir, diye de düşünülemez. Ülkemizin yakın zamanda geçirdiği büyük tehlike bir zamanlar, "Karnecaya sormuşlar: Nereye gidiyorsun?...ya gidiyorum, demiş Nasıl varacaksın oraya? demişler. Hiç olmazsa o yolda ölürüm, diye cevap vermiş" anekdotu ile ifade edilirken, sonra o hali almıştır. Öte yandan Türkiye ayrı bir gezegende değildir ki, daha önce de belirtildiği gibi, bütün dünya cumhuriyetleri, krallıkları vb. lerinin devlet, millet, siyasi nizam...ına karşı ve onları dîni inançlarına uydurmak isteyen bir hareket, bu fikir ve tutumunu açıkça ifade ederken, hem de yorum yaparak, Türkiye'ye şamil olamaz denilsin. Kaldı ki bu tarikat, faaliyetinden Türkiye'yi müstesna da tutmamaktadır. Eğer öyle olsa idi, Türkiye'de faaliyette bulunmamaları gerekirdi. Halbuki ilk çıktıklarında hedef aldıkları ülkeler arasında bizimki de bulunduğu gibi, durum yine de öyledir. Bunu anlayamamak sadece Y. Şahitlerine değil, diğer devlet yıkma ihtirasiyle tutuşan cereyanlara da cesaret vermekten öte bir anlam taşımaz. Bir vaaz ve telkin tarikatı olarak, kendilerini Tanrıya vakfettiklerini, vatandaşlık görevlerinden muâfiyet istediklerini belirten Y. Şahitlerinin bu istekleri, "medrese ve tekkeleri kapatmış", vatandaşlarından hiçbirine devlete karşı görevlerinde muâfi-

yet tanımamış Türkiye Cumhuriyeti Devletinin hukuki, siyasi, içtimai yapısına, lâykliğe hiçbir şekilde uymamaktadır. Öte yandan böyle bir talep, ruhbaniyete kapısı kapalı dinî yapımıza da uygun düşmemektedir. Yehova Şahitlerinin faaliyetlerine ve bu fikirleri telkin etmelerine tolerans göstermek, diğer dinî hareketler için de emsal teşkil edecektir.

Bir sonraki maddede gösterileceği gibi, bu hareket, propogandasız ilmi bir inceleme faaliyeti değil, neşriyat dağıtmak ve ağızdan telkinata dayanan, yayılma istidadında bulunan ve mensuplarından mutlaka bu inanç ve fikirlerin tebliğini isteyen bir harekettir. Bunların durumunu sadece ümitli bir bekleyiş olarak nitelendirmek çok yanlış olur. Propoganda, telkin, tutunma-yayılma unsurları yanında, verilen tarihlerde söylenenler çıkmayınca genel merkezce ne emir verileceğini kim garanti edebilir (Genel merkez, gökde bulunan, görünmeyen İsayı temsilen onun namına konuştuğuna iddia etmektedir. Gerekirse yeni mükellefiyetler getirileceğini söylemekte, neşriyatlarında gizli-mahrem hususlarla ilgili ifadeler bulunmaktadır). Hem askerliğe, savaşa karşı olan, hem de Yehova'nın askerliğine, Armagedon savaşına, Yehova'nın davetine uymayanların leşlerinin yerlerde nasıl sürüneceğine yer veren bu tarikatın ne yapacağını kim kestirebilir? Bu maddeyi, en hâkim fikri olarak Tanrının yeryüzündeki krallığını ileri sürerken kutsal kitaplarına dayandığını söyleyen, fakat hem verdiği tarihler gerçekleşmeyen, hem de yorumları hiçbir ilmi mesnede dayanmayan bir lider kadrosu ve genel merkeze bağlı Y. Şahitlerinin Anayasa ve kanunlarımıza aykırı bulunduğu kanaatında olduğumuz durumlarımızın TCK bakımından değerlendirilmesine yine kendilerinden bazı cümleler verdikten sonra geçeceğimizi söyleyerek kapatıyoruz.

VI. TCK Önünde Yehova Şahitleri*:

1) "... İsa Mesih ile kral olarak hüküm sürmek üzere seçilen 144.000 ruhi İsraili, sembolik 'canavar'a, yani bütün yeryüzü üzerinde insan hükümetleri vasıtasıyla hüküm süren siyasal teşkilâta tapınmak istemedi... Yüz kırk dört bin ruhi İsrailinin sadık mütebakisi, *Devlet'e veya onun sembollerinden herhangi birine tapınmada bulunmamakla siyasal 'canavar'a tapınmayı reddetmiştir... Devlet'e vatansever duygularla tapınmayı reddettiklerinden dolayı sembolik 'küçük' boynuz, Anglo-Ameri-*

* Yehova Şahitlerinin hukuki durumunu açıkça kavuşturmak gayesiyle hazırlanan ve daha önce bu konuda sunulmuş bir bilikçi raporu geliştirilerek düzenlenen bu makale, 1961 Anayasanın yürürlükte iken başkaya verildiğinden, okunurken bu hususun hatırlanması isabetli olacağı kanaatindeyiz.

kan Dünya Kudreti onlara karşı harekete geçti... 'Yüce Olanın mukaddesleri' Tanrının mesihî krallığı hakkında verdikleri şehadete uygun sadık yaşayışları nedeniyle öldürülseler bile, diriltileceklerini biliyorlar... Sadakatlerini tam anlamıyla koruyan bu ruhla tevlit edilmiş Hıristiyanlar, Yüce Tanrının, yaklaşmakta olan dünya hükümetine oğlu İsa Mesih ile hissedar olmak üzere seçtiği kişilerdir. *İnsanlığın menfaatleri, Tanrının seçtiği bu kişilerinkinden daha emin ellerle olabilir mi? Hayır.* Bu kuvvetli nedenle, her yolsuzluktan uzak, âdil bir hükümeti sevenlerin tümü, Kral İsa Mesih'in ve yanındaki 144.000 kişinin bin yıllık hükümdarlığını özleyebilirler... *Güçlü Yedinci Dünya Kudreti ve Birleşmiş Milletler teşkilâtının içindeki ve dışındaki bütün diğer milletler şimdi çok yakın olan 'büyük sıkıntı'da bu yenilmez dünya hükümeti önünde yenilgiye uğrayarak ortadan kalkacaklar'*¹⁸².

2) "Toplanmış 'seçilenlerin' mütebakisi, evden eve giderek ve aleni şekilde va'zederek kendilerini göstermiş ve duyurmuşlardır. Onlar, meleklerin rehberliği altında sadece belirli bir ülkede, belirli bir yerde toplanmamışlardır. Daha ziyade, anlamı giderek açılan Mukaddes Yazılara göre, *dünya çapında bir düşünce ve faaliyet birliği içinde toplanmışlardır'*¹⁸³

3) "*ve cemaat halinde olarak evlerinde veya Toplantı Salonlarında muntazaman buluşurlar. Muhalif dünyevi hükümetler faaliyetlerini yasaklasalar bile, Hıristiyan imanında birbirlerini bina etmek ve va'zetme çabalarını düzenlemek için, deyim yerindeyse, 'yeraltında' toplanmaya devam ederler... Bu sadık 'seçilenler', İnsanoğlunun, bütün yeryüzü üzerinde hüküm sürecek olan Mesihî krallığına muhalefet etmeğe devam eden tüm milletleri yok etmek için Tanrının İdam Edeni rolünde gelmesiyle göklerde olacak 'alâmetini' beklemektedirler'*¹⁸⁴.

4) "*Tanrının krallığı tüm dünya kontrolünü ele geçirmek ve bir dünya hükümeti olarak görev yapmak için 'yakın' olduğundan sevinçle coştuk. Geçen altmış ve daha fazla yıl boyunca, Tanrının Mesihî krallığının 'kapıda' olduğuna dair tekrar ve tekrar hatırlatmalar almaktan yorulmadık. Bu hatırlatmalar, bayatlamamış, gücünü ve bize karşı etkisini yitirmemiştir. Milletlerin zamanlarının sona erişinin 1914'te başladığını gören 'nesil'den olduğumuzu biliyoruz ve bizim neslimizin, bu anlamlı şeylerin seyrinin, muzaffer Krallığın bütün insan işlerini tamamıyla ele almasıyla sona erişini göreceğine inanıyoruz... 'Seçilenlere' ve kâmil,*

182 G.O.D.H., 116-118.

** A.g.e., 152-153.

183 A.g.e., 152-153.

âdil bir dünya hükümetine ilgi duyanlara, bu gerçek tekrar tekrar duyurulmalıdır... ve *Tanrının tayin ettiği 'bekçiler'* olarak dürüst yürekli, *adaleti seven insanları uyarmak zorundayız*¹⁸⁴, "vaat edilen dünya hükümetinin yönetimiyle uzaklaşmayarak kendisine bağlı kaldıklarını ispat eden şahitlerine *büyük bir mükâfat* ayrılmıştır... Bu 'alâmet' bizi daima uyanık kalmaya teşvik etsin, çünkü *Mesihî dünya hükümeti kapıdadır*¹⁸⁵.

5) "Milletlerin, Tanrının evrensel egemenliği tarafından müdahale görmeksizin sürdürdükleri dünya hakimiyetine verilen izin 1914'te sona erdiğinden dolayı onlar için durum değişmiştir (Luka 21:24; Mezmur 110:1, 2) İsa Mesih o zamandan beri dikkatini milletlere çevirirken bunu hüküm süren *Mesihî Kral* olarak yapmaktadır (Vahiy 11:15; 12:10) Şimdi meşru Mesihî hükümdarlığa tâbüyet konusundaki tutumları yönünden onları görüp teftiş etmektedir. Tümüne dünya çapındaki bir tek siyasal sistem olarak, bileşik bir grup gibi davranmaktadır ve onlar birlikte Kralın karşısında bulunup üstün dünya hakimiyeti konusunda onunla davaları vardır. *Şimdi Tanrının Mesihî krallığı vasıtasıyla evrensel egemenliği ile millî egemenlik arasında bir seçim yapmalıydılar... Ölüm mahkûm milletler, şimdi Birleşmiş Milletler teşkilâtı içinde toplanmışlardır, ama Mesih'in hükümdarlığına boyun eğmeğe niyetleri yoktur... Yehova Krallık elçilerini milletlere göndermiştir... Bu Krallık 'elçileri' Tanrı'nın 'seçtikleri', İsa Mesih'in ruhi 'kardeşleri'dir... Böyle bir elçilik hizmetiyle ve Krallığı bütün milletlere ilân etmek suretiyle bu milletler, elinde demir çomak bulunan Tanrının meshedilmiş Kralı İsa Mesih'in önünde toplanmaktadırlar. *Yehova'nın Şahitleri*, Krallık mesajını zaten iki yüz beş ülkede bildirmektedirler ve bunun sonucu olarak *Kral İsa Mesih'in şakikleri bütün bu ülkelerde faaliyette bulunmaktadırlar*¹⁸⁶.*

6) "Kral İsa Mesih'in "milletlerde yaşayan insanları birbirinden ayır"dığı belirtilerek bu hareketin ferdî millettten ayrıldığına delil olabilecek şu ifadeye yer veriliyor: "Bu şekilde herkesin, *üstündeki millî hükümetin yaptığına önem vermeden*, ferden kendi seçimini yapmasına izin verir. Bu ayırma işi hangi esasa dayanarak yapılır? İnsanların Mesih'in krallığını desteklemeleri veya reddetmeleri esasına... Onlar bu krallığı tüm insanlık üzerindeki meşru hükümdarlık olarak selâmlıyorlar. Bu dünya hükümeti için dua edip onun tarafını tuttıkları için bu Krallık ilanının daha büyük çapta yapılmasına bilerek yardımcıdırlar... *Koyun*

184 A.g.e., 154-155.

185 A.g.e., 157.

186 A.g.e., 159-160.

benzeri bu âdil kişiler, *kendilerini vakfettiklerinden dolayı*, Tanrının Mesihî Krallığının *elçileri* olurlar ve bütün sıpt, millet, ırk ve dile mensup insanlara bu *teokratik dünya hükümetini* va'zetmek üzere tam bir yetki alırlar... 'Krallık' kelimesi çok defa bir *krallığın hüküm sürdüğü diyar* kasdedilerek kullanılır. *Bu Krallık diyarı, yeryüzü Cenneti olacaktır*¹⁸⁷. "Sadece Hıristiyan âleminin sözde Hıristiyan olan ülkelerine değil, 'bütün meskûn yerde' bulunan 'bütün milletlere' gitmeliydiler... Genel olarak insanlar veya bu insanların destekledikleri *millî hükümetler*, Krallığın iyi haberini va'zeden bu kişilerin Mesih'in ruhi 'kardeşleri' olduklarını kabul etmek istemezler... Mesih'in kardeşlerine destek ve yardımında bulunmamak, gelmekte olan *dünya hükümeti* Mesih'in krallığına destek ve yardımında bulunmamak demektir. Bu ciddi bir meseledir. *Dünya hükümeti* davası hususunda iki tarafın ortası yoktur. Kral İsa Mesih ilk olanlardan nefret eder"¹⁸⁸.

7) "Bugün Büyük Babil, eskiden Milletler Cemiyetini yücelttiği gibi, *Birleşmiş Milletleri* yüceltmektedir. O, gelmekte olan *dünya hükümeti* Tanrının Mesihî Krallığına değil, bu teşkilâta bel bağlamaktadır... Mesih'in ruhi kardeşlerinin mütebakisi ve aynı zamanda 'büyük kalabalık'ı teşkil eden 'koyunlar' Tanrının emrine itaat ederek ondan çıkmışlardır... Sahte dinin imparatorluğu yok edildikten sonra Birleşmiş Milletler teşkilâtını 'Tanrının Krallığının yerdeki siyasal ifadesi' diye adlandırmaya devam eden Hıristiyan âlemi artık mevcut olmayacaktır... Şimdiki hükümetlerin en son yöneticilerinin günlerinde *göğün Tanrısının kurduğu Krallık, 'bu krallıkların hepsini... parçalayacak ve bitecek'*... Bu evrensel savaş zamanı hakkında Yehova'nın Mareşalı İsa Mesih'e şöyle denir: 'Yehova (YD)senin sağında öfke gününde kral-ları vuracak. Milletler arasında hüküm verecek; yer leşler ile dolacak; çok memleketlerde baş olanı ezecektir"¹⁸⁹.

8) "Bu sınıf, Mesih'in emri altındaki melekler tarafından 1919 yılından beri *teokratik bir teşkilât* içine toplanmış olan bütün 'seçilmiş olanlar'dan müteşekkil olmalıdır"¹⁹⁰.

9) "...*olından gelen her şeyi yapman gerekir. Yehova'nın ismini ve maksadını başkalarına bildir*"¹⁹¹.

187 A.g.e., 161-164.

188 A.g.e., 156-160.

189 A.g.e., 174-177.

190 T.Y.S., 320.

191 E.H.S.H., 113.

10) "Eğer bir kimse senin kapına veya komşunun kapısına gelir ve beşeriyetin yegâne Ümidinin Allahın Krallığı olduğunu söylediğini duyarsan, kendisinin hangi teşkilattan olduğu sonucuna varırsın? Bu, Oğlu İsa Mesih'in örneğine göre semavi Bahanın iradesini yapanların başlıca faaliyetidir"¹⁹².

11) "Hakiki dinin başka bir özelliği de, dünyadan ve onun işlerinden uzak durmaktır"¹⁹³.

12) "Fakat siyasal otoritelere karşı gösterilen tâbiyetin derecesi nedir? Acaba sınırsız mıdır? Acaba beşeri kanuna karşı gösterilen itaat, Allah'ın kanununa gösterilenden daha mı önemlidir? Kat'iyen... fakat insan kanunu ile Allahın kanunu arasında doğrudan doğruya bir ihtilaf baş gösterince, onlar en üstün olarak Allahın kanununu kabul ettiler"¹⁹⁴.

13) "Ve bu vazife, tam İsa'nın yapmış olduğu şekilde, yani kapıdan kapıya, şehirden şehire, kasabadan kasabaya alenen icra edilmektedir... Nereden gelirse gelsin her türlü muhalefete rağmen va'zetmek vazifesini tahakkuk ettirmekle sadakatlerini göstermeleri şarttır... Hakiki cemaat Allah'ın maksadını halihazırda yeryüzünde nasıl tahakkuk ettirmektedir? İşte cevabı: Onun emrettiği veçhile iyi haberin va'zedilmesini temin etmek suretiyle. İnsanlara Krallık haberini ilan etmek maksadıyla Mukaddes Kitaplar, büyük kitaplar, küçük kitaplar, mecmualar, risaleler plâklar, aleni vaiz faaliyeti ve mukaddes yazılarda derpiş edilen her türlü diğer vasıtalar tatbik safhasına konulmaktadır... Gerçek cemaat, Allahın vermiş olduğu vazifeyi Allahın göstermiş olduğu şekilde başarmaktadır ve cemaat yeryüzündeki vazifenin bu kısmı bitinceye kadar bu yolda yürümeye devam edecektir"¹⁹⁵.

14) "Yehova Şahitleri, Mukaddes Kitap dersleri tertip ederler. Hat-tâ bundan da ileri giderek, insanların mesajı meydan ve sokaklarda işitebilmelerini de temin ederler. Dünyanın dört bucağında, sokak ve meydanlarda her gün nöbet bekleyen Yehova Şahitleri gelip geçenlere hayat Kelâmını takdim etmektedirler"¹⁹⁶. "Yehova Şahitlerinden her-biri, İncil vaizidir. İsa'nın vermiş olduğu örneğe göre, iyi haberi va'zet-meyen bir kimse, bir Yehova Şahidi değildir... Y. Şahitleri bir vaizler cemiyetidir. Bir beden olarak bunlar bir misyonerler grubudur"¹⁹⁷. "Ye-

192 A.g.e., 129.

193 A.g.e., 129.

194 A.g.e., 159-160.

195 A.H.Ö., 134-135.

196 A.g.e., 223.

197 A.g.e., 224.

hova Şahitlerinin kullandıkları hukukî heyet veya teşkilât, her hizmetçiye kendini temsil etmek salâhiyetini tevdi eder; hizmetçinin va'zetmek salâhiyetini haiz olduğunu, teşkilâtın Mukaddes Kitaba istinat eden nizamnamelerine uygun olarak vazifelendirilmiş olduğunu te'yit eder. Hizmet, yalnız olgun veya yaşlı insanlara münhasır değildir. *Hem erkekler, hem de kadınlar, sokaklarda ve kapıdan kapıya tarla hizmetine iştirak etmek imtiyazına sahiptirler*¹⁹⁸. "*Bir Yehova Şahidi olarak faal bir surette va'zetmeyen bir şahıs, teşkilâtla beraber değildir*"¹⁹⁹. "... bütün Yehova Şahitlerinin vaiz faaliyeti kayda geçer. Her biri, vaiz faaliyetini muntazaman bildirir ve teşkilât her hizmetçinin bu faaliyetine dair kayıtlar tutar. Bundan başka, Y. Şahitlerine iltihak etmekle bir kimse, insan yapısı bir teşekküle iltihak etmiş değildir"²⁰⁰.

15) "Mukaddes Kitabın, bu krallığın pek yakında bugünkü bütün siyasal sistemlerin yerine geçecek bir hükümet olduğunu söylediğini pek az kimse bilir"²⁰¹. (Bu kaynakta sulh ve güvenliği sağlamak, şahsî ve içtimai problemleri halletmek hususunda bugünkü rejimlerle "Tanrının gelecek hükümeti" karşılaştırılmaktadır).

16) "*Ümidinizi neye bağlayacaksınız? Samimi olarak insanlığın karşılaştığı problemleri halletmek için dünya liderlerine veya başka insanlara güvenmek mi, yoksa Mukaddes Kitabın parmak bastığı çözüme, yani semavi âdil bir hükümet vasıtasıyla bizzat Tanrının harekete geçeceğine mi iman etmek daha gerçekçilik olur?*"²⁰².

17) "*İnha edilecek olan yer değil, insanların yeryüzünde kurdukları şeylerin sistemidir ve Tanrının vaat ettiği yeni yönetim altında yaşamağı arzu etmeyip şimdiki sistemi destekleyenler bununla birlikte yok edileceklerdir*"²⁰³.

18) "*Gerçekler Tanrıya bağlı olmayan biçbir hükümetin bütün insanlığa sulh ve güvenliği getiremeyeceğini göstermektedir*"²⁰⁴.

19) "*Bu şekilde Tanrının Oğlunun hükümetinin yeryüzünde adaletle hüküm sürebileceği yol açılacaktır... Bu hükümet, yeryüzünü tekrar bir cennet haline getirecek*"²⁰⁵.

198 A.g.e., 226.

199 A.g.e., 230.

200 A.g.e., 229.

201 H.S.G.H.K., 7.

202 A.g.e., 23.

203 A.g.e., 42.

204 H.S.G.H.K., 60.

205 A.g.e., 61.

20) "Krallığın bu iyi haberi, bütün milletlerdeki insanları evrensel egemenlik davasıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Onlar *Taunrının hükümdarlığını* mı destekliyorlar, yoksa Şeytanın Aden'deki teşviklerine uyarak *insanların bağımsız bir yönetimini* mi tercih ediyorlar?"²⁰⁶.

21) "Dünya çapında bir şahadet verilmiştir. Y. nun Şahitleri, 216 memleket ve adada insanları evlerinde ziyaret edip Mukaddes Kitabı ücretsiz olarak tetkik etmeği her aileye veya şahsa teklif ediyorlar. Onların Taunrının krallığını ilân etmek için kullandıkları yayımlar, şimdiye kadar dünyada en çok dağıtılan yayımlar arasındadır. 190'ı aşkın dilde yayın dağıtıyorlar"²⁰⁷.

22) "Taunrının Sözüne göre, onun krallık yönetimini bilerek reddetmiş olanlarla Tanrı hakkında bilgi almak fırsatını kayıtsızlıkları yüzünden kaçıranlar o zaman *çbediyyen yok edileceklerdir*"²⁰⁸.

23) "dünyevi krallıklarla diğer yönetimler Taunrının görünmez düşmanı tarafından yönetildiklerini gösteriyorlar... İnsanların büyük çoğunluğunun kendilerine dünya çapında sulh ve güvenlik getirmek için insan tasarılarına ve projelerine ümit bağladıklarını görmüyor muyuz? Dünyanın problemlerini halletmek üzere siyasal sistemler yerine gerçekten Taunrının ve onun Oğlunun krallığına yönelen kaç kişi tanıyorunuz?... Şeytanın bu dünya ve onun sistemi üzerinde *hükimiyeti olduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir*"²⁰⁹.

24) Şeytana aldanmanın insanoğluna ölüm getirdiği belirtilerek insanların altında bulunduğu siyasî hükümetlere onun etkisi şöyle ifade ediliyor: "Ebedî Kral tarafından tesis edilen veya desteklenen hükümetler değil, fakat bu şeyler sisteminin Allah'ı, bu dünyanın reisi tarafından telkin edilen, desteklenen ve hükmedilen siyasî insan hükümetleri altında bulunmamızla neticelenmiştir"²¹⁰. "Y. nun Şahitleri, *Allah'ın Krallığı* altında birleşiyorlar. *Masih vasıtasıyla krallığın bütün yerin idaresini ele alacağını* sözünden biliyorlar"²¹¹. "*İnsanlardan ziyade Allaha itaat etmek gerekir*"²¹².

25) Mensuplarını mahkeme, hapis için hazırlayan bu teşkilât, "ihtiyar"lar-"nâzir"ların nasıl yönetimde bulunacaklarını şöyle belir-

206 A.g.e., 95.

207 A.g.e., 95.

208 A.g.e., 95.

209 A.g.e., 136-138.

210 Bütün Milletler Allahın Krallığı Altında Birleşince, 11.

* A.g.e., 22.

211 A.g.e., 22.

tiyor: "İhtiyarlar, mahrem olmayan diğer meseleleri, özellikle Krallık faaliyetinin geliştirilmesiyle ilgili hususları cemaatle seve seve müzakere edeceklerdir"²¹².

26) Samimiyetsizliklerinin bir delili de şudur: "Hakiki hristiyanlar, içinde yaşadıkları ülkelerin kanunlarına, evlilik kanunları da dahil olmak üzere, itaat etmektedir... Bu gerçekler karşısında Y. Şahitlerinin Hr. cemaatleri, içinde yaşadıkları ülkenin kanuni taleplerine itaat etmektedirler"²¹³. Devlete, hukuki-içtimai düzene ait fikirleri daha önce sunulduğu için sadece evlilik hususunda burad: söylediklerinin zinadan başka boşanma kabul etmedikleri diğer bir broşürleriyle çelişki teşkil ettiğini hatırlatacağız²¹⁴.

27) "Sadık ve basiretli köle, bu sonun âcil zamanında Tanrının Mesihî Krallığı ve bu dünya sisteminin sona erişini çok faal bir şekilde va'zetmeli idi"²¹⁵. Hatta çocuklara okulda sınıf arkadaşlarına bile telkin tavsiye ediliyor²¹⁶.

28) "Bugün evrenin önüne serilen en büyük soru, sadece din değil, hükümetlerle de ilgilidir"²¹⁷. "bizzat devlete veya dünya çapındaki siyasal hükümet sistemine tapınmak konusunda ne denilebilir"²¹⁸. "devlete Tanrı olarak tapınmak"²¹⁹.

29) "Bu Mesihî Krallık, şimdiki kötü şeyler sisteminin sadece görünür yöneticilerini yok etmekle kalmayacaktır"²²⁰.

30) "Mahrem" konularla ilgili şu açıklama yapıyor: "İhtiyarlar sır vermemeye özellikle dikkat ederler"²²¹.

31) "...açıkça belli olduğu gibi, M.S. 70 yılında putperest Romalıların Yeruşalimdeki Hristiyanlık aleyhdarı Yahudileri öldürmesi, İsa Mesihî ikinci gelişinde yerin yeni kralı olarak istemeyen yeryüzündeki herkesin daha büyük çapta, dünya çapındaki öldürülmelerinin bir tasviri veya tipi idi"²²².

212 M.K.K.D. Yay., 16. Kitap (İst. 1977), 11, 42.

213 M.K.K.D., Yay., 3. Kitap (İst. 1975), 5.

214 Adil Bir Yeni Nizam Ümidiyle Yaşamak, 46-48.

215 M.K.K.D., Yay., 2. Kitap (İst. 1975), 5.

216 M.K.K.D. Yay., 6. Kitap (İst. 1976), 44.

217 M.K.K.D. Yay., 7. Kitap (İst. 1976), 33.

218 A.g.e., 17.

219 A.g.e., 19.

220 M.K.K.D. Yay., 7. Kitap (İst. 1976), 34.

221 M.K.K.D. Yay., 12. Kitap (İst. 1976), 42.

222 Muk. Kitabın Kur Yapmakla İlgili Görüşü, 12.

32) "Bütün savaşlarda ve hükümetlerin diğer işlerinde tarafsızdırlar"²²³. Bu ifadeleri, Y. Şahitlerinin vatandaşlık görevleri bakımından tutumlarını en kısa ve açık şekilde belirtmektedir.

33) "Tanrının Sözü yerine insanların felsefesini öğretmekte" olara-
lara çatıyorlar ve gayelerini şöyle açıklıyorlar: "İnsanları Mukaddes
Kitabı tetkik etmeğe ve gecikmeden hayatlarını Mukaddes Kitap pren-
siplerine uygun hale getirmek üzere lütün gayretlerini sarfetmeleri için
ısrarla teşvik ediyorlar. Böyle olmakla beraber Y. Şahitlerinin gayesi,
*bütün insanları Hıristiyanlığa çevirmek değil, sadece Tanrının iradesinin
ne olduğunu ve kendisinin insanlardan ne talep ettiğini ilân etmektir*"²²⁴.
Ayrı bir din sahibi olduklarını iddia etmelerine rağmen esas dinlerinin
yine Hıristiyanlık olduğuna ağızlarından kaçırdıkları bu cümlelerde,
ana gayelerinin onun da üstünde kendi hususi yorumları çerçevesindeki
telkinleri bulunduğunu belirtiyorlar.

34) "Fakat bugün diğerlerinin başarısızlığa uğradığı sahalarda ha-
şuruya ulaşan Lir hükümet vardır. Neden o hükümet başarılıdır. Çünkü
insanların meydana getirdiği bir hükümet olmadığından. Bu hükümet
Tanrının semavi Krallık hükümetidir ve o şimdi yeryüzüne uygulanan
hakikat yolu için idareyi temin etmektedir. 200 den fazla ülkede 2 mil-
yondan fazla sadık tebaası, onun hüküm sürme yöntemini gönüllü ve
coşkun şekilde bedenen, zihnen ve maddeten desteklemektedir. *Onun
anayasası ve kanunları çok daha ethik bir şekilde küçük birer şehre ben-
zeyen cemaatlar tarafından uygulanmaktadır*"²²⁵.

35) "Millî egemenlikleri ve tüm yeri yönetmek üzere insan yapısı
siyasal sistemleri savunanlar aslında siyasal 'canavar'a tapınmaktadırlar.
Onlar aynı zamanda Yehova'nın Mesih'in yönetimindeki egemen hü-
kümdarlığına güvenmektense 'canavar'ın 'sureti'ne güvenmektedirler.
Milliyetçi olmalarının yanı sıra dünya hakimiyeti için kurulan insan ya-
pısı bu teşekkülleri zihnen ve fiilen desteklemektedirler"²²⁶.

36) "Aşırı milliyetçiliğin ve devlete tapınmanın dünya çapında ya-
yıldığı günlerimizdeki ortam, Tanrının emirlerini tutup kendilerinde
İsa'nın şehadeti olanların gerçekten tabammül göstermelerini gerektir-
mektedir"²²⁷.

223 M.K.K.D. Yay., No: 1 (İst. 1975), 6.

224 A.g.e., 7.

225 M.K.K.D. Yay., 19. Kitap (İst. 1977), 41.

226 M.K.K.D. Yay., 20. Kitap (İst. 1977), 30.

227 A.g.e., 31.

37) "zor şartlar altında bile toplanacağız... Yehova'nın Mesih'in yönetimindeki Tanrısal hükümetini tüm insanların yegâne ümidi olarak cesaretle ilân etmeye devam edeceğiz"²²⁸,

38) "Onlar, Yehova'nın Şahitleri olarak Tanrı Ve Mesih ile ilişkilerini her şeyin üstünde tutuyorlar... *Y. nin Şahitleri, yalnız Tanrı ve Mesih'e kayıtsız şartsız bağlılık göstermeyi vaad etmişlerdir*"²²⁹,

39) "güreşimiz kan ve ete karşı değildir, ancak *riyasetlere karşı, hükümetlere karşı, bu karanlığın dünya hükümdarlarına karşı, semavi-yatta olan kötülüğün ruhi ordularına karşıdır*"²³⁰,

40) "*Her şeyden önce gerekli olan hazırlık yapmaktır*" başlıklı bölümde "baş gösterebilen her denemeye nasıl başa çıkılabileceğini önceden kestirmek" tavsiye edilmektedir²³¹,

41) Kendilerine karşı "dünyevi milletler" in tutumunu şöyle anlatıyorlar: "Günümüzdeki yöneticiler (onların) mesaini *fesat çıkarıcı, vefasız, tebaları için moral bozucu ve ülkelerinin savunma kudretleri için zayıflatıcı* olarak telakki etmektedirler"²³²,

Daha önceki maddelerde yapıldığı gibi, burada da Y. Şahitlerinden misâl olarak bazı ifadelere yer verildi. Devlete, onun sembollerine, vatanseverliğe, Birleşmiş Milletler teşkilâtı gibi milletlerarası paktlara, dünya ve dünyevi işlere, siyasi otoritelere, milletlere, millî egemenliğe, milliyetçiliğe... karşı bu hareketin tutumu, daha önce de yer yer temas edildiği gibi, belirtilmeye çalışıldı. Onlara göre vatanseverlik, "*devlete tapınma*"dır. Devleti, ülkeyi, milleti savunma endişeleri yoktur. Savaşlarda, hükümetlerin diğer işlerinde tarafsızdırlar. Dünya işleri diye adlandırdıkları vatandaşlık görevlerinden uzak kalmak isterler. Millî sınırlar, millî menfaatler, millî duygu ve düşünce onlar için önem taşımaz. Genel merkezleri emrinde dünya çapında bir düşünce ve faaliyet birliği içinde "*Yehova'nın maksadını bildirmek*" idealinin altındadırlar. Ellerinden gelen her şeyi yapacak, muntazaman buluşacak, yasaklansa bile, en zor şartlar altında buna devam edecek, toplantı salonlarında olmazsa evlerinde bir araya gelecek, engel tanımayacak, ev ev dolaşacak, faal bir surette vaaz edecek, neşriyat dağıtacak, telkinde buluncaklardır. Mahrem meseleleri mevcuttur. Onlara göre şimdiki sistemi,

228 A.g.e., 33.

229 A.g.e., 42.

230 M.K.K.D. Yay., 23. Kitap (İst. 1977), 12.

231 A.g.e., 13.

232 M.K.K.D. Yay., 32. Kitap (İst. 1978), 28.

insan yönetimlerini destekleyenler şeytanın tarafını tutmuş olacaklar, bunlar Tanrı'nın Krallığına karşı çıktıkları için yokedileceklerdir. Krallık yeryüzünde hâkimiyet kuracak, Krallık diyarı yeryüzü olacaktır. Onların bu fikir-inanç ve tutumları, her yerde, yine kendi tesbitlerine göre, fesat çıkarma, huzuru bozma, devletine, milletine, ülkesine vefasızlık, savunma kudretini baltalamak şeklinde değerlendirilmiştir. Bu onlara göre normaldir de. Kendileri farklı düşünceler de, diğer insanlar onlara aynı kaloriferli apartmanın bir dairesinde oturup, hem yakıt parası vermek istemeyen, hem de çıkıp gitmeyen bir kimse gözüyle bakmaktadırlar. Yurttaşlık görevlerini yapmak istememeleri, muafiyet talebinde bulunmaları, devletin içtimai temellerinin dayandığı örf ve âdetlere, teamüllere, hukuki yapıya ters düşmektedir. Seçme, seçilme, meslek edinme-devlete memur olma durumlarından devleti, milleti, ülkeyi temsil etmeye kadar demokrasi, cumhuriyet, kalkınma, çağdaşlaşma vb. birçok konuları da içine alan hususlarda, en basiti bir kan naklinde, kendilerine mahsus ve yapıya aykırı bulunan bir tutum sürdürürler. En önemlisi şahsî tasarruf ve tercih imkânına sahip değillerdir. Genel merkezlerinin bir robotu, kuklası halindedir. Bu bakımdan birçok tezatlar içinde varlıklarını devam ettirmekte, samimi gözükmemektedirler. Bir misâl olarak, ülkemizde kurduklarından daha önce söz ettiğimiz Mukaddes Kitap Kursları Derneğinin tüzüğü gösterilebilir. Bu tüzüğün II. Maddesi ve bu maddenin 7 numaralı bendinde lâyiklik kuralı içinde kalınacağı zikredilmektedir. Halbuki yukarıdan beri misalleriyle anlata geldiğimiz fikir ve inançlarına göre onların lâyikliği kabul edebilmesi veya ona uyabilmesi mümkün değildir. Çünkü daha başta devleti, Anayasayı, vatandaşlığı kabul etmemektedirler. Dolayısıyla neşriyatlarında inandıkları her şeyi söyleyebiliyor görünürken bu tutum, samimiyetsiz, fırsatçı, sinsî ve maskeli bir hareket olduklarını göstermektedir. Ashında kendilerini içinde buldukları millete ve hukukî düzene, tıpkı bir yabancı elçi gibi uzak bulduklarını, "memleketin hükümetine merbutiyet" mecburiyetinde olmadıklarını açıkça ifade etmelerine²³³ rağmen, kanunlara itaatliyiz, riayetkâriz da diyebiliyorlar²³⁴.

Bu noktada Yehova Şahitlerinin millet, milliyetçilik, vatandaşlık, vatandaşlık mükellefiyetlerine katılmama, seçim-askerlik-bayrak vb. konulardaki tutum ve telkinlerinin ashında milli bir karaktere sahip yani millet, milliyet, milli şuur, milli devlet prensiplerine dayanan Anayasa düzenini temelden sarsacak nitelikte olduğu belirtilmelidir. Ana-

233 A.H.O., 234.

234 M.K.K.D. Yay., Kitap 1 (İst. 1975), 5: 32. Kitap (İst. 1976), 27.

yasa, başlangıç kısmında "kaderde, kıvançta ve tasada ortak bölünmez bir bütün halinde millî şuur ve ülküler etrafında toplayan ve milletimizi dünya milletleri ailesinin eşit haklara sahip şerefli bir üyesi olarak millî birlik ruhu içinde daima yüceltmeyi amaç bilen Türk milliyetçiliğinden hız ve ilham alarak..." Türk Milletinin bu Anayasayı kabul ettiği ifade-sine yer vermektedir. 2 maddede ise Türkiye Cumhuriyeti'nin "millî bir devlet" olduğu zikredilmektedir. Y. Şahitliği, Anayasa'nın başlan-gıcı, Genel Esasların 1-7. maddelerine, bu arada devlet şeklinin de-ğişmezliğini hükme bağlayan 9. maddeye ters düşmektedir. Anayasanın vicdan ve din hürriyeti ile ilgili 19. maddesi ve düşünce hürriyeti ile ilgili 20. maddesi Kurucu Meclis'te müzakere edilirken bunlardan ikinci hakkındaki oturumda bu maddenin fikir ve düşünce hürriyetine hu-dut çizmediği, mahzurları çıkacağı ileri sürüldüğünde komisyon sö-zücüsü, açıklamasında lâyük ve demokratik nizama yıkmak isteyen, dev-letin ve milletin bütünlüğüne yönelen fikirlerin ifade edilmesinin fikir hürriyetine dahil sayılmayacağı, bilâkis suç olacağını belirtmiştir²²². Anayasanın 19. Maddesine göre Yehova Şahitliği ilmi bir eserde şöyle tahlil edilmektedir: "Kanaatimizce bir din veya mezhebin Kutsal Ki-tabında faraza herhangi bir hususun bulunması ile, bu aykırı hususun, medh ve telkin edilmesi, örgütler kurulması, bu yolda eyleme geçilmesi, mevcut düzeni yıkmaya gayret edilmesi, kısacası bu inancın tathikatta yer almasına çaba sarfedilmesi, ayrı işler, ayrı keyfiyetlerdir. Y. Şahit-lerinin düşünce ve inançlarını bir eylem, bir aksiyon haline getirmeleri ve Yezus Kristus (İslâm'da İsa) gibi dolaşıp vaaz etmeleri, telkinde bu-lunmaları, hattâ ölmeleri onu örnek almaktır. İnanç, şahsi ve ferdi bir olay olarak görülebilir, fakat inancın öğretilmesi, tanıtılması, okulların açılması, dolayısıyla övülmesi bunun bir adım daha ilerisidir, daha ileri adım ise sosyal hayatta doğru sandıkları bu inançlarını uygula-mak için geniş propoganda ve örgütlenme ile mevcut hukukî, içti-mai, millî, manevî düzeni yıkmak için gayretler sarfetmektir. Kana-atimizce bu hareket, çok farklı bir olaydır. Hukukî bakımdan bunların farklı olması gerekir. Kökü dışarıda bir merkez teşkilât ve dernek mensubiyeti dolayısıyla, TCK'nun 143 ve mevcut bütün düzeni de-ğiştirmek bakımından 163. madde ile ilgilidirler"²²³.

Demokratik idare, serbest oy ve seçime dayanması itibariyle ül-kemizde milleti temsil eden Meclis üyeleri ve mahallî idarelerin yöneti-

222 TBMM, Tut. Der. C. III, 44. birleşim, 13.4.1961, 445-450. Prof. Dr. İlhan Arsel, Türk Anayasa Hukukunun Umumi Esasları (Ank. 1962), 465'ten.

223 Tanyu, A.g.e., 156.

cileri seçim yoluyla görevlendirilmektedir. Anayasanın 55. Maddesinde vatandaşların seçme-seçilme hakları, 56. Maddesinde ise siyasi haklar yer almaktadır. Dolayısıyla seçme-seçilmeyi, siyasi hayatı "kirlenmek" günah sayıp mensuplarına bunu yasaklayan ve bu fikirleri telkin ve propogandada bulunan bir zihniyet, Anayasa düzenine ters düşer. Öte yandan Anayasanın 60. Maddesinde her Türk'e düzen vatani hizmet belirtilmektedir. Bu hareketin askerlik-savaş ile ilgili tutum ve telkinata, hiçbir şekilde bu madde ile bağdaşmamaktadır. En önemlisi, Y. Şahitlerinin Anayasanın 54. Maddesinde yer alan "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı" olma konusunda, hem devleti, hem de vatandaşlığı kabul etmemeleri bakımından, ayrıca milli sınır tanımama, bayrağı selâmlamama hususlarından (milletleri, devletleri, hükümetleri şeytanın emrinde görmeleri, kozmopolitliğe, anarşiye yol açacak fikirler-inançlar taşımaları ve bunları telkin etmeleri de gözönünde bulundurulursa), her ülkede mutaassıbâne ayak diremeleri, muafiyet talebinde bulunmaları veya böyle bir mecburiyet altında olmadıklarını iddia etmeleri hatırlanacak olursa, taban tabana zıd düşecekleridir. Bu fikir ve inançlarını, tarikatlarının gereği, telkinde de bulunacakları düşünülürse, "vatanla bağlılıkla bağdaşmayan eylem"e girişmekten, zikredilen madde mucibince, vatandaşlıktan çıkarılabilecekleri unutulmamalıdır. Bu arada hemen belirtilmelidir ki 1961 Anayasası "Türk Ulusunun daima yücelmesi"ni ana gaye olarak almış (başlangıç bölümünde) ve yine "Türk Ulusunun Çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi"ni hedef edinmiştir (153. Madde). Dolayısıyla bunu engelleyebilecek veya zorlaştırabilecek hiçbir hak ve hürriyetin Anayasaca tanınmamış olduğu gözönünde tutulursa, bilhassa başlangıç bölümünün 2., 19., 153., 154., maddelerinin ruhunda yer alan lâyiklik kavramının bu gaye ve hedef doğrultusunda yorumlanması gerekir. Bu sebeple din ayırımı gözetmeksizin verilen inanç hürriyeti yanında, zikredilen ana gaye ve hedefe aykırı dini teşkilâtların kurulması ve faaliyette bulunması Anayasa felsefesine ters düşer. Yukarıda zikredilen hususların ışığı altında, Yehova Şahitliği kendisine mahsus yorumlarla Tanrı tarafından görevlendirildiğini, her ülkenin, dolayısıyla ülkemizin onun dediklerini kabule, gösterdiği yola gitmeye mecbur olduğunu ileri sürmekte, bu tutumu ile ölçsüz hak, sınırsız hürriyet talebinde bulunmaktadır. (Çünkü ilân ve telkinde buldukları hususlar kabul edilmezse kendilerinin bir üyesi oldukları Tanrının Kralıönce reddeden insan ve toplumların imha edileceği tehdidinde bulunuyorlar). Diğer Hıristiyanların bile huzurunu kaçıran bu iddialarına, tamamına yakın çoğunluğu Müslüman olan ülkemizin dini atmosferini rahatsız edeceği gözönüne alınmasa bile, toplumun huzur

ve çıkarlarını, kalkınma, çağdaşlaşma, ilerleme potansiyelini akamete uğratması söz konusu olacağından, burada din hürriyetinin Anayasa ile çizilmiş sınırları ihlal edilmiş, din istismar edilmiş, kötüyü kullanılmış, dolayısıyla lâiyklik esasına karşı gelinmiş bulunmaktadır.

Kökü dışarıda, yeryüzünün teokratik bir düzenle idaresini temin için kurulmuş, "Yeni Dünya Derneği" adı altında kendilerine mahsus bir birlik vücuda getirme gayreti içinde olup çeşitli ülkelerdeki şubelerine maddi imkânlarını "İyi Umutlar Fonu" diye adlandırılan bir teşkilattan sağlayan, Birleşmiş Milletlere "Dinsel fahişe"²³⁷ diyen, diğer mezhepler, dinler, milletlere hayat hakkı tanımayan, milletlerin, dinlerin birbirine yaklaşmasını istemeyen Yehova Şahitliğinin Anayasaya göre değerlendirilişinin ışığı altında bu hareketin TCK önündeki durumuna geçilebilir.

TCK'nun 141. Maddesinde devletin içtimai, siyasi, hukuki ve iktisadi temel nizamlarını bozmaya yönelen yıkıcı faaliyetler söz konusudur ve bu nizamların savunulması, korunması gayesi güdülmüştür. Bu maddede yer alan hükümlerin tek hedefi devletin korunmasıdır. Anayasa ile kurulmuş demokratik düzeni çalşamaz hale getirmek kadar, içtimai düzeni bozacak faaliyetler de kanunun şümülüne alınmıştır. 142. Madde, kendinden bir önceki maddede belirtilen suçların propoganda yoluyla işlenmesini ihtiva eder, 141. Maddenin 1. fıkrasında komünistlik, 2. fıkrasında anarşistlik, 3. fıkrasında diktatörlük, 4. fıkrasında ise milliliğe karşı olmak niteliğindeki yıkıcı faaliyetler suç sayılmıştır. Bununla beraber 141/1 de komünizmin dışındaki yıkıcı faaliyetlere de yer vardır: "*Komünist olmayan ve fakat kendine has bir nizamı koymak maksadıyla memlekette kurulu toplumsal veya iktisadi temel nizamlara karşı diğer yıkıcı faaliyetler de bu madde kapsamına girer*"²³⁸. 141/4'teki "milli duygular"dan maksat, vatanseverlik kavramına giren bütün fikir ve duygulardır. "*İnsanın mensup bulunduğu vatana karşı bir takım ödevleri olduğuna samimi inancı, milli duyguyu ifade eder*"²³⁹. Devletin şahsiyetine; bütünlüğüne, bağımsızlığına, birliğine, güvenliğine ve temel nizamlarına karşı işlenen suçlara şâmil 141. Maddenin Anayasaya aykırı olmadığı Yargıtay ve Anayasa Mahkemesince de tasdik edilmiştir. Zira 141-142. maddeler, insanın fikir ve düşünce hürriyeti ile devletin varlığını koruması hususlarının sınırlarını çizmekte, birinin diğerine baskısını önlemektedir. Gerçekten de insanların veya onların bir araya gel-

237 G.O.D.H., 175.

238 A.P.Gözbbüyük, A.g.e., II/536.

239 A.g.e., II/542.

mesiyle meydana gelen topluluklara fikir ve inançları devletin varlığına yönetmedikçe mahfuzdur. Ancak Y. Şahitlerinde olduğu gibi, bir devleti ayakta tutan milli duygu, müli egemenlik, milliyetçilik, sınırları belli bir ülke şuuruna yönelen saldırılara karşı TCK'nun sükûtu beklenemez. Devletin varlığına, vatanseverliğe saygı göstermeye hak tanımak, devlete saygısızlık olduğu kadar, hürriyetlerin israfıdır.

142. Maddedeki propoganda esası daha önce belirtilmişti. Propoganda, yaymak anlamına gelir. Bir fikri "birçok yerlerde", "birden fazla kimseye" söylemeyi ifade eder²⁴⁰. "TCK'nun 142. Maddesinin unsurlarından olan propoganda deyimini, vasıta ile başkalarına duyurmak, iletmek ve ulaştırmak anlamına gelir... Din propogandasını ihtiva eden eser alan, bulandıran kimsenin eylemi TCK'nun 142. Maddesine uygundur... Propoganda deyimini, yaymak fiilinden yapılmış bir tabir olup belli bir fikir veya görüşü herhangi bir vasıta ile başkalarına duyurmak, iletmek ve ulaştırmak anlamını taşır"²⁴¹. "Ceza Hukukunda propoganda, nerede ve ne zaman olursa olsun, bir hususu, bir fikri taraftar kazanmak maksadıyla başkalarına yaymaktır"²⁴². Propoganda ihtiva eden yayımların elden ele dolaştırılması, birisi tarafından diğerine gönderilmesi de, fikri yayma maksat ve gayesi güttüğünden, propoganda mahiyetini taşır²⁴³. Propoganda, her türlü vasıta ile olabilir. Hepsine şamil olabilmek için maddede "herne suretle olursa olsun" denmektedir. Aynı zamanda aleniyet şart değildir. Anayasa, milliyetçiliği devletin temet esaslarından kabul ettiği gibi (2, 4, 7. maddeler), TCK'nun 142/3. Maddesi de milli duyguları yoketmek veya zayıflatmak için propoganda yapılmasını yasaklamıştır. Dolayısıyla devletin otoritesini sarsmak, devletin varlığını tehlikeye sokmak suçtur. "Anayasa ile kabul edilmiş hürriyetlerin, bu hürriyetleri ve bizzat Anayasa ile kurulan nizama devirmek için kullanılacakları ve Anayasanın bu gibi yıkıcı eylemlere musaid olmadığını izaha lüzum dahi yoktur"²⁴⁴. Y. Şahitliği, zaten asıl gayesi ilan ve telkin olan bir teşkilattır. İnsanlara, milletlere Tanrı'nın Kralığına iletmek, ulaştırmak, bu gaye ile neşriyat dağıtmak, ev ev dolaşmak, caddeler sokak bekleyip telkinatta bulunmak bu hareketin metodudur. Bu hareketin bütün neşriyatı propoganda, telkinata dayandığından bunları almak, bulandırmak bile 142. Maddenin şümûlüne gireceği yukarıda belirtildi.

240 Sadık Perinçek - Cahit Özden, Türk Ceza Kanunu ve Buna Ait Seçilmiş Temyiz Mahkemesi Kararları (İst. 1959), 211.

241 Sadı-Faruk Kazancı, İlmî ve Kazai İçtihatlar, Yargıtay Kararları, V/73.

242 Göşübüyük, II/550.

243 Kızanur, A.g.e., V/106.

244 A.g.e., V/75, 75.

Yehova Şahitliği, daha önce belirtildiği gibi, merkezi Amerika'da bulunan, oradaki genel büro tarafından idare edilen bir teşkilattır. Bu teşkilatın çeşitli komiteleri, gelir getiren kaynakları, çiftlikleri, okulları, neşriyat merkezleri... vardır. Zaman zaman kongreler, çeşitli toplantılar, devamlı irtibatı sağlayan bir iç teşkilat, yıllıklar, faaliyet raporları, kayıtlar, denetlemeler, yerine göre müşareketten çıkardımlarla yürütülür. Öyle vicdanen Yehova'nın İsa Mesih yoluyla krallığını kurmasını sabırla beklemeye pek de benzemeyen bu tarikat, 1974-1975 tarihinde İçişleri Bakanlığından izin alarak T.C. uyruklu yedi kişinin teşebbüsü ile İstanbul'da "*Mukaddes Kitap Kursları Derneği*"ni kurmuştur. TCK'nun kökü dışarıda bulunan derneklerle ilgili 143. Maddesinden böylece kurtulmaya çalışan bu tarikat, derneğin adında samimi davranmamış, hernaedense Yehova Şahitliği adını kullanmayıp bütün Hıristiyanlar için ortak kutsal kitaplarının arkasına sığınmıştır. 143. Maddede müsaade "*sahte veya noksan beyanat ile alınmış ise*" kaydı mevcuttur. Kanaatimizce sadece adda değil, yukarıda da temas edildiği gibi, tüzüğün II. Maddesinde "*layiklik kuralı içinde*" kalınacağı, bu maddenin 7. bendinde ise "*layikliğe inanır*" (daha önce "*din hürriyetine inanır*") ve "*bu onların gerçekleşmesini amaç bilir*" denilerek layikliğin esas edinileceğini ileri sürerken de samimiyetsiz davranılmıştır. Zira Yehova Şahitliği inançlarında bu mümkün değildir. Yukarıda bu konuda kendilerinden hayli cümleler nakledilmiştir. Din hürriyetine inanmazlar. Onlara göre tek bir din vardır. Dünyevi nizama ilgili devlet, millet, vatandaşlık vb. leri ile ilgili fikir ve inançlarını yukarıda sunduk. Layikliğe inanmaları, bunu amaç bilmeleri kanaatimizce tamamen sahte beyanattır. Kaldı ki kendilerine dernek kurma izni verilmiş olsa bile devlet, yine de bu derneği ve üyelerinin faaliyetini kontrol edecek ve denetleyecektir. Şimdi içinde bulunduğumuz sıkı yönetim devresinde derneklerin faaliyetleri durdurulmuştur. Daha önce de kendilerinden nakillerde bulunduğumuz gibi, en zor şartlar altında bile toplanacaklar, faaliyetlerini sürdüreceklendir.

TCK'nun 145. Maddesinde "*bayrağı herhangi bir surette tesvil*" deyimini yer almaktadır. Her Türk için bayrak kutsaldır. Y. Şahitlerine göre ise puttur. Bayrağa selâm, saygı putperestliktir. Bayrak milli egemenliğin sembolü iken, Y. Şahitleri zaten milli egemenliğe karşıdır. Neşriyatlarında bu husus telkin edilmektedir.

TCK'nun 155. Maddesinde "... *kanunlara karşı gelmeğe halkı teşvik ile memleketin emniyetine tehlike iras edecek surette makale neşredenler*" veya "*halkı askerlik hizmetinden soğutma yolunda neşriyatta veya telki-*

natta bulunanlar..." ile ilgili suç konu edinilmektedir. Y. Şahitlerinin neşriyatında kanuna, otoriteye itaat konusunda takip edilecek yol, vatandaşlıkla ilgili mükellefiyet daha önce kaynaktandırıldı. Onlara göre, kendi yorumları çerçevesinde önce Yehova'ya itaat telkin edilecektir. Eğer aynı konuda Yehovanın kanunu ile devletin kanunu karşı karşıya gelirse, devletin kanunu tatbik edilmeyecektir; bunu tavsiye ve emretmekte, telkinde bulunmaktadırlar; mensupları da bunu halka karşı savunmaktadırlar. Bu, halkı kanunlara karşı gelmeye teşvik demektir. Öte yandan savaş, askerlik konularındaki, millî duyguyu rencide edecek şekilde, neşriyat ve telkinatları, ülke güvenliğini tehlikeye sokmaktadır. Askerlik konusundaki tutumları, neşriyat ve telkinatları, umumi vatandaşlık mükellefiyetleri alanındaki en tehlikelisini teşkil etmektedir. Kendilerinin tarafsız olduklarını ilân etmektedirler.

TCK'nun 163. Maddesi, Y. Şahitleri hususunda üzerinde dikkatle durulması gereken bir maddedir. Bu madde ile "*Devletin iktisadi, siyasi, hukuki ve sosyal temel nizamlarının lâyikliğe aykırı olarak dinî esas ve amaçlara uydurulması amacıyla dinî propoganda yapılması, bu amaçla cemiyet kurulması*" yasaklanmıştır. 6187 sayılı kanunla "*siyasî veya şahsî nüfuz ve menfaat temini maksadıyla dinî veya dinî hisleri yahut dince mukaddes tanınan şeyleri veya dinî kitapları alet ederek her ne suretle olursa olsun propoganda yapan veya telkinde bulunan*" kişilerin bu fiilleri suç sayılmıştır. "163. Maddedeki cemiyet tabiri ikiden fazla kimsenin aynı amaç etrafında birleşmesiyle teşekkül edeceği, tahakkuk eden içtihat cümlesinden bulunmuş"²⁴⁵. "*Lâyiklik, devlet ile dinin birbirine karşı bağımsızlığı ve tarafsızlığı demektir. Anayasamızda yer alan devlet-din ayrılığı (lâyiklik) ilkesi, devletin ve dinin her türlü zararlı akımları ve hareketlere karşı korunması, din istismarının önlenmesi, din hürriyetinin teminat altına alınması*"²⁴⁶. Maddenin uygulanmasında Adalet Bakanlığı, 22.5.1953 tarihli tammiminde, şöyle yol göstermektedir: "*Propoganda ve telkin, ya devletin temel nizamlarını dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla yahutta siyasi menfaat veya şahsî nüfuz temin ve tesis eylemek maksadı ile yapılmış olacaktır... Bu esaslar dairesinde müatalâa olunan propoganda ve telkinin sureti icrasını kanun tahdit etmemiş, her ne suretle olursa olsun demekle bütün icra tarzlarını müeyyidesi altına almıştır*"²⁴⁷. Bu son verilen kaynak, Dr. Çetin Özek, Türk Basın Hukuku, shf. 454'ten naklen suçta iki unsur göstermektedir: "*Din propogandası-*

245 Kazancı, A.g.e., III/140.

246 Gözüküçük, A.g.e., II/655.

247 Yargıtay Kararları Dergisi, c. VI, S. 7, (Ank. Temmuz 1900), 1020.

na, devletin lâyük temel sistemine karşı bir içerik taşıması durumunda suç sayıldığı ve dinin şahsî veya siyasi etkenlik sağlamak için kullanılmasının yasaklandığı görülmektedir". Propoganda ve telkin, Yehova Şahitliğinin dayandığı en önemli unsurdur. Zaten bir vaiz-misyoner grubu olduklarını, inançlarını her yerde ilân etmek üzere görevlendirildiklerini ifade etmektedirler. Onlar Yehova'nın askeri olduklarını ileri sürerek, vatan savunması gerektiğinde kendilerinin tarafsız olduklarını söyleyecek, buna eğer böyle bir işe girişirlerse Yehova'nın ordusundan firar edip şeytanın sistemine hizmet etmiş sayılacaklarını da ekleyeceklerdir. Merkez teşkilâtı, Yeni Nizam dedikleri teokratik bir dünya devleti şemasını kutsal kitaplarındaki bazı ifadelerin arkasına saklanarak çizmiş; üyelerini şartlandırıp onları bir plak-mürit, robot, krallık militanı haline getirmiş; onları bu krallık tahakkuk edince (ki çok yakındır) ölmeyeceklerine, bütün muhaliflerin imha edileceğine, dolayısıyla hazırlık yapmaları 'gönüllü teberruda bulunmaları, haberi her vesile ile ilân etmeleri gerekeceğine inandırmış; kayıtsız şartsız bağlanmaları için onlara muafiyet fikri aşlamış, milletler içinde kurtarılmış cemaatlar elde etmiş; üstelik yeni mükellefiyetler getirilebileceğini de ihmal etmemiştir. Kısaca ifade edilirse Y. Şahitleri, Yehova'nın İsa Mesih yoluyla İeraatını beklemekten ziyade 'merkez teşkilâtın programını bir kukla gibi tatbik durumundadırlar. Üyeler, maddî, manevî bütün imkânlarını, ömürlerini bu yola vakfedip bir krallık temsilcisi olarak hizmet ettiklerine inandırılır. Bir misyonerlik hareketi planlaması, bir yoraltı faaliyeti kademelendirilişi ve bir tarikat disiplini içinde çalışıldığından, hernekadar bu teşkilat bir Mukaddes Kitap inceleme faaliyeti olarak gösterilmekte ise de, serbest tahlil 'tenkit, ilmi metotlar söz konusu değildir. Dolayısıyla belirli taktikler altında üyelerin kanalizesi, istismarı, yukarıda uzun boylu anlatıldığı gibi, kasıtlı, ilmi mesnetlerden uzak yorumlarla onlardan maddî-manevî faydalanma yoluyla bu hareketin arkasındaki dini-siyasi güç, nüfuz, menfaat elde etmekte, gayelerini tahakkuk ettirmektedir. Üyelerin bu harekete kendilerini ne kadar kaptırabildiklerine, verilen tarihlerden biri olan 1975 sonbaharı öncesi Avrupa'da birçok Yehova Şahidinin yerini yurdunu satması misâl olarak gösterilebilir. Bu teşkilâtın hukukî durumu üzerine bir yoruma burada yer vermekte fayda vardır: "Mevcut bütün hukukî, içtimai nizamaya karşı ve onu şeytanın eseri veya tesirinde mütalâa eder, şartlar ve imkânlar nisbetinde onları değiştirmeye, yıkmaya çalışırlar. Devletin varlığını ve kuruluş şeklini ve bunların değer ve varlığını koruyan maddelere, temellere de karşıdırlar. Mevcut siyasi nizamın yıkılması, gayret ve istekleri içindedir. Hukukî nizamaya uymamayı ve ken-

dilerini o devlete ve millete mensup addetmeyerek ayrı bir kavim, yabancı bir elçi olarak görmeleri, bu zihniyetin açık bir ifadesidir. Mesele bir bayrak, milli marş, askerlik hizmeti, savunmaya iştirak etmeme gibi ayrı ayrı birer konu olarak değil, umumî olarak mütalâa edilecek olursa, cemiyetin ana yapısına, korunmasına da karşı olduklarını gösterirler. Harp sanayii, müdafaa harplerine katılmama, kan verme ve alma gibi hususlar, evlenme-boşanma anlayışları... topluca dikkate alınacak olursa, cemiyetin mevcut nizamına karşı aktif bir tutum içinde buldukları görülür. Cemiyetin temel nizamı olarak bilinen ne varsa bunlara karşı bir faaliyet içinde bulunmaları ve milli duygu, vatanseverlik kavramına dahil sayılan hususların, toprak, etnik ve siyasi bütünlüğün, milli tebaahğın vb. hepsine karşı ve aktif birer propogandayla taşıdukları inan ve zihniyeti başkalarına da yayma gayreti içindedirler. Aksiyon halinde olan hüyle inanç sahiplerinin gayesi, sosyal nizamı ve devlet vâkiasını değiştirmektir. Getirecekleri nizam, kendi yazılarında da belirtildiği üzere, Teokratik Yeni Dünya Cemiyeti veya Teokratik Yeni Nizam Cemiyetidir²⁴⁸.

TCK'nun 163. Maddesinde geçen temel nizamlardan devletin içtimal temel nizamı, 5435 sayılı Kanunun hükümet gerekçesinden "*bir cemiyetin varlığını ve devamını sağlayan bütün kaide ve müesseseler*" olduğu, "*ıçtimal nizamın geniş suretle yorumlanması*" gerektiği şeklinde açıklanmıştır. Adalet Komisyonunun raporunda da onun "*diğer temel nizamlarla müsterek*"liği üzerinde durularak "*cemiyetin idamesi için riayet edilmesi*"ndeki zaruret dile getirilmiştir. Hernekadar zikri geçen kavram konusunda değişik yorumlar bulunmakta ise de "*ıçtimal nizam, bir toplumun varlığını ve devamını sağlayan ve koruyan bütün kaide ve müesseseler*"dir şeklindeki anlayış, farklı fikirleri bir arada toplamaktadır²⁴⁹. Yehova Şahitliği, daha önce de yer yer açıklandığı üzere hem lâyiqliğe aykırı, hem de devlet, millet, milli duygu, vatana bağlılık, din hürriyeti, milli sınır, milliyetçilik, istiklâl sembolü bayrak, istiklâl ve hürriyetin te'minatı, yurt savunmasının temeli askerlik gibi milli müessese, kaide ve geleneklere karşı bir hünyeye sahiptir. Bir toplumun varlığı devlet, millet, hükümetle; devamı milliyetçilik, milli duygu, vatandaşlık mükellefiyetleri, milli sınır, vatana bağlılık, din hürriyeti, bayrakla; korunması askerlik ile olur. Devletin temel nizamlarından siyasî nizam, devletin ülkesi ve milleti ile bütünlüğü, siyasî varlığı, demokratik usullerle seçme-seçilme, böylece iç yönetimi sağlama, milli

248. Tanyu, A.g.e., 157.

249. Yargıtay Kararları Dergisi, Aynı yer.

eğemenlik, milletlerarası münasebetlere, anlaşmalara girişebilmek... gibi esaslara dayanır. Y. Şahitliği, önce zikredilen içtimai (sosyal) temel nizamla karşı olduğu gibi, sonra sıralanan hususlara – bunları “insan yapısı siyasal sistem” diyerek, şeytanın kontrolünde görerek kötülemek yoluyla-, devletin siyasî temel nizamına da karşıdır. Devletin hukukî temel nizamına, Anayasaya ve kanunlara, bunlarla ilgili hususlara bu tarikatın nasıl baktığını daha önce arzettik. Burada bu bakışı kısaca delillendiren birkaç cümlelerini tekrarlıyoruz: “200’den fazla ülkede 2 milyondan fazla sadık tebaası, onun hüküm sürme yöntemini gönüllü ve coşkulu şekilde bedenlen, zihnen ve maddeten desteklemektedir. Onun Anayasası ve kanunları çok daha etkili bir şekilde küçük birer şehir benzeyen cemaatlar tarafından uygulanmaktadır”²⁵⁰. Daha önce belirtildiği gibi, kendilerini “Yehovanın kavmi”, ayrı bir millet olarak gören bu tarikatın tebaası, cemaatları yanında Anayasası, kanunlar, da söz konusudur. Öte yandan onlar, içinde yaşadıkları milletin insanlarını, vatandaşlarını kendi tarikatlarına girmedikçe muhalif görerek açıkça bölücülük yapmaktadırlar. Zaten onların bu cemaat sistemleri bölücü olduğun açık misâlidir. Onlar bu sisteme millet adını vermede yeni bir millet şekli getirdikleri zannındadırlar. Bu arada kendisini masum vicdanî bir kanaat çerçevesinde gösteren veya öyle sanılan bu tarikatın nasıl mücadeleci, aktif, faal bir eylem atmosferinde olduğu aşağıdaki cümleden kolaylıkla anlaşılabilir: “güreşimiz, kan ve ete karşı değildir, ancak riyasetlere karşı, hükümetlere karşı, bu karanlığın dünya hükümdarlarına karşı, semavi-yatta olan kötülüğün ruhi ordularına karşıdır”²⁵¹. Bu son iki iktibasımız, dikkat edilirse ülkemizde neşrettikleri İnceleme Serisinden yapılmıştır. (19. ve 23. Kitaplardan). Bu İnceleme Serisini merkezi İstanbul’daki Mukaddes Kitap Kursları Derneği adı altında Yehova Şahitleri neşretmişlerdir. Daha önce birkaç yerde bu derneğin tüzüğünde yer alan “lâ-yiklik” üzerinde durmuştuğ: Tanrının Krallığını insanların tek ümidi olarak gören bu tarikat, dünyevî nizamlara karşı olduğundan, konu umumî olarak alınırsa, devletin hukukî, içtimai, siyasî... nizamlarına karşıdır. Zaten bu vechesi itibarıyla, kendilerinin de itiraf etmeye mecbur kaldıkları gibi, onların telkinatı fesat çıkarıcı, moral bozucu, savunma kudretini azaltıcı ve vefasız bulunmuştur²⁵².

Sonuç: Yehova Şahitliği, Hıristiyan Kutsal Kitabını paravana edinecek bazı gizli emellerini örtmeye çalışan; pilanlı, programlı şekilde

250 M.K.K.D. Yay., 19. Kitap (İst. 1977), 41.

251 M.K.K.D. Yay., 23. Kitap (İst. 1977), 12.

252 M.K.K.D. Yay., 32. Kitap (İst. 1978), 28.

otoriter bir genel merkezce Amerika'dan idare edilen; dünya çapında teşkilâtı, üyeleri, neşriyatı bulunup bütün bu faaliyeti arkalayan finansman kaynağı veya kaynakları bilinmeyen; aslında bir Hıristiyan teşkilât olmakla beraber, diğer Hıristiyan çevrelere büyük bir kin, fakat Yahudiliğe gereksiz bir sempati duyan, bu yönüyle Siyonist bazı etkiler taşıdığı iddia edilen, dünya hâkimiyeti, Mesih, Tanrının Kralığı, Mesih'in emrinde çalışacak ruhi İsrailliler, ruhi Yahudiler şeklinde bunu akla getirecek idealleri bulunan; milletlerin milli varlıklarını devam ettirecek bütün unsurlara (millî duygu, milliyetçilik, bayrak, askerlik, millî sınır, millî egemenlik vb.), milletlerarası paktlara düşman olan; neşriyat, telkinat, vaaz ve propoganda ile fikir ve inançlarını her durumda yaymaya uğraşan; diğer din, mezhep ve inançlara hayat hakkı tanımayan, bölücü, yıkıcı, müfrit, mutaassıp, kökü dışarıda bir dini-siyasi hareket, bir tarikattır. Kanaatımızca 'bu tarikat; Anayasanın genel hükümlerine ters düştüğü gibi, TCK'nun 141-142., 145 ve 155. maddeleri yanında, bilhassa -diğer yurtdışı, yurtdışı neşriyatları gibi- lâyikliğe aykırı olarak devletin içtimaî, siyasi, hukukî temel nizamlarını kendi dinî esas ve inançlara uydurma gayesine yönelik fikirlere ve din propogandasına yer veren kitap ve broşürler neşreden Mukaddes Kitap Kursları Derneği neşriyatıyla, en zor şartlarda bile toplantı-vaaz-telkinat yönlendirmesi altında, masum bir inanış görünümlü içinde 163. maddeyi ihlâl etmektedir.

HIZIR BEY VE "KASİDE-İ NÜNİYE" Sİ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

I- HAYATI:

Daha çok Hızır Bey adı ile tanınan Hızır Bey İbn Celâleddin 6 Ağustos 1407'de Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kasabasında doğmuştur. Babası Celâleddin Sivrihisar kadısı idi¹. Meşhur Nasreddin Hoca'ya dayanan sülâleye mensuptur².

Hızır Bey önce babasından öğrenim gördü. Sonra Molla Yegân' ismi ile şöhret bulan Ahmed b. Armağan'ın yanında eğitimine devam ederek ondan, akli, nakli ve devriin diğer önemli ilimlerini tahsil etti. Daha sonra hocasının kızı ile evlendi ve birçok çocuğu oldu. Öğrenim hayatı bittikten sonra, doğduğu şehirdeki bir medresede müderris oldu.

Fatih Sultan Mehmet ile tanışmasına dair aşağıda anlatılan hikâye, o devrin ilim ve kültür hayatı hakkında bize bazı bilgiler verecek mahiyettedir.

O devrin arap âlimlerinden birisi³ Türkiye'ye gelir. Sultanın huzurunda tertip edilen bir toplantıda, Türk âlimlerine sorular sorar ve uygun cevaplar alamaz. Bu durum sultanı çok rahatsız eder, zira presti-

1 MECDİ EFENDİ, *Tercüme-i Şâhîk-ı Nâmânîye fî Ulumâi Devlet-i Al-i Osmanîye*, Mathaa-i Âmir, İstanbul, 1269/1852, s. 111; F. BABİNGER, "Hızır Bey", *E.J.* (Franzosa nüshası), C. II, s. 1010.

2 BABİNGER, "Hızır Bey", s. 1010; M. TAHİR, *Osmanlı Müdârifleri*, İstanbul, 1971, c. I, s. 337. Nasreddin Hoca XIII. yüzyılda Akşehir'de yaşamıştır. Üzü Türkiye'den başka Orta Doğu'ya hatta bütün dünyaya yayılmıştır. Akşehir'de ölmüş ve oraya defnedilmiştir. İki İDRİS SHAH, *Les Soufis et l'Esoterisme*, Payot, Paris, 1972, s. 60 vd.

3 Molla Yegân Aydın'da doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde hocalık yaptı, sonra da kadı oldu. Daha fazla bilgi için bk. F. BABİNGER, *Mahomet II, le Conquérant et son Temps*, Payot, Paris, 1954, ss. 574, 575; MECDİ EFENDİ, *Şâhîk*, s. 103; HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman*, M. Dochez tarafından almanca'dan tercüme, Paris, 1884, I, s. 218.

4 Babinger'e göre bu bilgin Kuzey Afrikalı idi. Bak. a.g.e., s. 585.

jinin sarılması söz konusudur. Bu bilginle boy ölçüşebilecek bir âlimin derhal bulunmasını ister. Kendisine, o zaman 30 yaşlarında olan ve Sivrihisar'da medrese hocabığı yapan Hızır Bey'den söz edilir. Hızır Bey çağrılarak toplantı yeniden düzenlenir.

Arap bilgin çeşitli konularda sorular sorar ve Hızır Bey hepsini gayet güzel cevaplandırır. Sıra kendisine gelince arap bilğine 16 fenni kapsayan sorularını yöneltir ve tatmin edici cevaplar alamaz. Sultan o kadar memnun olmuştur ki, heyecanından yerinden kalkıp yeniden oturur. Hızır Bey'i hararetle tebrik ederek onu, ataları tarafından inşa edilen Bursa medresesi müderrisliğine tayin eder⁵.

Hızır Bey müderris olarak Bursa medresesinde birçok öğrenci yetiştirdi. Hocazâde ve Şemsedd'in Hayâlî Ahmed Efendi gibi iki değerli asistanı vardı. Daha sonra yine Bursa'daki Beyazıt medresesine, oradan da İnegöl kadılığına tayin edildi. Bilâhare Edirne'deki Fir medresede yeniden eğitim hayatına döndü. Nihayet tekrar Yanbolu kadılığına tayin edildi⁶.

İstanbul'un fethinden sonra, Fatih onu İmparatorluğun yeni başkenti olan İstanbul kadılığına tayin etti⁷. Hızır Bey İstanbul kadısı iken vefat etmiş (1458-59) ve Eyüp yakınlarında bir yere defnedilmiştir⁸.

Hızır Bey gerek zekâsı gerek itmi ile devrinin mümtaz simalarından birisi olmuştur. Türkçe, arapça ve farsçayı yazdığını kaynaklar söylemektedir. O devirlerde Türk öğrencileri, bilgilerini iletirmek ve ihtisas gayesi ile arap ülkelerine ve Orta Asya'daki ilim merkezlerine giderlerdi. Hızır Bey hiçbir yabancı ülkeye gitmeden tahsilini tamamlamış ve akraaları arasından sıyrılmasını bilmişti.

O, Ergin'e göre Hızır Bey arap ülkelerine gitmeden arapçayı mükemmel bir şekilde öğrenen yegâne âlimdir⁹. Buna paralel olarak tesiri

5 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, s. 112; HUSEYN B. HOCA, *Beşâr el-İmân bi-furûdât-i Al-i Osman*, yazma, Tuncus Millî Kütüphanesi, No: 41, c. I, vr. 53; ISMAIL HAKKI B. HALİL, *Metâlib el-İfânîyye ve İzâhât el-Nüvîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirmenvalı, No: 1161, ss. 10, 11; İ. HAKKI UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İmniye Teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 229; M. ŞERİFEDDİN, "Türk Kelâmîleri", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, İstanbul, 1932, c. 23, ss. 10, 11.

6 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, ss. 112, 113; BABİNGER, "Hızır Bey" maddesi, ss. 1010, 1011.

7 MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, s. 113; BABİNGER, a.g. makale, s. 1011; HUSEYN B. HOCA, *Beşâr*, vr. 54; M. AKDAĞ, *Türkiye'nin İktisadi ve İptisadi Tarihî*, Ankara, 1971, c. II, s. 65, n. 1 ve s. 67, n. 2; *İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 471.

8 *Şakâik*, s. 113; İ. B. HOCA, *Beşâr*, vr. 54; BABİNGER, a.g. makale, s. 1011.

9 O. ERGİN, "Medreselerdeki Öğretim Tarzına Bir Bakış", Prof. A. Süheyl Ünver'in *Fatih Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı* adlı kitabı içinde, İstanbul, 1946, s. XXI.

de çok olmuştur. Türklerde Râzî ekolünün temsilcisi ve devam ettiricisi olmuş. Muslihüddin Kastalânî, Hayâlî Ahmed Efendi, Alâeddin Arabî, Hocazâde, Hatibzâde, Muarrifzâde gibi parlak öğrencileri de ondan sonra aynı ekolün devam ettiricileri olmuşlardır¹⁰. *Tazarruat* sahibi Sinan Paşa, Ahmed Paşa ve Yakup Paşa adlarındaki üç oğlu, gerek zekâları gerekse edebî çalışmaları ile o devrin kayda değer şahsiyetlerindendir¹¹.

II- ESERLERİ:

Hızır Bey'in en çok tanınan ve şöhret bulan esereği "*Kaside-i Nûniye*"sidir. 105 beyitten meydana gelen bu küçük risâlenin her beyti bir kelâmî mevzuya hasredilmiştir. *Nûniye* gerek devrinde, gerek daha sonra pek çok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhlerin içinde en fazla tanınmış olanı talebesi ve asistanı Hayâlî Ahmed Efendindedir¹².

Şakâik-i Nûmâniye'ye göre Hızır Bey bu kasideyi yazdıktan sonra Sultan Fatih'e göndermiştir. O da görüşünü atmak üzere kasideyi Molla Gürânî'ye verir.

Sultanın bu isteği üzerine Molla Gürânî ile Hızır Bey arasında yazılı bir münakaşa geçmiştir. Gürânî, Hızır Bey'in takdim beyitlerinden birinde "زاد" fiilini "*mûteaddî*" olarak kullandığını, halbuki bu fiilin aslında "*lâzım*" fiil olduğunu sultana bildirir. Sultan da bu hususu kasidenin arkasına yazıp, cevabını istemek üzere, yazara göndermesini Molla Gürânîden ister. Gürânî sultanın bu isteğini yerine getirir. Hızır Bey bu itirazı görünce, cevap olarak hemen altına şu Kur'an âyetini yazar: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا)¹³. "Kalplerinde hastalık vardır. Allah hastalıklarını artırmıştır". Bu ayette "زاد" fiili "*mûteaddî*" olarak kullanılmıştır¹⁴.

Hızır Bey'in arapça başka bir "*Kaside-i Nûniye*"si daha vardır. Ayrıca Fatih'in emri ile "*Metâli*"i arapçadan farsçaya tercüme etmiş-

10 İ. H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975, c. II, s. 652; UZUNÇARŞILI, *İlmîye Teşkilâtı*, s. 229.

11 BABİNGER, a.g. makalesi, s. 1010.

12 KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü's-Zunûn*, c. II, s. 1349; M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 337; A.S. ÜNVER, a.g.e., s. 245.

13 2/Bakara-10.

14 İ.H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, c. II, s. 652, n. 1; MECDİ EFENDİ, *Şakâik*, ss. 113-114. Şunu da belirtelim ki Molla Gürânî, Fatih devrinin kayda değer âlimlerindendir. Daha çok hanefî fıkhı üzerinde ihtisas sahibi idi. Bak., *Şakâik*, ss. 102-106.

ti¹⁵. Sultanın, bir eseri arapçadan farsçaya tercüme ettirmesinin sebeplerini araştırmak konumuz dışında kalmaktadır.

Hızır Bey kendi devrinde olduğu gibi, sonraki devirlerde de büyük tesirler icra etmiş bir bilginidir. Çok zeki olan Hızır Bey, "ilim dağarcığı"¹⁶ lakabı ile de anılırdı¹⁷.

III- KASİDE-İ NÜNİYE:

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi "Kaside-i Nünüye"¹⁸ 105 beyit olarak yazılmış "basit"¹⁹ vezinde bir kasidedir. Birçok defa şerhedilen Nünüye'nin Süleymaniye Kütüphanesinin çeşitli seksiyonlarında 40 a yakın yazma nüshası mevcuttur.

"Kaside-i Nünüye"nin bütün beyitleri "N" harfi ile bittiği için "Nünüye" diye isimlendirilmiştir. Bu stilde yazılmış başka "Kaside-i Nünüye"ler de vardır²⁰. "L" harfi ile biten "Lâmiye"ler ve "M" ile biten "Mîniye"ler de mevcuttur.

Bu küçük kaside hemen hemen bütün kelâmi problemleri bir beyitle dile getirir. Paris Millî Kütüphanesinde bulunan bir yazmada²¹ kaside altı bölüme ayrılmıştır. Buna göre önce Allah'ın sıfatları meselesi ele alınır. İkinci olarak Allah'ın müspet ve menfi sıfatları, üçüncü olarak Peygamberlik müessesesi incelenir. Dördüncü bölümde me'ad'e dair konularla devam eden kaside, nihayet iman ve imamet'e ait beyitler ile biter.

Nünüye'de ele alınan konular biraz daha detaylı olarak şöyle tespit edilebilir:

I- Allah'ın Sıfatları:

- Allah'ın Tabiatı
- Allah'ın Sıfatları

15 *Mesâli' el-Esar*'ın yazarı Kadı Süreceddin (ö. 1238) dir. Konya'da Kâdûl-Kudât idi. *Mesâli'* bir kelâm ve mantık kitabıdır. Kadı Süreceddin tasavvufçulara karşı idi, sıra kelâmın tasavvuf arasında bir zıtlık olduğuna inanıyordu. Bak. İ.H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975, c. I, s. 26. Söz konusu tercümenin bir nüshası Ayasofya Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bak. M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 337; ayrıca kıy. M. ŞEREFEDDİN, *Türk Kelâmcıları*, s. 11.

16 F. BABİNGER, *Mahomet II*, s. 585.

17 Nünüye'nin şarihlerinden biri olan Uryânî, şerhinin başında kaside hakkında bazı bilgiler verir. Nünüye'nin ritmi Müstef'ûn / Fâilun Müstef'ûn / Fâilun dur. Bak. URYÂNÎ (Osman Kılıç), *Şerh el-Kasîde el-Nünüye li'l-Uryânî*, İstanbul, 1301/1883, s. 3.

18 HENRİ LAOUST, *Les Schismes dans L'Islam*, Payot, Paris, 1965, ss. 210, 273.

19 Paris Millî Kütüphanesi, Şark Yazmaları. III. (Suppl. Turc), No: 1409, vr. 29-32.

— Yaratma (Tekvîn)

— Kelâm

II- Allah Karşısında İnsan:

— Rû'yetullah Meselesi

— İnsanın Fılleri

— İyi (*Husn*) ve kötü (*Kubb*) şeyler

— Akıl ve İlâhî Kânun

— Güç yetirilemeyen şeyi teklif (*Teklif-i mâ lâ Yutâk*)

— Rızık

— Ecel

III- Peygamberlik (Nübüvvet):

— Hz. Muhammed Peygamberlerin en üstünüdür

— Peygamberin Mucizeleri

— Peygamberin Miracı

— Peygamberler günah işleyebilirler mi?

— Peygamberlerin melek ve evliyâlardan üstün oldukları

— Evliyâların Kerâmetleri

IV- Öldükten Sonra Dirilme (Meâd):

— Sırât, Vezn, Havz vs.

— Kabir Hayatı

— Kıbir Azabı

Cennet ve Cehennem

— Şefaât Meselesi

V- İman Problemi:

— İman ve İslâm tabirleri

— Taklitçinin İmanı

VI- İmamet:

— İmanın Zarureti

— Dört Halifenin Hilâfet Sırası

Müçtchidin Durumu

Yezid ve Şeytanın Durumu

• • • •

Kaside-i Nûniye'nin Osmanlı medreselerinde okutulduğuna dair elimizde herhangi bir belge yoktur. Bu hususta programlarda da bir işaret bulamıyoruz. Bununla beraber şerhleri ile, üzerinde çok durulan bir eser olduğu anlaşılıyor. *Kaside-i Nûniye*'nin XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar çeşitli âlimlerce yapılan 10 un üzerinde şerhini tespit ettik. Bu durum *Kaside*'nin Türkler arasında ne kadar yaygın olduğu hakkında bize bir fikir vermektedir.

Kâtip Çelebi'ye göre Hızır Bey *Kaside*'sini "*Cevâhir el-Akâid*" diye adlandırmıştır²⁰. Fakat o, daha çok "*Kaside-i Nûniye*" adı altında şöhret bulmuştur. *Nûniye*'nin ilk baskısı 1258/1842 de İstanbul'da yapılmıştır²¹.

IV- KASİDE-İ NÛNİYE'NİN TÜRKÇE TERCÜMESİ:

Hızır Bey'in "*Kaside-i Nûniye*"sini, bazı şerhlerine, bilhassa Hayâlî Ahmed Efendi ve İsmâil Hakkı b. Halil'inine dayanarak tercüme ettik.

Beyitlerin tercümesindeki güçlükler sebebi ile, metnin içine, şerhlerden aldığımız köşeli parantez içindeki açıklamalar ilâve edilmiştir. Beytin manasını anlaşılır hale getirebilmek için, bu kaçınılmaz idi. Zaten aslında önemli olan kelimesi kelimesine bir tercüme yapmak değil, beytin anlamını vermektir.

Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 1470) Hızır Bey'in talebesi ve asistanı olmuştur. Yazarı çok yakından tanıdığı için, onun *Nûniye*'yi şerheden "*Şerh el-Kaside el-Nûniye*"si, en iyi şerh olarak kabul edilmiştir. Hızır Bey'e olan yakınlığı dolayısı ile hocasının metnini en iyi şerhedebilecek durumda olduğu anlaşılıyor.

Dâvud Muhammed Karsî'nin (ö. 1747) "*Şerh el-Kaside el-Nûniye*"si de *Nûniye*'nin tanınmış şerhlerindendir. Yazar şerhinde sık sık Hayâlî'nin şerhine atıflarda bulunur.

Nihayet İsmâil Hakkı b. Halil'in (ö. 1910) *Metâlib el-İrfâniye ve İzâhât el-Nûniye*'si yakın tarihimize ait bulunmaktadır. Türkçe olarak yazılmıştır. Yazar şerh içinde *Kasidenin* bir tercümesini de vermiştir.

Bu şerhlerle ilgili, metin içinde gösterdiğimiz kısaltmalar aşağıda işaret edilmiştir.

20 KÂTİP ÇELEBİ, *Keşf el-Zunûn*, c. II, ss. 1348, 1349.

21 *İslâm Ansiklopedisi*, c. V, s. 471.

- Şerh* : *Şerh el-kasîde el-Nûniye*, Hayâlî Ahmed Efendi, İstanbul, 1317/1899
- Metâlib* : *Metâlib el-İrfâniye ve İzâhât el-Nûniye*, İsmail Hakkı b. Halil, İstanbul, 1894
- Karsî* : *Şerh el-Kasîde el-Nûniye*, Davud Muhammed el-Karsî, yazma nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedi-zâde, No: 166

Tercüme-yi yaparken yukarıda bahsi geçen eserlerden istifade edilmiş, notlardaki açıklamalar genellikle bu üç eserden alınmıştır.

Notlar tamamen metnin açıklaması mahiyetinde olup, kendi tenkit ve görüşlerimize yer verilmemiştir. XV. yüzyılda, bir Türk kelâmcısının fikirlerini olduğu gibi vermeyi ve kelâmî problemlerin nasıl ele alındığını göstermeyi gaye edindik. Böylece Kasidenin orijinal manasını aktarmış olduk.

• • • •

TÜRKÇE TERCÜME:

1- Vasıfları ve şânı yüce, hükmü ve yandırmazlığı her türlü adaletsizlik izinden münezzehtir olan Yüce Allah'a hamd olsun.

2- Selâm, O'nun kanunlarını (*şerâi'*) bildiren, Adnân²² soyundan gelen Peygamberimiz Mustafâ'nın üzerine olsun.

3- Ayrıca [selâm], bulutlar bol yağmurları ile çayırıları suladığı müddetçe Peygamberin âilesine, ashabına ve onlardan öncekilere olsun.

4- Bu [kasîde] İslâm akâidi olup, affedilmez büyük günahkâr olan birisine aittir. O, bu [kasîdeyi] mü'min ismini süslemek isteyen herkese tavsiye ediyor.

5- Ben [bu kasîdeyi Allah'tan] adâlet ve ihsan umarak [azaba maruz kalmamak üzere] kıyâmet günü için bir kazanç olmak üzere hazırladım.

6- Bizim Allah'ımız *Vâcib*'tir²³. Zira O'nsuz varlıkların silsilesi sonsuza kadar devam ederdi [Bu bizi zincirlemeye götürür. O halde Allah *Vâcib*'tir]²⁴.

²² Hz. Peygamberin soyu Kureyş kabilesinin atalarından olan Adnân'a kadar çıkar. Allah'ın kanunlarını müddileştiren Peygamber olup, bu, ona selâmı zorunlu kılar. *Şerh*, s. 1.

²³ "*Vâcib*" kelimesi ile yazar "*Vâcibü'l-Vâcüd*"a yani kendi kendine var olan, varlığı başkasına muhtaç olmayan yüce Allah'a kastediyor. O halde Allah *Vâcib* (zorunlu) ve kendi kendine var olandır. *Metâlib*, ss. 12, 13; Ayrıca bk. Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratan*, Ankara, 1974, s. 107.

²⁴ Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY, a.g.e., s. 116.

7- Bütün mümkün varlıklar (*harâdis*) ve asıl elemanlar, bu dünyayı yapan ve onu düzenleyen, ezeli olan Allah'ın varlığına şehâdet ederler.

8- Yaratıkların bir abensizlik olmaksızın yaratılması, - madem ki bir taklitçinin fiili söz konusu değildir - bir ikinci [tanrının] varlığı inancını yok eder²⁵.

9- Allah'ın zâtının mümkün varlıklarla ortak hiçbir yönü yoktur. Zira zorunluluğun şartı mümkünün şartına eşit değildir.

10- [Allah'ın] başkalarına muhtaç olmama keyfiyeti O'nda çokluğun reddedilmesini gerektirir. Zira iki cüz olan yerde kül cüz'e muhtaçtır. [Allah birleşik olarak kabul edilecek olsa başkalarına ihtiyaç hissetmiş olacaktır].

11- Allah ne bütün (*küll*), ne cüz' ne de ârazdır. Ne ârazlar için ve ne de yaratılmış varlıklar için (*ekrân*) bir mekândır.

12- Bu kelimeye hangi manayı verersen ver, sakın Allah için "cevher" sözcüğünü kullanma. Herhangi bir eksikliğe çağrışım yapacak bir ismi O'na vermekten sakın!

13- Allah her şeyi kuşatmıştır. [Fakat onun özü]; âlimlerin ve bilgileri mükemmel olanların (*ashâb-ı ırfân*)²⁶ gözünde, birliği (*ittihâd*) ve hulûl'ü asla kabul etmez.

14- Allah'ın mekânlar (*ahyâz*)²⁷ ve zamanlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Böylece şekillere ve renklere benzemekle de vasıflandırılmaz.

25 Bu dünyanın Allah tarafından yaratıldığı ve mükemmel bir şekilde düzenlenişini "O'na denk bir başkası" fikrinin imkânsızlığına ortaya koyar. *Metâlib*, s. 15.

Yazar burada "*Delîl et-Temînü*"'ya işaret ediyor. Müslüman kelâmîcılara göre Allah'ın birliğini gösteren delillerden birisi de budur. Bu delil, "hiçbir ortak yönleri ve karakterleri olmayan her ikisi aynı anda aynı fiile ait olmayan iki sınıf arasındaki mantıklı ilişki"den ibarettir. Bak. ANDRÉ LALANDE, *Formulaires Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1972, s. 317.

Kur'anda (21/Enbiyâ: 22) şöyle deniyor: (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ) "Yerde ve gökte Allah'tan başka olsaydı onlar fesada uğrardı". İslâm kelâmîcileri bu delile dayanarak, Allah'ın birliğini gösterirler. Şayet iki tanrı olsaydı; meselâ birisi bir şey isteyecektir. Burada iki durum söz konusudur: Ya diğeri de onu isteyecektir, bu durumda anlaşmak yoktur. Veya öteki onu istemeyecektir ki bu anda anlaşmazlık söz konusudur. Bak. *Şerh*, s. 17.

26 "*Ashâb-ı ırfân*" ile Hızır Bey "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ı işaret etmektedir. Bu beyitle yazar Yahudi, Hristiyan ve bir kısım matasovtifa'nın ve aşırı şiiilerin Allah'a hulûl hakkındaki sözlerini reddetmektedir. *Metâlib*, s. 21 vd.

27 "*Ahyâz*" kelimesi "bir cisim işgal eden mekân" diye tarif edilen "ahyâz" kelimesinin çoğuludur.

15- Allah diri (*hayy*)²⁸ dir. O, her şeyi iştir (*semî*), her şeyi görür (*basîr*), her şeyi bilir (*âlim*) ve ister (*şâî*). Allah ayrıca kudret ve kelâm sâhibidir, fakat bu telâffuz edilen bir ses değildir.

16- Ezelilerin çokluğu zorunlu değildir. Fakat basiretli kişilerin²⁹ gözünde Allah'ın sıfatları zâtından başka bir şey değildir³⁰.

17- Teselsülün nefyi, ister [eşyaların çoğalmasi ile] ister [eşyalar-dan birinin diğerini] takibi ile olsun, bize, kemal sıfatı ile muttasıl için sâhibi olan Allah'ın kudretini gösterir.

18- Füllerindeki mükemmellikten hareketle, müessir sebep olanın ilmi hakkında akıl yürüttükleri için, kelâmcıların sağlam bilgileri vardır³¹.

19- [Allah'ın] zamanla ilgili olan şeyleri kesin olarak bilmesi, kendisinde zamanlamayı gerektirmez.

20- Hiçbir şey Allah'ın iradesi dışına çıkamaz. Bununla beraber küfürden asla memnun değildir.

21- İrade ne bir emir ne de bir istektir. Belki o makduru [kudret yetirilen şeyi] tercihle tayin eden bir vasıftır.

22- Kendisine meyledecek bir sebep olmaksızın, bir şeye tercihi yöneltmek mümkündür. Bu, su dolu iki kap³² karşısındaki susamış bir kimsenin durumu gibidir.

23- Allah'ın yaratması (*tekrîn*) zaman dışında ezeldir³³. Fakat O'nun tarafından yaratılan zaman ve zamanın ân'ı içindedir.

24- Bizim kelâmımız nefsi sıfatlardandır. [Bizim varlığımıza bağlı bir niteliktir]. Bu kelâm bize konuşamıyanın veya konuşmaya kabiliyetli olmayanın farkedilmesini sağlar³⁴.

28 Kelâmci ve felsefeciler Allah'ın diri olduğunda ittifak halindedirler. Şerh, s. 27.

29 Bunlar "Ehl-i Sünnet"tir. Metâlib, s. 28.

30 Hzir Bey bu beyitle Mutezile tarafından yapılan itirazları cevaplıyor. Mutezile "ezeli sıfatları kabul ederek birçok tarıman varlığını kabul ediyorsunuz" der. Metâlib, ss. 28, 29; Şerh, s. 31. Hayâli hıristiyanların "üç kadim" kabul ederek küfre düştüklerini söyler. Şerh, s. 31.

31 "Erdâb-ı İyâde" ile Hzir Bey kelâmcıları kastetmektedir. Şerh, s. 33; Metâlib, s. 31; Karşı, vr. 24 a.

32 "كنا انائين" "كنا انائين" manasındadır. Metâlib, s. 34.

33 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve onun ekolündekiler *tekrîn* sıfatının gerçek, ezeli ve Allah'ın diğer 7 sıfatına ilâve edileliğini kabul etmişlerdir. Bu, Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki görüş farklarından birisidir. Eş'arî'ye göre *tekrîn* sıfatı ezeli olmayıp füll sıfatlar cümlesindedir. Bkz. Şerh, s. 38 vd. Krş. Kemal Paşazâde, *Risâle el-İhtilâf beyn el-Eş'ârî ve'l-Mâtürîdîyye fî inâş azer me'ale*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Turnovalı, No: 1847/2, vr. 57.

34 Şerh, s. 40.

25- Kelâm³⁵ ne bir şeyi bilmek ne de irade etmektir. Zira irade ile kelâm arasındaki fark³⁶ aklen bilinir.

26- Dillerin [lisan] yaratılmış olması hususu, İncil ve Furkân gibi kelâmın yaratılmış³⁷ olmasını gerekli kılmaz.

27- İlahî kanun (şer')³⁸ [Allah'ın] kelâm [sıfatını göstermek için] fer'i bir dal değildir. Zira Kur'anın taklit edilemez *ı'câzı* bu ilâhî kanunun varlığını göstermek için yeterlidir.

28- Allah'ı gözlerle Cennette görmek mü'minler için gerçekleşecek, fakat âmâlar³⁹ onu asla göremeyecektir.

29- İnsan ancak öz'e (cevher) âraz'a veya mümkününe nüfuz etmeksizin, dış görünüşleri görebilir⁴⁰.

30- Allah'ın hakikati dünyamızda anlaşılamaz. Fakat mü'minlerin⁴¹ tereddüdü [Allah'ın hakikatini] Cennette tanıyıp tanıyamayacakları hususundadır⁴².

31- İnsanın fiillerinin ve bu fiillerinden doğduğu zannedilen işlerin yaratıcısı Allah'tır⁴³.

35 Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili olarak Mâtürlülî ve Eş'arîler arasında küçük bir fark vardır. Bk. Kemal Paşazâde, a.g. risâle, vr. 58.

36 "عَا" zamiri (لَفَرْتَهَا) kelâm, ilim ve irade sıfatı manasındadır. Bkz. Metâlib, s. 37; Karst, vr. 29a, 29b.

37 Kur'an, İncil vs. yi okurken ağzımızdan hava ve özel kelimeler çıkar. Gerçekte okunan Allah'ın eseli sıfatlarıdır. Metâlib, s. 39.

38 İlahî kânun Kur'an ve Peygamberin hadislerinden müteşekkildir. Karst, vr. 30a.

39 "عِيَان" kelimesi ile Hzr. Bey insanımayanları işaret ediyor. Onlar kendi gözleri ile gerçeği görmek istemeyenlerdir. Metâlib, ss. 40, 41; Karst, vr. 30a, 30b. Şerh'te rü'yetullah hakkında bir hayli uzun izahat mevcuttur. Bkz. s. 44 vd.

40 "عَم" zamiri kelâmın ve İlahî Kânun müntesiplerini (erbâb es-şer') kast ediyor. Metâlib, ss. 43, 44; Karst, vr. 31b.

41 Bu beyitle Hzr. Bey Eş'arî'nin rüyet hakkındaki delilinin bir özetini yapıyor. Metâlib, s. 41 vd.

42 Allah'ı bilme hususunda en çok münakaşa konusu edilen konu şu idi: "Allah'ın zâtının bütünlüğünü kavrayabilmek mümkün müdür değil midir?" Filozoflar, Gazâlî, İmâm el-Haremeyn ve bazı Süfîler buna reddetti. Bütün kelâmın bu imkânı kabul etmişlerdir. Şerh, s. 47.

43 Bu, Ehl-i Sünnetle Mutezile ve filozoflar arasında büyük münakaşa konusu olan bir husustur. Mesele "insanın fiillerinin Allah tarafından mı veya insanın kendisi tarafından mı yaratıldığı" bilmektir. Allah tarafından yaratıldığı görüşü Ehl-i Hak tarafından kabul edilmiştir. Onlara göre bütün fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. Buna karşılık insanın da bir kesh gücü vardır. Mutezile ve filozoflar fiillerin yaratıcısının insanların hizzat kendileri olduğu görüşündedirler. Bunlardan herbiri görüşleri doğrultusunda aklî ve naklî deliller ortaya koymuşlardır. Şerh, s. 48 vd. Şayet insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı, yarattığı şeylerin bütün inceliklerine vakıf olması gerekirdi. Halbuki insan hiçbir zaman böyle bir bilgiye sahip olamamıştır. O halde kendi fiillerinin yaratıcısı kendisi olamaz. Metâlib, s. 45 vd.; Şerh, s. 49.

32- Gerçekte insanları iyi yola sevkeden ve onları dalâlete uğratan O'dur. Bu iki kavram [yol göstermek ve doğru yolu şaşırtmak] mecâzi olarak sırası ile peygamberlere ve şeytana atfedilmişlerdir.

33- İyi (*husn*) ve kötü (*kubh*) şeyler ilâhî kânun tarafından belirlenmişlerdir. Fakat biz⁴⁴ diyoruz ki [ilâhî kânun tarafından açıklanmadan önce] akılla onları hissetmek de mümkündür⁴⁵.

34- İnsanlar için [kısmi] bir seçim hürriyeti⁴⁶ vardır ki bu onların kesbi'dir. [Onun için kesbettikleri şeye göre] itaat ve isyanla nitelenirler.

35- İlâhî hükümde aklın yeri yoktur. Bununla beraber Allah'ta bir sebep kabul etmenin imkânı hakkında iki görüş vardır⁴⁷.

36- Hiçbir insan [Allah tarafından] gücünün üstünde bir işle emredilemez⁴⁸. [Fakat insan bu ilâhî hikmetin] sebeplerine nüfuz etmekten acizdir.

37- Allah için [her şeyin] en iyisini (*aslah*) yapmak zorunlu olsaydı hiç kimse küfür, fakirlik, felâket ve üzüntülere duçar olamayacaktı⁴⁹.

38- Rızık, helâl veya haram olsun bir hayvana verilen ve onun yediği şeydir. O halde rızık helâl ve haram diye iki kısma ayrılır⁵⁰.

39- Hiçbir canlı, yırtıcı bir hayvanın dişleri⁵¹ tarafından parçalansa bile, ecelini⁵² öne alamaz.

44 Hızır Bey burada Mâtürîdî'lerin görüşünü belirtiyor. *Mezâlib*, s. 48 vd.; *Karsî*, vr. 52a.

45 Eş'arî'nin bir kısmına göre eşyaların helâl ve haram olmalarını belirleyen akıl değil şerittir. *Keval Paşazâde*, *İhtilâf*, vr. 58; *Kırş. Şerh*, s. 53. Bu konu da Eş'arî, Mâtürîdî ve Mutezile arasında münakaşa konusu olmuştur. *Şerh*, ss. 53, 54, 55.

46 Kısmi hürriyetle ilgili olarak bkz. *Şerh*, s. 56.

47 "(Açık olmayan) bazı ilâhî kanunlar sebebi ile Ehl-i Sünnet ikiye ayrılmıştır". *Mezâlib*, s. 53. Akıl ilâhî kanunlar üzerindeki tesiri hakkında Eş'arî ve Mâtürîdî arasında küçük bir fark vardır. *Mezâlib*, ss. 52, 53; *Karsî*, vr. 38a. Bu fark şöyle özetlenebilir: Mâtürîdî'ye göre akıl vahiyden önce Allah'ın varlığına ve birliğini kavrayabilir ve kavramalıdır da. Eş'arî'ye göre ise vahiy akıldan öncedir.

48 Güç yetilemeyen şeyi teklif (*teklîf-i mâ lâ yuâb*) Eş'arî'lerle Mâtürîdî'ler arasında münakaşa konusu yapılmıştır. K. Paşazâde, *İhtilâf*, s. 58. Mâtürîdî'ye göre Allah insanın kapasitesini aşan şeyleri ondan isteyemez. Eş'arî'ye göre ise Allah bunu yapabilir fakat yapmaz.

49 Mutezileye göre Allah yaratıkları için en iyiyi (*aslah*) yapmak zorundadır. Hayâül, "şeyet Allah insan için en iyiyi yaratmaya mecbur ise, kâfiri, fakir ve mağduru gerek bu dünyada gerekse öbür dünyada niçin yaratmış olsun. Ayrıca Allah'tan daha iyiyi dilemek te saçma olmuş olur" diyor. *Şerh*, ss. 60, 61.

50 Rızık için bkz. *Kur'an*, 11/6, 30/40, 42/12, 5/114. Mutezile şeyet haram rızık ise, insanları haram şey yemekten dolayı cezalandırmanın mantıklı olacağı görüşündedir. *Şerh*, s. 62.

51 İnsanı yok eden her şey. "غیران" kelimesi "غول" in çoğuludur, *Mezâlib*, s. 62.

52 Bkz. *Kur'an*, 6/2, 7/34, 63/11. Mutezile iki kısım ecel kabul eder. Biri katil'e diğeri de normal ölüme bağlıdır. Doğru olan mezhep, maktül eceli ile ölmüştür, ne erken ne de geç ölmüştür, *Şerh*, s. 63.

40- Bütün unsurlar⁵³ ve felekler hâdistir [sonradan meydana gelmişlerdir]. Bunların atom olduğu sabit olmuştur⁵⁴.

41- Yükseklerin alçakla sebepliliğe dayanmayan bir bağı vardır. Zira bir çember dönse de dönen ile dönülen yan yanadır [paraleldir]⁵⁵.

42- Allah bizi yöneten hidayeti ile bizlere peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler mucize⁵⁶ ve görevlerinin açıklığı ile takviye edilmişlerdir.

43- Akıl hükümlerinde insanlar bir tamamlayıcıya muhtaçtır. Bu, din ilimlerinde de öyledir.

44- Peygamberler insanlara gönderilmemiş olsaydı, ahiret hayatı ve bu dünyayı ilgilendiren işler düzenlenemiyecakti. Çünkü herkes istediğini yapacak ve her yerde adaletsizlik olacaktı⁵⁷.

45- Hz. Muhammed bütün peygamberlerden daha üstündür. [Onun yakınında bulunanlar] cansız şeyleri duymuşlar, vahşi hayvanlar gerçeği [veya misyonunu] tanımışlardır⁵⁸.

46- Her iki durumda da [yani peygamberlik görevinden önce ve sonra, veya dünyamızı veya öteki dünyayı ilgilendiren şeylere dair olan açıklamaları]⁵⁹ Peygamberin durumu, gözlem için iki gözü olanlar için çok açıktır.

47- O'nun geleceğe ait haberlerinden [mucizelerinden] birisi Osman b. Afvân'ın hasına gelen felâketli ölümdür⁶⁰.

48- Kisra⁶¹ ile Peygamberin arkadaşları arasında, İranlıların hazinesinin [Allah uğruna] sarfı ve şehirlerin yerle bir edilmesine dair geçen şeyler [de O'nun mucizelerindedir].

53 "عنصر" kelimesi dört elementi temsil edebilir, yani toprak, su, hava ve ateş. Karsî, vr. 41a.

54 Daha fazla bilgi için bkz. Şerh, s. 63 vd.

55 Bu, müneccim ve Salâhîleri reddetmek içindir. Onlar gök cisimlerinin hareketlerini takip ederek, geleceğe dair bazı şeyleri bildiklerini iddia ederlerdi. Şerh, s. 68.

56 Buradaki "آيات" kelimesi "peygamberlerin mucizeleri" manasındadır. Metâlib, ss. 67-71; Karsî, vr. 42b, 43a.

57 43. ve 44. beyitler insanlığa peygamber göndermenin gerekliliğini izah etmektedir. Mutazile ve filozoflara göre peygamber göndermek bir mecburiyettir. Buna karşılık Mâverâünnehr ulemasından bir grup, bunun Allah'ın bir lutfu olduğu görüşündedirler. Şerh, s. 71 vd.

58 "ذئب" kelimesi kurt demektir. "ذئبان" bu kelimenin çoğuludur. Fakat yazar burada bu kelimeyi "vahşi hayvanlar" manasına kullanmaktadır. Metâlib, s. 75.

59 Bkz. Şerh, s. 77; Metâlib, s. 76; Karsî, vr. 46b, 47a.

60 Osman b. Afvân'ın nasıl öleceği Peygamber tarafından önceden görülmüş ve Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a anlatılmıştı. Şerh, s. 78; Metâlib, s. 81 vd. Karsî, vr. 48a.

61 İran hükümdarlarının isimidir.

49- Birincisine Hz. Peygamberin halası Umm el-Harâm'ın da katıldığı, iki askeri deniz seferini arkadaşlarına açıklaması [da O'nun mucizelerinden sayılır]⁶².

50- Bunlar gibi Hz. Peygamber tarafından ayın ikiye bölünmesi (*şâkk el-kamer*) [de onun mucizelerindendir]. Yine, miracın ertesini günü Kureyş'liler [Şam'dan dönmekte olan] kervanlar hakkında haber sorduklarında onların durumunu keşfetmesi [de mucizelerindendir].

51- Bedir savaşında düşmanın gözüne çakıl atılmış olması [da onun mucizelerindendir]. Uhud savaşı esnasında da İbn Nu'mân'ın gözünün yerine yerleştirilmesi de [mucizelerindendir]⁶³.

52- İki "*Sahîh*" gibi⁶⁴ kesin şehadet zincirleri ile tasdik edilen, daha birçok gaipten haber vermeler bize bildirilmiştir.

53- [Peygamberlik görevi ile ilgili] gerçek işaretler, bütün bu haberlerde müşterektir. Onlar Hassân'ın⁶⁵ şüirleri gibi nesilden nesile ulaştırılmışlardır.

54- Peygamberin en büyük mucizesi Kur'andır. Bütün zihni güçlerini harcamalarına karşın, bir süresini bile taklit etmekten aciz kalmışlardır⁶⁶.

55- Peygamberin miracı tamamen uyanık olduğu halde, gerçek ve fiziki olarak vuku bulmuş ve bu husus, bir Kur'an âyeti ile⁶⁷ ve her çeşit peygamber hadisi ile ispat edilmiştir⁶⁸.

62 Bu seferlerin birincisi Muaviye'nin kumandası altında idi ve netice olarak Kıbrıs adası fethedilmişti. Hz. Peygamberin halası bu sefere iştirak etmiş ve adanın fethinden sonra vefat etmişti.

İkincisi de Muaviye tarafından İstanbul'a fetih için hazırlanmıştı. Fakat bu sefer olumlu bir sonuç vermemişti. *Metâlib*, s. 85 vd.

63 Uhud savaşı esnasında Katâde İbn Nu'mân'ın gözü çukurdan dışarı kaymış, Peygamberin duası üzerine yerine yerleşmiştir. *Metâlib*, s. 89; *Kasîd*, vr. 49b, 50a.

64 İki *Sahîh* *Buhârî* ve *Müslim*'dir. *Şerh*, s. 81. "*Sahîh el-Buhârî*" en müteber hadis mecmuasıdır.

65 Hassan b. Sâbit Peygamberin şâiri idi. Şüirleri basit ve anlaşılması kolaydır. Şüirelerinden hiçbirini "tevatür" derecesine ulaşmamış olmasına rağmen çok tanınmış bir şâirdir. *Metâlib*, s. 90.

66 Kur'an mucizesi hakkında Hayâl'in ferhinde uzun izahlar bulmaktayız. *Şerh*, s. 82 vd.

67 "*سبحان الذي أمرني بعبادة ليل من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى*" (17/İsrâ: 1). "Kuba Muhammedi bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksa'ya götürülen Allah'ın şâm yücedir".

68 Mirac hakkında farklı görüşler vardır. Problem Peygamberin miracının uyku halinde mi yoksa uyanırken mi vuku bulduğu hususudur. Her iki durum için de hadisler mevcuttur. *Şerh*, ss. 85, 86.

56- Bu [büyük] mirac diğerlerinden sonra, bazı hadisler arasındaki [sözde] çelişkileri reddetmek için vuku bulmuştur⁶⁹.

57- Peygamberimizin ilâhî kânunu diğer bütün dinleri nesheder. Onların neshi, dinin bütün prensiplerini koyan Allah için cehâlet değil-dir⁷⁰.

58- Peygamber Mûsâ bir metinle Teyzâtımın [bazı bölümlerinin] neshedildiğini ümmetine işaret etmişti. Fakat onlar, kışkırtıcıları sebebi ile bu hususta hiçbir şey açıklamadılar⁷¹.

59- İemâ ile sabittir ki Peygamberler açıkça küfür, yalan ve ah-lâka aykırı olarak mütalâa edilen şeyleri yapmaktan beridirler⁷².

60- Bizim çoğunluğumuza göre [peygamberler] eksik tartıda ol-duğu gibi büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır⁷³.

61- Şayet peygamberlerin günahları hakkında birşeyler anlatırsa, bunlar ilâhî vahiyden önce olmuşlardır; veyahut [vahiyden sonra ol-muşlarsa] unutma neticesinde olmuşlardır diye tevîl etmek gerekir⁷⁴.

62- Peygamberler meleklerden üstündür. Zira onların melekleri eğitmek için görevlendirildikleri, meleklerin de onların önünde secde etmek için emroldukları bu üstünlüğe işaretler⁷⁵.

69 Uykü halindeki mirac hakkında bazı hadisler mevcuttur. Fakat başka sahîh hadisler de mevcuttur. Bunlar elimizdeki kat'î delillerle çelişki halinde olamazlar. O halde onları tevîl etmek gerekir. *Mesûlîb*, s. 92; Karsî, vr. 51b, 52a.

70 Bu beyit ile Hz. Hüseyin hakkındaki bazı yahudilerin görüşlerini reddetmektedir. On-lara göre "başka bir dinin neshi Allah için bir cehalet sebebi olabilir". *Mesûlîb*, ss. 93, 94; Karsî, vr. 52a.

71 Bkz. *Şerh*, s. 89.

72 Gerek peygamberlik görevinden önce gerek sonra olsun. *Mesûlîb*, s. 79 vd. İsmet (peygam-berlerin günah işleyip işleyemeyecekleri) problemi çok tartışılmıştır. Hâricîlerin bir kısmı (Azâri-ka) peygamberlerin günah işleyebileceğini öne sürmüşlerdir. Şüphesiz ölüm tehlikesi veya büyük bir korku tehdidi altında küfür gerektiren bir fiilin işlenebileceğini söylerler. Fakat çoğunluğa göre vahyin tebliği hususundaki bir günah imkânsızdır. Bazıları unutma neticesindeki günahlarda daha esnek görüşler ileri sürmüşlerdir. *Şerh*, ss. 88, 89.

73 Haseviyye bilerek de olsa peygamberlerin büyük günah işleyebileceklerini kabul etmiş-tir. Diğerleri bunu benimsememiştir. Ondan sonra da ayrılmışlar. Mutezileye göre bilerek büyük günah işlemek, peygamberlerin büyüklüklerini siler ve müstesabîlerinin gözünde durumlarını kötüler. Zira onlar mükemmel bir model olmak durumundadırlar. Fakat unutma ve gayri irâdî günahlar, çoğunluk tarafından hoş görülür. Rafazilere göre günah büyük olsun küçük olsun, bilerek veya unutuparak olsun, peygamberler için hoş görülmez. *Şerh*, s. 90.

74 *Mesûlîb* yazarı peygamberlerin ismet vasıfları hakkında sık sık Mâtürîdî'ye atıfta bulunarak izahlar verir. *Mesûlîb*, s. 100.

75 Bu problem hakkında birçok görüş vardır. Gerçekte peygamberlerin sâfi meleklerle üstünlüğünde şüphe yoktur. Aynak noktası, ulvî meleklerle olan üstünlüktedir. Birçokları peygam-berlerin her ikisinden de üstün olduklarına söylerler. Mutezile ve bazı sünnîler meleklerin peygamberlerden üstün olduklarına söylerler. Hayâlî peygamberlerin üstünlükleri için 5 nokta tesbit eder. *Şerh*, s. 92 vd.

63- Asaf, Ebû Derdâ ve Selman hakkında anlatılanlarda olduğu gibi, evliyânın, gösterdiği kerâmetleri vardır⁷⁶.

64- Ömer el-Fârûk'un Sâriye'ye uzak mesafeden, dağdan ayrılması emrini vermesi, Sâriye'nin de tahminen iki aylık bir mesafeden bunu duyması [kerametlerden sayılır]⁷⁷.

65- Bir peygamberin üstün değerleri tartışma kabul etmez. Ayrıca kardeşlerimizin⁷⁸ onların peygamberlik nitelikleri [onlarda mevcut] evliyalık niteliklerinden üstündür⁷⁹.

66- Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir'dir. Çünkü o, Peygamberin getirdiği her şeye inanmakta çağdaşlarını geride bırakmıştır⁸⁰.

67- Ebû Bekir'den sonra Ömer el-Fârûk gelir. Zira o, dinin yayılışında Hz. Peygambere en çok yardım edenlerdendir.

68- Ömer el-Fârûk'tan sonra, eski ulemamızın kararına göre Osman'ın üstünlüğü için en ufak bir şüphe yoktur.

69- Osman'dan sonra Ali gelir ki soy olarak Peygambere en yakın olup, damatları arasında özel bir yere sahiptir⁸¹.

70- Ayırım ve zamanın tedahülü olmaksızın, öldükten sonra dirilme ve ilk yaratılmanın imkânı [Yaratıcı için] aynı şeydir⁸².

76 Asaf, Süleyman'ın önünde, çok uzakta bulunan Belkis'in tahtını bir anda buldukları yere getirivermişti. Ehl-i Derdâ ve Selman yemeklerini yerken tahakkarını Allah'a şükürünü işitmilerdi. *Metâlib*, ss. 102, 103; *Karsî*, vd. 54b.

77 Halife Ömer Medine camiiinde cuma hutbesini okurken, Nihavend'de seferde bulunan Sâriye'nin askerlerinin zor durumunu görür. "Yâ Sâriye, dağa doğru, dağa doğru!" diyerek hutbesini keser. Burada iki türlü kerâmet kabul edilmiştir. Çok uzakta geçen olayları görüp hissetmek ve bu kadar mesafeye sesini duyurabilmek. *Metâlib*, ss. 103, 104; *Karsî*, vr. 56a, 56b.

78 "أخوان" kelimesi ile yazar. Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir. *Metâlib*, s. 104 vd.; *Karsî*, vr. 57a.

79 Hayâlî'ye göre peygamber daha üstündür, zira o vahiyle şereflenmiş ve dünya işlerini iyiye doğru yönetmekle vazifelendirildiği gibi, bu ve öbür dünyaya ait işleri uyum içinde idare etmekle de yükümlüdür. Bir peygamberin vahiye üstünlüğü ise açıktır. *Şerk*, s. 96.

80 Ehl-i Sünnet ve eski Mütezelliden bir grup en değerli insanın Ebu Bekir olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşılık şiihlere göre Ali b. Ehl-i Talib buna daha layıktır. Ehl-i Sünnet Ebu Bekir'in üstünlüğünü göstermek için dört husus ileri sürer. Bak. *Şerk*, s. 97.

81 Hz. Peygamberin kızı Fatma ile evlenmiş, Hasan ve Hüseyin adlarında iki oğlu olmuştur. *Metâlib*, ss. 110, 111; *Karsî*, vr. 59a.

82 Tabiiyatçı filozoflar insanın tekrar yaratılmasını inkâr etmişlerdir. Zira ölümlü insanın kaybolduğunu söylerler. Onlara göre bedenin yeniden yaratılması imkânsuzdur, zira yok'un ladesi mümkün değildir. İlahiyatçılar rûhânî yaratılışı kabul edip, cismânî yaratılışı kabul etmediler. Kelâmların çoğu bunun aksi düşüncededir. Onlar cismânî ve rûhânî yaratılışı kabul ederler. *Şerk*, s. 100 vd.

71- Bedenlerin yaratılması için yok olan kısımların gerçekten [var olmasını] istemeye ihtiyaç yoktur⁸³.

72- Geri gelen, hayatın her anında var olan esas kısımlardır. Bunlar yenmiş bile olsalar, başka bir varlığın vücudunu teşkil edemezler.

73- Peygamberin geleceğini ilân ettiği her şey gerçekleşecektir. Zira *srât*⁸⁴, *mizan*⁸⁵, mümkün olan şeylerdir.

74- Hesapların teslimi böyle olacaktır. Öbür dünyanın durumu ve içinde küpler bulunan Peygamberimizin havuzu görülecektir⁸⁶.

75- Kabirdeki hayatta bazıları sükunet içinde, diğer bir kısmı da böcekler vasıtası ile rahatsız edileceklerdir⁸⁷.

76- Kötü fiillerin cezalandırılması Allah için bir mecburiyet olmayıp adalettir. İyi fiillerin mükâfatlandırılması da böyledir⁸⁸.

77- Bize verdiği bir anlık bir mutluluk, O'na karşı yapacağımız bütün teşekkürlerimizi aşarken, iyi fiillerimiz için ondan nasıl mükâfat isteyebiliriz?

78- Akıl açısından küfür bağışlanabilir. Fakat cehennemde ebedi kalınacağına dair bir metin vahyedilmiştir⁸⁹.

79 [Kur'anın] birçok yerinde "cennetin yaratılmış olduğu" ve Adem'in orada bir müddet kaldıktan sonra kovulduğu tekrarlanmıştır⁹⁰.

80- Cennetin nimetleri ebedi olup hiç yok olmayacaklardır. Orada yiyecek devamlı olup hiçbir zaman bitmeyecektir.

83 Hzr'e inananmayınlar yok'un (mu'düs) infesinin inkâsını iddia ederler. Hzr Bey'in bu heytl onlara cevap teşkil eder. Şerh, s. 103.

84 Srât, cehennem üzerinde uzanmış bir köprüdür. Bir hadiste anlatıldığına göre kıldan ince, kabaktan keskindir. Mutezile bunu kabul etmez, sıra bu vasıfta bir köprüden geçmek mümkün değildir. Ehl-i Sünnet'e göre inananlar kolayca geçeceklerdir. Şerh, ss. 103, 106.

85 Mutezile vezn'i kabul etmez. Zira onlara göre fiiller ârızdır ve ârızlar terazi ile ölçülemezler. Şerh, s. 106.

86 Bak. Şerh, s. 107.

87 Kabirdeki hayatla ilgili âyet ve hadisler mevcuttur. Şerh, s. 108.

88 Bu heyitle Hzr Bey Mutezile düşüncesini reddeder. Onlara göre Allah iyi fiiller için mükâfat kütülleri için ceza vermek zorunda değildir. Medâib, s. 121; Karsl, vr. 63b.

89 Birçokları küfür hatta şerkin akla göre affedilebilir olduğuna inanmışlardır. Şerh, s.112.

90 Kur'an'da birçok vesile ile, cennet'in Allah'a ibadet edip O'ndan korkular için hazırlanmışına işaret edilmiştir. Hzr Bey bu duruma atıfta bulunuyor. Medâib, ss. 123, 124; Karsl, vr. 65a, 65b. Kur'an'daki konu ile ilgili âyetler için bkz. 2/24, 2/182, 3/131, 3/133, 36/77, 15/34, 7/18. Ehl-i Sünnet, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû'l-Huseyn el-Basri, Bişr b. Mu'temir, bütün Mutezile cennet ve cehennemini şu anda yaratıldığına inanmaktadır. Mutezilenin bir kısmı da hesap günü yaratılacağı görüşündedir. Şerh, s. 112.

81- Büyük günah işleyip de tevbe etmeden [ölenler] için bir af ümidi vardır. Zemmedicilerin kıskançlıklarına rağmen bu böyledir⁹¹.

82- [Mutezileye göre] madem ki tevbenin olduğu yerde Allah'ın affı söz konusudur; aştan bahseden âyetler tevbenin dışında kalmaktadır [tevbeyi ihtiva etmemektedir].

83- Şefaate ilgili Peygamber hadisleri, durum ve şahıslara göre sınırlandırılmadan ve genelleştirilmeden oldukları gibi alınmalıdır.

84- Peygamber ve Allah tarafından müsaade edilmişlerin, bazı isyânlar için, Rahmân'ın nezdinde şefaatte bulunma hakları vardır⁹².

85- Bazı durumlarda, yaşayan ve ölümler lehine Allah'a yapılan duaların, gerçek iyilikleri müşahade edilmiştir⁹³.

86- İyi ameller imâna dâhil olmazlar⁹⁴. Fakat imân doğruyu tasdikten başka bir şey değildir⁹⁵.

87- Şeriata göre Zünnâr⁹⁶ kuşanmak veya [zor altında olsa bile] putlara tapmak, küfür alâmetlerinden sayılmıştır.

88- İmân ve İslâm birbirinden farklı [tabirler] değildir. İlahî kâ-nunda biri ve diğeri için iki hüküm yoktur.

89- Her ne kadar şahsî gayreti ihmal ettiğinden dolayı âsi bile olsa, taklitçinin imânı vardır ve bundan dolayı mükâfat görebilir⁹⁷.

90- Nu'mân'a göre akıllı bir insan, düşünebilecek bir yaşa ulaşması şartı ile, yaratıcısını bilmediğinden dolayı, hiçbir şekilde mazur gösterilemez⁹⁸.

91 Bu beyitle yazar Mutezileye cevap verir. Zira tevbe etmeden ölenlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını iddia ederler. *Metâlib*, s. 125; *Karsî*, vr. 66b, 67a.

92 Alimlerin hepsi peygamberlerin şefaati hususunda görüş birliği içindedirler. Sonra ibtidâlar bağgöstermiştir. *Şerk*, s. 110.

93 Mutezileye göre Allah'a dua için gerçek hiçbir lutuf yoktur. Bununla beraber Kur'an'da Mutezileyi yalanlayan âyetler vardır. *Karsî*, vr. 69a.

94 Lügat manasına göre imân tasdiktir. İstihlâta ise Allah'ın birliği, namâsın mecburiyeti gibi Peygamber vasıtası ile Allah'tan gelen her şeye imanmaktır. *Şerk*, s. 110 vd.

95 Bu, imân kalb ile tasdikten başka bir şey değildir diyenlere cevaptır. *Şerk*, s. 120. Fars ve vacibler imânın kısımlarından değildir. Bunlardan birini yapmayan için imanetz denemez. *Metâlib*, ss. 129, 130; *Karsî*, vr. 69a, 69b.

96 "Zünnâr" lügatte "müslümanlar tarafından küfürü belli başlı işaretlerinden sayılan hırsiyân koşışlarının bağladığı kemer" manasındadır. D. Kelekian, *Dictionnaire Turco-François*, s. 647.

97 *Metâlib*, ss. 130, 131; *Karsî*, vr. 70b. Mukallidün imâm için birçok değişik fikir vardır. Bir grup ilim ve fıkıhçı, taklitçinin imansına geçerli olduğunu bildirdiler. Bir kısım kelâmî bunu reddetti. Ondan sonra aralarında yine bölünüler. *Şerk*, s. 121.

98 Nu'mân b. Sâhîr, yani İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Hanefî ekolünün kurucusudur. *Metâlib*, ss. 132, 133. Hızır Bey bu beyitle istihlâlin ehemmiyetini vurguluyor. İslâm dîni dünyayı derinlemesine gözlemliyerek, imanların kuvvetlendirmek için insanları mecbur kılar. *Metâlib*, s. 132.

91- İnsan için, kendisine teklif edilen dini vecibelerini düşürecek hiçbir merteye yoktur. Deliler ve küçük çocuklar bundan müstesnâdır⁹⁹.

92- Müçtehit olarak insan, dini meselelerdeki kararında yanlı-bilir. Dâvud'un Süleyman'ın kararı önündeki durumu böyledir¹⁰⁰.

93- Mevcut bir tehlikeden kurtulma niyeti ile hile olsa, herhangi birisinin imanını şüpheye koymamak lâzımdır¹⁰¹.

94- Her ne kadar Şeytan kâfir ve câni ise de, ona lânet etmekten kaçman kimse aleyhine hiçbir azâb yoktur¹⁰².

95- Gerçekte Yezîd [b. Mu'aviye] Şeytandan daha uğursuz ola-maz. O halde sus ve bir gün lânet eden ismi ile ayıplanmayı kabul et-me¹⁰³.

96- İlahî Kânum, kötülükleri veya muhtemel bir zulmü defetmek için [toplumun başına] bir "önder" (imâm) getirmeye bizi mecbur tu-tar¹⁰⁴.

99 Bu beyitle bazı şüfelerin görüşleri reddedilir. Onlara göre insan "me'rîfet" derecesine ulaştıktan sonra, diğerleri gibi dîni vecibeleri yerine getirmek zorunda değildir. *Medâlik*, s. 134; *Karst.* vr. 73a, 73b. Bu beyti şerh ederken Hayâlî şöyle der: "Bir grup mutasavvıfa göre insan kendisini Allah'a ulaştıran bir yola girmekle bir dereceye ulaşır ki, Orada Allah ondan bütün emir ve nehlîleri kaldırır. Bütün insanların en üstünü olan peygamberler bile böyle bir dereceye ulaşamamışlardır". *Şerh*, s. 123.

100 Hikâye ediliyor ki bir koyun sürüsü geceleyin bir tarlaya girer ve bu durum tarla sahibine çok zarar verir. Tarla sahibi durumu Dâvud'a anlatmaya gelir. Dâvud koyunları tarla sahibine verilmesi kararına varır. Fakat 11 yaşında olan oğlu Süleyman'a göre daha âkil bir çözüm bulunabilirdi: Ona göre, geçici bir süre için, koyunları tarla sahibine, tarlayı da koyun-ların sahibine vermek gerekir. Tarla eski durumuna gelince değiştirme yapılır ve herkes ken-disine ait olanı alır. *Metâlik*, ss. 135, 136; *Karst.* vr. 73b, 74a. Bu konu çok münâkaşa edil-miştir. Eş'ari ve Mutesile müçtehidin asla yanlanmayacağı görüşündedirler. Onun varlığı her karar doğrudur. Kelîmesi ve fıkahçıların çoğu müçtehidin iyi bir neticeye varacağı gibi yanla-bileceğini de söylemişlerdir. *Şerh*, s. 123 vd.

101 İmânda "istisnâ" kabul edilmemiştir. "mü'min mü'min" diye sorulduğunda "on da Allah" şeklinde değil, "evet mü'minim" diye cevap vermek gerekir. *Metâlik*, ss. 131, 132; *Karst.* vr. 74b.

102 Zira Allah Şeytana lânet etti, fakat bize ona lânet okumakla emretmedi. *Medâlik*, s. 137; *Karst.* vr. 75a.

103 Bu konuda değişik görüşler vardır. Bir kısmı kâfir olduğu için Yezîd'e sövülmesi gerektiği görüşündedir. Diğer bir kısım kâfir olduğuna hükmetmiş, fakat yine de küfredilme-sine cesâret edememişlerdir. Yazarımuza göre Yezîd Şeytan'dan farkı değildir, fakat ona söv-mekle emrolunmadığımız için susmamız gerekir. *Metâlik*, ss. 137, 138; *Karst.* vr. 75a, 75b.

104 Toplumun başına bir önder seçme hususu çok tartışılan bir konu olmuştur. Önce bu-nun gerekliliği tartışılmıştır. Bir önder seçmek zorunlu ise bu zorunluluk akli mi nakli midir; veya her ikisi de midir? Eş'ari'lere göre bu, halk için nakli bir zorunluluktur. Mutesilenin çoğuna göre halk için akli bir zorunluluktur. Ehl-i Sünnet için ise, ortaya atılan birçok görüş vardır. Daha fazla bilgi için bkz. *Şerh*, s. 126 vd.

97- Peygamberimizin işaretine göre imamımız Ebû Bekir'dir. Zira uzakta ve yakında olan herkesi bir araya getirmeyi o başarmıştı¹⁰⁵.

98- Sonra Ebû Bekir, Ömer el-Fârûk'u yerine geçecek kişi olarak seçti. Ondan sonra hilâfet müessesesi, Peygamberin büyük arkadaşları arasında bir meclis işi durumuna geldi¹⁰⁶.

99- [Konseyin kuruluşundan sonra] onların arasından 5 kişi Peygamberin belli başlı arkadaşları arasından altıncıyı seçtiler ve hepsi tam bir sadâkatle, ona biat ettiler.

100- Bu kişi [konsey tarafından seçilen altıncı kişi] Osman idi. Ondan sonra mühim şahsiyetler, tam rızaları ile Ali'ye [dördüncü halife olarak] biat ettiler.

101- Ali'nin lehine açık hiçbir metin yoktur. Bir içtihadta bulunmuş ve imam olarak tayin edilmiştir. Fakat Mervân gibi Muâviye de [ictihadında] hata yapmıştır.

102- Allah Peygamberinin bütün arkadaşları hakkında, ancak güzel ve saygılı sözler sarfet ve kötöleyicinin onlara karşı yönelttiği kötülüklerden sakın!

103- Peygamberin bütün arkadaşları, din uğruna cömertçe kanlarını verdiler ve İlâhî Kanun'un (*şeriat*) en iyi destekçileri oldular.

104- Ey Allah'ım! Beni onların sevgisinden asla mahrum etme! "Amîn" diyen, imânın her türlü nefyinden masun olsun!

105- Yeryüzü nisan yağmuru altında yeşillendikçe, beni hayırla anan, ebedî olarak sevincin pırlantısını muhafaza etsin!¹⁰⁷.

* * * *

FRANSIZCA TERCÜME:

Nous avons traduit le "Qasida al-Nûniye" de Hıdır Beg tout en profitant d'un certain nombre de ses commentaires, en particulier ceux d'al-Hayâlî et d'İsmâ'îl Haqqî b. Halîl.

105 Konsey (şûrâ) Peygamberin 6 arkadaşından kurulmuştur. 1- Osman, 2- Ali, 3- Talha, 4- Zübeyr, 5- Abdurrahman b. Avf, 6- Sa'd b. Ebî Vakkâs. Şerh, s. 129; Menâzih, s. 139.

106 Peygamber tarafından toplumun başına birinin tayini çok münaakaşalı bir konudur. Eş'ari, Mutezile ve Hâricî'ler Peygamber tarafından birisinin tayinine karşı çıkarlar. Başkaları kabul eder, fakat aralarında anlaşmazlığa düşerler. Bir grubun iddiasına göre Peygamber Ebû Bekir'i günlük namazlar için vekil bırakmakla, onun lehine bir işaret vermiştir. Şû'lere göre Peygamber Ali b. Ebî Talib'i seçmiştir. Şerh, s. 128 vd.

107 "نظر" kelimesi burada çok neşeli olmak, sevincin debdebesi, şaşası manasına gelen "نظر" manasındadır.

En raison des difficultés du texte de cette "qasida" nous avons parfois introduit dans la traduction, entre crochets des développements tirés des commentaires. Cela était inévitable pour faire comprendre le vrai sens du vers. D'ailleurs l'important pour nous est de donner le sens du vers, non de faire une traduction mot à mot.

Hayâlî Ahmed Efendi (m. 1470) était le disciple et assistant de Hüdîr Beg. Soa commentaire de "Nâniye", "*Şarh al-Qasida al-Nâniye*" est considéré comme le meilleur, parce qu'il connaissait l'auteur lui-même de très près. Donc il était plus désigné que les autres pour commenter le texte de son maître.

Le "*Şarh al-Qasida al-Nâniye*" de Dâvud Muḥammad al-Qarşî (m. 1747) est un commentaire bien connu de "Nâniye". L'auteur fait souvent allusion au commentaire de Hayâlî.

Enfin le "*Matâlib al-'Irfâniye va Idâbât al-Nâniye*" d'İsmâ'îl Haqqî b. Ḥalîl (m. 1910) est assez récent. Il est écrit en turc. L'auteur donne aussi une traduction de la "Nâniye" dans ce commentaire.

Abbreviations:

- Şarh* : *Şarh al-Qasida al-Nâniye* de HAYALÎ AHMED EFENDÎ, İstanbul, 1317/1899.
- Matâlib* : *Matâlib al-'Irfâniye va Idâbât al-Nâniye* d'İSMA'İL HAQQÎ B. ḤALÎL, İstanbul, 1894.
- Qarşî* : *Şarh al-Qasida al-Nâniye* de DAVUD MUHAMMED AL-QARŞÎ, ms. dans la Bibliothèque de Süleymaniye, Section Kasıdecı zade, Cot. 166.

* * * *

1- Louange à Dieu dont la dignité et les qualifications sont très hautes, et dont la sentence (*ḥukm*) est infaillible et est à l'abri de tout trace d'injustice.

2- Que le salut (*salât*) soit sur celui qui a révélé ses lois (*şarâ'î'*), notre Prophète Muḥţafâ, qui est de la descendance de 'Adnân¹⁰⁸.

3- Ainsi que [le salut soit] sur la famille du Prophète, tant que les nuages arroseront les prés de leur abondante pluie.

4- Cette [*qasida*] est la profession de foi de l'İslâm (*'aqâ'id*) appartient à un homme qui est un grand pecheur impardonnable. Il la

¹⁰⁸ La généalogie du Prophète va jusqu'à 'Adnân qui est l'aïeule de de la tribu du Qurayş. C'est le Prophète qui a rendu concrètes les lois de Dieu (*şarâ'î'*), et cela nécessite qu'on lui fasse le "şalât". V. *Şarḥ*, p. 1.

recommandé [cette profession de foi] à tous ceux qui se parent du nom de croyant.

5- Je l'ai préparée pour qu'elle soit un acquis pour le jour de la résurrection [afin que je ne sois pas châtié], en espérant de [Dieu] la justice ('*adl*) et le bienfait (*ihsân*).

6- Notre Dieu est nécessaire (*vacîb*)¹⁰⁹. Car sans Lui les unités de la chaîne (*silsila*) des êtres auraient continué jusqu'à l'infini. [Ce raisonnement nous conduit à l'enchaînement. Donc Dieu est nécessaire]¹¹⁰.

7- Ainsi tout les contingents (*hâcçâdis*) et les éléments fondamentaux (*arkân*) témoignent l'existence éternelle (*qadim*) de Dieu, qui a harmonisé et construit ce monde.

8- La création des réalités sans incohérences -puisque'il n'y a pas action d'un imitateur- détruit la doctrine de l'existence d'un second¹¹¹.

9- L'essence (*zât*) de Dieu n'a rien de commun avec les choses possibles (*mumkinât*) [c'est à dire il n'y a aucun égal ni ressemblance avec Dieu]. Car la condition de la nécessité n'est pas égal à la condition de la possibilité.

10- Le fait qu'il n'a pas besoin des autres, entraîne la négation de la pluralité en Lui; car dans ce en quoi il y a deux parties, le tout a besoin à la partie. [Si on admet Dieu comme composé Il devrait avoir besoin des autres].

11- Dieu n'est ni un tout (*kull*), ni une partie (*cuz'*), ni un accident ('*arağ*). Il n'est non plus ni un lieu (*mahall*) pour les accidents ni pour des êtres créés (*akwân*).

12- Ne dis surtout pas qu'il est une substance (*cachar*), quel que soit le sens que tu donnes à ce mot. Abstiens-toi de Lui donner un nom qui ferait allusion à une imperfection. [Mets le nom au dessus de tout ce que l'on peut concevoir et au dessus de tout défaut].

109 Avec le mot "vacîb" l'auteur entend dire "vacîb ul-*vacîd*" c'est à dire celui qui est existant par lui-même, c'est Dieu. Donc l'auteur veut dire que notre Dieu est nécessaire et existant par lui-même. V. *Muqâlib*, pp. 12, 13. V. aussi, ATAY (Prof. Dr. Hüseyin), *Furâhî ve İbnî Sînâ'ya göre Yaradma*, (La création selon Furâhî et Ibn Sînâ), Ankara, 1974, p. 107.

110 Cf. *Ibid.*, p. 116.

111 La création de ce monde et son organisation excellente par Dieu exclut toute idée d'un autre, égal à Lui. V. *Muqâlib*, p. 15.

L'auteur fait allusion à la preuve de l'exclusion (*dall ul-tamînâ*').

13- Dieu embrasse tout. [Mais son essence]; aux yeux des savants et de ceux qui ont une connaissance parfaite¹¹², n'accepte point l'union (*ittihād*) et l'incarnation (*ḥulūl*).

14- Dieu n'a aucun lien avec les espaces (*ahyaz*)¹¹³ et les temps (*awqāt*). Ainsi Il ne peut pas être qualifié par les ressemblances aux formes (*aṣkāl*) et aux couleurs (*alwān*).

15- Il est vivant (*ḥayy*)¹¹⁴ et celui qui entend tout (*sami'*), qui voit tout (*baṣir*), qui sait tout (*'ālim*) et celui qui veut (*ṣā'ī*). Il possède également la puissance (*qudrat*) et la parole (*kalām*), mais [elle est] une parole qui n'est pas sans aucun son proférée.

16- La multiplicité des éternels (*qudamā'*) n'est pas obligatoire. Car, aux yeux de ceux qui sont éveillés (*'ayn yaqzān*)¹¹⁵ les attributs de Dieu ne sont pas autres que son essence¹¹⁶.

17- La négation (*naḍy*) de l'enchaînement soit [par la multiplication des choses] soit dans la succession [des choses l'une à l'autre] (*mu'āqaba*), nous montre la puissance de Dieu, maître d'œuvre doué de perfection. [Ceci est un signe convaincant de la capacité de celui qui fabrique tout à la perfection].

18- Comme ont raisonné par induction (*istadalla*) sur la science de celui qui est cause efficiente (*mu'assar*) à partir de la perfection de ses actions, les théologiens qui ont une solide connaissance¹¹⁷.

19- La science qu'il a des temps, n'exige pas en Lui qu' Il soit assigné à des moments du temps.

20- Rien ne peut échapper à la volonté (*irāda*) de Dieu. Cependant Il n'est point satisfait des infidélité (*kufrān*).

112 Avec "*ashāb'irfān*" Ḥidir Beg fait allusion aux "gens de la tradition et de la communauté" (*Ahl al-sunna wa'l-cum'ā'a*) Avec ce vers l'auteur rejette les idées des juifs, des chrétiens, une partie des "*mutaṣawwif*" et des "*si'ites*" extrêmes à propos de l'incarnation (*ḥulūl*) à Dieu. V. *Maqālīb*, p. 21 sqq.

113 Le mot "*ahyāz*" est le pluriel de "*ahyāz*" qui veut dire "espace qu'occupe un corps".

114 Les théologiens et les philosophes sont tombés d'accord sur le principe que Dieu est vivant. *Ṣaḥ*, p. 27.

115 Ce sont des "*Ahl al-sunna*". *Maqālīb*, p. 28.

116 Avec ce vers Ḥidir Beg répond aux reproches faits par les Mutazilites. Ils disent que "en acceptant les attributs éternels, vous prétendez qu'il existe plusieurs Dieux". V. *Maqālīb*, pp. 28, 29. Cf. *Ṣaḥ*, p. 31. Ḥayālī, s'attaque aux chrétiens et dit qu'ils sont devenus infidèles en acceptant trois éternels. *Ibīd*, p. 31.

117 Avec le mot "*arḥāb'irfān*" Ḥidir Beg entend les "*mutakallimūn*" (les théologiens musulmans). *Ṣaḥ*, p. 33. *Maqālīb*, p. 31. *Qarṣi*, f. 24a.

21- La volonté n'est ni un ordre (*amr*) ni un volonté. Peut-être c'est une caractère d'un puissant qui nomme par préférence.

22- Il est possible de faire pencher (*tarcılış*) vers une chose qui n'offre d'elle-même aucune raison de pencher vers elle. C'est le cas d'un homme qui a soif par rapport à deux récipients¹¹⁸ qui contiennent de l'eau.

23- La création de Dieu (*takwîn*) est éternelle (*azalî*)¹¹⁹, en dehors du temps. Mais ce qui est créé par Lui est dans le moment et l'instant [du temps].

24- Notre parole (*kalâmuna*) est un attribut essentiel (*sıfat nafsîyya*). [C'est à dire c'est une qualité liée à notre existence]. Cette parole nous permet de différencier celui qui est muet ou bien non doué de la parole¹²⁰.

25- La parole¹²¹ n'est ni savoir une chose ni la vouloir. Car on connaît la différence¹²² entre la volonté et la parole par la raison.

26- Le fait que les langues soient créées n'implique pas nécessairement que Mes différentes paroles telles les Evangiles et le Coran soient créées¹²³.

27- La loi divine (*şar'î*)¹²⁴ n'est pas une branche dérivée (*far'î*) [pour démontrer l'attribut] de la parole [de Dieu], puisque l'éloquence (*i'câz*) inimitable du Coran suffit pour établir l'existence de cette loi divine.

28- La vision de Dieu (*ru'yat Allah*) aura lieu [dans le paradis] avec les yeux (*bî'l-abşâr*) pour ceux qui sont croyants mais jamais pour les aveugles¹²⁵.

118 "Kaşû inâ'în" est dans le sens "kamâ fî inâ'în". V. Mağâlib, p. 34.

119 Abû Mansûr al-Mâturîdî et ses partisans ont admis que la création (*nahûl*) est un attribut réel, éternel et ajoté au sept autres attributs. Ceci est l'un des désaccords entre Mâturîdî et Aş'arî. Selon al-Aş'arî l'attribut de la création n'est pas éternel et fait partie des attributs de l'acte divin (*şifât al-fî'î*). V. Şarh, p. 30sq. Cf. KEMÂL PAŞAZÂDE, *Risâle al-ihkâf/bayn al-Aş'arî wa'l-Mâturîdîyya fî inâ'î'apar mas'ala*, ms. dans la Bibliothèque de Süleymaniye, sec. Tirovâh, oct. 1847/2, f. 57.

120 V. Şarh, p. 40.

121 À propos de l'attribut de la parole de Dieu on trouve une petite différence entre les Mâturîdîtes et les Aş'arîtes V. KEMÂL PAŞAZÂDE, op. cit., p. 58.

122 Le pronom "Hâ" (*hi-farqaha*) veut dire l'attribut de la parole, de la science et de la volonté. V. Mağâlib, p. 37. Qarşl, f. 29a, 29b.

123 En lisant le Coran, la Bible etc. il sort de nos bouches de l'air et des mots spéciaux. En vérité ce qu'on lit ce sont des attributs éternels de Dieu. V. Mağâlib, p. 39.

124 La loi divine est formé par le Coran et les traditions du Prophète. V. Qarşl, f. 30a.

125 Avec le mot "amyyân" Hîdîr Beg fait allusion aux incroyants. Ce sont ceux qui n'ont pas voulu voir la vérité avec leurs propres yeux. V. Mağâlib, pp. 40, 41. Qarşl, f. 30a, 30b. Cf. Şarh, où l'on trouve des longues explications à propos de la vision de Dieu V. Ibid, p. 44 sqq.

29- L'homme ne voit que l'aspect extérieure sans que ceci implique l'essence (*cachar*), l'accident (*'arağ*) ou contingences¹²⁶.

30- La réalité de Dieu (*haqiqat al-haqq*) n'est pas concevable dans notre monde. Mais l'hésitation pour les croyants¹²⁷ est de savoir s'ils la pourront connaître [la vérité de Dieu ou non], dans le paradis (*dār riḍwān*)¹²⁸.

31- Le créateur (*hâliq*) de tous les des actes de l'homme (*af'āl al-'ibād*), et de ce qu'on croit être successivement engendré par suite de l'acte humaine est Dieu¹²⁹.

32- En réalité c'est Dieu qui guide les hommes dans la voie et c'est Lui qui les égare. Ces deux notions, [guider et égarer], sont attribuées respectivement aux prophètes (*rusul*) et à Satan (*şayṭān*) par métaphore (*mağāz*).

33- Les bonnes (*ḥusn*) et les mauvaises (*quḥūḥ*) choses sont définies par la loi divine (*şar'*). Mais nous¹³⁰ disons qu'il nous est aussi possible de les saisir par la raison [avant qu'elles soient expliquées par la législation divine]¹³¹.

126 Avec ce vers Hîdîr Beg fait un résumé de la preuve d'al-Aş'arî à propos de la vision de Dieu. *Maḥallib*, p. 41 sqq.

127 Le pronom "Hum" veut dire les "mumkallimîn" et les gens de la Loi divine (*arḥâb al-şar'*). V. *Maḥallib*, pp. 43, 44, Qursî, f. 31b.

128 A propos de la connaissance de Dieu, le problème le plus discuté était le suivant: "est-ce possible ou non de concevoir l'essence de Dieu (*nûḥûs*) en totalité?". Les philosophes l'ont nié ainsi que Gazâlî, Imâm al-Haramayn et un certain nombre de soufis. Tous les "mumkallimîn" ont accepté cette possibilité. V. *Şarḥ*, p. 47.

129 Ceci est l'un des plus grand sujets de discussion entre les gens de la tradition et les Mu'tazilites ainsi que les philosophes. Le problème est de savoir si "les actes des hommes sont créés par Dieu ou bien par eux-mêmes?". Le premier point de vue est adopté par les gens de la vérité (*akl al-haqq*). Selon eux, tous les actes sont créés par Dieu, mais l'homme a une faculté d'acquisition (*ḥusūb*). Les Mu'tazilites et les philosophes ont prétendu que les créateurs des actes sont les hommes eux-mêmes. Ces groupes ont chacun leurs preuves, soit traditionnelles (*şam'î*) soit rationnelles (*'aqlî*). *Şarḥ*, p. 48sqq. Si l'homme était lui-même le créateur de ses actes, il serait capable de connaître tous les détails de ses créations. Or l'homme n'a jamais eu cette faculté de connaître. Donc il ne peut pas être lui-même le créateur de ses actes. V. *Maḥallib*, p. 45sqq. *Şarḥ*, p. 49.

130 Ici Hîdîr Beg définit l'opinion des Mâturlidites. V. *Maḥallib*, p. 48 sqq., *Qursî*, f. 52a.

131 Selon un certain nombre d'Aş'arites c'est seulement la Loi divine (*şar'*) qui nous définit les choses obligatoires et illicites et non la raison. V. KEMÂL PAŞAZÂDE, *İhtisâf...*, op. cit., p. 58. Cf. *Şarḥ*, p. 53. Ceci aussi est un problème très discuté entre les Mâturlidites et Aş'arites ainsi que les Mu'tazilites. V. *Ibid.*, pp. 53, 54, 55.

34- Pour les hommes, il existe une liberté de choix [partielle] (*ihtiyâr*)¹³² qui est une acquisition (*kasb*) de ceux-ci. [C'est pourquoi] ils sont qualifiés [selon leur acquis] de par l'obéissance (*ta'at*) ou la désobéissance (*'isyan*).

35- La raison (*'aql*) n'a pas de place dans la sentence divine (*hukm al-ilâh*), pourtant à propos de la possibilité d'admettre une motivation en Dieu il y a deux points de vue¹³³.

36- Aucun homme ne peut être chargé [par Dieu] au delà de sa capacité¹³⁴. Mais il est tout à fait incapable de percevoir les raisons [de cette sagesse divine].

37- S'il était obligatoire pour Dieu de faire "le meilleur" (*aslah*) [de toutes les choses], personne ne pourrait être éprouvé par l'incroyance (*kufr*), la pauvreté (*faqr*), les catastrophes et les tristesses¹³⁵.

38- L'approvisionnement (*rizq*) fourni à un animal est ce qu'il mange, que ce soit licite (*halâl*) ou illicite (*harâm*). Donc l'approvisionnement se divise en deux: le licite et l'illicite¹³⁶.

39- Aucun être vivant ne peut devancer le terme fixé [on ne peut pas avancer la vie d'un animal par rapport à son terme fixé] (*acal*)¹³⁷, même s'il est déchiré par les canines d'un animal sauvage¹³⁸.

132 Ceci est mentionné chez Haykâl: "le choix partiel" (*al-ihtiyâr al-cûs'î*). V. Şarh, p. 56.

133 "À cause de la qualité de certaines lois divines (qui ne sont pas très claires), les gens de la tradition (*ahl al-sunna*) se sont divisés en deux". V. *Majâlîh*, p. 53. À propos l'influence de la raison sur les lois divines, nous trouvons une petite nuance entre les idées Aš'arites et Mâturîdites. V. *Ibid*, pp. 52, 53. Qarsî, f. 30a. On peut résumer cette nuance ainsi: pour al-Mâturîdî la raison peut et doit connaître l'existence et l'unicité de Dieu avant la révélation, alors que pour al-Aš'arî la révélation précède la raison.

134 Le problème d'imposer l'impossible (*ta'âlîf mâ lâ yuqâq*) est un des problèmes discutés entre les Mâturîdites et Aš'arites. V. KEMÂL PAŞAZÂDE, *İhtiyâf...*, Op. cit., p. 58. Pour Mâturîdî, Dieu ne peut exiger de l'homme ce qui dépasse ses capacités; pour Aš'arî, Il le peut mais Il ne le fait pas.

135 Selon les Mu'tazilites Dieu est obligé de faire le "meilleur" (*aslah*) pour ses créatures. Haykâl affirme que si Dieu était obligé de créer le meilleur pour l'homme pourquoi aurait-il créé l'incroyant, le pauvre et la victime, soit dans le monde soit dans l'au-delà. Et aussi il serait absurde de prier Dieu pour Lui demander le meilleur. V. Şarh, pp. 60, 61.

136 Pour l'approvisionnement (*rizq*) v. Coran, XI/6; XXX/60, XLII/12; V/114. Les Mu'tazilites disent que si l'illicite est considéré comme provision, il n'est pas logique de punir les hommes pour des choses illicites qu'ils ont mangées. On leur répond que cela est un mauvais choix pour ceux qui le font. Şarh, p. 62.

137 V. Coran, VI/2; VII/34; LXIII/11. Les Mu'tazilites acceptent deux sortes d' "acal". L'un est lié à l'assassinat, l'autre est la mort naturelle. La secte juste (*meşhûb al-haqq*) est que l'assassiné est mort selon son terme fixé, sans avance ni retard. V. Şarh, p. 63.

138 Toutes les choses qui font périr l'homme. Le mot "goyân" est le pluriel de "gucî". V. *Majâlîh*, p. 62.

40- Tous les éléments ('*anāštr*)¹³⁹ et les sphères du cosmos (*aflāk*) sont engendrés dans le temps. On sait que chacune de leurs parties est atome¹⁴⁰.

41- Le haut et le bas sont liés entre eux, mais non pas par une action causale. Car même une circonférence tourne, ce sont deux relatifs¹⁴¹.

42- Dieu nous a envoyé des prophètes (*rusul*) avec sa grâce qui nous guide (*hudā*). Ces prophètes sont corroborés (*mušaddiqin*) par des miracles ('*āyāt*)¹⁴² et par la clarté de leur mission.

43- Les créatures ont besoin de quelqu'un qui complète le jugement (*ḥukm*) de la raison. Ainsi en est-il dans les sciences religieuses.

44- Si les prophètes n'étaient pas envoyés à l'humanité, les affaires de l'au-delà (*amr al-ma'ūd*), ainsi que celles qui concernent ce monde-ci (*amr al-ma'āq*) ne pourraient pas être organisées parce que tout le monde ferait ce qu'il voudrait, et qu'y aurait partout l'injustice¹⁴³.

45- Muḥammad est celui qui a le plus de mérite (*aḡḡal*) de tous les prophètes (*rusul*). [Ceux qui étaient près de lui] ont entendu les choses inertes et les bêtes sauvages reconnaître la vérité [ou sa mission]¹⁴⁴.

46- La condition du Prophète dans les deux cas [c'est à dire avant et après la mission prophétique, ou bien du point de vue de ses explications concernant des choses de notre monde ainsi que de l'au-delà]¹⁴⁵ est très claire pour ceux qui ont deux yeux pour observer [et qui sont dignes d'apprécier les choses].

47- L'une de ses prophéties (*aḡḡbār*) [miracle] concernant l'avenir, est d'avoir prédit la mort catastrophique qui a frappé 'Osmān b. 'Af-wān¹⁴⁶.

139 Le mot "*anāštr*" peut signifier les quatre éléments, c'est à dire la terre, l'eau, l'air et le feu. V. Qursī, f. 41a.

140 Pour les explications plus longues V. Şarḥ, p. 63 seq.

141 Ceci est pour réfuter les astrologues (*muḥaccibūn*) et les Sabéens (*Ṣāb'ūn*). Ils prétendent dire des choses sur l'avenir tout en observant les mouvements des choses célestes. V. Şarḥ, p. 68.

142 Ici le mot "*āyāt*" veut dire "les miracles des prophètes" V. Maḡlīb, pp. 67-71. Qursī, f. 42b, 43a.

143 Les vers 43 et 44 expliquent combien il est nécessaire d'envoyer des prophètes à l'humanité. Selon les Mu'tazillites et les philosophes, envoyer des prophètes est une obligation. Par contre un groupe des savants de la région Transoxiane (Mā warī-al-Nahr) ont prétendu que c'est une sagesse (*ḥikmat*) de Dieu. V. Şarḥ, p. 71 seq.

144 Le mot "*āyāt*" veut dire le loup, "*āyātūn*" est le pluriel de ce mot. Mais ici l'auteur emploie ce mot pour "les animaux sauvages". V. Maḡlīb, p. 75. Ḥayāll fait allusion dans son commentaire, à une miracle du Prophète concernant la parole d'un loup. V. Şarḥ, p. 75.

145 V. Şarḥ, p. 77. Maḡlīb, p. 78. Qursī, f. 46b, 47a.

48- De même en est-il de la prévision de ce qui s'est passé entre le Chosroès¹⁴⁷ et les compagnons du Prophète (*saḥāba*) à propos [pour la cause de Dieu] du trésor des Perses et de destruction de leur villes¹⁴⁸.

49- De même l'annonce à ses compagnons de deux expéditions militaires qu'ils feraient par mer (*ḡama al-baḥr*) avec la participation de la tante du Prophète, Umm al-Ḥarām, à la première de ces expéditions¹⁴⁹.

50- De même le partage de la lune (*ṣāḡq al-qamar*) en deux par le Prophète. Ainsi, quand les gens du Qurayş ont demandé le lendemain de son ascension (*mī'rāc*) des nouvelles de leurs caravanes [qui étaient de retour de Damas] et qu'il leur découvrit ce qu'il en était.

51- De même, le fait d'avoir lancé des cailloux pendant l'expédition de Badr, aux yeux des ennemis. Et pendant la bataille d'Uḥud, le fait d'avoir remis en place l'oeil d'Ibn Nu'mān¹⁵⁰.

52- Combien d'autres prophéties nous ont été rapportées, authentifiées par des chaînes de témoignages sûrs tels les deux "recueils authentifiés"¹⁵¹.

53- Les indications véridiques [à propos de sa mission prophétique] sont communes à toutes ces traditions. Elles ont été transmises de génération en génération (*taḡdīr*), comme la signification de la poésie de Ḥassān¹⁵².

146 La façon dont est mort 'Osmān b. 'Afwān était prévue par le Prophète, et racontée à Abū Bakr, 'Omar et 'Osmān. V. *Ṣaḥīḥ*, p. 78; *Maḡāzīl*, p. 81 sqq; *Qursī*, f. 48a.

147 Nom des empereurs des Perses.

148 La prévision du résultat de ces événements est considéré comme un miracle du Prophète.

149 La première de ces incursions était sous le commandement de Mu'āwīya et avait eu comme résultat la conquête de l'île de Chypre. La tante du Prophète avait participé à cette expédition et avait décédé après la conquête de l'île.

La deuxième aussi a été préparée par Mu'āwīya en vue de conquérir Istanbul. Mais cette expédition n'avait pas donné un résultat positif. Le Prophète avait parlé de ces deux incursions à ses compagnons. C'est pourquoi on les considère comme l'un de ses miracles. V. *Maḡāzīl*, p. 85 sqq.

150 Pendant le combat d'Uḥud, l'oeil de Katāde b. Nu'mān glissa hors de son orbite sur son visage. Le Prophète pria Dieu et l'oeil de Katāde fut remise à sa place. V. *Maḡāzīl*, p. 89; *Qursī*, f. 49b, 50a.

151 Les deux authentiques sont "*Buḥārī*" et "*Muslim*". *Ṣaḥīḥ*, p. 81. Leur "*Saḥīḥ al-Buḥārī*" est considéré comme le plus authentique livre en matière de traditions prophétiques.

152 Ḥassān b. Sābit est le poète du Prophète. Ses poèmes sont très simples et faciles à comprendre. Aucun de ses poèmes n'a atteint au degré de "*taḡdīr*", mais malgré cela, il est un poète bien connu. *Maḡāzīl*, p. 90.

54- Le miracle le plus imposant du Prophète est le Coran. Ils furent incapables ('aciz) d'en imiter un seul chapitre (*sūra*), malgré une profusion d'efforts de leurs intelligences (*al-azhān*)¹⁵³.

55- L'ascension (*mi'rāc*) du Prophète s'est effectué réellement et physiquement alors qu'il était pleinement éveillé, et cela est prouvé par un verset Coranique¹⁵⁴ et par toutes sortes de traditions prophétiques¹⁵⁵.

56- Cette [grande] ascension vient après d'autres [pour les confirmer et] pour réfuter les [prétendues] contradiction entre certaines traditions¹⁵⁶.

57- La loi divine de notre Prophète vient abroger (*nāsīh*) toutes les autres religions (*adyān*) et leur abrogation n'est pas le fait d'une ignorance (*cahl*) pour Dieu qui a posé tous les principes des religions¹⁵⁷.

58- Le prophète Moïse (Mūsā b. 'Imrān) aurait parfois signalé par un texte, l'abrogation de [certaines parties] de sa Thora (*Tawrāt*) à sa communauté, mais celles-là, par jalousie, n'a rien apporté à ce sujet¹⁵⁸.

59- Les prophètes sont exempts (*barī'*)¹⁵⁹ par le consensus [des gens de la tradition et de la communauté¹⁶⁰], de dire publiquement ce qui est considéré comme infidélité (*kufr*), mensonge (*kizb*) et immoralité.

153 Sur le miracle du Coran, nous trouvons de longues explications dans le commentaire de Ḥayāll. V. Şarb, p. 82 seq.

154 "Gloire à celui qui a transporté Son serviteur, la nuit, de la Mosquée sacrée à la mosquée très éloignée..." Coran, XVII/1.

155 Sur l'ascension il y a eu des divergences. Le problème était de savoir si le Prophète avait effectué l'ascension en état d'éveil ou bien esprit. Pour les deux cas on trouve des traditions. V. Şarb, pp. 85, 86.

156 A propos de l'ascension en état de sommeil, il nous est parvenu quelques traditions. Mais d'autre part nous en possédons d'autres qui sont authentiques. Or celles-ci ne peuvent pas être en contradiction avec les preuves authentiques qu'on possède. Donc il faut les interpréter. V. Maṣālib, p. 92, Qarṣī, f. 51b, 52a.

157 Avec ce vers, Ḥudūr Beg rejette certaines idées des juifs à propos de l'abrogation (*nāsīh*). Selon les juifs "L'abrogation d'une autre religion peut être une cause de l'ignorance pour Dieu". V. Maṣālib, pp. 93, 94; Qarṣī, f. 52a.

158 V. Şarb, p. 89.

159 Soit avant leur mission prophétique, soit après. V. Maṣālib, p. 79seq. Le problème de l'impeccabilité (*isṣma*) est très discuté. Les *Asdriqā*, une branche des "Ḥārīcites" ont prétendu que les prophètes peuvent commettre des péchés. (Selon les Ḥārīcites tous les péchés sont des signes de l'infidélité). Les *ṣūfites* ont permis de commettre un acte d'infidélité si on est menacé d'une grande peur ou en danger de mort. Mais commettre des péchés pour tout ce qui concerne la transmission du message est impossible selon la majorité. Quelques uns ont toléré de commettre des péchés pour cause d'oubli. V. Şarb, pp. 88, 89.

160 V. Qarṣī, f. 53a.

60- Ainsi auprès de la majorité d'entre nous [les prophètes sont à l'abri] des grands péchés (*kaḥā'ir*) commis sciemment, et des petites fautes (*ḥiṣṣa*) comme de tout vol dans les poids [des marchandises]¹⁶¹.

61- Si on raconte des histoires sur les péchés des prophètes, il faut les interpréter (*ta'wīl*) en disant que ces fautes se sont produites avant la révélation divine (*qabḥ al-wahy*), ou bien [si elles s'étaient produites après la révélation] que ce sont les conséquences d'oublis (*nisyān*)¹⁶².

62- Les prophètes ont supériorité (*ruchān*) sur les anges. Car les prophètes furent chargés par Dieu d'enseigner les anges, et le fait de ces derniers avaient l'ordre de se prosterner devant lui, montre cette supériorité¹⁶³.

63- Des saints (*ṭāll*), ont pour eux de faire des prodiges (*karāmat*), comme il nous a été rapporté au sujet d'Asaf, [qui était ministre de Süleyman] d'Abu al-Dardā' et de Salmān¹⁶⁴.

64- De même l'ordre intimé de loin par 'Omar al-Fāruq à Sāriya de se détourner de la montagne, et que ce dernier entendit malgré une distance estimée à deux mois¹⁶⁵.

161 Les Ḥaḡawīyya ont accepté que les prophètes puissent commettre de grands péchés même sciemment. Tous les autres (*cumḥār min al-muḥabbayn*) l'ont nié. Puis ils sont tombés en désaccord. Selon les Mu'tazilites, commettre sciemment de grands péchés dans le cas des prophètes nécessite de supprimer leur grandeur et leur place aux yeux des fidèles qui les suivent. Ils doivent être un modèle parfait. Mais des péchés par oubli et involontaires sont tolérés par la majorité des gens. Selon les Rawāfiḥ des péchés soit grands soit petits, commis sciemment ou par oubli, ne sont pas tolérés pour les prophètes. V. *Ṣaḥḥ*, p. 99.

162 I. Hakkī b. Uḡall fournit des explications sur l'impeccabilité des prophètes en se référant souvent à al-Māturīdī. V. *Maḡālib*, p. 100.

163 Il y a différents points de vue sur ce problème. En effet il n'y a aucun doute à propos de la supériorité des prophètes sur les anges inférieurs (*ṣuffī*). Le point de divergence est la supériorité sur les anges plus nobles (*'ulūf*). Plusieurs partisans de la voie traditionnelle disent que les prophètes sont supérieurs à ces deux groupes d'anges. Les Mu'tazilites et Qāḍī Abū Bakr (sunnite) ont prétendu que les anges sont supérieurs aux prophètes. Ḥayāll cite cinq points dans son commentaire pour montrer la supériorité des prophètes. V. *Ṣaḥḥ*, p. 92 sqq.

164 Asaf, devant Süleymān, avait apporté le trône de Balqis en un instant alors qu'il se trouvait très loin. Abū al-Dardā' et Salmān en prenant leur repas, ont entendu la louange à Dieu (*tasbīḥ*) venant de leur assiette. V. *Maḡālib*, pp. 102, 103; *Qurṣī*, f. 54b.

165 Le calife Omar, faisant son discours de vendredi (*ḥaḡba*) dans la mosquée de Médine a vu la situation difficile des soldats de Sāriya qui étaient en incursion à Nibāwand. Il a interrompu son discours en disant: "O Sāriya, la montagne, la montagne!" (Fais attention aux ennemis qui sont derrière la montagne). On voit ici deux sortes de prodiges: premièrement le fait de voir les événements qui se passent très loin; deuxièmement le fait de crier et de faire entendre sa voix sur une si grande distance. V. *Maḡālib*, pp. 103, 104; *Qurṣī*, f. 56a, 56b.

65- La valeur supérieure d'un prophète est évidente. Bien plus, selon la parole de nos frères¹⁶⁶, sa qualité de prophète dépasse sa qualité de saint [qu'il possède lui-même¹⁶⁷].

66- Après les prophètes, l'homme le plus méritant est Abū Bakr, parce qu'il avait devancé ses contemporains dans la croyance en la vérité de tout ce que rapportait le Prophète¹⁶⁸.

67- Après Abū Bakr vient 'Omar al-Fāruq, car il a été le plus efficace à aider le Prophète dans la propagation de la religion.

68- Après 'Omar al-Fāruq, selon la décision de nos anciens maîtres, il n'y a aucun lieu de douter de la supériorité de 'Osmān.

69- Après 'Osmān, vient 'Alī qui était le plus proche parent du Prophète du point de vue généalogique, et qui était privilégié parmi ses gendres¹⁶⁹.

70- La résurrection (*ḥayr*) et la création première sont identiques [pour le Créateur] quant à la possibilité sans qu'il y ait distinction ni interférence du temps¹⁷⁰.

71- Nul besoin de prétendre que pour qu'il y ait résurrection des corps il faut que les parties qui sont été anéanties reviennent vraiment [à l'existence]¹⁷¹.

166 Par le mot "frère" (*ḡhuḡn*) l'auteur veut dire "les gens de la tradition et de la communauté (*aḡl al-sunna*)". V. *Maḡālib*, p. 104sq; *Qarḡ*, f. 57a.

167 D'après Ḥayḡil, le Prophète est supérieur parce qu'il est honoré avec la révélation (*waḡy*) et il a été nommé pour le bien et la bonne conduite du monde et pour harmoniser les affaires concernant ce monde (*mu'āḡ*) ainsi que l'Au-delà (*mu'ād*). La supériorité d'un prophète sur un saint est une chose très claire et peut être son état de prophète est-il supérieur à son état de saint (qu'il possède). Ceci est destiné à réfuter ceux qui disent le contraire (les *Karrāmiya*). V. *Ṣarḡ*, p. 96.

168 "*Aḡl al-sunna*" et un groupe des anciens Mu'tazilités ont affirmé que l'homme le plus méritant est Abū Bakr. Par contre selon les ṡī'ites c'est 'Alī b. Abī Ṭālib. Les gens de la tradition ont cité quatre points pour démontrer la supériorité d'Abū Bakr. V. *Ṣarḡ*, p. 97.

169 Il était marié avec Fāḡma, fille du Prophète, et il avait eu deux enfants Hasan et Husayn. V. *Maḡālib*, pp. 110, 111; *Qarḡ*, f. 59a.

170 Les philosophes naturalistes (*ḡāḡ'iyūn*) ont nié la résurrection pour l'homme. Car avec la mort, disent-ils, l'homme disparaît. Son retour est impossible, car le retour du néant est irréalisable. Les philosophes théologiens (*ilāḡ'iyūn*) ont accepté le retour du spirituel (*mu'ād al-raḡīm*) et ont nié celui du corporel (*ḡisḡnī*). Selon la plupart des théologiens dogmatiques (*mutaḡallimīn*), c'est le contraire. Ils affirment un retour spirituel aussi bien que corporel. V. *Ṣarḡ*, p. 100 sqq.

171 Ceux qui ne croient pas à la résurrection, prétendent que le retour du néant (*mu'dān*) est impossible. Ce vers de Ḥidīr Beg est une réponse à leur adresse. V. *Ṣarḡ*, p. 103.

72- Ceux qui reviennent ce sont les parties essentielles existent à tout le moment de la vie. Même si elles ont été mangées, elles ne sauraient faire partie d'un autre corps.

73- Toutes les choses dont le Prophète a annoncé l'arrivée auront lieu, car elles sont possibles [par rapport à Dieu] tels le Pont (*sirāt*)¹⁷² et la Balance (*mīzān*)¹⁷³.

74- C'est ainsi qu'il y aura la reddition des comptes (*hisāb*). On verra la terreur de l'au-delà (*ahwāl al-ḡaybā*) et la Vasque (*ḥawz*) de notre Prophète dans laquelle se trouvent des jarres¹⁷⁴.

75- Ainsi que le séjour dans la tombe (*qabr*) où certaines auront la paix, d'autres seront rongés par les vers¹⁷⁵.

76- Le châtement des mauvaises actions, est justice (*ʿadl*), mais non obligatoire de la part de Dieu; de même que la récompense (*ihsān*) des bonnes actions¹⁷⁶.

77- Comment exiger de Lui une récompense pour toutes nos bonnes actions (*tāʿāt*) alors que le bonheur d'un petit moment, qu'Il nous accorde, dépasse de loin toute notre reconnaissance (*ṣukrān*) envers Lui.

78- Du point de vue de la raison l'infidélité (*kufr*) pourrait être pardonnée, mais il a été révélé un texte sur l'éternité (*taḥlīd*) du séjour en enfer (*nār*)¹⁷⁷.

79- Il est répété plusieurs fois [dans le Coran] que "le paradis a été créé" et qu'Adam en a été expulsé après l'avoir habité¹⁷⁸.

172 Le Pont (*sirāt*) est situé au dessus de l'enfer, plus mince qu'un cheveu et plus affilé qu'une épée comme on l'a décrit dans une tradition du Prophète. Les Mu'tazilites l'ont nié car c'est un pont impossible à franchir. Selon les gens de la tradition, les croyants le passeront facilement. V. Soré, pp. 105, 106.

173 Les Mu'tazilites n'acceptent pas la Balance (*waẓn*) car selon eux les actions sont des accidents (*ʿarṭ*) et par conséquent on ne peut pas les mesurer avec la Balance. V. Ibid. p. 106.

174 Il y a plusieurs versets Coraniques et traditions prophétiques sur chacune de ces situations. V. Ibid. pp. 106, 107.

175 Le mot "*dūdā*" est le pluriel du "*dūdā*" qui veut dire le ver. C'est un petit animal au corps mou, sans pattes. Vermine qui, selon la croyance populaire, ronge la chair des morts. Pour la vie dans la tombe nous trouvons plusieurs versets Coraniques et traditions prophétiques. V. Ibid. p. 108.

176 Avec ce vers, Hizir Beg réfute les idées Mu'tazilites. Selon eux, Dieu est obligé de récompenser les gens pour leurs bonnes actions et de châtier les pécheurs. V. Ibid. p. 110. *Maḡālib*, p. 121; *Qarṣī*, f. 65b.

177 Un certain nombre de gens ont cru que l'infidélité et même l'associationnisme (*shirk*) sont pardonnables selon la raison. V. Soré, p. 112.

178 Dans le Coran, à plusieurs reprises, on a précisé que le paradis a été préparé pour ceux qui sont pieux et craignent Dieu. L'auteur fait allusion à ce fait. V. *Maḡālib*, pp. 123, 124; *Qarṣī* f. 65a, 65b. Pour les versets concernant ce sujet v. Coran, II/24, II/132, III/131, III/133, XXXVIII/77, XV/34, VII/18.

Les gens de la tradition Abū 'Alī al-Cubbā'i Abū al-Husayn al-Bajelī, Biḡr b. Mu'tamir, tous les Mu'tazilites, ont cru que le paradis et l'enfer sont créés actuellement. La plupart des Mu'tazilites prétendent qu'ils seront créés le jour du jugement. V. Soré, p. 112.

80- Les délices du paradis sont éternelles (*abadî*) et ne périront jamais. Ses nourritures (*akl*) sont permanentes (*dâ'im*), certes, elles ne cesseront jamais.

81- Pour les gens qui ont commis des péchés graves (*kabâ'ir*) [et qui sont morts] sans se repentir, il y a l'espérance du pardon (*'afw*), et cela en dépit des médisants jaloux¹⁷⁹.

82- [Selon les mu'tazilités] puisqu'il n'y a pas de châtement (*'uqûbat*) dont Dieu est à faire remise, là où il y a repentir; les versets parlant du pardon ne contiennent pas l'action de se repentir.

83- Les traditions prophétiques concernant l'intercession doivent être prises telles quelles, sans qu'elles soient limitées ou généralisées selon les cas ou les personnes.

84- Le Prophète, ainsi que les [hommes pieux] agréés par Dieu ont le droit d'intercéder (*safâ'at*) auprès du Miséricordieux (*Rahmân*) en faveur de certains rebelles¹⁸⁰.

85- La Prière adressée en certains cas à Dieu, en faveur des morts (*amcât*) et des vivants (*ahyâ'*) a des liens faits réels constatés¹⁸¹.

86- Les bonnes oeuvres n'entrent pas dans la foi (*imân*)¹⁸². Mais au contraire la foi n'est autre chose que reconnaissance [confession] (*tasdiq*) de la vérité¹⁸³.

87- La loi divine (*şar'*) considère comme preuve d'infidélité le fait de ceindre le "zunnâr"¹⁸⁴ ou d'adorer les idoles (*awsân*) [même sous la contrainte].

179 Avec ce vers l'auteur répond aux Mu'tazilités. Car ils prétendent que ceux qui meurent sans se repentir resteront éternellement en enfer. *Majâlib*, p. 125; *Qarşl*, f. 66b, 67a.

180 Les savants sont unanimement d'accord sur le principe d'intercession de la part des prophètes. Puis il y a des points de vue différents sur divers problèmes. V. *Şarh*, p. 118.

181 Selon les Mu'tazilités il n'y a aucun bienfait réel pour la prière à Dieu. Pourtant dans le Coran il existe des versets qui contredisent les Mu'tazilités. *Qarşl*, f. 69a.

182 Selon le dictionnaire, la foi veut dire l'acceptation (*tasdiq*) totale. Dans la loi divine (*şar'*) c'est de croire tout ce qui vient de la part de Dieu par l'intermédiaire du Prophète, telles l'unicité de Dieu, l'obligation de la prière, l'interdiction de l'alcool etc. *Şarh*, p. 118 sqq.

183 Ceci est une réponse pour ceux qui disent que la foi n'est autre qu'acceptation par le cœur. *Ibid*, p. 120. Les prescriptions divines (*şar'*) et nécessaires (*soçib*) ne font pas partie de la foi. Si quelqu'un ne fait pas l'un de ces devoirs cela ne veut pas dire que celui-ci est sans foi. *Majâlib*, pp. 129, 130; *Qarşl*, f. 69a, 69b.

184 "Zunnâr" dans le dictionnaire veut dire une "ceinture de moine chrétienne considérée par les musulmans comme signe principal d'infidélité". V. KELEKIAN (Oran), *Dictionnaire...*, op. cit., p. 647. En effet c'est un signe de "Zendağa".

88- La foi et l'Islâm [la soumission à Dieu] ne sont pas différents l'un de l'autre. Il n'y a pas dans la loi divine pour l'une et pour l'autre deux statuts (*hukmân*) légaux différents.

89- La foi existe pour l'imitateur (*muqallid*), et ce dernier peut être récompensé pour elle; bien qu'il soit désobéissant ('âsi) du fait qu'il a négligé l'effort personnel¹⁸⁵.

90- L'homme doué de la raison n'a aucune excuse pour l'ignorance (*cahl*) de son créateur (*hâliq*), à condition qu'il ait atteint un âge de réflexion (*fikr*) selon Nu'mân¹⁸⁶.

91- Pour l'homme il n'y a aucun rang (*martaba*) qui fasse tomber ses obligations religieuses qui lui sont imposées (*taklif*), à la différence des fous (*macânîn*) et des petits enfants (*sibyân*)¹⁸⁷.

92- L'homme en tant que docteur en religion (*muctahid*), peut se tromper dans sa décision concernant des questions religieuses (*fatawâ*). Il en est comme du cas de Dâwud devant la décision [selon laquelle son petit fils] de Süleyman [était préféré, malgré son âge très jeune]¹⁸⁸.

185 V. *Maqâlîb*, pp. 130, 131; Qarsî, f. 70b. Pour la foi de l'imitateur il y a eu plusieurs points de vue différents. Un certain nombre de savants et de juristes ont fait savoir que la foi de l'imitateur est valable. Un groupe de théologiens l'ont niée. Puis entre eux ils se sont divisés sur cette question. Şarh, p. 121.

186 Nu'mân b. Sâbit, dit Imâm A'zam Ahû Hanîfa, fondateur du rite Hanafite. V. *Maqâlîb*, pp. 132, 133. Avec ce vers Hâjîr Beg fait allusion à l'importance du raisonnement par induction (*istinbâh*). En effet l'Islâm oblige les gens à faire un effort pour consolider leur foi en observant le monde très profondément. V. *Maqâlîb*, p. 132.

187 On rejete avec ce vers les idées de certains soufis. Selon eux, l'homme après avoir atteint au degré de "ma'rifa" n'a plus besoin comme les autres de faire ses devoirs religieux. V. *Maqâlîb*, p. 134; Qarsî, f. 73a, 73b. En commentant ce vers Hâjîrî dit dans son *Şarh*: "Un certain nombre de "mutasawwif" ont cru que si l'homme entre dans une voie qui le conduit à Dieu, il arrive à un degré où Dieu enlève de lui toutes les obligations (*amr*) et les négations (*nahy*). Les prophètes, qui étaient les plus méritants de tous les hommes n'ont pas pu arriver à un tel degré". V. *Şarh*, p. 125.

188 On raconte que pendant la nuit une troupe de mouton entre dans un champ, et cela donne évidemment beaucoup de peine au propriétaire de ce champ. Il vient pour raconter la situation à Dâwud. La décision de celui-ci fut de donner les moutons au propriétaire du champ. Mais d'après son fils Süleymân, qui avait 11 ans, il pourrait y avoir une autre solution plus juste: selon lui il faut donner les moutons au propriétaire du champ, et le champ au propriétaire des moutons pour un temps passager. Quand le champ prend sa forme ancienne on fait l'échange et chacun prend sa propre partie qui est la sienne. V. *Maqâlîb*, pp. 135, 136; Qarsî, f. 73b, 74a. En effet ceci est un problème très discuté. Les A'sarites et les Mu'tazilites ont prétendu que le "muctahid" ne peut jamais se tromper. Toutes les décisions qui viennent de lui sont vraies. La plupart des "mutakallimîn" et les juristes (*fuqahâ*) ont accepté que le "muctahid" peut se tromper comme il peut obtenir la bonne réponse. V. *Şarh*, p. 123sq.

93- On ne doit pas mettre en doute (*şakk*) la foi de quelqu'un, même s'il la proclame avec l'intention de se sauver d'un danger présent¹⁸⁹.

94- Il n'y a aucun châtement (*'iqâb*) à l'encontre de quelqu'un, qui s'abstient de maudire (*la'n*) le diable (*iblis*) bien que le diable soit incroyant et criminel (*câni*)¹⁹⁰.

95- Certes Yazîd [b. Mu'âwiya] ne pourra jamais être plus néfaste que Satan. Tais-toi donc [abstiens-toi de le maudire], et n'accepte pas qu'on te fasse reproche un jour en t'appelant du nom de celui qui a maudit (*la'ân*)¹⁹¹.

96- La loi révélée nous oblige à installer un "imâm" [à la tête de la communauté] afin de repousser des malheurs [dommages] ou une oppression présumée¹⁹².

97- A la suite d'indications du Prophète notre "imâm" est Abû Bakr. Car c'est lui qui est parvenu à ressembler tous ceux qui étaient loin et près¹⁹³.

98- Puis, Abû Bakr désigna 'Omar al-Fârûk comme successeur. Après celui-ci, l'institution du califat est devenu l'objet d'un conseil (*şûrâ*) entre les grands compagnons du Prophète¹⁹⁴.

189 Le problème de l'exception (*istimâ*) dans la foi n'est pas admissible. Quand on demande "etes-vous croyant?", il ne faut pas répondre "si Dieu le veut" (*in şâ Allah*), mais au contraire il faut dire "oui je suis croyant". V. *Maqûlîb*, pp. 131, 132; *Qarsî*, f. 74b.

190 Car Dieu a maudit le diable, mais il ne nous est pas ordonné de le maudire. V. *Maqûlîb*, p. 137; *Qarsî*, f. 75a.

191 Sur ce problème, les théologiens musulmans ont des points de vue différents. Les uns disent qu'il faut insulter Yazîd, parcequ'il est incroyant. Les autres ont prétendu qu'il est incroyant, mais ils n'ont pas quand même osé l'insulter. Selon notre auteur Yazîd n'est pas différent de Satan, mais comme nous n'avons pas l'ordre de l'insulter il faut que nous taisions. V. *Maqûlîb*, pp. 137, 138; *Qarsî*, f. 75a, 75b.

192 Le problème de choisir un "imâm" à la tête de la communauté est très discuté chez les théologiens. D'abord on a discuté sur l'obligation de l'imâm. S'il est obligatoire de choisir un "imâm", cette obligation est-elle pour Dieu ou bien pour le peuple? Ainsi cette obligation est-elle traditionnelle (*sun'î*), rationnelle (*'aqlî*) ou bien les deux en même temps. Selon les *As'arîtes* c'est une obligation traditionnelle pour le peuple. Selon la plupart des *Mu'tazilîtes* c'est une obligation rationnelle pour le peuple. Pour les gens de la tradition et de la communauté (*ahî al-sunna wa'l-cumâ'a*) il y a plusieurs points de vue. Pour savoir en détail v. *Şerh*, p. 126 wq.

193 Le conseil (*şûrâ*) était formé de six compagnons du Prophète: 1- 'Osmân, 2- 'Alî 3- Talhâ, 4- Zuhayr, 5- 'Abd al-Rahmân, b. 'Awf, 6- Sa'd b. Abî Waqqâs. V. *Şerh*, p. 129; *Maqûlîb*, p. 139.

194 La nomination de quelqu'un à la tête de la communauté par le Prophète est une question très discutée. Les *As'arîtes*, les *Mu'tazilîtes* et les "*Hawâri'*" ont nié la nomination de quelqu'un par le Prophète. Les autres l'ont accepté, mais ensuite ils se sont trouvés en désaccord entre eux. Un groupe a prétendu que le Prophète en proposant Abû Bakr comme remplaçant pour la prière quotidienne (*şalât*) a donné une signe de son choix en faveur de lui. Selon les *Şî'îtes* le Prophète aurait choisi 'Alî b. Abî Tâlib. V. *Şerh*, p. 128 sq.

99- [Après la constitution du conseil], cinq parmi eux ont opté pour le sixième, tous en tout loyauté, ont fait acte d'allégeance (*bî'at*) en sa faveur, le choisissant entre les principaux compagnons du Prophète.

100- Celui-ci [le sixième désigné par le conseil] était 'Osmân. Après lui, les personnages importants [de la communauté] ont prêté serment d'allégeance à 'All [comme quatrième calife] en s'engageant de plein gré.

101- En faveur de 'All il n'y a aucun texte (*naşs*) explicite [de la part du Prophète]. Et au contraire c'est en faisant un "*ictihâd*" qu'on l'a désigné [comme *imâm*]. Mais c'est Mu'âwiya qui comme Marwân a fait une erreur [dans son "*ictihâd*", n'a pas accepté le choix des autres compagnons].

102- N'use que de bonnes et pieuses paroles à l'égard de tous les compagnons du prophète de Dieu et abstiens-toi des diffamations que lance contre eux le diffamateur.

103- Tous les compagnons du Prophète ont donné généreusement leur sang au profit de la religion, et ils furent les meilleurs soutiens de la loi divine (*şari'a*).

104- O Seigneur, ne me dépouille jamais de leur amour. Que celui qui dit "amen" soit à l'abri de toute négation de la foi.

105- Et tant que la terre verdoie sous la pluie d'avril (*nîsân*)¹⁹⁵, que celui qui se souvient de moi en bien (*bî'l-ḥayr*), garde perpétuellement l'éclat de la joie!¹⁹⁶

195 Le mot "*nîsân*" en langue turque veut dire le mois d'avril

196 Le mot "*naḫḫa*" a un sens "*ibḫāca*" qui veut dire être très gai, l'éclat de la joie.

KASİDE-I NÜNIYE (Metin)

قصيدة النونية

- 1- الحمد لله على الوصف والشان
منزه الحكم عن آثار بطلان
- 2- منه الصلاة على مبدى شرائعه
نبينا المصطفى من نسل عدنان
- 3- والآل والصحب ثم التابعين لهم
ماجادت السحب للمرعى بتهتان
- 4- هذى عقائد عبد مذب جان
يوصى بها كل موصوف بإيمان
- 5- أعدتها ذخريوم لارتياب به
مستودعا عند ذى عدل واحسان
- 6- الهنا واحب لولاه ما انقطعت
آحاد سلسلة حففت بامكان
- 7- كذا الحوادث والاركان شاهدة
على وجود قديم صانع بان
- 8- خلق الخلاق خلوا عن مخالفة
اذ لاتواراد يننى القول بالثانى
- 9- وذاته ليس مثل الممكنات فيما
حكم الوجوب مع الامكان سيان
- 10- ننى غناه عن الاعيار كثرته
لحاجة الكل فيما فيه جزآن
- 11- وليس كلا ولاجزأ ولاعرضا
ولا محلا لاعراض واكوان
- 12- ولانقل جوهر اينا عنيت به
وزنه الاسم عن ايها نقصان
- 13- بكل شئ محبط لاتعماد له
ولاحلول لدى اصحاب عرفان
- 14- ولاتصال باحياز واوقات
ولاتصاف باشكال والوان
- 15- حتى سميع بصير عالم شأ
ذوقدرة وكلام غير الحان
- 16- وكثرة القدما غير لازمة
اذلم تكن غيرها فى عين يقظان
- 17- ننى التسلسل جمعا او معاقبة
افاد قدرة ذى صنع واتقان
- 18- كما استندل على علم المؤثر من
اتقان افعاله ارباب ايقان
- 19- وعلمه بالزمانيات قاطبة
لايقضى فيه توقينا بازمان
- 20- وليس يخرج شئ عن ارادته
لكنه قطلايرضى بكفران

- 21- ليس الارادة امرا وابتغا بل وصف يخص مقدورا برجحان
 22- يجوز ترجيح ما ينق ترجمه كفى انائين من ما لعطشان
 23- توبه ازلى لازمان له لكن مكوته فى الوقت والآن
 24- كلامنا صفة نفسية فيها نماز عن اخرس او عجم حيوان
 25- فليس علما بشئ او ارادته لفرقها بافتراق عند وجدان
 26- لا يقتضى خلق نفسى وكثرته خلق اللغات كانبجيل وفرقان
 27- الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفى لاثباته اعجاز قرآن
 28- ورؤية الله بالابصار واقعة للمؤمنين ولكن للعميان
 29- يرى الهوية لا من جوهرية او كونه عرضا اوسبق فقدان
 30- حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا لكن ترددهم فى دار رضوان



- 31- الله خالق افعال العباد وما يظن توليده من فعل انسان
 32- هاد مضل حقيقى وان نسيا على المجاز الى رسل وشيطان
 33- الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول بالعقل ايضا قد بتالان
 34- وللعباد اختيار وهو كسبهم قيوصفون بطوع او بعصيان
 35- لا دخل للعقل فى حكم الاله وفى تجرير تعليله فى البعض قولان
 36- ولا يكلف عبد فوق طاقته لكنه للعقل عاجز عان
 37- لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر والهلوى واحزان
 38- والرزق ما سبق للحيوان بما كلف محرما او مباحا فهو قسبان
 39- ولا يقدم حيوان على اجل وان تقطع فى انياب غيلان
 40- كل العناصر والافلاك حادثة وجزؤها جوهر فرد برهان
 41- للعلو بالسفل ربط لا بتعليل اذ قد يدور مدار بل مضافان

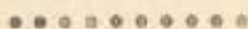


- 42- الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين بآيات وتبيان
- 43- حاجة الخلق في حكم العقول الى متم وكذا في علم اديان
- 44- لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لا يثار وعدوان
- 45- محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وذئبان
- 46- وامره بين في حالته لمن كانت له في اعتبار الحال عينان
- 47- اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى نصيب بعثان بن عفان
- 48- وما جرى بين كسرى والصحابه من انفاق كنز ومن تخريب بلدان
- 49- وغزوة البحر منهم مرتين وان يكون مع اوليهم بنت ملحان
- 50- وشقه قمر والكشف اذ سألوا غداة معراجة عن حال ركبان
- 51- والرمي بالبدر بالحصباء اعينهم والرد في احد عين ابن نعمان
- 52- وكم رووا باسانيد مصححة امثال ما قد روى عنه الصحيحان
- 53- دلالة الصديق بين الكل مشترك تواترت مثل معنى شعر حسان
- 54- واعظم الآي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف لاذهان
- 55- معراجة واقع يقظان في بدن بآية ومشاهير ووحدان
- 56- وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان
- 57- ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخها جهلا لديان
- 58- وربما نص لكن ما رووا حسدا بنسخ توراة موسى بن عمران
- 59- الانبياء بريثون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان
- 60- وعن كباثر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف باوزان
- 61- يؤول القصص الحكاكى لذنبهم بانه قبل وحى اوبنسيان
- 62- وللتبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكريم يدلان
- 63- وللولي كرامات كما نقلت عن آصف وابي الدردي وسلهان
- 64- وصد سارية الفاروق عن جبل رالبعد بينها في القدر شهران
- 65- فضل النبي جلتي بل نبوته فاقت ولايته في قول انخوان

- 66- وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
 67- وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول خير معوان
 68- وبعد ذلك قد اقبى مشايخنا ان لاتردد في تفصيل عثمان
 69- وبعد ذاك على وهو اقربهم الى النبي واخطى بين اختان

- 70- الحشر والبدء أمكانا وتمييزا ونفى مدخل اوقات سويان
 71- بل لا احتياج الى قول بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان
 72- اجزا اصلية كلا وان اكلت فتلك لم تلك اجزا لجسمان
 73- وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرراط او كيزان
 74- وكالحساب واهوال القيامة او كحوض سيدنا فيها وكيزان
 75- ومن حياة قبور ما يذاق به لذات نعم او آلام ديدان
 76- عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان منان
 77- وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت زبروكل شكران
 78- في العقل غفران كفر جائز لكن اتى له نص تخليد بنيران
 79- اعدت الجنة استدعى تكوتها ونقل آدم منها بعد اسكان
 80- نعيمها ابدى لازوال له واكلها دائم لانه فان
 81- اهل الكبائر غير التائبين لهم رجا عفو برغم الحاسد الشان
 82- اذ لا عقوبة تعنى عنده معها ولم يقيد بها آيات غفران
 83- ولا يخص احاديث الشفاعة ما ليست تعم لاوقات واعيان
 84- وللرسول بل الانبياء كلهم شفاعة لعصاة عند رحمن
 85- وللدعا لاموات واحيا منافع شوهدت في بعض احيان

- 86- وليس يدخل في الإيمان أعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان
- 87- والشرع قد عدّ شدّة المرء زنازا دليل جحد كتعظيم لاوثان
- 88- ولا يغيّر إيمان وإسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان
- 89- وللمقلد إيمان يثاب به وإن يكن عاصيا في ترك أفعال
- 90- لا عذر من عاقل في جهل خالقه إن نال مدّة فكر عند نعمان
- 91- وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كمجانين وصبيان
- 92- قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكّم داود مع فتيا سليمان
- 93- لا ينبغي الشك في الإيمان من أحد وإن نوى منجيا في يوم هجران
- 94- ولا عقاب بترك اللعن من أحد في حق إبليس وهو الكافر الجاني
- 95- ولن يزيد يزيد منه مفسدة فأسكت ولا ترض لوما باسم لعان



- 96- نصب الإمام علينا واجب سمعا لدفع مظنون أضرار وطعنان
- 97- إمامنا بأشارات الرسول أبو بكر كما أجمع القاصي مع الداني
- 98- وبعد نص أبو بكر لفاروق وبعده صار شورى بين أركان
- 99- فسلمت خمسة منهم لسادتهم فبايعوه بطوع بين أعيان
- 100- وذلك عثمان ثم القوم جلّتهم قد بايعوا بعلى عقد رضوان
- 101- لأنّص فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية الخطفى كمروان
- 102- وأذكر أصحاب رسول الله قاطبة بالبئر والخير وأهجر طعن مطعان
- 103- وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة كانوا خير أعوان
- 104- يارب لا تسلبني حبهم أبدا من قال آمين يأمّن سلب إيمان
- 105- ودام نضرة من بالخير يذكرني ما أخضر وجه الربّي من قطر نيسان

ROBERT MANTRAN'IN "L'EXPANSION MUSULMANE (VIIe
XIe SIÈCLES)" ADLI ESERİ VE TERCÜMESİ ÜZERİNE*

"Verba volant, scripta manent"

Yard. Doç. Dr. Salih AKDEMİR

Robert Mantran, bilhassa Osmanlı tarihi sahasındaki çabılarıyla tanınmış bir Fransız yazardır. "*Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*" adlı dev eseriyle XVII. yüzyıl İstanbul tarihine çok büyük katkıda bulunmuş olan Mantran aynı zamanda bir İstanbul hayranıdır. O, bu hayranlığını şöyle ifade eder: "İstanbul'a varır varmaz, eşine rastlanmayan bu şehir tarafından büyülenmeseydim, belki de bu çalışma meydana gelmeyecekti. Bir eylül sabahı şafak sökerken, Haydarpaşa'da trenden indiğim zaman önümde serilen manzara hiçbir vakit gözümün önünden silinmeyecektir. İşte o zaman duyduğum ve hâlâ duymakta olduğum bu hayranlıktır ki, bu şehre bağlanmama ve onu daha yakından tanıyıp daha iyi tanıtmaya arzu duymama sebep olmuştur!"

Ayrıca Mantran İslâm hakkında umumiyetle müspet kanaat sahibi munsif bir müelliftir. Nitekim tanıtmasını yapacağımız bu eserinde, diğer müsteşriklerin aksine, meseleleri çok defa objektif olarak ele almış ve gerektiğinde İslâm Medeniyetinin üstünlüğünü ikrar etmekten

* R. Mantran'ın bu eseri, Paris 1969 P.U.F. da "Nouvelle Clio, L'Histoire et ses Problèmes" serisi içinde 334 sayfa olarak neşredilmiştir. Tercümesi: Doç. Dr. İsmet Kayaoğlu, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, Ankara 1981, A.Ü.İ.F. Yayınları, no: 149; X + 234 s.

1 R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris 1962, Önsöz, s. XI: "Peut-être ce travail n'aurait-il jamais vu le jour si je n'avais, dès mon arrivée à Istanbul, été conquise par cette ville unique. J'aurai toujours devant les yeux le spectacle qui s'offre à moi, un petit matin de septembre alors que je débarquais du train à Haydarpaşa: l'émerveillement qui fut alors le mien n'a pas cessé et c'est là ce qui fut la cause de mon attachement à cette cité, de mon désir de la connaître davantage, et aussi de la mieux faire connaître".

kaçınmamıştır². Önsözünden de anlaşıldığı gibi, müellifin en mühim hususiyeti, İslâm Medeniyetinin diğer medeniyetlerden farklı olduğunun unutulmaması, dolayısıyla onu inceleyen Batı dünyasına has bazı düşünceler ve geleneklerin tesirinde kalınmaması gerektiğini açık bir şekilde vurgulamasıdır³.

Müellif araştırma metodunu sunduğu önsözden sonra eserini üç ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm sonderece zengin bibliyografya ile kronolojik tablolara tahsis edilmiştir.

İkinci bölüm ise altı kısımdan müteşekkildir; 1. kısımda, Cahiliyye devrinden ve doğumundan ölümüne kadar Hz. Muhammed'in hayatından bahsedilmiştir. 2. kısımda, Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan isyanlar, bu isyanların bastırılması, Arap yarımadası dışında gerçekleştirilen fetihler, İslâmın devlet teşkilatı, Hz. Osman ve Ali'nin halifelikleri ile ilgili konular işlenmiştir. 3. kısımda, Emevîlerin başa gelişi, uyguladıkları siyaset, karşılaştıkları güçlükler, gerçekleştirdikleri fetihler, idâri teşkilat ve Emevî hanedanının inhitâtı ele alınmıştır. 4. kısım Abbâsîlerin iktidara tahsis edilmiş olup, bu kısımda bilhassa ilk Abbâsî halifelerinin rolü, idâri teşkilat, ekonomik ve kültürel hayat ve Abbâsî devletinin çöküşü üzerinde durulmuştur. 5. kısımda Şii Karmatî ve Fâtîmî devletleriyle Endülüslü Emevî devleti işlenmiştir. Nihayet 6. kısım İslâm dünyasının inhitât devrine ayrılmıştır.

İslâm dünyasının önemli meseleleri üzerinde durulan üçüncü bölüm ise beş kısımdan ibarettir:

1. kısım dinî meselelere tahsis edilmiş; 2. kısımda İslâm'da yönetimle ilgili problemler incelenmiş; 3. kısımda İslâm toplumunun sosyal yapısı üzerinde durulmuş; 4. kısım İslâmın ekonomik meselelerine ayrılmış ve nihayet 5. kısımda İslâmın fikri ve sanat yönüyle bunların neşri üzerinde durulmuştur.

Bu bölümleri, veciz olduğu kadar anlamlı bir sonuç izlemiştir. Nihayet kitabın sonuna geniş bir indeks'in ilavesi de ihmal edilmemiştir.

2 R. Mantran, *L'expansion Musulman (VIIe-XIe siècles)*, s. 310: "Plus que par la conquête militaire, c'est par sa civilisation que le monde musulman a contribué au progrès humain. Ses philosophes, ses savants, ses médecins, ses marchands ont servi de relais entre les mondes antique et byzantin et le monde chrétien médiéval. Ils ont permis à celui-ci de bénéficier de l'expansion intellectuelle qui fut celle des musulmans pendant trois siècles, et qui s'est poursuivie bien plus longtemps que l'expansion territoriale".

3 R. Mantran, *op.cit.*, s. 6-7: "Enfin n'oublions pas qu'il s'agit ici de l'histoire d'une civilisation tout à fait différente des civilisations qui nous sont familières. Il convient donc de faire abstraction de certains concepts, de certaines traditions "occidentales", d'admettre que d'autres hommes que les Européens ont pu apporter leur contribution au progrès humain".

Kısaca muhtevasını vermeğe çalıştığımız bu eser, bir tarih araştırması olmasına rağmen okuyucuyu sıkmayan son derece edebî bir üslupla kaleme alınmıştır. Arapça kaynaklara dayanmamakla birlikte yazar, birçok meseleye, umumiyetle objektif ölçüler çerçevesinde eğilmiş ve bu sebeple çok defa doğru sonuçlara ulaşmıştır. Bu bakımdan eserin türk okuyucusuna faydalı olabileceğini söylemek mümkündür. Ancak, müellif hakkındaki bu müsbet kanaatimiz, onun eksiklikleri üzerinde söz söylememize engel teşkil etmemelidir.

Bize eser en büyük eksikliği, İslâm tarihini ele aldığı halde, arapça ana kaynaklara dayanmamasıdır. Eser gözden geçirildiğinde, yazarın sadece müsteşriklerin eserlerine ve nadiren de İslâmî kaynakların yabancı dildeki tercümelerine istinad ettiği görülür. Oysa VII-XI. yüzyılları arasındaki İslâm tarihini inceleyip isabetli sonuçlara varabilmek için, o devirlerle ilgili arapça kaynaklara başvurulmasının kaçınılmaz olduğu meydandadır. Bu görüşümüz, müsteşriklerin eserlerinden istifade edilemeyeceği mânâsında anlaşılmalıdır. Ancak, ana kaynaklara başvurup tahkik etmeden müsteşriklerin görüşlerini kabul etmenin mahzurlu olduğu asla gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim yazar, muhtemelen bazı müsteşriklerin tesirinde kalarak, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber zamanında dağınık bir şekilde bulunduğunu ancak, Hz. Ebûbekr ve özellikle Hz. Osman devrinde bu günkü şekliyle tesbit edildiğini söylemektedir⁴. Fakat buna rağmen biraz ileride, Kur'an-ı Kerim'in Zeyd b. Sâbit tarafından Hz. Ömer devrinde tesbit edildiğini söyleyerek gelişkiye düşmüştür⁵. Halbuki, Kur'an-ı Kerim'in bu günkü şekliyle bizzat Hz. Peygamber tarafından tesbit edildiği, harpler sebebiyle hâfizların giderek azalmasından korkan Hz. Ömer'in dağınık halde bulunan Kur'an-ı Kerim parçalarının bir kitap haline getirilmesi için Hz. Ebûbekr'e tavsiyede bulunduğu, onun da bu tavsiyeye uyarak Kur'an-ı Kerim'i cem ettiği ve bilahare Hz. Osman'ın, Hz. Ebûbekr tarafından cem edilen mushafı aynen teksir ettirerek belli başlı İslâm merkezlerine gönderdiği hususunda bütün İslâmî kaynaklar ittifak hâlinindedir.

Müellif, başka bir yerde, hiçbir delil vermeden Hz. Peygamberin okuma yazma bilmiş olabileceğini ileri sürmektedir⁶. Oysa, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bütün İslâmî kaynaklar onun okuma yazma bilmediğini teyid ederler. Hatta tanınmış müsteşrik Noeldeke'nin bile,

4 R. Mantran, a.g.e., s. 76; Terc., s. 70

5 R. Mantran, a.g.e., s. 113; Terc., s. 97.

6 R. Mantran, a.g.e., s. 74; Terc. 68.

7 Bkz., el-A'raf, 157; el-Ankebût, 48.

Hız. Peygamberin okuma yazma bilmediği sonucuna kolayca varmış olduğu görülür⁸.

Müellif, biraz ileride, Hız. Muhammed'in, Medine'ye varınca, yahudilere hoş görünüp İslâm dinine girmelerini sağlamak için, Beytu'l-Makdis'i kible ittihaz ettiğini, keza yine aynı maksatla, onları taklid ederek aşure orucunu müslümanlara emrettiğini söylemektedir⁹. Filhakika bu görüşe sahip başka müsteşrikler de vardır. Bu müsteşriklere göre, Hız. Muhammed yahudilere hoş görünmek için, namazda Beytu'l-Makdis'e dönmüş ve aşure orucunun tutulmasını emretmiştir. Fakat sonraları, yahudilerin kendisine düşmanlıklarını izhar ettiklerini görünce, onları takliden vazgeçmiştir¹⁰.

Hız. Muhammed'in, yahudileri taklid etmek için aşure orucunun tutulmasını emrettiğini ileri sürmek gerçeklerle bağdaşmamaktadır; çünkü, sahih kaynaklarda görüldüğü gibi, aşure orucu, daha Cahiliye devrinde müşrik araplar tarafından da tutuluyordu ve Hız. Muhammed de, Medine'ye hicret etmeden ve yahudilerle temasa geçmeden önce bu orucu tutuyordu. Medine'ye hicretten sonra da aynı âdeti sürdürmesi ve onu müslümanlara emretmesi kadar tabii bir şey olamazdı. Şu var ki, Ramazan orucu farz kılınca, aşure orucunu sadece tatavvu olarak tavsiye etmekle yetinmiştir¹¹.

Kible meselesine gelince; müslümanların bir müddet namazlarında Beytu'l-Makdis'e yöneldikleri doğrudur. Ancak, Kiblenin tahvil edilmesine, yahudilerin düşmanca tutumlarının sebep olduğunu iddiâ etmek tarihi vakalarla tezdad teşkil eder. Zira, Kiblenin tahvili 623 yılında gerçekleşmiştir; oysa, yahudilerin düşmanlıklarını izhar etmeleri ancak 625 yılından sonra başlamıştır. Sonra Kur'an-ı Kerim, Kiblenin tahvil edilmesini gerekçesini açık bir şekilde belirtmiştir¹².

8 Noeldeke, *Geschichte des Qurâns*, Leipzig, 2. baskı, 1909-1938, I. bölüm, s. 16. Zikreden: M.A. Draz, *Initiation au Koran*, P.U.F., Paris 1951, s. 111.

9 R. Mantran, o.g.e., s. 82: "Restent les juifs dont Mohammed espère, au début, qu'ils rallieront ses fidèles: c'est pourquoi il fait quelques concessions à leurs usages, conservant la direction de Jérusalem pour la prière, adoptant le jeûne du 10 mooharrem (sehoûra) en imitation du tishri juif".

10 Andron, *Mohamet, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, s. 137-8; Gaudefroy Démonbynes, *Institutions Musulmanes*, Paris, 1946, s. 68. (Zikreden: M.A. Draz, o.g.e., s. 125)

11 Muslim, *Sahih*, K. Siyâm, B. 19, r. 1125 (II. 792): "كانت فریض تصوم عاشوراء فی الجاهلیة وكان رسول الله صل الله علیه وسلم یصومه فلما هاجر الی المدینة صامه وأمر بصیامه فلما فرض شهر رمضان قال: "من شاء صامه ومن شاء تركه".

Ayrıca, bkz. el-Buhârî, *Sahih*, III. 31; et-Tirmizî, *Sünen*, III. 127; Ebû Dâvud, *Sünen*, II. 326.

12 Bkz., el-Bakara, 142-150.

Nihayet, müellif, M. Watt'a istinaden¹³, Hz. Muhammed'in bir takım eski ananeleri, bunlar meyanında "Kıyas kanununu" yürürlükten kaldırdığını ifade etmektedir¹⁴. Halbuki kıyas bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından vaz edilmiş bir kanundur ve nesh de edilmemiştir. Buna anlamak için Kur'an-ı Kerim'e başvurmak yeterlidir¹⁵. Öyle görülüyor ki, bu yazarlar, İslâmdan önce araplar arasında hüküm süren kan davalarıyla kıyas müessesini karıştırmaktadırlar. Kan davasının fransızca karşılıkları "vendetta" "vengeance" kelimeleridir ve kıyasla hiç bir ilgisi yoktur; çünkü kan davasının aksine kıyas, mevrû, hukûkî, bir müessesedir.

Mamafih, müellifin, yukarıda birkaçına işaret ettiğimiz bu çeşit hatalarını kolayca izah etmek mümkündür. Hele bu müellif, kitabının önsözünde, böyle bir sahada yazı yazabilmek için, İslâmî bir kültürün gerektiğini, halbuki kendisinin bu kültüre sahip olmaktan uzak bulunduğunu itiraf etmişse, bu gibi hataları müsamaha ile karşılamak icab eder¹⁶.

Fakat müsamahayla karşılanması mümkün olmayan eserin tercümesine gelince; bu tercüme aslını aksettirmekten çok uzaktır ve dolayısıyla tenkide bile layık değildir. Buna rağmen yine de tenkidini yapıyorsak, bu, eserin fakültemizce neşredilmiş olmasından ve yabancı biri tarafından yapıldığı takdirde fakültemizin ciddiyetini sarsabilecek tenkitlere imkan tanımak istemeyişimizdendir. Zira kişinin hatasını görüp anlaması ve ondan dönmesi kendi mürüvvetindedir. Fakültemiz tarafından neşredilen böyle bir kitap da bizim kusurumuzun mahsulüdür ve bu kusuru görüp düzeltmek de bize düşer.

Mamafih, prensip olarak, tercüme tenkitlerinde kırk kırk yararcasına bir titizliğe ve dolsayısıyla, ne olursa olsun yanlış bulma gayretiyle hareket ederek bazı basit anlama hatalarını büyük hatalarımız gibi göstermeğe karşı olduğumuzu burada hemen belirtelim. Tercüme son derece güç bir iştir. Çünkü, her iki dile hakimiyetten başka, tercüme edilen

13 M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1972, s. 266: "An interesting corollary of the ummah as a new type of group or tribe, is that existing liabilities under the lex talionis were cancelled."

14 R. Mantran, a.g.e., s. 94: "Au fur et à mesure que Mohammed devenait plus puissant, certaines traditions anciennes ont été abolies, par exemple la loi du du talion..."

15 Bks., el-Bakara, 178.

16 R. Mantran, a.g.e., s. 6: "Par surcroît, la tâche aurait exigé de nous une culture "islamique" que nous sommes loin de posséder..." Mütercim bu cümleyi "Üstelik bu görev bizden bir "İslâmî" kültüre sahip olmamızı isteyecekti." şeklinde tercüme etmekle, müellifin itirafını gizlemiş olmaktadır. (Terc. s. 1).

eserin sahasına da derin bir vukufu gerektirir. Bu bakımdan, hatasız ve eksiksiz bir tercümenin mevcudiyetini tasavvur etmek mümkün değildir. Elbette mütercim hataya düşmekten kendini kurtaramıyacaktır; çünkü "error humanum est". O halde, tenkitlerimizde son derece mümsamahakâr olmalı, birkaç hata için mütercimin üzerine yıldırımlar yağdırmamalıyız; zira, yersiz de olsa, yapılan tenkitlerin istidad vadeden bazı kimselerin azmini kurabileceğini, dolayısıyla, her zamankinden çok ihtiyaç duyduğumuz mütercimlerin sayısını azaltabileceğini asla gözden uzak tutmamak gerekir. Ülkemizin bir çok konuda, Batıya bağlı bulunduğu, bu sebeple oradaki gelişmeleri yakından takip etmesi gerektiği malumdur. O halde, tercüme faaliyetlerinin desteklenmesi, mütercimlerin teşvik edilmesi icabeder. Bu da, ancak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, tenkitlerde müsamahalı olmak ve ufak tefek hatalara göz yummakla olur.

Ancak, Yaşar Nabi Nayır'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi, "herşey gibi, bu müsamahanın da bir sınırı olmak lazımdır. Okul vazifelerini andırır karalamaların da büyük ve saygı değer bir imzanın maskesi altında, önümüze sürülmesine elbette ki katlanmak doğru olmaz. Unutmamalı ki, her yeni tercüme, hiç değitse bir müddet için, o eserin yeniden dilimize çevrilmesine karşı ehemmiyetli bir engel teşkil eder. Şu halde, yeni bir eserin tercümesini ortaya koymaya kalkışan bir mütercimin de, ehemmiyete karşı bir mesuliyet payı olmak lazım gelmez mi? Bu mesuliyet hissine sahip olmayan, dil bilmeyen, ve en fenası bilmediğini de bilmeyen bazı heveslilerin, bu hevesleri, teşvik edilmek şöyle dursun, baltalanmak icabeder ki, tercüme sahasında yeni suikastların önü alınabilsin. Bir istidad bile vadetmeyen mütercimlerin, sanata hizmet ediyorum zannıyla yaptıkları fenabıklar kendilerine açıkça gösterilmeli, bu zanları tashih edilerek bu işi daha ehillerine bırakmaları gerektiği onlara hissettirilmelidir"¹⁷.

Tercümenin tenkidi hususunda hissi davranıp davranmadığımız, dolayısıyla haklı olup olmadığımız hakkında bir hüküm vermeyi sayın okurların takdirine bırakıyoruz.

Tercümedeki hata ve eksiklikleri birkaç bölüme ayırarak inceleyeceğiz.

I. Fransızca bazı ifade şekillerini iyi bilmemekten neş'et eden hatalar.

17 Yaşar Nabi Nayır, *Baragan'ın Devdikenleri*, Tercüme, c. III, sayı. 17, s. 362.

- II. "Contre-sens", yani fransızca cümleleri tamamen ters anlamın sebep olduğu hatalar.
- III. Tabirlerin veya kelimelerin seçilmesinde düşülen hatalar.
- IV. Mütercimim dikkatsizliği neticesinde ortaya çıkan hatalar.
- V. Türkçe sentaks hataları.

Tenkide başlamadan evvel, bizzet tercümede işlenmiş hataların en mühim ve ciddi sonuçlar doğurabilecek olanına burada işaret etmek istiyoruz: Mütercim, müellifin dipnotlarını tamamen kaldırmıştır. Bunun sebebini anlamak mümkün değildir; çünkü mütercim bunu açıklayacak bir takdim yazısı yazmadığı gibi, kitabın herhangi bir yerinde de bu işi neden yaptığını bildirmemiştir. Bu, gerçekten anlaşılması imkansız garip bir davranıştır. Ancak, kanaatımız odur ki, hiçkimsenin, gerekçesiz olarak veya müellif izni olmadan böyle bir şeyi yapmağa hakkı yoktur; çünkü bu, ilme saygısızlıktır.

Şimdi tenkidimize başlayabiliriz. Ancak, aslıyla tercüme (asıl. 158; tercüme 125.) sayfaya kadar karşılaştığımızı, daha ileri gidebilme tahammülünü kendimizde bulamadığımızı, dolayısıyla tenkidlerimizi daha çok okuduğumuz kısımlara hasredeceğimizi burada belirtmek gerekir.

I. Fransızca bazı ifade şekillerini iyi bilmemekten neş'et eden hatalar.

Mütercim, fransızcada çok kullanılan "d'autant plus que", "d'autant que" ve "si bien que" kalıplarının kullanış şekillerini iyi bilmemektedir. Yeri gelmişken, bu "d'autant plus que" kalıbının türk mütercimlerin çoğu tarafından iyi tanınmadığını ve bu yüzden tercümelelerde çok defa hatalara düşüldüğünü ifade edelim. Hataya düşenler arasında Yaşar Nabi Nayır, Tahsin Saraç, Lütfi Ay, Sabahattin Eyüboğlu... gibi tanınmış tercüme üstadlarının bulunması mes'elenin önemini gösterir. Bu sebeple ileride bu konuyla ilgili bir yazı neşredeceğimizi burada belirtmek isteriz.

Hata, "d'autant plus que" kalıbının birbirinden tamamen farklı iki şekilde kullanılmasından kaynaklanmaktadır:

1. Causale (Sebepl bildiren) mânâda,
2. Comparatif (mukayese ve nisbet ifade eden) mânâda.

Öyle görünüyor ki, mütercimler "d'autant plus que" kalıbının sadece nisbet (comparatif) ifade etmek için kullanıldığını sanmaktadırlar. Demek ki, oldukça çok kullanılmasına rağmen, onun sebep ifade etti-

ğinden bu mütercimlerin haberleri yoktur. Bu yüzden, "d'autant plus que" nün sebep bildirmek için kullanıldığı cümlelere nisbet mânâsı vererek tercüme etmişler ve hataya düşmüşlerdir¹⁸.

O halde "d'autant plus que" nün causal veya comparatif olarak mı kullanıldığını nasıl anlayacağız? Gayet hasit: "d'autant plus que" causal olarak kullanıldığında, subordonnée (yan cümle) kısmında nisbet ifade eden "plus", "moins", gibi edatlar bulunmaz. Bir misalle açıklamak istersek: "Le philosophe est d'autant plus méprisable qu'il peche sciemment", italik harflerle yazılı subordonnée cümlesinde herhangi bir nisbet edatının bulunmadığını görürüz. O halde burada "d'autant plus que" causal olarak kullanılmıştır ve buna göre şöyle tercüme edilmesi gerekir: "Bilhassa bile bile hataya düştüğünden dolayı filozof kınanabilir". "D'autant plus que" nün diğer sebep bağlaçlarından farkı, belli bir hareket veya düşünce tarzındaki sebebin önemini vurgulamasıdır¹⁹. Bu bakımdan

18 Misal olmak üzere, Yaşar Nubi Nayır'ın J.J. Rousseau'dan tercüme ettiği şu cümleye (Tercüme, c. V 1944, sayı 25, s. 88, 89) işaret edenizdir:

"Les peuples une fois accoutumés à des maîtres ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté que, prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font que qu'aggraver leurs chaînes".

"Bir efendiye köle olmaya bir kere alışmış milletler artık sansuz edemezler. Boyunduruklarını kırmaya kalkışsalar, bunun tam zıddı olan alabildiğine bir başboşluğa hürriyet sandıkları için yaptıkları ihtilal onları, hemen daima, zincirlerini daha ziyade kuvvetlendiren yeni efendilerin tahakkümü altına koyar ve hürriyetlerinden e nisbette uzaklaşmış olurlar."

Görüldüğü gibi, Nayır cümlede causale olarak kullanılan "d'autant plus que" ye comparatif mânâ vermiştir. Halbuki cümleyi şöyle tercüme etmesi gerekirdi:

"Boyunduruklarını kırmaya kalkışsalar, (yetersiz buldukları) hürriyetlerinden de olurlar: çünkü, tam zıddı olan alabildiğine bir başboşluğa hürriyet sandıklarından, yaptıkları ihtilaller onları, hemen daima bir takım bozguna kimselerin tahakkümü altına koyar ki, bunlar onların zincirlerini daha da ağırlaştırırlar."

Buna henüz bir hataya da Tahsin Soraç'ın T.D.K. tarafından negredilen Büyük Fransızca-Türkçe lügatında (c. I, s. 95) rastlanır. Soraç, "d'autant plus que" deyiminin karşılığını verirken örnek olarak "Je le poursuivrai d'autant plus qu'il m'évite" cümlesini sikretmiş ve bunu "O benden kaçtıkça ben onu kovuluyacağım" şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki bu cümlede geçen "d'autant plus que" causale mânâda kullanılmış olmasına rağmen, Soraç, onu comparatif mânâda değerlendirmiştir. Bu cümle şöyle tercüme edilmeliydi: "O bilhassa benden kaçmak istediği için onu kovulacağım."

Bu gibi hatalar Fâik Ay'ın tercümelerinde de görülür: Bkz. Tercüme Dergisi, c. II (1942), sayı 11, s. 378-379; c. IV (1943), sayı 22, s. 286-287.

19 M. Grevisse, *Le bon usage, grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, Gembloux 1969, 9. baskı, s. 1022: "Quand le membre conséquent ne comporte pas de comparatif, l'idée de mesure ou de proportion s'effaçant, d'autant plus que, d'autant moins que, d'autant mieux que marquent plus spécialement la cause; ils signifient à peu près "surtout parce que" et servent, comme dit L'ACADEMIE, à relever l'importance d'un motif de penser ou d'agir."

ona karşılık olarak "surtout parce que" bağlacı gösterilebilir. İtalyanca (tanto più che), ispanyolca (tanto más cuanto que) ve portekizcede (tanto mais que) tam karşılığı olan bu bağlaç, kanaatimizce, türkçemizde tam karşılığı yoktur. Bu sebeble cümlelerin gelişine uygun, fakat daima causal olarak tercüme edilmesi icab eder.

"D'autant plus que" nisbet-inkayese ifade etmek için kullanıldığında, hem principale (ana) cümlede hem subordonnée (yan) cümlede nisbet ifade eden bir edatın bulunması gerekir. Bir misalle açıklanacak olursa: "On est d'autant plus modeste qu'on est plus savant", subordonnée cümlesinde bir nisbet edatının (plus) mevcut olduğu görülür. Buna göre, bu cümle "İnsan ne kadar alimse, o nisbette mütevazî olur" şeklinde veya "İnsan ne kadar çok alim olursa o (kadar çok) nisbette mütevazî olur" olarak tercüme edilebilir. Aslında bu cümleyi mânâ bozulmadan fransızca şöyle de ifade etmek mümkündür: "Plus on est savant, plus on est modeste". İki kuruluş arasındaki tek fark, "d'autant plus que" ile kurulan cümlelerin daha edebî olmasıdır.

Bu açıklamalardan sonra, tercümemize dönebiliriz. Müellif, "d'autant plus que" yü-eğer yanlış tesbit etmediyse - eserinde dört yerde ve causal olarak kullandığı halde, mütercim bunları dört yerde de yanlış tercüme etmiştir:

1. Metin (s. 57):

"La méthode n'a rien d'original. Mais elle est d'autant plus indispensable que le terrain sur lequel l'historien avance a besoin à chaque pas d'être consolidé".

Tercüme (s. 57):

"Usulün bir orijinalliyi yok. Fakat bu o kadar zorunlu ki tarihinin üzerinde yürüdüğü yol her adımda sağlamlaştırılmaya muhtaçtır".

Görüldüğü gibi, mütercim burada "d'autant plus que" ye comparatif anlam vererek cümleyi çevirmiş ve hataya düşmüştür. Şimdi bu cümleyi biz çevirmeye çalışalım:

"Metodun hiçbir orijinalliyi yoktur. Fakat, tarihinin üzerinde yürüdüğü zemin her an sağlam olmak zorunda bulunduğu için bu metod zorunludur".

Yaptığımız tercümelemin değişmez birer nümune oldukları iddiasında bulunmadığımızı ve dolayısıyla onları sadece fransızca bilmeyen okuyucuların hataları görebilmeleri için verdiğimiz burda özellikle belirt-

mek isteriz. Zira fransızca bilenler metiale tercüme arasındaki farkı kolayca görebilirler.

2. Metin (s. 108):

“En effet, on créait ainsi une classe de propriétaires fonciers, dévoués au donateur, d’autant plus dévoués qu’ou les recruta surtout parmi les membres de la famille d’Omeyya, à qui ‘Othmân lui-même appartenait, et parmi les alliés de celle-ci;.....”

Tercüme (s. 94):

“Gerçekten bu yolla toprak verene karşı sadık bir arazi sahipleri sınıfı yaratıldı. Bu seçilenler arasında Osman’ın da mensup olduğu özellikle Emevi ailesinin mensupları bulunuyordu”.

Mütercim buradaki causal anlamda kullanılan “d’autant plus que” yü nazar-ı itibâra almadığı ve cümleyi eksik tercüme ettiği görülüyor. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Fihakika, böylece bilhassa Osman’ın mensup olduğu Emevi ailesinin fertleri ve bunların yakınları arasından seçilmiş olmaları dolayısıyla başışlayıcıya (Halifeye) sadık toprak sahipleri sınıfı yaratılıyordu”.

3. Metin (s. 82):

“Le fait que la société mekkoise, où est né l’Islam, était une société où le commerce jouait un rôle important a, malgré toutes les interdictions et les mises en garde, contribué à donner une image favorable du commerce et des commerçants. Après la conquête, nombre de Mekkois ont abandonné le négoce pour l’administration ou la possession de terres; d’autres ont continué à pratiquer d’autant plus leurs activités marchandes que les courants commerciaux s’étaient peu modifiés et que la conjoncture était favorable aux Arabes”.

Tercüme (s. 209):

“İslam içinde doğduğu ve ticaretin önemli rol oynadığı Mekke toplumu, bütün yasak ve ihtarlara rağmen, ticaret ve tüccarlar hakkında müsbet bir katkıda bulunmaya devam etti. Fetihlerden sonra birçok Mekkeli, idareci ve toprak sahibi olarak ticareti terketti. Çoğu ticaret hareketlerine devam ettiler. Ticaret yolları çok az değişmiş ve genel durum Arapların lehinde idi”.

Görülüyor ki mütercim, metinde ki “d’autant plus que” yü hiç nazar-ı dikkata almadığı gibi, mânânm kolay anlaşılmasını sağlamak için

kitaptan naklettiğimiz bir önceki cümleyi de çok bozuk bir türkçe ile tercüme etmiştir. Tercüme şöyle olmalıdır:

"... Fetihten sonra birçok Mekkeli, idareye katılmak veya toprak sahibi olmak için ticareti bırakırken, diğer bir kısmı da, iktisadî şartların pek az değişmiş olması ve durumun da Arapların lehinde bulunması sebebiyle ticarî faaliyetlerini yürütmeye devam etmişlerdir".

4. Metin (s. 296-297):

"Un réseau commercial étendu à tout le monde musulman et même au-delà, appuyé sur des techniques sûres, permettait à ses négociants de dominer d'autant plus les échanges économiques du Vieux Monde que les tarifs douaniers les avantageaient: ils payaient, en pays d'Islam, 10 % de droits de douane, alors que les Infidèles payaient 20 %, sauf exceptions".

Tercüme (219):

"Bütün İslâm Dünyasına ve hatta ötesine teknik vasıtalarla desteklenen bir ticarî şebeke yayılmıştır ki bu kendi tacirlerine Eski Dünya'nın ticarî ilişkilerine hâkim olmayı sağladığı gibi bir takım gümrük kolaylıkları da sağlıyordu: Bunlar İslâm topraklarında % 10 gümrük vergisi öderken müslüman olmayanlar, bazı istisnalarla % 20 ödüyordu".

Mütercimim, metinde geçen "d'autant plus que"yi dikkate alması bir yana, cümleyi de yanlış anladığı görülüyor. O halde cümleyi tercüme etmek bize düşüyor:

"Bütün İslâm dünyasına ve hatta daha da öteye yayılmış, emîn tekniğe dayalı bir ticarî şebeke, tacirlerinin Eski Dünya'nın iktisadi münasebetlerine hâkim olmalarını sağlıyordu; çünkü gümrük vergileri onlara avantaj tanıyordu: Gayri müslimler, istisnalar dışında, % 20 vergi ödedikleri halde, müslümanlar % 10 ödüyorlardı".

Yine, mütercim, "d'autant plus que" kalıbının tahfif edilmiş bir şekli olan, fakat sadece sebep hıldirmek için kullanılan "d'autant que" bağlacının da tercümesinde başarılı olamamıştır.

Metin (s. 155):

"Dans le désir de mettre fin à l'opposition entre Abbasides et Alides, il(al-Ma'mûn) désigna comme son successeur, en 817, 'Alî al-Ridâ, imâm des Alides duodécimains: cet acte politique ne marquait pas un ralliement au shi'isme, mais une tentative heureuse de réconciliation, d'autant que, Ali al-Ridâ était un homme remarquable".

Tercüme (s. 123):

"Abbasilerle Ali taraftarları arasında muhalefete son vermek için 817 yılında, (el-Me'mûn) kendisine halef olarak Oniki-imam'dan sayılan Ali el-Rıza'yı seçti: Bu siyasi hareket şiiliğe bağlılığı ifade etmiyor fakat barışmak için mutlu bir teşebbüs sayıldı. Üstelik Ali el-Rıza dikkate değer bir şahsiyetti".

Görülüyor ki, mütercim burada türkçe sentaks kaidelerini ihlal etmekle kalmamış, aynı zamanda cümleyi de yanlış tercüme etmiştir. Tercümenin doğrusu şöyledir:

".... Bu siyasi hareket, Ali el-Rıza'nın dikkate değer bir kimse olması dolayısıyla, şiiliğe katılmayı değil, mutlu bir uzlaşma teşebbüsünü gösteriyordu".

Nihayet mütercim, netice (conséquence) ifade eden ve umumiyetle türkçede "öyle ki, o kadar ki" bağlaçlarıyla karşılanan "si bien que" bağlacına, "buna rağmen" mânâsı vererek hataya düşmüştür.

Metin (s. 102):

"C'est là que les Byzantins les attaquèrent: mais les Arméniens se révoltèrent et les Arabes firent défection, si bien que les Grecs furent écrasés (20 août 636)".

Tercüme (s. 90):

"İşte burada Bizanslılar onlara saldırdılar: Fakat Ermeniler isyan ettiler ve Araplar dağıldılar. Buna rağmen Grekler imha edildiler (20 ağustos 636)".

Halbuki mütercimin cümleyi şöyle tercüme etmesi gerekirdi:

"Bizanslılar onlara burada hücum etmiştir: Fakat Ermeniler isyan etmiş, Araplar da kaçmışlardır. Öyle ki, Yunanlılar tamamen imha edilmişlerdir".

Bu cümleyi daha iyi bir türkçe ile ifade etmek gerekirse şöyle denebilir:

"Bizanslılar onlara burada hücum etmiştir: Ancak Ermenilerin ayaklanması, Arapların firar etmesi neticesinde Yunanlılar tamamen imha edilmişlerdir".

II. "Contre-sens", yani fransızca cümleleri tamamen ters anlamının sebep olduğu hatalar.

Tercüme, bu neviden hatalarla doludur. Aneak okuyucuyu sık-mamak için, bunlardan önemli gördüklerimizin üzerinde durarak, mü-tercimın eseri nasıl tahrif ettiğini göstermeye çalışacağız:

1. Metin (s. 60):

"...: l'empire musulman se scinde en trois califats, et au sein même du califat abbaside les tendances à l'éclatement du pouvoir central au profit de chefs locaux plus ou moins importants deviennent manifestes".

Tercüme (s. 59-60):

"O zaman İslam İmparatorluğu üç halifelige ayrılarak, az çok Ab-basi halifeliginin bağrında önemli olan mahalli şeflerin yararına, merkezi iktidar, parçalanma yönelimleri gösterir".

Bu cümlemin doğru tercümesi şöyledir:

"İslâm İmparatorluğu üç halifelige ayrılır ve Abbâsi halifeligi içersinde de, merkezi iktidarın, az çok önemli mahalli idareciler lehine parçalanmaya yüz tuttuğu açıkça görülür".

2. Metin (s. 66):

"Ainsi que l'écrit M. Rodinson," le Bédouin peut être superstitieux, mais il est réaliste et la rude vie au désert l'a prédisposé moins à la méditation sur l'infini, comme on l'a gratuitement supposé jadis, qu'à une exacte compréhension de sa force et de son impuissance".

Tercüme (s. 64):

"M. Rodinson'un yazdığına göre." Bedevi, belki hurafeye inanır ama o realisttir ve çöldeki sert hayat, yakın geçmişe kadar inanıldığı gibi, sonsuz üzerinde düşünmeyi kendi kuvvet ve güçsüzlüğünü tam anlaması için zarurî görür."

Halbuki metnin doğru tercümesi şöyledir:

".. bedevi batıl inançlara sahip olabilir, fakat o, (herşeye rağmen) gerçekçidir. Bu yüzden çöldeki sert hayat - eskiden mesnetsiz olarak inanıldığının aksine - onu sonsuzluk üzerinde düşünmekten çok, kendi güç ve güçsüzlüğünü tam olarak kavramaya müsait kılmıştır."

3. Metin (s. 68-69):

"...: tel est le cas à Khaybar et surtout à Yathrib où les tribus juives des Banou Nadhir et des Banou Qorayza sont mêlées aux rivalités des tribus arabes des Awz et des Khazradj. Si le judaisme a pu jouer

un rôle politique et religieux en Arabie du Sud au temps de Dhou Nouwâs, il semble bien que la conquête éthiopienne l'ait réduit à ne plus être présent que dans les tribus proprement juives. Comme pour le christianisme, son audience a été limitée, mais ces deux religions n'en sont pas moins un témoignage de l'implantation du monothéisme en Arabie et, de ce point de vue, elles ont pu avoir une certaine action dans les milieux les plus ouverts et favoriser une tendance encore mal définie vers la recherche d'un monothéisme arabe".

Tercüme (s. 65):

"... Buralarda Benu Nadir ve Benu Kurayza yahudi kabileleri Evs ve Hazrec Arap kabileleriyle rekabete girişmişlerdir. Her ne kadar Yahudilik Zu Nuvas zamanında siyasi ve dini bir rol oynayabiliyise de, Habeş fethi bunların ancak Yahudi kabileleri içinde hareket edebilme gücüne indirdi. Hristiyanlık için olduğu gibi Yahudiler de seslerini az duyurdukları halde, bu iki monoteist dinin Arabistanda yerleşmiş olması yeniliklere açık çevrelerde tesirini gösterdi ve Arap monoteizmine doğru halen pek iyi ifade edilemeyen, meyillerin teşvik edilmesini doğurdu".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"... Buradaki Yahudi Benû Nadir ve Benû Kureyza kabileleri, Arab Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki rekabete karışmışlardır. (Mütercimin ifade ettiği gibi, onlarla rekabete girişmemişlerdir). Her ne kadar Yahudilik Zu Nuvas zamanında, Güney Arabistan'da siyasi ve dini bir rol oynayabilmişse de, öyle görünüyor ki, Habeş fethiyle birlikte, Yahudilik bu önemini yitirmiş ve sadece yahudi kabileleri içinde söz sahibi olabilmiştir. Tıpkı Hristiyanlık gibi, onun da tesir sahası sınırlı olmuştur. Fakat, her şeye rağmen, bu iki din Arabistan'da tek Allâh inancının yerleşmiş olduğunun bir delilidir; bu bakımdan, bu iki din, en elverişli çevrelerde muayyen bir etkiye sahip olabilmiş ve Arab monoteizm'inin aranmasına doğru henüz iyice belirlenmemiş olan bir yönelimi kolaylaştırabilmiştir".

4. Metin (s. 71):

"La personnalité de Mohammed a suscité nombre d'ouvrages, aussi bien louangeurs que violemment critiques ou impartiaux. En fait, comme l'a écrit Claud Cahen, "comparé à la plupart des fondateurs de religions, Mohammed se présente à nous comme une personnalité d'une solide historicité. Il n'en résulte pas que l'on puisse rétablir de lui une

biographie bien sûre; si le Coran nous renseigne sur son message, il serait vain de l'interroger sur sa vie et son rôle comme chef d'État. Toute notre information repose sur les hadith.. qui opposent de nombreux obstacles à l'historien: la critique, d'ailleurs difficile à pratiquer, est impuissante à transformer en une source vraiment claire cette poussière d'anecdotes".

Tercüme (s. 67):

"Muhammed'in şahsiyeti O'nu metheden, zemmeden ve tarafıız olan bir çok eserlerin vücuda gelmesine sebep olmuştur. Gerçekten Claude Cahen'in yazdığı gibi "bir çok din kurucularla karşılaştırılınca Hz. Muhammed kendisini bize tarihi yönüyle sağlam bir şahsiyet olarak takdim ediyor. Bundan O'nun tam sağlam bir biyografisinin tesbit edilebileceği sonucu çıkmaz; her ne kadar Kur'an O'nun risaleti hakkında bilgi verirse devlet başkanı olarak ve hayatı hakkında burada bilgi aramak hoşunadır. Bilgülerimiz hadisler üzerine dayanır. Bu bilgiler tarihçilere birçok noktada güçlükler gösterir: Esasen uygulanması zor olan kritik, bu anekdotlar yığını içinde açık bir kaynak olmak hususunda iktidarsız kahr".

Tercümenin, türkçe bakımından ne kadar bozuk olduğu meydandadır. Hz. Muhammed'in, kendisini bize takdim etmesi mümkün olmadığına göre, mütercimın "Hz. Muhammed tarihi bakımdan varlığı kesin bir şahsiyet olarak karşınıza çıkmaktadır" demesi icabederdi. Ancak biz bu kısımda daha çok, ters anlamalar üzerinde durduğumuz için, burada, sondan bir evvelki cümle üzerinde durmak istiyoruz. Mütercim bu cümleyi hiç anlamamıştır.

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Bütün malumatımız hadis-i şeriflere dayanır ki, bunlar tarihçeyi birçok güçlüklerle karşı karşıya getirir: Aslında tatbiki güç olan kritik, bu anekdot yığını gerçekten sarıh bir kaynak durumuna getirmek hususunda yetersiz kalmaktadır."

5. Metin (s. 76):

"...; l'argent doit cesser d'être un facteur de division sociale. D'autre part on ne trouve aucune indication évoquant la possibilité de revenir à l'ancienne solidarité tribale. La conscience de soi en tant qu'individu a pris naissance et doit être acceptée; le jugement dernier est essentiellement un jugement des individus. Cependant, en insistant sur les actes de générosité, le Coran fait revivre un aspect de l'ancien idéal arabe; mais à la notion ancienne de tazakkı (droiture) est substituée celle

d'islâm (soumission totale à Dieu). Or en raison de l'individualisme croissant qui s'est instauré à La Mekke et de la primauté donnée à la fortune plutôt qu'à l'honneur, il y a contradiction avec la prédication de Mohammed: en effet, le Coran stigmatise cette confiance en l'argent et en fait le péché majeur des Qorayshites qui conduit l'homme à oublier et même à dénier sa dépendance envers Dieu".

Tercüme (s. 70-71):

"Para insanlar arasında sosyal farkların doğmasına artık bir faktör olmamalı, Kur'an bir eski Arap idealizmini yeniden yaşatır. Bir fert olarak yaşamının birinci doğarak bu böyle kabul edilmelidir. Son hesap günü esasında insanların hesaba çekilmesidir. Bununla birlikte Kur'an ikram ve hayırseverlik üstünde dururken eski Arap idealinin bir yönünü yansıtır. Fakat eski tezekkî (doğruluk) mefhumu yerine bu defa islâm, Allah'a teslimiyet mefhumunu kâim kılmıştır. Hz. Muhammed'in tebliği ile şereften ziyade paraya verilen öncelik ve Mekke'de gittikçe genişliyen ferdiyetçilik arasında zıtlık vardır. Gerçekten Kur'an paraya güveni hoş görmez ve Kureyşlilerin de büyük günahı olduğu gibi insanın Allah'a karşı bağı bu yüzden unutmaya ve hattâ inkâra götürür".

Görülüyor ki mütercim, tercümede gösterilmesi gereken özeni göstermediği ve metindeki noktalamaya işaretlerine dikkat etmediği için hataya düşmekten kurtulamamıştır. Mütercimin "...; l'argent doit cesser d'être un facteur de division sociale" cümlesini "...; para artık sosyal bölünmeye sebep olmamalıdır." şeklinde tercüme ederek nokta koymasına gerekirdi. Çünkü sonra gelen cümlenin bu cümle ile hiçbir alakası yoktur. Daha da garibi, sonra gelen, "Kur'an bir eski Arap idealizmini yeniden yaşatır" cümlesi metinde mevcut değildir. Bunu takip eden "La conscience de soi en tant qu'individu a pris naissance et doit être acceptée." cümlesinin de "Fert olarak benlik şuuru doğmuştur, böyleyse kabul edilmesi gerekir" şeklinde tercüme edilmesi icabeder. Çünkü mütercimin tercümesinden birşey anlamak mümkün değildir. Fâil-mef'ûl belli olmadığından son cümle anlaşılmaz hale gelmiştir. O halde cümleyi biz tercüme edelim: "Kur'an-ı Kerim, paraya olan bu güveni kınar ve onu Kureyşlilerin büyük günahlarından sayar ki bu günah, insanı Allah'ı unutmaya ve hattâ O'na olan bağlılığını inkâra kadar götürür".

6. Metin (s. 89):

"L'année 631 est aussi marquée par le hadj, le grand pèlerinage des Arabes du Hedjaz à La Mekke et dans les environs (Arafa, Mozdalifa). Le Prophète n'y participe pas et y dépêche 'Ali pour lire une révéla-

tion concernant le paganisme: aucun mécréant' n'entrera au Paradis, aucun "associateur" ne pourra désormais participer au pèlerinage... (Coran, IX, 3-5). Ce pèlerinage de 631 est un pèlerinage de transition entre ceux relevant des anciennes croyances et celui de 632 où le Prophète se rendra et qui marquera le triomphe de l'Islam".

Tercüme (s. 80):

"631 yılı Hicaz Araçlarının Mekke ve çevresine (Arafat, Muzdelife) büyük bir hac ile belirlenmiştir. Hz. Peygamber bu hacca katılmıyor. Ama Ali'yi burada putperestlik hakkında bir vahiy ayeti okuması için süratle gönderiyor: Hiç bir kâfir Cennete girmeyecek, hiçbir müşrik bundan böyle hacca katılmayacak (Kur'an IX, 3-5). 631'deki hac eski inançlara bağlı bir geçiş 632'deki hac ise Peygamberin katıldığı İslâmın zaferini tayin eden hacdir".

Tercümenin ne kadar bozuk olduğu açıkça görülmektedir. Ancak bizi bu kısımda ilgilendiren ters anlamalardır ve bu, son cümlede bulunmaktadır. Metnin doğru tercümesi şöyle olmalıdır:

"631 senesinde yapılan hac, Cahiliyye inançlarına göre ifâ edilen hacclarla, 632 senesinde Hz. Peygamber'in katılmasıyla gerçekleşen ve İslâm'ın zaferini simgeleyecek olan hac arasında bir geçiştir".

7. Metin (s. 90):

"...; alors que le Prophète n'était pas encore enterré, des discussions mirent aux prises les Ançâr et quelques Qorayshites avertis de la tentative de sécession".

Tercüme (s. 81):

"Henüz Peygamber toprağa verilmemişti ki ensar ile ricat etmeye teşebbüsü duyurulan bir kaç Kureyşli münakaşalara giriştiler".

Mütercimnin, metinde geçen "sécession" kelimesine nasıl "ricat" mânâsı verebildiğini anlamak mümkün değildir; çünkü bu kelimenin fransızcada böyle bir mânâsı yoktur. "Sécession" kelimesi, halkın bir kısmının barışçı yollarla veya savaşa başvurarak, yeni bir devlet kurmak ya da başka bir devlete katılmak için, bağlı buldukları topluluktan ayrılmaları anlamına gelir. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Hz. Peygamber henüz defnedilmemişti ki, (Ensâr'ın) ayrılma teşebbüsünü haber alan bir kaç Kureyşli Ensâr'la münakaşaya giriştiler".

8. Metin (s. 90):

"Quant à Mohammed, il fut enterré discrètement par 'Ali, 'Abbas et leurs partisans, renonçant à toute cérémonie où Aboû Bakr serait apparu au premier rang".

Tercüme (s. 81):

"Hz. Muhammed'e tekrar dönersek O, Ebu Bekir'in ön planda görünebileceği her türlü merasimden sakınarak Ali, Abbas ve taraftarları tarafından sessizce gömüldü".

Mütercimün bu cümlesinden, Hz. Peygamber'in vefat etmiş olmasına rağmen, Ebû Bekir'in ön planda görünebileceği her türlü merasime katılmaktan sakındığı mânâsı anlaşılır ki, okuyucu, ister istemez, ölen bir insanın bir merasime katılmaktan nasıl sakındığını düşünmeğe başlar. Halbuki metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Hz. Muhammed'e gelince, O, Ebû Bekir'in ön planda görüleceği her merasime katılmaktan kaçınan Hz. Ali, Hz. Abbas ve taraftarları tarafından sessizce gömüldü." Bu kadar kolay ve basit bir cümle!!!

9. Metin (s. 91):

"Plus tard, après la mort du Prophète, lorsqu'il s'est agi de trouver des arguments pour imposer une décision ou définir une règle de gouvernement dont le Coran ne fournissait pas les éléments, on a utilisé les ressources de la sunna, c'est-à-dire l'ensemble des traditions (hadîth) recueillies auprès des compagnons du Prophète. La biographie de Mohammed (sîra) a contribué également à éclaircir certains points obscurs ou délicats".

Tercüme (s. 81-82):

"Daha sonra, Hz. Peygamberin ölümünden sonra, bir kararı empoze etmek için veya Kur'an'da unsurları bulunmayan bir hükümet kaidesi için deliller aranırken sünnetin kaynakları kullanıldı: Yani Peygamberin arkadaşları yanında toplanan hadislerin bütününde, Hz. Muhammed'in biyografisi (Sîre) de aynı şekilde bazı karanlık ve nazik noktaları aydınlatır."

Mütercim burada da, noktalama işaretlerini dikkate almadığı için hataya düştüğü gibi cümleyi de çok bozuk bir türkçeyle tercüme etmiştir. Metnin doğru tercümesi şöyle olmalıdır:

"Hz. Peygamberin vefatından sonra, Kur'an'ı Kerim'in esaslarını vermediği bir kararı kabul ettirmek veya idâri bir kaideyi tesbit etmek

için deliller bulmak söz konusu olduğu zaman, sünnetten, yani Peygamberin ashâsından toplanan hadis kaynaklarından faydalanılmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed'in biyografisi (Sire) de bazı kapalı veya nazik noktaların aydınlatılmasına katkıda bulunmuştur."

10. Metin (s. 96-97):

"Ces tribus, qui sont toutes localisées loin de Médine et de La Mekke, ont pu se croire libérées du lien moral et politique qui les rattachait à Mohammed et ne pas reconnaître Aboû Bakr, à l'élection duquel elles n'avaient pas participé; elles ont aussi profité de la situation pour refuser tout versement financier, toute contribution quelconque. Ce refus a pu s'accompagner de la renonciation à l'Islam. En outre, il existait en Arabie des courants religieux dont certains avaient leur prophète, à l'image de ce qui se passait à La Mekke et à Médine, mais sans l'audience de Mohammed".

Tercüme (s. 86):

"Bu kabilelerin hepsi Mekke ve Medine den uzakta tesbit edilmişlerdir. Bunlar kendilerini Hz. Muhammed'e manevi ve politik bağlarla bağladıktan sonra, seçimine iştirak etmedikleri Ebu Bekir'i tanımadıklarından bu bağlardan kurtulduklarına inanıyorlardı. Yine bunlar durumdan yararlanarak her türlü mali ödemeyi, dini teklifleri reddettiler. Bu inkâr İslamı terk etme ile birleşebildi. Bundan başka Arabistan'da Mekke ve Medine'de benzeri olduğu gibi fakat bu defa Hz. Muhammed olmaksızın, bazıların başında peygamber olduğu halde bir takım dini cereyanlar da vardı".

Görüldüğü gibi, tercüme türkçe bakımından son derece bozuktur. Burada da mütercim noktalama işaretlerine dikkat etmemiştir. Red anlamına gelen "refus" kelimesine inkâr mânâsı vermekle hata etmiştir. Bilhassa "mais sans l'audience de Mohammed" ibaresinin geçtiği cümleyi hiç anlayamadığı için son derece garip bir tercüme örneği vermiştir. Ne kadar gayret sarfederse sarfetsin, okuyucunun bu cümleinin tercümesinden bir mânâ çıkarabilmesi mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, hata, "audience" kelimesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelime metinde, "halk tarafından bir şeye gösterilen ilgi, dikkat, itibar" mânâsında kullanılmış olduğu halde, mütercim "mais sans l'audience de Mohammed" ibaresini "Fakat bu defa Hz. Muhammed olmaksızın" şeklinde nasıl tercüme edebildiğini anlamak kolay değildir. Sözü daha fazla uzatmadan metnin doğru tercümesini veriyoruz:

"Ayrıca, Mekke ve Medine'de olduğu gibi, Arabistan'da da bazı-
larını başında (sahte) peygamberler bulunan dini cereyanlar vardı;
ancak, bu (sahte) peygamberler Hz. Muhammed'in gördüğü itibarı gör-
menişlerdir".

11. Metin (s. 101):

"...; ces persécutions conduisirent les Syriens à ne pas appuyer les
Byzantins dans leurs combats contre les musulmans".

Tercüme (s. 90):

"Bu eziyetler Suriyelilerin Bizanslıları müslümanlara karşı savaşı-
larında destek olmamalarına götürdü".

Bu cümleden bir şey anlamak mümkün değildir. Metnin doğru
tercümesi şöyledir:

"Bu zulümler, Suriyelileri, müslümanlara karşı yaptıkları savaşı-
larda Bizanslıları desteklememeye sevketmiştir".

12. Metin (s. 105):

"Le massacre des vaincus n'a été pratiqué que sur les armées en
déroute..."

Tercüme (s. 92):

"Yenilenlerin katl-i-âmı ancak dağılan ordular üzerinde yapılırdı".

Cümle, kelime kelime tercüme edilmiş olmakla beraber, kastedilen
mânâ anlaşılmamaktadır. Böyle cümleleri, bazan bölerek, veya metinde
bulunmayan kelimeler ilâve ederek anlaşılır hale getirmek gerekir. Bu-
na göre cümleyi şöyle tercüme etmemiz mümkündür:

"Mağlub olan ordular, kaçmadıkça kılıçtan geçirilmezlerdi".

13. Metin (s. 106):

"...: un cinquième revenait à Allah et à son Envoyé (ou au suc-
cesseur de celui-ci), le reste était distribué aux combattants, les cavaliers
et ceux qui s'étaient distingués recevant une part supplémentaire. Par
la suite, détenteurs de revenus importants, les califes transformèrent ce
partage en un versement d'une solde ou d'une pension aux combattants".

Tercüme (s. 93):

"Beşte bir Allah'a ve elçisine (veya O'nun halefine) diğer kalanı
gazilere, suvarilere ve kendisine bir ilave verilmesine hak kazananlara

dağıtırdı. Daha sonra büyük gelir kaynağı olan halifeler, bu taksim işini, muharibteri besleme veya onlara para ödeme şekline dönüştürdüler".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"... kalanı savaşanlara dağıtırdı; ancak süvariler ve temayüz etmiş kimseler bir hisse fazla alırlardı. Büyük gelir kaynağına sahip olan halifeler, sonraları bu taksim işini savaşanlara ödenmesi gereken bir ücret veya pansiyon şekline dönüştürdüler".

14. Metin (s. 109):

"Au-dessous des musulmans "d'origine", chez qui islamisme et arabisme se confondent, se situent les non-musulmans dont l'ensemble forme les re'aya, les sujets".

Tercüme (s. 95):

"Araplık ve müslümanlığın karıştığı kaynaktaki müslümanların üstünde gayr-ı müslimlerin teşkil ettiği reaya vardır".

Mütercimim "... in aşağısında, altında" mânâsına gelen "au-dessous de" edatına, tamamen zıddı olan "au-dessus" edatının mânâsını verdiği görülüyor. Bir zuhûl eseri de olsa mütercimim bu hatayı işlemesi gerekirdi; çünkü metnin mânâsı böyle bir zuhûlü imkansız kılmaktadır. Mütercimim tercümesine göre, gayr-ı müslimler müslümanların üzerinde bir sınıfı teşkil etmiş oluyorlar. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Araplıkla İslamiyetin kendilerinde birleştiği ilk müslümanların aşağısında, gayr-ı müslimler yer alır ki, bunların tamamı reâyâyı teşkil ederler".

15. Metin (s. 110):

"Il fallut attendre un certain temps, au moins la durée d'une génération, sinon de deux, pour que ces différences commencent à s'atténuer et que les mawâli puissent commencer à être intégrés au nombre des musulmans à part entière".

Tercüme (s. 96):

"İki kuşak değilse bu farkların kaybolmaya başlaması için en aşağı bir kuşak gibi bir müddet beklemek gerekti. Mevalilerin müslümanlar sayısına tam anlamıyla entegre olabilmeleri için uzun müddet beklemek gerekti".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Arablarla Mevaliler arasındaki bu ayırımın hafiflemeye başlaması ve Mevalilerin bütün haklara sahip olarak müslümanların arasına katılabilmeleri için, iki olmasa bile, en az bir nesillik süre gibi belirli bir zaman beklemek gerekmişti".

16. Metin (s. 122):

"Si un Julius Wellhausen, à qui l'on doit l'expression comunément employée d' "Empire arabe" pour désigner l'Empire des Omeyyades, a œuvré avec bonheur pour la réhabilitation de Mo'âwiya et de ses successeurs, un Henri Lammens, dont les études et monographies sont dignes d'intéret, a parfois été emporté par un certain anti-islamisme qui influe sur ses conclusions. Il convient donc d'essayer de rétablir la vérité, mais celle-ci est difficile à discerner, les textes et documents étant le plus souvent partiiaux".

Tercüme (s. 102):

"Emevi İmparatorluğuna bugün müştereken kullandığımız "Arap İmparatorluğu" tabirini aldığımız Julius Wellhausen, Muaviye ve muakkiplerine kolayca hak ve itibarlarını verirken dikkate değer çalışmaları, monografileri ile Henri Lammens, vardığı sonuçlarda İslâm aleyhtarı olması rol oynuyor. O halde gerçeği ortaya atmaya çalışmak gerekir. Fakat ekseri metin ve vesikalar bir tarafa yönelmiştir".

Yukarıda verilen metni, mütercim böyle tercüme etmiştir. Bu tercümenin aslına uygun olup olmadığını araştırmak bir yana, türkçesinden ne anlaşılıp anlaşılmadığını durup düşünmek bile yeterlidir. Şurası muhakkaktır ki, bu cümleyi okuyan kim olursa olsun, ondan hiçbir şey anlayamaz. Sanki torha içinden alınan bir avuç kelime gelişi güzel bir biçimde dizilmiş, fakat niçin dizildikleri meçhul... Oysa metni şöyle tercüme edebilirdi:

"Her ne kadar, Emevi devletini adlandırmak için müştereken kullandığımız "Arap devleti" tabirini kendisine borçlu olduğumuz Julius Wellhausen, Muaviye ve haleflerinin temize çıkarılması hususunda başarıyla çalışmışsa da, çalışma ve monografileri dikkate değer olan Henri Lammens, bazen bir islâm düşmanlığı ile hareket etmiştir ki, bu da ulaştığı sonuçları etkilemiştir. O halde gerçeği ortaya koymaya çalışmak gerekir; şu var ki, eldeki metinlerle belgelerin çok defa objektif olmamaları dolayısıyla, bu gerçeği görebilmek çok zordur".

17. Metin (s. 123-124):

"Pour diriger politiquement l'Empire, Mo'âwiya a institué à Damas une shoûrâ, ou conseil des sheykhs, organisme consultatif mais parfois aussi exécutif; des conseils semblables furent établis auprès des gouverneurs de province; en outre des délégations des tribus (woufoûd) assistaient les shoûrâ, permettant aux tribus arabes d'apporter leur consentement à l'élaboration et à l'application des décisions".

Tercüme (103-104):

"İmparatorluğu siyasi olarak yönetmek için, Muaviye Şam'da istişari, hâzen icrai bir şeyhler meclisi (şûra), buna benzer eyalet valileri yanında meclislerle, şûraya yardımcı olan kabile temsilcileri (vufûd), kararların alınmasında ve icrasında Arap kabilelerinin rızasını birlikte getiriyordu".

Fâili, mef'ûlu belli olmadığı için anlaşılması mümkün olmayan bu cümlenin doğru tercümesi şöyledir:

"Devleti ustaca idare edebilmek maksadıyla, Muaviye, istişari fakat ara sırada icrai mahiyette yaşlılardan mütesekkil bir danışma meclisi (Şûrâ) kurmuştu; Eyâlet vâlilerinin yanlarında da buna benzer meclisler teşekkül ettirilmişti; ayrıca kabile delegeleri de (Vufûd) Şûrâ'da hazır bulunuyor ve böylece kararların hazırlanmasında ve tatbikiinde arap kabilelerinin muvafakatlarının alınmasına imkan verilmiş oluyordu".

18. Metin (s. 126-127):

"...: interceptés par 'Obayd Allah près de Kerbelâ (au sud de Koufa) le 10 octobre 680 (10 mouharrem 61), Husayn et les siens furent massacrés; le shîisme eut désormais ses martyrs et depuis ce temps le 10 mouharrem de chaque année est pour les shî'ites un jour de deuil".

Tercüme (s. 105-106):

"Kerbela civarında (Kûfe'nin güneyinde) Ubeydullah tarafından 10 Ekim 680 (10 Muharrem 61)'de çevrilerek Hüseyin ve yakınları katledildiler.; Bundan sonra şîilerin uğrunda ölenler de oldu ve bugünden itibaren her yıl 10 Muharrem şîiler için bir matem günü olarak kaldı".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"10 Ekim 680 (10 Muharrem)'de (Kûfe'nin güneyindeki) Kerbela yakınlarında Ubeydullah tarafından yakalanan Hz. Hüseyin ve yakın-

ları katledilmişlerdir: bundan böyle artık Şiliğin de şehidleri vardır ve o zamandan beri, her senenin 10 Muharremi, şilliler için bir matem günüdür”.

19. Metin (s. 132-133):

“Il ressort néanmoins que les Arabes entreprirent effectivement le siège de Constantinople par terre et par mer mais virent Léon, devenu basileus, se retourner contre eux; peut-être furent-ils aussi attaqués par les Bulgares”.

Tercüme (s. 110):

“Bununla şu sonuç çıkıyor ki, Araplar İstanbul'u gerçekten kara ve denizden kuşatmaya başladılar ama Léon'un Bizans kaysleri olduğunu görünce geri döndüler. Nihayet yeni halife II. Ömer,”

Mütercimim “mais (ils) virent Léon, devenu basileus, se retourner contre eux” gibi anlaşılması son derece basit bir cümleyi “... ama Léon'un Bizans kaysleri olduğunu görünce geri döndüler” şeklinde tercüme etmiş olması son derece acıdır. Bu cümlemin doğru tercümesi şöyledir:

“Buna rağmen yine de şu netice çıkar ki, Araplar, karadan ve denizden, bilfiil, İstanbul'un kuşatmasına girişmiş, ancak, “Basileus” olunca Léon'un aleyhlerine döndüğü görmüşlerdir”. Ayrıca, bu cümleden sonra gelen “peut-être furent-ils attaqués par les Bulgares”, cümlesinin tercümede mevut olmadığı görülür.

20. Metin (s. 148):

“Certains historiens, au XIXe siècle, ont même été tentés de voir dans la victoire abbaside le triomphe et la revanche des Aryens sur les Sémites. Cette vue simpliste et partielle est depuis longtemps abandonnée”.

Tercüme (s. 120):

“XIX. yüzyılda bazı tarihçiler Abbasilerin başarısını Aryani ve Sami ulusların başarısı olarak görmeye yöneldiler. Bu basit taraftar görüş çok zamandan beri terkedilmiştir”.

Görülüyor ki, mütercim cümleyi tamamen ters anlamıştır. Cümlemin doğru tercümesi şöyledir:

“Hatta XIX. yüzyılda bazı tarihçiler, Abbasilerin zaferinde, Aryanların Samiler üzerine olan üstünlük ve rövanslarını görmek istemişlerdir. Basit ve tarafgir olan bu görüş uzun zamandan beri terkedilmiştir”.

21. Metin (s. 149):

"...: les Abbasides ne redoutaient plus les Syriens, victimes de la disparition des Omeyyades..."

Tercüme (s. 121):

"Abbasiler, Emevilerin kaybolmasının kurbanları Suriye'lileri korkutmuyordu".

Bu son derece basit olan cümlenin doğru tercümesi şöyledir:

"Abbasiler, Emevilerin yıkılmasının kurbanları olan Suriye'lilerden artık korkmuyorlardı".

22. Metin (s. 127):

"La mort de Yazid suspendit les opérations et provoqua une courte période d'anarchie chez les Omeyyades, car son fils et successeur, Mo'âwiya II, mourut au bout de quelques semaines".

Tercüme (s. 106):

"Yezid'in ölümü akımları kesintiye uğrattı ve Emeviler nezdinde kısa bir anarşi sahnesine sebep oldu. Zira oğlu ve sonrakiler, Muaviye II, bir kaç hafta sonunda öldüler".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Yezid'in ölümü harekâtı durdurdu ve Emevilerde kısa bir süre anarşiye sebep oldu. Zira, oğlu ve halefi olan II. Muâviye de birkaç hafta içinde ölmüştü".

23. Metin (s. 158):

"Chez les califes, l'idée a prévalu très vite qu'ils étaient au dessus du commun des mortels, et cela est apparu dans leur titre où ils ne sont plus les "vicaires du Prophète de Dieu", les "successeurs du Prophète", mais les "représentants de Dieu sur la terre..."

Tercüme (s. 125):

"Halife indinde, fâni varlık üstünde bir varlık oldukları fikri çok çabuk değer buldu. "Allah'ın halifesinin yardımcıları", "Peygamber'in halifeleri", "Allah'ın yeryüzünde temsilcileri" gibi bir takım ünvanlarla görünmüştür".

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"Kendilerinin diğer insanlardan üstün oldukları fikri, halifeler arasında çabucak hâkim oldu; bu onların ünvanlarında da görülmek-

tedir: Artık onlar "Allah Elçisinin nâibleri", "Peygamber'in halefleri" değil, "yeryüzünde Allah'ın temsilcileri"dirler".

III. Tabirlerin veya kelimelerin seçiminde düşünülen hatalar.

Kelimelerin ve tabirlerin seçiminde de mütercimın gereken itınayı göstermediğini ve dolayısıyla hataya düşmekten kurtulamadığını müşahade ediyoruz. Meselâ s. 79 (metin, s. 87) da "conclure une trêve" tabirini "ateşkes anlaşması imzalandı", şeklinde tercüme etmiştir. Oysa mütercimın, o zamanlar ateşli silahların henüz kullanılmadığını bilmesi ve bu tabiri şöyle tercüme etmesi gerekirdi: "bir mütareke yapıldı". Yine aynı sayfada, mütercim "Mohammed rompt la trêve d'Hodaybiyya..." ibaresini "Hudeybiye barışını kesti" şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki türkçede "barış kesmek" diye bir tabir yoktur, fakat bunun yerine "barışı yahut anlaşmayı bozmak" denir.

Mütercim s. 32 (metin, s. 91) de "... (les théologiens musulmans admettent cependant que l'homme est doué de responsabilité)" cümlesini "... (bununla beraber İslâm kelamcıları insanın mesuliyetle yükümlü olduğunu kabul ederler)" şeklinde tercüme etmiştir. Ancak mesuliyette yükümlü olmak tabiri türkçede kullanılmaz. Buna göre mütercimın cümleyi kısaca şöyle tercüme etmesi gerekirdi: "bununla beraber kelamcılar insanın mes'ul olduğunu kabul ederler".

"Ce sentiment religieux a donné à l'armée arabe une cohésion supplémentaire, qui lui permit de triompher d'adversaires qui, au contraire, témoignaient de faiblesse et de désunion." (s. 99) daki fransızca cümleyi de şöyle tercüme etmiştir:

"Bu dîni duygu, arap ordusuna bir dayanışma verdi. Zayıflık ve dağılma hissedilen düşman ordusuna karşı zafere ulaşmasında yol açtı." (s. 88).

Görüldüğü gibi, mütercim burada cümleyi ikiye bölerek tercüme etmiş, fakat başarılı olamamıştır. Metinde geçen "cohésion" kelimesine "dayanışma" manası vermiştir; halbuki bu kelimenin böyle bir manası yoktur. Sonra "hissetme" mânâsı verdiği "témoigner" fiili de asla böyle bir mânâyâ gelmez. Metinde geçen "témoigner" fiili türkçede, "... -i belirtmek, ... -in belirtisi olmak, göstermek" gibi mânâlara gelir.

95 ve 96. sayfalarda, mütercim, "mais l'identification entre Islam et arabisme était devenue tellement forte que..." ibaresini "Fakat Araplık ve İslâmlık arasında hüviyet tespiti o kadar kuvvetli bir duruma gelmişti ki..." şeklinde tercüme etmiş ve "hüviyet tespiti" sözüyle cümleyi

gölünç hale getirmiştir. Halbuki "identification" kelimesi bu cümlede "bir, aynı tutma" manasında kullanılmıştır ve bu mânâda tercüme edilmesi gerekir: "Araplarla İslamiyetin bir ve aynı tutulmasında o kadar ileri gidilmişti ki ..."

s. 101: "Kendi sahasının gittikçe daraldığını gören Ali Suriyeye karşı amansız bir akına hazırlandığı bir sırada 661 de Kûfe'de Osman'ın öldürülmesi ve Hâricilerin exilmesinin lüzum almak isteyen bir Hâricî genç tarafından öldürülüyordu."

s. 118: "Ali, qui voyait son domaine se restreindre de plus en plus, s'apprêtait peut-être à lancer une attaque désespérée contre la Syrie quand il fut assassiné en janvier 661 à Koufa par un jeune khapidjite qui vengeait à la fois le massacre de Nahrawân et le meurtre de Othmân".

Görüldüğü gibi, mütercim, burada "désespérée" kelimesine "amansız"; "venger" fiiline "lüzum almak"; "massacre" kelimesine de "exilme" manası vermiştir. Oysa "désespérée", "ümitsiz"; "venger", "intikam almak"; "massacre" ise "katliâm" mânâsına gelir.

s. 103: "Uzun müddet Suriye'de vali olan Muaviye Bizans idaresinin üstünlüğünü benimseyerek Suriyelilerin sempatisini kazandı".

s. 123: "Mo'âwiya, qui avait été longtemps gouverneur de Syrie, avait pu apprécier l'excellence de l'administration byzantine et s'acquérir la sympathie des Syriens".

Mütercimin, metindeki, "apprécier" fiiline, nasîd "benimsemek" mânâsı verdiğini anlamak mümkün değildir; çünkü bu fiilin fransızcada böyle bir mânâsı yoktur. Cümlenin doğru tercümesi şöyledir: "Uzun zamandan beri Suriye valiliğinde bulunan Muâviye, Bizans idâri teşkilâtının üstünlüğünü gördüğü gibi, Suriyelilerin de sempatisini kazanabilmiştir (görebilmişti..... kazanabilmişti).

s. 105: "Kûfe sâileri tarafından çağırılan Hüseyin halife ilan edildi ve küçük bir orduya bu şehre girmeğe çalıştı".

s. 126: "Appelé par les shi'ites de Koufa, Husayn se fit proclamer calife et s'efforça de gagner cette ville avec une petite troupe ..."

Halbuki, Mütercimin "Husayn se fit proclamer calife" ibaresini "Hüseyin kendisini halife ilan ettirdi."; "et s'efforça de gagner cette ville..." ibaresini de "ve küçük bir birlikle bu şehre ulaşmaya çalıştı." şeklinde tercüme etmesi gerekirdi.

Mütercim "campagne (s. 108)" ve çok defa "expédition" (s. 109, 110, 111,...)' kelimelerini "akın" olarak tercüme etmiştir. Oysa onları "sefer" kelimesiyle karşılaması daha isabetli olurdu.

s. 112: "Ayrıca Kurtuba ve Tuleytula'daki yahudiler onları imha eden Vizigotlara tepki olarak müslümanlara destek oldular."

s. 136: ".....; en outre, les juifs de Cordoue et de Toledé apportèrent leur appui aux musulmans, par réaction contre les Wisigoths qui les avaient persécutés."

Görülüyor ki, mütercim, metindeki "persécuter" fiiline "imhâ" mânâsı vermiştir. Halbuki bu fiilin fransızcada böyle bir mânâsı yoktur. Hepsi bir yana, cümlelerin sıyâk ve sibâkı, bu kelimeye böyle bir mânâ verilmesine hiçbir şekilde müsait değildir; zira, "imha edilen" yani tamamıyla yok edilen Yahudilerin başkalarına destek olması düşünlümez. O halde mütercimin cümleyi şöyle tercüme etmesi gerekirdi:

"Ayrıca, Kurtuba ve Tuleytula Yahudileri, kendilerine zulmeden Vizigotlara bir tepki olarak, müslümanlara destek olmuşlardır."

s. 117: "Mısırda papirusalara göre sömürme sistemi, birkaç küçük değişiklikle Bizans sistemi üzerine kopye edilmiştir."

s. 144: "En Egypte, on sait, d'après les papyrus, que le système d'exploitation fut calqué sur le système byzantin, avec quelques modifications."

Mütercim, "le système d'exploitation" tabirini "sömürü sistemi" şeklinde tercüme etmekle metnin muhtevasına aşınâ olmadığını göstermiş oluyor. Gerçi bu kelimenin "sömürü" anlamı yok değildir. Fakat mütercimin bu mânânın metne uygun düşmediğini görmesi ve bu tabiri "işletme sistemi" olarak tercüme etmesi gerekirdi.

Keza, "sivil harp" olarak tercüme ettiği "la guerre civile" tabirini "iç savaş" veya "dâhili harp" şeklinde tercüme etmesi daha yerinde olurdu (s. 119). Türkçede sivil harp denildiği hiç duyulmamıştır.

s. 124: "Bu suretledir ki Halife Mütevekkil (847-861) içlerinden biri sonradan idam edilen Türk şeflerinin desteği ile iktidara ulaşıyor."

s. 157: "C'est ainsi que le calife al-Moutawakkil (847-861) parvient au pouvoir avec l'appui de deux chefs turcs, dont l'un est ensuite assassiné."

Görüldüğü gibi, mütercim metindeki "iki Türk" kelimesini atlamış ve "assassiner" kelimesine "idam" mânâsı vermiştir. Halbuki "assas-

siner" fiilinin böyle bir mânâsı yoktur. "Assassiner"; tasarlayarak veya pusu kurarak, adam öldürmek, suikast yapmak mânâlarına gelir. İdam ise, "exécution" bir cezanın infaz şeklidir. Buna göre mütercim cümleyi şöyle tercüme etmesi icabederdi: Böylece Halife el-Mütevekkil, biri sonraları bir suikast neticesi öldürülecek olan iki Türk beyinin desteğiyle iktidara gelmiştir."

s. 80: "Hz. Peygamber bu hacca katılmıyor. Ama Ali'yi burada putperestlik hakkında bir vahiy ayeti okuması için süratle gönderiyor..."

s. 89: "Le Prophète n'y participe pas et y dépêche 'Ali pour lire une révélation concernant le paganisme...."

"Révélation" kelimesini mütercim "vahiy ayeti" şeklinde tercüme etmiştir. "Vahiy ayeti" ne arapçada ne de türkçede kullanılan bir tabirdir. Kur'an âyetlerinin hepsi vahiy yoluyla gelmiştir. Vahiy yoluyla gelmeyen bir âyet yoktur ki, "vahiy ayeti" denilerek diğerinden ayırt edilsin. (Ayrıca bkz. s. 77).

Yine aynı sayfada, Hz. Peygamber için "Hastalıkla malul olduğu halde,..." ifadesine yer vermiştir ki, böyle bir ifadenin Hz. Peygamber hakkında kullanılması yakışık almaz. Hz. Peygamber illetli bir kimse değildi; ancak veda haccından sonra hastalanmıştı. O halde mütercim cümleyi "Hasta olmasına rağmen,..." (Bien que déjà atteint par la maladie, il...) şeklinde tercüme etmesi gerekirdi.

IV. Mütercim dikkatsizliğinden neş'et eden hatalar.

Bölümün başlığı, belki de bazı okuyuculara biraz ağır gelebilir. Ama ne var ki, mütercim, bazan tercümede öyle hatalar işlemiştir ki, bunları başka türlü izah etmenin imkanı yoktur. Mesela, iki yerde geçen ve halef anlamına gelen "successeur"i selef olarak tercüme edebilmiştir:

s. 96: "Fakat her şeyden önce müslüman devleti Peygamber'in selefleri tarafından prestij ve otorite ile bir araya getirilmiş müminler topluluğudur."

s. 111: "Mais, avant tout, l'État musulman c'est la communauté des croyants unie par l'autorité et le prestige des successeurs du Prophète".

Tercümenin bozuk olduğu meydandadır. Ancak, üzücü olan, mütercim Hz. Peygamber'in seleflerinin müşrik olduklarını, dolayısıyla İslâm devleti kurmalarının mümkün olamayacağını göz önünde bulundurmadığıdır.

s. 121: "İlk halifeler gerçek hükümdar fikrine dört elle sarılarak askeri olmaktan çok dini başkan (imam, önder) oldular. **Selefleri** siyasi rolü terk ederek bunu vezirlerine ya da imparatorluğun işleriyle meşgul olmaya hırslı kimselere terkettiler."

s. 149: "... si les premiers califes ont maintenu l'idée d'un véritable souverain, plus religieux que militaire d'ailleurs (il est essentiellement l'imâm, le guide), leurs successeurs ont abandonné tout rôle politique et laissé à leurs vizirs ou à des chefs militaires ambitieux le soin de s'occuper des affaires de l'Émpire"

Görüldüğü gibi, tercüme hem eksik hem de yanlıştır. Tercümenin doğrusu şöyledir: "Her ne kadar, ilk halifeler, aslında askeri olmaktan çok dini olan gerçek bir hakimiyet fikrini sürdürmüşlerse de, (o, her şeyden önce, İmâm'dır), halefleri, her türlü siyasi rolü terk edip devlet işleriyle meşgul olma işini vezirlerine veya ihtiras sahibi bazı yüksek rütbeli subaylara bırakmışlardır."

s. 81: "Arafat dağı üzerinde son bir defa vazederek Mekke topraklarını ve Ramazan ayını kutsal ilân etti."

s. 89: "(Mohammed) ... prêché une dernière fois, sur le mont 'Arafa, déclarant sacré le territoire de la Mekke, sacré aussi le mois du pèlerinage,"

Mütercim, "hacc ayı" mânâsına gelen "le mois du pèlerinage" ibaresini "Ramazan ayı" olarak tercüme edebilmiştir!!!

s. 104: "...: Şilere bakalırsa Muaviye Hasan ile yaptığı anlaşmanın koşullarını çiğnedi ve sonra da onu hapse attırdı."

s. 124: "...: suivant les shi'ites, Mo'âwiya aurait violé les conditions d'un accord conclu avec Hasan, plus tard l'aurait fit empoisonner;.."

Mütercimin, muhtemelen, zehirlemek mânâsına gelen "empoisonner" fiilini "emprisoner" fiili sanarak, cümleyi "hapse attırdı" şeklinde tercüme ettiği müşahede ediliyor. Ancak, mütercimin tarihçi olduğu göz önünde bulundurulursa, işlenen hatanın vahameti daha iyi anlaşılır.

s. 107'de, halife Abdul-Melik'in oğlu "Velid"'e, mütercim tarafından "Yusuf" dendiği görülmektedir.

s. 110'da, Tunus'da bir yerin adı olan "la Byzacène méridionale" "Güney Bizans" olarak tercüme edilmiştir.

s. 115: "Böylece müşahade edilir ki, elyordamıyla ve devamlı değişikliklerle İslâm hükümeti toprak problemini çözmeye çalıştı."

s. 141: "On constate ainsi que, par tâtonnements et transformations successives, le gouvernement musulman a cherché à résoudre le problème des terres..."

El yordamıyla toprak meselesini çözmek!!!

Mütercimim, böyle bir tercümeyle kitabın müellifini gülünç duruma düşürmeye hakkı olmaması gerekir. Çünkü kim el yordamıyla toprak meselesini halletmekten sözetsen, onun ciddi olmadığını söylerler. Gerçi "tâtonnement" kelimesinin "el yordamı" mânâsı yok değildir; ama o, burada, "yoklama, deneme, araştırma" mânâsında kullanılmıştır (Parvenir à une solution après de nombreux tâtonnements) ve mütercim de bunu bilmek zorundadır.

s. 116-117: "Hristiyanlar Abdülmelik ve Velid'in hükümdarlıklarına kadar, İslâm dinine mensup olmaları nedeniyle imtiyazlı bir durumda idiler. Muaviye'nin hanımı Maysun aslen Hristiyandı ve öyle kalmıştı; İbn Sarcun görevini kendi soyundan gelenlere devretti. Muaviye'nin oğlu Yezid gençliğini İbn Sarcun'un oğlu ve Hristiyan Ahtal ile geçirdi."

s. 142: "Les chrétiens ont eu, jusqu'aux règnes de Abd al-Malik et de Walid, une situation privilégiée, compte tenu de leur non-appartenance à la communauté musulmane. La femme de Mo'âwiya, Mayoûn, était d'origine chrétienne et peut-être l'est-elle demeurée; İbn Sardjoûn a transmis sa charge à ses descendants; le fils de Mo'âwiya, Yazîd, a passé son adolescence en compagnie du fils d'İbn Sardjoûn et du poète chrétien Akhtal;..."

Görülüyor ki, mütercim, metindeki, "peut-être" ve "poète" kelimelerini tercümeyle dahil etmemiştir. Belki, "poète" kelimesinin hazfi mühim görülmebilir; ama "peut-être" kelimesi için aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü, böyle hareket etmekle, mütercim müellifin düşüncesine ihanet etmiş olmaktadır. O halde, cümleyi şöyle tercüme etmesi icabederdi "Muaviye'nin hanımı olan Meysûn hristiyan asıllı idi ve belki de öyle kalmıştı." İlk cümlede geçen ve baskı hatası olması muhtemel olan son bir hataya işaret ederek, bu bölümü noktalamak istiyoruz: "İslâm dinine mensup olmaları" değil "mensup olmamaları nedeniyle" şeklinde cümleyi düzeltmek lazımdır.

V. Türkçe sentaks hataları.

Tercüme okunduğu zaman, onun baştan sona ifade bozukluklarıyla dolu olduğu görülür. Kanaatimizce mütercimim en çok tenkid edilmesi

gereken yönü de bu olmalıdır; öyle ki mütercim, tercümede mânâ bakımından hiç hata işlememiş olsaydı bile, onun bu sentaks hataları tercümenin tenkid edilmesi için yeterli olurdu; Çünkü söz konusu olan, ana dilimiz türkçedir.

Bununla beraber mütercimlerin çok defa, tercüme ettikleri metnin tesiri altında kalarak türkçede kullanılmayan bazı ifade şekillerini kullanmaktan kendilerini kurtaramadıkları bir vakiadır. Öyle sanıyoruz ki, bu gibi hatalara düşmemek, tercümeden sonra metni bir de türkçe bakımından gözden geçirmek veya hiç değilse türkçesi güçlü birinin kontrolünden geçirtmekle mümkün olur.

Bazı kimselerin ileri sürdükleri gibi, yabancı dillere has bazı fikirleri ifade etme hususunda türkçenin yetersiz kaldığı yolundaki görüşe karşı olduğumuzu açıkça vurgulamak isteriz. Zira inancımız odur ki, türkçe, gerek morfoloji, gerekse sentaks bakımından, dolayısıyla ifade açısından bütün Garb dillerinin fevkindedir, yeter ki onu kullanmasını bilelim. Bu sebeple yapılan hataların, türkçenin değil, mütercimlerin yetersizliğine atfedilmesi icabeder; Çünkü hatalar, türkçenin değil mütercimlerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

Bu bölümle ilgili hükmü okuyucuların takdirine bırakmak istediğimizden, mütercimin işlediği ifade hatalarıyla ilgili herhangi bir tenkitte bulunmayıp sadece tercümeden pasajlar sunmakla iktifa edeceğiz:

s. IX: "Konunun ve ortaya çıkan sorunların açıklanması için ilk kısmı teşkil eden bibliyografik ve kronolojik verilerden sonra ikinci kısımda bilgilerimizin bir bilançosunu yapmak yani onbirinci yüzyılın ortasına kadar bizim için önemli görünen tarihi iyi tanımaya yarıyan en önemli noktaların ve faktörlerin üzerinde durarak İslam tarihinin temel olayları sıralandı."

s. 72:

"Böylece namaz kılmak yoluyla müslümanlar öteki Mekke'lilerden ayrılır. Fakat onlar henüz *her ne kadar* kendi aralarında kendilerine mü'min ve belki de müslim (teslim olan) sıfatını *verdikleri halde* bir cemaat halinde örgütlenmemişlerdir. Kullandığımız müslüman kelimesi buradan gelmektedir."

s. 75:

"Bu emaatte Hz. Muhammed'in rolü aracılıktır. Bu rol ile Allah'ın elçisi olarak kendisini bir otorite kaynağı *görüyor* ve manevi otorite, sulh

arzusu ve fakat aynı zamanda kendi üstünlüğünü de tanıyarak bilhassa en zayıf olanlar ve Medine'li sakinler tarafından içtenlikle kabul edilmiştir. Esasen Medine'li Araplar arasında ihtidalar gittikçe çoğalmaktadır".

s. 83:

"Hz. Muhammed devrinde, gerçek anlamda henüz bir Müslüman Devleti yoktu. Bu devlet ancak fatihlerden sonra vücut bulur. Buna karşılık temeli tamamen dinsel olan yeni bir politik ve sosyal organizasyon doğmuştur. Eğer müslüman cemaati (ümme) İslâm öncesi kabilesel eski teşkilatlardan alınmış bazı elemanlar korursa temel fark, bu devlet, akrabalık bağları üzerine değil din üzerine kurulmuştur. Kendine bağlı olanlar ve inananlar tarafından belki seyyid olarak telakki edilen Hz. Muhammed her şeyden önce Allah'ın Peygamberidir."

s. 93:

"Bu mali idare Araplar için yeni bir şeydi. Muhtemelen başlangıçta Ömer bu ilkel organizasyonu kurmuş ve "bütün imparatorluk müslüman cemaatinin idaresi altındadır ve halife bizzat kendisi tek vekil olarak görevlendirilmiştir" diyerek Ömer hüküm çıkardı."

Aynı yer:

"Geniş toprakları fethetmek kafi gelmiyor; bunları elde tutmak ve muhtemel isyanı, eski sahipleri tarafından yeniden alma teşebbüslerini, yok etmek gerekirdi. Halifeler tarafından iki yol kullanıldı: Araplarla iskan edilmiş yeni şehirlerin kullanılması; Bunlar taşranın askeri-siyasi merkezleri oldular; diğeri Arabistan dışında müslümanlara toprak dağıtımı."

Aynı yer:

"Eski Bizans şehirlerinin teslim olma şartları fatihlere oralarda oturan halkı sürmeye engel oluyordu. Her ne kadar buralara asker ve memur iskan ediliyorduyse da, önemli ölçüde müslüman halk yerleştirmeyi düşünemezlerdi. Zira bu, ekonomik ve sosyal karışıklık unsurları sokmak demek olurdu. Ayrıca, ordunun temelini teşkil eden Bedeviler ve taşrada yer değiştirebilen müslümanlar bir şehirde yerleşik değildi."

s. 95:

"Biraz yer değişikliği ile birlikte Suriye ve Irak'da da durum aynıdır. Arap hakimiyeti altına giren halk, değişiklik içinde kaybolmuş ve bilhassa eski Bizans ülkelerinde, müslümanları tercih ettiklerini gizlemiyorlardı."

s. 99:

"Böylece hilafet tarihinde ağır basan bir örnek yaratılmış oldu. Ve siyasi nedenle öldürme adetlere *girmiş*, halifenin şahsi artık ahlaki ve dini hürmetten *yararlanmıyordu*. Bundan başka, Emeviler kendilerinden birinin öldürülmesinin intikamını almak isteyecekler ve bunun için fırsat arayıp bulmakta da geç katmayacaklardır."

s. 107:

"Nasıl Muaviye, Ziyad'ın şahsında halifeliğin Irak'ta otoritesini sağlayacak müktedir insanı bulduysa Abdulmelik ve oğlu Yusuf, Irak valisi olan Haccac ibn Yusuf gibi müktedir bir insan Suriye ordusunun yardımıyla kanlı bir bastırma sonunda, halifenin iktidarına hürmeti kabul ettirmeyi elde etti: 120.000 ölü ve 80.000 yaralıdan bahsedilir. Rakamlar belki aşırıdır. Fakat hareketin sertliğine tamkik eder. Şüphesiz Şii yazarlar ve Abbasiler ona ateş püskürür. Ama Haccac idarecilik görevini yapmasını bildi. Emevi halifeleri, iç güçlükler yüzünden, çeşitli Arap kabilelerinin arasında oynayarak, dolambaçlı yollardan desteklerini almaya mecbur oldular. Böylece durumu ağırlaştırıran hoşnutsuzluklar doğurdular."

s. 109-110:

"İstanbul'un üçüncü ve son kuşatması (XIV. yüzyılın sonunda Osmanlı padişahı Beyazıt I.'e kadar müslümanlar tarafından yapılan sonuncu) ağustos 716'dan eylül 717'ya kadar sürdü. Halife Süleyman tarafından emrolunan kardeşi Mesleme tarafından yürütülen sefer, Bizans tahtındaki çekişmelerden yararlanmak hedefini taşıyordu. Bu, Anadolu'yu geçerken, orada Léon Isaurien ile pazarlıklardan ve ona desteklerini temin ettikten sonra müslümanların bu iş için kazandığı kolaylığı izah edebilir. Bir yandan Théophane öte yandan Kitab el-Uyûn olaylar ve yorumları üzerine mütenakızdır. Bununla şu sonuç çıkıyor ki, Araplar İstanbul'u gerçekten kara ve denizden kuşatmaya başladılar ama Léon'un Bizans kayırleri olduğunu görünce geri döndüler. Nihayet yeni halife II. Ömer, Meslemeye Suriye'ye dönmelerini emretti."

s. 110:

"İran'ın kuzey-doğu boylarında, Horasan eyaleti bölgesine göre Türk ve İran olan Maverünnehir (Transoxian)'daki kafirlere karşı cihadlara üs oluyordu. Daha güneydeki Afganistan 699-700 yıllarında fethedildi. Birkaç yıl sonra Horasan valisi Kuteybe ibn Müslim mahalli gerillayı gerçek bir akını çevirerek, sırası ile Tuharistan (705), Soğd ve Buhara (706-709), Semerkand ve Harezm (710-712), Ferğana (713-714)'ı zaptetti."

s. 114:

"Valiler kendi bölgelerinde ordu komutanlarını da tayin ederler. Ordu, Araplar gittikçe fetih toprakları üzerinde yerleştikçe hassasiyetle toplanmıştır. Cihad isteyen müteassıpların sayısı zamanla azalır, bunlar, bilhassa Bizans sınırı üzerinde bulunurlar. Askerlerin geliri halifelere ve daha çok generallere göre değişir. Bu bazen, gerçekte Emeviler devrinde çok az olan, karışıklıklar doğurdu. Suriye'de Bizans askeri organizasyonun ana hatları muhafaza edildi."

s. 118: "Bununla beraber mahalli diller varlıklarını korudular: Süryanice, Arameca, Yunanca, Pehlevice, Berberice, Latince kendi bölgelerinde büyük rol oynar. Karşılıklı olarak Araplar yabancı uygarlıklarla temas sonucu yeni ufuklar hissederler. Bu temaslar henüz eski edebi ve hatta siyasi ananeyi değiştirecek derinlikte değildir. Mamafih kültürlü kimseler, halifenin sekreterleri ve büyük şahıslarla Kuttah'a bağlı olarak edebi nesir doğmaya başlar. Ayrıca henüz çekingen fakat evrimi itibariyle manidar Hadis ve Kur'an üzerine ilk araştırmalara bağlanmıştır. Suriye, Irak belli başlı entelektüel faaliyet merkezleridir. Medine'de dinî bilimler hamle yapmaya başlar."

s. 120:

"Bir de olayların şiddetinin devrime dönüştürdüğü tabii gelişme var. İslam cemiyetinin iç değişmelerinin nazar-ı itibara atarak fatihleri klavuzların imparatorluğu olan Emevi imparatorluğu ilk şekliyle sürüp gidemezdi. Değişiklik bir hanedanın tasfiye edilmesi ile değil, zira başka bir aile onun yerini almıştı; iktidar organlarına Arap olmayan müslümanların da girmesiyle olmuştur. Dahası var, değişiklik toplumun evrimindedir. İdari değişimler, kentsel hayat, gerçekten orijinal bir entelektüel hamle ve ticaretin iyice gelişmesi sonucu çağın temel niteliği olmuştur. Bütün bu değişmelerde Araplar yalnız değil, diğer ufukların halklarının yanında geniş çapta yeniliklere katıldılar. Bilhassa İran'lılar. Hepsini unutmamak gerekir herşeyden önce müslümandır."

s. 227:

"Bu üç asır boyunca yapılan müslüman fetihlerini topluca *mütalaa edersek*, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra lanse edilen fetih hareketleri VIII. yüzyılın ortasına kadar *sürdü* ve gayesi alınan topraklardaki sakinleri müslüman etmek değil *gayr-ı müslimleri müslüman hâkimiyeti altına sokmaktı*. Batı Hıristiyan devletlerinde olduğu gibi, fetihlerin gayesi, din değiştirmek değildi. Bu noktada Arap ile İslamın aynı tutulmasının sonucunu görmek gerekir. Bu da Arapları Hz. Muhammed

tarafından tebliğ edilen vahyin tek sahipleri kılıyordu. Bu tek gerçek, dinin üstünlüğü, müslüman olmayantların itaat etmesiye kendisini göstermelidir. Yayılma, toprak kazanma ve politik bir yayılma idi. Bu "dini" değildi. Bu anlamda ki fatihler indinde misyoner gayeler taşıyordu. Başlangıçta ve Arabistan dışında İslam dininin, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, din adamı, misyoneri ve propagandacısı yoktu. Hıristiyanlık da başlangıçta silahlı kuvvet değil söz, nasihat ve iyi örneklikle kendini ortaya atıyordu."

S O N U Ç

Netice olarak şunu söylemek gerekir ki, tercüme aslımı aksettirmedigi gibi türkçe bakımından da çok kötü bir örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple böyle bir tercümenin Atatürk'ün 100. doğum yılına armağan edilmiş olması da ayrı bir bahtsızlıktır.

Bir daha aynı duruma düşülmemesi için, bilhassa tercüme eserlerin yayın komisyonunca kontrole tabi tutulması, - şayet bu hakka sahip değilse - kendisine bu hakkın tanınması hususunda gerekli girişimlerde bulunulması ve ancak kontrolden sonra uygun görülen eserlerin basılması yerinde olur. Çünkü, dini ilimleri en yüksek seviyede tedris eden fakültemizin cemiyetteki müstesna yerini koruyabilmesi, inandırıcılığını sürdürerek milletimiz üzerinde müsbet bir tesir icra edebilmesi ancak kendine yaraşır ilmi ve ciddi eserler neşretmesiyle gerçekleşebilir. O halde bu hususu asla hatırdan çıkarmamak gerekir.

İBN HALDUN'UN SOSYAL ATOMCULUĞU

Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Bu küçük makalenin konusu İbn Haldûn'un sosyal olayları monadlar veya atomlar şeklinde değerlendirmesidir. Onun insanlık kültürüyle ilgili tarihi sosyolojik ve felsefi yapmasından buyana, ondan başka hiç kimsenin, gerek tarihçi, gerek sosyolog olarak, sosyal ve tarihi olayların atomcu bir yapı arz ettiklerini keşf etmedi. Bu bakımdan onun görüşleri hâlâ yeni ve orijinaldir. Bu manada sosyal atomculuğu ilk olarak ortaya İbn Haldûn koydu.

İbn Haldûn'un bu sosyal atomculuğu iki şekilde değerlendirilebilir. Biri, sosyal olayların yapısı ile ilgili sosyal bir doktrin, ikincisi, bu olayları inceleyen sosyolojik bir metod. İlk olarak, sosyal atomculuğu sosyal bir doktrin olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Herşeyden önce İbn Haldûn, her basit tarihi veya sosyal olayı bizzat kendisiyle özdeş sayar ve özel bir olay olarak kabul eder; ona göre her sosyal olay özel karakterlere sahiptir; başka olaylarla ilgisi yoktur. Daha gerçek bir deyişle, sosyal olaylar arasında benzerlikler yoktur, herbiri diğerinden bağımsız olarak vardır. Onlar sadece zaman - mekân ve kültürel devamlılık içindeki mefhumlarla ayrılmamalı, aynı şekilde onların yapıları ve fizyonomilerinin mefhumları ile de ayrılmadılar. Gerçekten İbn Haldûn'un bu sosyal atomculuğunu sosyal bir doktrin olarak şekillendirmek zordur; bununda birlikte, biz onu Leibnitz'in Monadlar doktrinine veya Demokritus'un atomculuğuna benzetebiliriz. Atomlar veya Monadlar gibi, sosyal olaylar da birbirlerinden yapıları itibariyle bağımsızdırlar. Bunu İbn Haldûn dikkate değer bir cümlesiyle şöyle ifade eder: "Gerçekten, hiçbir sosyal olay benzetme yolu ile diğerleri ile açıklanamaz. Bazı yönlerden onlara benzemiş olsa bile, diğer birçok yönlerden onlardan ayrılır."¹

Bir Müslüman dâhi olan İbn Haldûn'u böyle bir doktrini ortaya atmaya iten ümil nedir? Onu buna sürükleyen sebep, onun, tarihi olay-

¹ İbn Haldûn; Mukaddîma, dördüncü baskısı, Paris 1858, C. III, s. 268.

ları ve insanlık kültürünü aşağıdaki noktalardan dialektik bir tenkidçilikle değerlendirmesidir:

İlk olarak, İbn Haldûn'a göre, sosyal olayların bütünü insan düşüncesinin mahsulüdür. Her düşünce kendi yapısında ve ortaya çıkışında ayrılık ve özellik arz ettiği için, neticede onun mahsulü de, kendi gibi, farklı olacaktır. Bunun için de her sosyal olay ayrı ayrı özellikler arz eder, ki bunlar görünüşteki benzerlikleriyle değil, esastaki farklılıklarla ifade edilebilirler.

İkinci olarak, İbn Haldûn'a göre, sosyal olaylar statik değildir. Yani sosyal olaylar değişken ve tekâmül halindedirler. İbn Haldûn bunu şöyle ifade eder: "... Her şey devamlı bir yenileşme içinde değişmekte ve hiçbir sabitlik arz etmez."² Aynı şekilde İbn Haldûn devamlı şöyle der: "Tarihi yazıdığımızdaki önemli diğer bir hata, zaman içinde toplumların yaşama şartlarındaki ortaya çıkan değişmelerin dikkate alınmamasıdır. Bu çeşit değişmeler dikkat çekmeyecek şekilde ortaya çıkarlar ve hissedilmeleri için uzun zaman alırlar. Onları fark etmek zor ve ancak bazı kimseler tarafından keşfedilirler."³ Bu değişme ve tekâmül sebebiyledir ki, sosyal olaylar statik değildirler. Aralarındaki farklılıklar ve özellikler olayların tabii değişkenliklerinden kaynaklanır. Tarihte aynı bir olay iki kere tekrarlanmaz.

Üçüncü olarak, İbn Haldûn'a göre, her sosyal olay, kendinin ortaya çıktığı toplum, üyelerinin ekonomik, ahlâki, psikolojik ve fiziki atmosferleriyle şartlanır. Bunun içindir ki, bir sosyal olayın ekonomik, psikolojik, ahlâki, fiziki ve biyolojik dürtüleri, öbürününkünden farklıdır.

Sosyal olaylar, istenen sosyal norm ve kaideler olarak bu etkiler yönünden uygunluk içinde aynı olmadıkları içindir ki onlar yapılarında ve fizyonomilerinde farklılıklar arz ederler. O halde, eğer tarihi ve sosyolojik olaylar dizisi içinde bir sosyal olay bir atom ise onun sebebinin açıklanması bu olayın bizzat içindeki unsurlarla açıklamayı kabul etmek olur; yani sebebinin açıklanması o olayın bizzat kendisi içinde sınırlanmış oluyor demektir. Bunun neticesi olarak, İbn Haldûn ile, biz, hiç bir olayın diğer olaylar için sebep teşkil etmeyeceğini söyleyebiliriz.

Böylece İbn Haldûn'a göre, sosyal olayların yapısı ancak sosyal bir atomculukla açıklanabilir. O sosyal olayların yapısı ve sebepleriyle ilgili olarak sosyal atomculuk doktrinini önerir.

² Ibid., C. I, s. 154.

³ Ibid., C. I, s. 44.

İbn Haldûn'un bu sosyal atomculuğunu sosyal bir doktrin olarak mümkün olduğu şekilde kısa izah ettikten sonra, şimdi de onu sosyolojik bir metod olarak ele alalım.

Eğer bütün olarak sosyal olaylar arasında hiçbir benzerlik yok ise, bu onlar arasında ortak ve genel bir kanun yok demektir. İbn Haldûn'a göre sosyal olaylar yeterli sabit kanunlara tabi değildirler. Bunun için de onları genelleştirmek ve onlar için sabit ve genel sosyolojik kanunlar ve metodları aramaya çalışmak hatadır. Bununla birlikte bütün sosyal olaylar sadece bir tabii ve ortak kanuna uyarlar ki, bu da tekâmül veya sosyal olayların değişkenlik kanunudur. Bu konuda İbn Haldûn şöyle der: "Yedinci hata ve öbürlerinin en önemlisi, insan toplumunun değişmelerini idare eden kanunların inkârıdır. Her şey, ister o bir düşünce olsun, ister bir fiil, tabiatı icabı bu kanuna tabi ve bu değişiklik onun bizzat kendindedir."⁴

İyi bir tarihçi veya sosyolog bir sosyal olayı incelemeye karar verdiği zaman, uygun metodları bu olaya göre kendisi tayin etmesi gerekir; çünkü, dediğimiz gibi, İbn Haldûn'a göre, her sosyal olay için kullanılabilir ortak ve genel bir metod yoktur. İbn Haldûn tümdengelim, tümevarım, kıyas ve benzeri eski filozofların, tarihçilerin ve sosyologların metodlarının bize sosyal olayların tabiat ve gerçeklerini ortaya çıkarmadıklarını düşünür. O metodolojik araştırmalarına eskilerin bu metodlarını eleştirmekle işe başlar.

Zaten İbn Haldûn'a göre insanlar tabiatları gereği, bu gibi metodları kullanırlar. Fakat, gerçekten onlar insanları kolaylıklara, hatalara sürüklerler. O şöyle der: İnsanlar tabii olarak olayları benzetme ve kıyasla açıklamaya yönelirler, fakat onların bu metodları kendilerini çok kolayca hataya sürükler."⁵ Diğer çok güzel bir parça da İbn Haldûn aynı şeyleri şu şekilde söyler: "... âlimler zihni düşünceleri, mefhumlar aramaya ve beşduyu verilerinden mücerredleştirmeleri âdet edinirler. Bütün bu faaliyetlerin gayesi şeylerin genel görünüşleri hakkında bilgi edinmek, bu şeylerin maddî yapılarının, bir kimsenin veya milletlerin özel bilgilerinin elde etmek için değildir. Daha sonra onlar bu genel mefhumları dış objelere uygulamaya yeltenirler. Fıkıh usûlünde yaptıkları gibi, bu âlimler, şeyleri, kıyas ve benzetme ile açıklarlar. Bunun için onların hüküm ve görüşleri tamamen zihnidir, ve düşünce tamamlansa bile, bu düşünce bizzat eşyanın gerçeklerine uymaz.

4 İbid., C. I, s. 11.

5 İbid., C. I, s. 44.

Dahası, genel olarak bu âlimler düşüncelerinin gerçeklerine uymasını istemeleri bir yana, zihinlerinde olanlardan dışdaki eşyanın ne şekilde olması gerektiğini çıkarırlar. Böylece Fıkıh, Kur'ân ve Hadislerden ezberlenen metinler üzerine bina edilmiştir. Geçerlikleri dış dünyaya uygunluklarına bağlı olan pozitif ilimlerin zıddına, Fıkıh, eşyanın normlarına uygunluğunu dışta bırakmaya yeltenir. Kısaca, âlimler görüşlerini zihni düşünceye ve akıl yürütmelere dayandırmayı alışkanlık haline getirdiler, onlar başka eşyaya yaklaşım metodu bilmezler.

Kendini siyasete kaptıran bir âlim dış dünyada olup bitenlere çok dikkat etmesi gerekir, ve politikacı için de bazı dikkat edilecek hususlar vardır ki belirli bir olayın genel kurallar altında ifade edilmesini veya onun benzerleriyle mukayesesini önleyici elemanları olabilir. Gerçekten hiç bir sosyal olay benzetme yolu ile başkaları ile mukayese edilemez. Eğer bazı yölerden o başkalarına benzese bile, diğer birçok yönden onlardan ayrılır. Böylece şeyleri genelleştirmeyi ve kıyas metodunu çok kullanmayı kendisine âded edinmiş âlimler, politik işlerle ilgilendikleri zaman, kendi zihinlerinde olanları empoze ederler ve şeylerde genelleştirmelere giderler; bunun neticesi olarak da iyileştirilmeleri mümkün olmayan hatalara düşerler.”⁶

O halde, bu sözlerinden anladığımız gibi, İbn Haldûn, her çeşit zihni metodların geçerliliklerini inkâr etmektedir. Onun sosyal olayların yapısı ve sebepleri ile ilgili, müsbet ve ampirik görüşü bir sosyal olaydan diğerine değişmesi gereken atomcu sosyolojik bir metod üzerinde temetleşir. Bu atomcu sosyolojik metodların tabiyatı ampirik ve pozitif, yani ilmi olmasıdır. Böylece, İbn Haldûn'a göre sosyologların, ekonomistlerin, tarihçilerin ve politikacıların metodları kıyas, zihni ve genel karakterli metodlar değil, fakat, beş duyu ile elde edilen tecrübi verilere ve gözlemlere dayanması gerekir.

⁶ Ibid., C. III, s. 268.

SOCIAL ATOMISM OF IBN KHALDUN

By Dr. Mehmet BAYRAKDAR

The purpose of this short article is that Ibn Khaldûn regarded social Phenomena as atoms or monads. Since he made philosophical speculations and historical and sociological researches on human culture, no one other than him as a sociologist or as a historian could discover atomistic structure of social and historical events. So his views are still new and original. He was the first to originate social atomism.

Social atomism of Ibn Khaldûn can be regarded as a social doctrine concerning the Structure of social phenomena and as a sociological method. Our study will proceed by attempting to bring to light his social atomism as a social doctrine.

Ibn Khaldun thinks that every single social phenomenon, or every historical event, is identical with itself and that whatever is particular of some event is particular of it. According to him every social phenomenon, has particular characters. Really speaking, there is no similarity and analogy between social phenomena; they are all independent. They not only must be distinguished particularly from the concepts of Spatio-temporal and Cultural continuity but also from the concept of their structural features. Indeed it is difficult to schematize and illustrate Ibn Khaldûn's social atomism as a doctrine concerning the Structure of Social phenomena, however we can say that it is like the doctrine of Monad of Leibnitz. As monads, or as atoms of Democritus, social phenomena in the view of Ibn Khaldûn are independent of each other. In a remarkable statement Ibn Khaldûn says: "In fact, no social phenomenon Should be judged by analogy with other phenomena, for if it is similar to them in certain respects, it may yet differ from them in many others."¹

¹ Ibn Khaldûn; *Muqaddimâ*, Quatremère's edition, Paris 1858, Vol., III, p. 268 (English translation of references is to Charles Issawi's *An Arab Philosophy of History*, London, 1956).

What is the reason that Ibn Khaldūn, a Muslim genius, originated such a doctrine? The reason for this is that he made dialectical criticism of human culture and historical events from the following points of view:

Firstly, according to him, social phenomena are all the products of human thought; inasmuch as every thought is different and particular in its structure and its manifestation it follows that its product can be different, like thought itself: That is why every social phenomenon as product of thought is particular. Every social event, has own characteristics, which are traceable not to apparent similarities but to inherent radical differences.

Secondly, according to him, social phenomena are all not Static, that is to say that social forms and events change and evolve; Ibn Khaldūn says: "... for everything changes with successive generations and nothing remains constant."²; he further says: "... Another hidden source of error in historical writing is the ignoring of the transformations that occur in the condition of epochs and peoples with the passage of time and the changes of periods. Such changes occur in such unnoticeable way and take so long to make themselves felt, that are very difficult to discern or observed only by a small number of men."³ Because of this perpetual social evolution, no social phenomenon should be static; and dissemblance and particularity of social phenomena also are due to the inner change of events. In the history a very same social event cannot repeat two times.

Thirdly, according to him, every social phenomenon is conditioned by psychological, physical, moral, and economic environment of the members of a society in which it appears. And that is why biological impulses and morale, physical and economic effects of a social event can be different from the effects of another.

Because social phenomena are not identified as such in accord with prevailing or preferred social rules, norms, conventions, they exhibit so certain distinctive structure and features. If social phenomenon, then, is a partical or atom in the series of historical and sociological events, its causal explanation will have to be admitted as entirely in order: that is to say that the causal explanation might be restricted only to the nature of every Social event itself. As a result of this, we

² *Ibid.*, Vol., I, p. 154.

³ *Ibid.*, Vol., I, p. 44.

can say that with Ibn Khaldūn no social phenomenon should be cause for other phenomena.

So, for Ibn Khaldūn, the Structure of social phenomena can be explained by the social atomism. He teaches an atomistic doctrine concerning the Structure and Causality of Social phenomena.

After explaining as briefly as possible the Social atomism of Ibn Khaldūn as a social or Sociological doctrine, we can now examine it as a sociological method.

If there is no analogy between social phenomena as a whole, it follows that there is no universal common laws between and for them. According to Ibn Khaldūn social phenomena do not seem to obey laws which are sufficiently constant to cause than to follow regular, well-defined patterns and sequences. It is therefore false to generalize them and to try to find constant and universal sociological laws and general methods.

However, for Ibn Khaldūn, all the events only obey a common natural law, which is evolution, or transformation of social phenomena. Ibn Khaldūn says: "The seventh cause of error, and the most important of all, is the ignorance of the laws governing the transformations of human society. For every single thing, whether it be an object or an action, is subject to a law its nature and any changes that may take place in it."⁴

An expert historian or sociologist must determine the methods when he decides to approach social phenomena; because, as we have said, for Ibn Khaldūn, no common and general sociological methods should be employed for all social phenomena. Ibn Khaldūn thinks that the traditional methods of ancient philosophers, historians and sociologists, such as analogy, induction, deduction, and all the other speculative approaches, cannot discover us the truth of social phenomena and their nature. He starts his methodological enquiry by criticizing these methods of ancients.

According to Ibn Khaldūn, men naturally use these methods, which are very natural for them, but indeed they easily lead men to error. He says: "Now men are naturally inclined to judge by comparison and by analogy; yet these are methods which easily lead to error."⁵ In this very remarkable text he further says: "... they (scholars) are accusto-

⁴ *Ibid.*, Vol., I, p. 11.

⁵ *Ibid.*, Vol., I, p. 44.

med to intellectual speculation, the search for concepts, and their abstraction from sense-data and clarification in the mind. All these operations aim at attaining the universal aspect of things, not those particular to their material content, or to a person, generation, nation, or particular class of men. They then seek to apply these Universal concept to external objects; moreover, they judge things by analogy with similar things, as they are accustomed to do in Jurisprudence. Their judgements and views, then, remain purely speculative and do not seek to conform themselves to things until after the thought process is complete.

Moreover, they do not, in general, seek to make their thoughts conform to external reality but rather deduce what ought to exist outside from what goes on in their minds. Thus jurisprudence is built upon texts memorized from the Koran and Tradition and seeks to make outside things conform to its norms, unlike the positive sciences whose validity depends on their conforming to the outside world. In brief, they are accustomed to base their views on speculation and ratiocination, and do not know any other method of approach.

Now those who engage in politics must pay great attention to what goes on outside, and to all the circumstance that accompany and succeed an event. For politics are tortuous and may contain elements which prevent the subsumption of a given event under a universal concept or maxim or its comparison with another similar event. In fact, no social phenomenon should be judged by analogy with other phenomena, for if it is similar to them in certain respects it may yet differ from them in many others. Hence men of learning, who are accustomed to generalizations and the extensive use of analogy, tend, when dealing with political affairs, to impose their own framework of concepts and deductions on things, thus falling into error – hence their unreliability.”⁶

Therefore Ibn Khaldûn denied the validity of all kind of speculative methods. His positive and empiric outlook concerning the structure of social phenomena brought up on an atomistic sociological method which must be different from a social event to others. The nature of atomistic sociological methods is to be positive and empiric, i.e., scientific. So the methods of sociologists, economists, historians, and politicians cannot be built upon analogy and speculations but upon sense-data and experiences.

⁶ *Ibid.*, Vol., III, p. 268.

ESKİ OSMANLI CEZA HUKUKUNDA KANUN VE ŞERİAT*

Prof. Uriel HEYD Tercüme: Dr. Selâhaddin EROĞLU

I

Bilindiği gibi Şer'i Ceza Hukuku, İslâm ülkelerinde tathiki ehemmiyeti pek haiz olmamıştır. Şeriatın maddi hukuku oldukça yetersizdir: Tayin edilmiş cezalar sadece mahdut suçlar için vaz'edilmiş olup, birçoğu da hiç bahis konusu edilmemiştir. Bundan başka delil ve ispat kaideleri son derece mahdut olduğundan birçok suçlar yeterince cezalandırılmamaktadır¹.

Böylece ceza hukuku, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren büyük ölçüde kadıların kaza salâhiyetinin dışında kalmıştır. Büyük, küçük suçların ekseriyeti *sahibu's-şurta*, *veliyü'l-cerâ'im* diye adlandırılan emniyet yetkililerince incelenmiş ve cezalandırılmıştır. Öte yandan *muhtesib*, ya da çarşı ve pazar kontrol memurları, ticarî anlaşmazlıklar ve İslâm ahlakına aykırı suçlarla meşgul olmuşlardır.

Kadıların önleyemediği resmî görevlilerin zulmünü kontrol etmek, adaletten imtina edenlerin fiillerini düzeltmek ve haksızlık işleyen kimnelere mani olmak için Halifeler, Şikâyet Mahkemeleri tesis ettirmişlerdir. *Mezâlim divanı* diye bilinen bu mahkeme, İbn Haldûn'un tarifinde görüldüğü üzere "hükümdarın otorite gücü ile kadıların kaza salâhiyetini birleştirir." *Mezâlim* mahkemeleri, hükümdar, vezir, vali veya saray erkânından bir kimsenin başkanlığında işleyen tâik müesseseler idi. Çok kere kadılar da bulunmasına rağmen bu mahkemeler kadıların, adaleti dinî hukuka göre ıera ettikleri normal hukuk mahkemelerinden farklı idi.

* Bu makale "Proceedings of The Israel Academy of Sciences and Humanities" Jerusalem 1969, c. III, s. 1-18 'de yayımlanan İngilizce aslından tercüme edilmiştir.

1 Bu makalede zikredilen ya da bunun için faydalanan kaynakların tamamı, yazarın yakında İngilizce basılacak olan "Studies in Old Ottoman Criminal Law" adlı eserinde görülebilir. (Adı geçen eser, Oxford 1973'de yayımlanmıştır. Çeviren).

2 İbn Haldûn, *Muhaddime*, Beyrut 1900, s. 222.

Bütün bu fevkâlade kaza organları, *şeriat*'ın katı ceza hukuku ve cezai dâvâ usûlü kaidelerinden âri olup, genelde, örfî hukuk, kamu yararı (*maslahatü'l-âmme*) ve özellikle idarî ve siyâsî maslahatın gereğine göre yürütülüyordu.

Gerçeği ortaya çıkarma çabasından olarak, bu mahkemelerde tehdit ve hatta cebir sık sık tathik edilmiştir. Verilen ceza her ne kadar tesirini gösterebilmiş olsa da, bunun indî ve haddinden fazla ağır olarak takdir edildiği ihtimali ortadadır.

Osmanlılar, bu adalet organlarını kadıların *şer'i* mahkemeleri yanında muhafaza etmişlerdir. XVI. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Mısırında David Ben Zimrâ adlı bir Yahudi hahamı verdiği bir cevapta şöyle diyor: "... Onlar (Osmanlılar) ın biri *şer'i*, diğeri *örfi* olmak üzere iki çeşit hukuk sistemi vardır. *Şer'i* hukuk, dinî hukuka göre karar veren baş kadı'ya tevdi edilmiştir ve vali onun kararlarını infaz ile yükümlüdür. Öte yandan, bir çeşit muvakkat kanunnâmelere dayanan *örfi* hukuk, o bölge valisinin sorumluluğundadır."³

Osmanlı sultanları, idarî ve adli iki ayrı kaza organları ile örfî ve dinî iki farklı hukuk sistemleri arasındaki ikiliği ortadan kaldırmak için, önceleri kısmen başarılı sayılan büyük gayret gösterdiler. Bu çabalar aynı anda çeşitli yönlerde sarfedilmiştir. İlk olarak, *kadıların dışında kalan hâkimlerin şahsî arzularına hinaen verdikleri cezaları tahdit etmek için sultanlar, bu hâkimlerin tatbik etmek zorunda oldukları kanunları koymaya çalıştılar. Bu niyetle sultanlar İslâm'da o zamana kadar görülmemiş bir şey yapmış oldular. Lâik hukuku ve usûlü hakkında kanun adı verilen geniş ve teferruatlı kaideleri meriyet mevkiine koydular ve bunların kanunnâme adı altında toplanması için ferman çıkardılar.*

XIX. yüzyılda başlayan Batılılaşma hareketinden önce Anadolu dışında hiçbir İslâm ülkesinde benzeri teşri faaliyeti bilinmemektedir. *Şeriat*tan farklı olan örfî dayalı ceza hukuku, Kuzey Afrika, Güney Arabistan, Endonezya ve İslâm dünyasının birçok yerlerinde mevcudiyetini sürdürmüştür. Ancak, hiçbir yerde bunlar Osmanlı kanunları gibi *kanunnâmeler* halinde resmen mer'iyet mevkiine konmamıştır. Müzakeresi yapılacak olan Dulkadir kanunnâmeleri'ne ilâveten, bu paralelde zikredebileceğim yegâne Kanunnâme, daha sonraki bir devirde Hindistan'ın Müslüman hükümdarı Aurangzeb⁴ tarafından 1672 yılı-

3 R. David b. Zimrâ, *She'elâh u- Teshivâh*, Venice 5599 (1748/9), I, v. 53 a, No. 296 (Bu pasaja, I. Goldziher, *Die Zakirâten*, Leipzig 1894, p. 265, n. 4) de değinmiştir.

4 Bak., Ali Muhammed Han; *Mîrât-ı Ahmedî*, I, Baroda 1928, pp. 277-283 (Farsça metin); J. Sarkar; *Mughal Administration*, Calcutta 1935, pp. 125-132 (İngilizce tercümesi).

da yayımlanan daha mahdut çerçeveli bir çeşit ceza kanunudur. Muhakkak ki bu bir tesadüf değildir. XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar ikinci yegâne büyük Sünnî Müslüman güç olan Moğol İmparatorluğu, Osmanlılar gibi geniş bir gayr-i müslim tebaası olan ve Türk-Moğol geleneklerine dayalı müesseseleriyle merkezîyetçi teşkilâtı düzenli askerî bir devlettir.

Ceza hukuku sahasında *kanunların* çıkarılmasına gösterilen resmi Osmanlı gereğesi iki vehelidir ve bu, kanunların çifte karakterini yansıtır. Bir taraftan; şimdiye kadar yayımlanmamış bulunan 1525 Mısır *Kanunnamesi*'nin⁵ uzun mukaddimesi, zamanla suçların kat kat arttığını; artık anlaşmazlıkların ve kan davalarının, şer'i hukuk uygulayıcıları tarafından (kadılar) verilecek kararlarla neticeye bağlanamayacağını, bu nedenle, ağır cezalar uygulamaları hakkında kendilerine yetki verilenlerin (*kaduların dışında kalan hâkimler*) kışkırtılmasının ucuna ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Buna binaen, Osmanlı sultanlarının eski devirlerden beri *şerîata* muvafık *kanunlar* koydukları ve suç işleyen bir kimsenin bunlara göre cezalandırılması gerektiği hususları yine Mukaddimede bahsedilmektedir.

Öte yandan, ceza hukukunu havi olan diğer bazı *kanunnameler*, bu kanunların mahallî memurlar ve Tumar - Zeamet sahiplerinin zulmü hakkında halkın şikâyetlerine cevap olarak vaz'edildiğini teyid etmektedir. Bir yazmanın⁶ başıyısındaki bir not, *kanunların* hedefini, *halka, idarecilerin zulmünden kurtarmak* şeklinde tavıf ederek özetlemektedir. Bu ifade, *mezâlim* mahkemeleri fikrinin devamlılığını da göstermektedir.

Bu hedefe varmak için, *kanunnamelerin* muhteviyatının halka bildirilmesi hakkında fermanlar çıkarıldı. Bazen bu i'lam, bunların meydanlarda yüksek sesle okunmasıyla olurdu. Sultanın her tebaası böyle bir kanunnamenin resmi bir suretini bir hükümet dairesinden ya da bir mahkemeden takdir edilen resmi fiyatını ödemek suretiyle temin etme hakkına sahipti.

II

Şimdiye kadar gün ışığına çıkmış en eski Osmanlı *kanunnamesi*, Viyana'da bulunan eşsiz bir yazmadan 1921 yılında Fr. Kraelitz - Gräfenhorst'un Almanca tercümesiyle yayımlanan metindir.⁷ (Bu önemli

5 Ayasofya Kütüphanesi, İstanbul, 4871, v. 118a v.d.

6 Üniversite Kütüphanesi, İstanbul, T 1807, v. 1b.

7 *Minolungen zur osmanischen Geschichte*, I, Vienna 1921, pp. 13-48.

belgenin hiçbir Türk arşivinde yahut kütüphanesinde muhafaza edilmiş olması hayret vericidir). Birçok ceza kanunlarını ihtiva eden bu *kanunnâmenin* ilk bölümlerinin Fatih Sultan Mehmed zamanında XV. yüzyılın ikinci yarısında te'lif edildiğinden şüphe etmek için bir sebep yoktur, hatta bunun bazı hükümleri daha da eski olabilir. Ancak, Kraelitz ve diğerlerinin, gayr-i müslim teba ile ilgili son bölümü de aynı devrin mahsulü saymalarının yanlışlığı ispat edilebilir. Bu, muhtemelen 1488 yılında Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Sultan II. Bâyezid'in padişahlığı zamanında yayımlanan ayrı bir *kanunnâmedir*. Bunun en çok dikkati çeken ceza kanunu, bundan böyle esas kabul edilen ilk bakışta şaşırtıcı olan; gayr-i müslimlerin benzeri suçlarda Müslümanlara yüklenen para cezalarının yarısını ödeyecekleri hakkında olanıdır.

Buna göre, 1479-1500 yılları arasında Osmanlı işgalinde olan Cephalonia adası gibi Hıristiyan vilâyetlerde ve bundan kısa bir müddet sonra da Montenegro'da özel ceza kanunnâmeleri icra edilmiştir.

Aşağı yukarı bu vakitte, gelişmede bir merhaleye daha ulaşılmış gibidir. Asıl ceza kanunnâmesi, ilâve bir bölümle te'vsi' edilmiştir. Daha önceki kanunnâmelerde tayin edilen cezalar hemen hemen para cezaları ve *ta'zîr*, yani (Osmanlı tatbikatında) dayak ile ilgili iken; ilâve kanunlar *siyâset'i* yani idam yahut şiddetli dayak cezasını yüklemekte ve bunlar, ceza usûlünü bir dereceye kadar düzenlemektedir. Esasında bunlar, *siyâsetnâme* adı verilen müstakil kanunnâmeler teşekkül ettirmiş görünümünü vermektedir. Bu sıfatla *siyâsetnâme*, *nişân-ı sultânî* denilen bir ferman şeklinde valilere ve diğer geniş tumar ve zeametlere gönderilirdi. *Siyâsetnâme*'nin icrasında teşrik-i mesâiye çağrılmalarına rağmen kâdılar'a bu nişanlardan gönderilmezdi.

Fatih Sultan Mehmed'in *kanunnâmesinin* ceza kanununa *siyâsetnâmenin* ilâve edilmesinin neticesi, meşhur *Kanunnâme-i Al-i Osman*'ın birinci bölümünü teşkil eden Ceza Kanunnâmesi ortaya çıkmıştır. Bu, zina, adam öldürme, yaralama, şarap içme, hırsızlık, kadın (yahut çocuk) kaçırma, yangın çıkarma ve diğer birçok suçlarla ilgilidir, ve yukarıda belirtildiği gibi, ceza usûlü hakkında kaideleri de ihtiva eder. Bunun metni, 1913/4 yıllarında *Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nda Kanunî Sultan Süleyman'ın *Kanunnâmesi* olarak yayımlanmış ve o zamandan beri bunun, Kanunî devrinde te'lif edildiği fikri yaygın olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki bu isnat yanlıştır. Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan bu *kanunnâme*'nin Kanunî Sultan Süleyman'm

dedesi II. Bâyezid'in padişahlığı zamanında ihdas edildiği hususunda pek şüphe edilemez.

Metnin, 1501 yılında yani Bâyezid'in padişahlığı devrinde yazılmış bir yazması Türkiye'de özel bir kütüphanede mevcuttur ve resmî bir nüshası, Yavuz Sultan Selim'in 1516 'da verilen bir emri ile tahrir defterlerinde muhafaza edilmiştir.

Ancak bu demek değildir ki, Ceza Hukuku alanında Sultan Süleyman, *Kanûnî* lakabını hak etmiş olmasın. Esasen, onun padişahlığı zamanında yeni bir ceza *kanunnâmesi* ortaya çıkmıştır. Bunun şimdiye kadar bulunan en eski nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazma olup 1545 tarihini taşımaktadır. Bu Kanunnâme, muhtemelen, *Asafnâme*'nin yazarı Lütî Paşa'nın vezir-i a'zamlığı zamanında, 1539-1541, meşhur *Nişancı* Cevâzâde Mustafa Çelebi tarafından te'lif edilmiş olabilir. Yakında yayınlamayı ümid ettiğim bu Kanunnâme, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'inkilerden oldukça geniştir. Bir hayli ilâveler, eski kanunun sadece teferruatına inilmesinden ibaret değildir. Bilâkis, Livata, yalan yere şahadet, kalpazanlık gibi daha önceki kanunnamelerin kapsamına girmeyen sahalarla; aşırı kâr (yani; % 10-15' den fazla), cuma namazını kılmamak, Ramazan orucunu tutmamak ve ahlâka mugayir davranışlar gibi *muhtesib* tarafından cezalandırılan suçlarla ilgili hükümler getirmektedir.

Bundan başka bu *kanunnâme*, farklı biçimde tertip edilmiştir. Sopa veya para cezası ile cezalandırılan suçlar ile idam veya şiddetli dayak arasındaki ayrılık kaldırılmış ve kanunlar suçlara göre daha sistematik olarak düzenlenmiştir. Diğer bir farklılık kullanılan dil ile ilgilidir. Yeni *kanunnâme*, eskilerin kullandığı Türkçe terimler yerine Arapça karşılıklarını kullanmaktadır. Meselâ; *bay* yerine *ganîy* (zengin), *and* yerine *yemîn* ve *katavaş* yerine *cariye*.

Tanzimat devrinden önce te'lif edilen en son Osmanlı ceza kanunnâmesi XVII. yüzyılda *şeriat* mahkemesinde bir kâtibin hazırladığıdır⁸. Yüze yakın kanun ile bu kanunname, mevcut kanunnamelerin en şümûllüsü olmasına rağmen, yeknesaklık ve muhtasar oluş yönünden eksik olup, daha da önemlisi; önceki devir *kanunnâmelerinin* resmî karakterinden de mahrumdur.

Şimdiye kadar müzakeresi yapılan kanunnamelerden başka; çarşı ve pazar suçları, *kanun-i ihtisâb*, askeri teşkilât ve madenler hakkındaki

⁸ Dâ. II, 20, v. 103 a - 109 a.

⁹ Belediye Kütüphanesi, İstanbul, M. Cevdet, K 223, v. 4 a - 12 a (ve diğer yazmalar).

kanunlarla bir takım eyâlet *kanunnâmeleri* gibi diğer bazı Osmanlı kanunlarında ceza nizamnâmeleri görülmektedir.

XVI. yüzyıla başlarında fethedilen birçok Müslüman vilâyetlerde Osmanlılar, önceleri genellikle mali konular (vergiler, geçiş resmi, güm-rük resmi v.s.) la ilgilendiği gibi, ceza kanunlarını da ihtiva eden mahalli lâik hukuku te'yid etmişlerdir. Bununla, mahalli tathikatı kökünden söküp atmamak ve daha mühim olarak da yeni vilâyetlerin iktisâdî hayat nizamını bozmama gayesi güdülmüştür. Ancak, kısa bir geçiş devresinden sonra Osmanlı sultanları, önceki idarecilerin koydukları mali kanunların bazılarını muhafaza ederken, cezât konularında Osmanlı *Kanunu*'nun tatbik edilmesi hükmünü koymuşlardır. Bu değişikliğe sebep olarak, daha önceki idareciler (rulers) tarafından icad edilen birçok gayr-i kanûnî ve ezici *bid'atların* ortadan kaldırılması gereğini ve aşırı para cezaları ile diğer cinâi suçlara verilen cezalar dahil olmak üzere, hakları te'yid edici mükellefiyetleri azaltarak o yerdeki ahâlinin kötü durumunu tahammül edilebilir seviyeye getirilmesini göstermişlerdir. Osmanlı işgalinin ilk devresinde muhafaza edilen göze çarpan önemli mahalli hukuklar, o zamana kadar Memlûk vilâyetlerindeki Sultan Kayıtbay'ın, eski Akkoyunlu topraklarındaki Uzun Hasan'ın kanunları ile bilhassa Dulkadir hanedanının Ceza Kanunnâmeleri ve para cezası listeleridir. Bu Türkmen kabilesi, son kuvvetli İlhan hükümdarı Ebû Sa'id'in 1335 yılında ölümünden sonra Güneydoğu Anadolu'nun büyük bir bölümü üzerinde tedricen hâkimiyet tesis etti. Mısır Memlûk Sultanlığı ve Osmanlı, Akkoyunlu ve nihayet Safavî devletleri arasında bir tampon teşkil eden bu beyliğin toprakları, Yavuz Sultan Selim tarafından 1516 yılında fethedildi ve birkaç sene sonra resmen Osmanlı İmparatorluğuna ilhak edildi.

İki tercümesi Osmanlı Tahrir defterlerine konulan Dulkadir Ceza Kanunnâmeleri, Ö. L. Barkan¹⁹ tarafından yayımlanmıştır. Bu, Anadolu'da Osmanlı Türklerinden olmayan ve şimdiye kadar kalan yegâne Türk Ceza Hukuku kaynağıdır. Birçok yönlerden bu ilk (devirlerdeki) Osmanlı Kanunnâmelerine benzemektedir, fakat genel olarak daha ağır cezalar yüklemekte ve bazı hususlarda şaşılacak ölçüde yüksek seviyede hukuk düşüncesini aksettirmektedir. Ne yazık ki tarih konmamış ve ne zaman te'lif edildiğini gösterir dahili açık bir delil de yoktur. Şüphesiz bir tercümesinin 1479-1515 yıllarında hükmeden Dulkadir Beyi Alâu'd-Devle *Kanunnâmeleri* olarak adlandırılması, Kanunnâmenin yahut bazı bölüm-

19 Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonomînin Hukukî ve Malî Esasları*, I: *Kanunlar*, İstanbul 1945, ss. 119-129.

lerin daha eski devre ait olabileceği ihtimalini dışarda bırakmamaktadır. Binaenaleyh, bunun Osmanlı Ceza Kanununa tesir edip etmediği veya Osmanlı kanunlarının tesirinde kabıp kalmadığı yahut da ikisinin de aynı kaynaktan çıkıp çıkmadığı hakkında kesin bir neticeye varmak güçtür.

Osmanlı Ceza Hukuku'nun kaynağı meselesi henüz bütünüyle halledilememiştir. Bizans hukuku ile XIV. yüzyıl ortalarındaki Sırp Kralı Stephan Dusan'ın Kanunnâmesi bazı Osmanlı mali ve feodal kanunlarında aksettirilmiş olabilir. Ancak, çeşitli sebeplerle para cezaları sahası (Serbo-Croat *udava*) dışında bunların Osmanlı ceza hukukuna hatırı sayılır ölçüde tesir ettiği muhtemel görünmemektedir.

Ceza kanunu kaynaklarının daha önceki Türk geleneklerine uzanması, yazılı lâik hukukun genel mefhumlarının ise, Moğol İmparatorluğu hukuku ile onu takip eden Güney İran, Irak ve Doğu Anadolu'daki ülkelerin hukukuna uzanması daha muhtemel görünmektedir. Osmanlıların, daha önce Uzun Hasan tarafından hükmedilmiş vilâyetler için çıkardığı kanunnâmelerin bazılarında "Yasa" denmesi mühim bir ipucu olabilir, zira bu tâbir, Cengiz Han'ın meşhur kanunnâmelerinin adı olup; Memlûk tarihçilerine göre, Moğol İmparatorluğu sınırları ötesinde Müslüman ülkeler de dahi büyük itibar görmüştür.

Farsça yazılmış ve XIV. yüzyıl inşa'sıyla istinsah edilmiş¹¹ bir İlhan fermanına göre, suçluların her *vech-i şeriat ve yasa* (şeriat ve yasalar uyarınca) cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Bu kaide, Osmanlı hükümlerinde *şer' ve kanuna göre* şeklinde hayatiyetini sürdürmüştür. Bağdat Mercaniye Medresesi'ndeki 758/1357 tarihli bir kitâbede "*divan li fasli'l-kadâyâ ez-şer'iyye ve'l-yergüciyye*" (Dini ve lâik hukuka göre hüküm icra eden *divan*) [*Yergüci, şeriat Mahkemeleri dışındaki bir Moğol hâkimine delâlet etmektedir*] şeklinde gösterildiği gibi, dini ve lâik olmak üzere iki ayrı mahkemeyi divanlarda te'lif eden Osmanlı sistemi, Moğol modellerini de ihtiva etmektedir.

Temel mefhumu ile Osmanlı Ceza Kanunu, Doğu modellerine de dayanır görünmektedir. Yunanca *kanon*'dan müştak olan *kanun* tâhiri, Abbasiler devrinden beri hem Arapça, hem Farsçada vergi takdir etme, vergi kaydı veya vergi kanunu mânâlarında kullanılmıştır. Birçok İlhanî belgelerinde sarîh olarak belirtildiği üzere bu kanunların gayesi, köylüler ve şehir halkının, kanunlarda vaz'edilen mükellefiyetler (*mâl-i*

¹¹ Muhammed b. Hinduşah; *Destür al-Kütüb fi Ta'yin al-Maratib*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Fatih 3763, v. 376 a.

mukannan) in üzerinde vergi ödememelerini temin etmekte. Gördüğümü z gibi, aynı gaye, Osmanlı sultanlarını kendi *kanunnâmelerini* çıkar-maları için harekete geçirmiştir.

IV

Zâlim idarecileri kontrol altında tutmak olan *kanun*'un ana gayesi, onlara sadece muayyen bazı *kanunnâmeleri* tatbik etmelerini emret-mekle gerçekleşmiş olamazdı. Osmanlı Hükûmeti, *ehl-i örf* adı verilen icra organlarının tabii hukuk ve hakkaniyetine hiçbir zaman fazla gü-venmiş görünmemektedir. Binaenaleyh, onları zapt u rapt altında tu-tarak murakabe etmeyi zaruri telâkki etti; ve bu sadece mahalli kadılar tarafından yapılabilirdi. Bunun neticesi olarak, valiler ve emri altındaki-lerle (*Subaşılar, voyvodalar, asasbaşılar* ve diğerleri) tımar - zeamet sahiplerinin, hiçbir vatandaşı kadı tarafından usûlünce yargılanıp mahkûm edilmeden önce cezalandırılmıyacakları esası koymuştur. Kadı, askeri veya polis yetkililerinin işlediği ciddi adaletsizliği, kendisi vaktinde mani olamadığı takdirde, merkezi hükûmete bildirmeye yetkili olmakla kalmayıp bu hususta kesin emre muhataptır. Osmanlı müesseselerinin bozulmasına kadar bu sistem, önceki bazı idarecilerin zulmüne başarılı bir şekilde mani olmuştur. Kadılar bu vazifeyi, sanığı *mahkemelerinde* yargılayarak icra etmiştir; sanığı suçlu bulduklarında, onu cezalandır-maları için hükûmet idarecilerine yetki veren bir belge (*hüccet-i şer'iyye*) çıkarmışlardır.

Ancak, ceza davalarının birçoğunun kadı önüne getirilmesi kaidesi Şer'i ceza hukuku'nun münhasıran tatbik edildiği mânâsına gelmemek-tedir. Osmanlı sultanları, sadece dini hukuk tatbik edildiğinde kazanıl-ması imkânsız görülen müessir ceza adaletini temin etmek için, daha önceki Müslüman halife ve hükümdarlardan daha az arzulu değillerdi. Binaenaleyh onlar, ikinci başlıca Osmanlı Türkleri yeniliği olarak, lâik hukuk kaidelerinin de kadıların mahkemelerinde tatbik edilmesine karar vermişlerdir.

Bu sebeple, Kanunî Sultan Süleyman, *Kanunnâme-i Al-i Osman*'ın istinsah edilerek ciltli birer nüshasının her vilâyetteki *şeriat* mahkeme-lerine konması için talimat vermiştir. Bilâhare, Kanunî'nin padişahlığı zamanında yeni ceza kanunnamesi te'lif edildiği zaman, kadıların on-dan bir nüsha istedikleri bilinmektedir. Bundan başka, XVI. yüzyılda çıkardan pek çok sayıda ferman, kadıların adaleti, *şeriat* ve *kanun* uya-rınca icra etmelerini talep etmiştir. Bu yolla, Osmanlı hükûmeti, içinde

çeşitli mahkemelerin aynı hukuku tatbik ettiği dahi birlikçi ceza hukuku idaresini temin etmiştir.

Aynı gayeden hareketle Osmanlı sultanları, çok kere özellikle hakkında geçmiş devir fukahasının ihtilâf ettiği hususlarda, kadıların hangi dini hukuku tatbik etmeleri gerektiğine karar verecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu, sık sık böylesi münakaşa mevzuu olan hukuk meselelerini Sultana takdim edip muayyen görüşler beyan ettikten sonra, sultanın kararını soran *kazıaskerler* ve *şeyhü'l-islâm*ların teşriki mesaisiyle yapıldı. Bu tür meselelerin bir kolleksiyonu XVI. yüzyıldaki büyük *şeyhü'l-islâm* Ebu's-Su'ud Efendi'nin meşhur *Ma'ruzât*'ıdır. Meselâ; Onun isteğiyle, Kanuni Sultan Süleyman, mürûru zaman kanunu hükmü altında *mîrî* arazi ile ilgili olarak aradan on yıl geçtikten sonra davalara bakılmayacağına ve onbeş yıl sonra diğer hiçbir dava yahut muhakeme olmayacağına karar vermiştir. Maddî hukukun meseleleri de bu yolla ele alınmıştır. Buna şöyle bir misâl verilebilir: Eğer bir misafir bir kimsenin evinde öldürülür ve katil de bilinmezse, diyet; Ebû Hanîfe'ye göre ev sahibi tarafından mı ödenmeli, yoksa Ebû Yûsuf'un içtihadına göre evde fiilen ikâmet eden tarafından mı ödenmelidir? O evde fiilen oturan kimsenin dikkat ve teyakkuz halini artıracacağı görüşünden hareketle, Ebu's-Su'ud, ikinci görüşü benimsemiştir. Onun bu teklifi Sultan tarafından kabul edilmiş ve kadınlara, buna göre hareket etmelerini emreden fermanlar göndermiştir.

Burada hatırdâ tutulması gereken nokta; *şeyhü'l-islâm*'ın en yüksek dinî otorite ve Osmanlı İmparatorluğundaki bütün ulemanın başı olmasına rağmen, adaleti nasıl icra edeceklerine dair kadınlara bağlayıcı direktifler verememiş olmasıdır.

Ebu's-Su'ud Efendi gibi en kudretli *şeyhü'l-islâm* bile kendi hukukî görüşlerinin mahkemelerde tatbik edilmesini istediğinde, bunları sultana takdim ederek, ondan kadınlara ve ilgili devlet erkânına uygun emirler çıkarmasını talep etmek zorunda idi.

Başka bir cihetle, *şeyhü'l-islâm*'ın otoritesi, bazen zannedildiğinden daha da sınırlı idi.

Genel bir kanaatin aksine, kanunların geçerliliği için *şeyhü'l-islâm*'ın tasvibine ihtiyaç duyulmamıştır. Esasen, kanunların tek hukukî dayanağı, saray fermanlarında ifade edilen sultanın iradesidir. *Kanunlar* veya *kanunnâmelerin* önceden tasvibi alınmak üzere *şeyhü'l-islâm*'a takdim edildiği hakkında hiç bir delil yoktur. Yalnız bazı kanunların çıkarılışını müteakip, ve birçok durumlarda uzun bir müddet sonra,

şeyhü'l-islâm veya diğer bir *müftü* bunların meşruiyetini bir fetva ile te'yid ederdi.

Osmanlı *şeyhü'l-islâmları* ve *müftülerinin* fetvalarının birçoğunda dinî hukukun değil de *kanunun* tanzim ettiği meselelerle ilgilendikleri her zaman lâıyıkıyla anlaşılmamıştır.

Pek az olmayan böylesi durumlarda onlar, önce *müftü-i kanun* diye anılan Divan-ı Hümayun'un kanundan sorumlu üyesi *nişancı*'ya müracaat ederek ondan arzedilen mesele hakkında kanunun ne gibi hükümler getirdiğini sorarlardı. Verdikleri *fetvalarda* kanunu veya diğer devlet hukukunu, bir ferman, *deftter-i hâkânî*, yabancı bir ülke ile yapılan *ahdnâme* veya benzerlerinde vaz'olunduğu şekilde zikrederlerdi. Bu açıkça göstermektedir ki; XVI. yüzyıla kadar *kanun*, *şeriatın* itibar olunur fukahası tarafından bile, hukukun kabul edilmiş bir kaynağı olarak telâkki edilmişti. Binaenaleyh, Tanzimat'ın hukuk sahasındaki reformlarından çok önce *meşrû'* (*şeriat*a uygun) tâbirinin resmî Osmanlı isti'malinde kelimenin daha geniş mefhumu ile; *kanunî* (legal) manasına kullanıldığı temayülû belirmiştir. Yani; "(*kanunî*) *Şeriat* ve Sultan'ın kanunlarına göre".

V

Ancak bu, *kanun*'un *şeriatla* aynı itibara sahip olduğu manâsına gelmez. Müslümanların görüşüne göre *şeriat*, kendine tabi olanları hem bu dünyada, hem de öbür dünyada kemâle ve saadete erdirmektir.

Kanun ise daha mahdut bir gayeye sahiptir ve bunun neticesi olarak aşağı bir mevki işgal etmektedir. O, insandan kaynaklanan bir hukuktur ve böyle hakuklar Maimonides¹²'in dediği gibi sadece "devletin düzenini ve onun maslahatını teminat altına almak, zulmü ve çekişmeyi ondan uzaklaştırmak gayesine mâtuftur."

Nazarî olarak *kanun*, dinî hukuku feshetmek veya onun yerine kaim olmak için değil, yalnız onu tevsî etmek ve onun bir mütemmimi olarak farzedilmiştir. Ebu's-Su'ud Efendi'nin bir fetvasına göre:¹³ "*nâ-meşrû'* olan *nesneye emr-i sultânî olmaz*." Ne var ki, hakikatte Ceza Hukukunun daha müessir bir şekilde icrası gayesiyle böyle çok sayıda hükümler çıkarılmıştır.

12 *Le guide des ignorés*, ed. S. Munk, II, Paris 1861, v. 86a (Tercüme: p. 311).

13 Paul Hoerster, *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1935, p. 53.

Kanun, şekil ve karakter bakımından dini hukuktan esas olarak farklıdır. *Şeriat*, Arapça eserlerde ifade edilmiş olup, herhangi bir mesele hakkında, hukukun ne emrettiğini kolayca anlamasına imkân vermektedir. Öte yandan *kanun*, Türkçe yazılmış ve basit, açık ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade edilmiştir. *Şeriat*ta görülenin aksine *kanun*, hiçbir tefsire ihtiyaç göstermedi ve öğretim müesseselerinde üzerinde araştırmalar yapılmadı. Fıkıh eserleri, hukuku ilk plânda Kur'ân ve ilk İslâm cemiyetinin sünnetlerinden çıkaran ve kendi devirlerindeki hükümetle çok az yahut hiç irtibatı olmayan büyük fakihlerin görüşlerini ihtiva etmektedir. *Kanunun* hükümleri ise, tam aksine, Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki günlük hayatın meseleleriyle ilgilenen saray fermanlarından kaynaklanmaktadır. Onlar, Sultan'ın veya ekseriyetle askeri eğitim görmüş ve büyük ölçüde idari ve siyasi tecrübeye sahip hükümet reislerinin kararları üzerine bina edilmiştir. Binaenaleyh, *şeriat*'ın yaklaşım tarzının şekli ve nazari olduğu hallerde; *kanun*, pratik ve ameli temayül göstermektedir. *Şeriat*ın, dinî ve ahlâki idealeri vurguladığı ve ferdin maslahatını düşündüğü hallerde; *kanun*, tesiri tercih etmekte ve devletin menfaati ile alakalı olmaktadır. Nihayet, *Şeriat*, ilâhî vahye dayandığından değişmez kabul edilmekte; *kanun* ise, lüzam görüldüğünde değişebilen, değişmesi gereken muvakkat kanunlardan ibarettir. İkisinde de müşterek olan husus; maddi hukuk ile dava usûlü ve medenî hukuk ile ceza hukuku arasındaki tefrik noksanlığıdır. Bunun neticesi olarak, Osmanlı İmparatorluğunda ayrı ceza mahkemeleri olmamıştır.

Kanun ve *şeriat* arasındaki ceza hukuku sahasındaki ihtilâf, hemen hemen diğer bütün hukuk alanlarındakine nisbetle çok olmuştur. Bunun bir takım sebepleri olabilir. Genel olarak *kanun*, *şeriat*ta ya çok sathî ya da hiç ele alınmamış hükümet, mahkeme, ordu ve feodal müesseseler gibi sadece amme hukuku'na ait hususlarla alakadardır. *Şeriat*ta ceza hukuku nispeten daha önemli yer işgal etmektedir. Bundan başka, islâmî kanun geleneğine göre, Osmanlı ceza kanunu, ceza hukukunu sadece modern mânâsiyle ele almakla kalmaz, aynı zamanda dinî hukuka has olan medenî hukuk'un birçok meselelerini ve mala zarar vermekle ilgili konuları ihtiva eder.

Ceza Usûlü hakkındaki *kanun* hükümleri, *şeriat*ta daha da açık ihtilâf arz etmektedir.

Osmanlı *kanununun* birçok hallerde ya şiddetli *şeriat* cezalarını hafiflettiğine, yahut zina cezası olarak reem veya bazı hallerde hırsızlık cezası olarak el kesme yerine para cezaları gibi daha hafif olanlara tebdil

ettiğine sık sık işaret edilmiştir. Böylece *kanun*, ilk bakışta nispeten daha müşfik ve *şerîata* nazaran daha yumuşak görünebilir. Hiçbir şeyin bundan daha hatalı olamayacağını belirtmek isterim. Osmanlı ceza *kanun-nâmelerinin*, emredilen hudûd cezalarının bazılarının tatbikini tahdit etme temayülü gösteren İslâmi kanun tatbikatının gelişmesini yansıttığı doğrudur. Ancak *kanunlar*, cezalara çarpturmaya daha meyyâl olup, diğer birçok suçlar için ve müteaddid durumlarda, bunları *şeriatın* daha şiddetli olarak infaz etmektedir.

Kanunun suç ve cezaya karşı takındığı asli tavır, dinî hukukun kinden çok farklıdır. Ortak kanaat odur ki; *şeriat*, suçların dar bir çerçevede tarif edilmesi, kısa süreli zaman aşımaları, kesin isbat halleri, suçu işleyenin ikrah altında hareket etmiş olabileceği ve aktif pişmanlığının nazarı dikkate alınması, şehadetten sonra rücu' hakkının kabulü ve birçok durumlarda, bir mahkumiyete mani olan şahitlerin dürüst davrandıklarına itimat edilmesi sebepleriyse zor karar verme temayülü göstermektedir.

Kanun, bunun aksi tutumu gösterir. Genel olarak, maznun hakkında hükme varıp, onu cezalandırmak için her şeyi yapar. Önceki devirlerdeki *mezâlim* ve *şarta* mahkemelerinde olduğu gibi *kanun*, *şeriatın* kabul etmediği veya yetersiz gördüğü delilleri kabul etmektedir.

Özellikle, kaide olarak *şeriatın* müsaade etmediği, sanıklara işkence metodu, sık sık sarîh olarak emredilmiş ve suçluluk alâmetleri (*alâ-yim*) - oldukça müphem bir terim - olmak kaydıyla, işkence altında suçun ikrarı yeterli delil sayılmıştır. Fer'i delâil kabul edilir, ve özellikle eğer sanık, sabıkalı bir geçmişe sahip olup komşuları da onun bu kötü şöhreti hakkında şehadette bulunursa, bu, karar için kâfi olabilir. Bazı durumlarda bir kimse bir eve suç işleme niyetiyle girmek gibi sadece bir teşebbüste bulunsa, suçu gerçekten işlemiş gibi cezalandırılacak ve buna yardım eden ya da teşvik eden kimse de asıl suçlu gibi telâkki edilecektir.

Cezaların şiddetine gelince; bir mahpusu kaçırın, bir köleyi efendisinden kaçmaya teşvik eden veya bir dükkâna zorla giren kimse idam edilecektir. Aynı ceza, önceden tasarlanmış, kundakçılık için de verilecektir. Sultan fermanlarının veya kadıların belgelerinin sahtesini yapmayı âdet edinmiş kimselerin bir eli kesilecektir. Hırsızlık gibi bazı suçların tekrarı, idam cezasını mucip olacaktır.

Bundan başka, *kanun*, dinî hukukta bilinmeyen cezalar yüklemektedir. Bir kız yahut oğlan çocuğunu kaçırma suçu için hadım etme, bazı

sahtekârlık çeşitleri ve pezevenklik için alın dağlanması ve özellikle para cezaları misâl olarak gösterilebilir.

Para cezaları, fukahâ tarafından *zâlimâne bid'atlar* olarak görülmesine rağmen, *kanunda* en yaygın ceza şekillerinden biri haline gelmiştir. Bu cezalara *cürm*, *cezime* veya eski Osmanlıda *kanlık* denmektedir. Kınbk tâbiri, *kanlık* şeklinde yanlış okunuşuyla yaygın hale gelmiş ve *kan bedeli* olarak anlaşılmıştır. Para cezaları Osmanlıların buluşu değildi. Maddî cezalar, şu veya bu şekilde, Osmanlılar daha devlet kurmadan önce İslâm dünyasında *kadıların dışında kalan* hâkimler tarafından uygulanıyordu. Dulkadir kanunnâmelerinde de para cezaları büyük rol oynamaktadır. Osmanlı Kanunnâmelerinde Memlûk para cezalarının bazı kalıntılarına rastlanabilmesi, Memlûk vilâyetlerinin bir zamanlar nasıl olduğunu gösterir. Ancak, Osmanlı *kanunlarının* yüklediği para cezalarının iki özelliğine daha önceleri rastlanmamıştır. Birincisi, cezalar, suçu işleyenin mall durumuna göre (zengin, orta halli, fakir) sık sık sınıflandırılıyordu. Bazan kullanılan *a'lâ, evsat, edna, v.s.* tâbirleri, şeriatı göre gayr-i müslimlere konulan *cizye* (nüfus vergisi)'nin tasnifini hatırlatmaktadır. İkincisi, Osmanlı ceza kanunlarının birçok hükümlerinde para cezaları, her durum için, adedi kadı tarafından tayin edilen sopa gibi *ta'zir* cezasına bağlanmıştır. Kanun, suçlunun genellikle ayak topuğuna vurulacak her darbe için sadece kaç akçe ödemesi gerektiğini vaz'etmektedir. Falaka cezasını tasvir eden bazı XVII. yüzyıl minyatürleri, bir resmî görevliyi darbeleri bu gaye ile sayıyor gibi göstermektedir. Para cezalarının tasnifi ve miktarlarının kadı'nın *ta'zir* cezasına uygun olarak tayin edilişi, *kanun*'un, şeriatın hükümlerinin bir çeşit müttemmimi olma temayülüne ilâve misâller teşkil etmektedir.

Ağır suçlar dışındakilerin hemen hepsi için para cezalarının standart ceza haline getirilişinin ana sebeplerinden birisi malî idi. Osmanlı hükümeti, valiler, subaşlar, tımar-zeamet sahipleri ve diğerlerine kendi uhûdelerine verilen para cezaları ile, buldukları bölge sakinlerinin ödedikleri vergilerden elde edilen gelirden külliyetli miktarda maaş verme arzusunda idi. Birçok bakımdan para cezaları, vergilere çok benzemekte ve onlar gibi, muayyen yıllık ödeme suretiyle iltizam sistemi altında kiraya verilmekteydi. *Kanun* cezaları arasında ilk sırayı para cezalarının alması, ilk bakışta, Fatih Sultan Mehmed devrinden beri kanunnâmelerin cezalara müteallik kısmının genellikle feodal hukuk ve vergi tahsili ile ilgili olması şartıca gerçeğini büyük bir ihtimalle açıklamaktadır.

VI

Para cezası gibi birçok *kanun* hükümlerinin dinî hukuktan açıkça sapmasına rağmen, Osmanlı uleması bunları genel olarak kabul etmiş veya ikrar mahiyetinde sükûtle karşılamıştır. Bu tutum, mühim ölçüde, imanın müdafileri ve kâfirlere karşı savaşılan muzaffer muharıpler olan Sultanların güç ve prestiji ile açıklanabilir. Buna ilâve edilecek önemli bir sebep de, Osmanlı padişahlarının, ulemanın prestijini yükseltme ve onları (özellikle en yüksek sınıfı yani, kadıları), devletin idari mekanizmasına dahil etme çabalarında görülmektedir. Ulemanın ileri gelenleri, önceki devirlerdeki *mezalim* mahkemelerinin rolünü devralan yüksek mahkemelerde mühim mevkilere getirilmiştir.

Bunlardan biri, *Sadrâzam* ve hepsi Hanefî mezhebinden olan başkentte dört baş kadı'sı tarafından adaletin iera edildiği Çarşamba *Divanı*'dır. Bunun gibi, en yüksek düzeyde siyaset tesbit ve yapma organı olan *divan-ı hümayûn*'da, İmparatorluğun baş kadıları olan iki kazas-ker, karara tesir edici yetkiye sahiptiler ve böylece bunlar, ceza hukuku'na ilgilendirenler de dahil olmak üzere, hükûmetin siyasi ve idari telâkkilerine aşinâ olmuş ve çok kere bunlarla uyum sağlayacak tavır takınmışlardır.

Daha alt seviyede, vilâyet kadıları, adli görevlerine ilâve olarak mülki idarede geniş yetkilere haiz kalmıştır.

Fukahâ ve *ümerâ* arasındaki an'anevi uçuruma birçok yölerden köprüler kurulmuş ve kadılar, hükûmet emirleriyle onun lâik kanunlarını sadakatle iera etmişlerdir.

Müftüler ve onların reisi *şeyhü'l-İslâm* dahi yukarıda zikredildiği gibi, *kanun*'un tathik edilmesinde, hükûmetle teşrih-i mesai yapmayı genellikle istiyorlardı. Birçok durumlarda, *şeriat* dışı cezalara hukuki statü kazandırılması hakkında kendilerine sorulduğunda, lâik yetkililerin arzularına muvafakat etmişlerdir. Meselâ: İstanbul Topkapı Sarayı arşivlerinde bazı *şeyhü'l-islâmlar* tarafından Sultan veya Sadrâzam'ın müracaatına cevaben verildiği intibahı veren orijinal *fetvalar* koleksiyonu saklanmaktadır¹⁴.

Bu fetvalarda Sultan, *veliyü'l-emr* ve *sebeb-i nizâm-ı âlem* olarak, şeriate göre daha hafif cezalara maruz kalacak suçluları gerektiğinde idam cezasına çarptırma yetkisini vermektedir. Meselâ, Sultan, devlet hazinesine girmek isterken yakalanan, fakat, aslında birşey çalmamış olan kimseyi idam selâhiyetine sahiptir.

¹⁴ Topkapı Sarayı Arşivi, İstanbul, E 12079.

Diğer bir fetva, sarayda işlenen bir adam öldürme fiilinde Sultan'ın; şeriat'ın emrettiği şekilde maktulün vârisinin meydana çıkarak davâ açması ve dilediği takdirde diyet karşılığında katili idam ettirme hakkından vazgeçmesini heklmeksiz, katilin idamma emir vermesine müsaade etmektedir. Diğer birçok fetvalar, dini hukuka göre cezası idam olmayan suçluların, bu gibi fiilleri işlemeyi âdet haline getirdikleri (*âdet-i müstemirre*) ispat edildiğinde, bunların *sâ'î bi'l-fesad* (yeryüzünde fesad çıkaran) veya Kur'an'da tarif edilen (Maide, 33) *bozgunculuk yapan kimseler*, kategorisi altında telakki edileceği için idam edilebileceklerini belirtmektedir.

Bu durumdaki cezaların *siyaseten, nizâm-ı memleket için, siyâneten li'l-ibâd* (halkı korumak için) veya *ibreten li's-sâ'irin* (başkalarına ibret olucu bir misâl olarak) verildiği telâkki edilmektedir.

Kanun ve Sultan'ın iradesine teslimiyette Osmanlı uleması, amme hukuku üzerinde söz sahibi İbn Teymiyye ve diğer büyük Ortaçağ ulemasının ele aldığı *siyâsetü's-şer'iyye* adlı eski İslâm nazariyesinde bazı mazur sebebler bulmuş olabilirler. XVI. yüzyılda yaşamış bir âlim olan Bursalı Dede Efendi'nin bu konuda Arapça olarak yazdığı ve Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan ve *siyâsetnâme* adı altında birkaç defa Türkçeye tercüme edilen eserde, bu gerekçeye işaret edilmiştir.

Bu nazariyeye göre, müslüman hükümdar, teorik olarak *şeriatı* yegâne muteber hukuk olarak tanır ve onun fiilleri, dinî hukuk umdelerine aşırı derecede aykırı olmazsa, amme nizamını ve emniyeti idame ettirmek için cezai meselelerde kendisine geniş yetkiler verilir. Sultan'ın *kanunları* ve diğer emirleri, müslümanlar kendilerinden olan *ulû'l-emr'e* itâ'at etmelidirler şeklindeki Kur'an hükmünün tatbiki ile usûlen meşrû kılınabilir.

Öz olarak, Sultan'ın kanunlarının birçoğu, kadınlara, *ta'zir* cezası verme yetkisini nasıl tatbik edecekleri hakkında verilen talimat olarak yorumlanabilir. Ceza usûlü ile ilgili olarak, *kanun*'da bahsedilen birçok durumlarda davânın devlet görevlilerince yürütülmesi, suçluların Allah adına davâ edildikleri *hisba* mahkemesinin bir tekâmülü olarak telâkki edilebilir.

Ne var ki, ulemanın çoğu, şeriat dışı meselelere çok az itibar etmişler ve Hükümetin memurları da *kanun*'un temel mefhumlarını araştıran ve onun *şeriat*'la münasebetini ortaya koyucu bir hukuk teorisi ile hemen hiç ilgilenmemişlerdir. Bu, teessüf edilecek bir husustur, zira bu mefhumların bir kısmı, hukuk fikrinin gelişmesine tesir edebilirdi. Buna bir misâl verilebilir:

Hırsızlık, şeriat nazarında hem *hakk-ı ödenî*, kul hakkı (binaenaleyh çalınan mal iade edilmelidir), hem de *hakkullah* (bunun için de hırsızın eli kesilebilir)'tir. Adam öldürme ve yaralama ise, genel olarak sadece kul hakkının ihlâli şeklinde kabul edilmekte olup, şeriat, öldürülen kimsenin vârisine veya yaralanan kişinin kendisine kısas veya diyet isteme hakkını vermektedir. Mamafih *kanun* bu hususta daha da ileri giderek, diyet üzerine anlaşma sağlansa bile yetkili makamlara ödemesi için suçluya, para cezasına çarptırmaktadır. Böylece, *kanun*'un, netice itibariyle adam öldürme ve yaralama fiilinde, hırsızlık fiilinde olduğu gibi, âme hukuku cihetini, diğer bir ifadeyle, bu suçların Allah'a karşı işlenmiş olmasa bile, o halde – modern deyişle – cemiyete veya Devlet'e karşı işlenmiş suçlar olduğunu tesis etmiş olduğu söylenebilir. Kul hakkı ve Allah hakkı gibi geleneksel hukuk mefhumlarına bir üçüncüsü olarak Mâverdi'de görülen *hakk-ı saltanat* tâbiri kullanılabilir.

VII

Osmanlıların yükselme devrinde ceza kanunu bir kenara itilmiştir. En eskisi Fatih Sultan Mehmed'in saltanatı yıllarına ait olan (Bursa'da) şer'i hukuk mahkemelerinin resmî sicilleri, XV ve XVI. yüzyıllarda kaddarın *kanun* hükümlerini fiilen tatbik ettiklerini ispat etmektedir. Hatta onlar, verdikleri cezalara mesnet olarak *Kanunnâmelerden* pasajlar zikretmişlerdir. İcra kuvvetini haiz memurlar, mahpusları kadı huzuruna çıkarıyor ve ancak onun tarafından mahkum edildikten sonra ve verilen karara göre onları cezalandırıyorlardı. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *kanun*, özellikle onun cezai hükümleri, hem *ehl-i örf* hem de kadılar tarafından nazar-ı i'tibare alınmaya başlandı.

Birçok ceza kanunnâmelerinde (özellikle Leningrad'da muhafaza edilen ikisi)¹⁵ XVI. yüzyılın sonu ve XVII. yüzyılda yazılan haşiyeler, bazı *kanun* hükümlerinin yanlış olduğuna ve *şeriate* aykırı olması sebebiyle yürürlükten kaldırıldığına işaret etmektedir.

Tashihlerin birçoğu nişancı tarafından yapılmıştır.

Birçok Osmanlı vilâyetinde, *kanun*'un ceza sisteminin bel kemiği olan para cezaları, XVII. yüzyılın ikinci yarısında kaldırılmıştır. Meselâ: Yeni fethedilen Girit ve Midilli adalarına yüklenen *rûsûm-i divâniyye* veya *örfiyye* gibi para cezalarını da muhtevî olan şeriat dışı vergiler artık toplanmayacaktır.

¹⁵ Institut Narodov Azii, Leningrad, MSS A sud B 1682.

Bütün İmparatorluk düzeyinde benzeri bir siyaset, meselelerde bir *nizam-ı cedid* (yeni düzen) getiren enerjetik Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa tarafından tatbik mevkiine kondu. Onun 1691 yılında vefatından birkaç sene sonra Sultan II. Mustafa, Sadrazamına verdiği emirde bundan böyle sadece Allah ve Resulü tarafından emredilen cezaların verileceğini, bütün emirlerin sadece dini hukuka dayalı olacağını ve *kanun* tâbirinin artık *şeriat*'la yanyana zikredilmeyeceğini bildirmiştir¹⁶.

Bu yasak, tatbik edilmemekle beraber, XVII. yüzyıldan itibaren fermanların ve diğer kararların, o zamana kadar *şeriat*'la birlikte birçok Sultan emirlerinin hukukî dayanağı olarak zikredilen *kanun*'a, giderek daha az atıfta bulunması çâyân-ı dikkattir. XVIII. yüzyıla kadar *kanun*'un ceza hükümleri tamamen unutulmuş gibi görünmektedir.

Kanun'un bu düşüşünün sebepleri pek çoktur. Osmanlı duraklama ve gerileme devirlerinde siyasi güç ve nüfuzu artan kadı ve müftüler, artık İslâm hukukuna aykırı düşen lâik kanunlara karşı gizli muhalefeti, açıkça ifade etme cesaretini gösterdiler.

Askerî yetkililer de, özellikle haddinden fazla para cezalarıyla ilgili hareket serbestliğini kısıtlayan kanun maddelerini bertaraf etmek istiyorlardı. Para cezalarından merkez hazine hiçbir gelir sağlamazken, bunlar, görevlilerin ve tımar-zeamet sahiplerinin yıllık gelirlerinin önemli bir kaynağını teşkil ediyordu. Bu sebeple Osmanlı Hükümeti, *kanunlar* vasıtasıyla para cezalarının toplanmasını mutedü öiçüler dahilinde tutup, halkın fakir düşmesine ve dağılmasına mani olmaya çalıştı. Özellikle, her tahta oturuştan sonra Sultanlar tarafından çıkarılan birçok *adaletnâme*, zalim memurların sıkı kontrol altında tutulacağını vadedmiştir. Ancak, bu tür va'dlerin sık sık tekrar edilişi, adaletnamelerin ne kadar az tesir gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Eyâlet mülki âmirleri ve tımar-zeamet sahiplerinin, *kanun*'un tahditlerinden kaçamak yoluyla kurtulma temayülü, bazı mazur sebeplere dayanmıştır. Osmanlı müesseselerinin katı muhafazakârlığı sebebiyle, akçe olarak tesbit edilen cezaların miktarı, bu para biriminin devamlı devalüe edilmesine rağmen birkaç yüzyıl değişmemiştir. İnandıması güç bir gerçek, 1716/7 kanunnâmesi, XV. yüzyıldaki Fatih Sultan Mehmed kanunnâmesi'nin koyduğu para cezalarının aynısını emr etmek tedir. Halbuki akçe, bu arada aslı değerinin % 15'i altına düşmüştü.

16 Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-i Belediyye*, I, İstanbul 1922, p. 568, n. 37.

VIII

Ancak, *kanun*'un ihirafı, *şeriatın* ceza hukuku sahasındaki iddiasından neticelenmemiştir. Aynı zamanda, merkez Hükümet'in kontrolünün zayıflayışı ve kadıların da gittikçe bozuluşunun başlıca neticesi, icra organlarının yenilenen zulmü olmuştur. Halkın tehdit edilişi ceza hukukunun tekrar ana gayesi olmuş ve hiçbir ceza, bu gayeye ulaşmada yardımcı oluyorsa, aşırı keyfi veya insafsız değildi. O devrin batılı seyahat kitaplarında bu hususta yeterli delil bulunmaktadır.

Osmanlıların ilk zamanlarında birçok batılı gözlemciler, Avrupa'daki uzun ve masraflı davâ ve mahkemelerine nispetle Osmanlı hukuk ierasının ehliyeti ve hatta hakkâniyeti hususunda iyi intihalara sahiptiler. Onlara göre, sür'atle ve çok zaman şiddetli bir şekilde verilen cezaların yanında, kifayetsiz polis tedbirleri ve herhangi bir suçun işlendiği köy veya mahalle sâkinlerinin gösterdiği ortak mes'uliyet hissi, suçların, özellikle şehirlerde şaşılacak ölçüde az olmasının başlıca sebepleridir.

Diğer taraftan onlar, özellikle, çok zaman acele, mes'uliyetsiz ve çetin bir şekilde verilen cezalar ve şüpheli, mahkûmiyet için yeterli sebep olarak kabul etme temayülü gibi Osmanlı ceza hukukunun menfi yönlerini de görmezlikten gelmemişlerdir. Keskin zekâh bir XVII. yüzyıl seyyâhı'nın müşâhedesine göre Osmanlı adaleti, bir suçluyu kaçırmaktansa, iki masumü kesmeyi yeğlemektedir; çünkü, suçsuzun, idam edilmesi, gerçekten suçlu olan için de bir örnek teşkil eder.

Başkentteki yüce mahkemelerde ve Hükümetin ceza meselelerindeki müdahalelerinde bile hukuk, diğer dinî, hukukî veya ahlâkî mütalaa-lar üzerindeki hikmeti vücud prensibinin topyekûn üstünlüğü şeklindeki Osmanlı âmme hukukunun kök salmış bir temayülü ile gittikçe tehlikeye atılmıştır. Bu tutumun en göze çarpan misâli, belki de *kürek* mahkûmu olarak gönderilen kimselerle ilgili sayısız vakalardır. Osmanlı donanmasının büyümesi ve sık sık harp zamanlarında yeni gemi yapma ve bunların mürettebatını karşılama ihtiyacı, çok geniş bir kürekeçi mürettebatının bulundurulmasını gerektirmiştir. Gönüllü olarak kâfi sayıda insan seferber edilemediği ve harp esirleriyle diğer kölelerin tedarik kaynağı tükendiği vakit, suçlular ve suçlu olduğu iddia edilenler, bu gerekli insan gücünün önemli bir kaynağı haline geldi.

Kürek mahkûmiyeti, *şeriat* ve *kanun*'da olmadığı halde, XVI. yüzyıldan itibaren çok yaygın bir ceza türü oldu.

17 Henry Blount; *A Voyage into the Levant*, London, 1669, p. 17.

Mühimme Defteri'ne nüshaları çıkarılan çok sayıda fermanlardan ve özellikle, yine İstanbul Devlet Arşivi'nde muhafaza edilen bazı resmi kayıtlardan bunu öğrenmek mümkündür. Kanuni Sultan Süleyman'ın son birkaç yıl içinde te'lif edilen bu kayıtların en eskisi¹⁸, çok çeşitli suçlar için küreğe mahkum edilenlerin listesini vermektedir.

Bu liste, katil gibi, şeriatın ölüm cezası verdiği veya hırsızlık gibi el kesmeyi takdir ettiği suçları ihtiva etmektedir. Şubat /Mart 1572'de, yani Osmanlı filosunun Lepanto deniz savaşında imha edilmesinden takriben dört ay sonra çıkarılan gerçekten enteresan bir ferman¹⁹, yeni muharipler sevk etmek için kölelere duyulan acil ihtiyaç doğrultusunda, suçluların idam veya şiddetli dayak cezası çekme yerine kürek mahkumu olarak gönderilmeleri gerektiğini açıkça emretmektedir.

Diğer taraftan, dinî hukukun hiçbir cezaya çarptırmaya gerek görmediği kimseleri, kürek mahkumu olarak cezalandırmak, gelenek olmaya başladı. Herhangi bir eyalette kanunsuzluk yaygın hale geldiği zaman (ve bu Osmanlıların gerileme devrinde gittikçe arttı), Hükümet oraya bir kadı'yı müfettiş olarak ve bir *sancak beyi* veya *mahkeme azâsını* mübâşir olarak gönderir ve bunlar, fizik olarak uygun olmak şartıyla sabıka kaydı bulunan bütün muhtemel suçluları inceleyip tevkif ederek, geçmişte işledikleri kötü hareketleri ihtiva eden resmi bir dosya ile, İstanbul'daki deniz tophanesine veya kürek mahkumu olarak çalıştırılmaları için diğer limanlara gönderirlerdi.

Bu tür seri cezalandırma, sadece *şeriat* hükümlerini değil *kanun* prensiplerini de ihlâl etmiştir. Osmanlı Hükümeti, ceza hukukunu, Devletin ihtiyaçlarına hizmet edici olarak telâkki etmişti. Ancak, 1839 Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin çıkarılmasıyla Sultanlar, her vatandaşın hayatını, mülkiyetini ve şerefini resmen tanımış oldular. Dikkat çeken husus, bu hatt-ı Şerif'in ruhu doğrultusunda ilk yürürlüğe konulan kanununun 1840 ceza kanunu oluşudur. Bu kanunun en göze çarpıcı noktası, cemiyetin sadece suçlulara karşı daha müessir bir şekilde korunması olmayıp, halkın zalim idarecilere karşı daha sıkı koruma altına alınmasını hedef almasıdır. Böylece bu kanun, Osmanlı Sultanı'nın 'her zulme uğrayanın kendisine sığındığı, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi' (ya'ıf *ileyhi küllü mazlûm*) şeklindeki geleneksel imajını devam ettirmek için mücadele etmiştir. Sadece bunu takibeden 1851 ve bilhassa 1858 ceza

18 Başbakanlık Arşivi, İstanbul, İbnülemin Kataloğu, Adliye, No: 3 ve 4; Kâmil Kepeci Kataloğu, No: 677.

19 Başbakanlık Arşivi, İstanbul, *Mühimme Defteri*, C. X, No: 203.

kanunnâmeleri, büyük ölçüde batılı ceza hukuku mefhumlarını yansıtmıştır. Ancak, bu kanunnâmeler, hatta Tanzimat devrinin bütün modern kanun teçrii dahi, esas olarak, uzun zamandır süregelen *lâik Devlet Kanunu* çıkarma geleneğinin bir devamıdır. *Kanun* adı verilen bu hukuk sistemi, Osmanlı Sultanlarının büyük başarılarından birisini teşkil etmektedir.

İTİKÂDÎ İSLÂM MEZHEPLERİNİN DOĞUŞUNA İCTİMÂÎ HÂDİSELERİN TESİRLERİ ÜZERİNE BİR DENEME

Y. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

Toplum bünyesinde yaşayan her fikir ictimâî bir vâkıa; her ictimâî vâkıa önceden tasavvur edilmiş bir fikir veya düşünceenin mahsulüdür; var oluş, gelişme ve yok oluşları insanlara bağlıdır. Başka bir deyişle, fikirlerin ve ictimâî hâdiselerin hakiki malzemesini insan toplulukları teşkil eder. Ne var ki bu insan toplulukları fizikî yapıları ve iş yapabilme güçleri (istitâ'a) bakımından farklı oldukları gibi, düşünce yapıları ve davranışları itibariyle de muhteliflerdir. Bu bakımdan, İslâmiyetin "düşünce ekolleri" dediğimiz İtikâdî İslâm Mezhepleri yapıları, malzemeleri ve hareket tarzları ile aynı zamanda birer ictimâî müessese görünümündedirler. Bir mezhebin aynı zamanda bir ictimâî müessese, sosyal bir hâdise olup-olmadığının uzun boylu tartışmasına girmek istemiyoruz; zira, İslâm Mezhepleri Tarihi incelendiğinde, bârız bir tarzda görülür ki, mezheplerin menşelerinde itikâdî ve siyâsî âmillerin yansırı, mutlaka ictimâî sebepler yatmaktadır ve teşekkülleri de zuhur ettikleri cemiyetlerin yaşadıkları ictimâî şartlar ve zaruretler, siyâsî sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlar, gelenek ve göreneklerin tesirleriyle olmuştur¹. *Şüphesiz fikir hareketleri toplum hayatından, sosyal olaylardan tecrîd edilemez, onlarsız değerlendirilemezler; aksi takdirde yanlış neticelere ulaşılır. İlmî ve tarafsız tetkikler, her hareketin çıkışında ve hususiyetlerinde ictimâî hâdiselerin büyük rolü olduğunu tebârüz ettirmektedir.* Yusuf Ziya Yörükân (öl. 1954), çalışmamızda sık sık iktibasda bulunduğumuz makalesinde, bu hususu şu sözleri ile belirtir: "Bir hâdise, bir mezhep meselesi ancak ictimâî nev'iler arasında izah edilebilir... Yeni bir mezhep, eski mezheplerin yamalı boğçası gibidir; her parçanın nereden ve ne suretle geldiğini bulmadıkça hakikata nüfûz etmek mümkün değildir."² Muâsır ve tanınmış müsteşriklerden olan

1 Doç. Dr. E. Rıhî Fağlalı, *Ahmedîyye Mezhebi (Kâdıyanlık)*, Ankara, 1976, s. 14

2 Yusuf Ziya, *Şehrestânî, Dürül-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene, II, sayı, 5-6, Ankara 1926, s. 259.

Watt, "Gerek Sünniliğin gerekse Şia ve Mu'tezile'nin belli dönemlerde diğer zümreler üzerinde üstünlük sağlaması ictimâî kuvvetlerin yardımı ile olmuştur" der³. Aynı şekilde, ictimâî şartların mezheplerin varlığında önemli bir unsur olduğunu ifade eden E. Ruhi Fiğlah da şöyle der "... İşte müslümanlar, daha sonraları sosyal ve siyâsî şartların etkisiyle din anlayışlarını şekillendirmek üzere... âyetler arasında kendi görüşlerini teyid edecek noktalara ağırlık vererek ayrı ayrı fırkalara bölünmüşlerdir."⁴ Ashında her tarihî ve fikri hâdisenin aynı zamanda sosyal bir vâkıa olduğu hemen herkesin kabul ettiği bir husustur.

Gerek "Makâlât" yazarları, gerekse "Mîllet" ve "Nihal" müellifleri, bir konuda bilinenden farklı veya müstakil görüş belirten veya bazı noktalarda diğer görüş sahiplerine ters düşen bir kimse veya zümrenin tutumunu "Mezhep" olarak mütalea etmişler; kitaplarını bu anlayışla meydana getirmişler, görüş sahiplerini de bu açıdan değerlendirmişler ve tasnif etmişlerdir. İslâm mezhepleri arasındaki ihtilafları; tevhid ve sıfat, kader ve 'adl; va'd ve va'id, esmâ ve ahkâm; sem' ve akıl; risâlet ve imâmet olmak üzere dört esasta toplayan Şehrestânî (548/115 /), bu tutumu şöyle açıklar: "Bir kimsenin Ümmetin imamlarından birine bu kaidelerde farklı görüş ileri sürerek ayrıldığını tesbit ettiğimizde, onun bu farklı görüşünü "mezhep" addettik ve kendisine uyanlara da "firka" adını verdik. Ancak, yalnız bir hususta imamlardan farklı görüş ileri sürenin bu fikrine mezhep demediğimiz gibi, ona uyan cemâti de firka saymıyoruz, onunla aynı görüşte olan diğer fırkalar ve görüşler içerisinde gösteririz; geri kalan fikirlerini müfred mezhep sayılmayan furu'a dahil ederiz."⁵ Aynı şekilde "Makâlât" sahipleri, mezhepleri tertibetmede iki yol takibederler: 1) Bir kısmı meseleleri esas alır, sonra her meselede farklı gurupların ve fırkaların görüşlerini açıklar; 2) Bir kısmı da kişileri, makâlât sahiplerini esas alır, bilahare her konudaki görüşlerini sırasıyla ele alır.

Cünümüzde mezhep kavramı; bir dine bağlı herhangi bir zümrenin bütün fikir ve yaşayış tarzlarının tamamını ifade etmektedir. Mezhep kurucularının fikirleri sınırlı tarzda değerlendirilmektedir. Bu kişilerin fikirleri, toplum vicdanına hitâbet ettiği ve onların dağıntık halde bulunan fikri hareketlerini bütünleştirdiği ve düşüncelerini açıklığa kavuşturduğu öl-

3 W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought, Edinbourg 1973), çev. Doç. Dr. E. Ruhi Fiğlah (Ankara 1981), s. 317.

4 Doç. Dr. E. Ruhi Fiğlah, Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler, A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sayı 4, Ankara 1980, s. 126.

5 Şehrestânî, el-Mîllet ve'n-Nihal (el-fisal hâmişi, Beyrut 1975), I.C. s. 7

çüde değer kazanmaktadır. Filhakıka fikirlerin gerçekçiliği, geçerliliği ve önemi zamanla ve toplumla olan bağına bağlıdır. Nevarkî her cemiyetin kendine has problemleri, değer ölçüleri, ahlâk ve hayat telakkileri vardır. Mezhep kurucuları, toplumun ihtiyacı olan değerleri, zaman ve zemini iyi seçmek suretiyle, çeşitli tezâhürler altında, siyâsî ve ictimâî olayların seyri içerisinde yönlendirirler. Bu noktadan mezhep, toplum hayatının bir parçasıdır ve dolayısıyla hayatın içinde incelenmesi ve değerlendirilmesi icabeder⁶.

Fikirler⁶, sosyal hayat ve olaylardan mücerred olarak, mezheplerin teşekküllerinde yegâne unsur değildir; böyle olmasaydı, nazari ihtilaflar sadece fikir planında kalır, toplumların bünyelerine aksetmez ve dolayısıyla belli bir süre sonra, fikir sahiplerinin yok olmaları ile, yok olurdu; neticede, ihtilafların giderilmesi kolay ve kısa vadeli olurdu. Halbuki, tâ İslâmiyetin ilk devirlerinde başlayan ihtilâfların, aradan ondört asır geçmesine ve bütün yönleriyle münakaşa edilmesine rağmen, çeşitli tezâhürlerle devam ettikleri ve hâlâ çözümlenemedikleri bilinen bir gerçektir. Bu ihtilâflar, sosyal olayların seyri içerisinde, yeni motifler ve boyutlar kazanmış, fikir sahasının dışına taşarak savaş alanlarına girmiş, siyâsî ve itikâdî birçok muhâlif zümrelerin veya mezheplerin, faydacı grupların vücut bulmasına sebep olmuştur⁷.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, imâmet konusunda Muhâcirün ile Ensâr arasında çıkan ihtilaflar, Beni Sakife Gölgeği toplanmasında Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle çözümlenmiş olsaydı, bu mesele burada kapanırdı, sonraki devirlerde müslümanlar parçalanarak düşman gruplar meydana getirmezler, hâncere müslümanın kanının akmasına sebep olan ve neticesinde pek çok problem getiren kanlı savaşlar çıkmaz, müslüman toplum birlik ve beraberliğini muhafaza ederdi. Oysa imâmet konusunda çıkan ihtilâf geçici olmadığı gibi, inanç ve fikir sahası dışına taşmış, ictimâî bir hâdise olarak toplum yapısında yerleşmiş, daha sonraki sosyal olaylara aksetmiş ve neticede müslüman toplum Sünnî ve Şîî denen muhâsum zümreler halinde bölünmüştür. Öyle ki, bu mevzu her iki zümrenin en çok üzerinde durdukları, idâri, siyâsî ve ictimâî yapılarında esas almaya gayret ettikleri bir mâhiyet kazanmıştır.

Hız. Ali'nin hilâfeti devrinde ortaya çıkan ihtilâflar ve savaşlar, Hız. Osman'ın katillerini cezalandırmak ve intikam almak meselesinden

6 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 259

7 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264.

kaynaklanmış olsaydı, nihâyet "hakem" meselesi ile herşeyin bitmesi icabederdi⁸. Aynı şekilde Abdullah b. Seb'e'nin, önce Hz. Peygamber ve sonra Hz. Ali haklarında ileri sürdüğü "Mesih"lik fikri tamamen şahsa ve fikre bağlı bulunsaydı, bilâhare farklı tezâhürler kazanarak birçok fırkanın teşekkülüne sebep olmaz, İslâm kültürüne ve fırkaların inancına sirâyet etmezdi. Misâlleri çoğaltmak mümkünse de bu kadarla iktifa ediyoruz. Aslında İslâm Mezhepleri Tarihi incelenecek olursa, ortaya atılan fikirlerin ve müslümanlar arasında zahur eden ihtilâfların, siyâset, kavmiyet, şahsi menfaat ve üstünlük temin etmek gibi muhtelif ictimâî endişeler neticesinde teşekkül ve tezâhür etmiş oldukları görülür⁹. O halde, bir mezhep, sadece fikir cereyanı veya farklı birkaç görüş ihtivâ eden bir ekol değil, fakat aynı zamanda sosyal bir müessesedir denebilir.

Haddizatında mezhep, bir dine bağlı bir toplumun mânevî yapısıdır; onda çevrenin, siyâsetin, ırk ve eski inançların, sosyal olayların tesirleri vardır. Mezhep, bütün bu unsurlarla bütünleşmesiyle, taraftarlarının düşünce ve sosyal yapısına nüfuz etmesiyle bir değer kazanabilir; zira bir mezhebin değeri, cemiyet viedanında oluşturduğu akislerle ölçülür; bu sebeple de toplum hayatı ile ahenkli bir tarzda yaşar ve gelişir. İslâmiyetin, muhtelif coğrafi bölgelerde yayılış döneminde dinî ibadet ve inanç esaslarının çok geçmeden yayıldığı her muhitin icablarına göre, devreler geçirmesi de buradan gelmektedir¹⁰.

Aslında bir dinin herhangi bir toplumun ruhuna nüfuzu mezhepler yolu ile gerçekleşmektedir. Bu hemen her din için geçerli bir vâkıdır. İslâmiyet de bu umûmî kaidenin dışında değildir. Nitekim İslâm dini, Afrika, Endülüs, Hindistan, Anadolu vesâire yerlerde genellikle mezhepler ya da tarikatlar yolu ile yayılmıştır. Binaenaleyh bir din pekçok toplumun hayatına uyabilirse de, onun, her toplumda farklı tezâhürü vardır. İşte dinin bir toplumdaki tezâhürüne "Mezhep" denir; çünkü mezhep, bir dinin inanç esasları, amel tarzları ve ahlakî yapısının bir toplumda temsil edilmesidir. Bu bakımdan bir mezhep, toplumun mânevî yapısıdır, hayatının bir parçasıdır; gücünü toplumdaki ahr ve onunla kâim olur¹¹.

Mezheplerin yapıları yaşadıkları cemiyetlerin sosyal yapılarıyla ahenkli olarak gelişir. Cemiyetlerin sosyal yapıları değiştiği zaman

8 W. M. Watt, a.g.e., çev. E.B. Fırlah, s. 5; Yusuf, Ziya, a.g.m., s. 263.

9 Watt, a.g.e., aynı çeviri, s. 5.

10 E. Robi Fırlah, Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1980, s. 13

11 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264.

mezhepler de değişik bir yapı kazanırlar. O halde, mezheplerin incelenmesi ve değerlendirmesini yaşadığı toplumların ictimâî şartları muvâcebesinde yapmak icabeder; zira, fikirler ictimâileşmedikçe geçicidirler, intibak edecek muhit buldukça da kahcıdırlar. Bu bakımdan, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren zuhur eden ve günümüze kadar varlıklarını devam ettiren İslâm mezheplerini yalnız fikir hareketleri olarak değil, fakat çeşitli zümrelerin sosyal ve düşünce yapılarını temsil eden hareketler olarak mütalea etmek uygun olacaktır. Bu sebeptendir ki bir mezhebin incelenmesi, aynı zamanda o mezhebe bağlı bulunan toplumun sosyal yapısını ve vuku bulmuş olayların incelenmesini icabettirmektedir¹².

Fikirler, farklı muhitlerde değişik biçimde tecelli eder; hattâ aynı fikirlerin, değişik sosyal çevrelerde, çok farklı yapılar kazandıkları görülür. Meselâ İslâm dininin değişmez inanç esaslarının, dünyevî ve ve uhrevî hayatla ilgili görüşlerinin farklı mütaleaları, Arabistan Yarımadasında Selefiyye, İran'da Şîa, Bâbiyye, Yemen ve Afrika'da Hâriciyye, Hindistan'da Ahmediyye gibi birbirinden fevkalâde farklı fikirleri ve motifleri olan mezhepler doğurmuştur.

Öyle ise mezhepler, sadece mezhep kurucularının fikirlerinden ibaret olmayıp, çok ciddi esaslar, hâdiseler ve âmiller neticesinde teşekkül etmişlerdir; zira mezhep kurucularının fikirlerinin toplumlarca kabulü ve yayılması, siyâsî ve itikâdî yapılara bağlılığının yanısıra, büyük ölçüde mevcut ictimâî şartlara ve zaruretlere bağlı bulunmaktadır.

İtikâdî İslâm Mezheplerinin yalnız birer fikir cereyanı değil, aynı zamanda ictimâî müesseseler (sosyal-düşünce ekolleri) oldukları hususu sâbit olunca, onları da sosyal kurumların ve olayların tesbitinde tathik edilen usûl ile tesbit etmek icabedecektir. Yani çağdaş sosyolojinin sosyal olayların tetkiki için takib ettiği müşâhade ve tecrübe metodunun mezheplerin tesbitinde ve tasnifinde de esas alınması çok isâbetli ve faydalı olacaktır. Nevar ki, bu neviden araştırmalarda gerekli hususlara dikkat edilmediği takdirde yanlış neticelere ulaşılabilmektedir. Bu sebeple, öncelikle mevzunun tarif ve sınırlandırılması yapılmalıdır. Konunun dışında kalmak veya asıl meseleyi bir tarafa atarak konu dışı şeylerle uğraşmak hatalı fikirler ve neticeler elde etmeye sebep olur¹³.

12 el-Bağlâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Firak)*, çev. E. Ruhî Fiğlah (İst. 1979), s. XVIII; Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264 vîf.

13 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 264-277.

Ashında bir mezhebin teşekkül ettiği tarihi ve ictimâî şartların tesbit ve tarif edilmesi, o mezhebin açıklanmış olması demektir.

Böyle bir metodla yapılan araştırmada önemli olan bir diğer hususta şudur; bir mezhebin, muhalifleri veya karşı bir mezhep sâliki tarafından tetkik edilmesi bir takım karışıklıklara ve yanlışlıklara sebep olur. Aynı şekilde bir mezhebin, taraftarları ve hayranları tarafından incelenmesi de doğru bir fikir veremez; zira birincisi o mezhebin tamamen olumsuz yönlerini, ikincisi ise tamamen olumlu taraflarını araştırır. Halbuki bir mezhep olumlu ve olumsuz yönleriyle bir bütündür; doğru olarak incelenmesi de her iki yönünün birlikte ele alınması ile mümkündür. Ebû Reyhân el-Birûnî (öl. 440/1048-1049), bu tutucu tutumu uzun boylu tenkid eder ve Mu'tezile mezhebinin, muhaliflerince sadece bazı zayıf noktalarından ele alındığını ve bunları da, maksadları dışında, tahrif ederek halka sunmuş olduklarını; Mu'tezile bilginlerinden birinin "innallahe âlimun bizâtihi" (Allah zâtı ile alimdir) sözünü "innallahe lâ ilme lehu" (Allah'ın zâtı hakkında ilmi yoktur) tarzında tebdil ve tahrif ederek halka takdim ettiklerini; Mu'tezile imamını ve mezhebinin Allah'a cehâlet isnad eden zümre olarak tanıtılarak halkın onları suçlamasını ve tahkîr etmesini temin etmeye çalıştıklarını ifade eder¹⁴. Makâlat ve Mîlâl ve Nihal nevinden kitaplarda bunun benzeri olan ve çeşitli dînler ve mezheplerin görüşlerini konu alan pek çok misal verilebilir¹⁵. Müslümanlar ve bilhassa ulemâ arasındaki mezhep mücadeleleri onları bu yola sevk etmiş olabilir. Nitekim İbn Haldun (808/1405)'un kelâm ilmini sadece müdafaa ilmi olarak tarif etmesi, tahsîli olmaması sebebiyle de lüzumsuz sayması buradan gelmektedir¹⁶.

Mezhepleri mütalea ederken önemli olan bir başka husus; ön şartlar ve peşin hükümlerden sıyrılarak, tarafsız ve ilmi anlayışla, olumlu ve olumsuz hususiyetleriyle bir bütün halinde incelemektir. Her fırkanın inanç esasları ve ibâdet şekilleri arasında gülünç ve ilkel olanlar bulunabilir; fakat mutlaka dayandıkları bir kaynak vardır; onu tesbit etmek gerekir. Başka bir deyiş ile, her hangi bir mezhep veya o mezheple ilgili bir husus incelenirken onu daima hariç bir varlık veya hakikat biçiminde mütalea etmek icabeder; aksi takdirde zihindeki ön mefhumlarla sağlam

14 Ali Şâbbî, *Mebâhis fi İlmî'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, Tunis 1978, s. 14; el-Birûnî, *Fi Tahkîk mâ fi'l-Hind*, Haydarâbâd 1958, s. 3-4.

15 Bu konuda bk.: Doç. Dr. E.R. Fığlalı'nın, "Mezhepler Arasındaki Farklar" adlı tercümesinin önsözü.

16 İbn Haldun, *Mokaddime*, Kahire 1967, Ali Abd Müslim el-Vahîd tahkîki, s. 1183.

ve doğru neticelere ulaşılamaz. "Bir mezheb mensubunun kendi mezhebinin savunması ve başka fırkaları tenkid ve reddetmesi tabiidir. Ancak bu durumda, eserin, tenkid için yazıldığı belirtilmeli ve aşgari şart olarak, tenkide tabi tutulan fırka veya fırkaların görüşleri aslına uygun bir şekilde nakledilmelidir. Kaldı ki Mezhepler Tarihi yazarlarımızın birinci vazifesi, hangi mezhebe mensub olursa olsun, mezheplerin içinde buldukları hertürlü şartları ve görüşlerini en iyi şekilde aksettirerek, bir tarafsızlık anlayışıyla tesbit ve tasvir etmek olmalıdır. Başka bir ifade ile, mezhepler tarihçisinin vazifesi "deskriptive (tasvirî) bir çalışma yapmak olmalıdır."¹⁷

Maamafih, zamanımıza kadar gelen mezhepler tarihi geleneğine göre, araştırma ve incelemenin gayesi ya ele alınan mezhebi müdafaa ve tesbit etmek ya da reddetmektir. Bir kaç belli seviyede istisna edilecek olursa, İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin umûmiyetle takib ettikleri metod budur¹⁸. Buna göre, önce bir mezhebin inanç esasları yazılır, sonra müellif bu yazıdan itikatların delilleri ve menşelerini kendi kendine tasavvur eder ve yine kendi aklınca cevaplandırır; neticede ya isbat ya da iptal eder. Bu sebeptendir ki, sapık fırkalar hakkında yeterli ve tarafsız malumat veren mezhepler tarihçileri yok denecek kadar azdır; zira onların büyük ekseriyeti, ya siyâsi sebeplerle ve birtakım fayda temin etmek için, ya da muhaliflerini kötölemek veya mensubu olduğu mezhebin durumunu açıkça ortaya koymak ve savunmak için mezhepleri tetkik etmişlerdir. Nitekim sonuncu husus istikametinde hareket eden el-Bağdâdî (öf. 429/1038), el-Fark heyne'l-Fırak adlı eserini yazış gayesini şöyle ifade etmektedir: "Bana, -Allah isteğinizden dolayı sizi mes'ud etsin- Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına, bunlardan birinin kurtuluşa erip cennete, ötekilerinin de aşırılığa saparak derin bir çukur ve kızgın bir ateşe girecekleri hakkındaki, Nebî'nin, -Allah'ın salat ve selamu ona olsun- Me'sûr hadisinin açıklamasını soruyorsunuz ... Ben de, bunun üzerine, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki dileğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm. Böylece, helak olacak da, hayat bulacak da, ya bu açık delillerle yok olacak, ya da onlarla hayat bulacaktır..."¹⁹

Mezhep taassubu, dinî müdafaa, kabile rekabeti, ictimâî, iktisâdî ve siyâsî sebepler onların bu tarzda bir usûl takib etmelerine

17 el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark heyne'l-Fırak), çev. E. Rûhi Fırlah, s. XIX

18 Aynı eser, s. XIX; Yusuf Ziya, a.g.m. s. 276.

19 el-Bağdâdî, aynı eser, çev. E.R. Fırlah, s. 3.

sebeplere olmuştur denebilir. Yine bu endişelerle olacaktır ki, birtakım fırkalar Kur'an ve hadisleri kendi siyâsi, ictimâî anlayışları veya yabancı kültürler istikametinde değerlendirmişlerdir. Bu ve benzeri birtakım sebepler yüzünden "Fırak" veya "Mîlel" ve "Nihal" cinsinden kitaplarda birtakım yanlış anlatışlar, fikirleri kasten ilaveli veya noksan göstermeler olduğunu bizzat, el-Eş'ari (324/935) ve İbnü Haldun gibi, Mezhepler Tarihçileri söylemişlerdir²⁰.

Öte yandan, İslam Mezhepleri Tarihçileri genellikle iki önemli hususla meşgul olmuşlardır: 1) Mezhepleri, tasnif, tesmiye etmek; umûmiyetle kabul edilen fikirler çerçevesinde toplamak; 2) Herhangi bir fikrin doğru olup-olmadığını tesbit etmek. Nevar ki, onların gerek mezhepleri sınıflandırma ve adlandırmada gerekse fikirlerinin tesbitinde yanılabilirliklerini her zaman akılda tutmak gerekir. Meselâ Hz. Peygamber'in Ümmet'inin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair Me'sûr hadisini esas alarak yola çıkan ve mezheplerin adedini bu sayıda dondurmaya isteyenler birçok karışıklıklara ve yanlışlıklara sebep olmuşlardır; bazı mezhep kollarının sayıları arttırılırken, bazılarının da olduklarından çok noksan gösterilmişlerdir²¹. Aynı çıkmaza mezheplerin isimlendirilmesinde de gidilmiş; verilen isimlerin pekçoğu, muhaliflerin, yerme gayesiyle, taktıkları asılsız isimlerdir; bazıları da, Cebriyye ve Kaderiyye isimlerinde olduğu gibi, isim yönünden aynı, fakat fikirleri itibarıyla zıt olan zümreleri aynı isimle ifade etmektedir. O halde mezheplerin sınıflarının ve adlarının, fikirleri hakkında verilen malumatın tarafsız olmayabileceği veya noksan ve yanlış olabileceği idrak edilerek, menşelerinin incelenmesi yoluna gidilmelidir. Başka bir deyişle, hakikate ulaşmak ve mezhepler hakkında sağlam ve doğru bilgiler elde etmek için, toplumların derûni yapısına inmek ve sosyal yapısını müşahade ve mütalea etmek gerekir.

Öyle ise, bir mezhebin tam olarak belirlenmesi, ancak onun doğuşuna âmîl olan itikâdî, ictimâî, siyâsi ve benzeri olayların bilinmesi ile mümkün olabilmektedir. Meselâ, Şîa mezhebî içerisinde ortaya çıkan bir ihtilâfı anlamak için eski İran din ve kültüründen başlamak nihâyet müslümanların İran'ı fethine kadar olan dinî, siyâsi ve ictimâî mücadeleleri, mezhep hareketlerini esaslı biçimde tesbit etmek icabettirmektedir; zira "mezhep, birtakım siyâsi, ictimâî, iktisâdî olay-

20 Bk.: Şehrestânî, el-Mîlel ve'n-Nihal, C. I, s. 6-8; İbnü Haldun, Mukaddime, C. 3, s. 1183; Aynru, Makalât, Mîlel ve Nihal, Fırak kitaplarının oto-kritiği hakkında bk.: el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E.R. Fıclah, Önsöz (s. 1-XXVIII)

21 Aynı eser, aynı yer; Yusuf Ziya, a.g.m., s. 278.

ların tesirlerinin mezheb kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikri ve dinî tezâhürüdür. Mezhebi doğuran tarihi, siyâsî ve ictimâî şartları tam olarak tanımadan, toplum yapısını ve kültürel çevreyi tesbit etmeden mezheplerin görüşlerini ve temel özelliklerini açıklamak hemen de mümkün değildir. Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri ictimâî, tarihi ve siyâsî çevreden tecrid edilemez.²² Bu bakımdan, İslâm mezheplerini gerektiği şekilde tanımak için İslâm'ın doğup geliştiği çevre ile İslâm toplumunun yapısını iyi bilmek icabeder.



Câhiliye devrinde insanların yeterli bilgiden ve düşünceден yoksun olduğu, toplum hayatının düzensizliği, sulh ve sukûnun bulunmadığı hem Kur'an-ı Kerim'in ifadelerinden hem de tarihî kaynakların haberlerinden anlaşılmaktadır. Zaten İslâmiyet, bu bozuk düzene bir son vermek, topluma sulh ve sukun getirmek gayesini taşımakta; insanlar arasında âdet haline gelmiş olan taşkınlık, vahşet, sefahat, içki, kumar, faiz ve kan davası gibi insan ve cemiyet hayatını bozan anlayış ve davranışları ortadan kaldırmak istemektedir. İslâm öncesi devri Arapları ne idarî ne de siyâsî ve ictimâî birliğe sâhipti; sosyal hayatları ve idarî düzenleri kabile ve aşiret anlayışı esasına dayanmaktaydı. Bunun tabii neticesi olarak da kabile rekâbetleri ve aşiretçilik, soy üstünlüğü kavgaları son noktasına ulaşmıştı. Kur'an-ı kerim, Al-i İmrân suresi, 154; Ahzab suresi, 32, 33; Feth, süresi 26; Mâide suresi 50. âyetleri İslâm öncesi Arap toplumunun bu ana vasıflarından bahsetmektedir.

İslâm öncesi Arapları genellikle hürler, esirler ve mevâlî olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. Hürler aile ve kabile toplulukları halindedir; toplumun en itibarlı kişileridir. Esirler, köleler ve câriyelerdir, cemiyet içerisinde pek değerleri yoktur. Mevâlî, bu iki sınıf arasında bir mevkidedir. Halk genellikle ticaret ve tarımla uğraşmakta, hayvancılık yapmaktadır²³. Öte yandan Arapların eski şark medeniyeti ile sıkı münasebetleri vardı. Billhassa iktisadî ve ticarî ilişkileri kuvvetli idi; önemli ticaret yolları bu ülkeleri birbirine bağlıyordu. Ayrıca sık sık kurulan panayurlar, araplarla arap olmayanları bir araya getiriyordu. İran'ın fethinden sonra araplar İran'a geldiler ve özellikle Fırat ve Dicle kıyı-

22 el-Bağdodî, a.g.e., çev. E.R. Fiğlalı, s. XVIII.

23 Mücetha Uğur, Hierî Birinci Asırda İslam Toplumu, İstanbul 1960, s. 3-5; Ch. Pellat, Le Milieu Basrien et La Formation de Çahuz, Paris 1953, s. 188; Osman Yahin, La Condition Humaine en Islam, in Islam Contemporain (Paris 1966), s. 50-51.

larına yerleştiler. Mesela Horasan Araplarının çoğu Basralı Araplardı. Kays, Temim ve Beni Bekr kabileleri bunlardandır. Araplar, gerek İran gerekse Horasan'da yerli halkla dostane ilişkiler kurdular ve bunlarda idareyi büyük ölçüde ellerine geçirdiler. İran kültürü ile yakından ilgilendiler.²⁴

Câhiliye devri araplarının dinî yapısı dağınık bir durum arz etmektedir. Dinî birlikten mahrum olmaları, siyâsî ve sosyal birlikten de yoksun olmalarına sebep olmuştur. Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Putperestlik bu devirde en yaygın inançlardı. Aralarında, çok az olmakla beraber, bir Allah'a inananlar (hanîf) da vardı²⁵.

Câhiliye devri putperestliği yabancı tesirlerden kaynaklanan bir inanç şeklidir. Her kabilenin hususî putları olduğu gibi, birçok kabilenin birlikte kabul ettiği millî putlar da vardı. Bunlara ibadet edilir, büyük saygı gösterilir ve kurbanlar kesilirdi. Putperest araplarda Allah inancı varsa da, İslâm'ın Allah inancından farklıdır ve teşbih özelliğine sahiptir. Yani İslâm öncesi Arab Yarımadasında Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden bir itikâd vardı. Araplar arasında çok yaygın olan bu teşbihçi akide, Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının görüşlerine tesir etmiş olabileceği gibi, Yahudi kültürü ile de yakından ilgilidir. Nitekim bu iki fırkının bazı görüşlerinde Tevrat ve Yahudi düşüncesinin tesiri de yok değildir²⁶. Bunların da ötesinde, Câhiliye araplarının birçok gelenek ve göreneği İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Sikâye, rifâde ve riyâset bunlardandır.

Bununla beraber, bilinen bir gerçektir ki, alışılmış ve cemiyet içinde yaygınlaşmış telakkileri, adet ve inançları, düşünceleri değiştirmek oldukça güçtür. İrk, neseb ve kabile gibi çeşitli sebeplerle insanların birbirlerinden üstün olduklarını iddia ettikleri ve bu yüzden birbirleriyle kavgaya tutuştukları bir vasatta, adalet, kardeşlik ve eşitlik esaslarına dayanan bir toplum kuran Hz. Peygamber'in, uzun zamandan beri arap topluluklarına hakim en önemli unsur olarak görülen kan ve neseb fikrini kaldırarak yerine kardeşlik anlayışını koyması da pek kolay olmamıştır. Şöyle ki, soy üstünlüğü, asabiyet, kabile rekabetleri ve eski arap siyâset anlayışları, Kur'an'ın kesin hükümleri, Resulullah'ın çok açık tathika-

24 EP, C. II, s. 350.

25 M. Uğur, a.g.e., s. 8-10 vd.

26 aynı eser, s. 12. Ch. Pellat, *Le Mille...*, s. 189.

tına rağmen, müslüman araplar arasında yaşamaya devam etmiştir. Sakifetü Benî Sa'ide'de yapılan konuşmalar, Muhâcir ve Ensâr tarafından ileri sürülen fikirler bunun en açık örneğini teşkil eder. Ayrıca, hilafetin Hâşimîler, dolayısıyla Hz. Ali ve soyuna ait olduğu fikri -ki bu görüşü savunanların büyük çoğunluğunu gayr-i arap unsurlar teşkil eder- müslüman toplum arasında soy ve kabile üstünlüğü anlayışının hâla yaşadığını göstermektedir. Halbuki İslâm Peygamberi, müslümanlar arasında din kardeşliği ve eşitlik olduğunu, üstünlüğün ise sadece takva ve dinî esaslara bağlılık esasına dayandığını belirtmişti. Nitekim onun, Muhâcir ile Ensâr arasında kardeşlik, Medinelî Yahudilerle Müslümanlar arasında vatandaşlık anlaşmaları yapması, birlik ve barış içerisinde yaşayan bir toplum düzeni kurmak içindi.

Müslümanlar, fetihler neticesinde, arap ve gayr-i arap çeşitli kabileler ve milletlerle karışmışlardır. Suriye, Irak, İran, Mısır ve Afrika'ya yapılan fetih hareketleri müslümanları çeşitli topluluklarla karşı karşıya getirmiştir. Müslümanların da fethedilen yerlerde yerleşmeleri ile yeni bir nesil ve toplum meydana gelmiştir. Bu karışma ve kaynaşmanın müslümanların hayatlarına tesir etmesi tabiidir. Fetihler sonrası müslüman toplumunda araplar, mevâlî ve zimmîler olmak üzere üç ayrı grup oluşmuştur. Ayrıca hızla gelişen şehirleşme hayatı-ki özellikle Hz. Ömer ile başlar-sosyal hayata büyük ölçüde tesir etmiş, siyâsî ve kültürel alanlarda da varlığını hissettirmiştir. Fethedilen ülkelerde eski dinlere ait inançlar mevcuttu; ancak hakim durumda olan Hıristiyanlık ve Yunan felsefî düşüncesi idi²⁷. Sâsânî ve Kıptî kültürleri de bu ülkelerin düşüncelerine hakim olan diğer unsurlardı.

Fethedilen ülkeler halkının bir kısmı müslüman olmakla beraber, önceki dinî duyu ve düşüncelerinden sıyrılamamış; hatta bunları İslâm akâidi ile birleştirerek yeni ve tabiatıyla gayr-i islâmî akîdeler meydana getirmişlerdir. Eski din ve mezhep akîdeleri yeniden canlandırılarak, halka, islâmî bir kâlf altında sunulmaya çalışılmıştır. Meselâ Abdullah b. Seb'e, Yahudilikteki vesâyet anlayışını, Ali'nin vasîliği kâlfı ile İslâm'a sokmuştur. Eski inançlarının tesirinden henüz kurtulamamış birtakım müslümanlar -ki İran asilîlar başta gelmektedir- önceki inançları islâmî bir renge bürünmüş olarak karşılımları çıktığında, tereddüt etmeden benimsemişlerdir. Şiilik, böyle bir anlayış ve gelişmeye örnek gösterilebilir. Denebilir ki, Şiilik ve Hâricîliğin başlattığı bu inanç sapmaları, herbir zümrenin karşılıklı sürtüşmeleri ve hakimiyet kav-

²⁷ EI⁷, II, s. 550.

gaları neticesinde daha da artmış ve bazı itikâdi fırkanın daha doğmasına sebep olmuştur²⁸.

Bununla beraber, belirtmek gerekir ki, İslâm toplumunun dinî yapısı, Hz. Peygamber'den sonra, ilk iki halife devrinde, eski sâfiyetini korudu. Ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra ve özellikle Cemel (35/655) ve Siffin savaşı (36/656) sonunda hem itikâdi sâfiyet hem de siyâsi ve ictimâi birlik bozuldu. Bu andan itibaren teşekkül eden çeşitli zümreler kendilerine has fikirler ortaya attılar. Cemel ve Siffin savaşlarında ölen ve öldürülenlerin durumları ile "takhîm" meselesi fikir ihtilâflarının en çok olduğu ve çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğü konuların en önemlilerini teşkil etmektedir. Oluşan bu grupların kendileri gibi düşünmeyenleri veya farklı görüş sâhiplerini küfür veya sapıklıkla suçlamaları itikâdi ve siyâsi birliğin yanısıra ictimâi birliği de bozmuştur. Nitekim Hâricilik ve Şîlik bu tutum ve anlayışlar neticesinde doğmuştur. İslâm dinini iyi anlayamamak, eski inanç ve düşünceleri İslâmî esaslarla birleştirmek yoluna gitmek eğilimi de bu fırkaların doğuşunda önemli rol oynamıştır²⁹.

İslâmiyet'in Arap Yarımadası dışına taşması ile İslâm-Arap kültürü büyük değişikliğe uğramıştır. Şöyle ki, fethedilen ülkeler insanların İslâm'ı kabul edenler de, eski kültürlerini birden söküp atamamışlar, birçok unsurlarını beraberlerinde getirmişlerdir. Ayrıca fethedilen yerler halkının çoğu, cizye veya haraç vermek şartıyla, din, örf ve âdetlerinde serbest bırakılmışlardır. Böylece kültürlerini uzun süre devam ettirmişlerdir. Bu kültür karışıklığı İslâm düşüncesi üzerinde bile kendini göstermiş, Şîlik, Mürcie, Mu'tezile gibi fırkaların fikirlerine tesir etmiştir. Aynı şekilde fetihlerle müslüman toplum arasına katılan mevalînin tesirleri de az olmamıştır³⁰.

İslâm'ın, böylece, yabancı kültür akımlarıyla karşılaşması ve karışmasıyla, özellikle helenleşmiş Hıristiyan düşüncesiyle karşılıklı etkileşmesiyle müslümanlar arasında fikir çatışmaları, kopmalar olmuştur. Buna, gayr-i arap zümreler (özellikle İranlılar)le araplar arasındaki asabiyet, iktidar kavgaları da katılmıştır. Devlet idaresi, kültür, eğitim ve öğretim işlerinin tamamen arapların elinde olması, İranlıların kışkırtılmasına ve milliyetçilik (şu'ubilik) faaliyetlerinde bulunmalarına sebep olmuştur. İdâreciler, bu iki zümre arasındaki rekabeti, kendi siyâsi

28 Talat Köçyigit, Hadislerle Kelameler Arasındaki Mümakaşalar, Ankara 1969, s. 34-35; İhsan İbâi Zâkir, *es-Sıta ve's-Sunnet*, Lahor, 1975, İkinci baskı, s. 58-60

29 aynı eser, s. 24; M. Uğur, *g.g.e.*, s. 121-122. Ayrıca bk. E.R. Fığlalı, *Meşheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler*; Ali Şihbî, *Mebâhıs...*, s. 1-10.

30 A. Emîn, *Ferû'î-Islâm*, Beyrut 1969, s. 93-94.

hakimiyetlerini devam ettirebilmek için, körüklemişlerdir. Bunu, onlara devlet idaresinde mevkiler vermek, savaş ganimetleri ve beytu'l-malden maddî yardımlar temin etmek suretiyle yapmışlardır. Neticede, müslümanlar arasındaki kutuplaşma ve zümreleşme gittikçe artmıştır. Mevâlî hareketleri, Şu'ubiyye faaliyeti ve Şîî ayaklanmaları bu ikiliğin ve zümreleşmenin en açık örneklerini teşkil etmektedir³¹.

Bu durum bize, İslâm tarihinde tamamen görüş farkları üzerine kurulan bir fırka bulmanın çok zor olduğunu, başka unsurların ve sebeplerin mevcudiyetini göstermektedir. Bu bakımdan, İslâm Mezhepler tarihçilerinin ve İslâm tarihçilerinin fırka olarak saydıkları zümrelerin bir çoğu kelimenin gerçek anlamında itikâdî fırka olmayıp, fıkah veya kelim ekolüdür, ya da sosyal gruplaşmadır denebilir; bu ise, İslâm'ı anlayıştaki farklılık, siyâsî sürtüşmeler, kabile rekabetleri ve sosyal mücadelelerin tabii bir neticesidir. Mesela Mu'tezile bilinen manada itikâdî bir mezhep olmaktan çok bir kelâm ekolüdür. *Hâricilik ve Şîîlik fırkaları*, başlangıçta daha çok birer siyâsî ekol iken, bilahare itikâdî fırkaya dönüşmüşlerdir. Mu'tezile, kelâmî görüşleri ile Şîîliğin itikâdî fikirlerine tesir etmiştir³². Hâricilerin itikâdî bir fırka olarak ortaya çıkmaları ise Sıffin savaşı sonrası "*Tahkîm Hâdisesi*" 37/658'ne dayanır. Bunlar çoğunlukla çölden ve Irak sınır boylarından gelen Bedevî ve gayri bedevî insanlardır. Bu bakımdan, Arap dilinin inecikliklerini, İslâm'ın hukûkî esaslarını yeterince bilmediklerinden rahatlıkla muhaliflerini küfür veya sapıklıkla itham edebiliyorlar ve neticede İslâm'ın ruhuna aykırı görüşler ve kararlar ortaya atıyorlardı. Aneak, mutlak eşitlik fikrini savunmaları mevâlinin de kendilerine katılmasını sağlamıştır. Bu sonuncu görüşlerinin icadı, halifelüğün yalnız Kureyş kabilesine ait olmadığını söylemişlerdir: "Zenci de olsa, ahlakî güzel olan herkes halife olabilir." Onların bu görüşü, hem hilafetin Kureyş Kabilesine ait olduğunu söyleyen Sünnîliğe hem de halifelüğün Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğu iddiasında bulunan Şîîliğe ters düşmektedir. Ne var ki, bütün sünnî ulemâ bu görüşte olmadığı gibi, bu kanaat son zamandaki çalışmalar neticesinde büyük ölçüde değişmiştir³³.

Tam bir fırka görünümünü arzeden ve İslâm'da ilk kopmayı teşkil eden Şîîliktir. Şîîlik, esas itibarıyla, Ali ile ona karşı olan Emevîler ara-

31 Ch. Pellat, *Müslümanlar*, s. 183, 222.

32 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, çev. Prof. Dr. Fikret İslan, Ankara 1963, s. 32.

33 Bu hususta bk. Prof. Dr. M. Sait Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, A.Ü. İlahiyat Fak. Der. C. XXIII, ss. 121-213.

sında cereyan eden siyâsî düşmanlıklar, kabile, rekabeti ve hilafet meselesine dayanmaktadır. Kûfeli Ali taraftarları, Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra, halifeliğin Ali'nin soyundan gelenlere verilmesini, hilafetin onların hakkı olduğunu söylediler. Şiilik nazariyesi, genel anlamda, işte bu imamet anlayışı üzerine kurulmuştur denebilir. Ayrıca sosyal durumlarından şikayetçi olan İran asıllı mevâlinin Emevî yönetimine şiddetle karşı oldukları bir sırada, müslüman toplumda ortaya çıkan ilk sosyal çekişmeler -ki Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafeti zamanında su yüzüne çıkmıştı- Şiiliğin sosyo-politik hareketlerine büyük ölçüde kaynak ve destek olmuştur. İdârenin arapların elinde olması da gayri arapları muhalif bir tavır almaya, Şiiliğe daha çok bağlanmaya ve siyasi iktidarı bu yoldan ele geçirmeye sevk etmiştir. Nitekim Emevîlerden sonra idarecilerin çoğunluğunu iranlılar oluşturmuyordu. Muhtar es-Sakafi (öl. 67-68/687-8)'nin İbnu'l-Hanefiyye'yi mehdî olarak takdim etmesi ölümünden sonra da, onun tekrar döneceği (rie'at) fikrini ortaya atması Şiilerin davalarına daha sıkı sarılmalarına ve geleceğe güvenle bakmalarına sebep olmuştur. Böylece, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyâsî çekişmeler ve sosyal memnuniyetsizlikler neticesi tezahür eden, yani temelde siyâsî ve ictimâî bir hareket olan Şiilik, gayri arapların iktidarı ele geçirmeleriyle kendine has itikadî ve kelâmî görüşleri olan bir fırka haline gelmiş; birtakım pragmatik güçlerin ve kuzeyliler karşısında kendi siyâsî ve sosyal varlıklarını devam ettirmek isteyen Güneyli Arapların da çok işine yaramıştır³⁴.

••

İslâm mezheplerinin doğuşuna tesir eden sosyal menşeli unsurlardan biri de, söylediğimiz hususlara bağlı olarak, eski şark kültür ve fikirleridir. Müslüman halk arasında çok yaygın olan "*Mesih ve Mehdi*" inancı buna -kanaatımızca- misal gösterilebilir.

Bu konuyu ele almadan bir hususa işaret etmeyi lüzumlu görmekteyiz: ilk İslam Mezhepleri Tarihçileri (Fırak, Mîlel ve Nihal kitapları yazarları), bildiğimiz kadarıyla, mezhepleri sadece itikadî ve siyasi sebeplerle doğmuş fikir ekolleri kabul ettiklerinden olacaktır ki, ictimâî sebepler üzerinde hemen hiç durmamışlardır. Şüphesiz mezhepleri bu yönden değerlendirmek, etnoğrafik, tarihi ve sosyolojik araştırmaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Onların bu konularda susmaları muhtemelen bu neviden malzemeye sâhip olamamalarından kaynaklanmış olabilir. Bununla beraber Yusuf Ziya (Yörükân), W. Montgomery Watt, Yaşar Kutluay ve Ethem Ruhi Fiğlalı, çalışmamız süre-

34 Fazlur Rahman, İslam, çev. Doç. Dr. Mehmet Dağ-Doç. Dr. Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 211, 212; H. Laouat *Les Schismes dans L'Islam*, Paris 1977, s. 29-31.

since iktibasta bulunduğumuz eserlerinde, bu zarureti dile getirmişler, iotimâi hâdislerin İslâm mezheplerinin doğuşunda âmîl olduklarına işaret etmişlerdir³⁵; fakat onlar da, hem aynı malzemenin eksikliği hem de konularının maksatları gereği, bu konunun tesbiti cihetine gitmemişlerdir. Bu sebeptendir ki, bu denememizde, İslâm mezheplerinin doğuşunda içtimâi hâdiselerin icra etmiş olabilecekleri tesirleri genel manada ve kullandığımız kaynaklar muvacehesinde mütalea etmeyi lüzumlu gördük.

Bazı İslâm mezheplerinin fikirlerinde, amel tarzlarında eski şark tesirlerini taşıdıkları, gayr-i islâmî birtakım fikirleri benimsemiş oldukları bilinen bir husustur. Bu neviden fikir ve inançlardan en çok etkilemiş mezhepler görünümü arzedenler Şîilik ve Kâdriyânîlik'tir. Bu hölümde, buraya kadar açıklamaya çalıştığımız hususları misalendirmek gayesiyle, Şîilik ve Ahmedîlik (Kâdriyânîlik) mezheplerinin "Mesih-mehdi" anlayışlarını, umûmî çerçevede ve konumuz açısından ele alacağız.

Şîilik ve Kâdriyânîlik'te önemli yeri olan bu Mesih-mehdi inançlarının, kaynağını ve tarihî seyrini göstermek gayesiyle, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Eski Şark dinlerindeki durumlarına kısaca temas etmeyi lüzumlu görüyoruz, yani bu mefhumları İslâm öncesi varlıklarından itibaren ele almanın gerekli olduğuna inanıyoruz.

"Mesih" sözcüğü Arapçaya, Arâmca "Meşîha" veya İbrânice "Ha-Meşîha"dan geçmiştir; Arab dilinde, ölçmek, meshetmek, günahlardan temizlenmiş, çok yürüyen anlamlarına gelir. Kur'an'da İsâ b. Meryem'in sıfatı olarak kullanılmıştır³⁶. Bu kavram, kaynağı itibariyle de, beklenen "Kurtarıcı"ya verilen bir sıfat durumundadır; özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın vazgeçilmez unsurlarıdır.

"Mehdi" kelimesi Arapça "hedâ" doğru yolu bulmak, yol göstermek mastarından ism-i mefuldür; kendisine rehberlik edilen demektir. İstulâhî mânada ise, bütün istikâmetler Allah (Hudâ)'dan geldiği için, kendisine Allah tarafından yol gösterilen, hususî ve şahsî tarzda Allah'ın hidâyetine erişen demektir³⁷. Kur'an-ı Kerim'deki "ihtedâ" şeklindeki

35 Yusuf Ziya, a.g.m., s. 259-264; Watt, a.g.e., s. 58; Yaşar Kutluay, Tarihçe ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ank. 1968, s. 7,9 vd. E. Ruhi Fığlalı, Ahmedîyye Mezhebi, s. 13-14 vd.; el-Buğdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (Ünsûz).

36 İslâm Ansiklopedisi, C. 8, s. 124; Doç. Dr. E. Ruhi Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXV, Ankara 1981, s. 179; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 131 vd.

37 Doç. Dr. E. Ruhi Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine, s. 196 vd.; Ahmedîyye Mezhebi, s. 14 vd.; Avni İlhan, Mehdiilik, İzmir 1976, 7-8.

kullanışı ile de, Allah'ın gösterdiği yönde kendi kendine hareket eden kimseyi ifade eder.

el-Mehdî, İslâm literatüründe, mutlak surette kendisine yol gösterilen şahıs demektir; geçmişte bazı kimseler, gelecekte de Kıyametle alakalı bir şahsiyet için kullanılmaktadır. Bu anlamda, hem "hulefâi'r-râşidin el-mehdiyyin" tarzında ilk dört halife için, hem de Hz. Peygamber'in geleceğini haber verdiği söylenen Mehdi için kullanılmış bulunmaktadır. Şâir sahâbi Hasan b. Sâbit mehdî lakabını, bu anlamda, Hz. Peygamber için kullanmıştır³⁸. Bu tabir, bir şeref unsuru olarak, Emevi ve Abbasi halifeleri için de istimal edilmiştir. Meselâ, Ömer b. Abdulaziz'e "Mehdi" lakabı verilmiştir. Öte yandan, Türkler, İslâmiyeti yeni kabul edenler için "mühtedî" tabirini kullanmışlardır.

Mehdi kavramı "ric'at" fikri ile doğrudan alakalıdır. Başka bir deyişle, "ric'at"suz mehdilik olmaz. İlk "ric'at" anlayışı, eşyanın aynı özelliğini koruyarak belli bir zaman sonra tekrar varolması anlamında, Pythagore taraftarlarında görülmektedir. Ancak bu felsefi anlamda ric'at olup, bizim burada kasdettiğimiz ric'attan farklıdır³⁹.

"Ric'at" inancı, menşee itibariyle, eski ve çok yaygın olan "Docetizm" nazariyesine bağlanmaktadır. Docetizm, İsa-Mesih'in çektiği ızdırapların ve ölümünün gerçekte vâki olmadığını, sadece göze öyle görünen bir hayal olduğunu öğreten bir doktrindir⁴⁰. Onun ölümü ile dünyadaki görevi sona ermemiştir; bu geçici bir ayrıktır, gözden kaybolmadır. O, yarıda kalan vazifesini tamamlamak ve zafere ulaşmak için rucu edecektir... İşte bu inanç şekli, bazı muğlak Hıristiyan zümreler vasıtasıyla İslâmiyet'in ilk yıllarında kendini tanıtmış; müslümanlar arasında cereyan eden itikâdî sahadaki tartışmalara girmesiyle de mezheplerin düşünceleri ve tezâhürleri üzerinde önemli rol oynamıştır. İmamın ric'ati ile birleşen bu unsur Şiîliğin en belirgin idealini oluşturmuştur. Eski Şark'ın "İlahî nur"la ilgili inançları da buna karıştırılmış ve Hıristiyan gnostik yeni Eflatuncu fikirler, bu inancın metafizik temelini meydana getirmiştir. Bu inanç bilâhare, aşırı Şii fırkalarında ilahî vasıfları olan bir şahsiyet fikrine dönüşmüştür. Öyle ki, şii Kur'an'ın birçok âyetini Ali ve soyu hakkında atıf ve deliller olarak göstermişlerdir⁴¹.

38 İslam Ansiklopedisi, C. 6, s. 474-479.

39 Bk.: E.R. Fağlah, Ahmedîyye Mezhebi, s. 14-15 vd.; Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 132, Avni İlhan, a.g.e., s. 28 vd.

40 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 216; E.R. Fağlah, Ahmedîyye Mezhebi, s. 14; Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 192; Avni İlhan, Mehdiilik s. 28.

41 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 214; E.R. Fağlah, Mesih ve Mehdi..., s. 193 vd.; Ali Şâhî, a.g.e., s. 59; Ch. Pellat, Millieu, s. 217.

Aslında gizli iken veya geçici bir zaman için gözden kaybolmuşken geri dönecek olan bu "karizmatik şahs"ın, fiziki yönden tasavvur edilmesi, çok kuvvetli dinî ve siyâsî bir lider varlığını gerektirmektedir. Ne var ki, sağlam irâde ve düşüncece yoksun topluluklar, liderlerinin çekici yölerine şuursuzca inanırlar ve ona tam bir aşk ile bağlanırlar. Bu aşırı bağlılık ve sevgi onlara liderlerinin diğer insanlardan farklı bir varlık olduğu ve mucizevi ya da ilâhî bir husûsiyete sâhip bulunduğu fikrini verir. Öyle ki, onun ölümünün öteki insanlardan farklı olduğunu zannederler, öldüğünde paniğe kapılırlar. Gerçeği göremezler, ölümünden, şüphe ederler, gerçekte ölmediğine, belli bir süre için gözden kaybolduğuna, birgün tekrar ortaya çıkacağına inanırlar. Artık onun racu'u en kesin inançları olur; zira bütün ümitleri onun dönmesine bağlanmıştı⁴².

Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettiğinde, Hz. Osman ve Hz. Ömer başta olmak üzere, bir kısım sahabî onun vefatına inanmamışlar; "Resulullah ölmemiştir, o ölmez; Hz. Musâ gibi, Allah ile buluşmak üzere gâib olmuştur veya Hz. İsâ gibi, Rabbi tarafından semâya ref' edilmiştir" demişlerdir. Aneak, bilahare Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in Mescide gelmesi ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatı ile ilgili Kur'an-ı Kerim'in (Zümer suresi 30-31, Âl-i İmrân suresi 144, Enbiyâ suresi 34) âyetlerini okuması neticesinde gerçek hatırlanmış ve geçici olan bu durumdan kurtulmuşlardır⁴³. Bu bakımdan, hemen hemen bütün Şii fırkalarında önemli bir inanç unsuru halinde olan "şii ric'at" anlayışını bu hâdiseye bağlamak doğru olmaz.

Şillik'te bu ric'at fikrini ilk defa ortaya atan Abdullah b. Seb'e'dir. O, "Gariptir; insanlar İsâ'nın döneceğine inanıyorlar da Muhammed (s.a.s.)'in döneceğini kabul etmiyorlar. Halbuki Allah, "Ey Muhammed! Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni, döneceğin yere döndürecek tir..." (Kassas, 85) buyurmaktadır. Öyle ise Muhammed dönmeye İsâ'dan daha layıktır" demiştir⁴⁴. Muhtar es-Sakafi de, Muhammed b.

42 E.R. Fırlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 18-20; Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 216; Ali Şâhid, a.g.e., s. 61; Abdurrahman Küçük, Dönemler ve Dönemlik Tarihi (Doktora Tezi, İstanbul), s. 116.

43 el-Câhiz, K. Osmanîyye, Kahire 1955, s. 67, E.R. Fırlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 20; Mesih ve Mehdi İnanca Üzerine, s. 200.

44 Kur'an-ı Kerim'deki Mesih'le ilgili âyetler ve ifade ettikleri manalar hakkında bk.: E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi İnanca Üzerine, s. 186-191; Ahmediyye Mezhebi, s. 18-22; İhsan İlähî Zahîr, a.g.e., s. 65. Ayrıca bk.: el-Abûsî, Ruhu'l-Ma'âni (Bulak 1301), C. I., s. 212; el-Kurtubî, Tefsiru'l-Kurtubî (Mısır 1369/1950), C. 6, s. 11; Elmahlî H. Yazır, Hak Dinî Kur'an Dili (İst. 1935), C. 2, s. 1112; Ö.N. Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri, C. I., s. 376-77.

el-Hanefiyye hakkında, aynı şeyi iddia etmiştir⁴⁵. Hierî birinci asırda, Câbir b. Yezid el-Ca'fî el-Kûfî adındaki bir şahıs, bir hadis uydurmak suretiyle, Hz. Ali'nin ric'at edeceği fikrini ortaya atmıştır. Nevar ki, bu görüş bilâhare bemen bütün Şii mezheplerde temel inanç haline gelmiş; imamların ölmediği, zahirde öyle olduğu, ileride rucu' edip düşmanlarından öc alacağı... fikri yaygınlaşmış, Şii ayaklanmalarında da önemli rol oynamıştır⁴⁶. Bu durum, bu neviden fikirlerin İslâm düşüncesine sonradan girdiğini göstermektedir. Çünkü, Abdullah b. Seb'e, Muhtar es-Sakafi, şâir Kuseyyir (105/723), Hamza b. Ammare ve şâir es-Seyyid (105-173/723-789) gibi ri'cat fikri savunucuları, bu tutumları ile sonraki Şiîliğin habercileri olmuşlardır. Aynı şekilde bu şahıslar "mehdî" kelimesini, İslâm'da ilk defa, muhtemelen 81/700 yıllarında, Hz. Ali ve onun Fâtıma'dan başka bir zevcesinden doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanmışlardır. Bununla birlikte, zikredilen şahıslarla aynı devirlerde yaşayıp da ric'at ve benzeri görüşleri savunmayan, yani fiili şiişlerden olmayan, İbrahim en-Nahâî (96/714) gibi şiişler de vardı⁴⁷. İbrahim en-Nahâî ve aynı davranışta bulunan şiişlerin bu tutumları ilk şiiş akidelerinde sözünü ettiğimiz mefhumların olmadığını gösterebilmekte delil olabilir.

Şüphesiz insanlar, hangi din ve kültüre bağlı olursa olsunlar, değişik ve hariç unsurlardan daima etkilenmişlerdir. İslâm bünyesinde zahir etmiş mezheplerin de, görüşleri ve amel tarzları bakımından, temasta buldukları toplumların bir kısım inanç ve kültür değerlerinden etkilenmiş olabileceği gayet tabiidir. Denebilir ki, bazı İslam mezheplerinin vücut bulmasında, değişik tezâhürler arzetmesinde ve bağlı buldukları görüşlerinde eski dinlerin artık inançlarının, sosyal yapılarının, mesih, mehdî, hulûl ve tenâsuh gibi akidelerin büyük ölçüde tesirleri olmuştur. Hatta Şiîliği, bu noktadan, bir Fars hareketi gibi mütalea edenler, onların masum imam anlayışlarını hulûl ve tenâsuh anlayışlarına bağlayanlar vardır⁴⁸. Ashında müslüman zümreler içerisinde bu unsurlardan ençok etkilenmiş olanlar, tekrar edelim, Şia ve kolları ile Kâdıyânîlik'tir.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki mesih ve mesihlerin dönüşlerini intizar görüşü ve akideleri ile İslâm düşüncesindeki mesih-mehdî telâkkileri

45 E.R. Fâilâh, *Mesih ve Mehdî İnanca Üzerine*, s. 200-201; H. Lacout, *Les Schismes...*, s. 29.

46 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm et-Tabirî, *el-Fisal fi'l-Müel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, C. IV, s. 180; Ali Şâbbî, *a.g.e.*, s. 58.

47 Watt, *a.g.e.*, s. 58.

48 Watt, *a.g.e.*, s. 58; Ali Şâbbî, *a.g.e.*, s. 60; İhsan İlihi Zahîr, *a.g.e.*, s. 3-7, 66.

arasında mutlak tesir veya bir bağ bulunup-bulunmadığı hususunda ısrar etmeden sadece bu kavramların tarihl seyirlerini göstermekle iktifa ediyoruz; zira bu gibi kavramların hemen her dine mensub topluluklarda varolduğu, ictimâî, siyâsî sebepler ve endişelerle aynı istikamete yönelindiği bilinen bir husus görünümündedir. Ayrıca müstakbel bir kurtarıcı fikri hemen her cemaat arasında varolagelmıştır. Maamafih, mesih ve mehdi mefhumlarının islâmî telakkilerini anlamak için, İslâm'ın doğduğu ve bilâhare intişar ettiği bölgelerdeki milletler ve medeniyetlerinde bu hususların nasıl doğup nasıl anlaşılmuş olduğunu bilmeye mutlak ihtiyaç vardır. Ayrıca bu görüşleri inanç esaslarından bir unsur yapan Şîliğin iman esasları, ancak, şark tesirlerini bilmekle anlaşılabilir⁴⁹.



Yahudilik yaklaşık M.Ö. 1200 yıllarında Hz. Musâ ile başlamıştır. O, İsrâiloğullarını Mısır'daki esaret hayatından kurtararak bir millet yapmış, ama kendisi "Arz-ı Mev'ud"⁵⁰ a giremeden vefat etmiştir. Hz. Dâvud zamanında Yeruşalim'de bir Mâbed inşaasına başlanmışsa da ancak Hz. Süleyman zamanında, M.Ö. 1007'de tamamlanabilmiştir. Nevar ki, Asurlular ve Bâbillilerin M.Ö. 586 yıllarında, İsrâiloğullarını esir alıp, ülkelerini yıkmaları ile bu Mâbed de yıkılmıştır. Mâbed'in gerek bu istila dolayısıyla gerekse daha sonraları yıkılması olayı Yahudiler için büyük önem taşır. Bu yıkılan Mâbed'i yeniden tesis etmek ve Arz-ı Mev'ud (Söz verilen Yer)'dan sürülmüş yahudilerin durumları, onları, kendilerini Söz verilen Yer'e yeniden kavuşturacak ve yıkılan Mâbed'i yeniden inşaa edecek bir "Kurtarıcı"yı intizar fikrine sevk etmiştir. İnançlarına göre bunların gerçekleşmesi ancak "Mesih" in ric'atı ile mümkün olacaktır⁵¹. Gerçek mesih ise, onlara göre, Dâvud'un oğlu Mesih'tir. Tevrat'ın da, bu hususta, kendilerine bunu vadettiğini söylerler: "... Peygamberlerin verdikleri sözlere uygun olarak biz inanırız ki, isrâiloğulları sürgünden bir mesih sayesinde kurtulacaklardır... Dâvud'un oğlu Mesih gelecektir, Yeruşalim'i düşmanlardan temizleyecek ve kavmi ile oraya yerleşecektir..."⁵² Denebilir ki, Yahudilik'te en çok sözü edilen hususlardan biri mesihliktir. Bu bakımdan yahudiler arasında hemen her devirde ve memlekette mesihlik iddia eden kimseler ortaya çıkmış ve taraftar bulmuşlardır. Gerçekte yahudiler ileride bir mesih ge-

49 Watt, a.g.e., s. 56; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 62; Fırlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 198; Şhrestani, el-Mîl ve'n-Nihal, el-Fisâl hâmişi, C., I, s. 55, 131; el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 234-235.

50 Şhrestani, a.g.e., C. I, s. 55; İbn Hazzm, el-Fisâl, C. IV., s. 180; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 56; E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 179 vd.

51 Yaqar Kutubay, a.g.e., s. 216.

leceği fikrini Tevrat'a dayanarak kabul ederler⁵². Tevrat'ta haber verilen Mesih, İbrahim soyundan, yahudi aslından, Dâvud'un ailesinden Bethleem'de doğacaktır. Onda bu özelliklerin varolduğu Yeni Ahit'te zikredilmektedir⁵³. Filhakika İsa b. Meryem'in, kendisinin İsrailoğullarından olup, yine İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilmiş olduğunu söylemesi, ama yahudilerin inançlarında yaşattıkları Mâbed'i yeniden inşa edecek ve İsrailoğullarını esaretten kurtaracak "Kurtarıcı" bir şahıs olduğunu gösterir faaliyetlerde bulunmaması, yahudilerce mesih olarak tanınmamasına sebep olmuş ve onları yeniden kendilerine beklediklerini yerine getirecek bir Mesih intizarına sevk etmiştir.

Hıristiyanlara göre ise; İsa'nın "Mesih" olarak geleceği Tevrat'ta açıkça yazılı idi, fakat yahudiler, Tevrat'ın metinlerinde değişiklikler yaptılar, onun mesihliğini tasdik etmekten kaçındılar. İsa, Romalılar tarafından, yahudilerin şikayetleri üzerine, çarmıha gerilmiş ve orada "insanların günahları için" ölmüştür. Gömüldükten üç gün sonra kıyam etmiş, Havârilere görünmüş, onlarla yemek yemiş ve sonunda Allah'ın yanına çıkarak sağma yerleşmiştir. O, kıyametten önce dönecek, dünyayı sulh ve adaletle doldurup kendine inanmayanlardan intikam alacak ve iktidarı ebedi olacaktır⁵⁴. Mesih, İsa'dan başkası değildir; çünkü yahudilerin kitabında yer alan mesihle ilgili vasıflar onun şahsında gerçekleşmiştir.

Görüldüğü üzere, yahudilerin mesih anlayışları ile hıristiyanların mesih inançları farklıdır; Yahudilik'te ileride dönmesi beklenen ve bazı özellikleri olan Mesih, Hıristiyanlıkta "ilâhî kisve"ye bürünmektedir. Yahudiler, Mesih olarak, yeni bir şahsın gelmesini beklerlerken, Hıristiyanlar İsa b. Meryem'in ric'atine inanmaktadırlar. Hıristiyanların bu inançları, yukarıda da belirttiğimiz üzere, docetizm doktrinine bağlanmaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanısıra, eski şark dinlerinin hemen hepsinde de bir "Kurtarıcı" fikri mevcuttur; zira eski şark toplulukları tam bir mutlakiyetle idare ediliyorlardı. Krallarına kesin şekilde itaat etmeleri icabediyordu. Bu otoriter idareciler halkı kendi keyiflerine göre idare ediyorlardı. İşte bu idâri ve sosyal yapı, idarecilerine karşı koyacak güce sahip olamayan halkı, ancak ilâhî bir lutufla gönderilecek bir

52 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 133, 149; E.R. Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 179 vd.; Ali Şâbbî, a.g.e., s. 61.

53 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 3-4, 119 vd.; E.R. Fığlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 13.

54 E.R. Fığlalı, Ahmediyye Mezhebi, s. 13; Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 180 vd.; Yaşar Kutluay, s. 87, 128.

"Kurtarıcı" sayesinde buldukları durumdan kurtulabilecekleri inancına sevketti⁵⁵.

Mâniler, Mânî'nin, Sâsanî kralı tarafından öldürüldüğünü kabul etmediler; onun göğe yükseldiğini, yeryüzüne tekrar döneceğini, düşmanlarından öç alacağını ve dünyada adaleti hakim kılacağını... ileri sürdüler. Moğollar Cengiz Han'ın ölümünden dokuz asır sonra tekrar dönüp milletini Çin'in boyunduruğundan kurtaracağına inanıyorlardı. Mazdekiler, Eneşirvân için, aynı şeyi iddia ediyorlardı. Hintliler de, Brahma'nın tenâsühünde Vişnu'nun vücuda gelişine ve Hinduluğun Budizm'e hakim olacağına ve insanların ruhlarının böylece hürriyetlerine ereceklerine inanmaktadırlar. Mecûsilik'te, Bihafrid'in öç almak için tekrar döneceği inancı mevcuttur⁵⁶.

Görülmektedir ki, Mesih ve beklenen Mehdi inancı, Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanısıra, hemen bütün eski şark milletlerinin inanç ve kültürlerinde yaşattıkları ve ictimâî endişelerin mahsülü bir ümid ve kurtuluş düşüncesidir. Bu inanç tarzı, bilahare ric'at fikri ile de karışarak oldukça kuvvetlenmiş ve yaygınlaşmıştır. Kurtarıcı olarak yeni bir şahıs beklemekten ziyade, ölen ve fakat ölmediğine inanılan bir kimsenin yeniden dönüşü şeklinde anlaşılmaya başlamıştır. Şia ve kollarında anlaşılan ve yaygın olan inanç şekli de budur.

"Mesih" ve "Mehdi" kavramlarının İslâm düşünce ve kültürüne yabancı unsurlar olarak, fetihler ve tercüme faaliyetleri esnasında girmiş ve nüfuz etmiş oldukları birçok kimse tarafından kabul edilmektedir⁵⁷. Milâdî 750 yılına kadar süren Emevîler iktidarı zamanında İslâm sınırları pek genişlemiştir. İslâmiyet, fetihler neticesinde, çeşitli inanç ve davranışları olan birçok milletler ve medeniyetlerle iç içe girmiş ve müslümanlar değişik düşüncedeki insanlarla kucaklaşmışlardır⁵⁸. Neticede Müslümanların dil ve düşüncesi, fethedilen yerler halkının düşünce ve hayat telakkileri, kültür değerleri ile kaynaşmıştır. Irak ve havalisi ile İran kaynaşmanın merkezlerini teşkil ediyorlardı. İslâm ilimleri de, söz konusu bölgelerde, Hıristiyan ve Fars etkileri altında gelişmeye başlamıştır⁵⁹.

Gerek Emevîler gerekse Abbasiler zamanında Süryanice, Farsça, Grekçe ve Hind dillerinden yapılan tercümelemler yalnız tıp ve ilim alanın-

55 Fiğlah, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, s. 182; Abdurrahman Küçük, a.g. kitabı, s. 84, 109.

56 Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 149; A. Küçük, a.g. kitabı, s. 109.

57 E.R. Fiğlah, Mesih ve Mehdi..., s. 197 vd.; Ahmediyye Meshebi, s. 13.

58 Y. Kutluay, a.g.e., s. 214.

59 Ali Şâhî, a.g.e., s. 56; E.R. Fiğlah, Mesih ve Mehdi..., s. 183 vd.

da kalmamış, felsefe ve itikâd alanına da girmiştir. Bu sebeple müslüman âlimler İslâmiyeti yabancı unsurlar ve tesirlere karşı mudafaa etmek, İslâm akidesini daha açık tarzda ele almak ve benzeri maksatlarla akâid ve muamelâta müteallik meseleleri incelemek ve bu konularda eserler telif etmek zarureti hissettiler. Yapılan tedkiklerin önemli bir kısmı şii fikirleri ihtiva ediyordu; zira, İslâmiyeti kabul eden Farşlar, bu yeni dine girerlerken, eski din ve medeniyetlerinin rengini, düşünce yollarını, dini cedel üsüllerini de birlikte getirmişlerdi. Onların bu düşüncelere sâhip olmaları ve kullandıkları cedel usülleri başlangıçta, savdukları veya bağlandıkları kavramların Arapçada ihtiva ettiği manaları bilmemelerine hamledilmişti. Ancak, bunları naslar ile amel ettirmeye veya açıklamaya başlamaları üzerine, bu fikirlerin taşıyıcıları ile saf inançlı müslümanlar, gayr-i arab müslümanlarla Arab asıllı müslümanlar arasında ihtilaf başladı. Her iki muhalif zümre artık Kur'an ve Hadis'i kendi görüşleri doğrultusunda kullanmaya yöneldi. Böylece itikâdi sahalara sıçrayan munakaşalar birtakım fırkalar doğurdu. Halbuki Kur'an-ı Kerim (el-Hâc suresi, 17; Bakara suresi, 62; Câsiye suresi, 24 ve benzeri âyetleriyle) akide konularını tezkiye eder ve, cedel sahasından dışarıda bırakmak maksadıyla bozulmuş Yahudilik, Nasranilik ve Mecûslük gibi dinler akidelerini reddeder. Tabii itikâdi konularda tartışmanın yasaklanmasında başka sebeplere de vardı. Öte yandan, Hz. Ömer'in Fars saltanatına son vermesi ve Emeviler zamanında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlarına zulüm yapılması İran asıllı müslümanları, ilerideki sosyal durumlarından ve varlıklarından endişelenmeye sevk ederek mehdi fikrine hağlanmaya ve böyle bir yola yönelmeye götürmüş olabilir⁶⁰.

İslâm kültüründe "Mesih", "Mehdi" inancı ile birlikte önemli bir yer tutar. Mesih kelimesi Kur'an-ı Kerim (Nisâ suresi, 157- 172; Tevbe suresi, 30 ve Mâide suresi, 17, 72, 75) âyetlerinde geçmektedir⁶¹. Ne var ki, bu âyetlerin hiç birinde Yahudilik ve Hristiyanlıktaki mânaları, yani beklenen bir "Kurtarıcı"yı ifade etmemektedir. Fakat gerek sözüedilen âyetler gerekse hadislerde geçen el-Mesih kelimesinden, İsa b. Meryem'in anlaşıldığı açıktır. Bununla beraber, Kur'an-ı Kerim, Mesih hakkındaki Yahudi ve Hristiyanların görüşlerine pek iltifat etmemiş, hünyesinde, bu manada, bir işarete yer vermemiştir⁶².

60 Prof. Dr. Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi*, Ankara, 1972, s. 42-47; Ali Şâhbi, *s.g.e.*, s. 25 vd.

61 E.R. Fiğlah, *Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine*, s. 183; Ali Şâhbi, *s.g.e.*, s. 55.

62 Bu âyetler ve ifade ettikleri anlamlar için bk: E.R. Fiğlah, *Ahmedîyye mez.* s. 18 vd.

Müslümanlar arasında yaygın olan telâkkilere göre, insanlar, genellikle nübüvvet nurunun uzaklaşması ile, imandan uzaklaşırlar; onların yeniden imana getirilmeleri gerekir; dünyanın sona ereceği zamanda, Kıyamete yakın, Mehdi zuhur edecektir⁶³.

İslâm düşüncesindeki mehdi inancı, mesih ve onunla ilgili fikirlerin aksinden ibaret görülmektedir. Kur'an-ı Kerim ve Sahîhayn (Buhari ve Müslim) de mehdi konusuna kesinlikle temas edilmemektedir. Diğer hadis kitapları da konuya müphem atıflarda bulunmaktasalar da, muhtevaları itibariyle çatışır durumdadırlar⁶⁴. İslâm câmiasında ilk defa Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mehdi olduğunu söyleyen Keysâniyye'nin iddiası da, muhteva ve maksadı itibariyle, Mesih inancından başka birşey değildir. Ne var ki, bu fikrin paraleli İslâm'ın âhir zamanla ilgili görüşlerinde görülmektedir. Mehdi inancı, İslâm fırkaları içinde en bârız şekilde ve çeşitli motifleriyle Şîa'da görülmektedir. Maamafih, diğer fırkaların da, konu hakkında, müsbet veya menfi, farklı kanaatları vardır. Ancak, Şîilerin kabul ettiği mehdi görüşü, menşei ne olursa olsun, eski dinlerin mesihlerinden, bazı bakımlardan farklılık arzeder: Şîi mehdilerinin hemen hepsi bilinen kişilerdir, yaşamışlar, mücadele etmişler ve sonunda ölmüşlerdir. Bu ölme veya öldürme olayını kabul etmeyenler, onun zâhirde öldüğünü, öldürülenin onun zahirine bürünmüş şeytan olduğunu, kendisinin göklerde bulunduğunu.... ileride dönerek düşmanlarından intikam alacağını, zulümle kaplanmış dünyayı adaletle dolduracağını kabul ederler⁶⁵. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki Mesih'in, bu vasıflarda farklı olduğunu görüyoruz: Bu dinlerde, ya istikbalde gelecek yeni bir şahıstır ya da ilâhî kısıveye bürünmüş biridir. Bununla beraber, sözüedilen dinlerin mesih intizarı ve mesihlerinin ric'atten sonra yapacakları ile Şîi fırkaların mehdi intizarı ve el-Mehdi el-Muntazar'ın dönüşünde yapacakları arasında, muhteva ve maksad bakımından, tam bir paralellik vardır denebilir. Maamafih Mehdimin vasıfları ve ortaya çıkışı Şîi fırkalarına göre farklılık gösterir. Bu farklılıkların başında Mehdi'nin şahsiyeti gelir. Her Şîi fırkasının ayrı bir Mehdisi vardır. Mehdimin genel vasıfları ise, ismet, hususi maarifet ve karizmatik imanı olmaktadır. Ayrıca bir kısım Şîi fırkalarına göre beklenen mehdi Hasan b. Ali, bir kısmına göre Hüseyin b. Ali, diğer bir kısmına göre ise, Muhammed b. el-Hanefiyye b. Ali soyundan olacaktır⁶⁶. Ne var ki, bu farklı-

63 Mesihle ilgili hadisler için bk: Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müsr 1313, C. I., s. 84, 89, C. III, s. 17, 26 vs.; Bulâci (İst. 1315), 7 / 58, 8 / 72; Müslim (İst. 1329-33), C. I, 1078,

64 E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi..., s. 183, 201. Mehdiilik konusunda bazı hadis kitaplarında yer alan hadisler ve tenkidi hakkında bk.: İzmirli İsmail Hakkı, Sebîh'ü-Reşad Der., C. 13, sayı 235.

65 Y. Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, s. 214 vd.; H. Laoust, Les Schismes, s. 39; Dr. Mustafa M. eş-Şuk'a, İslâm bilâ Mezâhib, Beyrut, 1972, 3. Bas., s. 174 vd.

66 E.R. Fırlah, Mesih ve Mehdi..., s. 201, 203.

hklara rağmen, hemen bütün Şii fırkaları beklenen mehdinin ölmediği ve yaşamakta olduğunda ittifak ederler.

Mehdilik, Şii topluluk içerisinde daha çok iki yönden yerleşmiştir: Dışarıdan gelen Yahudi ve Hıristiyan menşeli tesirler ve mevcut siyasi ve ictimai duruma, müslümanlar arasında cereyan eden itikadi ve siyasi sürtüşmeler. Birinci hususu daha müessir bulan İbn Hazm, Mehdi fikirlerini ileri süren, İbn Seb'e, Muhtar es-Sakafi ve benzeri Şii şahıslar hakkında: "Onların tâbi oldukları yol Yahudilerin yoludur..." der⁶⁷.

Yahudiler, İlyas peygamberin semaya kaldırıldığı, orada günümüze kadar hayy olduğu, adaleti yeniden tesis etmek üzere âhir zamanda tekrar döneceği hususlarına inanırlar. Bu inancın paralelini Şia'nın karizmatik inanlar anlayışında görmek mümkündür. Denebilir ki yahudi menşeli bu unsur, yukarıda işaret ettiğimiz yollarla ithal edildi ve İbn Seb'e eliyle satışa çıkarıldı; ilk ahası da Muhtar es-Sakafi oldu.

Mehdilik, Şii akidesinin temel unsurlarındandır, fakat her Şii fırkasında farklı motifler arz etmektedir. Mehdilik, Zeydiyye mezhebi dışında, hemen bütün Şii fırkalarında, gâib inanların değişmez vasfıdır. Bu imamlar, gizli olmalarına rağmen, zahir inanların bütün ruhi ve mânevi vasflarını taşımaktadırlar. Gzilik halleri birgün mutlaka son bulacak ve tekrar ortaya çıkacaklardır. Onlar, ruca' etmeleriyle birlikte, hem zulümle kaplanmış dünyayı adaletle dolduracaklar hem de Âli Beyt'i zafere ulaştıracaklardır. Bu inanç bilahare idarenin birgün Ali taraftarlarının eline geçeceği yolundaki vaadlerle tekrar edildi⁶⁸.

Mehdilik fikirleri, Şii fırkalar içinde, en açık şeklini Keysâniyye mezhebinde almaktadır. Ancak, fars hareketleri diyebileceğimiz ilk Şülik hareketlerinin başka bir tezâhürü olan mehdilik telakkileri, İran ve Irak gibi Arabistan Yarımadasına komşu ülkelerde uzun yüzyıllardan beri var olan bir husustur. Bu bakımdan müslüman zümreler arasındaki tezâhürü, daha eski fikirlerin yeni bir uygulaması şeklinde mütalea edilebilir. Bununla beraber, İslâm toplumu ve kültürü ile sonraki Şii zümrelerin teşekkülündeki payı büyüktür. Nitekim bu mehdi fikri ile birlikte, Orta doğu ve Hind dinlerinde mühim yeri olan hulul ve tenasuh inançları da müslümanların düşünce sahasına girmiştir. Şehrestâni bu fikri teyid ederek şöyle der: "Aşırı fırkaların görüşlerinin menşei hulul ve tenasuh mezhepleri ile Yahudi ve Hıristiyan dinleridir⁶⁹. Özellikle

67 E.R. Fağlah, *Mesih ve Mehdi...*, s. 202-203; Şehrestâni, a.g.e., C. I, s. 55 vd.; Ali Şâhî, a.g.e., s. 34 vd.; İbn Hazm, *el-Fisal*, C.I, s. 100.

68 E.R. Fağlah, *Mesih ve Mehdi...*, s. 204, 205.

69 Şehrestâni, aynı eser, aynı yer; İbn Hazm, *el-Fisal*, C. I, s. 100; Pellat, *Milieu...*, s. 222.

Yunanca ve Farsçadan yapılan tercümelemler bu unsurların İslâm kültürüne geçmesine vesile olmuşlardır⁷⁰.

Şii ayaklanmaların yaygın olduğu Emevîlerin son devri ve Abbâsîler iktidarının başlangıç yıllarında, Şiîlik ve Ehl-i Beyt sevgisinin artması ile beraber, Beyan b. Sem'an, el-Muğîre b. Sa'id b. el-İclî ve Ebu Mansur, mehdi fikirlerini, Muhammed b. el-Hanefiyye, Muhammed el-Bakır, oğlu Câfer es-Sadık en-Nefsü'z-Zekiyye haklarında yaymaya koyuldular⁷¹. Maamafih, İbrahim en-Nehâî'ye atfedilen görüşler ilk Şii inancının Hz. Ali'nin şahsî değeri merkezinde toplandığını göstermektedir. en-Nehâî, ilk dört halife arasında üstünlük yarışı ve munakaşası yapmazdı. Hz. Ali'yi mehdi veya karizmatik bir şahsiyet olarak görmezdi; diğer üç halife için de hususî özellikler izafe etmezdi. Ancak Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstün olduğu kanaatını taşırdı. O, ilk dört halifeyi kabul ederdi⁷². Bununla beraber, başlangıçtaki bu anlayışla, daha sonraları "karizmatik reislik" şeklinde tezahür eden "Ali şahsiyetçiliği"ni ayırmak lazımdır. Şöyle ki, karizmatik özellik, beşer kemalinin, önderlik vasfı da dahil olmak üzere, fevkalade yüksek bir derecesinden, mucizevi veya ilâhî mevkiye kadar varan farklı şekiller arz etmektedir. Maamafih, insanüstü vasıfların insanlarda tezâhür etmesi fikri, daha çok müslümanlar arasındaki Arâmî ve İranlı unsurlardan gelmiş olacaktır. Ayrıca ancak kabile soyu ile özel bir beşer kemaline erişmek hususu, İslâm öncesi Arapların fikirleri ile bir paralellik göstermektedir⁷³.

Mehdi inancı aşırı Şii fırkalarında sınırsız bir mâhiyet kazanır. Bu aşırı görüşlü mezhepler arasında, Gurâbiyye gibi, doğrudan doğruya Hz. Ali'nin nebi olduğunu iddia edecek kadar ileri gidenler vardır. Meselâ, Beyan b. Sem'an'ın kurucusu olduğu Beyaniyye mezhebî, Hz. Ali'nin önce nebi, daha sonra da ilah olduğunu iddia etmiştir⁷⁴.

el-Muğîre b. Sa'id'in kurduğu ve aşırı bir Şii mezhebî olan Muğîriyye de hemen hemen Beyântiyye ile aynı paraleldedir. Her iki mezhep kurucularının yaşadıkları devirde sihirbazlık ve büyüçülük kitlelerin sosyal ve fikri yapılarının bir parçası halindeydi. Nitekim el-Muğîre'nin sihirbaz veya en azından gizli ilimlere aşına biri olduğu birçok kimse tarafından rivâyet edilmektedir. Ayrıca, hem el-Beyân'ın hem de el-Muğîre'nin taraftarları mevâli ve araplardan müteşekkildi. Bunlar içerisinde Fars soyundan olanlar ve Ermeni asıllılar da vardı. Üstelik Hristiyan-

70 E.B. Fığlah, *Mesih ve Mehdi...*, s. 205 vü; Ali Şâbbî, aynı eser, s. 62.

71 Şehrestânî, aynı eser, C. I., s. 131; Pellat, *Milieu*, s. 217.

72 Watt, aynı eser, s. 58.

73 Watt, aynı eser, s. 58.

larla beraber yaşıyorlardı. Öte yandan, el-Muğîre, taraftarlarına, talimatını yaymada kendilerini en üstün ve seçilmiş insanlar olarak görmelerini telkin etmiştir. Bu bakımdan Muğîriyye kendilerinin "zulmetin çocuklarını" temizlemek vazifesi ile mükellef Allah'ın seçilmişleri (kurtarıcıları) olduklarına inanmışlardır⁷⁴. Aynı şekilde el-Muğîre, önce Muhammed el-Bakır, sonra da en-Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdî olduklarını ileri sürmüştür. Bunların gerçekte ölmediklerini, yerlerine Şeytan'ın öldürülmüş olduğunu söylemiştir. Onun bu iddiası, Gnostikler ve Hıristiyanlar için önemli bir kavram olan "Docetizm nazariyesi"nin yeni bir tezâhürüdür⁷⁵.

Aşırı Şii fırkalarından olan ve terkihi ve görüşleri bakımından Beyâniyye ve Muğîriyye mezhepleri ile paralellik arzeden Mansuriyye fırkası da, bu mezhebin kurucusu Ebû Mansur, daha sonra da Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdîliğini kabul eder. Ebû Mansur, daha da ileri giderek, Allah ile beraber olduğu iddiasında bulunur: "Allah, kendisini göğe çıkarmış, eliyile başını okşamış ve sonra da yeryüzüne gitmesini ve tebliğ etmesini istemiştir."⁷⁶

Şia ve Şia'dan etkilenen fırkalar dışında, mehdîliğin inanç yapıldığı ve merkezi bir fikir kılındığı yegâne mezheb Kâdiriânîlik'tir. Mesîhlik ve Mehdîlik bu mezhebin inanç esaslarından⁷⁷.

"Kâdiriânîlik, dünyanın hergeçen gün daha sıkı karşılıklı münasebetlerde bulunduğu, birçok İslâm ülkesine müslüman olmayan bazı büyük devletlerin çeşitli sebep ve yönden hakim buldukları bir zamanda zuhur etmiştir. Bu sebeple dini sloganlarla ortaya çıkanlar önemli ölçüde dünyalık sağladıkları gibi siyâsi yönden de bazı menfaatler sağlamışlardır."⁷⁸ Ayrıca XIX. yüzyıl, Avrupalı devletlerin ve Hıristiyan milletlerin, siyâsi bakımdan Hıristiyan olmayan ülkelerin büyük çoğunluğunu ellerine geçirdikleri bir asırdır. Hind Yarımadası müslümanları İngiliz esaretî altında yaşıyorlardı. Bölgenin müslüman halkı, gerek iktisâdî ve idâri bakımından gerekse fikrî yönden oldukça zayıf ve âciz duruma düşmüştü⁷⁹.

74 Watt, aynı eser, aynı sayfa. William F. Tucker, *Asîler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa'îd ve Muğîriyye*, çev. E.R. Fiğlah, A. Ü. İlahiyat Fak. İslam İlimleri Ens. Der., C. V, s. 206.

75 William F. Tucker, aynı makale, s. 205.

76 William F. Tucker, *Ebû Mansur el-İclî ve Mansuriyye*, çev. E.R. Fiğlah, A. Ü. İlahiyat Fak. Der. İ.İ. E. Der. C. V, s. 222.

77 E.R. Fiğlah, *Ahmediyye Mezhebi*, s. 177; *Mesîh ve Mehdî İnanç Üzerine*, s. 211-214.

78 Aynı yazar, aynı eser, s. 213; *Ahmediyye Mezhebi*, 176-178.

79 E.R. Fiğlah, *Ahmediyye Mezhebi*, s. 32 vd.

Hindistan'ın ilk müslüman sakinleri sünni idiler. Bilâhare Şii ve Karmatî propagandacılar da geldiler. Maamafih, Hindistan dinleri de, çeşitli şekillerle, müslüman çevrelere sızmıştır ve bazı unsurlarını farklı tecellilerle onlar arasında yayabilmişlerdir. Özellikle Brahman ailelerle aristokrat sınıfın elinde olan bu dinlerin fikirleri, uygun bir kalıpla ve müsait bir havada müslümanlara takdim edilmiş ve bazı yölerden onların ruhlarına nüfuz edebilmiştir⁸⁰. Öte yandan, müslüman olan Hindliler eski dini ve ictimâî fikirlerini de beraberinde getirmişlerdir. Ayrıca, Hind alt kıt'ası müslümanları, sünni olmakla beraber, Şii inancının çeşitli tezâhürleriyle temasta bulunuyorlardı.

"Bu arada, Hicretin onuncu yüzyılının, yani bininci yılının tamamlanıp, ikinci binin başladığı sıralarda, müslümanlar arasında, mehdi fikrinin yaygınlaşmış olduğu görülmektedir. Resulullah'ın risâletinden bin yıl geçmesi, çeşitli kaynaklar, özellikle Yahudilik'ten etkilenmiş görünen mesih inancının tesiriyle, müslümanlar arasında da "kurtarıcı" ve "yenileyici"ye ihtiyaç fikrini doğurmuştur"⁸¹.

İşte Mirza Gulam Ahmed (1840-1908), İngiliz esareti altında inleyen ve bir "kurtarıcı" ve "yenileyici" bekleyen müslüman halkın ve vasatın zaafından faydalanarak önce "müceddid", sonra "mesih" ve "mehdi" olduğunu ilan etmiştir. Vazifesinin Allah'ın birliğini, Semâvî alâmetlerle, yeniden kurmak olduğunu söylemiştir. Mesih ve mehdi'nin farklı değil, fakat aynı kişi olduğunu; İsa da öldüğüne göre, bu mesih ve mehdi'nin kendisi olduğunu ilan etmiştir. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet'ten bazılarının ve Şia'nın kabul ettiği, mehdi'nin Hz. Fatima'nın soyundan geleceğine dair hadisleri, uydurma oldukları gerekçesiyle, reddeder⁸². Nitekim, Buhâri ve Müslim'de mesihden söz edilmeyip, Âhir zamanda yalnızca Hz. İsa'nın geleceği söylenmiştir. Bu da kendisinin mehdiliğinin kesin delilidir; zira ona göre mehdi zahirunu gerektiren şartlar o anda Hindistan'da mevcuttu; ve zulüm çoğaldı, dünya bid'atlerle doldu, Kur'an ve Sünnet terkedildi... İşte bunların düzeltilmesi için Allah onu seçmiştir⁸³.

Deneme mahiyetindeki bu makalemizde, malzememizin de mahdut olması sebebiyle, konuyu derinlemesine incelemekten çok, üzerinde durulması gereken bir mesele olarak ortaya koymaya çalıştık.

80 E.R. Fiğlah, aynı eser, s. 32 vd.

81 Aynı yazar, aynı eser, s. 74; Mesih ve Mehdi..., s. 210.

82 E.R. Fiğlah, Mesih ve Mehdi..., s. 212.

83 E.R. Fiğlah, Ahmediyye Mezhebi, s. 74.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, İtikâdi İslam mezhepleri müslüman toplumun düşünce ve sosyo-politik yapısını aksettiren ekollerdir. Siyâsi, itikâdi ve ictimâî sebeplerle doğmuşlardır. İslam mezheplerinin doğuşuna tesir eden sosyal amiller: a) Doğrudan ilk müslüman toplum ictimâî hayatından gelen unsurlar (kabilecilik ve riyaset anlayışları gibi); b) Fetihler, tercümeler ve ihtilal neticesinde İslam toplum hayatına giren düşünce ve anlayışlar; c) Eski şark kültür ve dinlerinden kaynaklanan unsurlar olmak üzere üç ana maddede toplanmaktadır. Bu unsurların İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan bir takım mezhebin doğuş ve gelişmesinde, farklı yapılar kazanmasında âmil olması, fikirlerin sosyal olaylar ve toplumun ictimâî yapısı ile sıkı sıkıya bağli olduğunu, düşünce ekollerinin, yani mezheplerin tanınabilmesi için doğdukları toplumların ictimâî yapılarının ve kültürel çevrelerinin incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

KİTÂBU'L-OSMÂNİYYE'YE GÖRE CÂHİZ'İN İMÂMET ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

Konumuza, Câhiz¹'in "*Kitâbu'l-Osmâniyye*"sindeki görüşlerinin temsilcileri olan "*Osmâniyye*" hakkında kısa bir açıklama yaparak başlamak istiyoruz².

1 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, 159-160/775-776 yılına doğru Basra'da doğdu (Biyografılarından I'ir kısmı, onun, 150/767 yılına doğru doğduğunu söyler); 256 Muharrem/869 yılı Aralık ayında, doksan yaşının üzerinde olduğu halde, vefat etti. Kinâne kabilesinin pek tanınmayan bir mezvâlî ailesine mensuptur. Habeşli bir zenci soyundan geldiği de söylenir. Hayatı hakkında çok malûme mevcuttur ve elterlere kıtala muhafaza edilmiştir. Câhiz, yarı hayatına 200/815-6 yıllarına doğru, imâmet konusunda yazdığı eserlerle girmistir. Onun, o zamanlar çok önemli bir konu olan imâmet meselesi üzerinde neşriyatta bulunması hem tanınması hem de devrin halifesinden birtakım madî ve mânevî faydalar elde etmesini sağlamıştır. Bazı bu nevîden eserlerinden kazandığı söylenmektedir. Şehrestânî ve el-Bağdâdî onu, Ma'tezile'ni müstakîl bir kolanın, Câhizîyye mezhebinin kurucusu gösterirlerse de, bu, esas itibarıyla dîni ve siyâsî sahadaki anlayışından dolayıdır. Câhiz 200'e yakın eserin müellifidir. Câhiz'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk.: EI³, Câhiz maddesi, C. III, s. 395-398; GAL, I, 158-60 Arâhira, 1956, II ve III. sayılar; Studia Islamica, MCMLXI, XV, s. 23-27; Mes'ûdi, Murûcu's-Zehab, III, 22-25, IV, 55-58 ve diğer ciltler.; İbn Kuteybe, el-Ma'arif, 172; Bağdâdî, el-Fark..., 160-163; es-Sendûbî, Mecmu'at-u Resâil'l-Câhiz, Kahire, 1324, s. 82-147; Charles Pellat, Le Milieu Basrien et La Formation de Câhiz, Paris 1953 (kitabın girişinde Câhiz'in biyografyası ile ilgili önemli bir liste mevcuttur); Essai d'inventaire de l'oeuvre Câhizienne, Arabica, III/2, s. 147-180; Câhiz, K. el-Hayavân, (kitaplarının listesi); W.M. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973), çev. Doç. Dr. E. Rûhi Fıfâh, Ankara 1981, s. 278 vd.

2 K. el-Osmâniyye, sahasında nadir bulunan, İslâm'ın ilk devirlerinde cereyan eden olaylar hakkında önemli bilgiler veren bir eserdir. Yalnız imâmet meselesine tahsis edilmiştir. Maa-mâfih, çeşitli zümrelerin, Şîa ve Osmâniyye gibi, konu ile ilgili görüşlerinden de bahseder. Kitabın esas maksadı, Şîilerin Ali hakkındaki ağır iddialarına cevap vermek ve buna karşılık Ebu Bekir'in fasiletlerini ve hilâfetini ele almaktır. Bu sebeple Osman'dan değil Ebu Bekir'den bahseder. Ebu Bekir'in hilâfetinin Ali'ye üstünlüğünün kitabıdır denebilir. 249 senesinden önce yazılmıştır; yani bu kitap, Câhiz'in el-Ma'arif, el-Beyan ve't-Tebyin, K. el-Hayavân, K. Mecâzî'l-Abbâsiyye adlı eserlerinden öncedir. Aul nushası Köprülü Kütüphanesi 815 numaradadır. Britiş Museum'da 1129 numarada kayıtlı bir başka nüshası vardır. İbn Ebi'l-Hadîd, Şerh Nebe'l-Belâğa'sında (Tahran 1270, Misr 1290, 1329), kitabın bazı bölümlerini yayımlamıştır. es-Sendûbî de, "Mecmu'atu resâil'l-Câhiz" adındaki neşrinde, ondan bazı bölümler yayımlamıştır. Aynı

"Osmâniyye," Osman b. Affan (r.a.) taraftarlarıdır; onun faziletine hüccet getirenler; onu, Şiilik, Râfızılık ve Zeydilik gibi muhaliflerinin kötölemelerine karşı savunanlardır. Aynı şekilde Osmâniyye, Ömer b. el-Hattab (öl. 23/644) (r.a.)'ın ashâbı olan "Ömeriyye"nin bir koludur. Câhız'ın şu sözü de buna işâret etmektedir: "... sonra ona Osman b. Affan'ı tavsiye etti; o, Ömeriyye ve Osmâniyye'nin aslıdır"³. Ömeriyye, Ebu Bekir (öl. 13/634) (r.a.)'i öne alan, müslümanların en faziletlisi (efdal) sayan kimselerdir. İbn Nedîm (öl. 385/995), Cehmiyye fırkasından söz ederken, bu iki zümre arasındaki bağı şöyle belirtir: "Onunla (Cehmiyye), Ömeriyyin ve Osmâniyyin adındaki bir topluluk arasında ihtilaf (şer) vardı"⁴. Câhız da, Osmâniyye'nin görüşlerini anlatırken "Biz, Ömer ve Osman'ın haklarını savunmamıza rağmen, "Ömeriyye"yiz ve "Osmâniyye"yiz demeyiz"⁵ der⁴.

Bununla beraber Osmâniyye, P.H. Lammens ve Abdusselâm Harun'a göre, siyasi İslâm fırkalarından Ali b. Ebi Tâlib (r.a.)'e muhalefette en şiddetli olanıdır⁴. Nitekim Şiilik de onlara düşmanlıkta insanların en şiddetlisidir.

Filbakîka Şiiliğin Hz. Osman'ı kötölemekteki asıl maksadı, onun selevleri olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i kötölemektir. Saldırıların özellikle Hz. Ebu Bekir üzerine yönelmeleri de buradan gelmektedir; çünkü Hz. Ebu Bekir, İslâmiyetteki mevkî ve faziletleri bakımından, "Hulefâ-i-Râşidîn"nin en seçkinidir. Onun hilâfeti ve faziletlerinin reddedilmesi, hem imâmet tâyininin hem de ondan sonraki iki halifenin

şekilde, Ch. Pellat, Arabica, III (2. le Milieu Basrien... eseri ile Studia Islamica (XV), s. 23 vd)'da yayınladığı makalesinde ondan bir takım nakiller yapmıştır. Kitâb-ı Osmanîyye'ye, muhtemelen Ali'nin bütün sahabenin efdalı olduğunu benimsemiş olan halife el-Me'mûn'un teklifi ile, Ebu Câfer Muhammed b. Abdullâh el-İskâfî (ö. 240/854) adında bir mü'tezilî ile Ebu İsmâ'il Muhammed b. Harun el-Varrâk (ö. 240/854) adındaki bir şîî tarafından reddiyele yapılmıştır. Aynı şekilde Câhız'ın da, er-Reddü ale'l-Osmâniyye adında, bir reddiye yazdığı söylenir. Abdusselâm Harun, K. Osmanîyye'yi, mevcut nüshalarını ve İbn Ebi'l-Halîd'in, Şerh... 'da neşrettiği kısımları mukayese ettikten sonra, neşretmiştir (Kahire 1955). K. el-Osmâniyye hakkında bk.: Câhız, K. el-Osmâniyye (Kahire 1955, A. Harun neşri), Takdim kısmı, s. 5-14; Pellat, Le Milieu..., s. 188, 190-193; Studia Islamica, XV. sayı, s. 34.

³ İbn Nedîm, Fihrist, Kahire 1340, s. 168.

⁴ Câhız, K. el-Osmâniyye, s. 7.

⁵ Câhız, aynı eser, aynı yer; P.H. Lammens, Le "Triumpharât", Abou Bakr, Omar et Abou Obeïda, Beyrut 1910; bu eserin muallahas neşri için bk.: Extrait du Tome IV, Mélanges de la Faculté Orientale, s. 113-114; REI, 5 Kasım 1908 tarihli sayıs. s. 321-339; aynı yazarın, Le Parti des "Otmâniya" et des "Mo'izâli", MFOB, II içinde, C.V., 1907, s. 1-17. Yazar, bu mekalesinde, 1. asır Osmanlılarının görüşlerini açık bir tarzda ele almıştır.

hilâfetlerinin gayr-i meşrû olduğu neticesine götürecektir. İlk üç halifenin hilâfetlerinin geçersiz olduğu, hilâfeti gasbettikleri sabit olunca da, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mutlak halifesinin Hz. Ali (öl. 40/661) olduğu; hilâfete "nass" ve "vasiyet"le tayin edildiği isbat edilmiş olacaktır. İşte bu durum karşısında Osmanîyye, Müslümanların efdali olduğunu ispat etmek için, özellikle Hz. Ebu Bekir'in şânını yüceltmeye, faziletlerini ve menkibelerini açıklamaya çalıştılar. Onlar böylece, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğuna göstermekle, ihtilafın ortadan kalkacağına, Şiîliğe üstün geleceklerine, dolayısıyla gerçeğin anlaşılacağına inanıyorlardı. İmâmet meselesi üzerinde ısrarla durmaları da buradan gelmektedir. Nitekim "*Ümmet'in efdali ve imâmete evlâ olanı Ebu Bekir b. Kuhâfe'dir*" sözü, Osmanîyye'nin Hz. Ebu Bekir'in fazileti, mevküünün husûsiliği ve müslüman oluşunda devrinde ve çevresindekilerden mümtaz oluşu... tarzlarındaki hüccetlerinin temelini teşkil eder ve bu maksada yöneliktir.

Osmanîyye, husûsî birtakım meseleler ileri sürmelerine rağmen, ne tamamen Emevî taraftarları sayılabılırlar ne de bilinen mânada bir fırka olarak değerlendirilebilirler⁶. Hz. Osman'ın 36/656 yılında şehid edilmesinden hemen sonra, bir grup müslüman Mısır'da intikâm almak için faaliyetlerde bulunuyorlardı ve bunlar "*Osmânî*" (Osman'ın taraftarları, Şi'atu Osman) olarak tanınıyorlardı. Medine'de de Hz. Osman'ın öcünün derhal alınmasını isteyen müslümanlar vardı ve çeşitli teşebbüslerde bulunuyorlardı. Nitekim, Hz. Aise, Talha ve Zübeyir, Cemal savaşı (35/656) öncesinde Basra'ya geldiklerinde çok sayıda Osmanî buldular. Bunlardan birçoğu Siffin savaşından (37/657) sonra Muaviye tarafında yer aldılar. Ancak her Muaviye taraftarı Osmanî olduğu halde her Osmanî Muaviye taraftarı değildir. Mesela Abdullah b. Avn b. Erseban (öl. 151/768-9) ve Hammad b. Zeyd (öl. 179/795-6) Basra'da Osmanîlerdendir⁷. "Bu durumda, "*Osmânî*" tabirinin, Hz. Osman'ın meşrû halife olduğu, kâtilinin tel'in edilmesi gerektiği kanaatinde olan ve Hz. Ali'yi desteklemeyen bir kişi veya zümreyi ifade ettiği görülmektedir. Ancak şurası da kaydedilmelidir ki, bunlar mutlak anlamda Muaviye taraftarı değildir"⁸.

Şehâdet olayından sonra "Ali ve Osman meselesi" müşterek bir tartışma konusu idi ve "*Osmânî*" devamlı olarak Ali taraftarları (şîa) ile

6 Câhiz, aynı eser, aynı yer, s. 6; Ch. Pellat, L'Imamat dans la Doctrine de Câhiz, *Studia Islamica*, adı geçen sayı, s. 31.

7 Ch. Pellat, aynı makale, s. 31 ve 51; Le Milieu Basrien et La Formation de Câhiz, s. 50, 188 ve 191.

8 Watt, İslâm Dünyasının Teşekkül Devri, çev. Doç. Dr. E.B. Fırlah, s. 91.

tezat teşkil etti. Bununla beraber "Osmâni" adı, Emevilerin bütün taraftarlarına veya sadece Muâviye'nin hilâfetini destekleyenlere verilen bir isim değildir⁹.

Osmâni adının 235/850'lere doğru yeniden en çok sözü edilir mesele olmasında, özellikle Câhız (255/869)'ın büyük tesiri olmuştur denebilir. Bu bakımdan "*Kitâbu'l-Osmâniyye*"nin yazılış maksadı ile yazıldığı devrin siyâsi durumunun ilk dört halife ile ilişkisinin tesbit edilmesi "*Osmâni*" tabirine açıklık getirebilir. Şöyle ki; "*Osmâniyye*" kitabı, *muhtevâ ve maksadı itibarıyla, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'ye üstünlüğünün ve Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetlerinin meşruluğunun bir hücceti ve açıklamasıdır. Bir yandan Ebu Bekir'in hilâfete, ilk müslüman oluşu ve faziletleri, hakkında vârid olan naslar bakımından, en lâyık kimse olduğu delillendirilirken, diğer yandan Hz. Osman'ın zûra yolu ile halife olmasının imâmete tâyin için geçerli bir yol olduğu, dolayısıyla halifeliğinin meşruluğu ifade edilmektedir. Bu noktadan Osmâni tabirinin, ilk üç halifeyi hilâfetteki sıralarına göre faziletli sayan ve Hz. Ali taraftarlarının Ali'yi aşırı ve haksız yüceltmesine karşı çıkan kimseyi ifade ettiği anlaşılabilir. Ancak, bu anlayış, Zeydileri kendi dâvidarına kazanmak isteyen Abbâsîlerin teşvik ve yardımlarıyla, Vâsıl b. Atâ (80-131/700-748) gibi mu'tezillilerin tesirleriyle, kısa bir süre, fazilet sırasını Ebu Bekir, Ömer, Ali, Osman şeklinde kabule yönelmişse de, sonunda hilâfetteki tarihi sırayı aynı zamanda fazilet sırası olarak mütalea etmiştir. Başlangıçtan beri Müslümanların büyük çoğunluğunun kanaati olan bu anlayışın yeniden yerleşmesinde Câhız'ın sözkonusu eserinin büyük rolü olduğu pek muhtemel görülmektedir.*

Osmâniyye'nin Hz. Ebu Bekir'in imâmeti üzerinde ısrar etmesi, tabii olarak Hz. Ali'nin üstünlüğü ve menkıbeleri üzerindeki Şii veya İmâmî ısrarına bir tepki mahiyetinde gelişti, Çünkü Şiiilerin bu üstünlük anlayışları, Ali soyundan gelen imamların üstünlüğü ve onların masum olmaları kanaati ile birleştirildi. Öyle ki, Hz. Peygamber'in yerine Hz. Ebu Bekir mi yoksa Hz. Ali mi gelecekti tartışması müslümanların hayatlarına tatbiki bakımından, Kur'an-ı Kerim ve hadislerin ulemânın genellikle kabul edilmiş usûlleriyle mi, yoksa yalnız imamın icthadı ile mi tefsir edilmesi gerektiği yolundaki tartışma sahasına kadar intikal etti. İşte bu bakımdan imâmet meselesi III./IX. yüzyıl siyâsetinde önemli bir yer tutuyordu¹⁰. Öte yandan, hilâfet hakkının Ali ve onun so-

⁹ Watt, aynı eser, s. 91; Ch. Pellat, aynı makale, s. 31; Le Millieu..., s. 190.

¹⁰ Watt, aynı eser, s. 91, 211.

yuna ait olduğu görüşü, tam anlamı ile siyâsî bir mâhiyet arzeden ilk Arab Şiîliğinin en belirgin özelliğidir¹¹.

Müslümanların büyük çoğunluğunun "Osmânî" olmalarının sebeplerinden birisi de, İslâmî birliği devam ettirmekte kesin kararlı olmalarıdır. Bu bakımdan olacaktır ki, mevcut idarecilerini, pekçok hata işlemlerine rağmen, kuvvetle desteklemişlerdir; zulmetseler bile, isyanı câiz görmemişlerdir.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Osmaniyye, buraya kadar temas etmeye çalıştığımız özellikleriyle, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkmış bir takım fırkalar gibi, sapık görüşleri olan bir fırka değildir; tersine daha sonraları "Ehl-i Sünnet" veya "Sünniler" olarak adlandırılanların o zamanki zümreleridir ve müslümanların çoğunluğunu teşkil etmektedirler. Onların inanç ve fikirleri, bilahare Ehl-i Sünnet diye adlandırılan müslümanların cumhurunun inanç ve fikirlerinden kesinlikle farklı değildir. Sünnî görüşe göre, ilk dört halifenin fazilet dereceleri tarihi hilâfet sıralarına göre,dir.

Câhiz, Hz. Ali'nin Ümmet'in efdali olduğu görüşünü kabul eden Bağdad Mu'tezilesi ve ilk Basra Mu'tezilesinin aksine, hem Hz. Ebu Bekir'in efdaliyetini hem de Hz. Osman'ın hilâfetinin meçru olduğunu kesinlikle kabul eder. Onun "osmânî" olarak mütalea edilmesi muhtemelen işte bu sebeptendir¹². Nitekim ona göre, Hz. Osman'ın şehâdeti, İslâmiyetin ilk yıllarında yeni ikinci bir devir başlatmıştır. *Kitâbu'l-Osmaniyye*'yi yazmış olması da ona "osmânî" denmesinin sebeplerinden olabilir; ancak Câhiz, sözkonusu kitabında, Osmaniyye'nin fikirlerini tamamen kabul eder ve onlarla beraber olduğunu belirtir.

Câhiz'in, *Kitâbu'l-Osmaniyye*'de, imâmetle ilgili görüşlerine gelince: Bunlar esas itibariyle Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber'in mutlak ve ilk halifesi olduğunun ispatı maksadına matuf olup, şu esaslara dayanmaktadır:

1) İmamın müslümanların efdali olması lazımdır.

2) Kureyşlilik veya Hz. Peygamber'e akrabalık hilâfetin şartlarından değildir; ancak imamın sâhib olması gereken birtakım vasıflar vardır.

11 Ch. Pellat, *Le Millien...*, s. 50 ve 192; Watt, aynı eser, s.210; Fazlur rahman, *İslam*, çev. Doç. Dr. M. Aydın. Doç. Dr. M. Dağ, İstanbul 1981, 216

12 Câhiz, aynı eser, aynı yer, s. 11-13. A. Harun, burada, *İbu Ebi'l-Hadîd'e* dayanarak, tamunus Bağdad ve Basra Mu'tezile bilgilerinin imâmetle ilgili görüşlerinin bir buluşması yapmaktadır. Ch. Pellat da, *Le Millien...*, adlı eserinde (s. 193) ve *L'Imamat dans la Doctrine de Câhiz*, isimli makalesinde (s. 32-33), Mu'tezile ulemâsının, imâmet anlayışlarına göre, bir tasnifini yapmaktadır.

- 3) Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in halifesinin kim olduğuna dâir herhangi bir nass yoktur.
- 4) Hz. Peygamber halifesini tayin etmedi.
- 5) İmam tayini nass ve vasiyetle değil, seçimle olur.
- 6) Bir imamın varlığı zaruridir.

Binaenaleyh onun bu görüşleri, kitabın muhtevası bakımından, şu iki ana maddede toplanabilir: 1) Hz. Ebu Bekir'in müslümanlığı Hz. Ali'nin müslümanlığından üstündür. 2) Hz. Ebu Bekir, hakkında vârid olan naslar, faziletleri ve İslâm'a hizmetleri bakımından Hz. Ali'den faziletlidir. O halde Hz. Peygamber'in ilk halifesi Ebu Bekir'dir ve hilafeti meşrudur. Çünkü o, Ümmet'in efdali, imâmete evlâ olanıdır; çünkü o, müslümanların ilki, en olgunu, en cefakarı ve vefakarı, en âlimi, en cömert ve zâhidî, sâddîki ve cesurudur; müslümanların ihtiyarı ve icma'î ile halife olmuştur.

Biz, bu çalışmamızda, K. Osmaniyye'deki görüşleri, bu esaslar çerçevesinde ele alacağız. Daha çok Câhız'ı konuşturacağız. Ele aldığımız görüşleri, onun, sadece K. Osmaniyye'deki fikirleri olacaktır. Çünkü Câhız'ın imâmet anlayışının bütün yönleriyle ele alınması, imâmetle ilgili eserlerinin tamamının mütalesasını gerektirmektedir. Bunun yapılması, hem makale seviyesindeki çalışmamızın hacmi hem de sözkonusu eserlerinin temini bakımından, şimdilik zor görünmektedir. Ayrıca imâmetle ilgili eserlerinin, muhtevâ ve maksatlarının çok farklı ve çatışır mâhiyette olması, karşılaştırmalı bir tetkiki gerektirmektedir. Öyle ki, Câhız, hem Ebu Bekir ve Osman'ın faziletleri, hilafetlerinin meşruluğu istikametinde, hem de Ali b. Ebi Tâlib ve Muâviye b. Ebi Süfyan'ın imâmet ve faziletlerini destekleyici ve öğücü mâhiyette kitaplar yazmıştır¹³. Bu bakımdan fikirlerinin istikrarlılığı gerçek görüşlerinin tesbit edilmesine büyük ölçüde engel teşkil etmektedir. Bu noktadan da, eserlerinin tarihi yönden ve yazılış sebepleri bakımından tesbiti gerekmektedir. Maamafih Câhız, genellikle bütün müslümanların ve diğer mu'tezifflerin hilafet teorisinin temel kaidelerini tesbit etmeyi düşünmedikleri bir sırada, bütün hâdiselerden sıyrılarak, imâmet nazariyesini ele almıştır.

Halifenin hukuki durumu, Abbasi iktidarının duraklama devrinde ele alınmaya başlamıştır. III /IX. asra kadar Abbasi devleti emniyet içeri-

¹³ Câhız'ın imâmetle ilgili kitapları hakkında bk.: GAL, C. I., s. 158-60; K. el-Osmaniyye (A. Harun neşri, Kahire 1955), s. 5-8 vd; Pellat, a.g.m., s. 23-25, 26.

sinde idi. Nazari kaidelerin tesbitini gerektiren hiçbir tehlike yoktu. Ne var ki, IV/X. yüzyılda, itikâdi eserler, kelam kitapları, cereyan eden fikri tartışmaların icabı, genellikle son bölümlerinde, imâmet konusuna yer vermeye ve görüşlerini belirtmeye başladılar. Bu durum, büyük Mu'tezile bilgininin de imâmet konusunu ele almasına ve görüşlerini belirtmesine sebep olmuştur¹⁴. Bilhassa Şii bilginlerin, imamın nass ve vasiyet yolu ile tâyin olunduğu hususundaki aşırı iddiaları Câhiz 'i bu meseleyi müstakil tarzda ele almaya sevk etmiştir. Bu noktadan Câhiz'in Hz. Peygamber'in mutlak halifesi hakkındaki fikirleri, Râfızilerin, yani ilk üç halifeyi tanımayan aşırı şiielerin karşı çıktıkları şu iki delile dayanmaktadır: 1) İmam tayini hakkında ilâhî bir nass yoktur. 2) Hz. Peygamber hiçbir kimseyi halifesi olarak tâyin etmemiştir. Muhtemelen bu sebeplerdir ki, bir imam tayininin zarurî olduğuna inanan ve imam tayin şekillerinden v.s. uzun uzadıya bahseden Câhiz, muhaliflerinin görüşlerine cevap vermekle meşgul olarak, imamın vazifelerinden hemen hiç söz etmez. Sadece, İslâm devletini müdafaa etmek ve haraç almak vazifelerinden söz eder. Aynı şekilde o, mefdulden de bahsetmez.

Ashında Hz. Ebu Bekir istisnâî hallerin halifesidir. Müslümanların, Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte, içinde buldukları durumları onun halife olmasını bir bakıma zarurî kılmuştı. Nitekim, Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan dîni-siyâsî durum müslümanların re'yi-nin onun halifelîği istikametinde olmasının ne kadar isabetli olduğunu göstermiştir. Başka bir ifade ile, Müslümanların iema' ile Hz. Ebu Bekir'i halife seçmeleri, onun, Hz. Peygamber'e yakınlığı ve diğer faziletlerinden riyâde mevcut idâri, siyâsî ve ictimâî durumların bir zarureti, Arab riyâset anlayışının bir gereği idi. Hz. Ebu Bekir, yaşlı, olgun, tecrübeli ve insanların takdirlerine mazhar olan birçok başka hususiyetlere sâhib bulunan bir kimsede idi. Bu özellikler İslâm öncesi Arapları arasında da riyâset için önemli unsurlardır. Hz. Ali'nin genç yaşta bulunması ve müslümanların hakkında muhtelif görüşlere sâhib olmaları kendisinin başkan seçilmesine mâni hallerdendir. Ebu Bekir, Ömer, Osman gibi yaşlı ve tecrübeli sahâbiler dururken müslümanların Ali gibi genç ve tecrübesiz bir sahâbiyi halife seçmeleri bir bakıma imkansız görünen bir ihtimâldir. Eski Arap riyâset geleneklerine de aykırı olan böyle bir davranışın müslümanların tasvibini kazanması şöyle dursun, henüz teşekkül etmiş

¹⁴ Bu konuda kry.: Taberî, Tarih, C. IV, s. 331, 340, 346, 403, 438, 541; Nevbahîf, Firâk-ı Şii, s. 27; Şehrestânî, Mâlel ve Nihâc, el-Fisâl hâmiçî, C.I, s. 155 289-291; Ali Şâbbî, Mebâhîs ilim'î-Kelâm ve'l-Felsefe, Tunis 1978, s. 40 vd; Bağdâdî, el-fark, 223, 224; aynı bk. H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris 1977, s. 15

olan İslâmî birliğin parçalanmasına, büyük kopmalara sebebiyet vereceği birçok kimse tarafından düşünülen bir vâkıa idi. Bu bakımdan meseleyi fazilete ve naslara dayandırmaktan çok mevcut idâri, siyâsî ve ictimâî durumlar ile alışlagelen riyâset anlayışı açısından mütelea etmek gerekmektedir. Ayrıca Ebu Bekir ve Ali arasında fazilet yarışı ve münakaşa yapmak neticesiz kalacağı gibi, müslümanlara fayda sağlamaktan ziyâde zarar verir, nitekim vermiştir de. Öte yandan, aralarında üstünlük yarışı ve tartışması yapılan kimseler hiçbir zaman birbirlerinin faziletlerini inkar etme yoluna gitmemişler, tersine her zaman birbirlerini övmüşler, faziletlerini zikretmişlerdir.

Bununla beraber, Şia, Hz. Ali ve faziletleri hakkında aşırı davranmakla müslümanların büyük çoğunluğunun tepkisine sebep oldu. Şia'nın bu davranışının gereği olarak Osmanîye, Hz. Ebu Bekir'in faziletleri ile Hz. Ali'nin menkıbeleri ve faziletleri arasında mukayese yapma yoluna gittiler. Neticede, Hz. Ebu Bekir hakkında vârid olan âyetlerin ve hadislerin başka hiçbir kimse hakkında vârid olmadığını ve Hz. Ebu Bekir'in Mağara'da Hz. Peygamber ile sohbetinin, Hz. Ali'nin Hicret gecesi onun yatağında yatmasından faziletli olduğunu söylediler. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir'in müslümanlığını Hz. Ali'nin müslümanlığından üstün buldular. Şiilik ise, bu anlayışın tersine, Hz. Ali'nin müslümanlığını Ebu Bekir'in müslümanlığından üstün buldu. Gâsıplar olarak vasfettikleri ilk üç halifeyi namazlarda ta'ın etmeye kadar vardılar. Bilal ve Ammar b. Yâsir'in de Ebu Bekir'i kötülemiş olduklarını iddia ederek bu kötü davranışlarını delillendirmek yoluna gittiler.

Kaynaklar, Hz. Ali'nin hilâfeti ile ilgili Şii görüşlerin menşeiini Abdullah b. Seb'e'ye dayamaktadır. Şöyle ki, İbn Seb'e, ilk üç halifenin hilâfeti baksız olarak ele geçirdikleri görüşünü ortaya attı ve onları kötüledi, onlardan teberrî etti. Halife Hz. Ali, onu, bu fikirlerini öğrenmesi üzerine, huzuruna çağırır; böyle bir iddiada bulunup-bulunmadığını sordu; bu fikirde olduğunu ifade etmesi üzerine öldürülmesini emrettiyse de, taraftarlarından birçoğu bu kararına karşı çıktı; o da, İbn Seb'e'yi Medâin'e sürdü. İbn Seb'e, Mısır'da halka, Hz. Peygamber'in Ali'yi hilâfete nasla tâyin ettiğini söyledi. Bu bakımdan Şehrestânî ve Nevhahtî, Ali'nin imâmetinin nasla olduğu görüşünün İbn Seb'e tarafından ortaya atıldığını söylerler. İbn Seb'e, Yahudilik'teki vasiyet inancını Ali'nin vasiyetle imam tâyin edildiği inancı ile İslâm'a sokmak istemiştir. Fırak kitapları onun bu vasiyet fikrini Yahudilik'ten naklettiğinde birleştirler. O, şöyle diyordu: "*Her nebînin bir vasîsi vardır; Ali de Muhammed'in vasîsidir. Nitekim Yuşa' b. Nun da Musâ'nın vasîsi idi.*" Bu ve benzeri fikir-

lerinden dolayı olacaktır ki, Taberî (öl. 310/922), İbn Hazm (456/1063) ve en-Nevbahî, onun, İslâm'ı içeriden yıkmak için müslüman olmuş bir yahudi olduğunda birleşirler¹⁵. İşte Câhiz'in, *Osmaniyye* adlı kitabında yer alan ve bu iki zümre arasında dinî ve siyâsî yönden cereyan eden münakaşa bu noktadan doğar ve bu noktalarda toplanır.

Câhiz, kendisini bu münakaşalar ve Şillîğin aşırı iddiaları, *Osmaniyye*'nin cevapları arasında hakem yapmaya çalışmaktadır. Ancak, şîrâfîzilere karşı kızgınlığını gizleyememekte ise de, tarihi yalanlama ve Hz. Ali'nin yüce menkıbelerini inkar etme yoluna gitmemektedir. Başka bir deyişle o, Ali'yi yermez, över; Ali'ye değil, Ali taraftarlarına cevap verir.

1- Hz. Ebu Bekir *Ümmet*'in *efdalidir*:

Câhiz'a göre, Hz. Ebu Bekir'in müslümanların efdali olmasının sebeplerinden biri, ilk müslüman olmasıdır. Ne var ki, ilk müslümanın kim olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Bazılarına göre ilk müslüman Ebu Bekir b. Kuhâfe; bir kısmına göre Zeyd b. Hârise; bir diğer gruba göre ise, Habbab b. el-Erett'tir. Yani ilk müslüman olarak bu üç kişinin ismi zikredilmektedir. Maamafih Câhiz, Hz. Ebu Bekir'in ilk müslüman olduğunu kabul eder ve bunu ispatlamaya çalışır.

Burada ilâve etmek gerekir ki, Ebu Bekir, *Sakîfetü Benî Sa'ide*'de kendisinin halife olması için böyle bir delil ileri sürmemiştir; aksine o, halife adayı olarak, Hz. Ömer ile Ebu Ubeyde b. el-Cerrah (r.a.)'ı teklif etmiştir. Aynı şekilde müslümanlardan hiçbiri ne onun sağlığında ne de vefatından sonra İslâm'a girmedeki önceliğini, imam olmasına bir hüccet göstermişlerdir¹⁶.

Câhiz'a göre, ilk müslümanlarla -ki yukarıda ismi geçenlerdir- ilgili rivâyetler incelendiğinde, haklarında ileri sürülen hadis metinleri ve râvilerinin durumları, sayıları araştırıldığında, isnadlarının sihhatine bakıldığında, Hz. Ebu Bekir'in ilk müslüman olduğu hususundaki haberin en yaygın, râvilerinin sayısının daha kalabalık, isnadının daha sahih ve daha meşhur, lafzının daha açık olduğu, Resulullah (s.a.s.)'ın

¹⁵ Bkz. 14. dip.notta adı geçen eserler ve belirtilen sayfalar.

¹⁶ Câhiz, *K. el-Osmaniyye*, adı geçen baskı, s. 2 ve 3. *Sakîfetü Benî Saide* Toplantısı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n- Nihâye* (14 cilt), Kahire 1932-1939, VII. cilt; İbn Teymiyye, *Minhacu's-sunne*, Kahire 1321 (4 cilt), I. cilt, s. 31, 141 ve dv.; Lammens, *Le Triumvirat...*; Doç. Dr. M. Saif Hatiboğlu, *Hilofetin Kuzeylülüğü*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXIII, Ankara 1979, s. 124-213; Doç. Dr. E.R. Fığlalı, *Hârîfîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XX, Ankara, s. 219-247. Hz. Ebu Bekir'in fasiletleri hakkında bkz., *Arabica*, 111/3 Sept 1956, pp. 312-313

sağlığında ve vefatından sonraki sahih haberler ve şüirlerle birlikte, açıkça görülmektedir¹⁷.

Bununla birlikte Câhız, bu haberler ve şüirleri, diğer ilk müslümanlar hakkındaki haberlerle mukayese etmek, metin ve isnad bakımından incelemek yoluna gitmek yerine, muhaliflerinin görüş ve iddiasını ele almayı Şia'nın ilk müslüman ve dolayısıyla Ebu Bekir hakkındaki iddialarını cevaplandırmayı tercih etmektedir. Aslında bu tutumu, onun, fikri meseleler ve münakaşalarda genellikle takib ettiği yoldur.

Ona göre, Habbab ve Zeyd'in Ebu Bekir'den önce müslüman olduklarını iddia eden bir kimseye karşı takib edilecek en adil ve ma'kul yol, herkesin sevgisine ve münakaşacının da isteğine en yakın davranış, onları aynı zamanda müslüman olmuş kabul etmektir; çünkü Şülik ilk müslümanlara ilgili haberlerin aynı seviyede olduğunu ileri sürmektedir. Ancak ne şüirlerde bir dalâlet ne de misallerde, bu konuda, bir hüccet sözkonusudur. Ravâfız bu kazıyyelerden birini aklı hüccet olması bakımından diğerinden daha kuvvetli bulmadılar. Çünkü ne Habbab'ın ne Zeyd'in ilk müslüman gösterilmesi veya ne de Habbab, Zeyd ve Ebu Bekir'in aynı anda müslüman olduklarını kabul etmek Şülik için bir mâna ifade eder; onlar için önemli olan Ali'nin durumudur¹⁸. Nitekim Şia, Osmaniyye'ye şu soruyu tevcih eder: Siz, onun faziletleri ve menkıbeleri hakkında söyledikleri bildiğiniz halde neden onu bu ilk müslümanlar tabakasında zikretmediniz? (Onlar, burada, muhtemelen, Kadir Hum'daki Nehl'nin sözlerini kastediyorlar).

Câhız, bu soruyu cevaplandırırken, esas itibarıyla, Ali'nin müslüman olduğu zamandaki yaşına önem vermekte; erginlik çağında müslüman olanla çocuk yaşta müslüman olanın durumlarının farkı olduğunu, dolayısıyla İslâm'ı kabul edişlerinin de değişik olacağını söylemektedir. Başka bir deyişle Câhız, olgun bir müslümanın imanı ile çocuk yaşta olan bir müslümanın imanını, yaptığı mukayeseler neticesinde birbirlerinden ayırmakta, aralarında büyük fark görmektedir¹⁹.

Ona göre sahih yolla gelen bilgi ve yaygın olan kanaate göre, Ali, müslüman olduğunda küçük bir çocuktur. Biz ne bu konudaki haberleri nakledenleri yalanlayabiliriz ne de onun sonradan olan müslümanlığı buluşa ermiş ve ilk defa iman etmiş bir kimsenin müslümanlığı seviyesinde kabul edebiliriz. Ali'nin yaşı olduğundan daha az göstermek isteyenler,

17 Aynı yazar, aynı eser, s. 4, 5.

18 K. el-Osmaniyye, s. 5-7.

19 Aynı Kitap, s. 7.

onun müslüman olduğu zaman 5 yaşında; olduğundan daha fazla göstermek isteyenler de, Ali'nin, o sırada, 9 yaşında olduğunu ileri sürmektedirler. Bu iki rivâyetin, bu iki durumun en ortasının alınmasıyla mukayese yapılır²⁰. Ancak bu hususu, hakkı bâtıldan ayırır tarzda bilmek için, Ali'nin halifelik yaptığı yılları, o zaman kaç yaşında olduğunu, Osman, Ömer ve Ebu Bekir'in ne kadar halifelik yaptıklarını, hicretten sonraki devreyi ve yine Resulullah'ın Mekke'de kalış süresini -ki, risâletle görevlendirilmesine kadar olan devre ile risâletten hicrete kadar olan devre olmak üzere ikiye ayırılır- iyi bilmek, sonra onun ömrü hakkında insanların görüşlerine, yaşını küçük ve büyük gösterenlerin haberlerine bakmak, bunların ortasını ve âdil olanını almak, çok fazla gösterenle çok küçük gösterenlerin görüşlerini atmak, neticede, onun ömrü ve sını hakkında tesbit edilen en vasat olan ile, Osman, Ömer ve Ebu Bekir'in sinleri ile Nebi'nin Hicretten önce Mekke'de, hicretten sonra da Medine'de geçirdiği süreyi onun müslüman olduğu zamandaki yaşına katmak lazımdır. Ancak böyle yapıldığı zaman, söylediğimiz ve açıkladığımız tarzda, onun gerçek yaşı tesbit edilmiş olur²¹.

Câhiz devamla der ki: Bu tarihler ve ömürler bilinmektedir; hiç kimse ne onları inkar edebilir ne de aksini söyleyebilir. Çünkü bunları naklâdenler bazısını diğer bazısından fazla veya az göstermek yoluna gitmemişlerdir. Açıkladığımız şekilde durum tesbit edildiğinde-ki, Ali, ya bir sene noksanıyla 8, veya bir yıl fazlasıyla 7 yaşında idi- onun, o zaman, bundan üç veya dört yaş fazlasıyla, 9 yaşında bir çocuk olduğunu öğreneceksin²². Ve yine bileceksin ki onun müslümanlığı, ister onu birkaç yaş daha büyük, ister olduğundan daha küçük göstermekte olsun, mükellef, olgun, ârif bir kimsenin müslümanlığı ile bir değildir²³. Genellikle kabul edilen tarihe göre Ali, Hicri 40 (Milâdi 661) yılında Ramazan ayında şehid olmuştur.

Osmaniyye, eğer Râfıziler derlerse ki, belki de Ali, zeki olması, kalbinin selim, hissini sadık bulunması ile, ileride ortaya çıkacak hâdisleri önceden kavrayan, hâdiseler ona tecrübe kazandırmasa, insanlar onu tanıyamasalar ve hasımları ile nizalarda bulunmasa da, ergin ve olgun

20 Aynı kitap, s. 8.

21 Aynı kitap, s. 9-10. Râvâfız, Câhiz'in, bu tutumunu kendi tezini çürüttüğünü iddia eder; bu hususta bk. K. el-Osmaniyye, a.g. baskı, el-İskâfî'nin muhakazâtı (s. 282 vd.)

22 Aynı kitap, s. 10-11. Câhiz, kitabının buraya kadar olan kısmında, el-İskâfî'nin (Kureyş'ten hikâye edilen nakli ile ilgili olarak) görüşlerine cevap verir. Câhiz, "Şîa" ve "Ravâfız" kelimelerini aynı anlamda kullanır.

23 Câhiz, aynı kitap, s. 10.

bir kişinin bilmesi ve ikrar etmesi icabeden herşeyi bilen, hilm sâhibi 7-8 yaşında bir çocuktuk, onlara şu şekilde cevap veririz:

Biz, hükümlerimizi zâhire göre ve çocukların durumları hakkındaki müşahadelerimize bağılı olarak veririz. Bu durumda, karşımızda 8 veya 9 yaşında bir çocuk var; çünkü biz bunu okuduk ve ilgili haberler de bize bu şekilde geldi. Bize ulaşan ve okuduğumuz haberlerinde onun göli ve huası bir yönü olduğu yoktur; onun hakkında karşılaştığımız hüküm çocuklar hakkındaki hükümdür; yoksa bizim onun zâhiri hükmüne vâsil olmamız mümkün değildir, yani şekline bakarak o şöyledir veya böyledir dememiz imkansızdır. Çünkü bilmiyoruz helki de o, çok zeki idi veya eksik zekalı idi. Ali'nin müslümanlığının muhtar, bâliğ, olgun birinin müslümanlığının aynı olduğunu söyleyenler olduysa da, bunu iddia edenler hile onun hakkındaki hükmün emsalleri ve aynı fizikî yapıda olanlarınkinin aynı olduğunu söylememişlerdir. Çünkü onun emsalleri de müslüman olurken onun yaşında idiler ve hâmlerinin veya terbiyecilerinin tesir ve telkinleri ile müslüman olmuşlardır²⁴.

Bu sonuncu noktaya göre, Câhız, Ali'nin, Hz. Peygamber'in terbiyesinde büyümüş olduğundan, şuurla, düşünerek ve anlayarak değil de, Nebî'nin tesiri altında kalarak, terbiye ve telkin yolu ile müslüman olduğunu iddia etmektedir.

Câhız'ın, K. Osmanîyye'de, Ebu Bekir'in Ali'ye üstünlüğü hakkında ileri sürdüğü görüşlerin burada bir hulasası yapılmaktadır. Şöyle ki, bu mesele, esas itibarıyla, Kureyş'ten Hz. Ali hakkında hikaye edilen şu rivâyete dayanmaktadır: Ali, Hz. Peygamber'i tasdik ettiğinde Nebî, onun hakkında şöyle demiş olacaktır: "Beni, bu işimde, bu kişiye benzer kimse tasdik etmedi. Halbuki onlar, onun yaşını küçültüyorlar ve Peygamber'in ve Ali'nin işini tahkîr ediyorlar. Çünkü onu bu işte sadece yaşı küçük bir çocuk tasdik etmiştir."²⁵ İşte Osmanîyye'nin, bu kitapta yer alan fikirleri, umûmî manada, bu şüpheden doğmuştur ve bu şüpheye cevap vermek maksadına taşır.

Osmanîyyenin din bilgileri, mütekellimleri, kadem ve rivâyet ehli; şayet Ali, nebîlerle kâhinler, resüllerle sihîrbazlar, nebînin haberi ile münecimin haberi, hatta hüccet ile hile, baskı ile maarifetin kahrı arasındaki farkı anlayan, aldatıcının hilesi ve yalancı peygamberlerin aldatmasını bilen, altı-yedi, sekiz-dokuz yaşlarında bir çocuk olsa idi, bu durum akıl sahiplerinin gözünden nasıl kaçır ve büyük bir topluluğun

24 Aynı kitap, s. 6-9.

25 Aynı kitap, s. 9-14.

bilgi ve görgüsü dışında nasıl kalırdı? Yine o, insan tabiatından mümkün olanlarla ile imkansız olanı, ittifakla hâsıl olanla sebeplerle meydana geleni, Allah'ın tevhid ve adaleti hakkında câiz olanla câiz olmayanı bilen bir çocuk olsaydı, hilecilerin hilelerinden, muhterislerin ihtiraslarından kendini nasıl koruyacaktı? der. Ayrıca, onun, çocuk olmasına, tecrübesizliğine rağmen, bu haller ve vasıflar üzere olması alışlagelen âdetin ve ümmetin umûmî kanaatinin dışına çıkılması demektir; yani onun mücize kabilinden bir varlık olması demektir. Aslında o, bu vasıflara sâhip ve bu haller üzere bulunan biri olsaydı, âmmeye hüccet teşkil eder ve açıklamada kendisiyle delil getirilen bir âyet olurdu. Eğer Allah onu bu hususiyetlere ve bu âyetlere sâhip kılmış olsaydı, bunları ancak onun hakkında birer delil kılar ve onun bu durumlarından haber verirdi, asla zayı etmez ve bâtil kılarak gizlemezdi²⁶.

Eğer Allah, onu, bir hüccet kılsa idi, durumunu meşhur kılar, insanları onu bilmeye sevkeder, lisanlarını onu nakletmeye müsait kılar ki ortadan kaybolmasın, unutulmasın. Allah mücizeyi, bir özü gidermek, veya bir maslahat veya basireti gerçekleştirmek için halk eder. Eğer mucizeyi bu kaideler ve maksatlara bağlı olarak yapmamış olsaydı, fiilin bir mânası olmazdı, risâletinde bir mana kalmazdı. Halbuki Allah, gayesiz şeyler yapmaktan yücedir. Bir kimse Nebî'nin doğru söylediğini, sahte peygamberin de yalanını ancak kendisinde bu zikrettiğimiz bilgileri bulundurmasından ve belirtilen hususlara sâhip olmasından sonra bilebilir²⁷.

Eğer Yüce Allah, Yahya b. Zekeriyya'dan, ve ona hükmü küçükken verdiğinden haber vermeseydi; İsâ'yı beşikte süt emerken konuşur kıldığını zikretmemiş olsaydı, onlar hakkındaki hüküm de ancak, diğer resüller hakkındaki hükmün aynı ve beşer tabiatı üzere olacaktı.

Kur'an, bu şekilde Hz. Yahya ve Hz. İsâ'dan bahsettiği halde, Ali hakkında nâtik olmadığına ve onun için kesin hüccet olacak bir haberde gelmediğine göre, bize, onun hakkında bilinen hüküm, onun aynen amcaları Hamza ve Abbas'ın tabiatları gibi tabiatta olduğudur; yine onun tabiatı, gizli hususiyetleri olduğunu bilmediğimize göre, Câfer, Akil ve ebeveyninin, devriinde yaşayan diğer insanların tabiatları gibidir. Yani Ali'nin hükmî durumu hakkındaki bilgimiz, amcaları hakkındaki hükümden farklı değildir. Sonra hiçbir nakilci, Ali'nin herhangi bir toplulukta veya mecliste kendisini bu şekilde hüccet gösterdiğini, zikretti-

26 Aynı kitap, s. 14.

27 Aynı kitap, s. 15-19.

ğini veya bu anlayışta hitabettiğini nakletmemektedir. Halbuki, haberlerde, Ali'nin faziletleri zikredilmekte, Nebî'ye yakınlığı ve geçmişiyle övünülmekte, menkıbeleri çoğaltılmakta, şûrâ'nın toplantısından ve onlarla mücadele etmesinden, Muâviye'nin kendisine mübtelâ olmasına kadar her türlü durumundan bahsedilmektedir²⁸.

Hız, Ali'nin müslüman oluşuna gelince: O, müslüman olduğunda, yetişmekte olan bir genç, küçük bir çocuktur; burada savunulacak bir şey yok, ancak onun müslümanlığının te'dib, telkin ve terbiye müslümanlığı olduğu hususu müdafaya muhtaçtır. Teklif ve imtihan yolu ile müslüman olmakla, telkin ve terbiye müslümanlığı arasındaki fark büyüktür. İşte Osmanîyye'nin, bu husustaki görüşü bu noktadan kaynaklanmaktadır. Osmanîyye, eğer Şiîlik bu görüşümüze karşı çıkarsa ve durum sizin hikâyeye ettiğiniz gibi değildir; vukuunda ve mâhiyetinde birtakım fazilet ve meziyetler vardır derse, onlara şöyle cevap veririz, der:

Ali'nin çocukluk halinde müslüman oluşu hakkındaki görüşümüz şu iki halden biri üzeredir: Ya, fitnet ve zeka misallerinde olduğu gibi, normal çocuk halindedir, ya da âdet dışı bir yapıya ve anlayışa sâhiptir. Ancak Ali'nin çocukluğunda mucizevi hallere sâhip olduğuna dair Kureyş'ten hiçbir rivâyet yoktur. Eğer Ali, mislini bir başka kimsede görmediğimiz derecede zeka ve bilgiye sâhip olsa-ki, onda böyle bir âlâmetin olduğunu göreniyoruz-, bu inkar edenlere hüccet olacak, muarızları felç edecek, aydınlanmak isteyenleri aydınlatacaktır. Aynı şekilde Ali'nin durumu sizin iddia ettiğiniz gibi olsa idi, bu, hem Resul ve risâleti, hem de Ali'nin imâmeti için bir hüccet olurdu. Resul ve risâleti için âyet olan, onun halifesi için de meşhur bir delil olurdu; çünkü Resul'un bu husustaki durumunun açık olması, imanun durumunun daha da açık olmasını gerektirir²⁹.

Eğer Şia derse ki, Ali kendi isteği ile müslüman oldu, onun islamlığı telkinle değildir; Nebî'nin kendisine dua etmesiyle müslüman olmuş,ır. Duanın zikredilmesi ve onu ikrar, Ali'nin iradesi ile müslüman olduğunc bir delildir. Çünkü dua ile müslüman olan duaya icâbet edendir. Dua, ihtiyar kabiliyeti olan, kendi fitratı ile meseleleri ayırabilen, dâvet edildiği şeyi idrak edebilen bir kimse için tesirlidir, yoksa bu husûsiyetlere sâhip olmayan biri için değil. Ayrıca Nebî falan kimseyi İslâm'a dâvet etti sözü ile, Nebî falan kimseyi İslâmıla mükellef kıldı sözü arasında bir

28 Aynı kitap, s. 19-20.

29 Aynı kitap, s. 21.

fark yoktur. Nitekim müslümanların, Nebî (s.a.s.), Ali'yi İslâm'a dâvet etti demeleri ile bütün arabî İslâm'a dâvet etti; bunlardan Ali gibi dâvete icâbet edenler olduğu gibi, reddederek, falan falan gibi, âsi olanlar da oldu, demeleri aynı şeyi ifade eder.

Osmaniyye bu itiraza şöyle cevap verir: Baza kimselerin (Şia) Ali'nin ilk müslüman olduğunu söylediklerini biliyoruz. Ancak falan kimse müslümanların ilkidir diyenlerin görüşü ile, falan şahıs ilk müslümanlardandı demek arasında fark vardır. Ya bir grup içinde birinci olunur ya da o gruba beraber. Bu durumda o, ya ilk müslüman ya da ilk müslümanlarla birlikte müslüman olmuş olur. Onun durumu bunlardan hangisidir? Aynı şekilde ya dua ve teklif ile veya telkin ve terbiye ile müslüman olmuştur. Bunlardan hiçbirinin açıklıkla belirtildiğini görmüyoruz. Biz, nakilelerin tefsirinden ve muhaddislerin temyizinden önce, Ali'nin t. İkin yolu ile müslüman olduğunu iddia etmiyoruz. Maamafih, tarihe baktık, ömrünü öğrendik ve öldüğünde kaç yaşında olduğunu tesbit ettik. Böylece onların ittifak ve ihtilaf ettikleri hususu öğrendik. En âdil yol olması için en vasat olanı aldık; yaşını azaltan veya çoğaltanların görüşlerini attık; buradan müslüman olduğu zamanda kaç yaşında olduğunu bulduk ve gördük ki o, o zaman 7 yaşında idi. Eğer yaşını büyük gösterenlerin görüşünü alsaydık 9 yaşında olurdu; nitekim yaşını daha küçük gösteren görüşü de almadık. Neticede öğrendik ki, Ali'nin müslümanlığı terbiye telkin ve te'dib müslümanlığıdır. Nitekim Allah müslümanlardan çocuklarını İslâm'a sokmalarını istemektedir. Öte yandan biz, Ali mutlaka 7 yaşında müslüman oldu diye bir iddiaya sahip değiliz; biz bu kanaate Şiilerin Ali ile ilgili haberlerindeki delilleri açıklayarak ulaştık. Bu bakımdan bu görüşümüz onların haberlerine dayanan bir ilimdir; onların eserlerinden çıkarılmış olup karşılaştırma ve denge kurma esasına dayanır³⁰.

Câhiz, buna ilâveten şöyle der; Ali'nin ilk müslüman olduğunu nakledenler, aynı haberlerinde, onun dua ve tekin yolu ile müslüman olduğunu da naklettiler. İşte bu durum onların tabî oldukları mezhebi, bağlandıkları esası oldu. Haberlerden çıkarılan gerçek şu ki, o telkine müslüman olmuştur, yoksa ihtiyarı ile değil. Aynı şekilde, Şia'nın Ali'nin müslüman oluşu ile ilgili görüşleri de bizi bu neticeye, yani onun terbiye ve telkin yolu ile müslüman olduğu sonucuna götürür³¹.

Ebu Bekir'in müslümanlığının Ali'nin islamlığından üstün olmasının sebeplerinden biri de; onun mah ile İslâm'a yaptığı hizmetlerdir.

30 Aynı kitap, s. 21-22.

31 Aynı kitap, s. 22-25.

Câhuz, bu meseleyi şöyle ele almaktadır: Cömert ve mal sahibi bir kimsenin müslümanlığı ile fakirin müslümanlığı bir değildir. Servetini Allah yolunda infak ederek aziz olan ile bu nimetten yoksun olanın islamlığı aynı olamaz. Aynı şekilde, edip, akıllı, görüş sahibi birinin islamlığı ile bu hu-usiyetlere sâhip olmayanların müslümanlığı eşit değildir. Bunun da ötesinde Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in görüşü benimsenen, reyine uyulan bir dâisi idi. Ayrıca İslâm'dan önce ve sonra kendine yeterli olan ve İslâm'a mal ile hizmet edenle, başkasından rızık bekleyenin islamlığı bir değildir³².

Ebu Bekir'in mal ile neler yaptığı çok iyi bilinmektedir. Kırkbin dirhemlik malının tamamını İslâm yoluna infak etti, miras bırakacak malı kalmadı. Ebu Bekir'den başka kimse bütün servetini Nebi'nin eline teslim etmedi. Mal ile cihad hususunda ondan daha faziletli biri olmadı. Bu da onun sadık ve basiretine en kuvvetli bir delildir³³.

Müşriklerin Mekke müslümanlara neler yaptıkları ve ashabtan bazılarının da müşriklerin saldırılarına karşı ne şekilde kahramanlık gösterdikleri bilinmektedir. Ebu Bekir, kendisi müslüman olduğu gibi, ailesinden ve Talha, Zübeyir, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf ve Osman gibi birçok kimseyi de müslüman yapmıştı. Bu bakımdan Ebu Bekir'in daveti ile müslüman olanlar kılıçla müslüman olanlardan çoktur denilmiştir. Hz. Ebu Bekir dörtten fazla da köle satın alarak serbest bırakmıştır³⁴.

Bütün bunları ilk müslümanların ne türlü güçlük, korku ve cehd içinde olduklarını, dolayısıyla faziletlerini belirtmek için zikrediyoruz. Onlar böyle iken, Ali'nin bu durumlardan herhangi biri ile karşılaşmış olduğunu işitmiyoruz. Halbuki ilk müslümanların bu durumu bir iki sene değil, onüç sene devam etti. Bu bakımdan Allah onların faziletlerini şöyle belirtir: "*Ve sizin için ne var ki, Allah yolunda infakta bulunmuyasınız? Ve göklerin ve yerin mirası Allah içindir. Sizden fetihden önce infak eden ve mukâtelede bulunanlar ki, onlar dereceten pek büyüktürler, bilâhare infak eden ve mukâtelede bulunanlar ile müsâvi olamazlar*"³⁵. Bu âyete göre, Mekke fethinden önce infakta bulunan ve Allah yolunda savaşan derece bakımından daha büyüktür. Nitekim Hz. Peygamber de "*Mekke fethinden sonra hicret yoktur*" buyurmuştur. Nebi

32 Aynı kitap, s. 27, 32.

33 Aynı kitap, s. 33.

34 a.g.e. s. 39-40.

35 Kur'an-ı Kerim, el-Hadid, 10.

ile hicret eden, Hicretten sonra İslâm yolunda mücadele edenden daha büyüktür³⁶.

Eğer Şîa derse ki, evet Ebu Bekir'in Hicretten önce infak ettiğini biliyoruz, fakat Hicretten önce savaştığını bilmiyoruz, Ali'nin Hicretten sonraki savaşları Ebu Bekir'in Hicretten önceki infakından efdaldir;

Deriz ki, eğer Mekke devrinde savaşmak mümkün olsaydı ve savaşa müsade edilseydi Ebu Bekir elbette savaşırdı ve ridde ehline karşı gösterdiği cehdi o zaman da gösterirdi. Ali, müslümanların müşriklere denk durumda oldukları bir sırada savaştı. Halbuki Ebu Bekir, müslümanların savaşamayacak durumda oldukları bir zamanda, müşriklerin ezâ ve cefâlarının en şiddetli olduğu devrede mücadele etmiştir. Bu sebeple, bu devirde olan itaat en büyük itaattir; çünkü zulüm ve şiddet de ca doruk noktasındaydı. Kısaca, bu söylediklerimiz, Ebu Bekir'in, ne Ali ne de başkalarının erişemeyeceği bir derecede bulunduğunu göstermektedir. Bu bakımdan da o, Ali'nin erişemeyeceği durum ve fazilete şahiptir³⁷. Tek kelime ile Ebu Bekir, Hz. Peygamber'den sonra, en fazla eza ve cefa gören, en çok İslâm için cehd edendir; çünkü o, 13 yıl müddetle Mekke'de Resulullah ne yaptı ise onu yaptı. Onüç yıl özellikle belirtiyoruz; zira insanlar, Mekke devrinin Hicrete kadar geçen zamanın ne kadar olduğunda ihtilaf ettiler; bazıları 15 yıl, diğer bir kısmı 13 yıl, bir kısmı ise, 10 yıldır dedi. En âdil ve orta yollu davranış rivâyetlerin ortasını, mutavassit olanını almaktır. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib'in yaş hakkında da aynı şeyi yapmıştık. Ancak Şîiler, Ali'nin yaş durumunu en iyi kendilerinin bildiğini söylemektedirler. Yine onun yaşını en iyi bilenler imamlardır derler. Ne var ki imamlardan hiç kimse onun yaş hakkında bir söz söylememiştir. Şîilerden bazıları Ali'nin 57, bazıları 58, bazıları ise, 60, 63, 64 yaşında iken şehid olduğunu söylemektedir. İşte biz bunların en âdil ve orta olanını aldık³⁸.

Eğer Ravâfız derse ki, Ali, Mekke'de, sizin söylediklerinizden çok farklı idi ve faziletli şeyler yapmıştır. Nebî, Medine'ye hicret ederğinde yatağına Ali'yi bıraktı; o, müşriklerin muhasara ettiği bir anda korkusuzca yatakta yattı; kılıcın sesini bekleyerek uyudu. Ali'nin bu hareketi, Ebu Bekir'in, Resulullah ile hicretinden, Mağara arkadaşlığından daha faziletlidir. Çünkü buradaki tehlike ve kurtulamama ihtimali daha büyüktür.

36 K. el-Osmaniyye, s. 39.

37 Aynı kitap, s. 39.

38 Aynı eser, s. 40.

Onlara denir ki, durum sizin söylediğiniz gibi hile olsa, bu korku da, Ebu Bekir'in, 13 senede yaptığı ve karıştığı şeyler karşısında çok küçük kaktır³⁹.

Ebu Bekir'in, Hz. Peygamberle Mağara arkadaşlığı, aynen beş vakit namaz, zekat, oruç, gusul abdesti gibi, Kur'an ve icma' ile belirtilen bir husustur. Bunu inkar eden ya deli veya kâfirdir. Halbuki Al'nin, Hz. Peygamber'in yatağına yatmış olması, siyer ve şîr rivayeti gibi hadisle gelen bir haberdir; öyle ise, bu iki durum arasında bir denklik yoktur.

Ravâfız derse ki, Ali, sizin dediğiniz gibi, Mekke devrinde daha sonra genç ve çocuk yaşta müslüman olmuşsa da, Bedir, Uhud, Hendek ve diğer savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla öncekilerin derecesine yetişmiştir. Ekranından ve iranlılardan çok insan öldürmüştür.

Deriz ki, çok savaşmak, öldürmek ve çok kılıç sallamak, mihnetten daha şiddetli, zenginlikten daha büyük ve reisliğe delil olsaydı, Ali, Zübeyir, Ebû Dücâne, Muhammed b. Mesleme, İbn Gafrâc ve el-Berâc b. Mâlik'in, Nebî'den daha büyük kadrü kıymete sâhip olması icabederdi; çünkü Hz. Peygamber hiçbir kimseyi öldürmemiştir. Şüphesiz hiç kimse Nebî'den daha faziletli olamaz⁴⁰. Eğer fazla adam öldürmek veya orduyu kumanda etmek riyâset için yeterli sebep olsaydı, akrânı öldürmenin riyâset için bir fazilet olmadığı sâbit olurdu; ona itaat edilir olmazdı. Çünkü Ali taraftarları Hz. Peygamber'in, onun için, "Sen, benden sonra, nâkısin, kâsıtın ve mârıkın ile savaşacaksın" dediğini iddia ederler; nâsıkın, Talha, Zübeyr ve arkadaşları; kâsıtın, Muâviye ve taraftarları; mârıkın, Abdullah b. Vehb er-Râsibi ve ashabıdır.

Bu iddia doğru olsaydı, selâmet ve haka üzere olan belli olurdu. Halbuki durum hiç de böyle değildir.

Câhız, Şia'nın, Ali'nin ilk nâlife olmasına mâni olan şey, Kureys'in çocuklarını, kardeşlerini ve amcalarını öldürmesidir, görüşüne de şöyle cevap verir:

Ashında Ali'nin, Ebu Süfyan'dan başka, bu yönden, düşmanı yoktu; çünkü o, Ebu Süfyan'ın oğlu Hanzala'yı öldürmüştü. Ne var ki, bu sıralarda, Hak ile bâtılın ayrılması, Hakk'm sâhibine verilmesine Kureys içerisinde en büyük muhalif Ebu Süfyan idi. Bununla birlikte Ebu Süfyan, Ebu Bekir'i sevmezdi; o, Benî Hâşim'e şöyle demiştir: "Ey

39 a.g.e. s. 45

40 a.g.e. s. 61.

Abdumenaf oğulları, işlerinizin Benî Temîm'den bir kimseye geçmesine râzı mı oluyorsunuz?" Oğlunu Ali'nin öldürdüğü bir kimse nasıl olur da Ali'nin lehinde Ebu Bekir'in aleyhinde çalır? İddianızı nasıl değiştirdiniz? Çünkü iddianıza göre, Ali'nin Kureyş'ten çok adam öldürmüş olması, halife olmasına engel teşkil etmiştir⁴¹.

Câhiz, bu cümleden olarak, Hz. Ebu Bekir'in, Bedir, Uhud, Hudeybiye muâhadesi, ve halife olduktan sonraki faaliyetlerinden daha birçok misaller vermektedir.

Hz. Ebu Bekir'in ilim ve re'y bakımından Hz. Ali'ye üstün olduğu hususuna gelince: Resulullah, Mekke fethi günü, Ebu Bekir'in re'yi üzerine, Ebu Süfyan'a intiyaz vermiştir. Böylece onu, Nebî'den sonra, müslümanların en önde geleni ve sözü dinlenenini bulmaktayız. Nitekim Nebî (s.a.s.), Mekke'ye Ebu Bekir sağında olduğu halde girdi. Bu da onun derecesini ve Nebî'ye yakınlığını gösterir.

Eğer Şia, Ali, Ebu Bekir'den daha fakih, belal ve haramı daha iyi bilendi derse ve buna delil olarak da, insanların, müşkillerinin hallini, fikhî mesetelerinin cevaplarını daha çok Ali'den sorup öğrendiklerini gösterirse ve de Ebu Bekir'in ne fetva verdiğini ne de fazla hadis rivâyet ettiğini ifade ederse; Ali ve Ebu Bekir tavsif ettiğimiz gibi olsalar bu ikisinden daha fakih olanın imamlığa daha layık olduğunu biliyoruz; çünkü fikhî bilgisi diğerlerinden efdaldır; insanların en önde gelenleri dinlerini en iyi bilenleridir; dinî iyi bilen dünya işini de iyi bilir, derse;

Osmaniyye der ki, bu durumda, Nebî'nin vefat ettiği güne bakmak en âdil ve en münasip yoldur. Ebu Bekir ve Ali hayatta idiler ve durumları açıktı. İlim ve amelî yönleri de belli idi. (Câhiz buna ilâveten şöyle der) Yemin ederim ki, sohbetinin çokluğu, Nebî'den işitmesinin fazlalığı, maarifeti, ümmeti irşadının güçlülüğü, re'yinin isabetliliği ve sevabının çokluğu ile Ali, Ebu Bekir'in fevkinde olsa idi, hem Nebî'nin sağlığında hem de vefatından sonra bu faziletleri ile temâyüz etse idi, insanlar şidetle ona koşarlar, ondan rivâyet yaparlardı; gerek Nebî'nin zamanında, gerekse Ebu Bekir'in hilafeti devrinde insanlar onun fikhine müracaat ederlerdi.

Öte yandan, eğer ondan fazla rivâyetlerde bulunuldu ise, bu onun daha fazla yaşaması, hâdiselerin çoğaltması ve yeni yeni problemlerin ortaya çıkmış olmasındandır. Nitekim çeşitli meseleleri açıklama ihti-

yacı hâsıl olmuş, ona sorulmuş, o da fetva vermiş veya cevaplandırmıştır; fakat neden oluyor da onun bu durumlarından söz ediliyor da, aynı devirde yaşayan ve en çok fetva vermekle tanınan, Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Zübeyr, Abdullah b. Ömer gibi sahâbilerden ve fetvâlarından, rivâyetlerinden bahsedilmiyor? Ayrıca Ali'nin, iki yıllık Ebu Bekir, 10 yıllık Ömer, 12 yıllık Osman'ın hilâfetleri ve 5 yıllık kendi hilâfeti zamanlarında aynı şeyleri yapması gerekirdi; ancak bu konuda ne bir delil ne de hüccet vardır. Öyle ise, Nebî'nin vefat ettiği zamana bakalım; bu günde insanların en fakihî, en âlimî, ve en isabetli re'y sâhibinin kim olduğunu tesbit edelim, yani Ebu Bekir'in halife seçildiği tarihte, Ali'nin ve kendisinin durumuna görelim. Biliyoruz ki, eğer Ali, Hasan ve İbn- Sirin devrine kadar yaşasa idi, şehid olduğu zamana nisbetle, daha âlim ve daha tecrübeli olurdu. Yoksa bir adamı, ömrünün uzunluğu, ve hâdiselerin çokluğu, veya zamanının kısalığı ve hâdiselerin azlığına göre değerlendirmek doğru olmaz. Eğer siz ve biz birlikte Nebî'nin vefatı ile hâdiselerin çoğaldığını kabul etsek, Ali'nin ve Ebu Bekir'in bu meseleler karşısındaki durumları ve görüşleri ortaya çıkmış olur. Ancak, Ali, bu husûsiyetlere sâhip olmadığından söylediğimiz şeylerden hiçbirinde bu zamanda onu Ebu Bekir'den daha faziletli kılaacak bir şey bulamıyoruz. Bu konulara dair bir işaret bulunmayınca, onun re'yinin doğruluğuna ve diğer iddia edilen vasıflarının varlığına ne ile delil getirebiliriz⁴²?

Ebu Bekir'in maarifetinin ve re'yinin üstünlüğüne delillerden biri de şu husustur: Hz. Peygamber Hz. Aişe (r.a.)'nin odasında vefat ettiğinde müslümanlar genellikle hayret ve şaşkınlık içine düşmüşlerdi. Öyle ki, bazıları O, ölmemiştir, kendisi bize, bizim de kendisine şahid olduğumuz nasıl ölür? O nasıl ölür? çünkü Allah "liyûshirahû ale'd-dîni kullih" *Din tamamen izhar oluncaya kadar*⁴³ buyurur; halbuki din henüz tamamen izhar olmadı, demiştir.

Hz. Osman ve Hz. Ömer, bu âyetleri tekrarlıyorlar ve ashâbı "Nebî vefat etmiştir" demekten yasaklıydılar. O'nun ölümünü kabul etmeyen ilk kişi Osman oldu. "Allah'a yemin olsun ki, O, ölmemiştir; fakat Allah Onu, Meryem oğlu İsa gibi, semâya yükseltti. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed öldü diyen bir kimseyi dinlemeyiz, dilini keseriz." demiştir. Ömer de hemen hemen aynı şeyleri tekrar etti: "Bir kimsenin Muhammed vefat etti dediğini işitmeyeceğim. Muhammed ölmedi; fakat Allah O'nu göğe yükseltti. Musâ'yı 40 gündan sonra tekrar kavmine gön-

42 a.g.e. s. 73 vd.

43 Kur'an-ı Kerim, Tevbe (9) suresi, 33.

derdiği gibi, Onu geri gönderecektir. Muhammed öldü iddiasında bulunanın ellerini ellerimle keserim"⁴⁴.

Ebu Bekir huzur-u Nebî'ye geldiğinde onlar bu durumdaydılar. O, Ömer ve diğerlerinin konuşmalarını işitti. Nebî'nin huzuruna girdi. Onu yüzlerinden öptü ve ona selâat ve selam getirdi; sonra minbere çıktı ve müslümanlara bir hutbe okudu; Nebî'nin vefatı ile ilgili âyetleri irad etti. Ömer ve Osman ile aynı durumda olan diğerleri sakinleştiler; gerçeği öğrendiler ve önünde teslim oldular, ağladılar; onlar, sanki bu âyetleri hiç duymamış gibiydiler.

Ehî-i ridde ile savaşmaya karar vermesi ve dolayısıyla Muhâcirün ve Ensârın suallerini ve itirazlarını cevaplandırması, onların bilmediği birçok hususu belirtmesi de onun faziletlerindedir.

Muhâcir ve ensâr, Nebî'nin defnedileceği yer konusunda ihtilaf ettiler: Bazıları en uygun Bâki; bazıları Meş'icid, diğer bazıları da Minber'idir dediler. Ebu Bekir, onlara, "ihtilaf ettiğiniz konuda bende bilgi var; ben, Nebî'nin *"Hiç bir nebi yok ki vefat ettiği yere defnedilmesin"* buyurduğunu işittim "dedi. Böylece ihtilaf halledildi. Bu da onun bilgisini gösterir. Bu söylenen konular ve insanlar arasında Ali'nin ismi geçmemektedir. Halbuki Ebu Bekir, âyetleri ve hadisleri anlayış, açıklama ve neticelendirme konularında, görüldüğü üzere, ashabın en seçkinidir"⁴⁵.

Eğer muhalifler derlerse ki, Ali ashabın fakihlerindedir; bu, doğru, âdil yerinde bir sözdür. Nitekim İbrahim b. Yezid b. Nehâi ve Şa'bî "Fıkıh salt abeden altı kişidedir" derler; bunlar, Ömer, Ali, İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b, Mu'az b. Cebel, ve Zeyd b. Sâbit'tir. Bununla birlikte en câhil insan, Ali'nin asla hata etmediğini ve herşeyi bildiğini söyleyendir.

Sonra nasıl oluyor da, Ali, din ve fıkıhta, ashabın en doğru görüşüsünü alıyor? Halbuki o, bu konularda selefın ileri gelenleri kadar bile değildi. Meselâ, fukahâ, ashab-ı'l-üsâr, ütemâ ve ashab-ı Kur'an'dan -ki bunlar kendilerini, Resulullah zamanında, tamamen Kur'an hıfzına vermişlerdi- sorduğumuzda; Zeyd b. Sâbit ve Ebu Zeyd ve falan... dediler, Ali'yi Resulullah devrindeki bu kurra' arasında zikretmediler. Aynı şekilde onu, hurûf, kuraat ve vucûh ehli, te'vîl ve tefsirciler arasında

44 K. Osmanîyye, s. 80.

45 a.g.e. s. 81; Ebu Bekir Hakkında nâzil olduğu söylenen âyetlerden bazıları: Âl-i İmrân (3), 144, 185; el-Kassas (28), 88; Bakara (2), 143; Tevbe (9), 33; er-Ra'd' (13), 43; Mâide (5), 75; Meryem (19), 54, 56, 57.

da göremiyoruz. Meselâ, Abdullah b. Mes'ud'un kıraatı, Übey b. Ka'b'ın mushafı denmekte, fakat Ali'nin... denmemektedir. Fıkıh ve diğer ilimlerde de durum farklı değildir; Ali'nin ismi geçmemektedir. Netice itibariyle o, Ebu Bekir ile hiçbir hususta müsavi, yakın ve komşu değildir. O, Zübeyir, Talha, ve Sa'd gibi emsâlinin tabakasındadır⁴⁶.

Eğer Ravâfız, Ali, insanların en zâhididir derse, onlara, Ebu Bekir'in ondan daha zâhid olduğunu söyleriz; zira o çok zengindi, Allah yolunda çok hayır ve infak yaptı; öldüğünde bir tek devesi ve bir de kölesi vardı. İslâm yolunda malı ve canı ile yaptığı cihad sebebiyle onun hakkında gelen nass muhâcir ve ensârdan başka bir kimse için gelmemiştir. Hakkında inzal olan âyetlerde onun ismi zikredilmiyorsa da işaret edilen ve delil getirilen kendisidir. Nitekim ashabdan bazıları için de âyetler gelmişse de isimleri zikredilmemiştir. Ali ise fakirdi.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Ebu Bekir, Hz. Peygamber Mekke'de ne yaptı ise onu yaptı; Nebî ile hicret eden ilk müstüman oldu ve çok kötü şartlarda hicret etti; Mağra'da Nebî ile sohbetinde bulundu. Yapılan işkencelere dayanamayarak daha önce Habeşistan ve Medine'ye hicret etmiş olan pekçok müslümana karşılık o, Muhâsara devresi sıkıntılarına katlandı ve Nebî'den ve Mekke'den, izin verilinceye kadar ayrılmadı⁴⁷. Nebî (s.a.s.) her durumunda, onunla beraberdi; ancak azminin kuvvetliliği, göğsünün genişliği ve kalbinin sâkinliği ile ondan farklıdır. Ayrıca Ebu Bekir'in Nebî ile Mağra sohbetinden ve içinde bulunduğu durumlardan sözeden birtakım naslar nâzil olmuştur⁴⁸.

Câhuz, Ebu Bekir'in Nebî'nin mağara arkadaşı olduğunu inkar eden kâfir olur; çünkü bu Kitab'ın inkarıdır, der. Ayrıca, Ebu Bekir'in Nebî ile sohbeti hakkında, Hassan b. Sâbit'in şiirleri, Mistah b. Usâse'nin rivâyetleri vardır.

Câhuz'a göre, Ebu Bekir hakkında gelen âyetler sahabeden hiç kimse için gelmemiştir. Bu âyetler onun sıdkı, mağara sohbeti, infakı ve İslâm yolunda yaptığı diğer hizmetlerini içerisine almaktadır. Allah'ın bir kimseyi, inzal ettiği âyetleri ile diğerlerinden ayırmasından daha büyük fazilet olur mu? Allah bu âyetlerinde Cibril'in lisanı ile onun faziletlerini anlatmaktadır⁴⁹.

46 K. el-Osmaniyye, s. 86.

47 Aynı kitap, s. 92, vd.

48 O, burada, Tevbe suresi, 26, 49. âyetlerini zikreder; ayrıca bk.: K. el-Osmaniyye, s. 112 vd.

49 K. el-Osmaniyye, s. 107, 112.

Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Şiiler, birçok âyeti⁵⁰, Ali hakkında veya onun hitâfetine işaret eden naslar olarak mütalea etmektedirler. Gerçekte, Şiilerin kendi görüşleri doğrultusunda tevîl ettikleri bu âyetleri Sünnî ulemâ ve müfessirlerinin anladıkları manada anlamak ve tefsir etmek gerekir. Çünkü onlar, hiçbir âyeti herhangi bir kimsenin imametine delil göstermemişlerdir. Meselâ, "*Allah'a, resulüne ve sizden olan ulu'l-emere itaat ediniz*"⁵¹ âyeti Şiilere göre, Ali ve ailesini kastedmektedir. Halbuki Ehl-i Sünnet müfessirleri bu âyetin Hz. Peygamber'in tayin ettiği zekat veya diğer vazifelerle vazifeli âmilleri, valileri, seriyye kumandanları, onların orduları ve genellikle müslümanları kastedtiğini söylemektedirler. aynı şekilde bu âyet müslümanlara, emirler ve valilere itaat etmeyi emretmektedir.

Câhiz, yemin olsun ki, eğer ahab-ı ahbâr bu âyetin Ali ve çocukları hakkında nazil olduğunda mutabık olsalardı, bunlara itaat vacib olurdu; fakat bu herhangi bir kimsenin anlayışı veya zayıf yolla gelen bir şey olursa, zayıflığından dolayı şâz olur; bu da onlar için bir hüccet olmaz. Zira bir haber sika olan bir tek kişiye dayandırılırsa, şâyi' müstefiz olmadığından ve müstefiz olarak nakledilmediğinden şâz olur. Ehl-i esere göre, eğer bir haber zayıf olan iki veya üç kişi tarafından rivâyet edilirse, nakildeki zayıflığından dolayı zayıf olur, şâz adı verilmez; çünkü üç farklı şekilde gelmiştir, der.

Âyette kastedilen, bütün muhâcirlere ve ensârın dışında, Ali ve çocuklarıdır görüşleri, yukarıda söylediğimiz gibi, şartlara ve durumlara bağlıdır. Ahab-ı tevîl, bu âyetin Resulullah'ın idarecileri ve valileri ve az önce adları geçen zümreler için nâzil olduğunu söylerler; bunlar arasında Ala' b. Hadremî, Ebu Musa el-Eş'ari, Atta b. Üseyd, Halid b. Velid, Mu'az b. Cebel'i sayarlar⁵².

İsâ b. Yunûs b. Ebi İshak es-Seblî, Abdülmelik b. Ebi Süleyman bize şöyle dedi, der: Ca'fer Muhammed b. Ali'ye: "*etiy'ullah...*" âyetinin manasını ve ulu'l-emrin kim olduğunu sordum; o, "*Muhammed'in ahabıdır*" dedi. Ali olduğunu iddia ediyorlar dedim; "*Ali de onlardandır*" dedi. Bu âyetin en münasip te'vilinin bu olduğu belirtilmektedir. Böylece müteşeyyi' için bu âyette bir hüccet kalmaz. Kur'an-ı Kerim, Bakara suresi (II), 204, 208. âyetleri ile delil gösterdikleri diğer âyetler için de durum bündan farklı değildir⁵³.

50 Şiîliğin, Ali hakkında geldiğini iddia ettiği âyetlerden bazıları şunlardır: Mâide (5), 55, 56, 92; Bakara (2), 204, 208; Nisâ (4), 59; ayrıca bk.: K. el-Ösmâniyye, s. 51.

51 Nisâ (4), 59; bkz. K. el-Ösmâniyye, s. 117 vd.

52 Aynı kitap, s. 118-132.

53 a.g.e. s. 134, 135.

Câhız, bu konuda, şu neticeye varır: Sizin (Ravâfız) Ali hakkında delil olarak gösterdiğiniz bir âyeti bir başkası Ebu Bekir, bir diğeri Ömer veya Osman gibi kimseler hakkında rahatlıkla hüccet alabilir. Fakat tatminkar bir açıklama ancak gerçek deliller ve kesin hüccetlerle olur.

Şüherin Ali hakkında ileri sürdükleri hadislere gelince: Bunların birincisi, "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! ona düşmanlık edenin düşmanı, sevenin de dostu ol.*"; ikincisi "*Sen, bana, Harun'un Musâ'ya olan durumundasın. Şu farkla ki, benden sonra nebi olmayacaktır.*"; üçüncüsü "*Allahım! en çok sevdiğin insani bana gönder ki onunla birlikte şu kuşu yiyelim. O, bunu üç defa tekrarladı ve sonunda içeriye giren Ali oldu*", tarzlarında rivâyet ettikleri *Gadir Hum* hadisleridir. Onlar, uzun yüzyıllardır munakaşa konusu olmuş bu hadisleri Ali'nin faziletleri ve hilafeti hakkında delil gösterirler.

Hadisi önce rivâyet yönünden tenkide tabî tutan Câhız, birinci hadisin ikinci kısmının Şühler tarafından ilâve edildiğini; birinci kısımda ise, "*evlâ*" sözcüğü yerine "*mevlâ*" kelimesinin konduğunu söyler. Hadisin bu durumu, muhtevâsı hakkında fikir sâhibi olmak için yeterlidir. İkinci hadise gelince; Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkas adında tek bir râvi tarafından rivâyet edilmiştir; râvinin babası halife adaylarındandı ve dolayısıyla Ali'nin muhalifi idi; bu hususlar hadisin sıhhatinden şüphe ettirmektedir. Bunların da ötesinde, hadiste geçen "*Senin bana nisbetin, Harun'un Musâ'ya...*" sözü Nebî'nin Ali'yi halifesi tâyin ettiğini asla ifade etmez; çünkü Harun, Musâ'dan önce ölmüştür⁵⁴.

Câhız, Osmanîyye'nin fakihlerinin ve hadisçilerinin hasımlarının kilerden çok fazla olduğunu; onların da Nebî'den, Ebu Bekir hakkında, birçok hadis rivâyet ettiklerini söyler. Meselâ, Nebî, onun hakkında şöyle demiştir: "*Eğer bu Ümmet içerisinde bir dost edinmek isteseydim, şüphesiz bu kimse Ebu Bekir olurdu... Fakat iman kardeşliğini yeterli gördüm.*" Bu hadis, onların naklettikleri gibi ise, Nebî'nin, bir kimse ile husûsî kardeş olmayı câiz görmediğini, fakat "*halil*"den başka kardeş olmayı uygun gördüğünü ifade etmektedir. Biz "*halil*"i, menzilin daha husûsî ve meveddetinin daha yakın olmasıyla biliriz. Ancak hadisteki "*lâkin*" ibaresi O'nun, Ebu Bekir'in kardeşi olduğuna bir delildir⁵⁵.

Onların, bu konuda, rivâyet ettiklerinin en câzib olanı, Nebî'nin, hastalığı sırasında ve vefatından önce söylemiş olduğu şu sözüdür: "*Benden önceki nebilerin hopsi ölmeden önce bir dost (halil) edinmişlerdir.*"

54 a.g.e. s. 136.

55 a.g.e. s. 136.

Sizden benim halitim ise, İbn Ebî Kuhâfe'dir". Bu hadisi, Selemetu'bni Kuheyl, Ebû ez-Za'rae ve Abdültaâ b. Mesud rivayet etmişlerdir. Rebi' b. Hirâş el-Kûfi (öl. 104), Huzeyfetu'bni'l-Yemân (öl. 36)'ın rivâyet ettikleri bir hadiste ise, Nebî (s.a.s.) şöyle der: "*Benden sonra şu iki kişiye nyunuz; Ebî Bekr ve Ömer.*" Osmariyye hadîsçileri, Ali'nin Nebî'den şu hadisi rivâyet ettiğini söylerler; Nebî, Ebu Bekir ve Öm.e baktı ve şöyle dedi: "*Bunlar, nebiler ve resüller dışında, öncekiler ve sonrakiler dahil olmak üzere, cennet ehlinin kehûlünün efendileridir. Ey Ali!, bunu onlara söyleme.*" Bu rivâyetin sâhipleri Ali'nin şöyle dediğini ileri sürerler: "*Eğer onlar sağ olsalardı bundan size bahsetmeyecektim.*" Yine ittifakla Ali'nin insanlara şöyle hitabettiğini rivâyet ederler: "*Bu ümmetin, Nebî'sinden sonra, en hayırlısı Ebu Bekr, ikincisi Ömer'dir; eğer üçüncüsünü bildirmek istesem... yapardım*", yani Osman'ı kinâye etmiştir⁵⁶.

Aynı taraf râvileri, Nebî'nin, Medine Mescidi inşaa olunurken, bir taş getirdiğini ve duvarı koyduğunu, sonra Ebu Bekir'in bir taş getirip koyduğunu, daha sonra Ömer'in bir taş getirip koyduğunu, bilâhare Osman'ın da aynı şeyi yaptığını ve bunun ne mânaya geldiği Nebiye sorulduğunda; O'nun "*Bunlar benden sonra hilâfet emiridir*" dediğini naklederler. Râviler, Nebî'nin, Hudeybiy-'de, Ebu Bekir hakkında şöyle dediğini rivâyet ederler: "*Ebu Bekir'in meleklerle fazileti, Mikâil'in rahmet indirmesi gibidir; bunun nebilerdeki benzeri Hz. İbrahim'in misâlinindedir. Ömer'in meleklerle üstünlüğü, Cebrâil'in azametle inmesi gibidir; Peygamberler arasında da Musâ'nın diğer nebilere olan durumu böyledir...*"

Aynı şekilde Nebî (s.a.s.) buyurur: "*Her kim İslâm'a dâvet ettimse kabul etmekte tereddüt etti ve endişeli idi; ancak Ebu Bekir böyle doğıldı; o duraklamadı*"; "*Ebu Bekir bana asla güçlük çıkarmadı, siz de onun için aynı anlayışta olunuz.*"⁵⁷

Câhiz, bu konuyu şu sözleri ile bağlamaktadır: Eğer sizin (Ravâfız) Ali hakkında söyledikleriniz ve rivâyet ettikleriniz gerçek ise, Ebu Bekir hakkında rivâyet edilenler —ki bir kısmını burada nakletmiş bulunuyoruz— de gerçektir. Ancak, her iki zümrenin rivâyet ettikleri de doğru olursa, bu durumda, Ebu Bekir Ali'den, Ali de Ebu Bekir'den hayırlı olur; bu bir tenâkuzdur; halbuki hak tenâkuz kabul etmez. Bu görüşümüzü şöyle açıklayabiliriz: Gerek Ebu Bekir hakkında gerek Ali hakkında rivâyet edilenler ümme yolu ile geldiğinde söylediğimiz çözümün

56 a.g.e. s. 138; burada delil gösterilen hadîslerin çoğunun "Riyân-Nazara", I., s. 37 vd. alması belirtilmektedir.

57 K. el-Ösmaniyye, s. 145, 147.

dışında bir yol yoktur. Ne var ki, Nebî bunlardan biri hakkında söz söylemiş ve bu konuda, şahadet vâki olmuştur; bunun dışındaki iddiaları râviler ortaya atmışlardır; siyerin de ona atfedilmesi neticesinde bir fikir olarak oluşmuştur. İsnadlar ve metinler eş değerde olduğu zaman, bizim bunları birbirinden ayırmanıza, bir diğerine tercih etmemize, dolayısıyla gerçeğin hangisi olduğunu anlamamıza imkan yoktur. Bu konuda ileri sürülen hadislerin tümünde hasmî sözün doğruluğunu araştırmaya, öğrenmeye zorlayan söz yoktur; aynı şekilde bunlar Nebî'nin bu iki kişi hakkındaki sözlerinin çokluğunu bilmeye ve bunun doğruluğunu kabul etmeye sevkedici değildir. Halbuki onun yanında bulunan için, Nebî'nin bu sözü hangi mâna ve maksatla söylemiş olduğu malumdur. O derece ki, herkes bu sözün umûmiliğini ve husûsiliğini bilebilir. Maamafih, nakilciler bunu mücerred olarak seleften aldılar, mânalarını tevîl etmediler, âmın lafzına soktular. Bu nakiller, dinleyen için, bu mânaların mahrecinin usûlünü bilmediğinden, nasîl vuku bulduğundan câhil olduğundan dolayı, mütenâkız olur⁵⁸.

Öte yandan tarafların, bağı oldukları veya savundukları kişiler hakkında o kadar çok övücü rivâyetleri vardır ki, bunların doğru olduğunu biz bilemeyiz, Allah ve Resûlüne havale ederiz. Hatta bazı sahâbinin faziletleri hakkında öyle rivâyetler mevcuttur ki, bunlar Ebu Bekir veya Ali hakkında söylenmiş olsa idi, bunların taraftarları savundukları kişinin imâmet ve fazileti hususunda en kuvvetli delil olarak kullanırlardı. Meselâ, Nebî'den nakledilen "*Ben, ümmetimin için, İbn Ümmî Abd'in razî olduğu şeye razî oldum, onun kötü gördüğü şeyi ben de kötü gördüm*" sözü bunun en bârix bir örneğidir. Sonra bu nakledilen hadislerin mânalarını Allah bilir; belki de Nebî her sahâbi hakkında âdil bir söz söylemiştir; söylenen bu kelam orada hazır bulunan için, bilinen ve anlaşılan bir sözdür; fakat lafız savunulmakta, mâna terkedilmektedir. Meselâ, yukarıda zikrettiğimiz "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de...*" hadisinde râviler, "*Allahumme râi râlahu*" kısmını rivâyet etmemişlerdir; bunu sonradan Şîa ilâve etmiştir. Ayrıca bir râfızî olan el-Ameş'in, Sa'd b. Ubeyde, onun, İbn Bureyde, onun da babasından rivâyet ettiği hadiste metin şu şekilde geçmektedir: "*men küntü veliyyuhu fe'aliyyun veliyyuh*"; demek ki, Nebî "*men küntü mevlâhu*" değil, "*men küntü veliyyuhu*" demiştir. Böylece lafızlarda veya isnatlardaki ihtilaflar hadislerin gâyr-i sahîh olduğuna delâlet eder. Yaptığım bu açıklama, (Râfıza'nın) hüccetinin sağlamlığını öğrenmesi ve doğru yolu bulması için bir delil olabilir⁵⁹.

58 Aynı Kitap, s. 132.

59 a.g.e. s. 132-133, 153.

Osmaniyye, Ebu Bekir'in Ali'den faziletli olduğuna dair bir başka delil de, Nebî'nin, ona, diğerlerinden farklı olarak, "siddik" demesidir, derler. O, bir başka kimseye böyle dememiştir. Nitekim Nebî, onu daima "Ebu Bekir es-Siddik" diye çağırırken, Ali'yi nisbet edildiği bir isimle isimlendirmemiştir; Resulullah'ın ashabı da onu herhangi bir isimle isimlendirmemişlerdir. Halbuki Ebu Bekir'e "Resulullah'ın halifesi" demişlerdir. O halde onun faziletine ve seçkinliğine delâlet eden iki lakabı vardır; biri sadece Nebî'nin verdiği "siddik", diğeri bütün müslümanların verdiği "halifetü resulillah"tır. Ayrıca onun, Nebî'nin sağlığında, "resulullah'ın halifesinden" diye mektup yazdığı olduğu gibi, ona yazılan mektuplarda da "Resulullah'ın halife"sine hitabı bulunurdu. Öyle ki bazıları bunu, onun Resulullah'ın yerine halife olacağına bir delil gösteriler. Bundan daha büyük fazilet olur mu?

Eğer derlerse ki "siddik" ismi uydurmadır, Osmaniyye ve Haşeviyye'nin ihdasıdır; onlara denir ki, bu takdirde, sizin kabul ettiğiniz, Nebî'nin, Hamza'ya "esedullah" ve "esedürresûl", Cafer'e "tayyar", Zübeyir'e "havâri-u resûlillah" demesi de uydurma olur. Şia'nın yalanı olur; bunları Zübeyir taraftarları Cemel'de uydurmuş olabilirler; arada ne fark olur ki? Sonra "siddik" ismi nasıl sonradan uydurma olur; Ebu Bekir'den bahseden, mezhep taraftarı olmayan herkes onu takdir etmiştir ve bu lakabını söylemiştir. Bunun da ötesinde eski şürler de de zikredilmektedir. Hüccet olması bakımından, sahih haberlerle sahih şürler arasında bir fark yoktur. Meselâ, Abdullah b. Abbas, Cemel'den sonra, Ali tarafından Aişe'ye gönderildiğinde, Benî Halefî'l-Huzâi'nin evinde, Aişe'ye "Neden yeryüzünde bana Ali'den uzak bir kimse yok diyorsun? Halbuki biz babanı "siddik", seni de "ümmü'l-mü'minin" yaptık", demek suretiyle o zaman da bu lakabı kullanmıştır. Bu da Ebu Bekir'in bu isimle, bu devirde, zikredildiğine ve isimlendirildiğine bir hüccettir.

Diğer bir husus, Hicretin 9. senesinde Ebu Bekir, Hac emiri olarak, Hacca gönderildi; Nebî, daha sonra, Ali'yi de Berâc suresini hüccâca okumakla vazifelendirdi. Ebu Bekir imam, Ali ona uyandı; Ebu Bekir korunan, Ali ise koruyandı; kimse bunun aksini iddia edemez. Yine Nebî'nin, hastalığı sırasında, Ebu Bekir'i, kendi yerine namaz kaldırması için, imam tayin etmesi onun faziletinin işaretlerindedir. Hiçbir kimse bu günlerde imâmeti bir başka kişinin yaptığı savunamaz ve yine kimse namaz kaldırmaya memur edilenle diğerleri aynıdır diyemez. Nitekim müslümanlar, ittifakla, "Resulullah onu bize dinimiz (namaz) için seçti, biz de dünyamız için seçiyorduk" dediler.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız hususlardan, Ebu Bekir'in ilk müslüman olduğu; İslam'da mümtaz bir mevkie sâhip bulunduğu, dolayısıyla, bu iki hususun neticesi olarak, ümmetin efdali olduğu anlaşılmıştır. Netice itibarıyla da Resulullah'ın ilk ve mutlak halifesi odur. Bütün bu üstün vasıflarının yanısıra ona itaat etmeyenler inad edenlerdir. Ayrıca, fîiller insanın adaletinin zâhirine ve faziletine delâlet eder, yoksa taharetinin gizliliğine ve ihlâsızlığına değil. Resulullah'ın bir kimse hakkında görüş beyan etmesi, onu methetmesi, fazilet ve menzilden bahsetmesi, o kişi hakkında akşam-sabah vahiy inmesi, onun temizlik ve ihlâsa delâlet eder. İnsan bu özelliklere sâhip olunca da nefisler onda sukûn bulur.

2- *İmam Tayini Nass ve Vasîyetle değil, Seçimle Olur:*

Ravâfız, Nebî'nin Ali'yi nassla halife tayin ettiğini ileri sürerek, onu halife seçmeyen Muhâcîrûn ve Ensâr'ı tekfîr eder. Onlara göre, Hz. Peygamber'in, Ali'nin imâmeti ve fazileti hakkında nassının olması, onun ve her asırda da evladından birinin insanlara imam olması zaruri kâlar; çünkü böyle ikna edici nassa imâmetin ve imamın belirtilmiş olması, insanları seçim güçlüğünden kurtarır, hata ve zilletten uzaklaştırır; çünkü Allah onu, onlar arasından, onlar için imam seçmiştir. Eğer imam tayini nassla değil de seçimle olsaydı, insanlar, sayılarının çokluğu ve aralarında faziletli kimselerin fazlalığı v.s. gibi sebeplerle, onu imam ikame edemezlerdi.

İmamın seçimle tayin olunduğunu söyleyen Câhız, eğer imam tayini onların iddia ettikleri gibi olsaydı, nass olarak kabul ettikleri hadis kesinlikle te'vile ihtimal vermezdi; ahlâkın doğruluğunu ve mahrecinin sâdkını bilmeye bir mâni olmazdı der ve Şîa'nın Ali'nin imametine ve faziletine delil gösterdiği hadisi aşağıdaki şekilde tenkîde tabî tutar.

Nebî'nin, Ali hakkında söylediğini iddia ettiğiniz "*Sen, bana, Harun'un Musâ ile olan durumundasın, ancak, benden sonra nebî gelmeyecektir.*" hadisine ve onunla Nebî'nin Ali'yi vasîsi ve halifesi yaptığı tarzındaki iddianıza gelince:

Deriz ki; bir kimsenin halifeliği ancak şu iki durumdan biri ile sâbit olur: Ya halife tayin edenin (müstahlîf) sağlığında ya da ölümünden sonra. Hiç kimse Nebî'nin, gazvelerinden birinde, fikhî bilgisinin yeterliliği ve sevgisinin çokluğu ile Ali'yi halife bıraktığını söylemedi. Ancak Nebî, Tebûk gazvesinde, Ali'yi halefi bıraktı, Muhammed b. Mesleme'yi Medine'de halifesi bıraktı veya İbn Ümmü Mektûm'u halef bıraktı diyenler de oldu. Osmanîyye ulemâsı, Tebûk gazvesinde Medine'de

Nebî'nin halefi konusunda ihtilaf ettilerse de, emirin Ali'den başkası, imamın onun dışında biri olduğunda ittifak ettiler.

Eğer Nebî'nin hemen bütün gazvelerinde bu kimseleri halefleri yaptığı doğru olsa idi, bu durumu, imâmetin değerini küçük gösteren ve, bir imamın varlığının vâcib olmadığını iddia edenlere karşı yazdığım reddiyede belirtirdim⁶⁰.

Önceki sözüme dönelim: Bir kimsenin halifeliği ya önceki halifenin sağlığında veya ölümünden sonra gerçekleşir. Hiç kimse Nebî'nin, sağlığında Ali'yi halifesi tayin ettiğini iddia edemez. Ki şâyet halifesini tayin etmiş olsaydı bile bu Ali olamaz; çünkü, Ebu Bekir ve Ömer, bu iş için, Nebî'ye Ali'den evlâ oldukları halde, onları da halifeleri yapmadı. Veya ölümünden sonra olur; bu durumda, Nebî'nin "*Sen benim yanımda, Harun'un Mûsâ'ya olan menzilesindesin...*" sözü ile Ali'nin kendisinden sonra halife olmasını kastetmesi câiz olmaz; çünkü Harun'un Mûsâ'dan önce öldüğü bilinmektedir; çünkü Harun, Mûsâ ve anneleri hepsi tek bir ay içinde öldüler. Bunlar içerisinde en sonra ölen de Mûsâ idi. Nitekim İsrâiloğulları Mûsâ'ya: "*Harun'u sen öldürdün*" dediler. Harun'un Mûsâ'dan önce öldüğünü tefsirciler, siyereiler ve ehl-i kitap söylemektedir. Sonra nasıl olur da Nebî, Ali için "*sen bana...*" der ve bu sözü ile onun hilafetini kasteder; çünkü Harun, Mûsâ'nın ölümünden sonra, onun halifesi olmadı; aynı şekilde Ali de, Nebî'nin hayatında, onun halifesi olmadı. Nebî, Ali'yi sağlığında halife tayin etmediğine göre, o hangi durumlarda ve neye göre Nebî'nin halifesi olur? Bu durumda bu hadis ya batıl olur, Nebî onu söylememiştir yahut hak olur ki, bu tıkdîrde mânası sizin söylediğinizden başkadır.

Eğer Nebî, Ali'yi kendisinden sonra halife yapmak isteseydi, onu hayatında halifesi yapmazdı ve "*Senin benim yanımdaki durumun, Yuşa' b. Nûn'un Mûsâ yanındaki durumu gibidir, ne var ki benden sonra nebî gelmeyecektir.*" derdi. Çünkü Yuşa', Mûsâ'nın ölümünden sonra, onun, isrâiloğullarına halifesi olmuştu; Mûsâ'nın ölümünden önce ve ve sonra nebî idi⁶¹.

Eğer onlar, Hz. Peygamber ne hilafeti ne de imameti kastedti; o, vezâreti söylemek istemiştir, derlerse;

Deriz ki, Harun'un Mûsâ'ya vizâreti şu iki durumdan biri ile ilgilidir: Ya Mûsâ onu vezir yapmıştır, yani, imamın kendisine vezir yap-

60 a.g.e. s. 154.

61 a.g.e. s. 158.

tiği, melikin kendisine vezir edindiği şekilde, seçmek suretiyle, veziri yapmıştır.

Veya onun vezirliği, yardım, mükâtefet ve muvâzeret bakımındandır. O, Mûsâ kavminden uzak olduğunda, onun halifesi oluyordu, yoksa Mûsâ onu yerine halife yapmıyordu.

İşte Harun'un Mûsâ yanındaki menzilesi, bu iki durum, yani hilâfet ve vezaret bakımındandı; çünkü Harun'un nebiliği Mûsâ tarafından değildir, Allah tarafından, Mûsâ'nın da, ona, "*Kavmîme benim halifem ol*" demesi şu iki mânadan birini ifade eder: Mûsâ onu, ya ihtiyarı ve itimadı ile halife seçmiştir veya onlardan biri kavimden uzak olduğunda diğerinin onun halifesi olması biçiminde halife olmuştur. Harun'un Mûsâ yanındaki menzilesi bu iki durumun dışında değildir. Bu anlamda Nebî'nin, Ali hakkında "*ente minnî bimenzileti hârun...*" demesi câiz olmaz; çünkü nübüvvet Harun için Allah'tan bir menziledir, yoksa Mûsâ katındaki makamı değildir. Sonra Harun'un Mûsâ yanındaki menzilesi ne vezaret ne de hilâfettir; çünkü onların ikisi de nebidir; bu durumda her ikisinin hilâfet ve vezaretleri, nübüvvetleri ve risâletleri gibidir. Bu noktadan da, Nebî'nin, bu mânada, Ali hakkında söz konusu sözü söylemesi mümkün değildir. Zaten Osmanîyye'den bazılarına göre ileri sürülen bu hadis bâtıldır⁶⁷.

Câhiz, Hz. Ebu Bekir'in Sakîfetü Benî Sa'ide'de halife seçilmesine de temas eder ve oradaki munakaşaları kısaca belirtir; birkaç kişinin yeni halifeye beyat etmemiş olmasının onun imameti için bir eksiklik olmayacağını söyler; nitekim Ali halife ilan edildiğinde de pek çok kimse ona beyat etmemişti der. Ayrıca o, ensarın "*Bir emir sizden, bir emir bizden olsun*" sözünün daha çok Şîa'ya karşı bir cevap teşkil ettiğini belirtir; çünkü eğer Nebî, Ali'yi imam tâyin etmiş olsaydı, onu halifesi kıldaydı ve vasisi yapsaydı ve, Şîa'nın iddia ettiği gibi, Gadir Hum ve bazı Mağazilerde hakkında nas bıraksaydı, ensar böyle tartışmazlar ve bu sözlerinde ısrar etmezlerdi, yani imam hüccetle kâim ve mekanı bilinmekte iken onlar böyle bir şey ileri sürmezlerdi. Ashında onların bu sözü söylemeleri ve ısrarla savunmaları, Ali'nin imâmetine dair nas olmadığına en büyük delildir. Bununla birlikte bu söz Ebu Bekir'in imâmeti için bir kötöleme olmadığı gibi bir tekid de değildir. Ayrıca onlar bunu, Ebu Bekir konuşmadan önce iddia etmişlerdir. Nitekim Ebu Bekir'in susturucu konuşmasından sonra oradakilerden hiç kimse ona cevap vermemiştir, karşı görüş ileri sürmemiştir. Ayrıca onların bir

⁶⁷ a.g.e, s. 166, 176.

emir bizden olsun demeleri Ebu Bekir'in imâmetine karşı olduklarından değildir; onlar bir emir de bizden olsun demek istemişlerdir.

Câhız, Selman Fârisî, Suheyl b. Amr, Uyeyne b. Hısn gibi Şia'nın, görüşlerini destekleyici hadislerin râvileri kabul ettiği şahısları nasıl müslüman olduklarından başlayarak, Nebî zamanındaki durum ve davranışları itibariyle tenkide tabî tutmaktadır. Ayrıca o, Şia'nın, Bilal, Ammar, Mikdad, Ebu Zer v.s. gibi sahabiye kendi görüşlerini destekleyen ve Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı kötüleyen kimseler olarak göstermesinin tamamen yanlış olduğunu, bu kişilerin asla ilk üç halifeyi kötülemediklerini söylemektedir⁶³.

3- *Kureyşlilik veya Hz. Peygamber'e akrabalık hilafetin şartlarından değildir; ancak imamın sâhip olması gereken bazı vasıflar vardır:*

Câhız'a göre, imamın sâhip olması gereken, vasıflar, muhtemelen, yukarıda uzunlamasına naklettığımız, Hz. Ebu Bekir'in ümmetin efdali ve imâmet için evlâsı olmasını sağlayan hususiyetleridir. Bu sebeple olacaktır ki o, imâmet meselesini incelerken, daha çok imam için gerekli gördüğü vasıflar üzerinde ısrar etmiş, tezini büyük ölçüde bu noktalara dayandırmıştır. Başka bir deyişle Ebu Bekir'in Ali'den üstün olmasını sağlayan şartlar aynı zamanda imamın sâhip olması gereken özellikleridir.

Câhız, Kureyş soyundan veya Nebî'nin itretinden olmanın imâmet için bir şart olmadığını söylemektedir. O, bu hususu da Ravâfıza cevap vererek ele alır:

Eğer Ravâfız derelerse ki; Ebu Bekir, Sakîfetü Benî Sa'ide hutbesinde, ensâra, bu mesele sizin bildiğiniz gibi değildir; biz Kureyş topluluğunun haseb bakımından en kerîmi, neseb bakımından en seçkini, Nebî'nin itratı ve ashyız, bunu biliyorsunuz demedi; o, kendisinin onların en faziletlisi ve hilafet için evlâsı olduğu zannındadır. Böyle düşünülürse, Benî Hâşim'in, fazilet ve hilafetteki hakkı bakımından, Benî Teym'den daha üstün olması gerekir.

Deriz ki, Ebu Bekir böyle bir söz söylemedi; o, "Bizler muhâcîrler, sizler ensârsınız. Allah Kur'an'da herhangi bir konuda sizden ve bizden bahsettiğinde sizden önce bizden bahseder; bizler emirler, sizler vezirler-siniz..." demiştir. O, "biz, Kureyş topluluğu, Arab'ın en neseblisi ve haseblisiyiz, Resulullah'ın soyuyuz" dememiştir. O, sadece, dîni reisliğin, dîni davranışlarla hak kazanılan bir husus olması ile hilafetin dîni riyâsetlerin en büyüğü olduğunu açıkca ifade etmek istemiştir. Ayrıca

Ebu Bekir, bu hutbesiyle, hasebi yeterli, değerli bir unsur. Nebî'ye yakınlığı da bir sebep olarak görenlere hitab etmiştir. O, bu hutbesinin başında, muhâcir ve ensâra, faziletin ancak takva ile olduğunu söylemiştir. Şâyet o, bu hutbesinde, haseb, neseb ve yakınlıktan bahsetmişse, bunu muhâcirlerin hemen her bakımdan ensârdan faziletli olduğunu anlatmak ve açıklamak için yapmıştır.

Câhız, bu son hususu şöyle ele alır: Muhâcirler, ensârdan seneler önce müslüman olmuşlar; ensâr ecdâdının inancı üzere iken onlar bir Allah'a inanmışlar ve bu yüzden de birçok eza ve cefa görmüşlerdir; bu durumda nasıl olur da ensâr muhâcirlerden faziletli ve emirlik için evlâ olur?

İlk muhâcirler diğer muhâcirlerden farklıdır; nitekim Mekke fethinden önce müslüman olanlarla, fetihten sonra müslüman olanlar bir değildir. Böylece, kendileri dışında bütün insanlar kâfir iken ilk defa müslüman olan, müslüman oluşunda bir dengi bulunmayan elbette öteki müslümanlardan farklıdır. Bu bakımdan o, Sakîfetü Beni Sa'ide'de, kendisinin ilk müslümanlar arasındaki değeri bilindiğinden, ilk muhâcirlerden ve faziletlerinden bahsetmekle yetindi. Neticede o, bu şekilde, muhâcirlerin faziletlerini belirtmesinden sonradır ki, orada bulunanların hepsinin bey'atını aldı. Ayrıca, mevcut muhalefet muhâcir ile ensâr arasındadır, yoksa şahıslar söz konusu edilmemiştir. "Bir emir sizden, bir emir bizden olsun..." sözü de bu gerçeği teyid eder; nitekim ne ensârdan ne de muhâcirden bir kişi çıkıp da bizden falan şahıs emir olsun demmiştir⁶⁴.

Bir kimsenin gayr-i dîni bir hususiyette dinde reis olamayacağını söyleyen Osmanîyye, yakınlık ve hasebin riyâset için faydalı elemanlar olduğunu belirtmekle birlikte, dîni faziletin bütün bunların üstünde olduğunu ifade eder. Onlar, hilafette Hz. Peygamber'e yakınlık ve uzaklık ile Haşimî veya Muttalibî olmak ile olmamak arasında fark olmadığına birçok yönden hüccet getirirler; birçok âyeti görüşlerine delil gösterirler⁶⁵. Nitekim Hz. Peygamber de, insanların dişler gibi birbirine müsavi olduklarını söylemektedir. Âhirette de nesebin, Nebî'ye uzaklık ve yakınlığın pek yararı yoktur; herkes amelinden sorulacaktır. Nuh, Salih ve İbrahim peygamberlerin yakınlarından bahseden âyetler de, bu peygamberlerin karıları ve çocuklarının, yakınları olmalarına rağmen, müşrik oldukları için uğrayacakları cezalardan bahsederek, yakınlığın mükafat ve cezada tesiri olmadığını ifade eder. Bütün bun-

64 a.g.e. s. 263 ve vd.

65 Bk.: a.g.e. s. 204; Necm suresi (53), 59; Bakara, 48; Duhun, 41; Şu'ara, 68, 89; Lokman, 32.

lar, zürriyetin, akrababâğın imâmet ve hilafette yeterli sebep olmadığını, riyâsetin dinî bir husus olduğunu, dinî faziletin bunda hakim unsuru teşkil ettiğini göstermektedir. Yani hamîyyet, asabîyyet ve arabîyyet hilafette ve takaddümde sebep olamazlar. Hulefâi'r-Râşidîn'in amelleri de böyledir.

Halbuki Şîlik, Benî Hâşim'i, Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle faziletli sayar ve yine karabetleri yüzünden imâmet için yegane hak sâhibi görür. Ancak, Alî'nin İsmâil ile İshak'ı, Arab ile Acemi ve bütün insanları müsâvi tuttuğunu söylerlerse de, kendileri, Abdulmuttalib oğullarını Benî Hâşim, Benî Hâşim'i de Benî Abdu Şems'e karşı faziletli görmekteyler. Bu kabilelerin cedâdi, soya aynı olduğu halde nasıl birbirlerinden faziletli olurlar? Aynı atadan değiller mi? Hâşim ve Abdu Şems hem ana hem babaları tarafından kardeş değiller mi?⁶⁶

Osmaniyye'nin bu fazilet anlayışına karşılık Ravâfız, halife seçildikten sonra Ebu Bekir'in hutbesinde söylediği "*Ey Nâs, ben en hayırlınız olmadığım halde size velî oldum*" sözünün manası nedir? Bu söz sıdk veya yalandan hâli midir? Eğer doğru (sıdk) ise, bu o zaman onu bütün imamlarınıza faziletli görmeyizin hilafımadır; eğer yalan ise, bir imamın müslümanların minberinde yalan söylemesinden daha çirkin yalan var mıdır? derse;

Osmaniyye olarak onlara şöyle cevap veririz: Hz. Hasan, onun hakkında "*Allah bilir, o, onların en hayırlısı idi*" der. Katâde, Ebu Bekir'in bu sözü ile, hasebi kastedtiğini ve oradakilere sadece haseb yönünden halife olunamayacağını öğretmek istediğini söyler; çünkü onlar, Ey Abdumenaf oğulları, sizi Teym'in idare etmesine razı mı olacaksınız, demişlerdir. Bu bakımdan o, hilafet makamına geçer geçmez, bu vazifeye haseb ve mürekkebi bakımından insanların en hayırlısı olduğu için değil, ilim ve amel yönünden en hayırlısı olduğundan nâil olduğunu öğretmek istemiştir. Onun böyle demesi, bunun da ötesinde, Allah'tan çok korktuğundan, tevâzu' ve şefkatinden, taatının büyüklüğü ve mâsiyetinin azlığındandır. Bu sözün, bu anlamda kullandığı zaman yalan ve zürur olması sözkonusu değildir. Bu hal hulefâya ve muhtedi imamlara has bir durumdur. Ayrıca Ebu Bekir, bu sözü ile, kalbini ıslah etmek istemiş, övünmek ve nefsini üstün görmek istememiştir. Hüsnu'l-edeb, Rabbına tevâzu', teallüm, tezkîyeden uzaklaşma, düşmanına ve şeytana başarı sağlamayı kastedmiştir. Dinleyenî iyi tanıyan biri için bu söz yalan olmaz⁶⁷.

66 K. el-Osmaniyye, s. 209-231.

67 a.g.e. s. 276 vd.

Ebu Bekir'in "Bu iki kişi (Ömer ve Ebu Ubeyde)den istediğiniz birine beyat ediniz" sözünün mânasının ne olduğu şeklindeki Şiilerin sorusuna gelince: Onlara cevap olarak deriz ki, o, bu sözünü, ensâr için ve orada hazır bulunanlara, ensârın, muhâcirünün faziletini kabul etmesinden ve emirin onlardan olmasına razı olmalarından sonra söylemiştir. O, o sırada muhâcir ve ensârın kendisine bey'at edeceğini bildi, fakat onlara bana bey'at ediniz demedi ki onlar kendileri bunu istesinler, halife olması için teklifte bulunsunlar, kendisine olan sevgilerini izhar etsinler ve nefisleri itaatte daha kuvvetli olsun. Nitekim o, halife seçildikten sonra yaptığı konuşmada "Bey'atım süratli oldu, çünkü fitne çıkmasından korktum. Allah'a yemin ederim ki ne gündüz ne gece bu konuda hırsh oldum; böyle bir vazifeyi ne açık ne gizli Allah'tan istedim. Takatımın çok üstünde bir iş yüklendim. Bu işte, benim yerime, çok daha kuvvetli birinin olmasını isterdim." demiştir. O, bu sözü ile, keşke, hilafet için, yeryüzünde benden daha güçlü biri olsaydı demek istemektedir; çünkü o, bu mesele için, yeryüzünde kendisinden daha kuvvetli bir kimse görmemektedir.

Ebu Bekir'in bu sözleri onun zühd ve takvasının bir delilidir. Ayrıca o, kendisi dururken, müslümanların Ömer ve Ebu Ubeyde'ye beyat etmeyeceklerini biliyordu. Nitekim hilafet için teklif ettiği iki kişiden biri olan Ömer "Boynumu kılıçla vurdurmayı, Ebu Bekir'in önüne geçmeye tercih ederim" demiştir. Aynı şekilde Ömer'in ona ta'zîm gösterdiği ve kendine takdim ettiği bizce bilinmektedir. Ebu Ubeyde'nin de onun önüne geçtiğin¹ asla göremezsiniz. Ömer, Ebu Ubeyde, ve Osman, Ebu Bekir'in ethâi, şîası ve dostları idi.

Ali'nin Ebu Bekir'e beyatı ile ilgili sünni-şîi haberlere bakıldığında, onun da yukarıda ismini zikrettiğimiz kişilerden çok farklı bir durumda olmadığı görülür. Ebu Bekir'e bey'at edildiği zaman Ali de bey'at etti. Ali, Ebu Bekir'i bu vazifeye, Nebî'nin sağlığında namaz imamı tayin ettiğini, onu bu vazifeden kimsenin geri bırakamayacağını söylemiştir. Aynı şekilde Ali, Ebu Bekir ve Ömer'i öven pekçok söz söylemiştir. Ali, kendiliğinden gelerek Ebu Bekir'e beyat etmiştir; o beyat ettiğinde başında ne kılıç ne de kalkan vardı; o, kendiliğinden razı ve teslim oldu⁶⁶.

Buraya kadar söylediklerimiz, aynı zamanda; a) Kur'an'da, Hz. Peygamber'in halifesi ile ilgili bir nass olmadığını; b) Resulullah'ın halifesini tayin etmediğinin; yani imâmetin nass ve vasiyetle değil, seçimle

66 K. el-Usmaniyye, s. 253 vd.

olduğunun da birer delilleridir; bu sebeple, konumuzun başında ayrı maddeler halinde gösterdiğimiz bu hususları birlikte ele aldık. Ancak, burada, şunu ilâve etmek isteriz: Câhiz'a göre imam tâyini şu üç yolla olur: 1) Hâssanın, imam olabileme şartlarını hâiz kimselyi arayıp bulması ve seçmeleri, âmmenin de tabi olmalarıyla; 2) Şûra'nın ihtiyarı ile; Hz. Osman'ın halife olmasında olduğu gibi. Halife Ömer, ölmüden önce kendinden sonraki halifenin seçimini altı kişilik bir heyete havale etti ve bu altı kişiden birinin halife olabileceğini işaret etti. Aynı durum ümmetin hâssası için de geçerlidir; 3) Seçimle olan tâyin; Ebu Bekir'in hilafetinde olduğu gibi. Bu yot hata ve fitneden daha çok uzaktır.

Câhiz, imâmetin nassla olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkar. Zira Beni Sakife'de ne muhâcîrûndan ne de ensârdan bir kimse çıkıp da Hz. Peygamber falan şahsı halife seçti veya falan hakkında nass vardır dedi. Bu, sadece Şîl-râfızanın iddiasıdır. Eğer Nebî, bu konuda, bir nass veya vasiyyet bıraksaydı hiç ihtilaf olur muydu?; insanlar bunu hüccet getirirdi, herşey olur biterdi.

Bununla beraber, Osmanîyye'den bir grup, Allah'ın insanlar için bir imam seçtiğini, onları nash ettiğiğini, ancak onun nashının nass ve tesmiye ile değil de delâletin mânası, izah ve alameti ile olduğunu kabul eder. Meselâ, Kur'an-ı Kerim'de, "...içinizden de iki âdil şahit getirin"⁶⁹ buyurulmaktadır; bundan imamın âdil olması gerektiği anlaşılır. Yine Nebî, "hayırlınızı (hayârukum) seçin" buyurmuştur. Bu ve benzeri naslar bizim imamların sıfatlarını bilmemizi sağlar. Bu vasıflara sâhip olan imamlık için aday olabilir, seçildiği takdirde imam olabilir.

4— Bir imamın varlığı ve ümmetin de ona itaat etmesi zaruridir:

Câhiz, bu konuyu, "İnsanlara bir imam edinmek ve halifeye bağlanmak gerekli midir?" diye soru sorabilecek birine cevap vererek ele almaktadır. "Nâs" sözünden âmme ve hâssa anlaşılmaktadır. Eğer bu iki zümreyi birlikte kastediyorsanız, ikisinin arasını ayırmıyorsanız, zannederiz ki âmme imâmetin mânasını ve hilafetin temelini bilmez; nitelik neyi kabul edip-etmeyeceğini de bilmez. Âmme, hâssa için edattır; hâssa, onlarla zorluklara karşı durur, işleri onlarla yürütür, düşmana karşı onlarla gider... Âmme'nin hâssaya nisbetle makâmı, insanın azalarına olan durumu gibidir. Azalar insan nefsinin ne yapacağını bilemediği gibi, âmme de hâssanın kasdını bilemez. Nasıl azalar nefsin isteklerini yerine getirmek zorundalarsa âmme de hâssanın isteklerini yerine getirmek mecburiyetindedir. Dünyanın salahu, nimetlerin tamamlanması hâssanın tedbiri, âmmenin taatı ile mümkün olur. Nitelik bir menfaatin temini, bir ihtiyacın giderilmesi nefsin kasdının doğruluğu ve azaların ona taatı ile mümkündür. Hâssa âmmeye, âmme de hâssaya muhtaçtır.

⁶⁹ Talak sureti (65), 2; ayrıca bk.: K. el-Osmanîyye, s. 250-258.

Kalble organlar için de aynı durum söz konusudur.⁷⁰ Bazı insanların ihtiyarı, bazıların da re'yi diğerlerinden daha kuvvetlidir. Öyle ise her iki grubun da noksanlıkları ve bunları düzelterek birine ihtiyaçları vardır.

İmam onlara, doğru kararlılığı, geçerli amel yapmayı, salim ihtiyara sâhip olmayı, dinî meseleleri tevil ve tefsir etmeyi, doğru şekilde anlamayı öğretir. Nitekim kaza, kader, va'd ve va'id konularındaki haber sadece hâssaya hitab eder; namaz, oruç v.s. ile ilgili haber, hâssa ile beraber âmmeye hitabeder. Kısaca, haber, helal, haram, va'd ve va'id, emir ve nehiy... konularında âmme ile hâssa bir değıldir. Bu hususları ancak basiret ve ilim sahibi biri bilir; bu bakımdan, helal ve haram, emir ve nehyi bilme ve tatbik için mutlaka imama ihtiyaç vardır. Meselâ, hücceti ancak bilgîler, yani kitap ve haberi, akli esasları bilen getirir, avam bu konuda hüccet getiremez. Eğer âmme din ve dünyayı bilmeye hâssa gibi olsalardı, âmme değıl hâssa olurlardı.

Bu bakımdan, İmam tayin etmek, âmmeye değıl, hâssaya vâciptir. Ancak bu vücûbiyet imkan şartına bağılıdır. İmkan elverişliyse diyoruz, çünkü, âmme isyancılarla beraber olursa, hâssa bu imkanı elde edemez. İmâmeti hak eden biri ve imâmet için müsait bir vasat bulunduğu anda, imam tayini zaruridir, takiyye zâil olur. Hâssanın, imâmet için, en faziiletli, en âlim, en zâhid... olan kimseyi arayıp bulması gerekir. Her asırda bey'at edilecek şahsı bilmek ve bulmak zorunluluğı vardır, bu da hâssanın vazifesidir. Bununla beraber, ister âmme ister hâssadan olsun bütûn insanların bir imamın varlığına ihtiyaçları vardır⁷¹.

İmamı vazifesinden almak hakkı da hâssaya aittir; ancak âmme de onlara yardım eder.

Netice itibarıyla, Câhiz'a göre imâmet müslümanlar için zaruri bir müessesedir. Cemaat bir imama bağlanmak zorundadır. Aynı şekilde, imamsız kabûlunda imam seçmek veya zalim ve gayr-i meşru halifeleri devirmek de cemaatin vazifesidir. İmamın, akıllı, ahlaklı, din ve dünya işlerini en iyi bilen, davranışları faziletli, mümkün olduğu kadar, icraatı ve davranışları ile, Hz. Peygamber'e benzeyen biri olması icabeder. Ancak, dinî bilgisinin kuvvetli olması en önemli husustur. Tek kelime ile imam, toplum içerisinde en olgun (cfdal) insan olmak zorundadır. Câhiz bu nokta üzerinde ısrar eder ve mefdulu nazari yönden kabul etmez. O, imamın, cemaatın hüsa-ü kabulüne mazhar olmasını, en kuvvetli kaidelerle seçilmesini ister; o, bütün azaları halifeye güven duyan bir çeşit konseyi teklif eder, bu konsey üyelerinin aralarından hilafet için en münasip gördükleri kimseyi tensib etmelerini ister.

70 Aynı kitap, s. 257-266.

71 a.g.e. s. 266 vd.

ŞİİLİKTE VELÂYET KAVRAMI

Yazan: H. CORBIN

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

Birkaç yıl önce yazdığı bir metni yeniden okuyan bir yazarın, yazdığından tatmin olması çok nâdirdir. Hele bu bir konferans metni ise ve irticâlen yapıldığı da hesaba katılırsa, bu ihtimal daha da güçleşir. Nitekim bu okuyacağımız makalenin yayımlanması, Profösör Jacques Berque'in dostane ısrarları ile gerçekleşti. Ancak irticâlen yapılan bu konuşmanın muhteviyâtında esaslı bir değişiklik yapmamakla birlikte, bazı ifade düzeltmelerinde bulunulmuştur. Bununla beraber, bugün sizlere "Velâyet" konusunda biraz değişik bir konferans vereceğim. Ve ümid ederim, bu ana kadar kapalı kalan bir takım meseleler de böylece açıklanmış olacaktır.

"Velâyet" kelimesini, az önce, farsça okunuş şekli ile yazdım. Bir İran mütehassısı veya Fers dili mütehassısı, kendi ihtisas sahası dışında bu kelimeye, gelenekten gelme birtakım tereddütler olup-olmadığını sorabilir. Çünkü o, velâyet kelimesinin, özellikle mutasavvıfların eserlerinde, açıkca "Vilâyet" şeklinde "i" ile yazıldığını görür. Aslında velâyet kelimesi, söylenilen şekilde yazıldığında daha çok evliyâullahın velâyetini ifade eder. Ayrıca o, bu son özellik sebebiyle İsnâ-âşeriyye mezhebinde, dar mânâda, 12 imamı ifade eder. Bu anlamda velâyet, 12 imamı Allah'ın dostları, yakınları, sevilen kulları yapan "dinî şefkat, muhabbet"i ifade eder. Belirtilen şekilde Allah'ın dostları olan bu imamlar aynı zamanda kendilerini sevenler için de rehberdirler. Hatta bu hali ile velâyet ebedî, peygamberin vazifesi olan nübüvvet sınırlı farzedilir. Velâyet kelimesi, farsçada genellikle "dustî" kelimesi ile ifade edilen "muhabbet"le eş anlamlı olup; dostluk, sevgi ve aşk mânâsına gelir. Ancak burada sözkonusu olan aşk, derin, zâhidâne bir aşktır. Öte yandan, velâyet kelimesini bir şii açısından tasavvur ettiğimizde, velâyet ehlinin, oniki imamı kendilerine dost ve rehber ittihaz edenleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Aslında velâyet, İslâm-Şii mezhebinin beş temel prensibinden biridir.

"*Velâyet* kelimesi fetha ile "*valâyat*" şeklinde okunduğunda, Ehl-i Beyt, yani oniki imama muhabbet etmek, akîde ile ilgili meselelerde onların yolunda yürümek, itikadda ve amelde onları örnek almak manalarına gelir"¹.

Elinizdeki şu sayfeleri yazmaya başladığım zamandan beri, yayınladığım birkaç metinde Şiilikle ilgili birçok meseleyi açıklama fırsatı buldum. Kısaca, bu meseleler hakkında daha önce neşredilen "*Histoire de la Philosophie Islamique*" (Gallimard, Collection idèes, 1964, Cilt I) adlı eserimdeki İsnâ-âşeriyye ve İsmailîlik mezhepleri ile ilgili bölümlerin sonuna koyduğum tamamlayıcı bibliyografyanın maddelerine bakmayı tavsiye ederim. Söz konusu mezheplerle ilgili bazı temel meseleler yakında yayınlanacak olan "*Spiritualité de L'Islam Iranien*"² de yeniden ele alınmış olacaktır. Ashında bu çalışmalarım hepsi de imamların nübüvvet ve imametle ilgili her çeşit görüşlerinin öncelikle ele alındığı bir umûmî zemin hazırlamak gayesine matuftur; çünkü imamların belirtilen konulardaki görüşlerinin tafsilatlı şekilde ortaya konması, bizden daha birkaç senemizi alacak kadar çok ve teksifidir.

Velâya mefhumuna gelince -ki ben farsçada kullanılan şekliyle "*velâyet*" demeyi tercih ediyorum-; Osman Yahya bu mefhumun, tasavvufun Müslümana tavsiye ettiği manevî hayat için, esasta ne ifade ettiğini az önceki konuşmasında göstermiş bulunuyor.

Ancak bizim de, konuyu derinliğine incelememiz için, bu sahada yazılmış bütün eserleri tahlil etmemiz gerekecektir. Ashında elimizde "*Velâyet-Nâme*" başlığını taşıyan Farsça yazılmış eserler bulunmaktadır. Ve doğrusu, Osman Yahya'nın az önce yaptığı konuşmayı biraz uzatmak için, dikkatlerinizi *velâyet* kavramının, bilhassa manevî hayatın bir tezahürü olarak, İslâm dinindeki yerine ve özellikle manevî hüviyeti ile umumiyetle çok az tanınan İslâm-Şii mezhebindeki önemi üzerine çekmek isterseniz, sizin için şartıcı olmaz sanırım.

Şüphesiz Şiilik, daha önce hakkında birazcik bir bilgi edinilmemiş ise, ilk bakışta tamamen yabancı olarak görünecektir. Onu tam olarak tanıyabilmek için uzun senelere ihtiyaç bulunduğu gibi, en güç, en zor konuları inceleyebilmek için de çok esaslî bir samimiyetin olması şarttır; çünkü İran'lı bir Şiinin ilk davranışı her türlü ankete kapalı olmaktadır. Bu geleneksel bir davranış olup *kitman*, *takiyye* olarak tavsif olu-

1 Geniş bilgi için bk.: Fahrredin en-Necefi, "Marma'ul-Bahreyn", (Arapça Şii lügati) s. 93.

2 H. Corbin'in bu kitabı (Paris 1979'da) yayımlanmıştır.

nabilirse de, biz onu, "gizlilik disiplini" şeklinde ifade edebiliriz. Bana göre, Şii düşüncesini incelemenin en iyi yolu, doğrudan velâyet kavramından başlamaktır. Bu konuyu İran'lı dostlarımla tartıştığımızda katıldığım bir kanaatı çok kısa ve öz olarak özetleyeceğim. Allah biliyorsa, İran'da kaldığım sürece, bu ülkede böyle bir mesele üzerinde yapılan benzeri görüşmeler ve tartışmalardan hiç bir zaman uzak durmadım. Bu kanaatım, Osman Yahya'nın, kelâm sıfatının Sünnî İslâm'da yerinin ne olduğu, Kelamullah olarak Kur'an'ın, Kelâmî noktadan özelliğinin ne derece önemli bulunduğu hususlarındaki açıklamaları ile daha da pekişti. Bu intibamı şöyle özetleyebilirim: Şii-İmamîyye mezhebine mensup bir ilâhiyatçıya göre Sünnî ilâhiyatı, bir bakıma, bizim kendimize, İsâ'sız bir Hıristiyan ilâhiyatı nasıl görünüyorsa aynı onun gibi bir mahiyet arz etmektedir.

Burada umumî görüşe muhalif bir hususu belirtmek isterim; benim burada kastettiğim şii imâmeti bir isevilik olmamakla birlikte, yine de Hıristiyan ilâhiyatındaki iseviliğin bir benzeri olarak görülebilir. Büyük çoğunluğu yazma halinde bulunan kaynaklardan hiç söz etmemekle birlikte, az bir kısmını incelediğimiz meselede nasıl esaslî bir karışıklıkla karşı karşıya bulunduğumuzu daha baştan görüyorsunuz.

Osman Yahya vahiy hâdisesinin özel bir mâhiyet ifade ettiğini fevkalâde güzel bir şekilde ortaya koydu. Doğrusu burada, bu "tenzîl" den sonra vahyin geriye dönüşü, yeniden yükselişi sözkonusudur. Peygamber'in şahsının yükümlü olduğu vazife nübüvvet ve risâlet şeklinde ikili bir deyimle ifade edilmiş bulunmaktadır. Nebî-Mürselin vazifesi işte bu tebliği yerine getirmektir. Ancak o, nebilik vazifesinin kendisiyle birlikte farzedildiği velâyet vasfına da sâhiptir. Bu bakımdan O'nun üstünlüğü, velâyet olmaksızın sadece risâlet vazifesini taşıdığından değil, fakat, bu özelliğinin yansira velâyet vasfına da sâhip olmasından dolayıdır. Bununla birlikte şu gerçeği belirtmek gerekir; risâletle vazifelenendirilen nebinin özellikle zâhiri, yani zâhiri şekli ile şeriatı bildirmekten başka bir fonksiyonu yoktur. O bundan başka hiçbir şey yapmaz. Bu şeriatın bütünü, derûni anlamını açıklamak, hakikî hüviyetine, gerçek anlamına dönüştürmek vazifesi İmam'a aittir. İmam'ın vazifesi işte budur. Nebî'nin şahsında bulunan vazife, görüldüğü gibi, daha başlangıçta iki ayrı şahsın; Nebî'nin ve İmam'ın vazifesi olarak ikiye ayrılmış bulunuyor. Ashında bu durum, tarihi hadiselerin basit bir tahlili meselesi değil, tersine, aşağıdaki misallerde görüldüğü gibi, Nebî'nin tebliğinin çok değişik şekilleri ile değerlendirildiği, kâinât öncesi bir seviyede, lâhûtî mülk planlarında kavranıldığı esaslî ilgili bir şeydir. Meselâ

Nebî, "Ali ve ben birtek nûruz", daha başka bir ifade ile: "Biz esasta birtek meş'aleden yanan iki nûruz" veyahut da "Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır" gibi sözler söylemiştir.

İmâmet'i daha iyi anlamak için, onu ilk planda işte bu tarihi tezahürlerle, dünyevi olaylara tekaddüm eden metafizik plan üzerine oturtmak gerekir. Daha doğrusu onu hertürlü empirik anlayışı sınırlayan ve ona tekaddüm eden bir düşünce planında mütalea etmek yerinde olur.

İmâmet'i bu planda anladıktan sonra, şimdi iki şeyi tasavvur edebiliriz: Bunlardan birincisi, kalbin ne olduğudur. Şîlikte aslî bir dînî vâkıa olan kalb, bu hâtinî mânâya; yani Kur'ânî vahyin ve nebevî hadislerin bu hâtinî anlamı düşüncesine bağlıdır. Hz. Peygamber'in vazifesi sadece risâlet olduğundan, nübüvvet halkası O'nunla son bulur. Hz. Adem'le başlayan ve âhîr zaman nebîsi Hz. Muhammed'le sona eren nübüvvet dâiresi altı devreye ayrılır. Hz. Muhammed nübüvvetin tamamlayıcısı (Hâtemü'n-nubuvvet)dir. Muhtemelen bazı kişiler, İslâm düşüncesini bazen ilkel düşünce olarak gösteren kadereci vasfının buradan, yani bizim O'nun için "nübüvvetin hatemi, tamamlayıcısıdır" dememizden kaynaklandığı kanaatine varabilirler. Ancak böyle bir kanaata varabilmek için meseleyi çok yakından incelemek gerekir. Burada Şîlik için çok ilgi çekici bir durum mevcuttur: Bilindiği üzere, Hz. Muhammed son peygamberdir. O'ndan sonra peygamber gelmeyecektir. Ancak "başka nebî gelemeyecektir" görüşü, belki de daha başka peygamberlere herzamankinden daha çok ihtiyaç duyulabileceği mânâsını da beraberinde getirdiği için olacaktır ki, şîller üzerinde fevkalâde tesirli olmuştur. Fakat, her ne kadar (Hz. Muhammed'den) başka bir nebî olmayacaksa da, imam vardır. Ve işte böylece, kendisine tekaddüm eden, geçmiş beş büyük Peygamber'den sonra Hz. Muhammed'le sona ermiş bulunan nübüvvet dâiresini takiben, velâyet müessesesi veya imâmet halkası başladı.

Bu velâyet halkasının ne olduğunu anlamak için, imâmetin İsnâ-âşeriyye mezhebinde ne anlam ifade ettiğini en azından kısa da olsa ele almak kaçınılmaz bir iş olacaktır. Çünkü Şîliğin doğuşunu tetkik için ne İsmâîlîliği ne de İsmâîlî İrfanını İsnâ-âşeriyye şîliği tetkikinden ayırmak mümkündür. Bu sebepledir ki burada çözümlenmesi çok güç meselelerle karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak bu, benim burada ele almayacağım bir problemdir; çünkü ben bu konuşmamda daha çok, günümüz İran Şîliğinin temsilcisi durumunda olan İsnâ-âşeriyye şîliğinin tezahürleri üzerinde duracağım. Ali b. Ebi Tâlib'den itibaren, halihazırda gâib olup, zuhuru ile dâiremizi tamamlayacak gâib 12. ci İmam'a

kadar oniki kişide temsil edilen varlık, aynı imam veya ezeli bir inanın varlığıdır, denebilir. Hz. Peygamber, kızı Fatıma ve oniki imam, "on-dört masum" (ceherdeh ma'sum)u teşkil ederler. Onlar, yeryüzünde devamlı bir varlıkla zuhur etmezden önce, lâhûti âlemde yaşarlar, yani varolabilen bütün başka planların ötesinde, en yüksek noktada, düşünce ötesinde varolan Ceberût, Melekût, Mülk âleminde bulunurlar. Esasen Bütün bu (ceberût, melekût, mülk gibi) meseleler İbn Arabî'nin tasavvuf nazariyesi ve ekolü vastasıyla tanıdığımız şeylerdir.

Onikinci İmamla birlikte imamın görülmesi dönemi tamamlanarak gaybet devresi başlar. Onikinci İmamın babesi onbirinci imam Hasan Askerî 870 yılında 28 yaşında iken öldü. 12 sayısı tesâdüfî bir sayı değildir. Bu sayıyı her yerde bulursunuz; çünkü bu bir anahtar sayıdır. Kısaca, bu bir hisâbî takvim meselesi olmayıp, bir mülkû, bir kalite bütünlüğünü sayılarla bölen bir şeydir. Şîliğin, 12. cî imamın şahsından ve 12 sayısından ne kastettiğini anlamak için 12. cî imamın yaşı konusuna kısaca dokunmanın gerekli olduğuna inanıyorum. Onun hakkında, İran'da, genellikle herkes tarafından okunan çok kitap yazılmış bulunmaktadır. Bunları ayrı ayrı ele almak beni çok uzaklara götürecektir.

Biz burada değer hükümlerinin tarihi tetkik dışında kalan, yani bir başka tedkikten kaynaklanarak viedana hükmeden birtakım mânevî vakıalar karşındayız. Bu olaylar ne zaman ortaya çıkmışlardır? Bu konuda elimizde sadece Kuleynî ya da İbn Babuyeh gibi Şîliğin büyük kelâmcıları ve hadîscilerince nakledilen rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde bize Nergis adında bir Bizans prensesinin hikayesi anlatılmakta. Bu hikaye ile ilgili elimizde yeterli dökümanımız bulunmadığı halde, yine de bizans kaynaklarına bakmıyoruz; zira bu çok ilkel bir hikayedir. Babası bu prensesi yeğeni ile evlendirmek ister. İstanbul'da bir köşkte evlenme merasimi hazırlanır. İki defa arka arkaya tekrarlanan bu evlenme merasimi tam olacağı sırada tamamen esrarengiz bir fetâketle sonuçlanır ve evlenme merasimleri gerçekleşmez. Genç prenses bu felâket döneminde birtakım rüyalar, hayaller görür. O bu rüyaların birinde Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'yı görür ve Fatıma onu müslüman eder. Ve nihayet o, bir gece rüyasında yeğeni ile evliliğinin hazırlıklarının yapıldığı köşkü ya da mâbedi, muhtemelen Ayasofya tapınağını görür. İşte İsâ ve havarîlerinin teşkil ettiği düğün alayı mâbede girmeye başlıyor. Onlar, nurdan bir kürsi meydana getiriyorlar. Ve işte oniki imamlarla birlikte Nebî Muhammed, köşkün, ya da mâbedin başka bir kapısından içeri giriyor. İsâ, Nebî Muhammed'in yanına gelir ve O'nu kucaklar. İsâ, O'na "niçin geldin?" diye sorar - Bu sırada, İsâ'nın yanında hava-

risi Simon Pierre, yani Şem'un Barsafa, Nebi Muhammed'in yanında ise, tasdikcisi Ali b. Ebi Talib bulunmaktadır- Nebi Muhammed O'na şöyle cevap verir: "Bu iki gencin birleşmesi, evlenmesi için vasiinin kızını oğluma, yani onbirinci imam Hasan Askeri'ye istemeye geldim. (Rivâyet, ifade olarak, prenses Nergis'in Simon'un soyundan geldiğine şahitlik ediyor). İsâ, Şem'un'a "kabul ediyor musun?" diye sorar. Simon da bu teklifi çok büyük bir sevinçle kabul eder.

Gerçekten burada fevkalâde bir rüya görülüyor: İsâ ve oniki havarisi, Hz. Muhammed ve 11 imam, Ayrica nebi Muhammed'in, bu iki gencin evliliğini kutlamak için ortasında konuşma yaptığı çok şâhâne nurdan bir kürsünün basamaklarını onlarla birlikte tırmandığı görülüyor.

İşte bu "görme hâdisesinden" sonradır ki, prenses Nergis arka arkaya gördüğü rüyalar sonunda Fatıma tarafından İslâm'a sokulmuştur. Prensese Nergis daha sonra bizans ordusu tarafından yakalanacak ve hapse atılacaksa da, önceden hertürlü tedbiri almış bulunan 10. cu imam Ali Nakî'nin gönderdiği biri tarafından Bağdat'ta karşılanacaktır. Şüphesiz biz burada, kıyaslanmaz kolay olabilecek birtakım ilkel tasvirlerin izahına giriyoruz.

Ancak, bana öyle geliyor ki, burada gerçekten esas olan husus Şüliğin inanç fenomenidir. Bu sebeple meseleyi, birtakım zahiri sebeplere ya da başka bir nesneye bağlayarak izah etmek yerine, tamamen dîni bir vâkıa olarak ele almak, ilk veri olarak bu inanç hâdisesinin farklı yönlerini incelemeye çalışmak daha uygun olur. Daha doğrusu, meseleyi, Şüliğin Hıristiyanlıktaki isevlilikle bağlantılı olarak anladığı onikinci imanın ufkundan ele almak lazımdır. 12 sayılı nübüvvet halkasının bütün devrelerinde görülür; her nebinin oniki imanı olmuştur: İsâ, imamları olarak, oniki havariye sâhib olduğu gibi, Nebi Muhammed'in de oniki imanı vardır. Görüldüğü üzere, öncekilerle sonrakiler arasında bir benzerlik vardır.

Hasan Askeri'nin öldüğü gün 5 yaşındaki oğlu küçük imam da kayboldu. İşte onikinci imamın kaybolması ile birlikte başka bir temel şii mefhûmu; gaybet kavramı ortaya çıktı. Velâyet halkası, evliyânın sonuncusu (hatem-i evliyâ) olarak gizli imamın zuhuru ile sona ereceğinden gaybet mefhûmu prensib olarak velâyet kavramına bağlıdır. Bu konuda değerli kitaplara sâhibiz. Meselâ, büyük müfessir Şemseddin Abdurrezak Lahijî'nin, farsça yazılmış, gerçek bir tasavvuf hazinesi olan "Roseaie du Mystere" "Gayb Gülü" adlı eseri bunlardan biridir. Sözkonusu eserler yalnızca bir çeriat getirmekle vazifelendirilmiş pey-

gamberler değil, fakat aynı zamanda, hadislerin kendilerinden sözettiği, önceki 124 bin peygamberden ve bütün bu peygamberlerin nübüvvetin tamamlayıcısı Hz. Muhammed'e karşı olan davranışlarından ve alâkalarından da bahsederler. Onların âhir zaman nebisi Hz. Muhammed'le olan alâkaları tamamen, velâyet halkasının evliyâ ve imamlarının, Muhammedî velâyetin sonuncusu olarak gâib imam, onikinci imamın şahsına karşı olan davranışlarına benzeyen bir alâkadır.

Bu gaybet mefhumu, derinlemesine ele almak gerekirse, daha pek çok anket gerektirecektir. Gaybet zamanı halihazırda velâyet zamanıdır. Ben çok defa, bu velâyet terimini ifade etmek için fransızcada kullanabileceğimiz kelimeler içinde en tatminkar, en yeterli kelimeyi aradım. Biz veli kelimesini fransızcada genellikle "saint" (aziz), "velâyet"i de "sainteté" (azizlik) kelimeleri ile ifade ederiz. Kanaatimce bu karşılık hiç de uygun değil; çünkü burada başka bir şey, başka bir mübteva var. Bana öyle geliyor ki, fransızcada bu kelimeyi ifade etmeye en uygun kavram belki de, "Initiation" (giriş, yaklaşma) mefhumu olabilir. Allah'ın velileri (evliyâ-u Hudâ), Allah tarafından sevilen kimseler oldukları gibi, Din'i-Şeriat'ı açıklama konusunda da önderdirler. Ashında bu yol teuzilden sonra meydana gelen ric'at, dönüş yoludur; çünkü velâyet halkası asla, başlanğıca dönüş dâiresidir.

İşte burada, başka bir yönden de, te'vil kelimesinin derin mânası vardır: Te'vili "éxégèse allégorique" (mecâzi yorumlama) olarak çevirdiğimizde "allégorie" (mecâz) ile "symbole" (sembol)u karıştırıyoruz. Ashında te'vilciler te'vili hükümsüz bırakan, ibtal eden kimselerdir. Te'vili tarif etmek için farsçada, "şizi-râ-be-asl-e hüd resânidan": birşeyi ashına döndürmek, götürmek, sevk etmek, birşeyi aslı varlığına, menşesine irca etmek" denir. Bu derûnî mânanın anlayış vetiresidir. Kur'an'ı bu derûnî mânada anlamak bizzat İmam'ın ve İmâmet'in başta gelen mânânevî fonksiyonudur.

Gaybet mefhumunun görünen tezahürlerinden biri işte budur. Ancak bu hususta temel kavram olması sebebiyle kısa da olsa gaybet kavramı üzerinde birkaç kelime daha söylememiz yerinde olacaktır. Azönce, imâmet ve velâyet kavramları üzerinde durarak, imâmetle velâyet arasındaki bağı belirtmiş ve bu iki mefhum arasındaki bağı, vahyin ve nebevî hadislerin derûnî mânâsının anlayışına ne ölçüde bağlı bulunduğunu göstermek suretiyle meseleyi birkaç kelime ile açıklamaya çalıştım. Bu cümleden olarak şunu belirtmek isterim ki, bize göre İmâmet, iseviliğin Abd-i Atik'in derûnî mânâsına bağlı olduğu şekilde, bu derûnî mânaya bağlı bulunmaktadır. Bununla birlikte bu gaybet

mefhumu başka kesin şeyleri de kapsamaktadır. Öyle ki, gaybet konusunda ortaya çıkan birtakım engeller ve güçlükler aşıldığı takdirde, İran'da gaybet kavramının iltiva ettiği bu şeyler üzerinde konuşmak mümkün olur. Şimdi, gaybet kavramını bizlere tanıtan başka şeyler arasında, 20 yıl önce, İran'a gidişimin ilk günlerinde dikkatimi çekmiş olan bir hâdiseyi öncelikle ele alacağım: İran'da kaldığım süre içerisinde kitaplar okuyordum. Aynı şekilde sûfi olmadıkları halde sûfi geçinen ve ve hatta sûfilîğe karşı fazla bir alaka duymadığı halde sûfilikten ve sûfilerden bahseden şeyhlerin konuşmalarını işitiyordum. Onların bu hallerine gerçekten hayret ettim. Aynı şekilde tarihte, Mir Damad, Sadra Şirazi, Şeyh Ahmed Ahsaî veya bunların talebeleri gibi veed ehlinde ve zâhîtlerden seçkin şahsiyetlere rastlıyoruz. Fakat bunlar gerçekten mutasavvıf mıdır? Hayır, onlar hiçbir tarikata bağlı değillerdir. Öyle ise, bunlar gerçekte kimlerdir?

Bu konudaki bir takım hususları, konunun kendileri için aktüel hâdiseler olduğunu gördüğüm dostlarımla görüştüğüm, tartıştığım ve üzerinde düşündüğüm ve okuduğum zaman daha iyi anladığımı farkettim. Anahtar, muhtemelen bu gaybet kavramında bulunuyordu. Beş yaşındaki küçük çocuk bahasını, Hasan Askerî'nin öldüğü günde kayboldu; bu geçen 70 senelik zamanda gizli imanun arka arkaya gelen dört nâibi oldu. Son nâib Ali b. Muhammed Sammarri ile "gaybetu's-sugra" (küçük gaybet) devresi sona erdi ve şu anda içinde bulunduğumuz "gaybetu'l-kübrâ" (büyük gaybet) devresi başladı. İmam, nâibine, yerine başka bir nâib seçmesini yasakladı. Son nâibin son sözleri şunlar oldu: "Bundan böyle iş Allah'a kaldı".

Şimdi çok önemli bir başka konuyu, yani lâhûtî âlemi, mülkû dolduran ve gayb halinde bile dünyamızda mevcut olan "mistik düşünceler silsilesi" konusunu ele alalım. Zannederim, Osman Yahya az önce yaptığı konuşmasında bundan bahsedecek zamanı bulamadı. Acaba bu mustik düşünceler silsilesinin imamın görülmesi döneminde olma şekli ile gaybet döneminde ortaya çıkması arasında bir fark var mıdır? Böyle bir farkın varlığını anlayabilmemiz için birçok örnek verebiliriz.

Meselâ müctehidin durumunu ele alalım. Şülikte Müctehid, Sünnilikte kapatılmış bulunan ictehadı açık tutar. İctihad sahasında ihtisas yapanlar müctehid adı ile adlandırılırlar. Gerek itikadî ve gerekse ameli meselelerde kendilerine danışılanlar işte bu ilim adamlarıdır. Müctehidler aynı zamanda fikirleri taklid edilen ve mânevi bey'atlarına başvuru için kimselerdir. Ancak bir kimse tek başına, bir müctehide bey'at ederse, o müctehidi taklid etmekte yalnız kadından, bey'atı geçersizdir;

çünkü, bu konuda kendisine bey'at edilecek tek şahıs, şahsiyeti itibariyle, imamdır, yani gizli imam, görülmeyen imam; kendisi hakkında "herzaman duyularla idrak edilmeyen fakat kalblerde heran hazır olan" denilen imamdır. Lâhûtî bir insâniyyetin, işte bu görülmeyen varlığı Şii bir mü'minin bütün inancına hâkim olur ve esrarezgiz bir biçimde onu kuşatır. Bu durum şii mü'minin bütün hayatını ve derûnî hayatın kutbunun kim olduğunu anlamakta temel vakiadır; ve biz şu anda imamın gaybet devresinde bulunduğumuz içindir ki, bütün Şii tarikatlarında şeyhleri bir nevi bu gâib imamın görünen nâibi gibi görme eğilimi mevcuttur. Bu anlayış hergün yeniden ortaya çıkıyor. Ancak birçok şüde görülen böyle bir benzetmeyi reddetme anlayışı bize, muhtemelen, ne geleneksel İslâm'da ve ne de saf ve arı şekli ile tasavvufta bulunan derûnî davranışı anlamak için anahtar teşkil edecektir. Aslında bu temayül, bütün manevî silsilenin esas itibariyle görünmediğini kabul eden duyular üstü bir anlayıştır. Şeyhin şahsiyeti imamın şahsiyeti üstünde olamaz. Ancak mistik tabakalar fikri, kutub düşüncesi tasavvufta çok aktif olduğundan, bazı çevrelerde: "evet, Şiiliğimizi bize mutasavvıflar öğretti "denildiği işitilir. Bununla birlikte, Şii toplumundan olan hiçbir kimse ne kendini ne de başka birini "nücebâ" veya "nükabâ" dan biri olarak gösterebilir. Kim böyle birşey yaparsa kendini Şüliğin dışına atmış olacaktır. Çünkü o böyle birşey yapmakla gaybete tecâvüz etmiş olacağı gibi, gaybet zamanını, imamın zuhur vaktini de inkıtaa uğratmış olacaktır. İmamın ric'atı, yeniden zuhuru istenilen zamanda olacak birşey olmayıp; tersine, daha şimdiden ve yavaş yavaş gaybet zamanı ile meydana gelecek bir vakiadır. Son imam (İmam-ı gâib) şu anda ortaya çıkmayacak, zuhur etmeyecektir; çünkü, bizim dilimiz de bile, imamın ric'atını, dönüşünü gerektiren fenomenolojik şartların henüz mevcut olmadığını, daha tekemmül etmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde, meselâ, bir şii çıkar da "Ben Bâbım" derse çok kötü, çok korkunç bir duruma düşer; çünkü o böyle söylemekle imamın emrini ihlal etmiş olur.

İşte bu anlamda, temelinde ve kendini meydana getiren müesseselerinde gâib, gizli olan Şii toplumunun gerçekten esaslı bir bâtinîlik olduğu söylenebilir. O'nun böyle olması Kur'an'ı ve önceki semâvî kitapları derûnî olarak te'vil ettiğinden değil, fakat, aynı zamanda bütün başka benzeri bâtinîliklerden de tamamen farklı olmasından dolayıdır. Bana göre, bu durum, incelenmesi, üzerinde düşünülmesi gereken çok ilgi çekici bir olay, derinliğine incelemek için, bizden çok zaman isteyen, çok eser okumayı, çok araştırma yapmayı gerektiren bir meseledir. Bununla beraber, az önceki konuşmamla size, benim için uzun se-

neler süren düşüncelerimin, İranlı dostlarımla yıllardır yaptığım görüşmelerimin sonucunda elde ettiğim malzemeyi çok kısa olarak vermiş bulunuyorum. Kanaatimce, Osman Yahya'nın dikkatimizi çektiği velâyet mefhumu aynı zamanda bizim İslâm-Şii mânevî inanç yapısına geçişimizi sağlayan anahtardır. Böylece, velâyet mefhumunun Şii'de kesin esas olduğunu görüyoruz; çünkü, velâyet ve bu velâyet kavramının ihtiva ettiği şeyler olmadan, peygamber tarafından getirilmiş ezeli bir din olma inancına sahip bulunan İslâm'ı, ve O'nun mânevî yönünün ne olduğunu tam olarak tayin etmekte gerçekten yetersiz kalıyoruz. İslâmiyet, Peygamberini "*hâtemu'l-enbiyâ*" olarak tanıdığına göre biz de onu çoğunlukla, nasrlara, metin ve Şeriat'a bağlı kalan bir açıdan veya tâli derecede şeyler olan ve hususî hal ve şartlara göre yapılmış bulunan, fakat özünde din fenomenini ilgilendirmeyen yorumlar çerçevesinde anlamaya çalışıyoruz. Gaib imam mefhumu bize tamamen geleceğe matuf bir İslâmiyet göstermektedir.

* H. Corbin bu makalesinde sık sık, Osman Yahya'nın "*Aspects Interieurs de l' Islam*" adlı makalesine atıf yapmaktadır. Osman Yahya'nın söz konusu makalesi tarafından "*İslâm'ın Derinî Tezâhürleri*" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. (Bk. A.Ü. İlah. Fak. İslâm İlim. Ens. Dergisi VI. sayı).

* Bu makale, Fransa'da 1978 yılında PAYOT yayınevi tarafından basılan "*normes et valeurs dans L'ISLAM CONTEMPORAIN*" adlı kolektif eserden tercüme edilmiştir (s. 36-47). Escri J.P. Charnay tarafından yayımlanmıştır.

ERMENİ KATOĞİKOSLUĞU VE ERMENİ MESELESİNE DAİR BİR ARŞİV VESİKASI ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Günümüzün aktüel konusu "Ermeni Meselesi", yurtdışında devlet erkânına, bilhassa devletimizin bütünlüğüne müteveccih bir duruma geldiği, 1973 yılından bu tarafa luz kazanmış suikastlardan anlaşılacaktır. Bu "mesele", devletin üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan birisi olmuştur. Bu gün, Türk Devleti'nin kendisini savunma ile karşı karşıya kaldığı bu meseleye, XIX. Yüzyılda nasıl bakıldığını ve münasebetlerin ne ölçüde olduğunu ortaya koymak, H. 1299 /M. 1882 tarihinde Cevdet Paşa tarafından Bâh-ı Âlî'ye takdim edilen, Başbakanlık Arşivi Yıldız Tasnifi'nde bulunan "Lâyiha"yı yeni harflere çevirerek aynen vermeyi uygun bulduk.

Bu belge, Mehmet Hocaoğlu tarafından bazı kısımları, bilhassa son kısmı, çıkarılarak ve sadeleştirilerek neşredilmiştir¹. Hocaoğlu, Ermeniler hakkında yüzlerce arşiv vesikası arasından en önemlilerini seçtiğini, bu belgeleri olduğu gibi yayınlamayı çok istediğini² belirtmiştir. Biz de, tesbit ettiğimiz yüzlerce vesika arasından önemine binaen, bu vesikanın tamamını aynen neşretmeğe, yer yer ilâve ettiğimiz dip notlarla ona aydınlık kazandırmağa çalıştık.

Bu belgede; Ermeni Katoğikosluğu hakkında târihi bilgi verilmekte, bu dinî makamın Ermeniler içindeki yeri ve önemi belirtilmektedir. Ayrıca Sis Katolikosluğu'nun önemi üzerinde durulmakta; Türkiye'deki Ermeniler'in Rusya'nın hâkimiyetine geçmiş bulunan Eçmiyazın ile münasebetlerin kesilmesi ve oraya Ermenilerce yapılan malî yardımın önlenmesi teklif edilmektedir. Bu arada, Eçmiyazın ile Ermeniler'in münasebetlerinin devam etmesinin gelecekte Türkiye aleyhine olacağı, bazı Ermeni rûhânî ve ileri gelenleri tarafından, devlet erkânına mahrem

¹ Bkz. Mehmet Hocaoğlu, Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezâlimi ve Ermeniler İstanbul, 1976, s.f 43-48.

² M. Hocaoğlu, a.g.e., VIII.

bir şekilde hatırlatıldığı da kaydedilmektedir. Bununla beraber, bu konuda farklı görüş ve düşüncelerin yer aldığı da görülmektedir. Daha sonra İstanbul Patrikliği de işin içine girmiş ve Türkiye Ermenileri iki kısma ayrılmıştır: Sis merkezini tanımanın hem kendileri, hem de Türkiye için faydalı olacağını ileri sürerler; Eçmiyazın ile münasebetlerinin devam etmesini isteyenler.

Vesikamın münderecatından ve Cevdet Paşa'nın arizasından, önemine binaen, konunun tetkiki meseleye vâkıf Cevdet Paşa'ya havale edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. O da araştırmalarının neticesini, 2 Şaban 1299/M, 19 Haziran 1882'de takdim etmiştir.

O gün, Sis'de az Ermeni bulunduğu mülâhazasıyla, Sis Katoğikosluğunun lağvedilmesi, Eçmiyazın yegâne dinî merci' olması istenmiş ve Rusya'nında desteklenmesiyle, 1902'de Sis Katoğikosluğu devreden çıkarılmıştır. O zamandanberi Eçmiyazın'da bulunan Katoğikos, Gregoryen (Lusavorçagan) Ermeniler'in dinî lideri olma vasfını bu güne kadar muhafaza edebilmiştir. İstanbul Patrikliği, eski önemini kaybetmiş ve bugün dördüncü sıraya düşmüştür.

"Ermeni meselesi" üzerinde eskiden yazılmış ve halen yazılmakta olan eserleri, makaleleri, gazete haber ve tefrikalarını incelerken, yukarıda belirttiğimiz konuların temeline detaylı bir şekilde inmediklerini müşâhede ettiğimi ifade etmek mecburiyetindeyim.

Ermeniler üzerinde pek çok eser-bilhassa yabancı dillerde-yazılmış veya yazılanlar tercüme edilmiştir. Ermenilerin sahip oldukları inançlar, kiliseler arasında rekabetlere sebep olmuştur. Her Hristiyan mezhebi, kendi inançlarının diğer mezheplerden üstünlüğünü ortaya koymak, diğerlerini kendi inançları etrafında toplamak için pek çok eser yazmıştır. Buna rağmen bin yıla yakın bir süreden beri beraber yaşadığımız bu cemaat üzerinde, istenilen seviyede, bir araştırma yapılmamıştır. Gregoryen (Lusavorçagan) lerin diğer Hristiyan mezhepleri arasındaki yeri tam tesbit edilememiş; Selçuklular ve Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde görülebilen "nüans", XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren gereği vechile muhafaza edilememiş veya yerine getirilememiştir.

Malumdur ki, bir topluluk ile müsbet veya menfi münasebetlerde, en önemli mesele, o toplumu tanımaktır. Bu mesele ortaya konulmadığı ve bir bütün olarak ele alınmadığı takdirde münasebetler kopuk olur, belki de aleyhte cereyan eder. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, meseleyi sadece siyasi yönden ele aldıkları görülmektedir. Bilindiği

üzere her toplum, dili, dini, târihi, örf ve âdetleri ile ancak bir bütün teşkil etmektedir. Bunlardan birinin eksikliğinde onu, tanımak, kavramak pek mümkün olamamaktadır.

Bu gün Ermeniler ele alınca; onların Grek, Latin, İran, Rus ve Türk toplumu içindeki yeri –mazide, halde ve gelecekte– dinî durumu, dinî otoritelerinin nüfuzu ve hiyerarşideki mevkiî, diğer Hıristiyan toplumları arasındaki itibarı, gözönünde bulundurulmalı; araştırmalarda bu husûslara ağırlık verilmelidir, kanaatindeyiz.

Bertrand Baréilles, eski İstanbul Patriği Ormanyan'ın eserine 1910 yılında yazdığı ön sözde, Ermeniler ile "Kilise"nin bir ve aynı şey olduğunu; nüfuz ve otorite yönünden aralarında ne bir mücadele, ne de bir anlaşmazlığın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Baréilles, ayrıca, rûhâniler ile Ermeni Cemaatinin içiçe girerek ona "Millî Kilise" hüviyetini verdiğini; Cemaatin kendi şuuruna varmada "Kilise"nin büyük payı olduğunu; Hıristiyanlığı kabullerinden bu tarafa, kendi kaderlerini "Kilise"den ayrı tutmadıklarını; bu sebepten de hâkimiyetleri altında yaşadıkları milletlerin arasında erimediklerini; millî varlıklarını korumalarında "Kilise"nin önemli rol oynadığını³ ileri sürmektedir. Ormanyan ise, "L'Eglise Arménienne: Ermeni Kilisesi" adlı eserinde; vaktiyle hemen hemen unutulmuş olan Ermeni'nin 20-30 senedenberi aktüel bir konu haline geldiğini; onun dünü, bugünü ve geleceğinin çeşitli araştırmalara konu olduğunu; bu araştırmaların yüzyıllar boyunca hayli değişiklikler arasında bile onların mevcudiyetini devam ettirdiğini ortaya koyduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bir milletin hayatının sırrını kavramak için, o milletin dinî etüdünü yapmak gerekiyorsa ve hele bu, milleti ile aynilemiş, millet hayatında önemli bir rol oynamış 'Ermeni Kilisesi' olursa, bu eserin önemi daha iyi anlaşılacaktır"⁴.

Yukarıda belirtildiği gibi; "Kilise" ile topluluğu, din ile ırkı, bir ve aynı gören bir toplumun dinî cephesi ihmal edildiği takdirde, meseleyle sıhhatli bir şekilde yaklaşmak mümkün değildir. Bu mesele, geniş bir çalışmaya, araştırmaya gerektirmektedir. Biz ise, sadece bir arşiv vesikasını tanıtmayı gaye edindiklerimiz için, bu konuya burada daha fazla girmek istemiyoruz. Ancak; belgede bazı yabancı devletlerin politikasından bahsedilmekte ve kaynaklarda da buna yakın iddialar yer almaktadır.

3 Malachuk Ormanyan, L'Eglise Arménienne, Antélias-Löhman, 1954 (2. bas.). İlk baskısına 1 Haziran 1910'da Bertrand Baréilles'in on sahifelik ön sözü, II-III.

4 M. Ormanyan, a.g.e. sf. 2 (Ormanyan, 1896-1900'de İstanbul Ermeni Patriğidir).

Ermeniler, Türkler'in hâkimiyetleri altına girdikleri andan itibaren, diğer hâkim milletlere nazaran, dini ve ictimâî bir huzur içinde yaşadıklarında bütün kaynaklar ittifâk etmektedir. Buna rağmen Ermeniler, Hıristiyan olan Grek ve Latin hâkimiyetleri altında yaşadıkları zaman, zulm ve işkencelere marûz kalmışlardır. Bahsedilen bu Hıristiyan güçler, aynı zamanda, onlara kendi inançlarını kabul ettirmek, onları asimile etme yönünde bir politika takibetmişlerdir. Onlara en büyük yetki ve itibârın Türkler tarafından verildiğine dâir pek çok misâl de vardır. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı karışıklıklar zuhûr edince veya gerileme dönemine girilince, bilhassa 1877/78 Türk-Rus harbinden sonra, Rusya başta olmak üzere, İngiltere, Fransa, Almanya ve hattâ Amerika'nın tahrik ve teşvikleri ile Ermeniler'in içlerinden bir kısmının Türkler'e karşı cephe aldıkları ileri sürülmektedir⁵. Bunun yanında, bu gün olduğu gibi, o gün de Türkler'e samimî olarak bağh bulunanların sayısı az değildir. Hattâ, o zaman, Türk Devleti'ne bağhlıklarını bildiren yetkili ve etkili kişilerin imzalarını taşıyan arşiv belgelerine rastlamaktayız⁶. Belgeler arasında, İstanbul Ermeni Patriği Agop'a, Ermenilere bahsedilen imtiyazların devam ve istikrârına ve Devlet-i Âliyye'ye sadakatlarına devamlarına dâir fermân; Sis Katoğkosu Mıgırdic'in kendisine buyurulan ıhsândan dolayı teşekkürünü sunduğuna dâir tezkereyi⁷ görmekteyiz. Bu gün de, Ermeni Patriği; Türkiye'de yaşayan Ermeniler'in târih boyunca huzur içinde bulduklarını ve dini vecibelerini yerine getirdiklerini; bu rahat hayatı bütün dünyaya anlatmak için heyetler teşekkül ettirdiğini ve Türkler'e karşı yapılan saldırıları kınadıklarını⁸ belirtiyor. Bunun yanında Ermeni Ce-

5 Urfah Mateos, *Vekayinâmeh*, Çev. Hrnt D. Androsyan, Ankara, 1962, sf. 128-129; Osman Nuri, Abdülhamid Sâni ve Devri Saltanatı, İstanbul, 1324, C. III, sf. 820-861; Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi, İst. 1978, C. VII, sf. 178-183, C. XII, sf. 199-200; Sadi Koçak, Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri, (2. bas.), Ank. 1967, sf. 55, 56, 193; M. Halil Yunanç, Ermeniyeye Med. İslâm Ans. C. IV, sf. 319; Doç. Dr. Bayram Kodaman, Ermeni Meselesinin Doğuş Sebelleri, Yeni Çağ Der. Kasım 1981, sf. 3-8; Pierre A. Moser, *Arménie, où est la réalité?* Librairie-Editions Mallier, 1980, sf. 99, 103; Prof. Dr. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, (3. bas.) İst. 1980, sf. 152, 162; Prof. Fuat Köprülü, Edebiyat Araştırmaları Ank. 1966, sf. 250-253; Leon P. Dabağyan, Ermeni Meselesi, Son Havadis (Tefrika), 8-10, 11, 13, 26, 28 Mayıs 1981. Neşide Kerem Demir, Türkiye'de Ermeni Meselesi, Ankara, 1976 sf. 16-20, 30-38; Prof. Dr. S. Shaw, Ermeni Terörü ve Arındaki Gerçek, (Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye) adlı eserinin II. Cildindeki "Ermeni meselesi"nin tercemesi, çev. Gün Kut, Tercüman, 19.2.1982.

6 Başbakanlık Arşivi, Yıldız, Kasım 36, no 368/141-XIII.

7 Başbakanlık Arşivi, Yıldız, K. 10, 533/93-33; 31, 27/21, 27-29.

8 Tercüman, 7 Kasım 1980; 1 Şubat 1982 TV Haberi (20.30) ve 2, 13 Şubat 1982 târihli gazeteler, Türk Ermenilerinden Gerçekler, İstanbul, 1980, sf. 28, Jamanak, Gazetesi yayını.

maati'nden bir grup, kendilerinin Turan Ermeniler'i, yani Hıristiyan Türkler olduklarını belirtiyor ve yapılan saldırıları kınadıklarını bir mektupla açıklıyorlar⁹. Yine Türkiye'de yaşayan Ermeniler'in hayatlarından çok memnun oldukları yolundaki beyânlarına da rastlamaktayız¹⁰.

Yıllarca huzur içerisinde beraber yaşamış ve bugün de bundan bahsedenerin bulunmasına rağmen, son istekler ve üzücü durumlar nasıl izah edilebilir? Ayrıca bunların Türkiye dışındaki Ermeniler'den gelmesi ve ekserisinin Türkiye dışında cereyân etmesi câlib-i dikkat değil midir?

Arşiv vesikalarında ve târihi kaynaklarda, bu meselenin, Rusya, İngiltere, Fransa ve Amerika tarafından teşvik edildiği ileri sürüldüğü gibi¹¹; bu gün de aynı iddialar ileri sürülmektedir¹². Biz bunlardan siyasi bir hüviyet taşıyanları değil, dinî olanları üzerinde durmak istiyoruz.

Ermeniler'in rûhânî lideri, bugün Rusya'nın hâkimiyeti altında olan Eçmiyazın'da bulunmakta ve "Katoğikos"¹³ olarak adlandırılmaktadır. Bu "Katoğikos"¹⁴ un son zamanlarda, Türkiye'de ve Türkiye dışında yaşayan Ermenilerle ilgili beyânlarda bulunduğunu¹⁵; bu beyânlardan dolayı, Türk Dışişleri'nce Sovyet Büyük Elçisi'nin dikkati çekildiğini¹⁶ görmekteyiz.

Sovyet Ermeni Büyük Patriği, Katoğigos I. Vasken; Avusturya Başpiskoposu Dr. Franz ve Kardinal König'in davetlisi olarak Viyana'ya gitmiş ve orada "Yurt dışında yaşayan Ermeni halkının Türkiye'ye ve Türkler'e karşı her zaman kını vardır. Türk diplomatlarına karşı girişilen saldırıların son bulacağını sanmıyorum"¹⁷ demiştir. Leon P.

9 Tercüman, 7 Aralık 1980.

10 Hürriyet, 2 Aralık 1981, sf. 6 (Ermeni Köyü Vakıflı'daki Ermenilerle yapılan röportaj, Samandığ); Tercüman, 4 Aralık 1981.

11 Başbakanlık Arşivi, Yıldız, K. 18, 553/557; 35, 35/29, 30-96; 31, 76-81 v.s.

Mehmet Hocaoğlu, a.g.e. sf. 65-85, 112-120, 208-214 v.d.s.; Osman Nuri, a.g.e. C. III, sf. 826, 861-866; Yılmaz Öztuna, a.g.e. C. VII, sf. 178-183, C. XII, sf. 200; A.N. Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara-1970 sf. 111-114; Neşide Kızem Demir, a.g.e. sf. 30, 32-39; H. Kemal Türkölü, Ermeni Yurdu Hikayesi ve Ermeni iddialarının çürüklüğü, Türk Kültürü, Aralık, 1981, sf. 73-75.

12 Ahmet Kabaklı, Tercüman, 12 Kasım 1980; Tokay-Gözütok, Ermeni Terör Örgütlerinin Analları, Tercüman, 31.1.1982, 1-2 Şubat 1982; İlhan Selçuk, Ermeni Terörünün Kaynağı? Cumhuriyet, 31.1.1982; Hürriyet, 18.12.1980; Hergün, 18 Aralık 1980.

* Katoğikos ve Eçmiyazın için, Arşiv Vesikası 40 ve 41 dip notları bkz.

13 Rusya-Eçmiyazın Ermeni Katoğikosu I. Vasken ile yapılan röportaj için bkz. Günaydın 15 Aralık 1981.

14 Bulvar Gaz. 10 Ocak 1982.

15 Tercüman, 1 Mayıs 1981 ve bu hususta başka bir beyanı Günaydın, 15.12.1981.

Dabağyan, aynı Katolikos'un yirmi yıl önce (1961'de), İstanbul Patrikhânesi'nde kendilerine şu konuşmayı yaptığını ifade ediyor: "Türkiye'ye gelişim benim açımdan gayet olumlu oldu. Zira, siz Türk-Ermenileri'nin kilise, okul ve tüm kuruluşları ile tam bir hürriyet içinde millî varlığını sürdürmeniz ve müreffeh bir hayat yaşamanız, inanın dış dünyada bulunan bütün Ermeniler'i kuskandıracak seviyededir. Sizlere bu müstesna hakkı bahşeden Türk Devleti'ne tam bir sadakatle bağlı olmanız millî ve mukaddes bir borçtur. Sizlerin Devletinize sadakatle bağlı olması ve herhangi bir dış tesir altında kalmadan, Türk Devleti ve Milletinin itimad ve sevgisine layık şekilde hayatını devam ettirmesi, emin olun, bizleri daima mutlu kılacaktır. Ulu Allah, Türk Devletini ve sizleri korusun. Bu hususta daima duacımız olacağım"¹⁶. Dabağyan, Türk-Ermenilerince tanınıp ve sayıldığı gibi Umum Ermeniler'in de Başpatriği olan Gatoğigos I. Vasken'in, yirmi sene önceki konuşması ile yirmi sene sonraki konuşmasını karşılaştırmakta ve Patriğin konuşmadığını, konuşurduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bunun bir komplo olduğunu; Ermeni Lasavorçagan Kilisesi'nin Türkler nazarıda şaibeli duruma düşürülerek Rusya'daki Lehine İstanbul Patrikliğinin devreden çıkarılmak istendiğini de ilâve etmektedir. Dabağyan, meseleyi çok yönlü olarak mütâlaa ediyor ve şöyle diyor: "Yani oynanan oyun çok yönlüdür ve Yüce Devletimizin bütün bu noktaları bizzat dikkate aldığımıza da eminiz. Hadiseler açıkça kendisini göstermektedir. Katoliklik ve dolayısıyla Papalık bu meselede yine sahneye çıkmaktadır. Zira, Vasken I. Gatoğigos'u Viyanaya davet eden Hıristiyan din adamlarının kim olduğu meydandadır. Bu meselede dikkate hem de önemle dikkate alınacak ikinci bir husus da şudur; Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde 'Kremlî'nin ve 'KGB'nin emir ve müsaadesi olmadan hemen hiç bir kimse, yani önemli mevkilerde olan şahıslardan hiç birisi, dış ülkelerde dilediği şekilde ne hareket edebilir, ne de beyanat verebilir. Kaldı ki, Vasken I. Gatoğigos'un 20 yıl önce Türkiye'de vermiş olduğu Ermeni Patrikhanesi içindeki beyanattı, o tarihlerde Kremlin'i hiç de memnun etmemiş ve tam bir denetim altına alınan Vasken I. uzun zaman yabancı diyarlara gidememişti. Nitekim bu durum İstanbul'da dahi duyulmuş ve Türk-Ermenileri hayli üzölmüşlerdi. Sovyetler Birliği'nde Müslüman veya Hıristiyan hemen her din adamının doğrudan 'KGB' emrinde bulunduğunu da ilave edecek olursak, meselenin gerçek yüzü daha açık olarak görülür"¹⁷.

16 Leon Panos Dabağyan, Ermeni Meselesi (Tefrika), 15 Mayıs 1981, Son Havadis Gaz.

17 Leon P. Dabağyan, a.g.m.

Bu mesele, 1804'de İran ile savaşı müteakip 1813 yılında, Erivan ve çevresinin Rusya'nın eline geçmesinden sonra başlamıştır. 1828/29 Türk-Rus ve daha sonraki 1854/55 Kırım harbinde Ruslar'ın Ermeniler ile olan münasebetleri sıklaşmıştır¹⁸. Kurat, Ermeniler arasında ihanet hareketinin başlaması ve gelişmesinin dışardan ve bilhassa Rusyadan gelen kışkırtmaların bir neticesi olduğunu¹⁹ belirtmektedir. Ormanyan ise, Ermeniler üzerinde İran'ın baskısı artınca, dikkatlerini Rus Çar'ına doğru çevirdiklerini; kurtuluşu onun hâkimiyetine girmekte bulduklarını; Çar'ın elde ettiği piskoposlar sayesinde gayesine ulaştığını; İmparator I. Nicola'nın Ermeniler'e siyasî bir "Otonom" va'dettiğini ve bunda samimî olduğunu isbat için de, "geçici olarak" onların bulunduğu yere "Ermenistan" adını verdiğini belirtiyor ve bunu "hâkimiyet projesini kolaylaştırmak amacı ile düşünülmüş basit bir oyun" olarak niteliyor. Ayrıca Çar'ın hâkimiyeti altına aldığı Ermeniler'e dinî bir baskı uyguladığını ve 1836'da çıkarılan Nizâmname (Pologenia) ile de Patriklik yönetimine açıkca müdâhale ettiğini²⁰ ileri sürüyor. Dabağyan, Eçmiyazın'ın Ermeni kiliselerinde anıldığını, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bir takım emeller besleyerek Rusya'nın bu dinî güçten istifade ettiğini; ayrıca 1836 Nizâmnamesi ile Rus müdâhelesinin Eçmiyazın Katoğikosluğu'na yerleştiğini ve bu Katoğikoslar'ın Rus Hükûmeti tarafından intihâb edildiğini²¹ belirtiyor. Buradan; bütün Ermeniler'in dinî lideri olan Eçmiyazın Katoğikosu'nun Rusya'nın istediği istikamette hareket etmesi gerektiği neticesi çıkıyor.

Rusya'nın yanında Hıristiyan Batı'nın da bu meselede hissesi olduğu; Müslüman Türkler'e karşı, Hıristiyan Ermenilerin tarafını tutmuş oldukları görülmektedir²². Tournebize, Avrupa'nın gözlerini Şark'a ve Ermeniler'e çevirdiğini; politikacıların bu meseleyi başarısızlığa uğratmaya çalıştıklarını; fakat büyük bir Hıristiyan grubunun, kardeşleri Ermenilerle ilgilenmeğe başladıklarını ifade etmektedir. Ayrıca Ermenilerin ezildiklerini ve bu ezilmelerini Katolik Hıristiyan âlemi dışında bulunmalarına, yani Gregoryen olmalarına bağlamakta, hattâ onlara, Tournebize, legal yollardan haklarını aramalarını ve bunun için de Hıristiyanlık içinde yer almalarını tavsiye etmektedir²³.

18 Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara-1970, sf. 111-112.

19 Prof. Dr. A.N. Kurat, a.g.e. sf. 113.

20 M. Ormanyan, L'Eglise Armenienne, sf. 71.

21 Leon P. Dabağyan, Ermeni Meselesi, 2 Temmuz 1981.

22 Leon P. Dabağyan, Ermeni Meselesi, Son Havadis, 26-30 Mayıs 1981.

23 H. François Tournebize, Histoire Politique et Religieuse de L'Arménie, Paris, 1900, sf. 4.

Geçmişte olduğu gibi bugün de bu mesele iki noktada toplanmaktadır: Ermenistan ve orada Ermeniler'in çoğunlukta olması. Hemen hemen bütün kaynaklar, Ermenistan denilen yerin Rusya, İran ve Türkiye arasında taksim edildiğini²⁴ ileri sürmektedirler. Hattâ, Ermeniler'in bulunduğu yerleri gezip incelemelerde bulunan ve civi yazılı kitabelerin filolojik etüdünü yapan Louis de Robert'in 1876'daki eserinde, "Ermanistan" da oturan farklı iki ırktan bahsediliyor. Bunlardan birinin eski kitabelere geçmiş ve Asur metinlerinde zikredilen "Alarodionne"; diğerinin, o gün dahi, Rusya ve Pers (İran)'da bulunan Ermeniler ismiyle belirtildiği yeralmaktadır²⁵. Burada Osmanlı İmparatorluğu'ndan bahsedilmemektedir.

"Ermenistan" meselesine gelince bu hususta da çeşitli görüşler vardır. Kurat, "Ermenistan" tabirinin Rusya tarafından siyasi mânâda kullanıldığını ve Rusya'nın burdan hareketle Akdeniz'e ayak basmağa amaçladığını; "Ermenistan"ın târihi bir mefhum olduğunu; fakat Ruslar, onları takiben Avrupalılar, haritalarında ve kitaplarında Doğu Anadolu'yu ısrarla "Ermenistan" diye adlandırdıklarını belirtmektedir. Ayrıca onların Ermenistan dediği yerlerde Müslüman Türk ahâlinin Ermeni, Nesturi Hıristiyan ahaliye nisbetle üç kat daha fazla olduğunu da ileri sürmektedir²⁶. Kurat'ın târihi bir mefhum olarak belirttiği "Ermenistan"ı, Ermeni târihçi Kevork Aslan, Kuzey Kafkasya, Güney Mezopotamya havalisine coğrafyacıların verdiği isim olarak belirtmektedir²⁷. Ayrıca Ermeni, yerli ve yabancı araştırmacılar, "Ermenistan"ın coğrafi bir mefhum olduğunda ittifak etmektedir.²⁸

Türkiye'de Ermeniler'in çoğunluk teşkil ettikleri yerlerle ilgili iddialara gelince; bu hususta da kaynaklarda farklı bilgiler bulunmasına rağmen, "hiç bir yerde çoğunluğu teşkil etmedikleri" konusunda hemen hemen hepsi ittifak etmektedir. Bu hususta, Vesika'da bilgi bulunduğu

24 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İst. 1972, C. I, sf. 365-369;

H.F. Tournelise, a.g.e. sf. 7-8; J.A. Gattayras, *L'Arménie et Les Arméniens*, Paris, 1882, sf. 8.

25 Louis de Robert, *Etude Philologique Sur Les Inscriptions Conformes de L'Arménie*, Paris, 1876, sf. 24. (Tıç baskı)

26 Prof. Dr. A.N. Kurat, a.g.e. sf. 113-114.

27 Kevork Aslan, *L'Arménie et Les Arméniennes*, Constantinople, 1914, sf. 1.

28 Louis de Robert, a.g.e. sf. 33-38; Kerega Patganian, "Van Yazıları ve Onların Yakın Asya Tarihindeki Rolleri", *The Zurnal Münster Stw Nazodnğu Proeve Şeniya-1875*, No: 185 (Prof. Z. Musu Buniyatof'tan); Mehlika Aktok-Kaşgarlı, *Critique analytique des sources arméniennes médiévales*, IX. Türk Tarih Kongresi'ne sunulan Tebliği, Ankara, 1981; H. Kemal Türközü, a.g.m. sf. 66-75.

gibi, ilâve ettiğimiz dipnotta da açıklayıcı malûmat bulunmaktadır. Bunlara ilâveten Tournebise, Bitlis, Erzurum ve Adana Bölgesi hakkının 1/4 veya 1/5'ini Ermeniler'in teşkil ettiğini, diğer vilâyetlerde bu nisbetten daha az olduklarını ifade etmektedir²⁹. Kevork Aslan ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun umûmî nüfusunu 20 milyon; bu umûmî nüfusun 5 milyon kadarını Hıristiyan ve bu Hıristiyan nüfusun 1.800 000'e yakın kısmını Ermeniler'in teşkil ettiğini ileri sürmektedir³⁰. Kaynaklar arasında en kabarık oran burada verilmiş olmasına rağmen, yine de nisbet ortadadır. Hıristiyan Ermeniler'i düşündüğünü ifade eden Tournebise, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Ermeniler'in 1.300 000 civarında olduğunu belirtmektedir³¹. Osmanlı İmparatorluğu istatistiklerine göre 1.161.196; mezhep farkları nazarı itibâra alınmazsa 1.294.851 civarındadır³². Lynch'in verdiği sayı da bu civardadır³³. Demekki; Ermeniler'in Osmanlı İmparatorluğundaki nüfusu 1.300.000 bin civarındadır. General Harbord Başkanlığındaki Heyet'in hazırladığı raporda, Türkiye'nin hiç bir yerinde Ermeniler'in çoğunluğu teşkil etmedikleri belirtilmektedir³⁴. T.B.M.M. Zabıtlar'ına baktığımızda, Ermenistan ile yapılan antlaşmanın maddelerinden birinin bu konuya ayrıldığını görmekteyiz. Üçüncü Madde: "Osmanlı ve Rus ve bütün cihan istatistiklerinin ve müstakar olan içtimai vaziyetin gösterdiği veçhile Osmanlı hududu dahilinde Ermeni ekseriyetini havi hiç bir kıtaî arazinin mevcut bulunmadığı bu vesile ile de teyid ve tasdik olunur"³⁵. O zaman yapılan antlaşmaya böyle bir maddenin konulması, Rusya ve bütün dünya istatistiklerinin de şahit tutulması ve hiç bir yerden itiraz vuku' bulunmaması, iki tarafca da tasdik edilmesi, bu konuda artık söz söylemeğe imkân vermeyecek kadar açıktır.

Buna rağmen, o gün Rusya'da 1.800 000 bin kadar Ermeni bulunduğu gibi³⁶; bugün de yapılan son istatistiklere göre Rusya'da 3,5 milyon Ermeni bulunmaktadır³⁷. Dünya Ermenileri'nin 2/3'sinden fazlası

29 H.F. Tournebise, a.g.e. sf. 8.

30 Kevork Aslan, a.g.e. sf. VII ve eserin sonundaki tablo.

31 Tournebise, a.g.e. sf. 8.

32 Veysel Eroğlu, *Ermeni Mezâlimi*, İstanbul, 1978, sf. 28-30; Prof. S. Shaw, a.g.e. t. Terçüman, 10.2.1982.

33 H.F.B. Lynch, *Armenia Travels and Studies*, Newyork, 1901.

34 Pierre Moser, a.g.e. sf. 99; Dr. Kırsuğlu M. Fahrettin, *Kars İli ve Çevresinde Ermeni Mezâlimi*, Ankara, 1970, sf. 123-124.

35 I. Devre T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 4.12.1336, C. I, sf. 290.

36 Kevork Aslan, a.g.e. sf. VII.

37 P.A. Moser, a.g.e. sf. 113.

Rusya'da bulunduğu gibi, coğrafi bir mefhum olarak kabul edilen "Ermenistan"ın 2/3'sinden fazlası da orada bulunmaktadır. Bu durumda, bir hak istenmesi sözkonusu ise, bunun Türkiye dışında aranması lâzımdır. Bu husûs farkedilmiş olmalı ki; hedef saptırılarak bigünah olanlar mesul tutulmak istenmektedir. Böylece, Türkiye'ye ve Türkler'e karşı taarruz plânı uygulanmakta; imkânların her türlü seferber edilerek dinî ve siyasi gayenin gerçekleşmesine çalışılmaktadır.

1. CEVDET PAŞA'NIN LÂYİHA'YI TAKDİM YAZISI³⁸

Geçende Kılıkya yani Sis Katoğikosluğu'na dâir şeref vuku' olan Suâl-i Âli'ye cevaben bazı ma'lûmât-ı icmâliyye arz etmiştim. Halbuki mukaddemâ bu husûsa dâir Bâh-ı Âli'den vâki' olan isti'lâm'a cevaben yazılmış olan lâyiha ile cereyân eden muhâbere kâğıtlarında dahâ ziyâde tafsilat bulunmağla bunların birer sûreti Mezâhib kaleminden ihrâc ettirilerek Hâk-ı pâyı Hâcet-Revâ-yı Veliyy-i ni'met'e arz ve takdîm kıldı. Herhalde emr u fermân Veliyy-i ni'met bi-minnet Veliyy-i ni'met-i Âlem Efendimiz'indir. 2 Şa'bân 1299 (M. 19 Haziran 1882)

Bende-i Kadim
Cevdet

2. LÂYİHA: ERMENİ KATOĞIKOSLUKLARINA DÂİR MA'LUMÂT-I TÂRİHİYYE VE RESMİYYEDİR³⁹

Ermeniler'in Papalar'ı makamında bulunan ve Katoğikos⁴⁰ denilen reis-i umûmîlerinin fi'l-asl makarrî ve mezheplerince en kadim merkez-i

38 Arka tarafı mühürlü zarfın üzerinde "Ermeni Katoğikosluklarına dâir ma'lûmâtı târîhiyye ve Cevdet Paşa'nın Arzı" ile "Hâsine-i Evrâk's" yazıları ve "2 Şa'bân 1299" tarihi yer almaktadır.

39 Yedi sayfalık bir risâle halinde olan bu vesika, "Başbakanlık Arşivi, Yıldız Tasnifi, kısım 31, evrak no 299, zarf no 27, kutu 79" da bulunmaktadır. Bunun müsevvedesi de tarafımızdan görülmüş olup o da, aynı tasnif 18: 539/13-31'de bulunmaktadır.

40 Katoğikos: Ermeni Başpatrikleri'ne verilen bir ünvandır. Latince catholicus, Grekçe katholicos olup "Cihan şümûlî" mânâsındadır. Ermenice lügatta Gatoğigos kelimesi kullanılıyor. Katolikosluk yerine "Gatoğige" tabiri kullanılmaktadır.

Ermeni Lusakvorçagan (Gregoryen) Kilisesi'nin kurucusu Grigor (Kirkor)'un vâzisi Sahak (387-439)'ın erkek bir çocuk bırakmadan ölmesi üzerine, dinî reisleri, Şark usûlüne göre, piskoposlardan istihâb olundu. Bunlar, kendilerine Gatoğigos (Katolikos), "milletin mümesîli" ünvanını verdiler. O günden beri bu ismi kullanıyorlar. Bu ünvan, aynı zamanda, Ermeni Lusakvorçagan (Gregoryen) Kilisesi hiyerarşisinin en üst kademesidir. Bu makam, kendisine bağlı olan Ermeniler üzerinde tek otoritedir. Diğer Hıristiyan "Otoriteler"inden ayrıdır, muhtardır M. Ormanyan, L'Eglise Armenienne, Lübnan - 1954 (ikinci bas), s. 96-102, 127; Esat Uras, Tarihte, Ermeniler ve Ermeni Meselesi, Ankara, 1950, s. 122; Sadi Koçuş, Tarih Boyunca Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri, Ankara, 196; (2. bas.) s. 49-50; Mesrop Garabedian, Ermenice Türkçe Sözlük, 1907; Türk Ansiklopedisi, C. 15, s. 327.

rûhânîleri Eçmiyazın Klise'si⁴¹ olduğu halde Tatar kavminin ol havaliyi isti'lâları üzerine Ermeniler etrafa perişan ve perâkende oldukları suada Katoğikos dahi Ermenilerce teberrük olunan ba'zı emânât-ı mezhebiyyeyi alub beru tarafa firâr ve Kozan havâlisinde istikrâr ile Sis⁴² deki manastır ve kiliseyi inşâ' ve orasını merkez-i rûhânî ittihaz eylemiştir.

Fakat Katoğikos'un bu vechile Eçmiyazın'den firârında akrabasından biri dahi Van tarafında vâki' Ahtamâr⁴³ da kalub bir kilise inşâ' etmekle o dahi ol tarafça Ermeniler'e bir reis-i umûmî olmuştur. Ve iki kilisede dahi Katoğikosluk münhal oldukça anların ahfâdından biri intihâb olunmakla ikisinde de Katoğikosluk tevârüs edegelmiştir.

41 *Eçmiyazın Kilisesi*: Eçmiyazın, Rusya'da Erivan'ın yakınında bir yerdir. Grigor (Kirkor)'un önderliğinde Ermeniler'in toptan Hıristiyanlığı kabul ettikleri ilk ikametgâh Vagarsapat'ın başşehiridir. Milâdî 301 yılında, Grigor Partev, Ermeniler'i İncil'in ışığı ile aydınlatmış için, aydınlatıcı manasına kendisine Lusakoriç (Illuminateur) deniliyor. Bu Grigor, Eçmiyazın'da ilk Ermeni Kilisesi'ni kuruyor ve onun 25 yıl kadar yönetiyor. Onun ölümünden sonra varâseti yolu ile oğulları ve ailesinden gelen kimseler tarafından, bu Kilise, yönetiliyor.

Eçmiyazın'ın Ermeniler'inde önemli bir yeri vardır. Onlara göre, İsa, Eçmiyazın'a inmiş, Ermeni Kilisesi'ni te'sis etmiş, onu Şark ve Garb'takilerden müstakül olarak meydana çıkarmıştır. Bunun için "Eçmiyazın", Allah'ın yegâne mevlûdunun indiği yer manâsındadır. Ayrıca, "Kutsal Yağ"ın yapıldığı "Sağ El", azla Kirkor'un "Sağ El'i, ilk havarilerden bazısının mezarı, orada bulunduğu inandığı için Eçmiyazın'ın husûsî bir yeri vardır.

Katolikosluk, IV. asrın başlarından X. asrın başlarına (901'e) kadar, Eçmiyazın'da bulunmuştur. Bu tarihten 1441 yılına kadar, 540 yıl süre ile, Katolikosluk başka yerlere taşınmış ve 1441'de tekrar eski ilk merkezine dönmüştür. Bu süre içerisinde Katolikosluk merkezi olan yerler, Katolikoslukların devam ettirmişlerdir. Böylece üç Katolikosluk merkezi olmuş: Eçmiyazın, Sis ve Ahtamâr. Bunların üçü de XX. asrın başlarına kadar mevcudiyetlerini devam ettirmiş, ancak o tarihten sonra son ikisi varlığını muhafaza edememiş, sadece Eçmiyazın bu güne kadar otoritesi ile beraber devam edip gelmiştir. 1461'de Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulan İstanbul Patrikliği ile beraber iki Patriklikleri olmuştur: İstanbul ve Kudüs. Bu gün de iki Katolikosluk ve iki Patriklikleri vardır. Katolikosluk: Eçmiyazın (Rusya'da) ve Antelias (Beirut'ta). Patriklik: İstanbul ve Kudüs. (M. Ormansan, a.g.e. s. 8-19, 38-39, 42-44, 57-59; Urfah Mateos, Vekayinâme, Cev. H.D. Andreasyan, Ankara, 1962, s. 165-166; E. Uras, a.g.e. s. 122, 127; J. de Morgan, Histoire du Peuple Armenien, Paris-1918, s. 364-369).

42 *Sis*: Eçmiyazın ve havâlisinin istilâya uğramasından sonra Katolikosluk, Kilikya'nın başşehri Sis (Kozan)'e yerleşti. 1441 yılına kadar, burası, Ermeniler'in rûhânî merkezi oldu. Sis, Mısralar'ın egemenliği altına girince ve Kilikya kralığı ortadan kalkınca, daha emin ve ilk Kilise'nin merkezi İnan hâkimiyeti altında bulunan Eçmiyazın'a, 1441'de, geri döndü. Fakat Sis'de bulunanlar, Eçmiyazın'ın storiter olmasına sebeb olan "Kutsal El" in kendi ellerinde bulunduğunu, bunun için Eçmiyazın'a rekabet edebilecek durumda olduklarını iddia ederek 1447 yılında, yeniden, Katolikosluğu ibyâ ettiler. Katolikosluk, XX. asrın ilk yıllarına (1902'ye) kadar varlığını sürdürdü.

43 *Ahtamâr*: Van Gölü'nde bir adıdır. 931 yılları civarında, Katolikosluk buraya nakledildi. 943'de, merkez buradan Ani'ye nakledildi. Ayrıca, 1114 yılında, burada Patriklik kuruldu. Buranın patrikleri kendilerini Katolikos ilan ettiler. Bu Katolikosluk 1895 yılına kadar, bazen "Ana Kilise" ile anılarak, bazen karşısına geçerek varlığını sürdürmüştür.

Tatarlar'ın âsâr-ı kahr ve galebeleri zâil olduktan sonra Ermeniler Eçmiyazin'de ictimâ' ile yine ma'bed'-i kadimelerini ma'mûr ettiklerinde eski Katoğkos neslinden Sis'de Katoğkos bulunan zâtı emânetler ile beraber Eçmiyazin'e gelmek üzere da'vet etmişlerse de bu familya hayli müddettenberi Sis'de yerleşmiş olduklarından Eçmiyazin'e gitmediğinden ol tarafın piskoposları içlerinden birini Katoğkosluğa intihâb eylemişler. Bu cihetle Ermeniler için üç reis-i umûmî peydâ olub bunlardan Eçmiyazin Katoğkos'u intihâb tarikiyle Sis ve Ahtamâr Katoğkoslar'ı dahi tevârüs ile ta'yin oluna gelmiştir.

Revân havâlisinin Ermeniler'i Eçmiyazin'i ve Kürdistan tarafının Ermeniler'i Ahtamâr'ı ve Kozan ve Maraş ve Halep cihetlerinin Ermeniler'i Sis'i kendülerine merci' bilmişler. Bu üç Katoğkos dahi Zeyt-i Mukaddes⁴⁴ denilen "Belsân"⁴⁵ yağını çıkarub piskopos rütbesi i'tâ' etmeleriyle üçü dahi Ermeniler'in Papaları makâmında birer reis-i umûmî makâmında bulunmuşlardır.

Eçmiyazin Kilisesi'nin kademine ve Katoğkoslar'ı intihâb-ı umûmî ile ta'yin oluna geldiğine ve Ermeniler'in kesreti⁴⁶ ol tarafta olduğuna mebnî' diğerlerinden dahâ ziyâde şöhret bulmuş ve Dersaadet'teki Ermeniler'e merci' olmuştur. Binâenalyh her sene Eçmiyazin'den Dersaadet'e haz'î rüseâ-yi rûhâniyye gelerek İstanbul Ermeniler'inden para toplarlar ve İstanbul'un sarrafları Eçmiyazin'e surreler gönderirdi.

Karib-ül-ahd'da Rusya devleti ile İran devleti arasında zuhûra gelen muhârebeye Rusya bu Revân eyâletini zabt ve temellük etmekle

44 Zeyt-i Mukaddes: Mukaddes zeytin yağıdır. Bu yağ bütün Hıristiyan kiliselerinde vardır. Bu yağ üç yerde kullanılır: 1. Vaftiz, 2. Rahib ve piskopos takdimlerinde, 3. Hastalar için duada.

45 Belsân: Bazı bitkilerin çıkardığı benzoik asit veya sinomik asit veya her ikisini birden ihtiva eden kokulu madde. (Meydan Larousse, Belsan unad. C. II, s. 274) Bu ta'bir, "mukaddes zeytinyağı" ve bugün Gregoryen Ermeniler'in "Merou" dedikleri yağ karşılığı kullanılıyor (Bütün kiliselerde var, fakat aynı anlamda kullanılmıyor). Luxavorcagan (Gregoryen) Ermeniler'de birlik alametidir. Bilerek ve isteyerek bu yağ rûdeden kimse, İsyân etmiş oluyor. Ermeniler'de bu "Yağı" çıkarma yetkisi sadece Katoğkos'tadır. Diğer kiliselerde bu "Yağı" her piskopos çıkarabilir. Diğer kiliselerde bu "Yağ", birlik sembolü olarak değil, fakat mukaddes bir sembol ve "sakramentler"den biri olarak kabul edilir. Ermeniler'de birliği, otoriteyi ifade eder. Kullanıldığı yerler için bkz. 7. dipnot. (Ankara-Fransız Katolik Kilisesi Rahibi, Jakop'un 9.1.1982'de verdiği izahattan).

46 Buradan, o gün de Ermenilerin çoğunluğunun Rusya'da bulunduğu görülüyor. Bu gün de, en son istatistiklere göre, Rusya'da 3,5 milyon Ermeni bulunmaktadır. (Pierre A. Moses, Arméniens, où est la réalité?, Libraire-Edition Malher, 1980, s. 113).

meşhur Kazex Artin ve sair mu'teberân-ı⁴⁷ Ermeniyânı cem' ile bey-
lerinde lede'l-müzâkere "Revân eyâleti şimdiye kadar İran devleti ye-
yedinde bulunub biz Eçmiyazın'ı bu tarafa çekiyorduk şimdi orası bir
kuvvetli devletin pençe-i temellüküne geçti. Bundan sonra orası bizi
çeker. Bu ise Devlet-i Aliyye'nin Ermeniler hakkında der-kâr olan em-
niyet ve itimâdına hâlel getürebilir. Halbuki Devlet-i Aliyye'nin umûr-i
mâliyyesi ve bileümle devlet me'murlarının muâmelâtı Ermeni sarraf-
ların elindedir. Bu emniyete hâlel gelürse bunca menâbi-i servet elimiz-
den gider. Biz bundan sonra Eçmiyazın'den mümkün mertebe kat'ı
rişte-i taalluk etmeliyiz" diyerek Eçmiyazın'e irsâl oluna gelen surrelerin
kat'ına dâir bir karar verdirmiş ve keyfiyeti mahremâne olarak ol vakit
Riyâset-i Küttâb mansûbunda bulunan Akif Paşa'ya⁴⁸ beyân ile Ermeni-
ler'in Rusya tarafına temâyülünden kendileri maddeten hasâra uğraya-
yacakları gibi Devlet-i Aliyye'ye dahi ma'nâ-yı mazarrat geleceğinden
bahisle surrelerin inkitâ'mdan dolayı Rusya Sefâret'inden vuku' mel-
hûz olan tebligâtın ısgâ' olunmamasını ihtâr eylemiştir. Fi'l-vâki' ol
vakit Rusya Sefâret'i tarafından İstanbul Ermenilerinin Eçmiyazın'e
olan revâbit-i kadimelerine hâlel getürülmemesi Devlet'in menâfi'ine
muvâfık olacağından bahisle bu surrelerin kesilmemesi için mükerreden
tebligat vuku' bulmuş ise de Akif Paşa baştan savma cevaplar ile geçi-
tirmişdir. Bu husûsa dâir Akif Paşa ile Rus Sefâret'i baş tercümanı bey-
lerinde cereyân eden mükâleme ve müzâkerelerin keyfiyeti Bâb-ı Âlice
halefen an selef mesmû' ve ma'lûm olan rivâyet-i müteselsiledendir.
İşte ol vakit İstanbulca Sis Katoğkosluğu'na ehemmiyet verilerek İst-
anbul Ermeni Patrikliği dâiresindeki kiliselerde Sis Katoğkos'unun
ismi okunmağa ve Sis'de piskoposluk rütbesi el'ân rüesâ-yi rûhâniyye
her tarafta tanınmağa başlamışdır. Fakat İstanbul Ermeni Patrikliği
dâiresinde bulunan Ermeniler'in mu'teberânı iki kısım olup bir takımı
Kazex Artin'in ittihâz eylediği işbu mesleki cedid üzere Sis Katoğkos-

47 Kazex Artin Beziyan (1771-1834): Amira Bezi Boğos Ağa'nın oğludur. İstanbul'da doğmuş, ipek işleri ile meşgul olmuş, Osmanlı Devlet hizmetlerinde bulunmuş, Darphane müdür-
lüğü yapmış ve II. Mahmud'un sempatisini kazanmış, bu durumuyla istifade ederek, Ermeni
menfaatlerinin temini için sadakatle hizmet etmiştir. Bu meselede, Osmanlı yönetiminde itibâr
sahibi olan Düzyan'lar ailesini de yanına alarak İstanbul Patriği (Abraham de Tathé)ne karşı
çıkması (1814'de) ve yukarıda görüldüğü gibi, Rusya ile irtibatın, gönderilen paraların kesilmesi
yolunda karar aldırması ve durumu gizlice Akif Paşa'ya bildirmişdir. (Rh. Y.G. Çark, Türk Dev-
leti Hizmetinde Ermeniler, İstanbul, 1953, s. 62-67; H. Fâğem Koçu, İstanbul Ansk. 3/1073).

48 Akif Paşa (Efendi) (1787-1845): Amcası Reis-i Küttâb Mustafa Marhar Efendi'nin
delâleti ile divân-ı hümayun kalemine girmiş (1814); 1825'te âmedci, 1827'de beylikçi, 1832'de
Reis-ül-Küttâb olmuştur. Bu makam Hariciye Nâzirliğine çevrilince de, Hariciye Nâzırı olmuştur.
(İslâm Ans. C. 1, s. 242-246).

luğuna merbutiyeti isteyen takım idi. Diğeri kemâ fi's-sâbık Eçmiyazin'e merbût kalmak dâiyesinde bulunanlar olup Rusyalular dahi politikaları iktizâsınca bi't-tab' bu kısmı sâniyi istishâb edegelmişlerdir.

Eçmiyazın Kilisesi Ermeniler'in merkez-i kadimesi olmak hasbeyle Katoğkos birinci addolunur ise de Sis Katoğkosluğu dahi Ermeni mezhebince teberrük olunan emânetler kendi yedlerinde bulunmak ve eski katoğkosların neslinden olmak mülâbesesiyle tefevvük iddiasından hâli olmamışlardır.

İstanbul Ermeni Patriği her kim olur ise olsun bir piskopos olup mezhebece reis-i rûhânî olmadığı cihetle "Belsan Yağı" çıkaramaz ve piskoposluk rûtbesi veremez ise de devletce bir büyük rûthede bulunarak gerek Sis ve gerek Ahtamâr katoğkoslarının Devlet'e ait olan umûr-i husûsâtında anlar ile Bab-ı Âli arasında vasıta olduklarından her vakit İstanbul Ermeni patrikleri her tarafca icra-i nüfûz edegelmişlerdir. Çünkü devletce katoğkosların iktidâr-ı rûhânîleri aranmayı Bâb-ı Âlice resmen Ermeni Patriği tanımakta olmasıyla Ortodoks mezhebinde bulunan hristiyanların birinci reis-i rûhânîleri olan İstanbul Rum Patriği'nin hâiz olduğu müsâadât⁴⁹ tamamiyle Ermeni Patriği'ne dahi verilmiştir⁵⁰. Bu cihetle Ermeni patrikleri Sis ve Ahtamâr kiliselerinin umûrına ha'zân istihkaktarından ziyâde müdâhale etmişlerdir.

49 Fatih Sultan Mehmed'in Rum Patriğine verdiği imtiyazlar için bkz. Dr. M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhânesi ve Türkiye*, İstanbul, 1930, s. 44-50.

50 Bazılar'dan beri Ermeniler'in Türklerle münasebetleri olmuş ve Selçuklular zamanında bu münasebetler daha da sıklaşmıştır. Bizanslılar'ın dinî ve siyasi haskalarından dolayı Ermeniler gösterini Selçuklu Türkleri'ne doğru çevirmişlerdir. Daha sonra, Greek ve Latince'ın dinî ve siyasi haskalarını yüzünden, Osmanlılar'na güvenerek batrya doğru yayılmış, Osmanlılar'ın hizmetine girmiş ve onlara hizmet etmişlerdir. 1453'de Fâtih İstanbul'u almış, burayı emniyetli unsurlarla doldurmak için, Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan Ermeniler'i İstanbul'a getirtmiştir. I. Osman'dan beri Türkler'in itimâdını kazanmış olan Ermeniler'e, Fâtih, hiçbir Hristiyan fâtihinin onlara vermediği imtiyazı vermeyi uygun bulmuş ve onları, göstermiş oldukları itimâttan dolayı mükâfâtlandırmıştır.

H. Papaman, Ermeniler İsa'da "bir tabiat" bulunduğuna inandıkları için, Bizans İmparatorluğu düşüncesinde "Messe" âyini ve ibadetlerini serbestçe icra edemediklerini; bundan dolayı da İstanbul'un Türkler tarafından alınmasını beklediklerini, ifade etmektedir.

Fâtih de İstanbul'u aldıktan sonra Ermenileri din işlerinde ve içişlerinde serbest bırakmakla kalmamış, Rumlar'a verdiği imtiyazların aynıını onlara da vermiştir. Hatta Bursa Bölgesi Metropolit'i Piskopos Hovakim'i İstanbul'a çağırarak, Rumlar'a verilen hak ve yetkilerle İstanbul Patriği yapmıştır (1461). Böylece Batı Ermeniler'i için İstanbul Patriklığı'ni teşkil etmiş, Süryaniler, Kıptiler, Kaldeliler, Gürcüler ve Habeshliler'i de liderleri ile birlikte ona bağlayarak nüfûzunu artırmıştır. M. Ormanian, *L'Eglise Arménienne*, Antélias-Lühnan, 1954 (2. bas.) s. 60-61; Hrant Papaman, *L'Eglise Byzantine Transférée aux Arméniens*, Ist. 1976, s. 7-8; Esat Uras, a.g.e. sf. 151; Dr. Abdurrahman Küçük *Düşümler ve Düşümlük Tarihi*, Ist. 1979, sf. 48; Prof. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966, sf. 250-253; Prof. Dr. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ist. 1980, sf. 152, 162 (3. bas.); *İslâm Ans. C. IV*, sf. 320; *Türk Ans. C. XV*, sf. 326-327; Başbakanlık Arşivi Yıddız, Kısım 10, no 553/562, zaaf 93-38) Ferman Sureti İstanbul Patrikhânesinde de bulunmaktadır.

1261 senesi Cemâzi-yel-âhîresi evâilinde⁵¹ istâr buyurmuş olan bir kat'a Berât-ı Âli mündercâtına nazaran Ahtamâr manastırında Katoğikos nâmiyle kadînden-berü Ohan⁵² râhib bilâ-berât ikamet etmekte olduğu halde vefât etmiş olduğundan sâir murahhasalıklar mîsillü İstanbul Ermeni Patriği tarafından istid'â ile mahsûs murahhase ta'yin olunmadıkça kimseye murahhasalık ve katoğikosluk ettirilmemek üzere ol vakit İstanbul Patriği tarafından verilen takrîr üzerine sâdir olan Fermân-ı Pâdişahi mucibince fi-mâha'd katolikosluk ünvanı olmamak üzere Erzurumlu Karabet râhib murahhase ta'yin olunmuş ve muahharen münhal vuku' buldukca olsuretle tevârih-i muhtelifede Berât-ı Aliyye verilmiş ise de 14 Cemâzi-yel-âhîre 1293⁵³ târihinde yine Ermeni Patriği tarafından vuku' bulan inhâ üzerine katoğikos ünvanıyla Haçadur⁵⁴ râhib bil-intihâb Ahtamâr Katoğikosluğu'na nâsb olunmuştur. Fakat berât'ında katoğikosluğun levâzımından olan "yağ" çıkarmak ve piskoposların azl ve nâsbına muktedir olmak maddeleri şurûtuna dere olunmamıştır.

1279 târihinde Ermeniler'e mahsûs olarak yapılan nizâmname lâyahasının⁵⁵ ta'dil ve tashihî için Bâb-ı Âli'de teşkil olunan komisyonda Sis Katoğikosluğu hakkında câri olan verâset usûlünün ilgasıyla katoğikosluk münhal olduğta yalnız Sis dâiresi piskoposlarına hasredilmeyüb intihâb-ı umûmî ile katoğikos nasbolunması gibi Sis'e dâir ba'zı mevâddin nizâma dârci Ermeniler tarafından istenilmiş ise de ol vakit

51 7-10 Haziran 1845.

52 Ohan: Ahtamâr Katolikosluğunda, 1825-1843 yılında bulunmuş Hovhannês V de Çatak olmalıdır. (J. de Morgan, a.g.e. sf. 367).

53 7 Temmuz 1876.

54 Haçadur: Bu, Khatchatour II de Mokş olmalıdır. 1844-1851 yıllarında Ahtamâr Katolikosluğunda bulunmuştur. (de Morgan, 367).

55 1279/1862: 1860 yılında Ermeniler tarafından hazırlanıp, Osmanlı İmparatorluğuna idaresinin tasvibinden geçerek 1862 yılında yürürlüğe giren "Ermeni milleti nisâmnâmesi"dir. Bu Nisâmnâme ile Ermeniler'e bir nevi bağımsız bir cemaat veya devlet muamelesi yapılmıştır. Bu Nisâmnâme için bkz. Esat Uras, a.g.e. sf. 158-174; M. Hocaoglu, a.g.e. sf. 27 ve Bu Nisâmnâme'nin Ermenice ve Ermeni Harfleri ile Türkçe basılmış tam metni İstanbul Ermeni Patrikhanesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.

1836 yılında, Rusya'da yaşayan Ermeniler için de bir "Nisâmnâme" hazırlanmıştır. Bununla Ermeniler kontrol altına alınmış ve siyasal otoritelerin müdâhalesine zemin hazırlanmıştır. Rusya, "Poligenia" adı verilen bu nisâmnâme ile, teşekkül eden "Meclis"e hükümet tarafından görevlendirilen bir memur sokuyor. Böylece serbestçe hareket etmelerini önlemiş oluyor. Bunun için Türk, Rus ve Hindistan Ermeniler'i itiraz etmişlerse de neticeyi değiştirememişlerdir. Buna rağmen İstanbul Ermeni Patrikliği, dâima, patriklerin mutlak otoritesi ile idare edilmiştir. Böylece Türkiye'de bulunan Ermeniler ile Rusyadakilerin durumlarını; Rusya'nın baskısına rağmen Türkiye'nin müsâhamasını, karşılaştırmak mümkündür. (M. Ormanian, 71; ve y. a.g.d.k.)

Kozan dağları Kozanoğulları⁵⁶ yedinde bulunduğundan oraya dâir nizâma bir şey derci münâsib görülmeyüb hernevakit Kozan küt'ası taht-ı itâat ve inzibâta almır ise ol vakit bu misillü mevâddım nizâmnameye zeyl edilmesi husûsuna karar verilmişdi. Müteâkben fırka-yı islâhiyye ile Sis'e varılarak Kozan havâlisinin zabt ve islâhı emrinde Sis Katoğkosu Kırâğos Efendi⁵⁷ ile Kozan Ermeni mu'teberânının epeyce muâvenetleri görülmüşdü. Lakin bu islâhât esnâsında Kırâğos fevt olmağla yerine anfa akrabasından Nikoğos nâm piskopos ol havali piskoposlarıyla mu'teberân ahâli tarafından Katoğkosluğa intihâb olunarak tanzim ettikleri mahzar⁵⁸ Bâb-ı Âh'ye takdim olunmuşdu. Ol vakit ise Dersaadet'teki Ermeni mu'teberânı iki fırka olup biri Sis Katoğkosluğuna ehemmiyet vererek dâimâ Eçmiyazın'e mürâcaât ihtiyacından kurtulmak üzere Sis manastır ve klisesini güzelec ta'mir ve Sis ile Adana arasındaki yolu tesviye ve manastır merbutâtından olmak üzere yol üzerinde hânlar inşa' etmek fikrinde bulunub manastırın masârif-i ta'miriyesi iâneten Cânib-i Mirî'den dahi beş yük⁵⁹ kuruş kadar akçe ihşân buyurulmak gibi ba'zı müsâadât gösterilmek tasavvur olunmuşdu. Diğer fırka dahi Eçmiyazın'e hasr-ı irtibât ederek Sis Katoğkosluğuna ehemmiyetten düşürmek fikrinde olup düvel-i ecebhiyyeden⁶⁰ ba'zısı dahi politikası icabınca bu fırkayı istishâb etmekte idi. Ve Eçmiyazın taraf-

56 Kozanoğulları: Arıklı oymağı kethüdalılarına verilen addır. XIX. Yüz yıl başında Antep'teki Kozan köyünden gelip Sis hölgesine yerleşmişlerdir. Topal Ağa'nın oğlu Yusuf Ağa, diğer kethüddarı etrafında toplayarak, Sis kasabasında bulunan Divanoğulları kethüddalığın dağıtarak büyük bir derebeylik kurmuştur. Kurdüğe derebeyliğe Kozanoğulları adı verilmiş ve bu bölgede Kozan diye anılmıştır. Bölgeyi ele geçirmek için, Kavalah İbrahim Paşa ve Kıbrıs Mehmet Paşa gönderilmiş; fakat Batı Kozan'ı elinde bulunduruz Çadirci Mehmet'in kuvvetlerine yenilmişlerdir. 1865'te Derviş Paşa ve Cevdet Paşa'nın başında bulunduğu Fırka-i İslâhiye, Kozanoğulları'nı dağıtarak, bölgeyi ele geçirmiştir. (Meydan Larousse, Kozanoğulları mad. İst. 1972, C. VII, sf. 524).

57 Kırâğos: O zaman Sis (Kalikya) Katolikos'u olan H. Kragos olmalıdır. Katolikosluğu, 1853-1886 yılları arasındadır. (J. de Morgan, 366).

58 Mahzar: Mütaasâdit imzası havi olarak bir madde hakkında yazılıp resmî makamlardan birine verilen kâğıt, arşival hakkında kullandır bir tâbîrdir. Arapça "huzur yeri" mânâsına gelen mahzar, mahkeme sicilli, defter yerinde de kullanılmıştır. (Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İst. 1972, II/301).

59 Yük: Yüzbün akçe yerinde kullandır bir tâbîrdir. Beş yüz kuruş yerinde de "Kese" kullandır. (M.Z. Pakalın, a.g.e. III/639).

60 Düvel-i Ecebhiyye: Bundan Rusya kasdedilmektedir. Politikası icabı, Sis'in değerini düşürüp, kendi hâkimiyeti altında bulunan Eçmiyazın'ın değerini yükseltmek "otoriteyi" teke irâc etmeyi düşünmüş olabilir. Çünkü Katoliklik zıkkını Ermenilere mukaddistir. Bu makamın otoritesinden istifade ederek, Türkiye'deki Ermeniler'i, ileride Osmanlı İmparatorluğu aleyhine kullanabilmeyi de düşünmüş olabilir. Bu yolu daha sonra kullandığına şahit olacağız ki onun vesikayı takdim yazısında ortaya koymaya çalıştık.

dâri olan iş bu fırka-yı sâniyye ol vakit Patrikhânece fırka-ı ülâya gâlib gelerek Nikoğos'un katoğkosluğu reddolunduğundan Patrikhâne ile Sis kilisesi arasında ihtilâf ve mübâyenet zuhûra geldi. Sis piskoposları ve Kozan Ermeniler'i mu'teberânı usûl-i kadîme üzere katoğkoslarını kendüleri intihâba hakları olup Patrikhâne'nin vazifesi onların istidâlarını Bâb-ı Âlî'ye arz ile kapukethüdâlık derecesinde bir vasıttadan ibaret olduğu iddia ederlerdi. Patrikhâne heyeti ise bu bâbda tevârûs usûlünün ilgasıyla intinâb-ı umûmiye mürâcaât olunmak lüzûmunu iddiâ eylerdi. Bu verâset usûlünün ilgasına dâir henüz Ermeni Nizâmnâmesi'ne bir madde zeyl edilmemiş olduğu halde ol vakit hemân Patrikhânece Nikoğkos'un intihâbı hakkında olan sâlif'üz-zikr mahzar'ın reddiyle hemân intihâb-ı umûmiye mürâcaât olunmuş ekseriyet-i ârâ ile karar altına alınmışdı. Kozan Ermeniler'i ise işin duçar-ı te'bir olduğunu görerek hemân ba'zı mu'teberân ile piskoposları manastıra duhûl eyleyub ve zeyt-i mukaddes denilen belsün yağı ile Nikoğos'un saçlarını yağlayub Katoğkosluk makamına geçürdiler ve klise emânetlerini kendüsüne teslim ediverdiler. Bu muâmele Ermeni Patrikhânesi'ne pek girân geldi ise de Patrikhâne'de katoğkos aleyhine i'mâl edilecek bir kuvvet-i rûhâniyye olmadığından Patrik'in devlet sâyesinde hâiz olduğu iktidârı isti'mâl ile Nikoğos'u tazyik ile isti'fâya mecbur eylemek üzere Dersaadet'e celb ve ihzârları Bâb-ı Âlî'den istid'â olundu. Sisliler'in hareketi âdet ve teâmüle müstenid olup Patrikhânece Sis hakkında mutasavver olan husûslar dahi henüz nizâmnâmelerine zeyl edilmemiş olduğu cihetle bunda devletin nizâmına muhâlif bir hareket dahi olmadığından Nikoğos hakkında bir muâmele-i tazyikiyye icrasına ber-vech-i vecibe yok iken Patrikhânece ekseriyet ile verilen kararın icrasına her nasılsa ol vakit hükûmetce müsâade buyurularak Nikos suret-i ecbriyede Dersaadet'e celb ile Patrikhâne'ye teslim ve hakkında âdetâ bir câni muâmelesi iera edildi. Ve hayb müddet İstanbul'da kaldı mevkûf tutuldu ve anın bu tarafa ihzârı üzerine Patrikhâne tarafından Mıgırdeş nâmında bir murahassa Sis Katoğkosluğu kaymakamı tayin ile Sis'e i'zâm olundu ise de Sisliler kabul etmediği cihetle manastıra giremeyüb Ayıntab'e vardı Protestan mezhebine girdi, yakayı kurtardı. Ba'dehu Patrikhânece vuku'bulan ihtilâf üzerine mübâhasât-ı kesire ceryânından sonra ekseriyet-i ârâ ile verilen karar mü'cibince Sis Katoğkosluğu hakkında câri olan verâset usûlüne muhâlif olarak intihâb-ı umûmiye mürâcaâtla 89⁶¹ senesinde Sis Katoğkoslar'ı neslinden olmayan diğerk Mıgırdeş⁶² nâmındaki bir piskopos Sis Katoğkosluğu'na intihâb olun-

61 89: H. 1289/M. 1872.

62 Mıgırdeş: 1871-1894 tasvilleri arası Sis Katolikoss Mıgırdeş I Kefisizian'dır.

muş ve Patrik'in takriri üzerine isdâr buyurulan Berât-ı Âliyye'de şurût-i kadimesi vechile "Belsân" yağı çıkarmak ve dâiresi dâhilinde olan piskoposları azl ve nasb edebilmek maddeleri dahî münderic bulunmuşdur.

Mıgırdıç bu Berât-ı Âli ile Sis'e vardıkda Kozan Ermeniler'i Fer-mân-ı Pâdişâhî'ye itâat ile hâh-nâ-hâh manastır ve kiliseyi anâ teslim etdiler ise de kendüsine rû-yi kabûl göstermedikleri cihetle Sis'de duramayüb ol vakitdenberü Haleb cihetinde dolaşmakda ve ekseriyyâ Maraş'da ikâmet eylemekte bulunmuşdur.

Eçmiyazın tarafdârânenin her-vech-i meşrûh galebesinden istifâde etmek üzere Eçmiyazın Katoğkos'u tarafından umûr-ı rûhâniyyeye nezâret eylemek için Dersââdet'e bir vekil gönderüb resmen Bâb-ı Âli'ye iş'âr-ı keyfiyet eyledi ise de Bâb-ı Âli tarafından kat'iyen red-dolunduğu Mezâhib odasında mahfûz bulunan 85 ve 86⁶³ târihlü muhâbere evrâkımda münderiedir.

Ve bir de Dersââdet'de mevkuf olan mûmâ-ileyh Nikoğos her ne kadar Katoğkosluk'dan isti'fâ eylemek üzere icbâr olunmuş ise de isti'fâ etmeyüb halbuki anm üzerinde bu rûtbe-i rûhâniyye bâkî oldukça Mıgırdıç'ın katoğkosluğu sahih olup olmayacağı Ermeniler arasında mebhûs-ün-anh olarak bir çoğu bundan dolayı zihinlerini şüpheden tahlis edemediklerinden Patrikhâne tarafından Nikoğos bir manastıra nefy ve hapsolunarak nihayet isti'fâya mecbur edilmişdir. Lâkin bu keşâkçler arasında Sis Katoğkosluğu umûri münhal olmakla Kozan ve Maraş cihetlerinde pekçok Ermeniler tebdil-i mezheb ederek bir çoğu Katolik ve bir mikdârı Protestan⁶⁴ oldular. Mıgırdıç ise âciz ve müncerr kalarak 90 sene-i hieriyyesinde⁶⁵ Bâb-ı Âli'ye mahsûs adam ile takdîm eylediği arızasında Ermeniler'in Katolik mezhebine sülûkünden ve bu hâl ile yakında Sis Katoğkosluğu mahy olarak merci'yi rûhânileri Eçmiyazın'e münhasır kalacağından bahisle imtiyâzâtının tevsî'ini ve iâne-i nakdiyye ihsân buyurulmasını istid'â etmekle keyfiyyet Meclis-i Mahsû-ı Vükela-yi Fihâm'da h'l-mütâlâa icâhına bakılmak üzere Hariciye Nezâret-i Celilesi'ne havale buyrulmuş ise de anm üzerine bir muâmele cereyân etmeyüb iş hâli üzere kalmışdır.

63 85: H. 1285/M. 1868; 86: H. 1286/M. 1869. (Belgede "85 ve 86 tarihli" denilmesine rağmen, bunlar numara da olabilir).

64 Gregoryen (Lusavorçagan) Ermeniler'i Katolik ve Protestan yapamak için yoğun çalışmaları olmuştur. Bunun neticesinde, bir çoğu Katolik ve Protestan Mezheplerine girmiştir. Katolik Ermeniler'in sayısı artınca, 1830 yılında Katolik Ermeni Kilisesinin kurulmasına müsaade edilmiş; bu kuruluşu kendilerine örnek alan Protestanlar da, 1847 yılında resmen Protestan Ermeni Kilisesi'ni teşekkül ettirmeye muaffak olmuşlardır. (M. Orpaman, a.g.s. sf. 61, 71)

65 90: H. 1290/M. 1873.

Sis Katoğkosluğu'nun ihtilâl ahvâline dolayî ol havâlideki Ermeniler'in tebdil-i mezhebe mütemâyil olmaları Ermeni Patrikhânesi'ni dahi ziyâdesiyle müteessir etdi. Hâlbuki işi Patrikhâne dağıttı sonra da toplayamadı ve şimdi mülkiyye memurları tarafından Ermeniler hakkında eser-i sahâbet gösterilerek bu yolda işin önünü alabilmek üzere Nezâret-i âcizî'ye mürâcaat eyliyor ve mukaddemâ Sis umûrına istihkakının fevkinde olarak pek ziyâde müdahâle etmişken şimdi Katoğkos'un müstakil olduğunu söylüyor. Hâlbuki Miğirdic'in Sis'e gidübe manastırda ikamet ile umûr-ı mezhebiyyenin inzibâtına i'tinâ eylemesi için kendisine Patrikhâne tarafından iş'âr olundukça anın tarafından dahi ba'zı tekâlif dermeyân olunduğunu ve nihayet ya Sis'e gidübe işinin başucunda bulunması yahud isti'fâ eylemesi Patrikhâne tarafından kendüsüne iş'âr olunmuş idüğü isti'ârât-ı vâkıadan anlaşılmalıdır. Hâlbuki Sis manastırı ve kilisesi şimdi külli ta'mire muhtâc olup Miğirdic'in ise ol havâlide çendân nüfûzu olmadığı cihetle Katoğkosluk dâiresinden mikdâr-ı kifâye para celbi ile anı ta'mir edebilmesi pek müşküldür. Maamâfih bu kerre Maraş'dan merkez-i me'muriyeti olan Sis'e gelübe orada ol havâli piskoposları ve ba'zı mu'teberânıyla birleşerek hem manastır ve kiliseyi ta'mir etmek ve hem de geçinecek kadar irâd bulmak üzere bu esnâda da'vetnâmeler gönderilmişdi. Bu ise Haleb Vâlisine mücib-i fikr ve endişe olarak Miğirdic'in oradan kaldırılması için telgraf çekilmekle Cânib-i Bâh-i Âli'den alınan emr üzerine kendüsünü Dersâdet'e i'zâmı bâ-telgraf bildirilmişdir.

Adana Vilâyeti Vâli Vekili Akif Efendi ise bu bâbda kendüye mahsûs bir fikir ve mütâlaadadır. Şöyleki 3 Cemâziyelâhîr 97 ve 1 Mayıs 96⁶⁶ târihiyle müverrahan Başvekâlet-i Celile'ye takdim eylemiş olduğu bir kıt'a arızasının hulâsaten müeddâsında ba'zı ma'lûmât-ı târihiyyeden ve Ahtamâr ve Eçmiyazın Katoğkoslukları üzerine cereyân eden rivâyetler bir dereceye kadar o tarafa kuvvet verebiliyor ise de Sis Katoğkosluğu bir nokta-ı cismaniyye hâlinde bulunduğundan bahisle Sis Katoğkos'u Miğirdic Efendi'nin yağ çıkarmak için bu def'a Adana'ya gelerek muvakkaten Sis'e geçmek arzusunda bulunuşu üzerine mevzu'-i bahs olan müzâkerât hâlisâne ve mahremâne arasında Sis denilen memleket kabil-i medeniyye bir yer olmadığı gibi mürûr-i zemân ile manastırında ebniye ve irâdi mahv ve harâb olduğundan Sis manastırının diğer münâsib bir mahalle nakli ve tahviline dâir ve yukâruki mütâlaa ve ma'lûmâtın icabına külliyyen mugayir olarak Miğirdic Efendi'de gördüğü meyl ve arzusunun bir derece dahâ câlib-i nâzar-ı dikkat olması üzerine

hakikat-ı efkârlarının anlaşılması için derhâl tasdik ve tasavvur ve hayâleriyle herâber vâkıâ Katoğkosluğun Halep ve Adana gibi bir mahalde bulunmasındaki muhassenâtı irâd eylemiş ise de kendüleri Kudüs-i Şerif arzusunda bulunup hatta Halep Vâlisi Said Paşa'nın da bu bâbda vesâtet-i terviciyyede bulunacağını söylemiştir. Ve bu hikâye etdikden sonra iktizâsına göre kendülerinin resmen istid'âya kadar sevk edilüb edilmemesi husûsunu istizân etmiştir.

Akif Efendi'nin irâd eylediği mâ'lûmât ve mütûlaa nef's'ül-emr'e çendân muvâfık görülmez. Miğirdiç Efendi ne yolda lisân kullandı garazı ne idi bilemem. Fakat Sis manastırını diğer mahalle nakl ettiremeyeceğini kendisi ra'nâ bilür. Eğer kabil olsa Kazaz Artin gibi vaktiyle Dersaadet'te teneffüz etmiş kesân anı İstanbul'a nakl edüp Ermeni patrikliği ile birleştirerek Eçmiyazin'den külliyyen kat'ı rişte-i taalluk ederlerdi. Ve bir müddettenberi Sis Katoğkos'u her-vech-i bâlâ Maraş'da ikâmet ettiği gibi başka bir haldede dahi ikâmet edebilür. Lâkin her nerede bulunur ise bulunsun yağ çıkarmak için behemehâl Sis'e gitmeğe mecbur alacağından başka yerde ikâmeti muvakkat ve eğreti bir keyfiyyet olur. Yok eğer yağ çıkarmak için dahi Sis'e gitmeyecek olur ise ol halde Katoğkosluk lafzî murâd bir ünvândan ibâret kalur ve merâsim-i mezhebiyyenin icrâsı için Sis Katoğkosluğu mülhakâtı dahi Eçmiyazin'den yağ celbine ve piskoposluk rütbesi almak için behemehâl Eçmiyazin'e gitmeğe mecbur olacıkları cihetle Eçmiyazin taraftarlarının arzuları tamâmiyle husûle gelmiş olur. Şu hâle nazaran böyle menşe' ve gayeti mübhem ve nâ-mâlûm olan bir husûsda Miğirdiç Efendi'ye resmen istid'â ettirmek üzere Cânib-i Hükümet'den teşvike mübâşeretî çendân münâsebet almaz.

Sis'in bir nokta-ı cisâmîyye hâlinde olması mütâlaası dahi vâkıa'ya muhâlifdir. Zirâ Ermeniler'in oldukça kesret üzere buldukları Revân ve Van taraflarına burası pek uzaktır ve bu havâli Ermeniler'i hep Türkçe tekellüm edüb⁶⁷ Ermenice bilmezler. Böyle husûslarda lisânın büyük te'siri vardır ve bir de Sis Katoğkosluğu dâiresindeki Ermeniler'in mikdârı etrâf ve civârlarındaki nüfus-i İslâmîyye'ye nisbetle ekall-i kalil

67 Yukarıdaki belgede, Sis ve çevresinde yaşayan Ermeniler'in Ermeni'ce bilmediklerinden, Türkçe konuştuklarından bahsedilmektedir. Ermeniler'in Türkçe konuşmalarını, Türk harfının te'sirinde görenler olduğu gibi (Prof. Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları, Ank. 1966, sf. 239-269; Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ank. 1970, sf. 111-112); bunların Türk soyundan geldiğini ileri sürerlerde bulunmaktadır. Ayrıca bu Ermeniler'in Hıristiyanlaşmış Türkler olduğu da iddialar arasındadır. (Nicolas Adontz, Histoire d'Arménie, Paris, 1946, 291-329; Doç. Dr. M. Fahrettin Karzoğlu, Karı Tarihi (I. Cilt), İstanbul 1953, sf. 75-81, 91-102, 132-133, 263-264 v.s.; Karzoğlu, Dede-Korkut Öğünmeleri, Ist.

dir. Nefs-i Sis kazasında bulunan Ermeniler'in mikdârı üçyüz elli hâne râddesindedir. Ve bi'l-cümle Kozan sancağındaki Ermenilerin mikdârı iki bin dörtyüz hâne râddesindedir. Adana sancağındaki Hristiyanlar'ın mecmû'î bin yüz bu kadar hâne olub bunların dahi bir mikdârı Katolik veya diğ'er mezheplerdedir. Maraş sancağının hâvî olduğu yirmiki bin yediyüz bu kadar hânedan ancak dörthbin altıyüz bu kadarı gayr-ı müs-lim olub içlerinde birazı Yahudi ve bir haylicesi dahi Ermeni mezhe-binde olmayan Hristiyanlardır. Bu sancakta Ermenilerin kesret üzere topluca buldukları yer ma'hûd Zeytun kazasıdır. Hâlbuki buradaki Ermenilerin mecmu'î bin yediyüz bu kadar hânedan ibaretdir ve Haleb Vilâyeti'nin hâvî olduğu doksanyedi bin yediyüz bu kadar hânenin sek-senaltıbin besyüz bu kadarı Ehl-i İslâm ve sekizyüze karib mikdârı Yahudi olub bâki onbir bin bu kadar hânesi Hristiyan oldukları hâlde mezâhib-i adideyye münkasım olarak bu kısım-ı cüz'isi Ermeni'dir⁶⁹. Binâen-alâ-kâlik Sis'in Ermeniler için cismânî bir merkez-i ictimâ' olamayacağı derkârdır. Bu cihetle Ermeniler'den dimâğî fâsîd olanlar ancak "Kürdistân" cihetine hasr-ı nazar etmektedirler. Bununla beraber ol havâlide onbeş senedenberi Katolik ve Protestan mezhepleri moda

1952; Esat Uras, a.g.e. sf. 3-15; Sadî Koçay, Ermeniler, Ank. 1967 (II. Baskı), sf. 41-47; Leon P. Dabağyan, Ermeni Meslesi, Son Havâdis Gazetesi (Tefrika), 22, 29 Nisan, 25 Mayıs, 7 Aralık 1980; Şaban Kuzgun, Hazaıların Yahudileşmesi ve Kurul İnanç Üzerinde Bir Araştırma Ankara-Hâhiyat Fakültesi Doktora Tesi, sf. 132-136).

Fakat biz, hepsinin değilde, Türkçe konuşan dinî âdetlerini Türkçe ifâ eden ve Türkçe inâit'leri olan, kendini Türk sayan bir kısım Greogryen (Lusavorçagan) Ermeniler'in Türk olabileceği kanaatindeyiz. Bu konunun karıştırmalı olarak ele alınması ayrı bir çalışmayı gerektirdiği ve konumuz da o olmadı için daha fazla bir şey söylemeği zâid addediyoruz.

69 Yukarıdaki belgede, Ermenilerin buldukları yerlerin nüfusu karıştırmalı olarak verilmekte ve Müslümanlar'a nispetle çok az oldukları görülmektedir. Bu belge tanzim edildiği sırada bu yoldaki iddialar henüz bu kadar açık olarak ortaya çıkmadığı düşünülecek olursa bu belgenin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Yine Ermeniler'in mekûn oldukları yerlerin nüfusunu gösteren arşiv vesikalarının nu-maralarına vermekle yetiniyoruz. Başbakanlık Arşivi, Yıldız, 31: 1963/43-82; 2016/158-86; 2020/158-86; 18: 553/5, 6, 45, 46, 47, 48, 49, 50; 555/41; 36: 368/141-411.

Hocaoğlu, Ermeniler'in Anadolu'nun her yerine dağılmış küçük küçük aşımıklar durumun-da olduklarını (a.g.e. VIII); Doç. Dr. Bayram Kodaman, en kesif oldukları Van'da bile nüfusun %20'sini teşkil ettiklerini, dağılık buldukları her yerde ortalama %5-10 gibi çok küçük nü-fusa sahip olduklarından her hangi bir anlaşmazlığın olmadığını belirtiyor (Ermeni Meslesinin Doğuşu, Yeni Çığ Der. Kasım 1981, sf. 7). Prof. A. Nimet Kurat ise, Ermeni nüfusunun 1/3'ü geçmediğini ifade etmektedir (Türkiye ve Rusya, sf. 101, 110) General Harbord Başkanlığındaki Heyet'in 1919'da verdiği raporda da Türkiye'nin hiç bir yerinde çoğunluğa sahip olmadıkları belirtilmektedir. (Pierre A. Moser, Arménians, où est la réalité?, 1981, sf. 99; Dr. Kıranlı M. Fahrettin, Kars İli ve Çevresinde Ermeni Mezalimi, Ank. 1970, sf. 123, 124) Ayrıca nüfus için bkz. Uras, a.g.e.

hükümüne girmiş olduğu cihetle günden güne Ermeniler azalmaktadır. Ve az vakit zarfında Zeytun Ermeniler'inden bir çoğu Katolik olmuşlardır. Tafsîlât-ı meşruhaya nazaran Sis Katoğkosluğu mes'alesi Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da ehemmiyetle mütâlaa olunarak bu bâbda bir hatt-ı hareket ittihâz olması elzemdir.

6 Muharrem 98 ve 27 Teşrinisâni 96⁶⁹ Târihiyle Başvekâlet-i Celile'ye Yazılan Cevâb-ı Alî

Hâme-ârâyı ta'zîm ve tefhîm olan iş bu fermannâme-i sâmi-i Cenâb-ı Vekâletpenâhileri medlûl-i âlisi rehîni ikân-ı âcizânem olmuş ve tahrîrât-ı melfûfe mütâlaa edilmiştir. Hulâsa-ı meâlî Âhtamâr ve Eçmiyazin Katoğkosluklar'ının ba'zı ahvâliyle Sis Katoğkosluğu'nun ehemmiyetinden ve Sis denilen mevki'in kabil-i medeniyet bir yer olmadığı gibi murûr-ı zamân ile manastırın da ebniye ve irâdî mahv ve harâb olduğu cihetle bunun diğerk bir mahalle nakli husûsuna dâir şimdiki Katoğkos tarafından meyl ve arzu görülmekte idüğünden bahisle bu bâbda kendülerinin resmen istid'âya sevk edölüp edilmemesi istizândan ibâret bulunmuştur. İş bu Katoğkosluklar hakkında ma'lûmât-ı târihiyye ve tetkikât-ı resmîyyeyi hâvi olarak leffen takdim olunan lâyhadan bi'l-etrâf rehîni ilm-i sâmi-i Cenâb-ı Vekâletpenâhileri buyrulacağı üzere Sis manastırının âher mahalle nakli katoğkosca ba'zı mütâlaât-ı mahsûsa ve zâtîyyeden neş'et etme vâhî bir tasavvur gibi görünür. Binâenaleyh Katoğkos'un bunu istid'âya Cânib-i Hükûmet'den sevk ve teşviki mülâhaza götürür mevâddan olmasıyla Vâli Vekîli'nin iş'ârına cevâben ileride mürâcaat vukuunda lâzım gelen tahkikat icrâ ve ona göre icâbî ifâ kılınmak münûsib olacağına dâir 11 Receb 97⁷⁰ târihinde kendüsüne tahrîrât yazılmış olduğu arz ve ifâdesiyle tahrîrât-ı melfûfe-i mezkûre dahi leffen îade kılınmış olmağın.

11 Muharrem 98 ve 1 Kânûnievvel 96⁷¹ Târihiyle Başvekâlet-i Celile'ye Yazılan Cevâb-ı Alî

Enmele-pirâ-yı ta'zîm ve ibcal olan iş bu fermannâme-i sâmi-i Cenâb-ı Vekâletpenâhileri meâl-i âlisi ve melfûf telgrafnâmeler müeddâsi rehîni ikân-ı âcizânem olmuşdur. Haleb Vilâyeti Celilesi'nin iş'ârına nazaran Sis manastırında bu def'a akt olunacak cem'iyet için gönderilen da'vetnâmelerde manastırın maddî ve ma'nevî islâh-ı ahvâlî müzâ-

69 M. 9 Aralık 1880

70 19 Haziran 1880

71 13/14 Aralık 1880.

kere olunacağı muharrer olduğu cihetle bu ictimâ' ancak kilise umûrunun tesviyesiçün olduğu anlaşılmuş ve Katoğkos'un Dersaadet'e gelmek üzere yola çıktığı iş'ârât-ı ahîrreden müstebân olmuştur. Bu Katoğkosluğa dâir olan 24 C 97⁷² târihli fermânnâme-i sâmi-i Cenâb-ı Vekâletpenâhleri'ne cevâben lâyiha-yı mahsûsa ile arz ve iş'âr kılman ma'lûmât-ı târihiyye ve tetkikât-ı resmîyyeye nazaran sâlif'üz-zikr ictimâ' husûsu gerek Haleb Vilâyeti Celilesi'nin ve gerek Adana Vâli Vekîli'nin zann ve zehâbları mertebe-i ehemmiyeti hâiz görünmez ise de iş'in lâyiha-yı ma'rûzası gösterilen ehemmiyet cihetiyle Meclis-i Âli' Vükela-yı Fihâm'da arız ve amîk tetkik ve müzâkeresi ile maslahata bir netice verilmesi men'ût-ı re'y-i âli-i hidiv-i eflhamileri⁷³ olarak Katoğkos'un yola çıktığına dâir olan evrak dahi bu takımla birleştirilerek leffen takdim kılınmış olmağa ol bâbda.

17 Muharrem 98 ve 7 Kânûntevvel 96⁷⁴ Târihiyle Başvekâlet-i Celile'ye Yazılan Cevâb-ı Âli

Hâme-ârâ-yı ta'zim ve tehcil olan iş bu fermânnâme-i sâmi-i Cenâb-ı Vekâletpenâhleri me'âl-i âliyyesiyle melfûf sûret-i müeddâsî karin-i ikân-ı âcizânem oldu. Bu bâbda evvelce takdim-i pişgâh-ı âli-i fahimâneleri kılman lâyhada arz ve iş'âr olunduğu vechile vaktiyle Eçmiyazin'den Sis'e naklonubda orada bulunan ve Ermenilerce teber-rük olunan "Kadîd El"⁷⁵ Sis'in Eçmiyazin'e rekabet edebilmek üzere yed-i iktidâridir. Min'el-kadîm manastırda mahfûz bulunmuştur. Bu def'a Katoğkos Efendi Dersaadet'e gelmek üzere Sis Katoğkosluk dâiresinden çıkacağı cihetle manastırda hıfz olunmak üzere alıkonulması ve Sis dâiresinin hâricine çıkarılmasına Sis dâiresi Ermenileri'nin muhâlefeti tabûdîr. Katoğkosluk kürsünün mahall-i âhere nakli dahi pek müşkil bir mes'ele olarak Meclis-i Vükela'ca arız ve amîk mütâlaaya mev-kuf bir mâddedir. Ve Sis Katoğkosluğuyla Ermeni Patrikliği'nin birleşmesi dahi buna müteferi' bir mâddedir ol bâbda.

72 24 Cemazîlâhîr 97/M. 30 Haziran 1880.

73 Hidiv: Mısır Vâllilerine verilen üsvândır. Sadrazamlar hakkında tâzim yerinde kullanılırdı. Arapça büyük vezir, baş vezir, hâkim demektir. Mısır Vâlleri Sadâret payesine hâiz oldukları için bu üsvân verilmişti. Sadrazamlar hakkında "hadîv-i eflham" kullanıldığı gibi Mısır Vâllilerine "hadîv-i Mısır" da denilirdi (Pakıno, I/814).

74 M. 19/20 Aralık 1880.

75 Kadîd El: Ermeniler'i toptan Heristiyân yapan Grigor'a ait olduğu kabul edilen ve bulunduğu yere üstünlük kazandıran, mukaddes sayılan "Sağ El"dir. Bu aynı zamanda Gregor-yen Ermeniler'in "mukaddes emanet"lerindenidir. Aynı anda hem Sis Katoğkosluğunda hem de Eçmiyazin Katoğkosluğunda bulunduğu iddia edilmiştir. (M. Ormanian, a.g.e.).

14 R. evvel 98 ve 2 Şubat 96⁷⁶ Târihiyle Başvekâlet-i Celile'ye Yazılan Cevâb-ı Ali

Âhiren Dersâadet'e gelmiş olan Sis Katoğkos'u Miğirdic Efendi'nin Ermeni Patrikhânesi tarafından Katoğkosluk hukukuna tecâvüz vukuundan bahisle şikâyeti ve ol bâbda ha'zı ifâde ve istid'âyı hâvi rikâb-ı kamertâb-ı Cenâb-ı Mülûkâne'ye (gelerek) tanzim ve i'tâ eylediği bir kit'a arzihal leffen takdim kılınan mezkûr Katoğkosluk hakkında vâki' olan tasavvurâta dâir mukaddemâ lâyiha-yı mahsûsa ile arzolunan mütâlaât ve ol bâbda Meclis-i Âli-i Vükelâca cereyân eden müzâkerât üzerine bunun kemâ-kân hall ve mahalti-i kadiminde ibka'sı müttehiden bi't-tensib ol vechile ifâ-yı muâmele olunması kararını hâvi cevâben şeref-vârid olan 23 Muharrem 98⁷⁷ târîhli İrade-i Âliyye-yi Vekâletpenâhileri'nde emr ü fermân buyurulmuş olup ber-vech-i bâlâ müşârün-ileyhîn istid'âsı dahî bu karâra muvâfık görülmekle icrâ-yı muâmele-yi lâzmeğe ibtidâr olunmak üzere arzihal-i mezkûrun Hâk-i Pay-ı Hâcetrevâ-yı Hazreti Zillullah'ıye takdimi müteveakkif İrade-i Âliyye-i Cenâb-ı Vekâletpenâhileridir ol bâbda.

76 M. 14 Şubat 1881.

77 26 Aralık 1880.

OSMANLI TELGRAFINDA DİL KONUSU

Dr. Nesimi YAZICI

İslâm Kurumları Tarihi

GİRİŞ

Elektrikten haberleşme sahasında faydalanılması çalışmalarının sonucu olarak Samuel F. B. Morse tarafından icat edilen telgraf, "elektirikli telgraf" a Osmanlı Devletinin baştan itibaren yakın ilgi gösterdiğini biliyoruz¹. Fakat ilk telgraf tesislerinin kurulması ancak Kırım savaşı sırasında gerçekleştirilebilmiştir. Bugün için bu gecikmenin sebeplerini kesin olarak bilemiyoruz. Kırım savaşı sırasında ve savaşın Rumeli sahasından Kırım'a geçtiği sıralarda Osmanlı orduları ile birlikte İngiliz ve Fransızlar da Ruslara karşı savaşa başlamışlardı. Bu sırada müttefikler, ordularının başkentleri ile telgraf irtibatının sağlanmasına karar verdiler. İngilizler önce Kırım'ı Varna'ya bağladılar. Fransızlar da Varna-Şumnu-Ruşuk-Yerköy-Bükreş hattının yapımını üstlendiler. İngiliz ve Fransızların bu teşebbüsleri Osmanlı idarecilerinde zaten varolan telgraf tesisleri kurma düşüncesinin hemen gerçekleşme merhalesine getirilmesine neden oldu. Şüphesiz devletin telgraf hatları çekmekte birçok gayeleri vardı. Fakat Kırım savaşı ve İngilizlerle Fransızların kendileri için hat kurma kararları yöneticilerin acele karar vermesinde ve ilk hatların yönlerinin tesbitinde etkili oldu. Böylece İstanbul-Edirne-Şumnu arasında kurulan ve Fransız hatları vasıtasıyla Avrupa ile de teması sağlayan ilk Osmanlı telgraf tesisleri 15 Eylül 1855'de resmen çalışmaya başladı. Bu ilk dönemde Osmanlı telgrafında haberleşme dili Fransızca idi². Biz bu makalemizde telgraf dilinin Fransızca olmasının

1 Türkiye'de ilk telgraf tecrübesi 1847'de yapılmıştır. Bkz. Nesimi Yazıcı, *Türkiye'de İlk Telgrafı Abdülmecid Çelti*, Yıllarboynu Tarihi, S. 7 (İstanbul Temmuz 1981), s. 23-26.

2 Morse makinasının yalnız nokta ve çizgi işaretlerini gönderdiğini ve aldığını biliyoruz. Böyle olunca alfabenin her harfi için bir rumuz tesbitinin gereği açıktır. Örnek: "A" için "-", "B" için "-..." gibi. Bu rumuzlar Fransız alfabesine göre belirlenirse Morse makinaları telgrafları Fransızca, Japon alfabesine göre belirlenirse Japonca çekercektir. Telgrafta dilin Türkçe olması demek, o zamanki Osmanlı Alfabesinde bulunan her harf için nokta ve çizgilerden oluşan değişik rumuzların belirlenmesi demektir. Tabiiyle haberleşme elemanlarını bu sistemle telgraf gönderip-alabilecek şekilde yetiştirmek birinci çalışmanın vaveçülmez tamamlayıcısıdır.

nedenleri, bunun Türkçeye çevrilmesi, bu konuda çalışanlar ve ilk Türkçe telgrafın kesin tarihinin belirlenmesi hususları üzerinde duracağız. Her ne kadar doktora tezimizde bu konuya bir dipnotta temas etme imkânı buldu isek de³, özellikle ilk Türkçe telgrafın çekiliş tarihi ile ilgili yanlışlığın hâlâ devam etmekte olduğu görülmektedir. Bu sebeple konunun bir makale çerçevesi içinde ele alınmasının faydalı olacağını düşündük.

TELGRAF DİLİ FRANSIZCA

Telgraf dilinin Fransızcadan Türkçeye çevrilmesine geçmeden önce Osmanlı Devletinin kurmuş olduğu telgraf tesislerinde geçerli dilin neden Fransızca olduğunu bilmek lazımdır. Bunun izahı konuyu biraz uzatacaksa da gereklidir. Osmanlı Devleti, asırlar içinde şekillenmiş geleneksel devlet haberleşme örgütü "*ulak-menzilhane*" ikilisini yeni bir görüşle ele alıp, halka da hizmet verecek Posta Nezaret'i'ni kurduğunda (1840) ülke dışından yetişkin eleman getirtmek ihtiyacını hissetmemiştir. Yalnızca Avrupa'da uygulanan postaçılık usullerinin öğrenilmesi ve tatbiki mümkün olan esasların posta kanununda birleştirilmesiyle yetinilmişti. Uzunca bir zamandır artık yalnız tatar ismiyle adlandırılan ulaklar ve menzilhaneler yeni sistemin değişmez elemanları idiler. Fakat telgraf tesisleri söz konusu olduğunda konuya aynı yaklaşımla ele almak mümkün değildir. Çünkü telgraf Amerika'da icat edilmiş, Avrupa'da yayılmıştır. Osmanlı ülkesinde Mors makinaları yapılmadığı gibi, kablo ve fincan imali de yoktur. Böyle olunca kurulacak tesislere ülke içinden yapılacak katkı, hatların üzerlerine bağlanacakları direklerin dağlardan kesilmesi ile icabında boş bir odayı telgrafhane olarak tahsis etmekten ibaret kalmıştır. Bu durum malzemenin Avrupa'dan getirtilmesini gerekli kılmıştır. Zaten hem İngiltere ve hem de Fransa Osmanlı Devletinin telgraf hatları kurmasını istiyorlar, ayrıca da bu iki devlet tesislerin kendileri vasıtasıyla yapılmasını ön görüyorlardı⁴. Osmanlı Devleti tercihini Fransa yönünde yaptı. Fransa Ormanlar Muhafız-ı Umumisi olup o sırada görevle İstanbul'da bulunan *De La Rue Arolfe* ve Osmanlı tebaasından sabık Sefaret Başkatibi *Blacque Edcar*'la İstanbul-Edirne-Şumnu ve Edirne-Filibe-Sofya-Niğ-Belgrad arasında telgraf hatları çekilmek üzere antlaşına yapıldı⁵. Bunun sonucu olarak ilk hatların ve

3 N. Yazıcı, *Osmanlı Devletinde Posta Tesisleri*, "Tanzimat Devri", s. 709, d. not: 85, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp., Nr. 20940/2 (Daktilyo Metin).

4 Başbakanlık Arşivi, İrade, Hariciye, 5446.

5 İrade, Meclis-i Mahsus, 74. Mütesahhitler İstanbul-Edirne-Şumnu hattını bitirdiklerinde kontrat feshedildi. Diğer kısmı devlet doğrudan kendisi yaptırttı.

telgrafhanelerin bütün malzemesi Fransa'dan getirildi. Şüphesiz idarecilerdeki telgraf tesisleri kurma fikrinin savaş sırasında uygulamaya geçirilmesi, hatların yönünün tesbitinde etkili oldu. İlk Avrupa bağlantısı bu yolla yapılabileceğinden İstanbul'dan çıkan hat Şumnu'ya öncelikle götürüldü. Ayrıca da hat çekiminde mümkün olduğu ölçüde acele edilmesine karar verildi. Böyle olunca ilk hatların malzemesi gibi görevlileri de Fransa'dan getirildi⁶. Bunun tabii bir sonucu olarak da Osmanlı telgrafında başlangıçta dil Fransızca oldu. Telgraflar Fransızca olarak gönderilip-aldı.

TELGRAF DİLİNİN TÜRKÇEYE ÇEVİRİLMESİ

Osmanlı Devleti ilk hatlarını bir Fransızın yardımıyla, tamamen Fransız malzemeleri kullanarak kurmuş ve tesislerin çalıştırılmasını da Fransa'dan getirilen kişilere vermiştir. Fakat eldeki belgelerin değerlendirilmesinden anlaşıldığına göre, bu durum içinde bulunulan sıkışık ortamda uygulamaya konulmuş geçici bir hal çaresi idi. Nitekim derhal yerli halktan telgrafçı yetiştirilmesine başlandığını görüyoruz. Bu çalışmaların başlangıç tarihi ilk hatların açılış tarihi olan 15 Eylül 1855'ten daha öncedir. Daha Şubat 1855'de Tercüme Odasında çalışmakta olan *Mustafa ve Voliç efendiler* Varna'dan Bükreş'e kadar hat inşası için Fransızlar tarafından görevlendirilmiş olan *Le Comte Enklès*'in yanına verüldüler. Bunlar hem Enklès'e refaket edecekler hem de telgrafın inşa ve işlemlerini öğreneceklerdi⁷. Aynı gaye ile Nisan 1855'de *Arif ve Ogüst efendiler* telgraf müteahhidi ile birlikte Edirne ve Şumnu'ya gönderildiler⁸. Ayrıca da Osmanlı Devleti ilk hatların kurulması ve işletilmesi için 6 Z. hicce 1270/30 Ağustos 1854 tarihli irade üzerine yapmış olduğu antlaşmaya bu konuda bir hüküm koydurdu. Buna göre, Fransa'dan tesislerin çalıştırılması için getirilecek 16 memur kendi refakatlerine verilecek Osmanlı memurlarına telgrafi öğreteceklerdi. Bunların kontratları bir sene idi ve daha sonra ancak Osmanlı Devleti lüzum görürse, bu süreyi uzatabilecekti. "*Ve bir an evvel şakirdân yetiştirmek ve hakıyla öğretmek için me'murîn-i merkûmûn her cihetle bezl-i sa'y edeceklerdir*"⁹. Nitekim daha sonra Eylül 1855'de Fransa'dan gelen 12 memurun yanında "telgrafın imal ve idaresini öğrenmek üzere..." Beylikçiliğin teklifiyle Arif ve

6 İrade, Meclis-i Mahsus, 74. Telgraf makine ve aletlerinin yurdumuzda imali hk. bkz. Nesimi Yazıcı, *Osmanlı Telgraf Fabrikası*, Türk Dünyası Araştırmaları, s. 22 (İstanbul Şubat 1983), s. 69-81.

7 İrade, Hariciye, 5765, 6556.

8 İrade, Hariciye, 5884.

9 İrade, Meclis-i Mahsus, 74.

Le Comte Enkiès'in refakatinde bulunmuş olup Haziran 1855'te İstanbul'a dönmüş olan Mustafa ve Voliç efeniler görevlendirildiler.¹⁰ Bunlar ve diğerleri Fransız telgrafçular yanında yeterli beceriyi kazandıktan sonra lüzum görülen merkezlere tayin edilmişlerdir¹¹. Hatta Fevzi Bey üstün başarı göstererek "ilk Türk muhabere memuru" ünvanını almıştır¹². Sonuç olarak Osmanlı idarecilerinin içinde bulunulan ortamda ilk hatların çalıştırılmasını Fransızlara verdiklerini, fakat hemen yerli görevlilerin yetiştirilmesine girişildiğini tesbit ediyoruz. Tabiatıyla bu sırada yerli halktan yetiştirilen telgrafçular Fransızca bilenler ve genellikle de *Bâb-ı Âli Tercüme Odası* görevlileri arasından seçilmekte idiler.

Bir ülkede telgraf haberleşme dilinin o ülke halkının dili haricinde bir dil olması ve haberleşmenin yabancı memurlar vasıtasıyla yapılmasının mahzurları açıktır. Kısaca bu durumda, devletin sırları yabancılar tarafından öğrenilebilecektir. Halk Fransızca bilmediğinden telgraf çekmede zorlukla karşılaşacak, telgraf trafiği azalacaktır¹³. Ayrıca da, yabancı görevlilere yerlilerden daha fazla maaş ödenecektir¹⁴.

10 İrade, Dahiliye, 21373.

11 İrade, Hariciye, 6739, 6885.

12 M. Ali, *Posta ve Telgraf Nazırı Fevzi Bey*, PTM., S. 167 (İstanbul 1331), s. 1950; 9. Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1940, c. II, s. 519. Fevzi Bey (21 Haziran 1868-21 Eylül 1871 tarihleri arasında) Telgraf Müdürlüğü (3-4 Ağustos 1872-31 Ekim-1 Kasım 1873 tarihleri arasında) Posta ve Telgraf Nazırlığı yapmıştır. Kendisinin Türkçe haberleşme usullerini ilk defa öğrenenlerden biri olması daha sonraki bir belgeyle şöyle gösterilmektedir: "Bendeleri telgrafın kıdayetinde Türkçe muhaberet icrasını en evvel tahsil ederek sairlerine öğretilmiş...". Fevzi Bey'e İstanbul Telgrafhanesi Türkçe Başhaberleşme Memuru iken geçen hizmetlerine karşılık 5. rütbeden bir maaş verilmiştir. İrade tarihi 4 Ramazan 1277/16 Mart 1861. İrade, Hariciye, 10160.

13 İstanbul Telgraf Merkezi Müdürü De Lussou'nun Ekim 1855'de ilk bir buçuk aylık, İstanbul-Edirne-Şumnu merkezleri arasında karşılıklı çekilen telgraf sayısı ve elde edilen haslatı gösteren, Hariciye Nazırı Fuad Paşa'ya verdiği rapor bu konuda bize fikir vermektedir. İstanbul Telgraf Merkezi'nden 45 günde 173 telgraf gönderilmiş, 204 telgraf alınmıştır. Yani toplam telgraf trafiği 377'dir. Elde edilen haslat 8876 kuruştur. Bu sayıyı azaltıran çeşitli sebepleri olabilsene de hiçe en önemli sebep telgraf dilinin Fransızca olmasıdır. Bkz. De Lussou, *Osmanlı Telgraf Tarihi*, Telgraf Mecmuası, S. 5 (İstanbul Mayıs 1877), s. 114; Ayr. bkz. M. Ali, *Posta Mebahisi*, PTM., S. 165 (İstanbul 1330), s. 1938.

14 Osmanlı Devletinin telgraf müteahhitleri ile yapmış olduğu antlaşmada getirilecek 16 görevliye harcaharlar hariç bir senede 78545 Frank (431997,5 kuruş) ödemesi kararlaştırılmıştır. Ortalama bir hesapla kişi fuada aylık 2250 kuruş değer (İrade, Meclisi Mahsus, 74). Bu konuyu bir örnekle daha iyi açıklamak mümkündür. De Lussou ve Tiyeri isimli iki Fransız görevlinin ayrılması üzerine şu işlem yapılmıştır: Bu iki memurun ayrılmasıyla idarenin elinde abhıklar masrafları aylık tutarı olan 5833 kuruş kalmıştır. Telgraf Meclisi bu parayı ihtiyaçları yönünde şu şekilde değerlendirmiştir. 3 yeni memur alınıp ve bunlara 800'er kuruştan maaş vermiştir. Ayrıca da iki yeni memura da 400'er kuruş aylık vermeyi kararlaştırmış, bunlar haricinde o sırada görevde bulunan bir memuru 500 kuruş, bir diğerine 333,5 kuruş, bir diğerine 250 kuruş, ayrıca 4 memuru da 200'er kuruş zammı yapmıştır. Bunlar haricinde bir memura 150 kuruş zammı yapmış, sırtan 600 kuruş da her ay hazineye kalmıştır. Yani giden iki yabancı memura karşılık 5 memur alınıp, 8 görevlinin masrafları da zammı yapmıştır. Yabancılarla ödenen masrafları çokluğu ve hazinenin kaybı bu işlemler açıkça görülmektedir. İrade tarihi 18 Z. hicce 1272/20 Ağustos 1856. İrade, Hariciye, 6883.

Ülkemizde ilk telgraf haberleşmesinin başlamasıyla birlikte telgraf işaretlerinin Türkçe olarak karşılıklarının bulunması ve kullanılması yönünde genel ve zorunlu bir istek belirmiştir. Fakat bu sırada çeşitli bahanelerle telgraf işaretlerinin Türkçe karşılıklarının olamayacağı ve telgraf dilinin o zaman olduğu gibi Fransızca olarak kalması gerektiği, özellikle yabancı memurlar tarafından ileri sürülmekte idi. Bu konuda; telgraf işaretlerinin soldan sağa çıktığı, Türkçe kelimeleri ayrı ayrı yazılmış harflerle anlamının güç olacağı, makinaların Türkçe telgraf gönderip-almaya müsait olmadığı gibi usulsüz fikir ve görüşler ileri sürülmekte idi¹⁵. Nitakim yabancı memurların bu kabil engellemelerinden ilk Türkçe telgrafta da bahsedildiği görülmektedir.

Telgraf dilinin Fransızcadan Türkçeye çevrilmesi düşüncesinin ilk defa *Mustafa Efendinin* zihninde şekillendiğini görüyoruz. Kendisine bu konuda *Voliç Efendinin* yardımı söz konusudur. Mustafa Efendi, *Voliç Efendi* ile birlikte Tercüme Odasındaki görevinden alınarak Varna-Bükreş hattını kurmakla görevlendirilen Fransız Le Comte Enklès'in refakatine verilip, Şubat 1855'ten Haziran başına kadar süren beraberliklerinde telgrafla ilgili temel bilgileri öğrenmişti. Aynı zamanda bu ikisi telgraf işaretlerinin Türkçe karşılıklarının olabileceğini, yani belli işaretlerle gösterilen Lâtin harfleri yerine Türk harflerinin konulabileceğini tesbit ettiler. İstanbul'a dönüşlerinde bu konuda birlikte hazırladıkları bir layihayı, bu sırada ülke içerisinde telgrafın kurulup yayılması çalışmalarını yönetmekle görevli komisyonun başkanı *Divan-ı Hümayûn Beylikçisi Afif Bey'e* verdiler. Bu raporda; eldeki makinalarla Türkçe haberleşmenin mümkün olduğu açıkça izah ve ispat edilmekte idi. Mustafa Efendi, *Voliç Efendi* ile birlikte İstanbul'da buldukları sırada kendilerinin düzenlemiş oldukları usulle telgraf haberleşmesinin sağlanması yönündeki çalışmalarına devam ederek Telgrafhane'de bulunan Feyzi, Zemçi,¹⁶ Âsaf ve Abdülhalim beylere Türkçe haberleşme usulünü öğretmiştir¹⁷.

Telgraf dilinin Türkçeye çevrilmesi veya diğer bir deyişle karşılığı o zaman kullanılan Türk harfleri ile gösterilen bir telgraf alfabesi yapma çalışmalarında bundan sonra Mustafa Efendiyi yalnız görmekteyiz. Mustafa Efendi, Edirne hattı bitip burada telgrafhane açıldığında Edir-

15 M. Ali, *Telgrafçuluk*, Dersaadet, 1311, s. 19; Aynı yazar, *Pena Mebahisi*, PTM, S. 165, s. 1935; *Telgraf Mecmuası, Tarihçe*, S. 12 (İstanbul 1876), s. 261; A. Baha Gököğlü, *Telgrafçulukta Avcı Dilimis ve Mustafa Efendi*, İstanbul, 1933, s. 13-14, 20, 27.

16 *Telgraf Mecmuası, Tarihçe*, S. 12, s. 261; M. Ali, *A.g.mak.*, s. 1935; O. Nuri Ergin, *A.g.e.*, 529; A. B. Gököğlü, *A.g.e.*, 28. Burada bahsi geçen layiha elde edilememiştir.

17 A. B. Gököğlü, *A.g.e.*, 13.

ne Merkezi'ne Müdür tayin edildi.¹⁸ Burada da telgraf haberleşmesinin Türkçe olarak yapılması çalışmalarına araaksız devam etti¹⁹. Çalışmalarını her geçen gün olgunlaştırdı ve sona yaklaştırdı²⁰. Nihayet Mustafa Efendi Edirne Telgraf Müdürü olarak buradan İstanbul'a 28 Şaban 1272 Cumartesi günü saat 3.30'da ilk Türkçe telgrafı çekti²¹. Mustafa Efendi tarafından İstanbul Merkezi'nde Telgraf Müdürü Mehmed Efendiye çekilen bu bir numaralı telgraf 128 kelimededen ibarettir²² ve metni şu şekildedir²³.

Numara: 1. Kelime: 128. Tarih: 28 Şaban 1272. Gün ve saat: Cumartesi, 3.30.

"Pencüşenbih günü saat 4'ten Cuma günü saat 7'ye kadar bizim (yani Edirne) makinaları asla işlemediğinden Pencüşenbih günü İstanbul'dan gönderilecek olan beş kat'a Türkçe telgrafnameleri yevm-i mezkûrda almak mümkün olamayub bu telgrafnameleri ertesi Cuma günü almak üzere sabahtan akşama kadar Telgrafhane'de beklemiş isem de kullarına İstanbul'dan hiç bir işaret zuhur etmeyüb saat 7'de makinalar işlemeye başladıkta zikrolunan telgrafnameler Fransızca yazılarak mahallerine gönderildi. Lâkin bunların zeyline yazılmak üzere Mösyö De Lussion tarafından Cuma günü Mösyö Noblet'ye bir kağıt zuhur etti ki, Pencüşenbih günü bu telgrafnameler Türkçe yazılacak idiye de Devlet-i Aliyye memurlarının adem-i maharetlerinden dolayı yazılamayub taahhur eylediğinden yine Fransızca yazıldı deyü keyfiyetin ilân olunması iş'âr kılınmıştır. Halbuki makinaların işlemediği burada bulunanların meşhudu olup bi-gayr-ı hakkın Mösyö De Lussion'un bu vecihle ilân-ı keyfiyet ettirmesi layık olmadığından Mösyö Noblet tarafından keyfiyet ilân olunmadı efendim.

Fi 28 Şaban 1272
Mühür: Mustafa kulları"

18 İsmail, *Dahiliye*, 21373.

19 A. B. Gököğlü, *A.g.e.*, 13, 28; O. Nuri Ergin, *A.g.e.*, 320; *Posta, Telgraf ve Telefon Umumî İdaresinin İlahina Dair Lâyihâ, Garıyan Matbaası* 1930, s. 18.

20 *Ceride-i Haradîa*, nr. 786, 19 Şaban 1272. İlk Türkçe telgrafın metninde de son günlerin çalışmalarını görülmektedir.

21 Tarih ve saat üzerinde biraz sonra ayrıca durulacaktır.

22 Bu telgraftaki kelime sayısını bugünkü esaslarla değerlendirmemenin gerektiği açıktır. Bu konuda bkz: "*Telgraf Mahabere-i Tarifenâmisi*" adı altında yayımlanan 12 maddelik talimatname. Metin, *Ceride-i Haradîa*, nr. 767, 26 R. evvel 1272.

23 Bu telgrafın metni: *Telgraf Mecmuası, Tarihçe*, S. 12, s. 262-263; A. B. Gököğlü, *A.g.e.*, 29.

Edirne Merkezi'nden İstanbul'a çekilen ilk Türkçe telgrafla Mustafa Efendinin çalışmaları olumlu sonuca ulaşmış oldu. Bu telgrafi müteakip Edirne Valisi Sami Paşa da Bâb-ı Âli ve diğer makamlara yazdıracağı telgrafları Türkçe olarak yazdırdı²⁴. Mustafa Efendinin büyük başarısından itibaren halkın bu hızlı haberleşme aracından faydalanması kolaylaşmış, zaten devlet haberleşmesi yanında telgrafın kurulma gayelerinden biri olan tüccarın, bu vasıttan faydalanması daha geniş ölçülere ulaşmıştır²⁵. Ayrıca yabancıların bu teşkilât üzerindeki baskı ve kontrolleri azalmış, Fransız memurlara olan ihtiyaç azalarak gereksiz harcamalar da önlenmiştir. Nitekim ilk Türkçe telgrafın çekilişinden daha bir ay geçmeden 23 Ramazan 1272/28 Mayıs 1856 tarihli Telgraf Komisyonu mazbatasında bu durum "Telgraf muhâberatının Türkçe olarak dahi icrası Dersaadet ve taşralarda Fransızca bilmeyen tüccar ve sair kesana mücib-i yesr ü suhûlet ve telgrafhane haslatınca dahi müstelzim-i tezâyüd-i menfaat olacağı..."²⁶ ifadeleri ile dile getirilmeye çalışılmış, beş ay sonra ise artan Türkçe haberleşme dolayısıyla Edirne Telgrafhanesi'ne yeni bir Türkçe haberleşme elemanı görevlendirme zorunluluğu doğmuştur²⁷. Herleyen zamanla birlikte ve telgraf hatlarının artırılması çalışmalarıyla orantılı olarak Türkçe haberleşme görevlilerine olan ihtiyaç da artmış, Rumeli bölgesinde yeni açılacak telgraf kollarında vazifelendirilecek haberleşme elemanlarının İstanbul Telgrafhanesi haricinde Edirne'de de yetiştirilmesi çalışmalarına başlanmıştır. Telgraf İdaresi'nin bu konudaki kararı üzerine Sadaretin Padişahın onayına sunduğu arzda "dahil-i memâlik-i mahrusede icra olunmakta olan Türkçe muhâberat günden güne artmakta olduğundan..." bahisle Edirne Telgrafhanesi'ne stajyer memurlar alınmasının gerektiği belirtilmiştir²⁸. Aynı sene içinde konunun daha ciddi olarak ele alındığı ve 22 C. âhir 1273/17 Şubat 1857'de gerek İstanbul Telgrafhanesi'nde ve gerekse taşra telgrafhanelerinde yetiştirilecek memurlar için bir düzenleme yapıldığı ve konunun belirli esaslara bağlandığı görülmektedir²⁹. Bu ilk dönemde telgrafta açılacak her yeni kol için artan Türkçe haberleşme elemanı ihtiyacının süratle karşılanmasına çalışıldığını teshit etmekteyiz³⁰.

24 M. Ak, A.g. mak., s. 1935; Ş. Ekin, *Türk Posta Tarihi*, Ankara, 1942, s. 56.

25 Telgrafta artan Türkçe haberleşme ile bölükte hasdatın artışı gösteren ve halen PTT Kütüphanesinde bulunan ilk haslat defterini ayrı bir makalede ele almak istiyorum.

26 İrade, Hariciye, 6739.

27 İrade, Hariciye, 6885 (18 Z. hicce 1272/20 Ağustos 1856).

28 İrade, Dahiliye, 23547 (9 Safer 1273/9 Ekim 1856).

29 İrade, Hariciye, 7337.

30 İrade, Hariciye, 7216 (Telgraf Komisyonunun 11 R. âhir 1277 tarihli yazısı üzerine Sadaretin arzı 8 C. evvel, irade 9 C. evvel 1277).

Fakat şunu hemen kaydetmeliyiz ki, Osmanlı Telgrafında yabancı diller hiçbir zaman tamamen kaldırılmış değildir. Zaten telgraf dilinin Türkçeleştirilmesi çabalarını da yabancı dillerle haberleşmenin kökten kaldırılmak istenmesi şeklinde yorumlamak mümkün değildir. Yalnızca bir ülkede, o ülke halkının ve devletinin kendi telgraflarını konuştukları dilleri ile kolayca çekebilmeleri, böylece kuruluş gayesi olan devlet haberleşmesi yanında halkın ve tüccarın telgraflarının bu hızlı haberleşme aracından yeterince faydalanabilmeleridir. Nitekim zamanla artan Türkçe haberleşme dolayısıyla açılan her yeni merkezde yeterince haberleşme elemanı görevlendirilirken, mühim merkezlerde yabancı dille telgraf çekecek görevliler, belli bir kadro içinde her zaman vaziflendirilmişlerdir. Posta ve Telgraf'ın birleştirilmesinden sonra yapılan birleşik teşkilâtın kadrosunda o sırada Fransızca haberleşme elemanlarının bulunduğu merkezler açıkça görülür³¹. Bunun yanında diğer dillerle de haberleşme yapmak mümkündür³².

İLK TÜRKÇE TELGRAFİN TARİH VE SAATİ KONUSU

Türk telgrafcılığının en büyük olaylarından biri olan, Mustafa Efendinin Edirne'den İstanbul'da Telgraf Müdürü Billüri-zâde Mehmed Efendiye çektiği ilk Türkçe telgrafın tarihini yukarıda 28 Şaban 1272 Cumartesi saat 3.30 olarak gösterdik. Bu tarihle ilgili olarak Telgraf Tarihimiz üzerinde ciddi araştırmaların azlığından kaynaklanan bazı yanlışlıkların zaman zaman tekrarlanmakta olduğunu görmekteyiz³³. Bazı yazarlar ise yalnızca yukarıdaki hicri tarihi vermekle yetinmektedirler³⁴.

31 İrade, Dahiliye, 44731.

32 Bu konuda *Ruznâme-i Ceride-i Havadis*'in 152 numaralı ve 7 Z. hıccce 1281 tarihli nüshasındaki ilan ayruş şöyledir: "Memûlik-i Mahruze-i Sabane'te bulunan telgraflarında eline-i müteaddide ile mukaberût icra olunduğu gibi Farısı muhaberâtın da kabul edileceği..."

33 Birkaç örnek: O. N. Ergin, *A.g.e.*, II, 529 (16 Şubat 1277 (1261)); Aziz Akınca, *Türkiyede Posta ve Telgrafçılık*, 1947, s. 10 (28 Şubat 1272 (1856)); Hüsnü Sadık Durukal, Muhtelif mekâlelerinde (5 Mayıs 1856); Ayrıca bkz. A. Akınca'dan naklen, Korkmaz Alemdar, *Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihî Kökenleri* "İletişim Sosyolojisinin Temelleri Üzerine Bir Deneme," Ankara, 1981, s. 106; Nevzat Gözaydın, *Türk Alfabesinin Geçmişi ve Latin Haflerinin Kabulüne Kısık Bir Bakış*, İletişim, 5. 1981/3 (Ankara 1981), s. 28.

34 Takvim islahatından önce: *Telgraf Mecmuası*, 5. 12, s. 262; M. Ali, *A.g. mak.*, s. 1935; Aynı yazar, *Elektrikli Telgraf*, PTM., 8. 63 (İstanbul 1322), s. 82; Aynı yazar, *Telgrafçılık*, s. 10-11; Daha sonra S. Eskin, *A.g.e.*, 56; *Posta Lâyhası*, 18. Asaf Tannukut ise *Telgraf Mecmuasındaki Tarihçe*'yi ayruş yeni haflere çevirmekle yetinmiştir. Bkz. *Türkiye Posta ve Telgraf ve Telefon Tarihi ve Teşkilât ve Mevzuatı*, Ankara, 1970. Daktilo metin PTT Kütüphanesi, s. 1089-1091.

İlk Türkçe telgrafın altındaki 28 Şaban 1272 tarihinin milâdî karşılığı 4 Mayıs 1856'dır. Fakat bu tarih pazar gününe rastlamaktadır. Bu durumda gün ismi, Cumartesi kesin olduğundan bu tarihi 27 Şaban 1272 /3 Mayıs 1856 olarak düzeltmek gerekmektedir. Nitekim 29 gün olması gereken Şaban ayından sonra gelen bir Ramazan da Salı gününe rastlamaktadır³⁵. Bu konuyu o sırada yayınlanmakta olan *Ceride-i Havadis*'ten de öğrenmek mümkün olmaktadır. Adı geçen gazetenin 19 Şaban 1272 tarih ve 786 sayılı nüshası; telgrafların Türkçe olarak da gönderilip-alınması konusunda yapılan çalışmaların devam etmekte olduğunu yazmaktadır. Gazetenin bundan sonraki 787 sayılı nüshası ise 28 Şaban 1272'de yayımlandığı halde, Türkçe telgraf haberleşmesinin "geçen cumartesi" günü başladığını bildirmektedir. *Ceride-i Havadis* yayımlandığı günün haberini yazamayacağına göre, ilk Türkçe telgrafın yukarıda gösterildiği gibi 27 Şaban 1272 /3 Mayıs 1856'da çekilmiş olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Bilindiği gibi ülkemizde 1913-14'lerden itibaren yer yer ve 1925'den itibaren de kesin olarak zaman ölçüsü "uluslararası saat" esaslarına göre gösterilmektedir. Öyle ise 1856'da "ezanî saat" e göre 3.30 olarak gösterilmiş olan telgrafın çekiliş saatini de bugünkü vakit ölçülerimize göre belirlemek gerekir³⁶. Ezanî saate göre akşam 12 olarak kabul edilmektedir. 3 Mayıs'da Edirne'de akşam ise 20.20 yani 8'i 20 geçmektedir. Bunun üzerine gündüz 3.30 yani 15.30'u ekleyince 23.50'yi bulmaktayız. Yani şimdiki kullandığımız saatle 11.50 olmaktadır. Öyle ise halen kullanmakta olduğumuz tarih ve saatlere göre ilk Türkçe telgraf Edirne'den İstanbul'a 3 Mayıs 1856 Cumartesi günü saat 11.50'de çekilmiş olmaktadır.

MUSTAFA EFENDİYE VOLİÇ EFENDİNİN YARDIMI KONUSU

Türkçe ilk telgrafın çekilmesiyle sonuçlanan çalışmada Mustafa Efendiye Voliç Efendinin yardımı hususu, konu ile ilgilenenler arasında bazı görüş ayrılıklarının çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim bu konuda bir kitap yazmış olan A. Baha Gököglü; bu başarımın başlı başına Mus-

35 Fâik Reşit Unat, *Hicri Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1974, s. 96-7.

36 Ezanî saatde, bulunulan yerde güneşin batış anı başlangıç olarak kabul edilmekte ve o anda saat 12 olmaktadır. Bundan sonra ertesi gün güneş batışına kadar iki 12 saat geçmektedir. T. Gökmen, *Saat*, İ.A., X, s. 2-3; M.Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1971, c. 1, s. 580-581; Neşet Çağatay, *Eski Zamanlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Tabiri*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXII, (Ankara 1978), s. 113.

tafa Efendiye ait olduğu görüşünde olduğunu eserinde ısrarla savunmuş. Posta Lâyihası'ndaki *Tarihçe*'de başarıyla Voliç Efendinin de ortak gösterilmesini kınamıştır³⁷. Bununla birlikte böyle bir lâyihaın verildiği konusunda en geçerli kaynak olan *Telgraf Mecmuası*'ndaki *Tarihçe*'de; fikrin Mustafa Efendi ile Voliç Efendinin müşterek düşüncelerinin mahsulü olduğu ve lâyihayı beraberce verdikleri kaydedilmektedir³⁸. Posta Tarihçisi M. Ali Bey de durumu bu şekilde belirtmekte ve Varna-Bükreş hattından dönüşlerinde İstanbul Telgrafhanesi'nde öğrenci olarak bulunan bazı kişilere bu yeni usulü öğrettiklerini bildirmektedir³⁹. Bu konuda Asaf Tanrikut ise, PTT Sicil Avşivi'ndeki 510 numaralı defterin 121. sayfasındaki Mustafa Efendi ile ilgili şu satırları nakletmektedir: "... *Türkçe muhâberât-ı telgrafiye işarâtının huşûf-ı Osmaniye üzere Memâlik-i Mahruse-i Şahane'de ihdas ve intişarı emrinde mesaisi munzamdır*"⁴⁰.

Bütün bunlardan sonra Türk telgrafçılığının daha başlarında elde edilen bu büyük başarısında Voliç Efendinin Mustafa Efendiye gerek fikir ve gerekse çalışma yönü ile katkılarının olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Mustafa Efendinin Edirne'ye gidişinden sonra Voliç Efendinin bu konuda bir çalışmasına rastlamak mümkün olmadığı halde, Mustafa Efendinin bu işin başarılması yolunda çabalarına ve denemelerine devam ettiğini görmekteyiz. Bu bakımdan, başarının elde edilmesinde önceleri Voliç Efendinin katkıları olmakla birlikte, olumlu sonucun Mustafa Efendinin ısrarlı çalışmalarıyla elde edildiği gerçeğini kabul etmek gerekir.

MUSTAFA EFENDİ ALBABESİNDEN SONRAKİ DURUM

Mustafa Efendinin yapmış olduğu bu ilk alfabe "*Mustafa Alfabesi*" adı ve "*Mustafa Tarzı Muhabere*" şeklinde Osmanlı Telgraf idaresi tarafından 20 yıl süreyle kullanıldı⁴¹. Mustafa Alfabesinin ülke içinde kullanılmasına başlamasıyla sağladığı birçok faydanın yanında bu yolda yapılmış ilk çalışma olmasının verdiği bazı eksiklikleri de vardı. Zaman geçtikçe yeni bir alfabenin yapılarak bu noksanlıkların giderilmesine olan ihtiyaç arttı. Bu yolda çalışmayı hem Türkçe ve hem de Fransızca ha-

37 A. B. Gököglü, *A.g.e.*, 7 v.dđ.

38 *Tarihçe*, s. 262.

39 M. Ali, *A.g. mak.*, s. 1935.

40 A. Tanrikut, *A.g.e.*, 1091. Ş. Eskin; bahse konu lâyihayı Mustafa Efendinin verdiğini belirtmekte (*A.g.e.*, 56), H. S. Durakal ise sonuç üzerinde durmakta ve başarıda bütün payı Mustafa Efendiye ayırmaktadır. (*Cumhuriyet*, nr. 11162, 27 Ağustos 1955 ve diğer makaleleri).

41 M. Ali, *Telgrafçuluk*, 11; A. B. Gököglü, *A.g.e.*, 7, 13, 14.

berleşme esaslarını çok iyi bilen İzzet Bey üstlendi⁴². Mustafa Efendi, alfabesinde çok kullanılan harflerin karşılığı olan telgraf işaretlerini, uzun işaret zincirleri ile göstermişti. Yani çok kullanılan bir harf için birçok işaretin meydana getirdiği bir bütün karşılık olarak konulmuştu. Böyle olunca haberleşmede gereken sürat elde edilemiyordu. Bu durum Milletlerarası Telgraf Alfabeti'ne de uymuyordu.

İzzet Bey, Mustafa Efendinin alfabesindeki eksiklikleri giderme yönünde çabışmalar yaptı. Uluslararası alfabeyle yakın, çok kullanılan harfleri az işaret ve derece derece az kullanılan harfleri de daha uzun işaretlerle karşılama yoluna gitti. İzzet Beyin yaptığı alfabe ile haberleşmeye % 20 kadar bir hız kazandırıldığı gibi, harflere verilen işaretlerin Uluslararası Alfabeyle yakınlığı dolayısıyla da hem yabancı dil için, hemde Türkçe için ayrı ayrı haberleşme görevlisi bulundurma zorunluluğu büyük ölçüde ortadan kalktı. Bu durumda bir miktar Fransızca bilen bir memur, Türkçe ve Fransızca, haberleşmeyi yapabildiği gibi; az Türkçe bilen bir görevli de her iki haberleşmeyi gerçekleştirebiliyordu. Böylece masraf azalmakta hazine yükten kurtulmakta idi⁴³.

İzzet Bey, H. 1294/M. 1877'de telgraf merkezlerine gönderdiği bir emirle kendi tertip ettiği yeni alfabe ile haberleşme yapılmasını istedi. Kısa zaman içinde memurlar bu yeni alfabeyle alıştılar ve belirtilen faydalar sağlanmış oldu⁴⁴.

Sözü edilen bu üç alfabe şu şekilde idi⁴⁵.

Uluslararası		Harf,		Mustafa Ef.		İzzet Ef.	
Harf	Alfabe de kar- şılığı (Mors)	Okunuşu		Alfabeti		Alfabeti	
A	—	A		A	—	—	—
B	— . . .	B	∩	B	— . . .	— . . .	— . . .
C	— . . .	P	∩	P	— . . .	— . . .	— . . .
D	— . . .	T	∩	T	— . . .	— . . .	— . . .
E	— . . .	S	∩	S	— . . .	— . . .	— . . .
F	— . . .	C	∩	C	— . . .	— . . .	— . . .
G	— . . .	Ç	∩	Ç	— . . .	— . . .	— . . .

42 İzzet Bey; Kastamonu Telgraf Müfettişliği, Boyoğlu Telgrafhanesi Müdürlüğü, Nazır Yardımcılığı ve iki defa da (9-10 Nisan 1877-19 Ocak 1879/4 Haziran 1888-22 Mayıs 1890) Posta ve Telgraf Nazırlığı yaptı.

43 Emile Lamyvan, *Elektrifin Memleketimizdeki Tarihini, Tercüman-ı Hakikat ve Servet-i Fünun'un fevkalade nüshası*, s. 39; *Posta Lâyihası*, 29.

44 M. Ali, A.g. mak., s. 1936; Ş. Eskin, A.g.s., 57; A. Tauriskut, A. g.s., 1093.

H	ح	H
I	..	ح ح	H
J	د	D
K	ذ	Z
L	ر	R
M	ز	Z, J
N	ز	S
O	س	S
P	س	S
Q	س	S
R	ط	D
S	ط	T
T	ظ	Z
U	ع	A
V	ع	G
X	ع	F
Y	ق	K
Z	ق	K
Ch	ك	L
Ö	ل	M
A	م	N
H	ن	V
W	و	H
Ü	و	H
		ی	La
		ی	Y
		ی	E

Mustafa Efendi Alfabesinde rakamlar ve diğer bazı lüzumlu işaretler de şu şekilde gösteriliyordu⁴⁵.

1	6
2	7
3	8
4	9
5	10
Haberleşme başlama işareti		
Haberleşme bitti işareti		
Anladım		

45 A. Tanrıkuş, A.g.e. 1993: Mustafa Alfabesi için ayrıca bkz. A. Baha Gökçüoğlu, *Batı ve Doğu'da Telgrafçılık Nasıl Doğdu*, İstanbul, 1935, s. 59; Mors Alfabesi (Uluslararası Telgraf Alfabesi) ve burada kullanılıp Mustafa Efendinin de aynen aldığı sayılar için bkz. John Bear, *Haberleşme*, İstanbul, 1975, s. 46.

46 A. B. Gökçüoğlu, *Doğu ve Batıda Telgrafçılık Nasıl Doğdu*, 59.

Bekle	—, . . .
Tekrar	—, . . . —
Telgraf işareti	. . . —,
Yorulduğum
Numara işareti	—,
Kelime işareti	—, —

İzzet Beyin yapmış olduğu telgraf alfabesi büyük bir değişikliğe uğramadan sonuna kadar Osmanlı Telgraf İdaresinde kullanıldı. Ancak Posta ve Telgraf ve Telefon Nazarı Oskan Efendi (24 Ocak 1913-4 Kasım 1914) zamanında bazı küçük değişiklikler yapıldı. Nezaret yapılan değişikliklerin R. 1 Mart 1330/M. 14 Mart 1913'ten itibaren uygulamaya konulmasını Başmüdürlüklere gönderdiği 83 Telgraf Umuru sayılı ve R. 9 K. sâni 1329/M. 22 Ocak 1914 tarihli yazı ile bildirdi⁴⁷.

SONUÇ

Osmanlı Devleti, topraklarında telgraf tesisleri kurmakta Avrupa ve Amerika'ya göre geç kalmıştır. Uzun süre telgraf kurulması isteği tasarı halinde beklemiştir. Nihayet Ruslarla giriştiği ve son dönemi Kırım savaşında cereyan ettiği için Kırım savaşı diye isimlendirilen harp yıllarında müttefiki İngiliz ve Fransızların da teklifleri ve ayrıca harp sahasını kendi başkntleri ile İstanbul'a bağlama girişimleri üzerine telgraf hatlarını zaman geçirmeden kurmaya karar vermiştir. O kadar ki, ilk hatların yapılması için İngiliz Cook ve Osmanlı tebaasından Blacque ile Fransa Ormanlar Muhafızı olup o sırada İstanbul'da çalışmalar yapan De La Rue iki teklif vermişler, her ikisinin teklifleri arasında esasa da ve fiatta pek fark olmamasına rağmen, Cook Londra'da bulunduğu ve gelmesi vakit alacağı endişesi ile hemen De La Rue ile görüşme cereyan etmiştir. Sonuçta ilk hatların yapımı Blacque ile birlikte kendisine verilmiştir. Böyle olunca malzeme ve ilk haberleşme görevlileri Fransa'dan getirilmiştir. Osmanlı Devleti telgraf müteahhitleri ile getirilen görevlilerde ilgili olarak ayrı bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya kontratların bir sene için geçerli olduğu ve Fransız memurların Osmanlı görevlilerini yetiştirmeleri şartını koymuştur. Hemen ilk dönemden itibaren Osmanlı memurları telgrafhanelerde görev yapmışlar, fakat Telgraf İdaresi yine de uzun yıllar yabancı görevlileri, az da olsa, çalıştıran bir teşkilât olma vasfını korumuştur.

Osmanlı idarecileri yerli memur yetiştirilmesine gösterdikleri özeni, telgraf dilinin Fransızca'dan Türkçe'ye çevrilmesi için de gösterdiler mi?

⁴⁷ Posta ve Telgraf Mecmuası, S. 154; Ayr. bkz. A. Tantarkot, A.g.e., 1994.

Belgeler bu konuda hemen bir sonuca ulaşmamıza imkân vermiyor. Ne Mustafa Efendiye ne Voliç Efendiye bununla ilgili bir talimat verildiğini tesbit edemiyoruz. Fakat Le Comte Enklès'le birlikte Varna'dan Bükreş'e çekilecek hat çalışmalarına katılan her iki memurun dönüşlerinde hemen bir lâyiha vermeleri ve daha Osmanlı telgraf hatları açılmadan yerli tebaa arasından seçilen memurlara Türkçe haberleşme usulünü öğretmeye çalışmaları, bize her iki görevliye telgrafın inşa ve işletmesini öğrenirken Türkçe haberleşme yapılıp yapılamayacağı yönünde de çalışmaları için direktif verilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nihayet 26 R. evvel 1272/6 Aralık 1955 tarihli Ceride-i Havadis'te yayımlanan ilk telgraf tarifesinde daha Türkçe haberleşme yapılmazken Türkçe kelimelerin sayılmasından bahsedilmiş olması, Osmanlı idarecilerinin telgrafta Fransızca haberleşmeyi geçici bir uygulama olarak düşündüklerini bize göstermektedir. Bununla birlikte kesin olan birşey varsa; o da 15 Eylül 1855'de Fransızca olarak başlayan telgraf haberleşmesinin aradan 7 ay geçmeden 3 Mayıs 1856'dan itibaren Türkçe olarak da yapılabildiğidir.

Bu makalemizi bitirirken Türk Telgrafçılığının unutulmaz ismi Mustafa Efendiyi rahmet ve minnetle anarız⁴⁸.

48 Mustafa Efendi 1249/1833'de İstanbul'da doğdu. 16 Recep 1313/21 K. evvel 1311/2 Ocak 1895'de öldü. Merkez Efendi Mezarlığındaki mezar taşında, kabrini "... ziyaret eden ihvan-ı dinin rubu için birer Fatıha-i şerife kıraat etmeleri niyaz olunur" cümlesi okunmaktadır. (A. Tanrikut, A.g.s., 1991-2). Bu vesileyle alâkadarından Telgraf Tarihimizin bu büyüğünün unutulmasına göz yummamalarını rica etmek isteriz.

MÜSLÜMAN TÜRKLER HİÇBİR KAVME ZULMETMEMİŞLERDİR

Prof. Dr. Süleyman ATEŞ

Çok önceki yıllarda İlahiyet Fakültesi Dergisinde çıkan bir makalede "Toprak ve İslâm" konusunu işlerken, yüzyıllar boyu Türk topraklarında ve Türk Devletinin himayesi altında mes'ut ve müreffeh yaşamış, müslüman Türkün sınırsız müsamahasından yararlanmış olan Ermeni kavminin, yaşadıkları müddet içinde bazı mülk edinme durumlarına değinmiş ve "İslâm Hukuku" nun ırk ve dil ayırımı gözetmeden bütün tebaası hakkında uyguladığı eşitliğe işaret etmiştim. Bu ifadelerimin, sonradan, Ermenilerin masumiyetlerini ileri sürdüğüm şeklinde, tamamen yanlış bir anlama çekildiğini müşahede ettim.

Halbuki amacım, İslâm Hukukunda, fethedilen toprakların, esas itibariyle devlete aid olduğunu, Devletin onu şahıslara iktâ edeceğini, iyi işletmeyenlerden veya herhangi sebeple olursa olsun toprağı terk edenlerden toprağın alınıp iyi işletecek kimselere verileceğini, kapanların eline bırakılmayacağını, devletin bu topraklara sahip çıkacağını; bazı köylerde Ermenilerden kalan metruke arazinin de onları kapıvermiş olan zengin toprak sahiplerinden alınıp topraksız köylülere dağıtılması gerektiğini anlatmak idi.

İslâmiyeti kabulden itibaren İslâm hukukunun eşitlik prensibini bütün tebaasına titizlikle uygulamış olan Türk Milleti ile asurlarca iç içe yaşamış ve bu hukukun nimetlerinden yararlanmış bulunan Ermenilerin, bugün çeşitli ülkelerde yaşamakta olan fanatik grupları, tarihten gerçekleri saptırarak, güya Türklerden zulüm gördükleri yaygarasıyla dünya kamuoyunu aldatmaya çalıştıkları, teröre başvurdukları, haricteki masum Türk diplomatlarının hunharca kanına girmekten çekinmedikleri görülmektedir.

Çeşitli komşu ülkelerde ve Avrupa devletlerinde örgütlenmiş olan Ermeni çetelerinin, son yıllardaki tutumları, konuyu tekrar güncel hale getirdiğinden, Türklerin hiçbir devirde masum insanlara zulmetmediklerini, tersine Ermenilerin, birlikte yaşadıkları bu âlicenap

milletin bütün iyiliklerini bir anda unutarak nasıl gaddarca bir ihanet içine girdiklerini ve bundan dolayı tebcir kanununun çıkarılmasını zorunlu hale getirdiklerini şerh etmek ihtiyacını duydum.

Ermenilerin bugünkü iddialarına göre kendileri, Osmanlı Devletinin son yıllarında göçe zorlanmışlardır. Ama bu, öyle durup dururken yapılmış bir şey değildir. O tarihlerde Türk orduları çeşitli cephelerde savaş verirken içeride de Ermeni çetelerinin, baskın, toplu öldürme, terör gibi çeşitli ihanetleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Türk Devleti, asırlarca ırk ayırımı yapmadan himaye ettiği bir kavmin ihanetiyle karşı karşıya kalınca âsaiyet ve düzenin sağlanması, Devletin ve Milletin güvenlik ve huzur için tehlikeli bölgelerdeki Ermenilerin yerlerini değiştirmek, onları cephe dışına sevk etmek zaruretini duymuştur.

Arkadan vuran, namusa tecavüz eden, insanları kazaklara oturtmak, kuyulara atmak, benzin döküp yakmak gibi çeşitli işkencelerle öldüren hainlere mazlumların tepki göstermesinden tabii bir şey olmaz. Ama bu, halkın gösterdiği, bazı ferdi olaylardan ibaret olmuştur. Kesinlikle Türk Devleti, Ermenileri kasden katlettirmemiş ve böyle bir kanun veya emir çıkarmamıştır.

Ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar devletin sadık tebeası olarak kalan ve millet-i sâdika adıyla adlandırılan Ermeniler; Osmanlı Devletini parçalayıp kendi aralarında bölüştürmek isteyen Avrupa Devletlerinin kışkırtmalarıyla ayaklanmaya, uzun zamandan beri birlikte ve barış içinde yaşadıkları Türklere karşı gizli ve açık cinayetler işlemeğe, kuvvetli ve çoğunlukta oldukları bazı köylerde feci katliamlar yapmağa başlamışlardır. Onların bu katliamlardan amaçları Türk halkını göçe zorlamak, yahut tamamen imha edip onların toprakları üzerinde bir Ermeni Devleti kurmak idi.

Topraklarımızda hak iddiâ eden Ermeniler, Türklerin, kendilerine âit toprakları ellerinden almış olduklarını ileri sürmektedirler. Bu tamamen hayal ürünüdür. Çünkü Türkler, Anadolu'yu Ermenilerden değil, Bizanslılardan almışlardır. Türklerin Anadolu'yu fethetmelerine kadar Ermeniler, ya Bizansın veya İran'ın uyuğu olarak küçük prenslikler halinde yaşamışlar, hiçbir zaman devlet kuramamışlardır. Bizanslılar onları mezhep değiştirmeye zorlamışlar ve katliâma, sürgüne tabi tutmuşlardır.

Daha 1064 tarihinde Ermenilerin Kars Bağrathlı Prensi Gagik-Abas, Prenslüğünü Bizans İmparatoru X. Konsantantin Dukas'a devretmiş ve karşılığında Kapodakya (Kayseri, Niğde bölgesi) da Zamantı kentini almıştı. Vaspurakan Prensi Senekerim 1021 tarihinde ve Anı

Prensi II. Gagik-Haçik de 1045 yılında topraklarını imparator Konstantin Monak'a hediye etmişlerdi. Ermeni tarihçisi Urfalı Mateos (Matthieu d'Edesse), vakayinamesinde Ermenistan'ın Bizans'a devredilmesinden şöyle yakınır:

"İşte Ermeni kavmi bu suretle esaret altına alındı. Memleket kâmilen kanla kaplandı. Ermenistan Greklerin elinden (Türkler tarafından) alındıktan sonra Ermeniler, Rumların bütün fenalıklarından kurtulmuş oldular. Fakat onlar (Bizanslılar), bundan sonra da Ermeni mezhebinin tetkiki ile uğraştılar ve Allah'ın kilisesinin içinde kargaşalık çıkardılar. . . ." (Mateos'un Vakayinamesi, Türkçeye çeviren: Hrants D. Andreasyan, Ankara 1962, s. 122; H.K. Türkgözü, Ermeni Mezalimi, s. 8, Ankara, 1982).

Görüldüğü üzere Ermeniler, Bizanslılar tarafından ezilirken Türkler sayesinde din ve vicdan özgürlüğüne kavuşmuşlar ve asırlarca mutlu olarak yaşamışlardır.

İslâm'da hiç kimse din değiştirmeye zorlanamaz. "*Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim Tâğut (şeytan) ı inkar edip Allah'a inanırsa muhalkak ki o, kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, işitendir, bilendir.*" (Bakara suresi: 256) âyeti ile insanları din değiştirmeye zorlamak yasaklanmıştı. İşte bundan dolayıdır ki Osmanlı Devleti, sınırlarını Viyana'ya ve İtalya'ya kadar genişlettiği halde o ülkelerin hıristiyan halkını dinlerinde serbest bırakmıştır. Eğer zorlama olsaydı bugün Balkanlarda tek hıristiyan kalmaz, İtalya'dan Viyana'ya kadar bütün Orta Avrupa halkı müslüman olurdu. Ama İslâm, böyle bir zorlamaya müsaade etmediği için Balkan ülkelerinin halkları, asırlarca din özgürlüğü içinde yaşamışlardır. Osmanlı Devletinin tanıdığı vicdan hürriyetinden en geniş ölçüde yararlanan kavimlerden biri de Ermenilerdir.

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u aldıktan sonra Rumlarla birlikte Ermenilere de bazı haklar tanıdı. Daha önceki Osmanlı hükümdarları da Ermenilere imtiyazlar tanımış, Rumlardan ayrı bir cemaat olarak yaşamalarına müsaade etmişlerdi. Ermenilerin Batı Anadolu'da ilk ruhani merkezi Kütahya idi. Orhan Gazi Devrinde bu merkez, Bursa'ya nakledildi. İstanbul'un fethinden sonra da önce Ermenilere bir piskopos tayin edilmiş ve daha sonra da Bursa Piskoposu Ovokim, İstanbul'daki Ermeni cemaatine patrik yapılmıştır. Daha sonra Beyazid II de 1485 tarihli bir fermanla, Sulumanastır Ermeni Kilisesinin bu cemaate aidolduğunu teyidetti. Ermeniler İstanbul'a gelmeğe başladılar. Anadoludaki şehirlerden, Ermenilerin İstanbul'a gelmeleri, XVI. y. yılda da

devam etti. 1534 de Kanuni Sultan Süleyman zamanında Van ve çevresinin fethi sırasında birçok usta ve sanatkâr Ermeni İstanbul'a getirtildi. 1590 da Gürcistan'ın fethi sırasında da bu türlü nakil ve iskânlar yapıldı. Çeşitli yerlerden gelip İstanbul'a yerleşen Ermeniler, cami saray, medrese, kervansaray ve hamam inşaatında işçi, kalfa, usta ve mimar olarak çalıştılar. Bundan sonra XVII. y. yılda da İstanbul'daki Ermeniler arasında yerliler ve taşralılar diye ayrılıklar doğdu.

Öte yandan XVIII. yüzyıl başlarında Kafkaslı Ermeniler, İran-Osmanlı anlaşmazlığından yararlanarak Karabağ'da bir derebeylik kurarak kendilerine Karabağ melikleri adını verdiler. Bunlar 1722-1724 yıllarında Osmanlılara karşı savaştılar. Bu olaylar, Batılı Ermenilerin üzerinde de etki yaptı. Osmanlı Rus savaşlarında o bölgedeki Ermeniler, Ruslara yardım ettiler. Zaten XVII. Yüzyıl ortalarından itibaren bir kısım Ermenilerin Ruslara bel bağlaması yüzünden Çar Deli Petro da dikkatini Kafkaslara dikmiş, oraya sızmaya başlamış, eski Ermenistan'ın bir kısmını teşkil eden bu bölgeyi İran'dan almayı da başarmıştı. Ancak Ruslar orada hiçbir zaman bir Ermeni krallığı kurmadılar. Ve bu yüzden Ermeniler Rus-İngiliz rekabeti karşısında zaman zaman İngilizlerin yardımıyla bağımsızlığa kavuşmak ümidine kapıldılar.

İstanbul'da ve bütün Osmanlı ülkelerinde ise Ermeniler sakin, kendi hal ve işleriyle meşgul olarak yaşadılar. Her çeşit sanayi ve ticaret işlerinde iyi bir vatandaş gibi çalışarak özellikle kuyumculuk, yazmacılık, çubacılık gibi el sanatlarını İstanbul, Sivas, Kayseri gibi büyük merkezlerde geliştirdiler. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat fermânıyla diğer bütün gayri müşimlere olduğu gibi Ermenilere de daha geniş haklar tanıdı. Askere de alınmayan Ermeniler, ülkede iktisadî durumlarını güçlendirdiler ve büyük ölçüde ülke iktisadını ellerinde bulundurdular. Kendilerine bu imkânları bahşeden devlete teşekkür etmeleri gerekirken, yabancı güçlerin tahrikleriyle devlete başkaldırma nankörlüğünü gösterdiler.

Çarlık Rusyasında Ermeniler esir gibi yaşarken Osmanlı ülkesindeki Ermeniler özgürlük ve Türklerle barış içinde yaşıyorlardı. Fakat bu karşılıklı güven durumu, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşlarına kadar sürebildi. Bundan sonra devletin siyasi ve askerî zayıflığından faydalanmak isteyen devletlerin tahrikleriyle Ermeni komitacıları, bağımsızlık ülküsüne kapıldılar. Bu sırada Van'da bir din adamı, bir matbaa kurarak Ermeni bağımsızlığı amacını güden Van-Karteli adlı gazeteyi yayınladı. Diğer vilâyetlerde de bağımsız Erme-

nistan için çalışmalar başladı. Bu hareketin başında bulunan Mıgırdiç Harimyan, 1869 da Ermeni patrikliğine seçilerek İstanbul'a gelince Ermeni milli meclisinde çalışmalara başladı. Ermeni çetelerinin baskılarıyla vilâyetlerde Ermenilere haksızlık ve zulüm yapıldığına dair raporlar yayınladı.

Kurulan çeşitli Ermeni komitaları, Avrupa devletlerine Osmanlı'nın Ermenilere zulüm yaptığını anlatan şikâyetnameler gönderip Türkler aleyhine kamu oyu oluşturmaya çalıştılar. Doğu vilâyetlerinin Ermenistan olarak bağımsızlık kazanması, olmazsa buraların Rus Kontrolü altına alınması istendi.

Kanuni Esâsinin ilânında da bir kısım Ermenilerin taşkın hareketleri görüldü. Okullarda ihtilâl, isyan ve istiklal manzumeleri okutuldu. Ararat, Kilikya gibi cemiyetler de ülkenin her tarafında fesat tohumları ekti. Sonuçta her yanda Ermeni isyanları başladı. 1862 de Maraş'ın Zeyton nahiyesinde görülen Ermeni ayaklanması, daha sonra birkaç kez tekrarlandı. Bundan sonra asıl ihtilâl komitaları teşekkül etti. İstanbul'da, Muşta, Eleşkirt'te ayaklanmalar başgösterdi. 1886 da İsviçre'de kurulan Hınçak cemiyeti, daha sonra çeşitli yerlerde şubeler açarak Ermeni bağımsızlığının silahlı yolla kazanılacağını yaymaya çalıştı. 1890 da Ermeni İhtilâlciler birliği demek olan Taşnak Komitesi kuruldu. Derhal çalışmaya geçen bu komitalar, Erzurum ve İstanbul'da gösteriler, Kayseri, Merzifon, Yozgat ve Sasonda ayaklanmalar düzenledi. Bu kuruluşlara bağlı tethişçi silâhli komitacılar, 1896 da Galata'daki Osmanlı Bankasını basarak Batı Devletlerinin müdahalesini sağlamak istediler. Sasondaki yeni bir ayaklanma ile Abdulhamid II ye karşı yapılan Yıldız Suikası, yine onların eseri oldu. II. Meşrutiyetin ilânından sonra da fesat hareketlerine devam ettiler ve Adana'da ayaklandılar. Bu olay, 31 Mart olayından faydalanarak çıkarılmıştı. Çünkü komitacılar, her ne pahasına olursa olsun Adana Maraş bölgesinin istiklâlini sağlamayı kararlaştırmışlardı. Olay, müslüman halkın dini ve milli duygularına saldırma, Türk Evlerine haç işaretleri çizme, sokaklara tehdit yaftaları yapıştırma, yollarada erkek ve kadınlara fiili hücum, jandarmanın ve halkın öldürülmesi şeklinde başladı.

Birinci Dünya Savaşından önce bir ihtilâl için geniş çapta hazırlık yapmış olan Ermeni Komitaları, kasaba ve köylerde teşkilat kurmuş ve silah yığınağı yapmışlardı. Osmanlı Devletinin savaşa girmesini fırsat bilen Ermeniler, kurdukları intikam taburlarıyla Ruslarla birlik olup Türklere karşı savaşmaya başladılar. Anadolu'daki Komite-

tacılar da bölge Ermenilerini silahlandırarak Osmanlı ordusunu iki düşman arasında bırakmışlardı. Bu sırada Kemah civarında bir manastırda toplanan komitacılar, genel saldırı ve kütle halinde öldürme planı hazırladılar. Planları gerçekleşmediği için tevkif olunan Erzincanlı bir ermeni, üç beş gün daha geçmiş olsaydı komitaların aldıkları tertibat ile Erzincanı tamamen ateşe vereceklerini, yakıp yakacaklarını, genel bir katliam yapacaklarını itiraf etmiştir.

Buna benzer olaylar yüzünden hükümet 14 Mayıs 1915 tarihinde Tehcir Kanununu çıkardı. Bundan böyle tehlikeli bölgelerdeki Ermenilerin bir kısmının daha az tehlikeli olabilecekleri bölgelere göç ettirilmesi idi.

Fakat Ermeniler, Rus işgaline girmiş olan bölgelerde insan vicdanının kabul edemeyeceği derecede vahşi cinayetler işlediler. Dokuz yıl Doğu Cephesinde askerlik görevini yapan babam, Ermenilerin yaptığı zulümleri anlatırdı. Aynı olayları, Erzurum'da akrabamız bulunan merhum Faik Pirimoğlu'ndan da dinlemiş idim.

İkinci baskısı Şubat 1335 (1919) yılında yapılmış olan "İslâm Ahâlinin düçar oldukları mezâlim hakkında vesâike müstenid ma'lûmât" adlı eserde resim ve belgelerle Ermeni mezalimi anlatılmaktadır. Bu eseri sadeleştirerek bugünkü harflerle neşreden Halil Kemal Türkgozü de Ermeni mezâlimi hakkında hayli belge vermektedir. Şimdi adı geçen eserin, Ermeni mezâlimini anlatan bazı parçalarını aşağıya aktarmayı yararlı görüyorum.

Cereyan eden olaylar hakkında bilgi almak üzere sınırın doğusuna gönderilen tarafsız kişilerden ve özellikle Rumlardan, Giresun'un Çınarlı mahallesinden Statios oğlu Yako, 26 Şubat 1918 tarihli mektubunda şöyle anlatıyor:

"Daldaban'da bulunduğumuz sırada, düşman askeri Zağra(Zigana) muhtarını altı arkadaşıyla yakalayıp Daldaban'a getirdiler. Yolda bunları fena halde dövüp kanlar içinde bıraktılar. Muhtar ve arkadaşlarının, düşman anbarından 37 tüfek çaldığını söylüyorlardı. Bundan sonra 15 Rus ve Ermeni askeri muhtarın evini basarak karısı ile kızını dağa kaldırdılar. Muhtar ve arkadaşlarının ne olduklarını öğrenemedik. Oradan nereye götürdükleri belli olmadı" (Ermeni Mezalimi, s. 63).

Daldaban'dan iki saat uzaklıkta bulunan Tekke köyünde Ermeniler iki müslüman ile bir Rumu öldürdüler. Trabzon'dan Batum'a hareket eden bir kısım asker, Sürmene'nin mağazalarını basıp yağma etmek istediler ise de halk silâha sarılarak bunlardan bazılarını öldürdüler.

Ruslar daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığını görünce çekildiler ve Trabzon'a geldiler. Ertesi gün bu askerlerin bazıları vapurla giderken aynı gün Trabzon'a gelmiş olan beş Sürmene kayığının iskelede bulunduğunu gördüler. Hemen Sürmene'de Ruslara kurşun sıkanların bunlar olduğunu ortaha yayarak bunlardan bazılarını yakaladılar ve arama ile iki kayıkta üç tüfek buldular. İşittiğine göre bu tüfekleri, kendileri Sürmenelilere satmışlardı. Bu sırada Sürmeneliler üzerine ateş açarak bunlardan bazılarını iskele üzerinde, bazılarını da denize atarak öldürdüklerini gördüm.

Aynı zamanda bu askerlerden bir kısmı, süngülü silahlarıyla Trabzon'daki Gâvur meydanına geldiler. Hemen orada Rus, Ermeni ve Tatar askerlerini toplayıp halkı evlerine çekilmeye zorladılar. Bunlardan bir kısmının, çarşıda fesli görüp müslüman zannettikleri 600 kişiyi topladıkları söylenir. Bunları öldürmek için Değirmen Deresine götürdüler. Yolda bunlardan üç kişiyi öldürdüler. Aynı gün Ermenilerin, Trabzon'un tenha mahallelerinde 38 müslüman öldürdükleri söylenmektedir.

Mezalime son vermek için ilerleyip Erzincan-Kelkit-Trabzon hattını işgal eden Türk birlikleri Ermeni birliklerinin tüyler ürpertici vahşet sahneleriyle karşılaşmışlardır. Ordu komutanı, Başkomutanlık vekâletine 16 Şubat 1918 tarihinde şunları yazmıştır:

"Çardaklı Boğazından Erzincan'a kadar olan bütün köyleri, hattâ bir kulübe bile sağlam kalmamak şartıyla tahrip edilmiş gördüm. Bahçelerin ağaçları kesilmiş, köylerden bir kişi bile sağ bırakılmamıştır. Ermenilerin Erzincan'da yaptıkları mezalimi, dünya tarihi bugüne kadar yazmamıştır. Üç günden beri Ermeniler tarafından öldürülüp ortada bırakılan müslümanların cesetleri toplatılmaktadır. Şehid edilen bu günahsız insanlar arasında süttten kesilmemiş çocuklar, doksanını aşmış ihtiyarlar ve parçalanmış kadınlar vardır."

Ermeni birliklerinin yaptığı vahşetten öğrenerek, bu birliklerdeki subaylık görevini terk edip Erzincan'da kalan Türkistan XIII. Avcı alayı mensuplarından yüzbaşı vekili Kazımîr, mezalimle ilgili raporunda şöyle diyor:

"Ermeniler, müslümanları Sarıkamışta çahştırmak bahanesiyle topladılar ve şehirden iki km. ayrılınca öldürdüler. Eğer Ermeniler arasında Rus subayları bulunmasa idi mezalimin daha geniş çapta yapılacağı muhakkak idi. Bir gecede 800 müslümanın kesildiğini bizzat Ermenilerden işittim. 15-16 Ocak gecesi Ermeniler, Erzincan'da müslüman halka katliâm yaptılar. "(Belgeler Dosyası, Belge No. 21-22; Ermeni mezalimi, s. 65-66).

Bu katliâm yalnız Erzincan'a münhasır kalmamış, Gümüşhane, Bayburt, Erzurum, Muş ve Varto gibi çeşitli yerlerde de olmuştur. Bayburt ve çevresindeki müslümanların yok edilmesi için görevlendirilen Arşak, katliâmı aşağıdaki şekilde düzenleyip icra etmiştir:

"Arşak, önce müslüman halka âdil davranır görünüp onları kendisine inandırmaya çalıştı. 1 Şubat 1918 tarihinde her sokak ve mahalleye devriye çıkararak birer bahane ile halkı toplamaya başladı. Mahalleler arasına çıkan devriyeler: "Sizi Arşak Paşa istiyor, önemli bir mesele görüşülecektir" gibi aldatmalarla halkı toplayıp Salih Efendi Ticarethanesine hapsedtiler. Çarşı ve pazarda bulunmayanların da evlerine giriliyor, para ve kıymetli eşyaları alındıktan sonra bir kısmı kapıları önünde öldürülüyor, diğerleri ise çeşitli zulüm ile hapis haneye gönderiliyordu. Ermeniler 3 Şubat sabahı, müslüman kadınları da toplamaya başladılar. Ve 14 kadın, ile 2 kızı Salih Hamdi Efendi'nin Ticarethanesi karşısındaki Haydar Bey'in ahşap oteline kapattılar. Katliama önce Salih Hamdi Efendi'nin ticarethanesinde hapsedilenlerden başlandı. Bu ticarethanede sağdan birinci odaya 23, soldan birinci odaya 4, ikinci odaya 60, üçüncü odaya 50 ve koridorun solundaki en son odaya 48, sağdakine 8 olmak üzere toplam 193 müslüman hapsedilmişti. Bu odalardaki mazlum insanları, Ermeniler ellerindeki süngü ve baltalarla parçaladıkları gibi cesetlerin üzerine gazyağı döküp yaktılar.

Sıra koridorun solundaki odada bulunan 48 kişiye geldiği zaman, burada hapsedilenler, koridorun taşlarını söküp kapının ardına yığmak suretiyle Ermenilerin içeri girmelerine engel oldular. Ermeniler içeriye giremeyince bomba ve kurşunlarla bu masumlara saldırdılar. Bu kahraman mahpuslar, atılan bombaları dışarı atmak suretiyle kendilerini savunurken bir kısmı da odanın beton duvarını delmeye çalışıyordu.

Bu arada Ermeniler, Haydar Bey'in oteline doldurulan 14 kadını çırılçıplak soyup bitişikteki Çavuşoğlu oteline götürdüler ve burada birer birer öldürüp oteli yaktılar.

Bu feci sahneler sırasında mahalleler arasında da öldürmeler, yağmalar ve yakmalar devam ediyordu. Bununla beraber kasabanın güneybatısında ve caddenin sol tarafında bulunan cephaneliğin plân dışı ateşlenmesinden meydana gelen müthiş patlama Ermeni askerlerini saçtırttı. "Kasabayı Türk Birlikleri sardı, toplar patlıyor" sözleriyle kaçırmaya başladılar.

Salih Hamdi Efendi'nin Ticarethanesinde tutuklu iken kahramanca savunmaları sayesinde Ermenileri oyalamayı başaran 48 Türk,

oradan çıkararak saklanmış olan halkı haberdar ettiler ve yanmakta olan kasabayı söndürmeye başladılar.

Erzincan ve Bayburt katliamlarının benzerliği, halkın, muntazam kuvvetlerle sistemli bir şekilde imhaya başlandığını doğrulamaktadır. Ermeni birliklerinin, Türk birlikleri karşısında geri çekildikleri yol üzerinde ve yakınında bulunan bütün müslüman köylerini tahribettiler, kadın erkek ve çocukları öldürdükleri görülmüştür.

Mamahatum (Tercan) istikametinde ilerleyen takip kolu, kasabanın kül haline geldiğini ve halkının evlere doldurularak yakmak, süngü ve kurşunla öldürülmek suretiyle imha edilmiş olduğunu görmüştür. Tercan çevresinde şehid edilenlerin sayısı 300'e ulaşmıştır.

Türk birlikleri, ilerledikçe öldürülen masum insanların cesetleriyle karşılaşmışlardır. Erzurum hattına kadar yapılan Ermeni mezalimi şöyle özetlenebilir:

1- Tazegül köyünden 30 kadın ve çocuk öldürülmüş ve 25 erkek de götürülmüştür. Bunların da öldürüldükleri anlaşılmaktadır.

2- Cinis köyünde bulunan 600 den fazla kız, kadın ve erkekten 13ü hariç, tamamı yakılmak, süngülenmek ve hamile kadınların karımları yarılarak çıkarılan çocuklar kucaklarına konulmak suretiyle öldürülmüşlerdir.

3- Öreni köyü tamamen yakılıp halkı imha edilmiştir.

4- Karargâhını Erzurum'un 13 km. güneyindeki Alaca köyüne nakleden Kafkas I. Kolordu komutanı, adı geçen köyde gördüğü Ermeni mezalimini şöyle anlatmaktadır:

a) Odalara doldurularak öldürmeye tegebbüs ettikleri müslümanlardan 278'i ölmüş, 42 sinin çoğu ağır yaralı bulunmuştur.

b) 278 şehid içinde ırzlarına tecavüzden sonra öldürülerek ciğerleri duvarlara asılmış genç kızlar, karımları deşilmiş hamile kadınlar, beyinleri çıkarılmış veya vücutlarına benzini dökülerek yakılmış çocuk ve erkekler bulunmuştur.

c) İhca da aynı âkibete uğramıştır. Burada yüzlerce masum öldürülmüştür (Ermeni Mezalimi, s. 69-75, İslâm Ahalinin Duçar Oldukları Mezalim Hakkında Vesaike Müstenid Ma'lûmat adlı eserde bu konuda yeterli bilgi ve fotoğraflar verilmektedir).

Ermeni katliâmı Erzurum'un içinde de çok masumun canını almıştır. Rus Generali Odişelidze'nin Erzurumdan ayrılmasından sonra başlayan Erzurum katliâmı, Atranik ve Dr. Azaryef tarafından düzen-

lenmiş ve yaptırılmıştır. 10 Şubat 1918 günü başlayan katliâm sırasında bütün mahalleler devriyeler tarafından sarılmış, çarşı ve pazarda bulunan çocuk, ihtiyar, kadın, erkek yol yaptırmak bahanesiyle toplanmıştır. Bu masumlar gruplar halinde Kars Kapısı dışına getirilip üzerleri iyice aranmış, para ve kıymetli eşyaları tamamen alındıktan sonra hazırlanan çukurlara doldurulmuştur. Sonra Erzurum garnizonlarında bulunan Ermeni askerleri, evlere saldırmaya başlamışlar ve yağma, öldürme, ırza tecavüz gibi kötülükleri bütün şiddetiyle yapmışlardır. Bu katliâm, Türk birliklerinin Erzurum'u kurtarma tarihi olan 24 Şubat 1918 tarihine kadar sürmüştür. Erzurum'a giren Türk birlikleri şehir içinde 2127 şehit erkek cesedi defnetmişler, ayrıca Kars kapısı dışında 250 ceset bulmuşlardır. Cesetler üzerinde balta, süngü ve mermi yarasına, ciğerleri çıkarılmış, gözlerine kazak çakılmış cesetlere rastlanmıştır. Özet olarak Erzurum'da katliâma uğrayan ihtiyar, kadın, çocuk ve erkeğin toplamı 8000 (sekizbini) bulunmaktadır.

Erzurum'dan geri çekilen Ermeni birlikleri Pasinova köylerinde de katliâma devam etmişlerdir. Hasankale tamamen yakılmış ve halkı öldürülmüştür. Bu kasabaya giren Türk birlikleri, sokaklarda acı acı bağırarak kedi ve köpeklerden, alevler içinde yanmakta olan kasabadan, sokaklarda öldürülmüş ihtiyar, çocuk ve kadın cesetlerinden başka bir şeye rastlamamışlardır. Kasabada öldürülenlerin sayısı 1500'ü bulmuştur.

Hasankale'de yıkıntılar içinde canlı kalmış olan 100, Köprüköy'de 85, Badicivan'da 200, toplam 395 ağır yaralı kadın, erkek ve çocuk Türk birlikleri tarafından toplanarak tedavi için hastanelere yerleştirilmiştir.

Ermeniler, Erzurum'un kuzeyinde bulunan Erginis (Yerlisu) köyünden 50 kadın, çocuk, ihtiyar öldürdükten sonra köy tamamen yakılmıştır. (III. Ordu Mezâlim Dosyası). Hoşan ve Kalçık köylerinden 50 erkeğin cesetleri Gümgüm (Varto) da bulunmuştur Makalisor köyü halkıyla Gümgüm (Varto) daki erkekler, yol yaptırmak bahanesiyle götürülmüş ve bunların âkibetleri meçhul kalmıştır. Ermeni birlikleri Varto da 20 kadın ve çocuğu da öldürmüşlerdir.

Ermenilerin Kars ve ötesinde yaptıkları mezâlim de şöyle özetlenebilir:

29 Nisan 1918 tarihinde Gümrü'den 500 araba ile Ahılkelek'e götürülmekte olan 3000 kadar kadın, ihtiyar, çocuk ve erkek yolda öldürülmüştür.

Bir Ermeni birliği Kağızman doğusundaki Kulp ve Revan bölgesindeki müslüman köylerini yakıp yıkmış, kadın, çocuk ve erkeklerini öldürmüşlerdir.

1 Mayıs 1918 tarihinde 100 kadar Ermeni atlısı, Şiştepe, Dörkene ve civarında 60 çocuk, kadın ve erkeği öldürmüşlerdir.

25 Nisan 1918 tarihinde Kars'ın doğusundaki Subatan köyünde büyük-küçük 750 müslümanı balta ve bıçakla öldürüp ateşle de yakmışlardır.

Magosto ve Alaca köylerinde 100'den fazla insan öldürüldüğü gibi Tekneli, Hacıhalil, Kaloköy, Harabe, Vagor, Yılanlı, Kinak köyleri halkı tamamen öldürülmüştür.

1 Mayıs 1918 tarihinde Ahılkelek çevresindeki Acaraça, Dangal, Mulanus, Murcahit, Padıgna, Havur ve Kumrus köyleri yakılmış, halkı da tamamen öldürülmüştür.

Kars'taki Türk esirlerinden bir kısmı Karsta bir kısmı da Gümrü' de süngü ile öldürülmüştür.

Ermeni zulmünün, aklın alamayacağı dereceye vardığı görülmektedir. Ahılkelek bölgesindeki müslümanlara Ermenilerin yaptıkları mezâlim hakkında Rus memurlarından I. Aksire Dairesi Müfettişi Huraşenko, kendi el yazısı ile verdiği raporda olayları şöyle anlatmaktadır:

"1917 Kasımından itibaren 1918 senesi 21 Mayısına kadar Ermenilerin Ahılkelek Saneağında yerli ve sadık müslüman halka karşı yaptıkları vahşetleri açıklayacağım. Gerek yerli Gürcülerin bana anlattıklarına dayanarak ve gerekse bizzat görmüş olduğum olayları, gözlerim yaşlarla dolu olarak yazmaya başlıyorum:

Geçen sene Kasım Ayı sonunda Akbabalı sekiz müslüman, yerlilerden ot satın almak üzere Bağdanofka köyüne geldiler. Bunu haber alan Hocabey köyü Ermenileri, hemen sekiz müslümanın etrafını çevirerek hançerlerle üzerlerine saldırıp dördünü öldürdükten sonra gözlerini oyduklar ve dillerini kestiler. Daha sonra cesetlere çeşitli hakaretler yaptıktan sonra diğer dördünü de silahla öldürerek cesetlerini Akbabalılara verdiler. Hançerlerle öldürdükleri dört cesedi yaktılar. 1918 yılı Ocak ayında Ermeniler, müslüman köylerine saldırılara başladılar. Önce "Silâhlarınızı bize teslim ederseniz size hiçbir şey yapmayız" diyerek söz verdiler. Müslümanlar, Ermenilerin sözlerine inanarak silâhlarını teslim ettiler. Halbuki Ermeniler yalan söylemişlerdi. Müslümanların

silâhlarını aldıktan sonra Tospiya, Kokiya, Verivan, Tonokam, Kulilis, Pankana, Sogomakuvaşi Alovujejva ve Gümrıs köylerini yakıp yıktılar; köylerin zahire, hayvan ve bütün eşyalarını alıp götürdüler. Köy halkının bir kısmını hemen orada öldürerek, geri kalan kadın ve erkekleri esir olarak Ahılkelek kasabasına götürdüler orada bunlara 24 saatte bir funt (400 gram) ekmelekle sudan başka hiçbir şey vermediler. Açlık ve pislikten, esirler arasında tifo çıktı. Doktorlar, esirlerin daha iyi beslenmeleri ve temiz tutulmaları için müracaat ettilerse de Ermeniler, dikkate almayarak müslümanların hesapsız kırtımasına sebep oldular. Kimse yardım edemedi. Çünkü Ermeniler, müslüman esirlerin kapatıldıkları binanın çevresine bile kimseyi bırakmıyorlardı.

İşte 21 Mayıs 1918 tarihinde Türk Ordusu Kurzah (Karsak) köyünü işgal ettiği zaman bütün Ermeniler kaçıma başladılar ve esirlerin bulunduğu binayı yıktılar. Müslümanlar bu yıkıntılar altında kaldılar. Cesetlerin bir kısmını da çukurlara atarak üzerlerine kireç döktüler. Daha sonra da neft ile yaktılar.

Görülüyor ki Ermeniler, tarihte eşi görülmemiş, aklın alamayacağı derecede zulümler yapmışlardır. Asırlarca eşit vatandaşlık haklarına sahip olarak birlikte, barış içinde yaşadıkları Türklere, sırf muhteris devletlerin kışkırtmalarına kapılarak ve bir bağımsızlık hayaliyle bu zulüm ve katliamları reva görmüşlerdir. Zulme uğrayan, namusuna tecavüz, malı yağma, canına kastedilen Türk halkı da elbette eli kolu bağlı duramazdı. O da kendisini savunmak zorunda kalmış, bazı köylerde bu yapılanlara mukabele etmek isteyenler olmuş, fakat yine de devlet kuvvetleri mukabele edenleri şiddetle cezalandırmıştır.

Adana'daki Ermeni ayaklanması, bunun en bariz örneklerinden biridir. İkiyüz silâhlı Ermeni Komitecisi, kendi aralarında and içerek bütün müslümanları öldürmeyi kararlaştırmış, bunun üzerine Adana ve Mersin'de birtakım Ermeni gençleri eski Ermeni şarkılarını sokaklarda haykırarak dolaşmaya başlamışlardır. Ermeniler zayıf buldukları Türk evlerine dahıyor, ırza, cana ve mala saldırıyorlardı. Saldırı 4 gün, 4 gece sürdü. Sonradan isyanın tahrikçisi Muşeg Mısır'a kaçtı, oradan Amerika'ya gitti ve Amerikan Ermeni kilisesi piskoposu oldu.

İşte memleket bu güç şartlar içinde iken tehcir kanunu çıkarmıştır. Hükümet bu kanunla savaş bölgesinde halk ve ordu için tehlikeli duruma gelen Ermenileri, bölge dışına çıkarmak zorunda kalmıştır. Buna sebep, Ermenilerin kendi tutumları, ihanetleridir. Yoksa Ermeniler, asırlarca Türk halkından, ve Türk devletinden iyilik ve himaye görmüşlerdir. Müslüman halk, cephelerde düşmana karşı göğüslerini siper edip

can verirken Ermeniler askerlikten de muaf olarak iktisadi durumlarını güçlendirmişler, özgürlük ve refah içinde yaşamışlardır. Memleketin duvarcılık, ayakkabıcılık, kuyumculuk gibi çeşitli mesleklerini de kendi ellerinde bulundurmışlardır. Böyle adalet, özgürlük ve refahı ancak Türk tebaası olarak görmüşlerdir. Buna karşı gelmek, nankörlüktür.

Sonuç

İslâmı en güzel şekilde yaşayan müslüman Türk halkı, sözünde duran ihanet etmeyen komşusuna, hangi dinden olursa olsun kötülük etmemiştir. Çünkü Peygamber (s. a. v.): "*Müslümanın elinden ve dilinden kimsenin zarar görmeyeceğini*" buyurmuştur. İngiliz müslümanlarından John Davenport, Hz. Muhammed ve Kur'ânı Kerim adlı eserinde müslümanların meziyetlerini şöyle anlatıyor:

"...Kitap ehline cizye vermeleri teklif edilirdi. Müslümanlar, müsamaba sınırını nadir olarak aşmışlar, gayri müslümlere verdikleri sözü tutmuşlar, İslâm fatihleri, Roma ve Bizans fatihlerine nispetle gayet mu'tedil ve müsamahakâr davranmışlardır. Sırf hakikat olarak üzere şunu söyleyebiliriz ki: şayet Batı prensleri, Araplarla Türklerin yerine, yani Şarkta hakim bulunsalardı, müslümanların hıristiyanlığa gösterdikleri müsamahayı müslümanlara kesinlikle göstermezlerdi. Çünkü Garp amirleri, kendi dinlerinden oldukları halde başka mezhebe sülûk edenlere en zalimane işkenceleri reva görmüşlerdir.

"Araplar, Türkler ve diğer müslümanlar hıristiyanlara karşı, Batılı milletlerin müslümanlara karşı izledikleri hattı hareketin aynını takib etmiş olsalardı, Şarkta hıristiyanlıktan eser kalmazdı.

"Goryu diyor ki: Müslümanların, hıristiyanlara karşı hattı hareketi ile, Papalığın, gerçek müminlere reva gördüğü zulümler, hiçbir suretle kıyas edilemez. Vudvalar aleyhindeki savaşta yahut Saint Bartelmi katliâmlarında o kadar kan döküldü ki yalnız bu kanlar, müslümanların döktükleri hıristiyan kanından pek çok fazladır. Müslümanlığın zalim bir din olduğu hakkında beslenen müteassıp fikirlerden hıristiyanları kurtarmak gerekir. Bunların fikrine göre gûya müslümanlık, ya ölüm veya hıristiyanlığı terk tebdidiyle yayılmıştır. Bunun asıl ve esası yoktur. Papalığın yamyambığa varan zulüm ve işkencesine nazaran müslümanların hattı hareketi en halim ve mütevazî hareketti. İslamiyet insanlara iyilikseverlik ruhunu üflemiş, sosyal faziletleri güçlendirmiş, bu suretle medeniyet üzerinde mühim bir tesir yaparak bütün Doğu Dünyası için nimet olmuş, binaenaleyh, Hz. Musa tarafından kâfirleri imha için ihtiyatsızca kullanılan kanlı silâhlara mutac olmuştur." (Hz. Muhammed ve Kur'ânı Kerim, s. 87-88).

Her yazımda ve her vesile ile ifade ettiğim gibi İslâmı en güzel yaşayan müslüman Türk milleti, her gittiği yerde adaleti ve kahramanlığı ile cihan milletlerinikendisine hayran bırakmıştır. Peygamber(s.a.v.) in: "*İstanbul elbet Fetholunacaktır, onu Fetheden asker ne güzel asker, onu fetheden kumandan ne güzel kumandandır*" (Musned ibn Hanbel ve Mustedrek) meâlindeki hadisleri, müslüman Türk askerinin meziyet ve faziletini her kese örnek göstermiştir. Eğer bu millet, gittiği yerlere adalet yerine zulüm ile, zorbahlıca gitmiş olsaydı çıkan bir olayın ancak bir iki ay sonra duyulabildiği, gönderilen askeri yardımın aylar sonra ulaşabildiği Yugoslavya, Libya, Cezayir, Mısır, Yemen, gibi uzak ülkelerde asırlarca hakim olması mümkün değildi.

Bir konuşmacı olarak katıldığım Cezayir 12 nci İslâm Düşünce Konferansında Tefvik el-Medenî isimli bir âlim, Osmanlı'nın, bölge halkına gösterdiği adaleti, Kanuni'nin ve sonraki padişahların, adaletten ayrılmamaları için yöneticilere gönderdiği fermanları dinleyicilerin dikkatine sundu. Biz de bir yabancı'nın ağzından duyduğumuz gerçeği yansıtan bu sözlerle inşirah duyduk.

Güneş balçıkla sıvanamaz. Türk halkının iyilikseverlik, fazilet ve adaleti bütün dünyaca müsellemdir. Ermenilerin, iyilik ve himaye gördükleri Türk halkına karşı katliâm iftira ve yaygaraları, yabancı ülkelerdeki masum Türk diplomatlarını kahpece kurşunlamaları, kendilerine bir yarar sağlamaz. Türkler Anadolu'yu onlardan almadılar ki şimdi Türklerden hak istemeğe kalksınlar. Toprak Allah'ın yarattığı topraktır. Allah bu toprağı zaman zaman çeşitli milletlere armağan etmiştir ve son olarak da ve inşallah bir daha çıkmamak üzere Türk milletine vermiştir. Rusya dışında Avrupa'nın en büyük ordusuna sahip Türk milletinin elinden bu toprakları kimse alamaz. Üç beş maceracı Ermeninin hunhar ve caniyane davranışları, hiç şüphesiz büyük Ermeni çoğunluğunu da üzmektedir. Bu maceracılar, Anadolu'yu parçalayıp yutarak sıcak denizlere inme emelinde bulunan büyük bir devletin oynacağı olmaktan öteye geçemezler. Allah'ın nasib ettiği, bin yıldan beri de şehitlerimizin kanıyla sulanmış bulunan bu mübarek toprakları hiç kimse Türk milletinin elinden alamaz. Âkif'in dediği gibi:

Kim bu cennet vatanımı uğruna olmaz ki fedâ,
Şühedâ fıskıracak toprağı seksan şühedâ,
Cânı, cânânı, bütün vârimı alsın da Hüdâ,
Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ,

KİTAP TANITMA:

Doç. Dr. Korkmaz Alemdar, TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞ HABERLEŞMENİN TARİHSEL KÖKENLERİ "İletişim Sosyolojisinin Temelleri Üzerine Bir Deneme" (AİTİA Akademisi Yayın No: 165, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu Yayın No: 6), Ankara, 1981, VIII + 136.

Dr. Nesimi YAZICI

(İslâm Kurumları Tarihi Birimi)

Tarihin bazı bilim dalları ile yakın ilişkisinin bulunduğunu bilmekteyiz. Bunlardan biri Sosyolojidir. Tarihçi; çeşitli olayları, kurumları incelerken, bunların oluşumlarını etkileyen ortamları, toplumları bilmek durumundadır. Çünkü Tarihin konusu olan herşey toplum içinde cereyan etmiştir. Bir sosyoloğun da bugünün toplumunu incelerken geçmişin toplumunu bilmesi gerekeceği açıktır. Bu nedenle Tarih ile Sosyoloji arasında yakın bir ilgi vardır. Bununla birlikte tarih olaylarını veya geçmiş kurumları bu açıdan inceleme; başka bir deyişle Tarih-Sosyoloji yardımlaşması çok eskilere de dayanmaz¹. Tabiiyatıyla bu anlayışla yapılan çalışmalar da fazla değildir. Bununla birlikte başarılı araştırmaları görebilmek bizi sevindirmektedir. İşte burada tanıtıma ve tenkidini yapmaya çalışacağımız eser de bu çeşittendir. AİTİA, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu Öğretim Üyesi Sayın Doç. Dr. Korkmaz Alemdar'ın, Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri "İletişim Sosyolojisinin Temelleri Üzerine Bir Deneme" adlı kitabı.

Korkmaz Alemdar kitabın Önsöz'ünde bu çalışmayı iki nedenle yaptığını belirtiyor: Türkiye'de İletişim Tarihi konusunda yeterli, genel ve doğru bilgi edinmeye imkân verecek eserlerin henüz bulunmaması; İletişim Sosyolojisinin Türkiye yönünden incelenmesinin gerekliliği.

1 Bkz. A. Z. Velâli Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1969, s. 23; Salhi Dönmez, *Sosyoloji*, İstanbul, 1978, s. 10-11; Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, İstanbul, 1973'de Sosyolojinin yön-temelleri konusunu işlerken Sosyoloji-Tarih ilişkisini genişçe işli etmiştir. s. 17-25, 43.

Doç. Dr. Korkmaz Alemdar, Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri "İletişim Sosyolojisinin Temelleri Üzerine Bir Deneme" adlı kitabını Giriş'ten sonra üç bölüme ayırmış bulunmaktadır. Biz önce bu bölümlerde ele alınan konuları kısa çizgiler halinde göstermeye çalışalım.

Giriş (s. 1-11). Yazar burada kitabın, "Türkiye'deki çağdaş haberleşme sisteminin tarihsel kökenlerini araştırmak" amacıyla yazıldığını belirtiyor. Daha sonra haberleşme ve iletişim arasındaki ilişkiyi izah ediyor ve iletişimin haberleşmeden daha çumullü bir manaya sahip olması gerektiğini belirtiyor. Bu kitapta ise, isminden de anlaşıldığı gibi iletişim alanının yalnız belirli bir bölümü olan haberleşme konusu ile ilgilenileceğini anlatıyor. Yazar daha sonra konu ile ilgili görüşlerini izah ediyor: Örnek; Haberleşmenin önemi, kökeni, ilk şekilleri, haberleşmenin gelişme ve yayılmasına etki eden nedenler; İletişimin Tarih, Sosyoloji ve diğer bilimlerle olan ilişkileri. K. Alemdar, *Giriş*'i bitirirken ortaya koyduğu görüşlerin ışığı altında konusunu tekrar açıklama zorunluluğunu duyuyor ve: "Bugünkü kitle haberleşme sistemimiz hangi gelişmelerin sonucu bu yapıyı almıştır sorusunun karşılığını aramak istiyoruz. Bu sistemin, sadece Cumhuriyetten beri gelişen yapıyla belirlendiğini sanmıyoruz. Osmanlı ve Selçuk sistemleriyle de sınırlı olamaz, çünkü onlar da kendilerinden önceki birikimlerden yararlandılar. Amacımız, bu birikimi ana çizgileriyle izlemek, bize kalanları saptamaktır", diyor. Daha sonra eseri üç bölüme ayırıyor. Bu bölümler ve işlenen konular kısaca şöyle gösterilebilir.

Birinci Bölüm (s. 13-46) "Tarihsel Kaynaklar" başlığını almış olan bu bölümde; Genel olarak haberleşmenin başlangıç ve sebepleri, ilk şekilleri, gelişmesini etkileyen nedenler üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde daha sonra; Ahamenid, Roma, Bizans, Roma sonrası Avrupa ve nihayet Sasani, Emevi, Abbasi, Moğol, Memluk haberleşme sistemleri üzerinde durulmuştur.

İkinci Bölüm (s. 47-81) "Osmanlı İmparatorluğunda Haberleşme Sistemi" başlığını taşımaktadır. Burada; Osmanlı haberleşme sisteminin oluşumu, etkilendiği sistemler, XV. yüzyıla kadarki durumu ile ayrıca daha sonraki resmî ve özel haberleşme konuları üzerinde durulmuştur.

Üçüncü Bölüm (s. 83-119) "Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Kuruluşu" başlığı altında düzenlenmiştir. Bu bölümde; Haberleşmede çağdaş gelişmenin kaynakları, bunların Osmanlı İmparatorluğuna etkileri ve Cumhuriyet döneminde haberleşme konuları işlenmiştir.

Sonuç (s. 121-124)'da; Daha önce ele alınan konuların, ileri sürülen görüşlerin genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. Kitap, *Yararlanılan Kaynaklar* (s. 125-131) ve *Dizin* (s. 133-136)'le son bulmaktadır. Kitabın içinde muhtelif sahifelere dağıtılmış 13 resim bulunmaktadır. Bunlarla verilen bilgiler tamamlanmak istenmiştir ve kanaatimizce bu faydalı olmuştur.

Sayın Doç. Dr. Korkmaz Alemdar'ın *Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri "İletişim Sosyolojisinin Temelleri Üzerine Bir Deneme"* adlı kitabı ile ilgili bir bakıma teknik bilgileri yukarıda vermiş bulunmaktayız. Konu ile ilgilenenler eseri okuduklarında genişliğine bilgi sahibi olacaklardır. Bununla birlikte biz burada eserin muhtevası içinde katılma imkânı bulamadığımız veya biraz daha açıklanmasına gerek duyduğumuz bir-iki nokta ile ilgili görüşlerimizi ortaya koymak istiyoruz. Bunu yaparken düşüncemiz bir tenkitten çok, yapılan çalışmaya küçük bir katkıda bulunmaktan ibarettir. Zaten yazar bize bu imkânı *Cirivî*'in son kısmı olarak verdiği ve *İbn Haldun*'un kendi eseri için söylediği şu cümlelerle vermiş bulunmaktadır: "... dileğim odur ki, kitabımın eksiklerini hoş görerek değil de eleştirci bir gözle incelesinler. Buldukları eksiklikleri düzeltsinler ve böyle eksikliklerin olabileceğini düşünerek bağışlasınlar beni. Bilgi sermayesi, bilgilerin ortak mabdır. Suçu ve eksikliği boyuna almak da kınanmaktan kurtarır kişiyi. Dostlardan güzellikler umulur" (s. 11).

Doç. Dr. Korkmaz Alemdar, bu kitabında haberleşme konusunu incelemiş, günümüz Türkiye'sindeki haberleşmenin tarihin derinliklerindeki köklerini araştırmıştır. Haberleşme tarihi sahasında, bir ölçüde posta hariç tutulursa, ülkemizle ilgili çalışma çok azdır. Ayrıca da konu oldukça yenidir. Böyle olunca yazar, konuyu çok geniş bir zaman sınırı içinde almak durumunda kalmıştır. Asurlular (M.Ö. 1950-1850)'dan günümüze. Bu durum teferruata varan bilgiler verme bir yana, önemli bazı kısımların da çok kısa geçilmesine neden olmuştur. Bununla birlikte yazar, dükkat çekici bazı hedeflere de işaret etmiş bulunmaktadır. Örnek; Tekkelerin, kahvehanelerin, camilerin haberleşmeye katkıları. Bunlardan tekkeleri ele alacak olursak, yüzyıllarca müslüman toplumlar içinde yaşayan bu kurumların çeşitli yönleri incelemelere konu teşkil ettiği halde, bildiğimiz kadarıyla, haber iletilmesindeki rolleri hakkında pek birşey söylenmiş değildir.

Korkmaz Alemdar'ın kitabı bir haberleşme (posta) tarihi olmamakla birlikte içinde bu konuda, bizler için orijinal bilgiler bulundurmakta-

dır. Örneç; Pers, Roma ve daha sonra Avrupa'da gelişen haberleşme teşkilâtları ve diğerleri.

Yazar Herodot'a dayanarak Sard ile Sus arasındaki 2397 km. lik mesafeyi Pers habercisininin 90 günde aştiğini belirtiyor ve döneminde göre mükemmel bir haberleşme teşkilâtına sahip olan, Herodot'un da, "Yeryüzünde Pers haberleşme servisi kadar hızlı bir şey yoktur" dediği bu teşkilâtın bu mesafeyi bu kadar zamanda aşmasına, yani günde ancak 26.5 km. kadar yol alınmış olmasına dikkat çekiyor. Bu düşük hızın haber iletim hızı olmaması gerektiğini söylüyor. (s. 20, aynı sahife d. not 12). Bizim gördüğümüz Herodot Tarihi'nin iki çevirisinde de gösterilen² bu hızın yaya postacılar için olduğunu düşünmek gerekir. Nitekim çağdaş bazı yazarların eserlerinde bu yolu atlı postacıların bir hafta-on gün içinde katettikleri belirtilmiştir ki, doğrusunun böyle olması gerekir³. Yoksa ortada hız ve mükemmel çabıma diye bir şey kalmaz.

Yazar güvercin postalarının Osmanlılar tarafından kullanıldığını belirtiyor (s. 71). Yazar bu sonuca ulaştırken iki kaynağa dayanıyor. Bunlardan biri Ö. L. Barkan'ın İslâm Ansiklopedisi'nde Tımar maddesindeki bir kayıdıdır ki, buna göre 1520-1535 yılları arasında Anadolu Eyaletinde, avcı kuşları yetiştiren tımarlar olarak 184 köy bulunuyordu. Diğer de Hammer'in meşhur eserinde yer verdiği, XVI. yüzyılda İran ordusunun yardına geleceği konusundaki haberin güvercin vasıtasıyla iletilmiş olmasıdır. Kanatımızca bu iki kayda dayanarak Osmanlılarda güvercin postasının bulunduğunu söylemek oldukça acele verilmiş bir karardır. Çünkü birinci kaydın haberleşme ile ilgisi olmaması gerekir. Osmanlılarda çakırcı, şahinci, atmacacı ve diğerleri, avcı kuşlar yetiştiren ve hükümdarın avları ile ilgilenen görevlileridir. Bu tımarların gayesi de padişahların avlarında kullanılacak avcı kuşların yetiştirilmesidir⁴. Hammer'in kayda gelince; Doğu'da İranlılardan başlamak üzere Emevî, Abbâsî dönemlerinde güvercinlerin haberleşmede kullanıldıklarını biliyoruz. Hattâ değişik zaman ve yerlerde kurulan

2 Herodot Tarihi, Kitap 5 (George Rawlinson'un İngilizce tercümesinden) çev: Ömer Baza Doğrul, İstanbul, 1943, c. II, s. 31-32; Müntekim Öktem, İstanbul, 1973, s. 309-310.

3 Paul Hugouanet, *La Poste Des Califes et La Poste du Shah*, Paris, 1824, s. 7 (5-6 gün); H. Sadi Selen, *Ticarvet Tarihi*, İstanbul, Tarihîsiz, s. 12 (12 gün); J.K. Brüdges, *Başlangıçtan Bu Güne Kadar Kara Ulaştırma Tarihi*, İstanbul, 1968, s. 20-21 (15 gün) olarak bu süreyi belirtiyorlar.

4 I. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara, 1945, s. 429 vd.; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1972-73, c. I, III, s. 111, 304; 322, Ayr. bkz. Eslîya Çelebi *Seyahatnamesi*, Dersaadet, 1314, c.I, s. 583-4.

İslâm devletlerinde bu haberleşme şeklinin büyük bir düzen içinde yürütüldüğü de bilinmektedir⁵. Fakat bunun belirli bir sistem içerisinde Osmanlılarda sürdürüldüğü hakkında şimdilik elimizde yeterli bilgi ve belge bulunmamaktadır⁶. Evliya Çelebi meşhur Seyahatname'sinde Osmanlı ülkesinde güvercinlerle ilgili bazı bilgiler vermiş bulunmaktadır⁷. Bununla birlikte bunlar amatöree ve belki de bölgevi çatışmalardır. Gördüğümüz kadarıyla güvercin postası Doğu'da, devlet haberleşme teşkilâtı içindeki önemli yerini Memlûklulardan sonra kaybetmiştir. Avrupa'da önce Romalılar döneminde kullanılmış, sayın Alemdar'ın da belirttiği gibi Haçlı seferlerinden sonra burada tekrar geliştirilmiştir. Osmanlılarda ancak XIX. yüzyılın son yarısından, 1888'den itibaren⁸ orduda kullanılmıştır. Fakat bu sıradaki sistem Avrupa'dan aktarılmıştır⁹. Cumhuriyet döneminde de bir müddet orduda güvercinlerden faydalanılmıştır¹⁰. Bununla birlikte tarih kaynaklarımızın bu bakışta tedkikinin bize yeni ipuçları verebileceğini de gözden uzak tutmamak gerekir.

Sayın Doç. Dr. Korkmaz Alemdar; Osmanlı postasında pulun kullanılmasına başlaması tarihi olarak 1862 (s. 106); telgraf dilinin Türkçeye çevrilmesi tarihi olarak da 1861 yılı sonunu (s. 106) göstermiş bulunmaktadır. Her iki tarihi şu şekilde düzeltmek gerekir. Postada pul kullanılmasına karar verilmesi 20 Şubat 1862, yapılan hazırlıklardan sonra postahanelerde mektup üzerlerine pul yapıştırılmaya başlanması 13 Ocak 1863 salı günüdür¹¹. Telgraf işaretlerin (mors alfabesi) Türkçe

5 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s. 433 vd.

6 Derbendler arasında kısmen haberleşmeyi sağlayan derbend davulları bulunuyordu. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı*, İstanbul, 1967, s. 64.

7 Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, c. I, s. 585-87, c. IV, s. 424-25.

8 İsmet Kayabak, Cemender Arslanoğlu, *Kars Kayıtları*, Türk Kültürü, yıl XI, S. 130-132 (Ankara 1973), s. 1476 (660).

9 Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde güvercin postaoluğu ile ilgili iki eserin yazıldığını görüyoruz. Bunlardan biri meşhur tarihçi Necip Asım (Yazıkız) tarafından kaleme alınmıştır. Fakat yazan bu eserinde diğer İslâm devletlerindeki güvercin postalarından bahsettiği hâlde Osmanlılardan bahsetmemektedir. (Necip Asım, *Güvercin Postası*, İstanbul, 1305); Asım çekilde Mehmed Hayri, *Seyyah Güvercinler ve Bunların Zaman-ı Harpe İstihdamları*, İstanbul, 1313'de Osmanlılarda yapılan güvercin haberleşmesini konu etmez. Bu dönemde yapılan bir tercüme: J. Guyar, *Muhabere Güvercinleri*, Çev. A. Yünni, İstanbul, 1928'dir. Burada gösterilen üç eserde de ağırlık güvercinlerle yapılan haberleşmenin tekniği yönündedir.

10 Yukarıda son olarak verilen eser 1928'de Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Tâlim ve Terbiye Dairesince neşredilmiştir. Ayr. bkz. Selâhattin Güngör, *Tan*, 23, K. sâni 1937 vd.

11 Konu ile ilgili Arşiv belgeleri: İrade, Meclis-i Velâ, 20017; İrade, Dahiliye, 33369. R. 1 K. sâni 1278/13 Ocak 1863 salı gününden itibaren postalarda pul kullanılmasına başlanacağı hakkında Posta Nezareti'nin ilanları için bkz. *Takvim-i Vekayi*, nr. 678, 21 Recep 1279; *Rusnâme-i Ceride-i Harudî*, nr. 548, 20 Recep 1279; *Tamir-i Efkâr*, nr. 57, 21 Recep 1279.

karşılıklar kullanılarak telgrafta Fransızcadan Türkçeye geçişin başlangıcı, yani Türkçe ilk telgrafın çekiliş tarihi ise 3 Mayıs 1856 Cumartesi saat 3.30'dur¹².

Yukarıda göstermeye çalıştığımız bir-iki eksiklik şüphesiz ki çalışmanın değerini düşürmez. Bunlar konunun çok az işlenmiş olmasının verdiği kaçınılmaz sonuçlardır. Sayın yazara bu eserinden dolayı takdirlerimizi sunar, haberleşme tarihi ile ilgili çalışmalarının devamını temenni ederiz.

12 Bu sırada çekilen ilk telgrafın metni *Telgraf Mecmuası*, S. 12 (İstanbul 1876), s. 262-26 ve A. Baka Gökoğlu, *Telgrafçılıkla Ana Dilimiz ve Mustafa Efendi*, İstanbul, 1933, s. 29'da bulunmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bu dergideki "Osmanlı Telgrafında Dil Konusu" başlıklı makalemize bakılabilir.

Dr. Nesimi YAZICI

(İslâm Kurumları Tarihi Birimi)

M. Bülent Varlık, TÜRKİYE BASIN-YAYIN TARİHİ KAYNAKÇASI (AİTİ Akademisi Yayın No: 153, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu Yayın No: 2), Ankara, 1981, XVI+92.

"Bibliyografyalar basılı materyalin tarihçesini, yapısını veya bunların diğer eserlerle ilişkisini açıklamak amacıyla yapılan maddi ve fikri çalışmalardır. Bu çeşit çalışmalar, basılı materyalin her geçen gün biraz daha artması nedeniyle daha fazla önem kazanmaktadır¹⁾. Bu sebeple çeşitli ilim dallarına ait bibliyografik eserler yazılmaktadır. Burada tanıtmaya gayret edeceğimiz AİTİA Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu asistanlarından M. Bülent Varlık'ın çalışması da bu neviden bir eserdir.

Gazetelerin dünyada, XVII. yüzyıldan beri hem bir bilgi kaynağı hem de belirli bir dönemin farklı görüş ve düşüncelerini yansıtmaya aracı oldukları biliniyor. Osmanlı toplumu için ise, gazeteler bu fonksiyonlarını XIX. yüzyıla kadar yerine getirememişlerdir. Fakat bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumundaki gelişmeleri takip etmek için gazeteler vazgeçilmez kaynak niteliğindedirler. Her ne kadar Arşiv belgeleri ve tarih kitapları geçmişin değerlendirilmesinde ilk kaynaklar iseler de, bunların zaman zaman eksik bıraktıkları veya araştırılma imkânları olmadığı -arşivlerin düzenlenmemiş olduğu veya araştırmacılara açılmadığı- hallerde gazetelerin değeri daha iyi ortaya çıkar.

Ülkemizde gazeteleri Basın Tarihinin konusu içinde ele alma düşüncesi pek yenidir. Yapılan çalışmaların pek azı orijinaldir. Ayrıca da bu sahadaki bilgi kaynakları çok dağınıktır. Bu dağınıklığa son verme yönünde yapılan verimli bir çalışma ise M. Bülent Varlık'ın **Türkiye Basın-Yayın Tarihi Kaynakçası** isimli kitabıdır.

Bülent Varlık, kitabında 1928'den sonra yayınlanan konu ile ilgili kitaplara ve çeşitli yerlerde çıkan makalelere yer vermiştir. Çalışması

1 Filiz Başoğlu, F. Günel Tuncer, Sema Akıncı, İsmet Baydur, Cumhuriyet Döneminde Bibliyografyaların Bibliyografyası, Ankara, 1973, s. IX.

arasında daha önce bu sahada yazılan kitaplardan azami ölçüde yararlanmıştır.

Bülent Varlık'ın *Türkiye Basın-Yayın Tarihi Kaynakçası* adlı eseri, *İçindekiler* (s. V), Doç. Dr. Korkmaz Alemdar tarafından yazılmış *Önsöz* (s. VII-IX), *Sunuş* (s. XI-XIV) ve *Kısaltmalar* (s. XV)'den sonra beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci Bölüm (s. 1-30)'de; Türkiye Basın-Yayın Tarihi ile ilgili kitaplar yer almaktadır. Yazar adlarına göre düzenlenmiş bu bölümde 249 kitap verilmiştir. Bu bölümde B. Varlık bazan bir cümle ile bu kitapların konu ile ilişkisine değinmiştir.

İkinci Bölüm (s. 31-60)'de; Konu ile ilgili makalelerin isimleri yine yazar adlarına göre verilmiş bulunmaktadır. Bu bölümde 485 makale gösterilmiştir.

Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci bölümlerde dizinler yer almış bulunmaktadır. Bunlar *Kitap Dizini* (s. 61-71), *Makaleler Dizini* (s. 73-82) ve *Yazar Dizini* (s. 83-92)'dir.

Sayın yazarın şüphesiz uzun araştırmalardan sonra ortaya koyduğu bu çalışmasını takdirle karşılamaktayız. Yeni çalışmalarıyla bu sahadaki boşluğu doldurma gayreti içinde olmasını temenni etmek isteriz.²

(Dr. Nesimi YAZICI)

² Bizim bu tanıtma yazısını yazdıktan sonra B. Varlık, kitabındaki bazı eksiklikleri gidermek üzere "*Türkiye Basın-Yayın Tarihi Kaynakçası'na Ek-1*" başlığı altında bir makale yazmıştır. (İletişim, s. 1982/4, s. 351-384). Bu makalede 44'ü kitap, 131'i makale olmak üzere toplam 175 yeni bibliyografik künye bulunmaktadır.

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXVI

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 1000 Lira