

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII

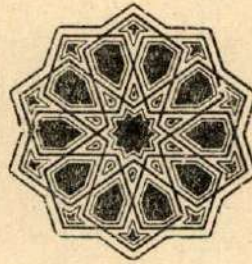


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII



İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Prof.Dr. H. ATAY , <i>Kur'ân-ı Kerim ve Kudsiyet</i>	1
Prof.Dr. M.S. AYDIN, <i>Sürec Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi</i>	31
Prof.Dr. İ.A. ÇUBUKÇU, <i>Biruni</i>	89
Prof.Dr. H. YURDAYDIN, <i>İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu</i>	97
Doç.Dr. H. ALTINTAŞ, <i>İslâm Düşüncesinde Tasavvuf</i>	111
Doç.Dr. M. AYDIN, <i>Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış</i>	123
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>Tarihi Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi</i>	149
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>İslâm'ın Derûnî Tezâhürleri</i>	177
Doç.Dr. İ. KAYAOĞLU, <i>İslâm'da Adalet Mefhumu</i>	201
Doç.Dr. M. ŞİMŞEK, <i>Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar</i>	207
Doç.Dr. G. TÜMER, <i>Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı</i>	221
Doç.Dr. A. UĞUR, <i>Kemal Paşa Zâde'nin VIII. Defteri</i>	265
Doç.Dr. M.S. YAZICIOĞLU, <i>Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Neseî</i>	281
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk</i>	299
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>Al-Jahız and the Rise of Biological Evolution</i>	307
Yrd.Doç.Dr. S. EROĞLU, <i>Kur'an Hükümlerinin Hukuk Açısından Değerlendirilmesinde metod</i>	317
Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>Doğu Arap Dünyasında Hukukî Modernleşmenin Birkaç Yönü</i>	327

Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>La Laïcisation De L'Etat Turc</i>	339
Dr. M. ATALAR, <i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Kitaphânda Mevcut Bulunan Tarihi Çalışmalarının Listesi</i> ..	347
Dr. M. ATALAR, <i>A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Genel Kitaphâğı Yazmalar Bölümündeki Tarih Çalışmaları</i>	355
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>İbn Haldûn'un "Mukaddime"sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine (I)</i>	363
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>Mukaddime'ye Yazılan "Giriş" Bir İntihal mi? (II)</i>	399
Ar.Gör. Ali YILMAZ, <i>Yeni Tarama Sözlüğü</i>	415

KUR'ANI KERİM VE KUDSİYET

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Dünya durdukça beşerin elinden düşmemesi gereken ve her zaman kendisine rehberlik edecek olan kitap Kur'anı Kerimdir. Gerçekten onun adı bile "okumak" olan kıraat kelimesinden gelmekte olması çok isabetli bir ad olmuştur. "Kur'anın" manası "Okuma" (reading) demektir. Demek ki, her zaman ve her halükârda okunması gerekir ve okunmaya layıktır. Okunması halinde insanın istifade etmesi ve zaman zaman hatırlanması gereken prensip ve ilkeleri, öğütleri ve tavsiyeleri, insana yol gösterecek hükümleri ihtiva etmektedir.

İnsan iki şeye kutsallık ve mukaddeslik tanımaktadır. Bunlardan biri maddî, diğeri manevîdir. Bu iki varlık sahasından kutsal ve mukaddes olarak seçtiği ve kabul ettiği kutsal şeylerin haiz olmaları gereken vasıflar ve nitelikler bulunmaktadır.

Maddî şeylerin mukaddes sayılabilmeleri için şu iki vasfı taşınmaları ve onların zıddı iki vasıftan da uzak durmaları gerekmektedir. Bu vasıfların biri temiz olmak, pis, kirli, pash olmamaktır. Temiz olan elbiseye insan daha çok itina eder, aman kirlenmesin, tozlanmasın, lekelenmesin diye titizlik gösterir. Oysa kirli, yağlı, lekeli elbiseye bu itinayı göstermez. İşte böyle bir davranış, temiz olana bir üstünlük vermektedir. Onu temiz elleriyle tutar ve temiz yere kor. İnsanın eli temiz değilken, temiz olanı elleriyle tutmaz ve ona dokunmaz. Ama kirli elbiseye dokunmaktan onu alıp kirli yerlere atmaktan çekinmediği gibi onu temiz yere de koymaz ki, başkasını ve o yeri kirletmesin.

Diğer vasıf faydalı olmaktır. İnsan faydalı olan şeye önem verir, onu korur ona itina gösterir. Zararlı şeyden kaçır, onun yok olmasına, izale edilmesine çalışır. Meselâ, ekmek insanın faydasına olan bir maddedir. Onu çok iyi korur. Zehir ise zararlıdır. Onu ortadan kaldırmaya çalışır, ve hiç bir zaman ekmeğin yanına onu yaklaştırmaz. İçki, sigara da zararlı şeylerdir.

Temizlik ve faydalı vasfı insana bir şeye önem verme, onu koruma ve saklama duygusunu verir. Onlara yabancıların ve zıt olan şeylerin

karişmasına karşı çıkar ve onlara başkasından ayrı muamele eder. İşte onlara insanın gösterdiği bu titizlik ve saygı, onlara kutsallık vermektir. Maddî şeylerdeki bu müsbet ilgi alaka, dini bir terimle ifade edilmek istendiğinde, ona mukaddes deniyor ve ona böylece bir üstünlük verilmiş oluyor.

Manevî varlıklardaki kutsiyet de iki vasıftan neşet ediyor. Biri, tam ve mükemmel olmak, bunun zıddı eksik ve noksan olmamak, diğeri faydalı olmak, onun zıddı olan zararlı olmamaktadır.

Bir şey ne kadar tam ve mükemmel olursa, o kadar iyi olur, hürmet ve saygı görür. Burada manevî kudsiyet ile maddî temizlik (kudsiyet) arasında şöyle bir terim farkı ortaya çıkıyor. Maddî saf ve temiz olana "itina edilir" ve "titizlik gösterilir" kelimeleri kullanıldığı halde manevî sahadaki mükemmel ve kutsal olana "Hürmet etmek" ve "saygı göstermek" terimleri kullanılır. Bunların hepsi bir arada mutalaa edildiği zaman, kutsal ve kudsiyet kelimesi ile anlatılırlar. Bu "kutsal" kelimesi manevî sahada mükemmelliğin, tam ve yetkin olmanın dini terimidir. Manevî sahada mükemmellik ve yetkinlik, en üstün ve son derecesini Allah'da bulur. Bunun için en Kutsal Varlık O'dur. O, her türlü eksiklik ve noksanlıktan uzaktır. Bütün mükemmellikler ve yetkinler Allaha toplanır ve onun kutsallığını pekiştirir. Bunun neticesi olarak da bütün eksiklikler ve noksanlıklardan hiç biri O'na yakın olmaz. Bunun için, her hangi bir varlık yüce Allah'a ne kadar yakın olursa, o derece O'ndan mükemmellik alır. Böylece o da kutsaliğe yaklaşır.

"Manevî" kavramını açıklamak gerekmektedir. Bunun iki türlü anlaşılması mümkündür. Biri, izafi ve nisbîdir, mana ile ilgilidir. Mana insanın zihninde mevcuttur. Bir şeyin zihinde varlığı demek, zihin varsa o da vardır. Zihin onu algıladığı zaman, var olur, algılamadığı zaman da yok olur. Buna göre "mana" nın izafi, başkasına bağlı varlığı oluyor. Zihinden zihine göre de değişebilir. Her zihnin anladığı mana aynı olduğu gibi, değişik de olabilir.

Zihinde olan bu mananın insan üzerinde etkisi vardır. İnsan zihninde düşündüğü şeyin tesirinde kalır, ona göre hareketine yön verir ve davranır. Zihinde olan bu mana doğru olduğu gibi yanlış da olsa gene insanın hareketine tesir eder. Bunun için insan varolduğundan beri zihninde yanlış-doğru mücadelesi sürüp gitmektedir. Yüce Allah insana yardımcı olmak üzere peygamberler göndermiş, akıl vermiştir. Ancak insan gene de yanlışlardan kurtulamamıştır. İnsanın yanlış düşüncesi onu yanlış iş yapmaya sevketmektedir. İnsanın hür ve iradeli işlerinde zihnin

tesiri bulunmaktadır. Şunu vurgulamak gerekmektedir. Bu anlamda manevi kavramlar veya zihnen varlık verilen şeyler (hayalet gibi, hayal, serap gibi) insana hareket verir, ve işlerine tesir eder, onda bir davranış meydana getirir. Ama maddî bir şey var edemez. Meselâ, bir elma var edip karnını doyurmaz, bir ağaç ve bir taş varedip ortaya koyamaz, ona maddî bir varlık veremez. Burada insan önce zihninde bir şeyin varlığını kabul ediyor ve sonra ona uyuyor. Dışarda bir şeyin, bir varlığın tesirinde değil, zihninde tasarladığı nesnenin etkisinde kalıyor. Böylece insan gerçekte var olmayan şeyin tesirine düşebiliyor.

“Manevî”nin ikinci manası “maddî” olmamasıdır. Burada varlık iki kısma ayrılıyor. Birine madde, öbürüne antimadde denebilir. Maddeden, beş duyu ile varlığı algılanan varlıklar kastedilir. Beşduyu ile algılanmayan varlıklara yeni bir kelime bulunmadığı için ona anti-madde (maddî olmayan) deniyor. Fakat eskiden maddî olmayana ruhî varlıklar denirdi. Bunlar, beş duyu ile algılanamıyan fakat var oldukları bilinen, kabul edilen, var olmalarında şüphe edilmeyen varlıklardır.

Bu ruhanî varlıklar, var olmalarında her hangi bir şeye tabi ve bağımlı olmayıp, müstakilen serbestçe bulunan varlıklardır. Kendi kendine durabilir, varlıklarında başkasına dayanmazlar. Buna maddî varlıklardan misal vererek anlatalım: Meselâ insanın iskeleti olmazsa insanın vücudu bir et yığımından ibaret kalır, insanın bu görünen şekli varlığı teşekkül etmez. Çadırın da direği olmazsa, yerde yatan bir bez parçasından başka bir şey sayılmaz. O halde çadırın cadır olabilmesi, direğinin olmasına bağlı olup ona dayanır. Ama direğin direk olması için çadırın bezine ihtiyacı yoktur. Nere giderse ve götürülürse o gene direktir. O halde direk kendi kendine vardır. Ayakta durmaktadır. Aynı bunun gibi ruhanî varlıklar, müstakilen vardırlar. Ruhun kendisi, akıl ve melek bunlardandır. Bunlar madde tesir eder ve maddede bulunabilirler. İnsanda ruhun ve aklın bulunması ona tesir eder, ve yön verir. Bunlara inanılmı inanılmı tesirlerini gösterirler. Ama, sadece inançma göre ve sadece zihinde, zihin düşündüğü zaman var olduğu kabul edilen şeyler, hayaller, ancak onları hayal eden kimseye tesir eder, başkasına tesir etmez.

Madde olmayan ve maddede bulunamayan ve beş duyu ile algılanmayan Yüce Allah'ın varlığı akıl ile bilinir, ve öğrenilir. Onun varlığı diğer bütün varlıklardan ayrılır. O, ister saydığımız ruhanî varlıklar olsun, ister maddî varlıklar olsun, hepsine tesir eder. Önce onları yokdan vareder, sonra onlara özellikler verir ve özelliklerini istediği zaman değiştirir. Ama bunları yaparken, bir nizan ve düzen içinde yapar. O'nun düzeninde bozulma ve şaşma olmaz. Kendisi yaratan ve yoktan

vareden, O'ndan başkası, yaratılmış varlıklar olduklarından ve, hepsine varlıklarını ve özelliklerini en iyi şekilde O verdiği için dolayı, en mükemmel varlık kendisidir. Onda bir eksiklik de yoktur. O, en kutsal varlık olup, bütün varlıklar O'na yaklaştıkça, kâmil sıfatına sahip olur ve O'ndan kutsiyet alırlar.

Burada kutsallık kavramını temellendirmek için şöyle söyleyebiliriz. Varlık bir kemal ve olgunluktur. Yokluk ise hiçliktir, bir değer taşımaz. Kapkaranlıktır, onda hiç bir şey gözükmez ve bunun için bir ağırlığı, etkisi ve tesiri bulunmaz. Bunun karşısında her hangi bir şeyin değer taşıması için ilk kademe olarak onun var olması gerekir. Varlık, ortaya çıkan, görünen, kavranan ve algılanan şeydir. Çünkü karanlık değil aydınlıktır. Bunun en üst, en olgun ve en mükemmel olan derecesi, varlığın, kendisinin zorunlu ve ayrılmaz vasfı olan varlıktır. Onda varlık, sadece en üst derecesini bulmuş olmayıp, o bütün olgunluk ve mükemmellik sıfatlarını da kendisinde toplamıştır. Böyle bir varlık en kutsal bir varlıktır. Kutsalın manası, eksikliklerden uzak olmak demektir. Onda eksik olan bir şey olmayıp, eksik olan şeyler, eksikliklerini ondan tamamlarlar ve o'nunla giderirler.

Bütün varlıklar, O'na yaklaştıkça, O'ndan kutsiyet ve kemallik elde ederler. Ona mensup olmak ve ona izafe edilmek de bir kutsiyet ifadesi eder. İnsanlar kendilerini eksik gördükleri hususlarda, daha mükemmel ve kâmil olandan istifade ederler. Bu, insanoğlunun tabii bir temayülü ve aklı mahakemesi sonucu da vardığı bir kanaattir. Alimden ilim öğrenmek, sanatkârdan sanat almak, ahlaklıdan davranış elde etmek, daha dindardan dua almak gibi şeyler, insanın kendini yetiştirmesi ve olgunluğa ve kemale ulaşması için başvurduğu hareketlerdir. Bundan hareket ederek insanoğlu, kutsala mensup olana da kutsallık vererek, ona da saygı göstermeğe, itaat etmeye ve böylece hakiki ve en yüksek kutsal varlık ile temasa geçmeyi amaçlar, kendi kusurlarını onun vasıtasıyla affettirmeye koyulur. Bu suretle araya bir sürü araçlar kor. Bunlara inancına göre gerektiği gibi saygı ve itaat ettiği takdirde, en kutsal varlık (Allah) tarafından, onlar vasıtasıyla affedileceğini umar. İnsanlık tarihi bu gibi tutum ve davranışların hikayesi ve efasnesi ile dolup taşmaktadır.

İnsanoğlunun, tarih boyunca ve günümüzde Allah ile kendi arasına koymuş olduğu araçlar iki grupta toplanabilir. Biri, canlı varlıklar, ki bunlar, insanların kendi içinden veli saydıkları, Allahla dostluk ilişkileri olduklarına inandıkları insanlardır. Diğeri ise cansız varlıklardır. Bunların içine türbeler ve türbelerde yatanlar ve diğer maddi varlıklar gi-

rer. Oysa islam dini, insanı bu gibi araçlardan kurtarmak gayesi ile gelmiş, insan ile Allah arasında her türlü vasıtayı kaldırmak amacını gütmüş ve bu amaç hâlâ yürürlükte ve devam etmektedir. Buna rağmen İslâm Dünyası, ikinci putperestlik ve modern çağ cahiliye devresini yaşamakta olduğu müşahade edilmektedir. Bundan kastedilen iki türlü mana anlaşılacağı ileri sürülmektedir. Biri, Allahtan bir şeyi talep ederken başka bir şeyin (türbenin, yerin, şahsın) yanında ve onun vasıtasıyla istemesidir. Halbuki, doğrudan, kimsenin yanında olduğunu hesaba katmadan Allahtan dilemek ve vasitasız ona dua etmek ve yalvarmak gerekir. İkincisi de başkasının sözüne, Allahın sözünden daha önem vermektir. Bunun izahı şöyle yapılıyor: Kuranı Kerimde olana uymayıp başka bir insanın sözüne uymaktır. Böylece Kuranı sanki sırtının ardına atmış oluyor. Kuranın cildine önem verse ve hürmet etse bile, manasına uymasına bakılmamaktadır. İnsan yalnız, din ve ruh bakımından değil, bu araçlar vasıtasıyla maddî bakımdan da istismar edilmektedir, ve Allahtan uzak kalmaktadır.

Müslümânların türbelere, kâhinlere, şeyhlere gösterdikleri ibadet derecesinde saygı veya aşırı saygı, bazı kez de ibadet sayılması gereken itaati şimdilik bir yana bırakarak Kur'anı Kerime olan saygıya temas etmek istiyoruz.

Kur'anı Kerime saygı iki yönden gereklidir. Biri, kitaptır. Her türlü kitaba olan saygı açısından Kur'ana da kitap olması yönünden saygı göstermelidir. Kitap ilim ihtiva eder. İlim, insanın elde etmesi gereken ve sadece insana has olan, en faziletli bir niteliktir. İnsan onun ile Allah'ın halifesi olmaya hak kazanmıştır. Çünkü yüce Allah, Adem'in Kendisine halife olmaya lâyık olduğunu meleklere, o'nun ilim sahibi olduğunu göstermek suretiyle anlatmıştır. Kitaba hürmet, onun korunması ve yıpranmaması, her zaman okunabilecek durumda olmasıdır. Kitaba cahillerin gösterdiği mobilya türü veya süs eşyası türü hürmet, elbette gerçek bir saygı olmayıp sahte ve aldatıcı, belki de okunmasını engelleyen türden bir hürmet sayılabilir. O halde kitaba en yaraşır saygı onu okumak ve öğrenip öğretmektir. Bu tür saygıya en lâyık olan Kur'anı Kerimdir.

Kur'ana olan ikinci tür hürmet Onun Yüce Allah'ın kelâmı olmasıdır. Yüce Allah'ın insanoglu'na en son mesajı olup, Hz. Peygamberden alındığı gibi hiç bir noktası değişmeden bize kadar intikal etmiştir. Onun yazıldığı kemik, ağaç, deri ve kağıtlara itina göstermek, bir harfinin bile silinmemesine ve kirlenmemesine dikkat etmek kitap sevenlerin ve hele müslümanların üzerinde durması gerekli bir husustur. Biz Türklerin, Kur'anı Kerimin dış şekline ve maddi kağıdına gösterdiği hürmet ve

saygı müslüman araplar tarafından gösterilmediği, hacca ve arap memleketlerine giden hacılarımız tarafından şikâyet konusu edilmektedir. Ben de şahsen araplar arasında uzun zaman bulundum. Fakat şikâyet edilecek bir husus bulunduğunu hatırlamıyorum. Bizim, Kur'anı Kerimin kalıbına ve kılıfına ve kapağına gösterdiğimiz hürmeti, onun manasını anlamaya da göstersek ve göstermeğe çalışsak ve önem versek kanaatimce yalnız iyi bir müslüman olmakla kalmayıp, müslümanların da önderi olurduk. Müslüman olmak birinci derecede bir şeref ve müslümanların önderi olmak da ikinci derecede en yüce bir şereftir. Yüce Allah Kur'anı Kerimde "Muttaki müslümanların (iyi mü'minlerin) önderi olmaya teşvik ediyor ve kendisinden böyle bir istekte bulunmayı emrediyor" (Furkan-74).

İnsanoğlunun iki özelliği vardır. Biri gayesine ve emeline kolay ulaşmak, ikincisi, bir hususda tatmin olduğu ve doyumuna ulaştığı zaman o hususda her şeyi yapmış olduğuna kanaat getirmektir. Kur'anla ilgili olarak bu iki hususa bir göz atalım. Kur'anı okuyup anlamak zordur. O halde onu sadece düşünmeden papağan gibi, günümüzde teyp gibi, okuyup geçmek daha kolaydır. Onun için, Kuran hep ölümler için okunmaya başlamış ve ölümlere sevap kaynağı olmuştur. Ölümler için okunduğu zaman sevap olmadığını düşünen ve söyleyen nerde ise, taşlanacaktır. Burada iki grup insan yardımlaşmakta ve birbirine destek olmaktadır. Biri, ölümler için Kur'an okuyup para kazanan, diğeri ise, kendi ölümleri için Kur'an okutanlardır. Biri para kazanmayı düşünüyor, öbürü de dini bakımdan tatmin olmayı, ölüsüne karşı bir dini görevi yerine getirmeyi hesap ediyor. Onu yaptığı zaman ölüsüne olan borcunu ödediğini ve ölüsünün o sayede öteki dünyada rahat edeceğini sanıyor. Aslında, böyle olup olmadığını gerçek din alimlerinden (din görevlisi, din adamından değil) sorup öğrenmiyor. Parasının boşa gidip gitmediğini hiç düşünmüyor. Sarhoş nasıl ki garsonun getirdiği hesaba bakmadan faturayı ödüyorsa, ölüsünün verdiği üzüntüyü de böyle bir hatimle geçiriyor, demektir.

Bu durumun, toplumumuza ve milletimize en büyük zararı, Kur'anın anlaşılmasına gerek duyulmasını önlemesi ve insanların böyle yapmakla kendilerini dini bakımdan tatmin etmiş olmalarıdır. Bu batıl geleneği yıkıp, Kur'anın anlaşılacak üzere, diriler için okunmaya başlanması, milletimize yeni ve modern bir ruh ve atılım gücü verecektir. O ahiret için değil, dünya için, insanın hareket ve davranışlarına yön vermek ve insana doğruyu aramakta metod göstermek için gelmiştir. Kur'anı Kerimin şekline, kabına, kılıfına, kapağına ve dış maddesine hür-

metle ve onu kutsal saymakla o kadar ileri gidilmiştir ki, onun manasına itaati ve Allah'a olan ta'zimi nerede ise gölgede bırakmıştır. Dinin en kesin emir ve yasaklarını hiçe sayan, namaz kılmayan, oruç tutmayan, içki içen ve bunun gibi emirleri ve nehiyleri umursamıyan bir kimsenin, Kur'ana dokunmadığını, abdestsiz onu eline almaktan korktuğunu, alırsa Kur'anın kendisini çarpacağı söylemekle kendince Kur'ana hem hürmet ettiğini ve çarpmasından korkmakla da ona ilâhi bir kudret verdiğini ve bu vasıta ile de Allah'a inandığını vurgulamak istediğini görmek ne kadar acı ve ne kadar yanlış yolda olduğumuzun açık delilidir. Çünkü öyle yapmasında onu doğru buluyor ve yanlış olduğunu söyleyemiyoruz veya söylemiyoruz. Çünkü, ya bilmiyoruz veya işimize gelmiyor.

Kur'anın kutsallığını kabına, kapağına ve yazısına verenler ile Kur'anın Kur'an oluşunu onun ihtiva ettiği manaya verenler arasında şu önemli fark, tarihte ve günümüzde müslümanları tesiri altında tutmuştur. Kabına ve kâğıdına önem verenler ona belli şartlarla dokunulabileceğini ve o şartları haiz olmayanların ona dokunmalarının günah olacağını ileri sürerler. Manasına önem verenler ise, böyle bir takım şartların ileri sürülmesi, Kur'anın her zaman okunmasına mani teşkil edeceğini savunurlar. Yukarıda anlatıldığı gibi manasına aldırış etmeyen bir kimse, birinci gruptakilerin tesirinde kalmıştır. Halbuki bu kimse ikincilerin fikrine uysa veya hangi şartta olursa olsun Kur'anı alıp okusa, şüphe etmemek gerekir ki, Kur'anın emirlerine ve nehiyelerine önem vermeye başlayacak ve aldırış etmemezlik etmeyecektir. Çünkü Kur'an kendisinin okunması için şart koymamıştır. Kendisinin okunması ile insanların doğru yolu bulacaklarını açıkca anlatması buna delil teşkil eder. Yoksa Kur'anın davası ve açık ifadesi inkâr edilmiş olur.

Bütün arzum ve dileğim ömrümü uğruna vakfettiğim İslam'a aç olanları doyurmak ve mana zevkine susamışların susuzluğunu gidermeye çalışmaktır. Rabbimden daha çok güç ve derin anlayış vermesini dilerim.

II — KUR'ANIN OKUNMASI

Şimdi Kur'anın okunmasına şart koşanların sözlerini ve delillerini ele alıp, sonra şart koşmayanların sözlerini ve delillerini inceleyeceğiz.

Fıkıh:

Kur'anı Kerimin okunması şartlarına, fıkıh kitapları abdest bahislerinde temas etmektedirler. Bu hususda ileri sürdükleri fikirler şöyledir:

a— Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, Tahavi Hanefi (Ö. 321. H—933 M) “cünüp olan, hayızlı (aybaşılı) kadın tam bir ayeti okuyamaz. Temiz olmadıkça mushafı eliyle taşıyamaz. Ancak temiz olmadan kapağı ile taşıyabilir” demektedir.¹ Hanefi imam ve müctehidlerinden sayılan Ebu Cafer’in buradaki sözünde iki noktaya dikkati çekmek istiyoruz. Biri, cünüp ve hayız olan diğeri de temiz (tahir) olan deyip abdestli kelimesini kullanmamış olmasıdır. Buna göre temizden anlaşılan, cünüp ve hayızlı olmamaktır.

b— Ebu Bekir Merginani Hanefi fakihî, (593. H — 1196. M) meşhur “el-Hidaye” adlı fıkıh kitabında “Aybaşılı ve yeni doğum yapmış kadın ve cünüp olan kimsenin Kur’an okuması caiz değildir.”² demektedir. Delili Hz. Peygamberin şu sözüdür. “Hayızlı ve cünüp olan Kur’andan bir şey okuyamaz”. Bu söz İmamı Malikin, hayızlı kadının okumasına cevaz vermesini meneder ve İmamı Tahavi’nin, tam bir ayet olmayan kadarı okumanın caiz olduğunu söylemesini de reddeder³

Burada şunu müşahade ediyoruz. Üç asıra yakın bir zamandan sonra gelen “el-Hidaye” sahibi meseleyi biraz daha zorlaştırmakta ve Kur’an okumanın şartlarında daha sert ve zorlaştırıcı bir tutuma girmektedir. Bunun için ilk müctehidlerin sözlerini Kur’ana ve Hadise ve onların geniş müsamahasına yakın bulmaktayız. İslam Dini, onların geniş görüşleri sayesinde sür’atle yayılmıştır. Bugün daha çok Kur’an ve Hadisin geniş müsamahasına muhtacız. El-Hidaye’nin tafsilatlı hükümlerini takip edelim.

1— “Abdestsiz kimse (muhtas) de Kur’anı ancak askısı ile tutabilir. Bunun delili, Hz. Peygamberin şu sözüdür: “Kur’ana sadece temiz (tahir) olan dokunabilir.”⁴

2— Elbisenin yeni ile Kur’an tutmak mekruhtur. Çünkü yeni de insanın eline tabidir ve onun hükmünü alır. Ancak şeriat kitaplarına şeriat ehli abdestsiz tutabilir. Çünkü onların yenleri ile kitaplarına tutmalarına zarureten dolayı ruhsat ve izin verilir. Çocuklara da abdestsiz oldukları halde mushaf verilebilir. Zira onların abdestsiz Kur’ana tutmaları yasaklanmış olsa, Kur’anı ezberleyemeyeceklerdir. Abdest almalarını şart koşturmak ise zordur, ve bu zorluktan dolayı onlardan abdest alma mecburiyeti kaldırılmıştır.⁵

1 Muhtasarut Tahavi, 18, Mısır-1370.

2 Ebu Bekir Merginani, El-Hidaye, 1/19, Mısır-1326

3 Agy.

4 Agy.

5 el-Hidaye, 1/19

Bu izahatta iki şey göze çarpmaktadır. Birincisi, el ile Kur'anın cildi arasında temiz bir kumaş dahi olsa Kur'ana tutulamıyacağıdır. Bu kadar zorlamaya, müslümanları sıkıntıya sokmaya hakları yoktur. Bu, saçma tahlile ne hacet vardır. Ebu Hanife bunları söylemediği halde onun namına kendileri söylediler. Yen ele tabidir. El ile yen arasındaki farkı kavramak basit değildir? El canlıdır, hücreleri cansız olan kumaşın liflerinden ayrıdır. Canlı ile cansız arasında fark olduğunu bilmez değillerdi. O halde bu eşitliğin sebebi yoktur. Aralarında hiç bir münasebet yokken ona eşit hükme tabi kılmak onların ilmi zihniyetlerinin ve anlayışlarının yanlışlığını ortaya koyar. Halbuki, buna cevaz vermeleri esaslarına daha uygun görülmektedir.

İkincisi, Kur'anın abdestsiz kimseler tarafından tutulmasını yasaklamının doğru olmadığını sonradan anlamışlar ve çocuklar ile tefsir, hadîs okuyanların sık sık ve daimi okumak mecburiyetinde olduklarından, onların abdestsiz tutmalarına izin verilmiştir. O halde geri kalan müslümanları zora sokmanın, onları serbestçe ve işleri güçleri arasında fırsat buldukça Kur'an okumaktan menetmenin manası var mıdır? Bu, müslümanları Kur'andan uzaklaştırmak ve dinin ana kitabına yaklaştırmamak olup, diğer dinlerin lehine çalışmak sayılmaz mı? Ama farkında değillerdi diye sudan bir mazaret gösterilebilir mi?

3— Kemal b. Human (681. H / 1282 M) "el-Hidaye" şerhinde şöyle diyor: "Ebu Hanifeden İbn Sema'a'nın rivayetine göre bir ayetten az olan kısım Kur'an sayılmaz. Bunun için bir ayetten az okuyanın nâilâzı caiz olmaz. "Kur'andan kolayınıza geleni okuyun" (Müzzemmil—20) ayeti ile Hz. Peygamberin "Cünüp Kur'an okuyamaz" sözü bunun delili sayılır. O halde hayızlı ve cünüp olanın bir ayetten az olanı kadar okuması yasak olmaz. Kadın öğretmen hayızlı olursa, kelime kelime öğretmeye devam eder.⁶

İbn Humam, Tahavi'yi haklı çıkarmakta ve bunu Ebu Hanife'ye ait bir rivayete dayandırmaktadır. Önemli husus, ayetin yarısı önce, öbür yarısı sonra okunursa, bu tür okumak tam ayetten az olacağı için Kur'an okumak caiz oluyor, demektir. Ashında, bu, dolaylı yoldan Kur'anın cünüp olarak okunmasına cevaz vermek sayılır. Çünkü her zaman ve her kitap kelime kelime okunur. Hepsi birden okunmaz. O halde buna göre Kur'anın her halükârda okunması caiz olur. Bunları böyle zorlamaya sevkeden birkaç hadisi ilerde açıklayacağız. Demek Kur'anın okunması için ileri sürülen cünüp ve hayızlı olmama şartı, Kur'anın felsefesine ve manasına aykırı düşmektedir. Bunu kimlerin söylediğini anlatacağız.

6 Kemaleddin b. Muhammed b. Humam Fethu'l-Kadir, 1/116.

4— Bir ayetten az bir kısmın, cünüp ve abdestsiz okunmasına cevaz vermiyen rivayet de vardır. Ama, Kur'anın ve hele Fatihanın Kur'an niyetiyle okunmasına cevaz verilmezken, dua ve medhetme kasdıyla okunmasına açıkca cevaz verilmektedir.⁷

Şimdi burada nasıl bir mantık rol oynamıştır, anlaşılması güçtür. Sonrakilerin kendileri⁸ problemler ortaya çıkarmış ve sonra saçma ve beceriksizce çözümler ileri sürmüşlerdir. Fatihanın Kur'an olarak okunması ile medih ve dua olarak okunması arasında okunma bakımından ne fark vardır. Medih olarak okunduğu zaman manası düşünülmiyecek mi? Düşünülmiyecek olursa, manasız bir medih ve dua olmuş sayılmaz mı? Kur'an olarak okunması halinde manasını anlamak hesaba katılmıyacak mı? Yoksa manası anlaşılacak diye mi okunması yasaklanıyor. Görülüyor ki, Kur'anı medih ve dua gayesi ile cünüp okumak caizse, o halde dua ve medih kastederek okur ve okuması da caiz olur. Görülüyor ki, önce delilsiz yasaklamak, sonra onu dolaylı yoldan hükümsüz bırakma çabalarına ve hele müslümanların zihnini karıştırma-özellekle düşünme imkânı olmayanların- ve Kur'anın okunmasına mani olma nazarı ile bakılabilir.

5— el-Hidaye sahibi Merginani, kendine göre buradaki yasağa şöyle delil getiriyor. "Abdestsizlik (abdest bozma ve cünüplük), ele girmiş, yerleşmiş (hulul etmiş) olduğu için, el ile tutma hükmünde birleşmişlerdir. Cünüplük ise ağza girmiş, sirayet etmiş, abdestsizlik (abdest bozma) ağza girmediği (hulul etmediği) için Kur'an okumak, abdestsiz olana caiz olup, cünüp olana caiz görülmeyerek, aradaki hüküm farklı olmuştur.⁹

Kemal b. Humam şöyle bir ilave yapıyor. "Cünüplük (cünüp olmakla pis olmak) göze girmediği için gözle Kur'ana bakmak caizdir. Gözü yıkamak farz değildir. Ancak zikir (Allahı zikir) bulunan bir şeye tutmaya gelince, alimlerin çoğunluğu bunu serbest bıraktığı halde, bazıları onu da mekruh gördüler ve iyi saymadılar.¹⁰

Merginani, cünüplüğün ele ve ağza nüfuz ettiğini söylerken dayandığı delil, daha önce verilen hükmün delilini kendisine göre açıklamaktadır.

7 Fethu'l-Kadir, 1/116.

8 Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud (786 H.) e'l-Hidaye'nin şerhi e'l-İnaye'de dua kasdıyla okumaya cevaz verenin Ebu Hanife olduğunu Halvani'den naklediyor. Hinduvani, Ebu Hanife'nin bu sözünü kabul etmediğini de zikrediyor. (Fethu'l Kadir kenarı 1/116). Başkasının da bunların dediklerinin hiç birini kabul etmeme hakkı vardır. Başkaları onların sözlerinden herhangi birini kabul etmek mecburiyetinde değildir.

9 el-Hidaye, 1/19.

10 Fethul-Kadir, 1/117.

Ağız ve eli kirli, böyle pis olan bir kimsenin yemek yemesi de caiz olmalıdır. Cünübün ağızını yıkaması hanefilere göredir. Sonra abdest ile cünüplük arasında da bir fark olmamalıdır. Hanefilere göre abdest alırken ağızını çalkalamak da sünnet sayıldığına göre abdestsiz Kur'an okuyamaması gerekmez mi? İleride bunu açıklayacağız.

İbn Humam'ın naklettiğine göre Allahın adının yani zikredilmesinin yazılı bulunduğu şeye cünüp ve abdestsiz tutmak caiz olacak ta Kur'ana tutmak caiz olmayacak. Bu nasıl bir mantıktır, doğrusu anlaşılması zordur. Böyle yapmakla Allahın adının Kur'andan daha az kutsal olduğu kabul edilmiş oluyor. Oysa yüce Allah'ın adı ve sıfatları O'nun zatı gibi herşeyden kutsal olmalıdır. Kur'an'da Allah'ın adı ve sıfatları da zikrediliyor. Ama Yahudi, Hristiyan, Fir'avn, Ebu Leheb ve dinsizlerin adları ve hikayeleri de vardır. Bunların yüce Allah'ın adından daha kutsal ve ta'zime layık olduklarını hiçbir müslüman söyleyemez. O halde Allah'ın zikri geçen şeyleri okumak ve onları cünüp ve abdestsiz tutmak caiz olduğuna göre ve yüce Allah'a hürmetsizlik olmadığına göre Kur'an-ı Kerim'i cünüp olarak okumak ta saygısızlık ve hürmetsizlik sayılmaz. Haşa öyle bir niyeti olan kimse aslında dinden çıkar, sadece mekruh bir iş yapmakla kalmaz. Bunu ileride yeri geldiğinde biraz daha açıklayacağız.

6— Alauddin Ebu Bekir b. Mesûd Kâsânî Hanefî (588. H/1192. M) el-Hidaye sahibi Merginani'nin muasırı olup, meşhur "Bedayiu's-Sanayi' fi Tertib-iş-Şerai'" adlı eserin sahibidir. Şimdi Kâsânî'nin sözlerini burada özetleyeceğiz. Her ikisi de Hanefi oldukları için ayrı fikir etrafında açıklamalarda bulunmaktadırlar. Ancak buna geçmeden önce daha önceki fakih imam ve müçtehidlerin fikirlerini kendi eserlerinden almaya imkânımız yoktur. Onların fikirlerini başkalarının onlardan yapmış oldukları rivayetlere dayanarak öğrenme imkânımız bulunuyor.

a— Yalnız, İmam Muhammed b. Hasan Şeybani'nin bize kadar gelen "el-Camius-Sagir" adlı çok küçük eseri elimizdedir. Orada bu hususda şöyle denmektedir: "Cünüp olan, Kur'an yazılı paraları kese içinde veya mushafı da askısı ile tutmasında bir sakınca yoktur. Paralar kesesiz ve mushafı da askısız tutamaz. Ebu Yusuf ve Muhammed abdestsiz olan kimsenin hükmü de böyledir, demiştir"¹¹

İmamı Azamın talebesi olan İmamı Muhammedin eserinde zikrettiği bu fikirlerin, delillerini zikretmiyor. Yalnız İmamı Muhammedin

11 İmamı Muhammed b. Hasan Şeybani (189-805M), el-Camiu's -Sagir, 6, Mistr-1302.

kitaplarını şerheden, Şemsul-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir Sarahsi (483. H/1090 M) "el-Mebcut" adlı eserinde şöyle bir tahlil yapmaktadır. "Cünüplük ağza ve göze (metinde burun-enf-diyor ki bu yanlış) nüfuz eder. Bunun için cünüp olan Kur'an okumaktan menedilmiştir. Abdest bozmak bunlara girmediğinden abdestini bozan (muhdis) Kur'an okumaktan menedilemez".¹²

Böyle bir tahlili ve delil göstermeyi ilk defa Serahsi'de buluyoruz. Bunun tutarlı ve şer'i bir yanı bulunduğunu iddia etmek zordur. Delili ters çeviriyor ve diyor ki, mademki yıkanıyor o halde kirlenmiştir, cünüplük ona girmiştir. Mademki abdest alırken yüzü, kolları, ayakları yıkıyor ve başı mesh ediyorsa demek ki oralar da pislenmiştir, abdestsizlik oralara da sirayet etmiştir. Cünüplük ile hayız da birbirine kıyas etmekte isabet yoktur. Cünüplükte bütün vücudu etkileyen güç ve gayretin neticesinde, insanın vücudu ve bedeni rahatladığından, yıkanmasının gerekli kılındığı söylenebilir. Ama bu bizim tahlilimizdir. Din öyle bir delil ileri sürmemiştir. Hayızda ve abdest bozmakta böyle bir durum olmamaktadır. Ama dinin emri olarak yıkanmak veya abdest almak ebette maddi bir temizliği ifa etmektedir. Bu, abdestte daha açıktır ki, hiç abdestsizlikle ilgisi olmayan yerleri yıkamanın manası oraların o esnada kirlendiği anlamına değildir. İnsan büyük ve küçük aptestini yaptığı zaman yüzünü pislemiş ve ayaklarına mı bulaştırmıştır da abdest alırken oraların yıkanması farz oluyor? Böyle bir tahlil gerçekten vakiya ve zevk ve nezakete de aykırı bir izah tarzıdır. Bunu açıklayacağız.

Kur'anı Kerimde yalnız namaz kılmak için yıkanma ve abdest almanın şart kılınmasının sebebi namazın özelliğidir. İnsan yaptığı işlerin hepsini iyi niyetle yaparsa, sevap alacağında ve onların da ibadet sayılacağında şüphe yoktur. Ama onlar için abdest şart değildir. Namazda abdest alınması, insanın en çok dış dünya ile temas eden ve tozlanıp kirlenen uzuvlarının yıkanması ve silinmesi özel bir ibadet olan namaz için bir temizlik, bir hazırlık ve insanı öteki işlerden ayırma ve ibadete yönlendirme, dünya işleri ile alakasını kesme ameliyesidir. Bunun pislenmiş anlamda değil, tozlanmış ve kirlenmiş anlamda temizlikle ilgisi olduğu gibi namazın ruhi bir disiplin altına alınmasını da temin eder. Bundan dolayı bu disiplini muhafaza için su olmadığı zaman, onun yerine teyemmüm konmuştur. Eğer pislük söz konusu olsaydı, Teyemmüm onu gideremezdi. Teyemmüm manevî bir disiplindir.

¹² Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir (Keşfuz Zunun'da Ebi Sehl) Serahsi, el-Mebcut 1/62

Sonra, insanın ağzına girip, ona sirayet ettiğinden dolayı Kur'anı okumanın yasaklanması davasını ortaya atmak çok yanlışır. Oysa putperestler hiç yıkanmadıkları halde İslama davet edildikleri zaman, kelime-i şahadet getirmeleri ve Kur'an okumaları için bir şart yoktur. Kelime-i Şahadette geçen Yüce Allah'ın ismi Kur'anda geçen hikâyelerden daha kutsal değil mi? Put perestler böyle yaparken pis ağzı ile Kur'anı okuyor. Buna verilecek cevabın doğrusu, cünüplüğün ağza girmesi şeklinde iddia olunan delilin yanlış olmasıdır.

b— Kâsânî de aynı şeyleri biraz daha değişik şekilde şöyle diyor: “Abdestsiz kimse hanefilere göre Kur'ana kılıfsız tutamaz. Şafîlilere göre abdestsiz olan kılıfsız Kur'ana tutabilir. İmamı Şafi tutmayı okumaya kıyas etti. Mademki okuması caizdir tutması da caizdir.”¹³ İleride ayrıca izaha çalışacağız. Ancak her naklettiğimiz sözü yerinde değerlendirmek de gerekmektedir. Çünkü orada akla gelen soru ve cevabı da o anda zikretmek insanın zihnine daha iyi yer eder ve yerleşir.

Burada dikkat edilmesi gereken iki husus önemlidir. Birincisi, müçtehidlerin birbirine karşı nasıl zat fikirler ortaya attıklarını ve başka bir hüküm verdiklerini gözönünde bulundurmamızdır. Bu ihtilaflarından dolayı onlar nasıl itham edilmiyorlarsa, başkasının da itham edilmemesinin gerekliliği kabul edilmelidir. İkincisi, müçtehidlerin bu ihtilaflarından dolayı müslümanların kolayına gelecek olanı seçmek ve müslümanlara anlatmak ve tavsiye etmek gerektir. Mademki müçtehidler öyle söylemiştir o halde öyle anlamak da mümkündür. Öyle ise iki hükümden birine uymak caizdir. Hz. Peygamber de caiz olan hususlarda müslümanlara kolay olanı seçerdi. Biz de bu gibi durumlarda Hz. Peygambere uyarak caiz olmak şartıyla müslümanlara en kolay olanı anlatmak mecburiyetindeyiz. Bu çok önemli bir ilkedir. Böyle yapmazsak Hz. Peygambere uymamış oluruz. Sonra tutup Hz. Peygambere uymanın mecburiyetinden bahsetmek çelişki düşer. Böyle sözünü tutmaz ve sözü ile fiili birbirine uymaz müslüman durumunda olanlardan müslümanlığa bir hayır gelmemiş, gelmemekte ve gelmiyecektir, demek isabetli olur.

c— Kâsânî kendi delilini zikrederek şöyle devam eder:

1— “Kur'ana abdestsiz olarak tutmanın yasaklanmasının delili “Ona ancak arıklanmış olanlar dokunur” (Vakıa-79) ayetidir.”¹⁴

Her halde bu ayeti kerimeyi ilk delil getiren Kâsânî olmalıdır, ki O'ndan bir asır sonra gelen meşhur fıkıh kitabı “el-İhtiyarın” sahibi Ebu'

13 Ebu Bekir b. Mecud Kâsânî, Bedayı'us Sanayı, 1/33, Mısır-1327.

14 Bedayı'l, 1/23/

1-Fadl Abdullah b. Mahmud Musullu Hanefi (599—683. H/1203—1284. M) aynı ayeti kerimeyi Kur'ana abdestsiz tutulamıyacağına delil getiriyor.¹⁵ Halbuki Ebu Bekir Merginani bu ayeti kerimeyi delil getirmemiştir. El-Hidayenin Şerihî Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud Baberti (786. H/1384. M) bu hususda der ki, bu ayeti kerime “arındırılmış olan (el -mutahharun) lardan maksat melekler olduğunu söyliyenerler vardır. Bu ihtimal ortaya çıkınca Merginani, ayeti kerimeyi delil getirmemiştir.¹⁶

İleride bu ayeti kerime üzerinde duracağız. Ancak burada usûlî (usûlu'l-fikh) bir kaideyi açıklayalım. Her hangi bir ayet, hadis veya söz başka bir manaya daha geliyorsa ve diyelim iki manaya alınma ihtimali varsa, o ayet, hadis veya söz o iki manadan birine hasredilemez, ve biri için delil sayılmaz.

İşte bu kaideden dolayı Ebu Bekir Merginani haklı olarak bu ayeti kerimeyi delil getirmemiştir. Getirenler ilmî ve usûlî bir hata işlemişlerdir.

Bu duruma çok rastlanır. İnsan daha önce bir hüküm verir, sonra onun delilini arar, kendisine uzaktan ve yakından ilişkisi olduğu görülen her şeyi delil getirerek fikrini destekler. İnsanoğlunun tutum ve davranışı budur. Bu yalnız bir tutumdur ve ilmî değildir.

2— Kâsânî'nin getirdiği ikinci delil Hz. Peygamberin şu sözüdür: “Kur'ana ancak temiz olan tutabilir”¹⁷ Bu, herkesin delil aldığı bir hadistir. İlerde bunu inceleyeceğiz. Yukarıda Merginani de bunu zikretmiştir. Yalnız Kâsânî bunu kendisine göre şöyle tahlil ediyor: “çünkü Kur'ana ta'zim etmek (yüceltmek) farzdır. Abdestsizliğin girdiği bir el ile Kur'ana tutmak ta'zim sayılmaz.” diyor ve İmamı Şafi'ye de şöyle cevap veriyor “Tutmayı okumaya kıyaslamak doğru değildir. Zira abdestsizlik ağızda ortaya çıkmadı, elde ortaya çıktı. Bunun delili de abdestte elin yıkanması farz kılındığı halde, ağzın yıkanması farz kılınmadı. Böylece yapılan kıyas geçersizdir.¹⁸ Yukarıda bu ikinci kısma temas ettik. Ancak ta'zim meselesine gelince, doğrusu, ta'zim etmek insanın kalbinde ve zihninde olan bir manadır. Abdestsiz tutulacağını söyleyen İmamı Şafi'nin Kur'ana ta'zim etmediğini söylemeye imkân yoktur. Her hangi bir müslümanın da abdestsiz Kur'an tutmasını veya

15 Ebul-Fadl, Abdullah b. Mahmud Musullu, el-İhtiyar li-Ta'lîlil-Muhtar, 1/1/.

16 Ferthul -Kadir Kenarında, 1/11:.

1; Beday: agy.

18 Agy.

tutmaya cevaz vermesini hürmetsizlik saymak, aslında küfür sayılır. Hiç bir müslümanı bu şekilde hürmetsizlikle suçlamakla, onu dinsizlikle suçlamak arasında fark yoktur. Buna göre meseleyi hürmet ve ta'zim etmek fikrinden hareket ederek ele almak yanlıştır.

Hürmet ve ta'zimi ileri sürerek Kur'ana abdestsiz dokunulmıyacağı ileri sürenler çelişkiye düşüyorlar. Eğer Kur'anı dua ve medih niyetiyle okumak ve tutmak caiz görülüyorsa, Kur'an niyetiyle caiz görülmemesi yanlış olmuyor mu? ve hürmetsizlik olmuyor mu?

Şimdiye kadar yazdığımız ve naklettığımız izahlarda ve yaptığımız açıklamalarda, genel olarak, Hanefi fıkımın ana kaynaklarından meseleyi ortaya çıkarıp, anlaşılmasına yardımcı olmak amacını güttük. Artık sistematik olarak dört mezhebin bu husustaki fikir ve düşüncelerini, geçirdikleri aşamaları, ortaya koydukları gelişmeleri incelemek gerekmektedir.

MÜÇTEHİDLERE GÖRE KUR'AN OKUMANIN ŞARTLARI

Kur'anı Kerim, her müslüman için en kutsal kitaptır. Ona hürmet ve tazim etmesi gereklidir. Hürmet ve tazim manevî ve ruhî bir manadır. Bunun maddî olan görünüşleri de bulunmaktadır. Manevî ve gönülle ilgili tarafı müslümanın kendisine aittir. Onu Allah ve kendisi bilir. Ancak maddî olan tarafını insanlar da görecekleri için, bunun nasıl olması gerektiğini izah eden imam, müçtehid, fakih ve alimler arasında ihtilafli görüşler bulunmaktadır. Bunlar sistematik bir şekilde mezhepler tarafından nasıl anlatıldığını ve anlaşıldığını göstermek dinî bir görev olduğuna inanıyoruz. Kendi izahlarımızı da arada zikredip, sonunda bir neticeye varmaya çalışacağız.

1- Abdestli olmak şartı.

a— Kur'anı Kerimi okumak, ona ilk hürmet sayılmaktadır. Kur'an okumak için abdestli olmak şart sayılmamaktadır. Okumak iki şekilde olur. Ezberden okumak, kitaptan okumak. Abdestsiz okumanın caiz olduğu şöyle izah ediliyor. Abdest alırken ağzın yıkanması farz değildir. zira, abdest bozarken ağız kirlenmemiş ve ona abdestsizlik girmemiş, hulûl ederek sirayet etmemiştir.¹⁹ Bunun için abdestsiz olan kimse ezberden Kur'anı okuyabilir. Kitaptan okumaya gelince ellerini dokunmadan gözleri ile takip ederek okumasına da cevaz vermişlerdir. Çünkü göz bebeğine de abdestsizlik pislik sirayet etmez kanaatına varmışlar-

19 (Ebu Bekir Merginani, el-Hidaye, 1/117. Ekmeluddin, El-İnaye, 1/117.

dır.²⁰ Abdest bozarken ağzın kirlenmediğinden veya abdestsizliğin ona sirayet etmediğinden dolayı abdest alırken yıkanmasının farz olmadığı şeklinde izah yapan birbirine muasır iki hanefî fakihidir: Merginani (593) ve Kâsânî (588 H/1192 M). Fakat bu iki fakihde bu fikri kendilerinden bir asır önce gelen Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed Şemsul-Eimme Serahsî (490 H/1096 M)'den almışlardır.²¹ Diğer mezheplerde böyle bir tahlil ve istidlâle raslamadık.

Ne var ki bu tahlil mantıki ve makul olmamalıdır. Abdest alırken ağzın yıkanmasının farz olmaması, onun abdestsizlikle kirlenmediğinden ve abdestsizliğin oraya sirayet etmediğinden dolayı değildir, ki o abdestsizlikten kurtulmuş olsun ve temiz kalsın. O halde abdest bozarken yüz kirlenmiş ve abdestsizlik ona girmiş ve hulûl etmiş olduğundan dolayı mı, abdest alırken yıkanması farz kılınmış olsun. Bu çok hatalı bir izah tarzıdır. Diğer mezheplerin fakihlerinin bu hatayı işlediğine de raslamadık. Böyle bazı fakihler fazla aklî tahliller yaparken mantıki yanlışlıklar yapmaktadırlar. Bunu ileride izah edeceğiz.

b— Kur'anın abdestsiz tutulmasına gelince, bu hususda ihtilaf vardır.

1— Abdesti bozulmuş olan kimse, Kur'ana tutamaz. Abdest bozulması büyük veya küçük abdest yapmak demektir. Abdest olmıyan kimse Kur'anı Kerimin cildine dokunamaz. Burada kastedilen Kur'anı Kerimin yazılı olduğu sey ki, ilk defaları tahta, taş, kemik parçası ve hayvan derisi olup, kağıdın icadından sonra de yazıldığı kağıt ve onların bir araya getirilmesi ile yapılan Kur'an cildine dokunulmasıdır.²²

Sonraki alim ve fakihler bu hususda ihtilafa düştüler.

a-Bazı alimler o kadar ileri gittiler ki, Kur'anı Kerimin cildine, kapağına abdestsiz tutmaya izin vermemişlerdir. Kur'anın kelime ve harflerine verdikleri kudsiyet, onun yazısız olan kısmına da geçmiştir. Orada da kalmamış kudsiyet, kapağına, kılıfına, cildine kadar uzanmıştır. Bazıları daha ileri giderek, onun askısına, rahlesine ve taşıdığı zaman içinde bulunduğu sandığa kudsiyet geçmiş olduğundan onlara da abdestsiz tutulmayacağı hükmünü vermişlerdir.²³

20 Agy. Alauddin Ebu Bekir b. Mesud Kâsani, Bedayi, 1 / 33.

21 el-Mebcut, 1 / 62.

22 İmamı Muhammed b. Hasan Şeybani El-Camius-Sagir, 6. Mısır-1302. Bedayi, 1 / 33 el-Hidaye, 1 / 18. el-İhtiyar, 1 / 13. Muhammed Şirbini Hatip, 1 / 36, Mısır-1958.

23 Ebu Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Ali Haraşî aliki (1110 h 1689). Halid b. İsak b. Musa Maliki (767 H/1365 M) nin "el-muhtasar" adlı Kitabına şerhi 1/189-190 Ebu Bekir Kasani Hanefi, Bedayi, 1 / 34, Zekerriya Yahya b. Şeref Nevevi (677h / 1278M), el Mihnaç ve Muhammed b. Ahmed Şirbinî (977H / 1570m) Şafii'nin Mugnîl-Muhtaç" adlı şerhi, 36-37.

b— Bazı alim ve fakihler ki, Hanefilerin çoğunluğunu teşkil ederler, Kur'anın askı ile ağaç, tahta kılıfı ile tutulabileceğini söylemişlerdir. Bunlar da Kur'anın cildinden uzak olmasını ve ona bitişik olmamasını şart koşmuşlardır.²⁴

Bu fikir sahiplerinin kaynaklarını verirken yaşadıkları tarihleri de veriyoruz. Böylece bu fakih ve alimlerin hangi devirde yaşadıkları ve hangi devrin fikriyatını temsil ettikleri görülsün ve ona göre değerlendirme yapılsın. Bunlar yükselişini bitirmiş bir medeniyetin duraklamaya başlamış olan devresini temsil etmektedirler. Artık eski büyük imam ve müçtehidler kalmamış, filozofların sonu gelmiş, İslam imparatorluklarının cihangirlik ruhu sönmüş, bölgesel devletler biri birinin aleyhine fitne çıkarmakta oldukları bir devirde yetişen alimler de yeni bir fikir ileri sürmek yerine, eskiyi muhafaza etme çabasını sürdürmüşlerdir. Bunu bazen becermişler, bazen de daha kötü bir donukluğa ve düşüncesizliğe sürüklenmişlerdir. Meseleleri alimler seviyesinde tartışıp, onlara yüksek ve evrensel mana vermekten uzak düşmüşlerdir. Onlar gittikçe daralan bir Boğaza sürüklenmişlerdir. Milleti kısıkvrak bağhyarak, İslam ve Kur'anın cihanşümül ilkelerinden ve hükümlerinden ayrılmışlardır.

İşte insan, tarihi seyir içinde fikirleri bir düşünecek olursa, bir milletin zihniyetini, fikriyatını, düşünme ehliyet ve kabiliyetini kolaylıkla görür. Neleri nasıl değerlendirdiğini ve şeyleri nasıl gerektiği yerlere yerleştirdiğini veya yanlış değerlendirdiğini ve yanlış yerlere koyduğunu müşahede eder ve anlar. Asırlarca milletin en kutsal kavramlarına ve inançlarına, amellerine hakim olan alimler ve yazarlar bazı şeylerde aşırı değerlendirmelere ve gereksiz yerlerde fikir baskısına gitmişlerdir. Böylece değerlendirmeler ve lüzumlu meselelerin yerlerine koyuluşları yanlış olmuş, millet gerektiği yerde müslümanlık yapmaktan alakonmuş, gerekmediği yerde ve şekilde müslümanlığa boğdurulmuş ve en sonunda millet de, müslümanlık ta, kaybetmiştir. Bu durum dış düşmanlarca ve ve onların maşası olan iç düşmanlarca istismar edilmekte hâlâ devam etmektedir. Kurtuluş, aradaki karanlık asırların anlayışını terkedip, ilk Kur'anın vahyedildiği asırdaki hür fikirliliğe ve geniş müsamahaya dönüp, Kur'anı ve Hadisi yeniden anlamaktadır. Bunu birçok yazılarımızda belirtmeğe çalıştık, ve çalışıyoruz. Meselâ şu zihniyete bakalım.

²⁴ Ebu Bekir Merginani (593 h / 1194M) el-hidaye 1/19. Ebul-Fadl, Abdullah b. Muhammed Musullu Hanefi (683 h/1284 m) el-İhtiyar, 1/13, Osman b. Ali Zeylağı Hanefi (745 H 1323 M). Teybinul-Hakayık, 1/28, Mugnil Muhtac, 1/37.

Kur'anı Kerimi anlamayı, onun tefsirini, yorumunu yapmayı ve hele onun prensip ve hükümlerini inceleyip öğrenmeyi ve sonra uygulamayı ihmal etmek, sanki bu günah değilmiş gibi davranmak, nasıl affedilir?²⁵ Meslek kitaplarını imtihanlarda muvaffak olduktan sonra bile ellerinden düşürmeyen ve onları "vird" edinen ile Kur'anı okusa müçtehid olmaktan korkan alimler gördük. Evet meslek kitabını okumak farzdır ama meslek, okulda okuduğu gibi okuya okuya ezberler, ama yeni bir şey öğrenemez. Böyle biri, iyi bir alim değil belki iyi bir talebe olabilir. Bunlar Kur'ana kudsiyet vermek için -elbette Kur'an Allah'ın Cibril ile Hz. Muhammede gönderdiği vahiyden ibarettir, ve O'nun Kelâmıdır, -O'nun harflerinin ve kelimelerinin yazılışlarını, manasını ihmal ederek, kutsal göstermek ve saymak için yukarıda zikrettiğimiz fikirleri ileri sürmüşlerdir. Kur'anı Kerimin harfi ve kelimesi kutsallığını yazılı olduğu kağıda geçirir ve o harf ve kelime bitişiği olan yere kutsallık verir ve yazısız yere bitişen ve diğer yer ve şey de kutsallık kazanır. Bu zincirleme gider. Abdestsiz olan kutsal şeye dokunamaz ve bunun için abdestsiz olan, içinde Kur'an bulunan sandığa tutamaz, Kur'anın üzerinde bulunduğu sahifeyi kaldıramaz diyerek, Kur'anı Kerimi eski batıl dinlerin dokunulmaz anlamında "tabu" su haline getirmişlerdir. Böylece Kur'ana en büyük hizmeti yaptıklarına inanmışlar, ama gerçekte onu ölümler için okunan, insan abdestsiz tuttuğu zaman çarpan bir kitap haline getirdiler. Günümüzde namazsız, oruçsuz fakat Kur'ana abdestsiz tutamayan nesillerin yetişmesine sebep oldular.

c— Bazı alim ve fakihlere göre, Kur'anı Kerimde abdestsiz tutulamıyacak yer, sadece onun yazılı olan kısmıdır. Yani Kur'anın harflerine ve kelimelerine abdestsiz tutulamaz. Bu hususta Ebu Hanife, Malik ve Şafii den nakledilen fikre göre onlar Kur'ana tutmakta abdestin şart

25 Bağdatta öğrenci iken, merhum hocalarımdan Muhammed Kısılcı'nın camisine hususi ders okumaya giderdim. Bir gün yanında hemşerisi olan birine rasladım. İçim çok yanıktı. O misafir gittikten sonra hocama dedim ki, bu alimler hiç Kur'an okumuyorlar. Hocam bana buradan giden zat büyük bir alimdir. Kur'an okuyor musun dedim. O da müçtehid olmak niyetinde değilim ki Kur'an okuyayım, dedi. İstanbuldaki hocalarımdan biri "el Dureri" (fıkıh kitabıdır) vird edindiğini yani her gün ondan belli bir kısım okuduğunu söylemişti. Bağdatta kocaların Kur'an okumadığını anladığım zaman, keşki İstanbul'daki hocam Kur'anı okusaydı, dedim. Gayem hocamı tenkit değil, ondan istifade etmiştim. Allah rahmet etsin. Toplumdaki zihniyeti anlatmak istedim. Hocam iyi bir müderris olmasına rağmen gelenekten dışarı çıkamamıştır. İşte otuzbeş sene önceki bu müşahedem hâlâ devam etmektedir. İslâm dünyasında Kur'anı cahiller okumaktadır. Onlar da ölümler için okuyor. Alim okumuyor, okusa bile o da cahil gibi manasını düşünmeden okuyor. İslamın en büyük derdi budur. Buna çare arayalım. Kur'anı kaset ve papağan gibi değil, alim gibi okuyalım.

olduğunu söylemişlerdir.²⁶ Bu hususda İmamı Azam'ın talebesi İmamı Muhammed'in açık ifadesi kendi eserinde şöyledir. "Yusuf ve Muhammede göre abdestsiz olan da Kur'ana kılıfsız tutamaz."²⁷ Bu ifadeden, abdestsizin cünüp olana kıyas edildiği ve bu hükme, kıyas suretiyle varıldığı anlaşılmaktadır.

BİLGİDE DOĞRULUĞUN TESBİTİ METODU

Burada önemli ve ilmî bir noktaya işaret etmek gerekmektedir. Bir hüküm ya aklı prensiplere dayanır, bu sefer onun doğruluğuna aklı prensiplerin mantıki muhakemesi ile gidilir ve bu yolla onun doğruluğu ve yanlışlığı kontrol edilir. Bir hüküm ya da beş duyu ile elde edilmeye dayanır, bu sefer insanın kendisi deneyerek onun doğruluğuna veya yanlışlığına hükmeder. Tecrübi ilimlerin doğruluk metodu budur. Bir hüküm, yahut da başka birinin haber vermesine ve onun bildirisine dayanır. İşte İslâm Kelamcılarında bu şekilde elde edilen bilgiye haber kaynaklı bilgi denir. Çünkü insan bu yolla ulaşamadığı bilgileri elde eder. Mazinin bilgisi de bu yolla kazanılır. Bu hususda şu esaslar ilmî metod olarak kullanılır. Bu hükmü veya bilgiyi kim verdi. Gerçek sahibinin kim olduğu araştırılır. Haberlerde ilk araştırılması gereken bu esas ihmal edilirse, o bilginin temelinde bir eksiklik olarak ortaya çıkar. İkinci olarak neyi nasıl demiş olduğu incelenir ve onun sözü aynen söylediği gibi tesbit edilir. Çünkü kullandığı kelimeler ve cümle şekli ve üslubu neyi nasıl dediğini en iyi şekilde ortaya kor. Üçüncü olarak, ne demek istediğini, anlatmak istediği mananın ne olduğunu anlamaya çalışmak gerekir. Yanlış anlaşılmasına dikkat edilir. Dördüncü olarak da söylediği sözün ve manasının doğru olup olmadığı incelenir ve araştırılır. Bu da aklı prensiplere ve tecrübi ilimlere vurularak muhakeme edilir. Eğer dinle ilgili ise o zaman Kur'ana ve Hadise ve onlardaki prensiplere göre muhakeme edilir, yanlışlığına ve doğruluğuna hükmedilir. Kur'anın ileri sürdüğü hüküm ve prensipler de insanların ortaklaşmaları aklı ilkelere ve ilmî verilere dayanmak suretiyle anlatılır.

Haberle gelen bilgilere İslamda nakli ilimler de denir. Bunlarda da anlattığımız kaideler uygulanır. Hz. Peygamberin sözlerinde, önce onu söyleyip söylemediği ve nasıl söylediği tesbit edilir. Ancak Kur'an için böyle bir tesbite gerek yoktur. Çünkü o elimizde olduğu gibi Hz.

²⁶ İbn Rüşd, Ebul-Vlid Muhammed b. Ahmed (969 H / 1198 M) Bidayetul-Müctehil ve Nihayetul Muktasid, 1/33, İstanbul -1333

²⁷ İmamı Muhammed, el-Camius-Sagir, 6.

Peygamberden alınmış olduğunda hiç kimse şüphede değildir. Tesbit edildikten ve sabit olduktan sonra manasının ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulur. İşte imam, müçtehid ve alim düşünürlerin bütün görevleri, düşünme, anlama ehliyet ve kabiliyetleri burada ortaya çıkar. Her birinin anlayışı kendi bilgisini ve şahsiyetini gösterir. Bu uğraşmalarına ve gayretlerine içtihad yani güç sarfederek çalışma ile bir mana anlatmak denir. İslamın ilk üç ve dört asrı bu gibi imam, müçtehid ve düşünürlerin canlı ve enerjik, atılım ve medeniyet kurma devridir.

İmamı Azam, Malik ve Şafii'nin, abdestsiz, cünüp ve hayızlının Kur'an okumak veya ona tutmakta verdikleri hükümleri ve ileri sürdükleri fikirleri ayet ve hadise dayandığı nakledilmektedir. Ancak dediğimiz hususlardan ve şartlardan dolayı değişik fikirlere sahip olmuşlar, hadis ve ayetleri kendilerine göre anlamış ve hüküm istinbat etmişlerdir. Onların dayandıklarını açıkladıkları veya dayandıkları sanılan ayet ve hadisleri ileride ele alacağız. Yalnız burada kısaca delillerine temas etmek istiyoruz. "Kur'ana ancak arındırılmış olanlar dokunur" (Vakıa-79) ayetindeki arınmaktan maksat abdest olduğunu anladılar. Buradaki anlayışın hatalı olduğunu ileri sürenlerin sözlerini nakledeceğiz. Ayrıca Hz. Peygamberin "Kur'ana ancak temiz olan dokunur" manasındaki hadiste geçen temiz (tahir) kelimelerinden bazıları, abdesti, bazıları da yıkanmayı anlamışlardır. Bunun Kurana uymadığına temas edeceğiz. Yalnız şunu da hemencecik söyleyelim ki, bunlardan anlaşılan mana abdest ve yıkanma da olsa, Kur'anın ancak kendi kağıdı ve yazısına dokunmanın anlaşılması doğru olurdu. Ama yukarıda pek aşırı fikirlerini nakledip tenkit ettiğimiz fakih ve alimlerin samimi olduklarında şüphe yoktur. Ancak kendi anlayışlarını sergilemiş olmaları, buldukları toplumun ve ilmî havasının tesirini göstermektedir.

c— Kur'anı Kerimin tutulması için abdestin şart olmadığını söyleyenlerin fikirlerini kaynaklarda olduğu gibi buraya alalım. Bunları iki yönden incelemek doğru olur. Birincisi, daha önce abdestsiz tutulamıyacağını söyleyenlerin dayandıkları delillere verdikleri cevapları teşkil eder. İkincisi de bu cevaplar neticede kendi fikirlerinin ortaya çıkmasını temin eder.

1— Kur'anı Kerime dokunmanın caiz olmadığını ileri sürenlerin dayandıkları ayeti kerimeyi nasıl anladıklarını tesbit edelim. Ayeti Kerimenin türkçesi şudur. "Kur'ana arındırılmış (mutahhar) olanlardan başkası dokunamaz."²⁸ Bu ayetin nasıl anlaşıldığına bakalım:

²⁸ Vakıa Suresi, 79

Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (384—456 H/994—1064 M) şöyle diyor: “Bu ayette, Kur’ana abdestsiz dokunulamıyacağına ait delil yoktur. Çünkü bu emir (yani dokunmasın diye) değildir. “dokunmaz” olarak haber veriyor, Yüce Allah elbette doğru ve gerçeği söyler. Bu haber sözünü, emir şekline çevirmek (anlamak) için ya açık bir nass (ayet ve hadis) olacak ya da kesin bir icma olacaktır. Mushafa temiz olanın da olmıyanın da tuttuğunu vak’a olarak görünce anlıyoruz ki, yüce Allah mushafı kastetmemiştir, ve başka bir kitabı kastetmiştir. Ayette “arındırılmışların” melekler olduğunu Said b. Cübeyr Söylemiştir.²⁹”

“İbrahim Nahai Alkama’dan naklediyor: O şöyle dedi: Selmanı Farisi’ye geldik. Ayak yolundan çıkmıştı. O’na Ebu Abdullah Abdest alsan da falan sureyi bize okusan dedik. O da şöyle cevap verdi. Yüce Allah ancak Kur’an saklı bir kitaptadır, ona ancak arındırılmış olanlar dokunur” dedi. Bu, gökte bulunan zikir (kur’an) dır. O’na ancak melekler dokunur.”³⁰

“İbrahim Nahai, Kays b. Alkama’dan şunu nakletti. O mushafı elde etmek istediği zaman, bir hristiyana söyler, kendisine bir nüsha yazardı.³¹”

“Ebu Hanife’ye göre cünüp olan kimsenin mushafı askısı ile tutmasında bir sakınca yoktur. Fakat askısız tutamaz. Abdestsiz de onlara göre bu hükme tabidir. İmamı Malike göre cünüp olan ve abdestsiz olan askı ile ve rahle ile de mushafı taşıyamaz, ama heybe ve sandıkta olursa o zaman onu yahudinin, hristiyanın, cünübün ve abdestsizin taşımasında bir mahzur yoktur.”³²

İbn Hazm bunların hepsine şöyle diyor: “Bunlar bir takım farklar ve ayrılıklardır ki, Kur’andan bir delilleri olmadığı gibi sağlam ve sakat sünnetten de bir delilleri yoktur. Bu hususda, icma, kıyas ve sahabe sözüne dayanan bir delilleri de bulunmamaktadır. Eğer heybe, Kur’anı taşıyan ile arasında bir engel ise (mania) levha ve kağıdın sırtı da dokunan ile Kur’an arasında bir mania olmalıdır. Arada fark yoktur.”³³”

Büyük alim ve düşünür olduğunda ittifak edilen İbn Hazm’dan bir buçuk asır sonra gelen alim ve düşünür İbn Rüşt ise İbn Hazmın bu iki türlü anlayışını nakleder ve orada tercihini bildirmeden bırakır.³⁴

29 İbn Hazm, el-Muhalla, 1/ 83, Mısır 1347.

30, 31, 32, 33 el-Muhalla, 1/83, 84, Agy. el-Muhalla, 1/84.

34 İbn Rüşt Bidayetul-Müctehid, 1/32, İstanbul 1333.

Hanefi İmamlarından Ebu Bekir Cessas, Ahmed b. Ali (305-370 H/918-981 M) ayeti kerimedeki siganın emir veya nehiy olabileceğini zikretmekte, ancak hanefilerden başka kimsenin fikrini belirtmemektedir.

“Ebu Bekir dedi ki, ayetteki söz gerçek haber manasına alınır, o zaman Kur’andan kastedilen Yüce Allah katında olan Kur’an olup, arındırılmışdan da meleklerin anlaşılması daha uygundur. Haber şeklinde olup da nehiy (yasaklanma) manasına alınır, o zaman bizim hakkımızda umumi olur. Bazı hadislere göre bu daha uygun düşer.”³⁵

Burada şuna dikkat etmek lâzım. Ebu Bekir Cesas, ayetteki sözün emir, yoksa nehiy mi? olduğu üzerinde durmuş ve her ikisinin ihtimal dahilinde olduğunu söylemek için, sözün haber olduğunu kabul etmiş, ama onu nehiy olacak manaya tevîl etmiştir. Buradaki sözün nehiy olduğunu iddia etmemiştir. Sonra hadislere dayanarak nehiy manasına olabileceğini ifade etmiştir. Görülüyor ki, o’na göre de ayeti kerime, Kur’ana abdestsiz tutulamıyacağı hükmünü vermekte yalnız başına delil olamaz.

İlk alim ve müçtehid müfessirlerden olan Tabiünden Ebul-Haccac Mücahid b. Cebr Mekki (21-104 H/641-722 M) “İbn Abbas’a göre ayetteki kitapdan maksat gökteki kitap, arındırılmışlardan maksat ise meleklerdir”³⁶ Mücahid’in kendisine göre de arındırılmışlar (Mutahharun) dan maksat meleklerdir.³⁷

Ayette zikredilen “saklı kitap-fi kitabın meknun” ifadesi Allah katında bir zarar dokunmayan, tozlanmayan ve topraklanmayan kitap demektir.³⁸ “Mutahharun” arındırılmışlardan maksat da melekler olduğu İbn Abbas, Mücahid, Cabir b. Zeyd ve Ebu Nuhayk, Said b. Cübeyr, İkrime, Ebu Aliye’den nakledilmiştir.³⁹

Başkaları ayetteki Mutahharun kelimesine günahlardan arındırılmış ve temizlenmiş olanlar, melekler ve peygamberlerdir, demişlerdir.⁴⁰

Katade’ye göre dokunulamıyacak Kur’an Allah katındadır. Ama dünyada insanların yanında olana pis, putperest, kirli münafık ve dinsiz dokunmaktadır⁴¹ Elimizdeki Kuran kastedilmemiştir.

35 Ebu Bekir Cessas, Ahkamul-Kur’an, 3/416, İstanbul -1334.

36 Ebul-Haccac, Mücahid b. Cebr, Tabii, Mekki, Mahzumi Tefsir, 562. Devha-Katar, 1976.

37 A.g.y., 653

38 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, 27/205.

39 Agy. 205-206.

40 Age. 27/206

41 Agy.

“İbn Cerir Taberi'nin tercihi şudur: “Yüce Allah saklı kitaba arındırılmış olanlardan başkasının” dokunamayacağını haber vermiştir. Bu haberi ile arındırılmışların hepsini içine almıştır. Bunlar arındırılmış melekler, arındırılmış nebiler ve rasuller ki bunlardan her biri günahlardan arındırılmışlardır. İnsanlar günahsız değildir.⁴²

Bu ayeti kerime hakkında Dahhak şöyle demiştir: “putperestler zannettiler ki, şeytanlar Kur'anı Muhammed'e getiriyor. Bunun üzerine Allah şeytanların bu işe güçlerinin yetmeyeceğini ve onu yapamayacaklarını ve bunu yapmağa da layık olmadıklarını haber vermektedir, bundan sonra şu ayeti okudu.

“Bunu yapmak onlara düşmez, zaten güçleri de buna yetmez. Doğrusu vahy dinlemekten uzak tutulmuşlardır.”⁴³

Görüldüğü gibi bu ayetin manası, alim ve fakih sahabe ve tabiin anlayışı sonraki fakihlerden bir kısmının anladığı manaya aykırı düşmektedir. Taberinin naklettiği bu anlayışlar da ayetteki kelimenin sigasını nehiy manasına almayıp, hep haber manasına almışlardır.

Yukarıda İbn Hazm'ın açıklamaya çalıştığı ve İbn Rüşd'ün naklettiği ve sonra Ebu Bekir Cessas'ın dokunduğu usûlî bir kaideyi biraz daha açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu, usulu fıkıh kaidesi olup, bu ilmi iyice okuma fırsatı bulanlarca bilinmekte ise de herkes bu ilmi okuma imkânı bulamamıştır, ve mesleği gereği de okumak mecburiyeti yoktur. Kur'anın diğer ayeti kerimelerinin anlaşılmasında yardımcı bir kaide olacağı gibi Yüce Allah'ın emirleri ile haberleri arasında nasıl bir farkın olduğunu belirtecek ve Kelamî bir mesele olarak incelenmeye ihtiyaç gösterecek önemi bulunmaktadır.

Önce haber ile emir ve nehiy arasındaki farkı anlatalım. Haber bizim türkçe dilbilgisinde de izah edildiği gibi bir şeyin olduğunu, olup bittiğini, ya da olabileceğini, yahut olmadığını ve olamayacağını bildirmektir. Emir ve nehiy bir işin yapılmasını veya yapılmamasını buyurmak ve bildirmektir. Böylece cümle ikiye ayrılır. Haber cümlesi, ki haber kipleri (sigaları) ile yapılır. İnşa cümleleri ki, en genel sigaları emir ve nehiylerdir. Türkçemizde “nehiy” kelimesi kullanılmayıp onun yerine “olumsuz emir” denmektedir.

Arapçada da genel kaide böyledir. Haber sigaları ve inşa sigaları veya haber cümleleri ve inşa cümleleri şeklinde kullanılır. Dediğimiz gibi haber cümleleri bir şeyin olduğunu veya olacağını bildirir. Eğer oldu-

42 Agy.

43 Şuara Suresi, 211-212, İbn Cerir Tefsiri, 27/205.

ğunu bildirdiği şey olmuş ise ona doğru haber denir. Ama olmamış ise ona da yalan haber denir. Böylece haberlerde doğru ve yalan birbirine karşıt iki kelime ve kavramdır. İnşa cümellerinde doğru ve yanlış sözkonusu olur. İnşa cümleleri çeşitli türlere ayrılır. Bunlara dilek kipleri deniyor, Öğütler, tavsiyeler, öneriler, emirler ve dilekler bunların çeşitleridir. Verilen bir emrin veya ileri sürülen bir fikrin yanlışlığı ve doğruluğu araştırılır ve sözkonusu olur. Haber ile emir (nehiy de dahil) birbirine zıt iki tür bilgi kaynağıdır. Aralarında yalan ve yanlış kavramları ile fark konur. Şöyle bir ayırma gitmek de mümkündür. Haberin doğrusuna “sıdk” yalanına “kızb”, inşa cümlesinin doğrusuna “hakk”, yanlışına da “hata veya batıl demek suretiyle bir fark da gözetilerek kolayca anlaşılmasına gidilir. Hak ve Batıl kelimelerini hem haber ve inşa cümleleri için de kullanılarak daha geniş bir kavram gibi kullanıldıkları kabul edilecek olursa, bu sefer haberin doğrusuna “sıdk” yanlışına “hata” demek suretiyle farklılık muhafaza edilir. Şimdi cümlelerin haber olması ve inşa olması arasındaki mana farkına gelelim. Ayeti Kerimede ki siga “la Yemessu” haber sigası ile manası “dokunamaz” olur. Hiç kimsenin Kur’ana dokunamayacağını bildiriyor. Bir kimse dokunduğu takdirde bu dokunamaz sözü yalan olur. Bu durumda Kur’anın dokunamaz sözü yalana çıkar. Çünkü; O’na dokunan olmuştur. O halde meseleyi elimizdeki mushaf açısından ele alırsak, bu mushafa abdestsiz kimse dokunamaz, dersek ve sonra abdestsiz kimselerin dokunduğu görülürse, bu haberin doğru olmadığı ortaya çıkar. Bunun için buradaki siga haber manasında kabul edilirse, bu haberin her zaman doğru olması için abdestsiz hiç bir kimsenin o’na dokunmaması şarttır.

Abdestsiz bir kimsenin elimizdeki Kur’ana dokunmasını engellemeye imkân yoktur. Dokunursa ayetin manası yalan olacağı için, ayetteki Kur’andan maksat, elimizdeki Kur’an olmayıp, Allah katında ve Levhi Mahfuzda olan Kur’an olduğu kabul edilmiştir. Yukarıda naklettiğimiz bu mananın doğruluğuna tekrar döneceğiz.

İşte burada açıklamaya çalıştığımız sebep ve manadan dolayı Ebu Bekir Cessas’ın yukarıya aldığımız şu ifadesine dikkat etmek lazım, o bunu kastetmiştir. Demişti ki, eğer ayetteki cümle haber manasına alınırsa, en uygun olan, buradaki Kur’andan maksat Allah katında olan Kur’an olduğunu kabul etmektir. Büyük bir usuleu olan Ebu Bekir Cessas, bu manayı anlatmıştır. Sonradan gelen alimler de bu fikirdedirler. Başka şekilde olmasına imkân yoktur. Cümle haber cümlesi ise, Yüce Allah katında olan Kur’an kastedilmiştir. Doğrusu da budur.

Şimdi Ayetteki “La yemessu” dokunamaz cümlesi inşa yani nehiy (olumsuz emir) manasında ise, Türkçe manası şöyle olur, “dokunmasın-

lar". Bu bir nehiydir, ve yasaktır. Dokunulursa ne olur? Dokunulursa Yüce Allah yönünden ve Kur'an açısından hiç bir şey olmaz. Yani dokunurlarsa Kur'an yalancı çıkmaz. Halbuki haber olsaydı dokunamaz dediği halde dokunuldu, gördün mü? denebilirdi. Ama "dokunmasın" deyince dokunan bulunduğu zaman, sorumluluk dokunana yüklenir. "Dokunmasın" emri insana ve onun hür iradesine hitaptır. Bu emri tutup tutmamak insana aittir. Tutarsa emre uymuş olur, Mükâfatını alır. Tutmazsa isyan etmiş sayılır, cezasını görür. Bundan dolayı ayetteki sigaya inşa manası verilirse (emir), ayetteki Kur'anın elimizdeki mushaf olmasına iddia etmekte, haberdeki gibi bir mahzur doğmaz. Abdestsiz Kur'ana dokunulmaması gerektiğini savunanlar, bu ayeti delil getirebilmek için onu inşa manasına almaya çalışmışlardır. Ayeti kerimdeki siganın haber şeklinde emir olduğunu Ebu Bekir Cessas söylemekle bir şeyi vurgulamış oluyor. O da haber olmasıdır. Sonrakilerden bazıları siganın inşa sigası olduğunu iddiaya girmiştir.⁴⁴ Ayetin haber sigası olması ilk büyük müçtehid ve imamlar tarafından iyi anlaşılmuş olduğundan dolayı, Kur'ana abdestsiz tutulamaz diyenler bile bu ayeti delil getirmemişlerdir. Onlardan böyle bir nakilde bulunana rastlamadık.

EL-Hidaye şarihi Ekmeluddin Babirti de el-Hidaye sahibinin bu ayeti delil getirmemesini şu usuli kaideye dayanarak cevaplamıştır. Bir söz iki zıt manaya delalet ederse onlardan biri için delil olamaz. Bu ayeti kerime hakkında zıt iki fikir var. Biri oradaki Kur'an göktedir, yerde değildir. Diğeri oradaki Kur'andan maksat elimizdeki mushaftır. Her nekadark gökteki olduğu yüzde doksan olup, yerdeki olduğu ihtimali yüzde on olsa bile bu ikisini eşit farzederek yeni bir hüküm ihdas etmek olan, mushafın abdestsiz tutulamayacağı hükmü çıkarılamaz. "İhtimal olunca delil düşer" kaidelerini koymuşlardır.

Fahreddin Razi'nin sözü bizim sözümüzü desteklemektedir. "kitabdan maksat levhi mahfuzdaki ise, İmamı Şafii, abdestsiz Kur'ana tutulmasının caiz olmadığını nasıl söyler? O hükmü ayetin açık manasından almayıp hadisten almış olabilir veyahut ayetten kendisine göre öyle bir hüküm çıkarmış (istinbat) olabilir."⁴⁵

Fahreddin Razi, İmamı Şafii'nin bu hususdaki hükmünü Kur'andan nasıl çıkardığını açıklamayı Allah'ın kendisine verdiği bir lutuf olarak zikrederek şöyle der: "Şafii abdestsiz ve cünüp olanın temiz olmadıklarından dolayı, Kur'ana tutamayacaklarını söylerken, cünüp olanı

44 Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Ensari Maliki Kurtubi (671H/1274M), el-Cami' li Ahkamil-Kuran, 17/226 Mısır-1948. F. Razi, Mefatihul-Gayb, 8/102. İstanbul.

45 Tefsiri Taberi, 27/205, Mefatihul-Gayb, 8/99.

Kur'an okumaktan menettiği halde, abdestsiz olanı Kur'an okumaktan menetmez. Çünkü Şafii bakmıştır ki, Allah cünüp olanı Camide durmaktan menetmiş ama abdestsiz olanı menetmemiştir. Camiye Allah'ı zikir için giriliyor, camiden maksat orada yapılan ibadet ve zikirdir. Madem cünüp olan zikir yerine girmekten menediliyor, Kur'an okumaktan da menedilebilir. Fakat sahabe mescitte yatıp kalktığından, orada abdestsiz bulunduğuna göre abdestsiz Kuran okunabilir.⁴⁶

Fahredden Razi'nin İmamı Şafii'nin hükümüne getirdiği bu tahlil ilk anda makul görülebilir. Müçtehidin kendi anlayışı ve fikridir. Başkasını ilzam etmez.

Fahredden Razi'nin bu tahlili Nisa Suresindeki "Abiri Sebil" in¹¹ kelimesine mescitten geçmek manasını vermeye dayanıyor. İmamı Şafii'nin anlayışı böyledir. Ama hanefilere göre bizce doğrusu da budur. Buradaki ifadenin manası "yolcu, müsafir" demektir.⁴⁷ Ayette namaza yaklaşmayın tabirini, Şafii namaz kılınan yere (mescide) yaklaşmayın manasına tevیل ederek alıp onu mescitten geçmeğe vermiştir. O halde ihtimal anlamlı olan bir ayet delil getirilemez, kaidesini hatırlarsak, Fahreddin Razi'nin bu izahına Şafii mezhebine göre makul olabilir, diye bakılabilir. Ancak bu tahlilden sonra kendine şu soruyu sorar. O halde cünüp olan tesbih çekip, istiğfar etmesi de caiz olmamalı mıdır? Buna verdiği cevap tatmin edici değildir. Kur'an okumak ile zikretmeyi ayırmaya çalışıyor, ama başarılı sayılmaz. İbn Hazm'ın böyle Kur'anı okumak ile zikir arasını ayırana verdiği cevabı yukarıda zikrettik. Herde gerekirse biz de temas edeceğiz.

İKİ ÖNEMLİ HUSUS

Bu ayeti kerime hakkında iki noktaya dikkati çekmek istiyoruz. Birincisi, Vakıa Suresinin 78-79 ncu ayetlerinin nüzul sebebinin, siyak ve sibakını (context) gözönünde bulundurmak gerekir. Taberi ve Fahreddin Razi buna değinmişlerdir.⁴⁸ Putperestler Kur'anın, Muhammed'e cinler, şeytanlar tarafından getirildiğini ve onu ashında kendisinin uydurduğunu iddia ettiler. Bunu red için bu ayetler nazil olmuştur. Yüce Allah, Kuranda şöyle buyuruyor:

"Hayır yıldızların düştükleri yerlerin üzerine yemin ederim. Bunun ne büyük bir yemin olduğunu bir bilseniz, O saklı bir kitapda bulunan

46 Agy.

47 Mefatihul-Gayb, 3/331, Tefsiri Ebi Suud, 3/332 (Mefatih'in kenarında)

48 Tefsiri Taberi, 27/205, Mefatihul-Gayb, 8/99

Kur'anı Kerimdir. O'na ancak arındırılmış olanlar dokunabilir. Alem-lerin Rabbi katından indirilmektedir."⁴⁹

Bu ayetler putperestlerin iddialarının açıkça reddedilmesinden başka bir şey değildir. Bu ayetler hakkında İmamı Malik şöyle der: "Arındırılmış olanlardan başkası Kur'ana dokunamaz" ayeti hakkında işittiğim en güzel söz ve tefsir, onun "Abese ve Tevalla" suresindeki şu ayetin manasında olmasıdır. "dileyen ondan öğüt alır. O Kur'an emirlere uyan saygı değer elçilerin ellerinde kutsal kılınmış, yüceltilmiş, arındırılmış sahifelerdir."⁵⁰ Vakıa Suresindeki 79.ayetteki "arındırılmış olanlar" dan abese suresinde arınma ile vasıflanan melekler olduklarını kastetmiştir.⁵¹

"Vakıa suresindeki O'na dokunamaz" kelimesinin manası, O'nu indiremez ve ancak arındırılmış olanların manası da meleklerin elçilerinden peygamberlerin elçilerine indirilmiş olduğu şeklinde anlaşılmıştır.⁵² Bu manayı söyleyen çoğunluktadır. Ayeti Kerimenin muhtevası ve manası da burada geçen Kur'andan, elimizdeki mushafın kastedilmediği apaçık ortadadır. Bütün tefsirler ve izahlar bu yönde olduğu gibi Fahreddin Razi ayrıca bunu tercih ettiğini belirtmektedir.⁵³

Bir gün derste bu ayeti kerimeyi izah ederken şöyle dedim. Bu ayette "saklı ve gizli bir kitap olan Kur'anı Kerim" deniyor. Şimdi biz elimizde olan mushafı görmüyor muyuz? O'na dokunmuyor muyuz? Elimizdeki mushafın saklı ve gizli bir kitapta olduğunu ve O'nu görmediğimizi ve O'na dokunamadığımızı iddia edebilir miyiz? Yalnız biz müslümanlar değil, müslüman olmayanlar da onu görüyor ve o'na dokunuyor. Bunu inkâr etmeye imkân yoktur. İnkâr eden olursa, o'nu ahkamı diniye ile mükellef tutmamak gerekir. O halde ayetteki Kur'an Yüce Allah katında veya Levhı Mahfuzda olan Kur'anı Kerim olup o'na Allah'ın izin ve emriyle melekler ulaşabilirler. Elimizdeki Kurana tutmakla ilgisi bulunmamaktadır.

İkinci önemli husus şudur. Buna başkasının değindiğine raslamadım. Vakıa Suresi Mekkei Mükerremede nazil olmuştur. Oysa Abdest ve Gusul ayeti Maide Suresinde olup, Medinei Münevverede nazil olmuştur.⁵⁴

49 Vakıa, 75-80

50 Abese Suresi, 12-16.

51 Kurtubi Tefsiri, 17/225

52 Agy.

53 Mefatuhul -Gayb, 8/102.

54 Kurtubi Tefsiri, 17/192. Maide Suresinin son nazil olan sure olduğunu Kazı Beyzavi naklediyor, 1/325, İstanbul-1285.

Buna Vakıa Suresinde geçen "Mutahharun" arındırılmış olanlardan abdest almanın veya yıkanmanın şart olduğunu çıkarmak ve o manalarda bir arınma olduğunu iddia etmek tarihi hakikate de aykırıdır. Böyle bir iddiayı ileri sürmek için Vakıa Suresinin nüzulünden sonra Sahabenin ve Hz. Peygamberin abdest aldıktan sonra Kur'ana tuttuklarını tesbit etmek şarttır. Eğer, Maide Suresindeki abdest ve yıkanma ayeti nazil olduktan sonra Kur'ana tutma işi de hükme bağlanmış olabilir, denirse, şöyle cevap verilebilir: Maide Suresindeki abdest ve yıkanma ayeti yalnız namaza hasredilmiştir. Namazın dışında bir şeyi içine almaz ve alacak surette umumi bir hüküm de ihtiva etmemektedir.

KUR'AN VE HADİSİ ANLAMADA İKİ YOL

İmam, müştehid ve alimlerin Kur'anı Kerimi tefsir edip anlarken iki yol takip ettiklerini müşahede etmekteyiz. Bunlardan biri ayetin bulunduğu yere göre, önceki ve sonraki ayetlerin durumuna göre mutlak ve genel bir şekilde anlamaya çalışmalarıdır. Ashında ayetin bu şekilde anlaşılmasına onun nüzul ve geliş sebebi de yardımcı olmaktadır. Bu türlü mana her zaman geçerli olacak bir manadır. İkinci olarak, imam, düşünür ve alimler kendi bilgi, kültür, tecrübe ve mensub oldukları, benimstedikleri mezhep ve fikirlerin ışığı altında ve tesirinde ayet veya hadise yönlendirici manalar vermektedirler. Burada onların ilmi melekeleri hünerleri, bilgi seviyeleri, düşünme ve muhakeme kabiliyetleri ile tercih ettikleri mezhep ve fikirleri ortaya koymaktadırlar. İşte bu ikinci yol ile birinci yolu birbirinden ayırmamız lâzımdır. Bu çok zor bir iştir. Bunu yapabildiğimiz takdirde şu ortaya çıkacaktır. Kur'an ve Hadisin kendisinde neler vardır ve imam ve düşünürler neler getirmişlerdir? Kendi zamanlarına, bölgelerine ve içinde buldukları toplumlarına göre nasıl anlamışlar ve anlamak zorunda kalmışlardır. Bunları iyi incelemek gereklidir. Sayısız alim ve müştehid gelip geçmiştir. Bir mesele hakkında, bir ayet veya hadisi anlamada türlü ve değişik manalar anlamışlar ve fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu fikir sebestliği İslama canlılık vermiş, hareket kabiliyeti ve dinamiklik kazandırmıştır. İşte onların bu değişik yorumları İslam Dini kültürünü meydana getirmiştir. Ama İslamı anlamak için asıl kaynak olan Kur'an ve Hadise her zaman gitmek, dinin ortaya koyduğu bir zorunluluktur.

Bizim de yapmağa çalıştığımız, İmam ve müştehidlerin fikirlerine muttali olup, mutlak surette Kur'an ve Hadisi anlamaktır. Onların fikirlerini bileceğiz ama onların tesirinde kalmayacağız ve onların dediği

gibi demeyeceğiz. Bu herkesin yapacağı bir görev değil, mesleklerinde ilerlemiş ve söz sahibi olmuş kimselerin kendi mesleklerinde fikir ileri sürebilirler. Kendini bu işe samimiyetle ve Allah rızası için verenlerin çoğalması ile ve onlara yardımcı olmakla günümüzün müslümanları İslamı her yönden tatbik etmeyi öğrenebilir, bütünlük içinde kâmil birer müslüman olurlar.

Açıkladığımız, bu ikinci yolun devamı veya başka bir yönü şudur. Her hangi bir imam, müçtehid veya alim, uğraştığı veya aklına gelen, ya da sorulan bir mesele hakkında fikir yürütürken, eğer, Kur'anı Kerimden bir tutamak elde etmek istiyorsa Kur'anı Kerimi inceler, orada fikrini destekleyecek veya kendisine ışık tutacak bir kelime, cümle veya ibare ile karşılaşabilir. Böylece fikrini Kur'anı Kerime dayanarak geliştirir, ve ortaya koyar. Eskiler bunu çok yapmışlardır. Şimdi de uğraşan bulunmaktadır. Aslında, ayetin, onların anladıkları veya anlamak istedikleri manayı kasteddiğini söylemek bazen mümkün olsa bile her zaman o manaya da ihtimal verilmeyebilir. Bu şekilde istinbat edilen çok hükümler vardır. Bir iki misal vermek istiyorum. Kevser Suresindeki "venhar" emri kurban kesmenin vacip olduğuna delil getirilir. Oysa bu sure Mekke'de nazil olmuş, Kurban kesmek ise Medine'de hüküm giymiştir. Arada âlaka yoktur. Ama "venhar" emrinin kökü olan kelime hayvan ve deve boğazlamak olduğundan böyle sözlük manası bakımından bir alaka düşünülmüştür. Yoksa şer'i bir alaka bulunmamaktadır. Bunun için büyük bilginlerin bir kısmı bu ayeti delil getirmez. Aynı şekilde üzerinde durduğumuz "Vakıa" suresinin 79 ncu ayeti de öyledir. Ayetin manasını yukarıda açıkladık, ayette hem Kur'an geçiyor ve hem de O'na dokunamazlar geçiyor diye elimizde mevcut olan mushafa da dokunulamaz hükmünü bu ayete dayandıranlar olmuştur. Bundan titizlikle kaçınan da bulunmuştur. Çünkü böyle durumda ileri sürülen hüküm zorunlu ve mecburi uygulanması gereken bir hüküm olmayabilir ve böylece hükmün yerine getirilmesi kesinlik ifade etmeyeceği için itirazlara sebep olur. Ama bir fikir, tavsiye ve ihtimal olarak ileri sürülürse ve yapmayı suçlamak sözkonusu olmazsa, böyle bir durumda fikri ileri süren de ağır bir sorumluluk yüklenmez. Başkasını, yapmadığı takdirde suçlu çıkarmak için kuvvetli bir delile ihtiyaç vardır. Meselâ ayet çok açık manalı olmalı veya herkes, ya da büyük imamların bir kısmı öyle anlamış olmaları gerekir. Üçüncü bir misal de Nisa Suresinin 43. ayeti "Abiri Sebil" in ibaresi de yolcu manasında açık olduğu halde, bazılarının ve İmamı Şafi'nin mescitten geçmek anlamına alması bunun gibidir. Cünüp olanın mecbur kalmayınca mescitten geçmemesi tavsiye edilebilir. Ama buna caiz değildir demek, geçenin günah işlediğini söy-

lemektir. Bir kimseyi günah işlemekle suçlamak bir iştir. Acaba elimizdeki delil buna kâfi midir? ve doğrudan bir ilişkisi de var mıdır? O halde bu, ayete dışarıdan verilen bir mana oluyor. Bütün bunlar, müçtehid ve alimlerin kendi zamanlarının şartlarına göre fikir yürüttükleri gibi gene fikir yürütecekleri içtihad yapma sahalarıdır.

Sonuç olarak Vakıa Suresindeki ayet Kur'ana abdestsiz veya cünüp olarak dokunulamaz, manasında değildir, ve böyle bir hüküm ondan çıkarılamaz. Kuran'a gusulsüz ve abdestsiz tutulmasının yasak olması Kuranda yoktur. Buna göre cünüp, hayızlı ve abdestsiz Kurana tutabilir ve Kuran okuyabilir. Bunda bir hürmetsizlik, saygısızlık düşünmek küfür sayılır. Çünkü hakaret kabul edilir. Hakaret, küfrün neticesidir. Ashında küfür, inkâr etmek ve kabul etmemektir. Hadislerde yaptığımız araştırmalarda aynı hükme vardık. İnşallah onu da yayımlarız. Günümüzün hayat ve çalışma şartları, nüfusun çokluğu, Kuran Kurslarındaki kız öğrenci ve kadın öğretmenlerin çokluğu İmam Hatip okulları, orta okul ve liselerdeki din dersleri, İlâhiyat Fakültelerindeki öğrenciler ve en nihayet her müslüman için Kuran okumayı görüldüğü gibi kesin dini bir hüküm ve delile dayanmadan haram saymak, doğrusu Kuranı yasaklamaktan başka bir şey sayılmamalıdır. Kuranı yasaklamayı hiç bir müslüman düşünemeyeceğine göre, Kuranı her zaman ve her durumda okumak, Kuranın genel "oku" emrine uymaktır. O halde her kes, gönül rahathğı ile ve yüce Allah'ın "oku" emrini yerine getirmek üzere her türlü durumda ve her fırsatta Kur'anı Kerimi okusun, anlasın ve anladığını yap-sın ve yaşasın. Bundan daha büyük sevap olmaz. Çünkü Kur'anın dediğini yapmak, Kur'anın gayesidir ve ibadetlerin en büyüğüdür. Bunu kısıtlamak Kur'anı Kerimin okunmasını yasaklamak olur. Allah Kur'anı okuyup anlayanlardan ve ona uyanlardan eylesin.

SÜREÇ (PROSES) FELSEFESİ IŞIĞINDA TANRI - ÂLEM İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN

I. GİRİŞ

1. Değişme ve Süreklilik

Değişme ve sürekliliğin birer felsefe problemi olarak ortaya çıkması, antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle "Tabiat Filozofları" diye adlandırdığımız düşünürlerin faaliyetleri sonucu olmuştur. Milet Okulu'na mensup düşünürlerin dikkatlerini çeken şeylerin başında *değişme* olgusu gelmekteydi. Dünyada her şeyin bir değişme süreci içinde olduğu tartışmayı gereksiz kılan bir hakikat idi. Fakat onlara göre, değişmeden sözedebilmek için değişmeye konu olan bir "şey" den veya "şeyler"den başlamak gerekiyordu. Bu, değişenlerin gerisinde *değişmeyen*i arama çabasından başka bir şey değildi. Neydi bu değişmeyen? Thales bunun su, Anaximander sonsuz bir cevher, Anaximanes hava olduğunu söylüyordu. Her felsefe tarihi öğrencisinin âşına olduğu bu hususa şunun için işaret ediyoruz: Değişme ve süreklilik kavramlarının tartışma konusu edilmesinde hareket noktasını birinci kavram oluşturmuştur. Bu bakımdan, değişme olgusunu dikkate almayan hiçbir felsefe akımı düşünülemez. Fenomenlerin gerisinde varolduğu kabul edilen değişmeyi arama, ya da mistik düşünce akımlarında sık geçen bir ifadeyle, "gelip-geçici olandan kaçma" faaliyetinin bizzat kendisi, değişme hâdisesinin ne ölçüde ciddi bir felsefe problemi olduğunu göstermektedir. Problemin ağırlığını en iyi duyanların başında şüphesiz Heraklitus gelir. Ona göre her şey, sürekli bir değişme ve oluşma süreci içindedir. Olgular ve olaylar dünyası durmaksızın akıp giden bir ırmak gibidir. Heraklitus, Hegel'den yüzyıllarca önce realitenin özünü zıtlığın oluşturduğunu görmüş ve söylemiştir. Zıtlıklar ve akıpgiden oluş ırmağında bu zıtlıkların oluşturduğu birlik: İşte asıl olan bu idi; yani Şey değil, Varlık değil, Oluş'tu.

Bütün bunları söylemek belki kolay, fakat söylenenlerin ortaya çıkardığı problemleri çözmek ise oldukça zordur. Eğer her şey durup dinlenmeden değişiyorsa, insan nasıl bilgi sahibi olacaktı? Bir şey için "o şöyledir" demeye bile vakit bulamadan o şey geçip gitmeyecek miydi? İnsan zihni değişme karşısında şaşırıp kalmak ve kendisini hiçbir şeye dayayamamakla yetinebilir miydi?

Bu ve benzeri soruları ciddi olarak soran ve onlara cevap arayan Parmenides, Heraklitus'un kinin zıttı olan bir düşünce çizgisi geliştirmeye çalıştı: Şöyle ki, Heraklitus'un değişme diye gördüğü şey, bir yarılmadan ibaretti. Ne hareket, dolayısıyla ne de değişme asıldı. Aslı olan, süreklilik idi. Parmenides'in İlk İlkesi tek ve değişmezdi. Hareketi açıklayabilmek için "boşluk" u kabul eden ilk atomcu düşünürler bile şeylerin mahiyetine ilişkin (kalitatif) değişmeyi kabule yanaşmıyorlardı.

Böylece felsefe tarihinin daha ilk dönemlerinde birbirinden büyük çapta farklı iki büyük felsefe akımı gün ışığına çıkmış oluyordu: Bir yandan çeşitli renk ve biçimde karşımıza çıkan ve değişmezlik fikrini temel alan Cevherci (*Substansialist*) metafizikler; öte yandan değişme fikrine ağırlık veren Süreççi (*Proses*) metafizik anlayışları. Ve her iki fikre hakkını vermeye çalışan birçok terkipçi felsefe nazariyeleri. Konu, bugün günümüz felsefesinde de bütün canlılığını korumaktadır.

Platon ve Aristoteles'in sistemli felsefi yapıları, değişme ve süreklilik konusuna daha geniş bir açıdan bakma imkânı buldular. Bunlardan ilki, ikili bir âlem anlayışı geliştirdi. Ona göre, gerçek olma statüsüne sahip ve lâyık olanlar, sadece idea'lardı. Oluşum süreci içinde olanlar kelimenin *tam* anlamıyla var sayılamazdı. Bu durumda gerçek bilginin neler için söz konusu olacağı ve bu bilgiyi nerede arayacağımız sorusu da açıklık kazanmış oluyordu. Whitehead'in dediği gibi, Platon âlemdeki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi açtı, fakat o, Tanrıyı âleme getirmede bir türlü başarılı olamadı. Sadece Tanrının bir imajı ve idea'ların kopyaları oluş süreci içindeki âleme dahil olmaktadır.¹

Aristoteles, değişmezliği Tanrıda buldu. Tanrı, onun felsefe tarihi boyunca kullanılan meşhur ifadesiyle, Hareket-Etmeyen-Hareket-Ettirici idi. Değişme ve çokluk, Aristoteles'e göre reeldir. Her çeşit değişme, güç (kuvve) halinden fiil haline geçiş demektir. Aristoteles bu son görüşü ile Süreç felsefesinin temel çizgilerinden biri olan "açık gelecek" fikrini benimseyen ilk düşünürlerden biri olmaktadır.

¹ Bkz. A.N.Whitehead, *Process and Reality (PR.)*, New York, 1929, s. 318 vd.

Hemen belirtelim ki, felsefe tarihinde değişme-süreklilik ikilisi ile bir başka konu, birlik - çokluk problemi, arasında daima yakın bir münasebet olmuştur. Hatta dinî karakterde olan bazı felsefe akımlarında ikinci konu daha ön plâna çıkmıştır. Gözgeşi, Plotinus'da değişmeyen İlk Varlık'tan değişenlerin nasıl çıktığı sorusu, aynı zamanda Bir'den çok'un nasıl çıktığı sorusudur. Plotinus, problemi, Ortaçağ İslâm, Yahudi ve Hıristiyan felsefesinde de geniş etki uyandıran meşhur Sudûr Nazariyesi (*emanation*) ile çözmeye çalışmıştır. O da değişmezliği esas aldı ve bunu kendi Bir'inde buldu.

Platon, Aristoteles ve Plotinus'un fikirleri yeni bir takım unsurları da içine alarak İslâm düşüncesine girdi. Bilindiği gibi, Farabi - İbn Sina geleneğine bağlı olan filozoflar, İslâmî fikirlerle Yunan felsefesinden aldıkları fikirleri bir terkip içinde sunmaya çalıştılar. Fakat öyle görünüyor ki, bu terkip içinde felsefi unsurlar daha ağır bastı ve "Statik" diyebileceğimiz bir tanrılık anlayışının ortaya çıkmasına yol açtı. Klasik İslâm filozofları da yetkinliği değişmezlikte buldular. Farabi, sözgeşi, Tanrı hakkında konuşurken Kur'an tasvirlerinden çok felsefenin terimlerini kullanıyordu. Tanrı, İlk Sebep'tir, Basit'tir, Mutlak'tır, v.s. örneklerinde olduğu gibi.

Görülüyor ki, Heraklitus'a ve onun izinden gidenlere rağmen bütün değişmeleri değişmeyen bir esasa oturtma çabası daha ağır basmıştır. Parmenides'in Varlık'ı, Platon'un İdeaları, Aristoteles'in İlk Muharrik'i, Plotinus'un Bir'i ve Farabi'nin İlk Sebep'i değişmezliğin sembolü durumundadır. Buna Kant'ın akledilirler dünyasını, Fichte'nin Mutlak Ben'ini, Hegel'in (oluş ve değişmeyi son derece ciddiye almasına rağmen) Mutlak İdea'sını, her türlü dinamik çağrısına rağmen, Schopenhauer'un Evrensel İradesi'ni, Leibniz'in Monadların Monadı'nı, v.s.yi eklersek, zamanla kayıtlı olmayan değişmezlik fikrinin -ve hatta insan zihninin buna olan hasretinin- ne kadar derinlere kök saldığını rahatça görebiliriz.

Ne varki, değişmeyi aramak, hatta zihnen ve hissen onun hasretini çekmek ayrı şey, değişmeyenden değişeni, bir'den çoğu çıkarmak, her ikisi arasında tutarlı ve doyurucu bir münasebet kurmak ve bu yolla hem değişmeye, hem de istikrara hakkını vererek problemleri çözmek daha ayrı bir şeydir. Değişme ve süreklilik aynı realitenin iki ayrı yanı durumundadır. Biri olmadan öteki ne düşünülebilir, ne de araştırılabilir. İşte içinde yaşadığımız yüzyılda kaynağını Bergson ve Whitehead gibi düşünürlerde bulan Süreç Felsefesi böyle bir anlayıştan yola çıkmaktadır. Bizi burada asıl ilgilendiren, bu felsefenin fizikten biyolojiye, tarihten

sosyoloji ve psikolojiye uzanan çeşitli kol ve etkileri değil, onun Tanrı anlayışının belli başlı bazı özellikleridir. Bugün, Süreç kavramının teolojik uzantılarını en iyi bir şekilde Batı'da Whitehead ve büyük ölçüde onun takipçisi durumunda olan Charles Hartshorne'da, İslâm dünyasında ise Muhammed İkbal'de görmekteyiz. Burada bu üç düşünürü birlikte ele alalım, gelişi güzel bir seçimden kaynaklanmamaktadır. Whitehead, geniş ve cesur kozmolojik sistemi içinde süreç kavramının teolojik boyutlarını en açık bir şekilde gören ve görüşleri ile felsefi teizme yeni ufuklar açan bir kimsedir. İkbal, ileride ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, Whitehead -ve bu arada çağımızın Vitalist ve Personalist akımlarından- yararlanmış ve İslâm tefekkürünü yeniden kurma çabasına koyulmuştur. Hartshorne, İkbal üzerinde geniş tetkiklere girmemiş olmasına rağmen, bu ünlü İslâm düşünürünün Süreç felsefesi çevresinde ele alınmasına bizzat ön ayak olmuştur.² Whitehead ve Hartshorne'un görüşlerinin Hristiyan ilâhiyat çevrelerindeki yorum ve tartışmaları konumuzun dışında kalmaktadır. Yukarıda Süreç felsefesindeki Tanrı anlayışının "bazı" özelliklerini dikkate alacağımıza işa'et ettik. İşte bu "bazı" özelliklerin seçimini yaparken daha çok İkbal'in üzerinde durduğu noktaları esas aldık. Yapmak istediğimiz şeylerden biri de müşterek bir zeminden yola çıkmalarına rağmen, iki ayrı dini geleneğe bağlı olan düşünürlerin Tanrı anlayışlarını felsefî açıdan karşılaştırmak olduğu için mukayese imkânı olmayan bir takım noktaların dışarıda tutulması tabii olacaktır. Karşılaştırmalarımızda daha çok Whitehead'ın görüşleri ile İkbal'in görüşleri esas alınacaktır. Filozof olmanın yanısıra büyük bir Hristiyan ilâhiyatçısı olan Hartshorne'un, kendi deyimiyle "Yeni bir Hristiyan Teizmi" geliştirme çabasını bu makale çerçevesi içinde ele almanın ne imkânı ne de -daha ziyade Hristiyanlığı ilgilendirdiği için- gereği vardır.

2. Günümüz Süreç Felsefesinde Âlemin Yapısına İlişkin Bazı Görüşler:

Whitehead'ın felsefe problemlerini çözmedeki yaklaşımı açıkça Spekülâtiftir. Fakat söz konusu yaklaşım, genel beşerî tecrübe ile olan bağlantısını asla kesmeden yoluna devam etmek arzusundadır. Nedir

² Bir şükran borcu olarak ifade etmek isterimki, benim süreç felsefesine ve bu felsefenin dinî boyutlarına dikkatimi çeken ilk kişi Hartshorne olmuştur. Onu 1968 yılında Londra Kraliyet Felsefe Derneği'nde tamma imkânı bulmuş ve filozofun adı geçen kurumunda verdiği bir konferansı daha sonra dilimize çevirerek yayınlamıştım. Bkz. *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi*, C.XXIV, s. 205-219.

bu tecrübenin temel özellikleri? Her şeyden önce, tecrübe, aslâ statik değildir. Biz, durup dinlenmek bilmeyen bir değişme sürecini tecrübe etmekteyiz. Tecrübe geçmişte olup bitenlerden etkilenmekte, şu anda kendine özgü bir karakter kazanmakta ve gelecekte olup bitenlere yön vermektedir.

Âlem, topyekûn var olanların oluşturduğu bir varlık sahasıdır. Âlemde hâkim olan, Oluş'tur. Bu gerçeği göremeyen, ya da ona hakettiği önemi vermeyen klasik cevherci metafizik görüş,³ süreç fikrini savunanlara göre, birçok hatanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Cevhercilik (Substansiyalizm), adından da anlaşılacağı üzere, cevherleri esas alır ve tecrübeyi arazlara bağlar. Bunun mantıkî sonucu şudur: Tecrübe bir şeyin aslî yapısını -Onu "o şey" yapan özellikleri- aslâ etkilemez. Yine cevhercilik, Sebep-Sonuç bağlantısında ağırlığını Sebep'ten yana koyar. Sebep daima aktif, Sonuç ise pasiftir. İşte klasik metafiziğin Tanrıyı "Basit" veya *Esse Ipsum Substans* veya *Fi'l-ul-Mahz* olarak görmesi bundan dolayıdır. Sebep ve Sonuç, bütünlük arzeden süreç içindeki varlığın iki ayrı yanındır. İmdi Sebebe ağırlık vermek, hele cevherlerin arazlar, olaylar ve süreçle ilgili yanının gelip geçici, ya da görünüşte olduğunu söylemek, yarım yamalak çözüm şekillerini ortaya çıkarmanın ötesine gidemez. Böyle bir yaklaşımı benimsemek, sürece dahil olmayan varlıkların bulunduğu anlamına gelir. Halbuki, cevheri oluşma sürecinin dışına itince, anlamı belirli olmayan bir kavram haline gelir. Dahası var: Bir cevher diğerine araz olamayacağı, onunla *aslî* bir bağlantı kuramayacağı, her Cevher birlik ve mutlaklık arzeden bir karaktere sahip olacağı için içkinlik fikrini, dolayısıyla, bütünlük arzeden "Organik Âlem" anlayışını açıklamak imkânsız hale gelir. Kısacası, Cevherci Metafizik realitenin bir yönünü, değişmezliği temel aldığı için tek taraflı hareket etmiştir. *Süreç ve Realite* adlı baş eserinin bir bölümünü "Proses" kavramının tahliline ayıran⁴ Whitehead, "her şeyin akış içinde olduğu" fikrinin, sistemleşmemiş olmakla birlikte, insan oğlunun ortaya koyduğu genel bir görüş olduğunu hatırlatır ve bununla ilgili dinî ve felsefî literatürden bazı örnekler verir. Metafiziğin başlıca görevlerinden biri, işte bu "her şey akış halindedir" sözünün anlamını açıklamaktır.⁵ Kanaatimiz-

3 Klasik metafizik ile süreç metafiziği arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. J.A. Kelles, "Some Basic Differences between Classical and Process Metaphysics and their Implications for the Concept of God", *International Philosophical Quarterly*, XXII, N.1, s. 3-10.

4 Charles Hartsonne, "Whiteheads Idea of God", *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. P.A.Schilpp, La Salle, 1951, s. 547-8. (Bundan sonraki notlarda bu esere sadece editörünün adıyla *Schilpp* olarak atıfta bulunulacaktır.)

5 *PR.*, s.317 vd.

ce bu işi felsefe tarihinde en sistemli olarak yapan kişi de Whitehead'ın kendisidir. O, meşhur bir ilâhinin şu sözlerini iktibas eder:

Benimle kal!

Çabuk çökmektedir akşam.

Whitehead'e göre, ilk cümlede geçen "kalmak", "ben" ve birlikte kalınan "Varlık", sürekliliği dile getiriyor. İkinci cümle ise, bu sürekli unsurları kaçınılmaz bir akışın ortasına yerleştiriyor. Birinciyi esas alanlar "Cevher" in metafiziğini, ikinciyi esas alanlar "değişme ve akış" ın metafiziğini yapmışlardır. Oysa aslında bu iki mısrayı –realitenin bu iki yönünü– birbirinden koparamayız.⁶ Kaçınılmaz akışta değişmeyen bir şey vardır. Süreklilikte ise değişmeye kayan bir unsur bulunur.⁷

Whitehead'ın bu sentezi başarıp başaramadığı geniş, hem de hararetli tartışmalara yol açmış olan bir konudur. Bazılarına göre, bütün çabalara rağmen, Whitehead felsefesinde son söz, değişmenin veya sürecindir.⁸ Bazılarına göre ise, sentez başarılıdır.⁹ Özellikle birinci görüş üzerinde duranlar, Whitehead'ın şu cümlesini iktibas ederek fikirlerini kuvvetlendirmek istemektedirler:

Ne Tanrı, ne de âlem, statik bir tamlığa ulaşır. Her ikisi de nihai metafizik planın (*ground*), yeniliğe giden yaratıcı ilerlemesinin içindedir (pençesindedir).¹⁰

Bütün var olanlar arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bir şey, öteki şeylerden tamamiyle soyutlanamaz. Klasik metafiziğin savunduğu "ferdi cevher" diye tek başına bir şey yoktur. Tecrid edilmiş bir şey, olgu veya olay, sınırlı düşüncenin arzu ettiği bir "mit" tir. İlişki içinde olmak, her türlü varoluşun esasını oluşturur.¹¹ Her "bilfiil şey" (*actual entities*) in özü süreçtir. Bu şeyleri ancak onların varoluş ve yokoluş terimleri içinde anlayabiliriz. Sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin yok olması anlamına gelmez. Her gerçek şey veya durum, kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Bütün yetkinliği bünyesinde toplayan bir tamlıktan söz edemeyiz. Âlemde en büyük âhenk, birlik arzeden bir geçmişe dayalı olarak

6 PR., s.318.

7 PR., s.513.

8 Bkz. W.B.Urban, "Whitehead's Philosophy of Language and its Relation to His Metaphysics", *Schilpp.*, s.320.

9 C. Hartsorne ve L.Rees (eds.), *Philosopers Speak of God*, Chicago, U.P. 1953, s. 273 vd. Bu esere kısaca PGS. şeklinde atıfta bulunacağız.

10 PR., s.529.

11 Whitehead, *Modes of Thought*, New York, 1938, s. 12-3.

birbirine bağlanmış kalıcı ferdiyetlerin (*enduring individualities*) oluşturduğu âhenktir.¹²

Whitehead felsefesinde sürecin bizzat kendisi reel olmakla birlikte bir “şey” değildir. Sürecin genel karakteri, sürece katılanların ferdiyetlerinden gelir.¹³

Yukarıdaki satırlardan anlaşılıyor ki, Whitehead’ın süreç felsefesi, klasik metafiziğin “Cevherler”ini, “Şeyler” ini değil, oluşum sürecine (*Process of becoming*) katılan “bilfiil şeyler”i (*actual entities*) veya “bilfiil durumlar” ı (*actual occasions*), “olaylar”ı (*events*) esas alır. Bu kavramlar ve bununla ilgili öteki bazı terimler üzerinde kısaca durmak Whitehead felsefesinin temel özelliklerinden bir kısmını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Whitehead, *Süreç ve Realite*’nin ikinci bölümünde,¹⁴ çoğu ilk kez kendisi tarafından “icad edilen” (!) teknik terimlerinin tariflerini verir. Bu teknik terim icadı, Whitehead felsefesini inceleyen ve değerlendiren düşünürlerin büyük bir kısmının en çok şikâyet ettikleri bir konu olmuştur. Whitehead’i bu yola sürekleyen sebep, felsefede kullanılan teknik terimlerin çeşitli ve bazan da birbirinden oldukça farklı anlamlarla yüklenmiş olmasıdır.

Bilfiil şeyler veya “bilfiil durumlar : Whitehead, bu iki terimi aynı anlamda kullanıyor. Bir farkla: Birinci terim aynı zamanda Tanrı için kullanıldığı halde Whitehead ikinciyi Tanrı için kullanmıyor.¹⁵ Bunlar, “nihâî realiteler”dir. Bunlardan daha reel olan başka bir şey yoktur. Bilfiil şeyin ortaya çıkması, belirsizliğin yok olması demektir. Bu şeylerden biri ötekine dayanır. Onlar bir nevi tecrübe damlaları olup karmaşık bir yapıya sahiptirler.

Kavrayış (Prehension). Burada türkçe karşılığını bulmakta tereddüt ettiğimiz “Prehension” kelimesini Whitehead, ön takısını atmak suretiyle “Comprehension” kelimesinden yapıyor. İkinci kelime şuurlu bir anlayış ve kavrayışı dile getiriyor. Oysa Whitehead birinci kelimeyle şuurluluğu gerekli bulmayan ve her türlü “şey” arasında var olan evrensel bir ilgiyi, bağlantıyı, yakalayışı ve kavrayışı anlatmak istiyor. O halde biz, bu denememizde “bir şey öteki şeyi kavrar” derken, bununla sadece şuurlu kavrayışı değil, bu kelimenin ifade ettiği en geniş anlamı

12 Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, 1933, s. 354 vd.

13 *Modes of Thought*, s. 133.

14 *PR.*, s.27 vd.

kastettiğimizi belirtmek isteriz. Hatta burada “kavrar” yerine “duyar” desek, kanaatimizce, yanlış olmaz.

Her bilfiil şey, öteki bilfiil şeyleri “kavrar”. Kendinden önce gelenleri “kavrar”; kendikinden sonra gelenlerce “kavranır”. Böylece şeyler, bir “topluluk” oluşturur. Kavrama ya “pozitif” ya da “negatif” olur. Negatif kavrayışta kavranan kavrayanın yapısına bir unsur olarak girmez. Yani burada bir reddetme vardır. Oysa pozitif kavrayışta bir benimseme söz konusudur. Bunun sonucu olarak bir varlığın ötekini “duyması”, ötekinde “objektifleşmesi” mümkün olur.¹⁶

Kavrama eyleminde, Whitehead’e göre, üç önemli faktör bulunur: a. Eylemi yapan, gerçekleştiren süje. Yani kendi yapısında kavramayı somut bir unsur olarak bulunduran “bilfiil şey”. b. Kavranan “veri”, c. “Subjektif form”: Yani öznenin veriyi *nasıl* kavradığı konusu. Whitehead bilfiil şeylerin birbirini kavramasını “fiziksel kavrayış”, ezeli objelerin birbirini kavramasını “kavramsal kavrayış” şeklinde adlandırır. Her iki durumda da kavrayış tarzının (Subjektif formun) şuurulluğu ihtiva etmesi şart değildir.¹⁷ Bu, en geniş anlamda bir “duyma” olayıdır. Duyulan bilfiil bir şey duyanın dünyasında “objektifleşir” (*objectification*), yani orada bir gerçeklik kazanır.¹⁸

Topluluk (nexus): Bilfiil şeyler arasında anlamda bir birlik veya “birliktelik” vardır. Bu birlikte oluş, birliğe katılanlar kadar gerçekliğe sahiptir. Yani, *nexus* ilgisiz bir sıradan birliktelik değildir. İşte bizim hâlis tecrübemizin bize sunduğu ölçü ve olaylar, bu bilfiil şeyler, onların arasındaki “kavrayış” ve onların oluşturduğu “topluluk”tur. Bu “topluluklar” bir takım alt-topluluklara ayırılır. Onlar arasında sürekli bir alış-veriş vardır. Whitehead’in geliştirdiği türden bir Organik Felsefe için bu görüş son derece önemlidir. Buradan daha önce söylediğimiz gibi, klâsik metafizikte anlaşıldığı anlamda bir Sebep-Sonuç ilişkisi söz konusu değildir. Klâsik anlayışta, faal olan, Sebep’tir. Whitehead’in felsefesinde Sonuç da önemli ve faaldir. Her bilfiil şeyde kendisinin ilgili olduğu bütün öteki şeyleri “kavraması” ve fiilin oluşturduğu bir bütünlük vardır. Her bilfiil şey, “karmaşık”tır. Bu, onun *yapısında* vardır; dolayısıyla, terkibi açıklamak için klâsik metafiziğin başvurduğu Yeter-Sebep kavramına gerek yoktur. Zaten Whitehead’e göre, her şeyde, belli ölçüde de olsa, kendi kendisini belirleme (*Self-determining*) gücü vardır.

15 PR., 135.

16 PR., s.66.

17 PR., s. 35.

18 PR., s.34.

Ezeli Objeler (eternal objects) : Bunlar, Platon felsefesinde Form'lara veya Kritik Realistlerin Özleri'ne karşılık olup muayyen belirlenmeler (*determinations*) in Salt İmkânları'dır. Ezeli objeler kendiliklerinden hiçbir şeyi belirleyemezler. Onlar, realite karşısında "nötr" durumdadırlar.¹⁹ Whitehead, bu objelere yaratıcı tekâmül fikrini açıklayabilmek için ihtiyaç duyuyor. Maddeden ayrı olarak düşünülebilen bu soyut objeler, yine de maddenin terkinde veya bilfiil varlıkların oluşmasında yer almak (*ingression*) la gerçeklik kazanırlar.²⁰ Klâsik felsefenin "külliler"i ile ezeli objeleri karşılaştıran Whitehead, birinci terimi, başka sebeplerin yanısıra, felsefe tarihi boyunca kazanmış olduğu farklı anlamlardan dolayı kullanmak istemediğini söylüyor.²¹

Whitehead'in Tanrı kavramını dikkate almadan onun ezeli objelerini ve bunların realite ile olan ilişkisini anlamak mümkün değildir. Filozofumuza göre, Tanrı da bir "Bilfiil Varolan" dır.²² Ezeli objelerin bütün çokluğu, Somutlaşma-sürecinin (*concrecence*)²³ her merhalesi karşısında derecelenmiş münasebetini Tanrı sayesinde kazanır.²⁴ Burada daha çok bazı teknik kavramların tarifleri yoluyla açıklamaya çalıştığımız Whitehead'in âlem görüşü, Tanrı kavramının tahlilinden sonra az veya çok bir açıklığa kavuşacaktır. Fakat bu noktaya gelmeden önce öteki iki düşünürümüzün âlem görüşüne de kısaca dokunmamız gerekmektedir.

Hartshorne, âlemin yapısı konusunda büyük ölçüde Whitehead'le aynı görüşü paylaşır. O da âlemi açıkça algılayamadığımız tek tek varlıklardan oluşan organik bir bütün olarak görür. Tecrübemize konu olan, bu varlıkların oluşturduğu topluluklardır. Sözgelisi, bitki ve hayvan hücreleri kısmen kendi kendilerini belirleyen (yaratan) birimler (*units*) dir. "Salt madde", algı tecrübemizin yetersizliğinden doğan bir yanılma sonucu ortaya çıkmış bir kavramdır. Aslında her türlü tecrübe sosyal niteliktedir. Âlemdaki bütün var olanlar, şu veya bu derecede birbirini algılar, "tecrübe eder". Maddî-olan ile maddî-olmayan, zihinsel-olanla zihinsel-olmayanın arasına kalın bir duvarın çekilmesi, düşünce

19 PR., s.70. Krş. s.48.

20 PR., s. 38. Krş. Whitehead, *Science and the Modern World (SMW.)*, New York, Free Press Edition, 1967, s.159.

21 SMW., s. 159.

22 Aslında Whitehead'in kullandığı terime sadık kalarak söyleyecek olursak, Tanrıyı da "Bilfiil Şey" şeklinde ifade etmemiz gerekir. Fakat "Şey" kelimesinin hatıra getirebileceği teolojik itirazları tahmin ettiğimiz için "Varolan" kelimesini kullanmayı daha uygun bulduk.

23 Whitehead "concrecence" kelimesini "birlikte oluşma", "büyüme" v.s. anlamında kullanır ve bunu da "somutlaşma süreci" ile aynı sayar. Biz, bu yazımızda daha çok ikinci ifadeyi kullandık.

24 PR., s. 248.

tarihinin talihsizliklerinden biridir.²⁵ Tanrı da dahil olmak üzere her varolan, her olay, çift-kutuplu (*dipolar*) dur.

İkbal de Süreç felsefesinin temel çizgilerini benimsemiş görünmektedir. Bu konuda onun başta Bergson, Whitehead, James Ward olmak üzere asrımızda dinamik felsefe anlayışını benimseyen düşünürlerden etkilediği bir gerçektir. Fakat öyle görünüyor ki, İkbal, henüz Batı felsefesiyle gerçek anlamda temas kurmadan çok önce zaman ve değişme kavramlarına ağırlık veren bir düşünce çizgisi geliştirmeye koyulmuştur. Onu dinamik bir felsefe anlayışına götüren, İslâm dünyasının son asırlardaki durumu ve düşünürün İslâm fikir hayatının tarihi seyri ile ilgili araştırmaları olsa gerektir.

İkbal'e göre, Kur'an tam anlamıyla dinamik olan bir âlem ve ulûhiyet anlayışını savunmaktadır. Bu dinamik görüşün canlılığını yitirmesi, klâsik Yunan felsefesinin etkisinde kalan müslüman düşünürlerin faaliyetleri sonunda olmuştur. İkbal, "Eşarî atomculuğu" diye bilinen fikir akımını, Aristoteles'ci Statik felsefe anlayışına (özellikle bu anlayışın ilâhiyat alanındaki yankısına) bir başkaldırı olarak görür. İkbal'in süreç anlayışını açıklamaya çalışmanın belki de en kolay yolu, onun Eşarî atomculuğuna ilişkin görüşlerinden yola çıkmaktır.

Eşarî atomculuğu Tanrının âlem üzerindeki tasarrufunu güvence altına alan bir anlayışı -ki, bu onlar için felsefî bir konu değil, bir iman meselesiydi- geliştirme gâyesini gütmekteydi. Bu görüşe göre dünya, sayılamayacak ölçüde atomlardan (cevherlerden) meydana gelmiştir. Cevherin özü, varlığından ayrıdır. Tanrı ona varlık vermeden önce cevher, adeta uyuyan hareketsiz olan bir imkândır. Cevherin varolması, ilâhî kudretin bir tezahürüdür. Cevherlerin birleşmesi mekânı oluşturur. Tanrının yaratması sürekli olduğu - Kur'an'ın deyimiyle, "O her gün ayrı bir işde olduğu" - için her an taze atomlar varlık alanına çıkar.²⁶ Yine Tanrı sürekli olarak arazları yarattığı için cevherler varlık alanında kalma imkânına sahip olurlar.²⁷

Bu atomcu görüşün ortaya çıkardığı iki önemli sonuç vardır, İkbal'e göre: Hiçbir şeyin değişmez bir mahiyeti yoktur; ve bir tek atomlar düzeni vardır. İkbal, bu sonuçların ilkinde büyük bir hakikat payı olduğu-

25 Geniş bilgi için bkz. Hartshorne, "Idealism and Our Experience of Nature Philosophy," Religion and Coming World Civilization: Essays in Honour of E.W.Hocking, s. 70 vd.

26 Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1958, s. 68. Bu esere kısaca R. harfi ile atıfta bulunulacaktır.

27 R., 70.

nu söyler. Gerçekten de tecrübemiz, dünyanın sürekli bir akış içinde olduğunu gösteriyor. Varlığımız, bir halden başka bir hale akıp giden bir süreç içinde oluşur. Fakat bu değişme gelişi güzel bir tarzda değil, bir sistem içinde olur.²⁸ İşte Eşarî atomcuları, diyor İktbal, âlemdaki bu süreklilik unsurunu yeterince görüp değerlendiremediler. Bu da bilgi konusunda, her türlü değişmeye rağmen sürekliliğini koruyan insan kişiliği meselesinde bir takım güçlükler ortaya çıkardı. İktbal, Eşarî atomculuğundan çıkardığı ikinci sonucu tamamen reddeder. Ona göre, böyle bir sonuç kabul edilirse, ruhu bir çeşit "latif madde" şeklinde düşünmek gerekir ki, bunun sonu maddeciliğe kadar gidebilir.²⁹

İktbal'e göre, modern fizik klâsik madde anlayışını ve buna dayanan maddeciliği tamamen yıkmıştır. Whitehead ve Einstein'ın görüşleri, diyor İktbal, bugün artık boşlukta yer tutan ve çeşitli durumlara girerek varlığını sürdüren bir "madde cevheri"nden değil, bir "ilişkiler düzeni oluşturan olaylar topluluğu"ndan sözetmemizi gerekli kılıyor. Burada İktbal'in, Whitehead'in aldığı şu iktibasa yer vermek her iki düşünürün âlem anlayışının birbirine ne kadar yakın olduğunu göstermek için yeterlidir:

"Tabiat dinamik olmayan bir boşluğa yerleşmiş Statik bir şey değil, bir olaylar sistemidir. Onun sürekli olarak yaratıcı akış içinde olan bir mahiyeti vardır ki, düşünce onu birbirinden ayrı ve hareket etmeyen şeyler olarak böler; bölünenlerin karşılıklı ilişkilerinden de mekân ve zaman kavramları doğar."³⁰

Görülüyor ki, cevher olarak düşünülen madde kavramı, İktbal'e göre, artık yerini olay (*event*) kavramına bırakmıştır. Niçin olay? Bu sorunun cevabı, çeşidi ne olursa olsun, süreç fikrini ciddiye alan düşünürler için son derece önemlidir. Şöyle ki, bütünlük arzeden ve dinamizmi daha iyi dile getiren "organizm" kavramına geçiş "şey"i değil, "olay"ı dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Nitekim İktbal, yine Whitehead'e dayanarak "maddenin, yerini organizma kavramına bıraktığını" söyler.³¹ Ona göre, bu görüş, Kur'ân tarafından da desteklenmektedir. İktbal şöyle der: "Tabiatın zaman içindeki akış keyfiyeti, tecrübenin en dikkate değer yanı olup bunun üzerinde Kur'ân önemle durmakta... ve Mutlak

28 R., 54.

29 R., 70.

30 R., 34.

31 R., 80.

Realite'nin mahiyetini anlamada en sağlam ipucunu vermektedir."³² Kur'an'a göre, "tabiat karşılıklı ilişkiler içinde bulunan güçlerin oluşturduğu bir kozmozdur."³³ Böyle bir görüş, âlemin olmuş bitmiş bir yapı olmadığını, onun tamamlanma süreci içinde bulunduğunun en açık delili olmaktadır.

Ayrıca "olay" kavramı, felsefenin meşhur "iç-bağlantılar" (*internal relations*) konusuna daha iyi bir çözüm getirilmesinde, âlemi Tanrının karşısına bir "muhalafet unsuru" (İkbal'in deyimi) gibi çıkarıp Tanrı-âlem ilişkisinin kurulmasındaki güçlüklerin giderilmesinde, dinî özellik taşıyan Yaratma kavramının açıklanmasında büyük kolaylık sağlamaktadır ki, bu son noktaya "Tanrı'nın Yaratması" bölümünde tekrar döneceğiz.

Eşarî atomculuğunun takdir ve tenkidinden yola çıkan ve tecrübeyi madde, hayat ve şuur olmak üzere üç basamakta -ki bunlar sırayla fiziğin, biyolojinin ve psikolojinin konusunu oluşturur - tahlil etmeye çalışan İkbal, "ruhanî (spiritualist) pluralizm" dediği bir âlem görüşü ortaya atar ve bunun geliştirilmesini "geleceğin müslüman düşünürlerine" bırakır. Bu görüşün temel tezi şudur: Tanrı, "Mutlak Ben" (*Ultimate Ego*) dir. Bu Ben; "benlik" vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık derecelerinde benlik vardır. Varlık mertebesinin en alt düzeyinde bulunan bir atomun bile benliği vardır. Bu "benler", Leibniz'in monadlarından farklı olarak birbirine açık ve birbiriyle sürekli ilişkiler içindedir. Farklı derecelerde kendisini ortaya koyan benlik şuuru, dünyada en yüksek noktaya insanda ulaşır. Onun Mutlak Ben'e en yakın bir varlık olmasının, ve Kur'an'ın onu böylece tasvir etmesinin sebebi de budur. Realite ile benlik şuuru arasında kopmaz bir bağ vardır. Bir varlık, kendi benliğinin ne kadar farkında ise, o ölçüde reeldir.³⁴

Bütün süreç felsefelerinde olduğu gibi, İkbal'in felsefesinde de zaman kavramı önemli bir yer tutar. Zaten süreç felsefesini klâsik Aristoteles'ci metafizikten ayıran en önemli hususlardan biri de budur. Zaman anlayışının teizmle çok yakın bir ilişkisi vardır. İkbal'e göre, müslüman düşünürler bunu çok önceden farketmişlerdir. Celâleddin Devvânî ve Irakî (Hemedanlı Fahrüddin İbrahim) bunların başında gelir. Sözgelisi Irakî seri halinde zamanın daha ziyade maddî varlıklarla ilgili olduğunu

32 R., 45.

33 R., 80.

34 R., 72.

söylemiş ve seri halinde olmayan bir ilâhî zaman kavramının olduğunu öne sürmüştür. İlâhî zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye bölünmez. Bu, akıp giden bir zaman değildir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur. Bundan dolayıdır ki, Irakî'ye göre, Tanrı görülebilen her şeyi bir çırpıda, bölünmez bir idrak fiili içinde görür. İlâhî zaman, Kur'an'ın *Umm-ül-Kitâb* veya *Levh-i Mahfuz* dediği şeydir. Orada bütün tarih, bir tek ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır.³⁵

İkbal, böyle bir zaman anlayışını "kapalı kâinat" görüşüne yol açtığı için tenkid etmekle birlikte onu Eşarîliğin "atomecu zaman" kavramına nazaran ileri bir merhale sayar. Eşarîlere göre zaman, ardarda gelen "şimdi"lerden oluşuyordu. Her iki şimdi arasında da işgal edilmemiş bir "an" yani bir boşluk vardı. Onlar zamana dışarıdan ve tamamen objektif bir gözle baktıkları ve insanın derûnî tecrübesini dikkate almadıkları için böyle yanlış bir sonuca ulaşmışlardı. Aynı bakış tarzı, İkbal'e göre, Yunan felsefesinde de vardı.³⁶ Bu görüş, maddî atomlarla zaman atomlarının bir sistem oluşturmasını engeller. Değişmeyi belki açıklayabilir ama sürekliliği açıklayamaz. Böyle bir zaman anlayışını ilâhî varlığa da tatbik etmek imkânsızdır. Çünkü o zaman, Tanrının hayatının zaman içinde oluştuğunu kabul etmek gerekir. Bu yanlış görüşü, diyor İkbal, İngiltere'de Samuel Alexandre *Mekân Zaman ve Tanrı (Space Time and Diety)* adlı eserinde savunmuştur. İkbal'e göre zamanı anlayabilmek için kendi şuurlu tecrübemizden yola çıkmamız gerekir. "Ben", kendisinin iki şekilde, ya da merhalede algılar: Zihni seviyede ve sezgisel olarak. Zihni seviyede biz, bir halden öteki hale geçtiğimizi görürüz. Burada hayatımız sanki zaman ipliğine dizilmiş boncuk taneleri gibidir. Fakat bu işin bir yanındır. Öte yandan biz, şuurlu hallerimizin bir bütünlük oluşturduğunu sezeriz. Burada değişme ve hareket vardır, fakat onlardan birini ötekenden ayırmak mümkün değildir. Kısacası değişme, seri halindeki bir değişme değildir. İşte Bergson'un "süre" dediği şey budur. Süre, arka arkaya gelen "an"lardan oluşmaz. O, organik bir bütün olup hem maziye geride bırakmaz, hem de geleceği yaratır. Böyle bir zaman sözkonusu olduğunda geleceği çizilmiş olan bir hat değil, çizilmekte olan bir hat gibi düşünmemiz gerekir. Kapalı evren görüşünden kurtulmak, hayatın yaratıcı ve yeniliklerle dolu hamlesini açıklayabilmek, değişmeyi ve değişme süreci içindeki istikrarı anlayabilmek için zamana sadece objektif açıdan değil -ki bu günlük pratik hayatımız için lüzumludur- subjektif açıdan, yani kendi şuurlu tecrübemizin bize sunduğu veriler

35 R., 75-6.

36 R., 73.

açısından bakmamız gerekir.³⁷ Böyle bir zaman anlayışının Tanrıya atfedilip edilemeyeceği konusunu ileride ele alacağız.

Burada bir hususa işaret etmeden geçemeyeceğiz. İktibal, kendisi tarafından savunulan dinamik âlem anlayışının ana kaynağının Kur'ân olduğunu söylemekte ve bu görüşünü desteklemek için birçok âyeti iktibas etmekte açıklamakta ve yorumlamaktadır. Yine İktibal, başka isimlere (Devvanî, Irakî v.s.) müracaat ederek görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Aslına bakılırsa, süreç fikri İktibal'in zikretmediği daha birçok İslâmî kaynaktan da mevcuttur. Değişme olgusu karşısında dinî bir duyguya kapılma, değişenlerin her an ilâhî kudret ve hikmete işaret ettiği fikri tasavvuf literatürümüzün baş konularından biridir. Bunun da temel kaynağının Kur'ân olduğundan şüphe yoktur. Değişme ve yeniliğin, âlemin esasını oluşturduğu fikri, İslâm düşünce tarihinde oldukça yaygındır. Sözcüleri, Mulla Sadra burada akla gelen isimlerden biridir. Bu büyük İslâm düşünürü, *Esfâr* adlı eserinde değişimin sadece arzularla değil, cevherlerde bile olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, bizim "şey" dediğimiz, aslında bir "olaylar yapısı"dır. Âlemde sürekli bir akış vardır ve bu akışta hem form, daha önce varolanları ihtiva eder ve onları aşar. Âlemde hareket, daha genel ve belirsiz olandan daha belirli ve somut olana doğrudur. Tıpkı İktibal gibi Mulla Sadra da süreklilik ve süreç fikrini çıkmaza soktuğu için Eşarîci düşünürlerin geliştirdiği atomculuğu, özellikle de onların *tafra* (hareketin bir noktadan başka bir noktaya "atlaması") anlayışını açıkça reddetmiştir. O da-yine tıpkı İktibal gibi-sürekli değişme fikrini açıklayabilmek için birçok âyeti iktibas etmektedir.

Fazlur Rahman'ın da haklı olarak hatırlattığı gibi, İktibal'in Mulla Sadra'dan ne ölçüde etkilenip etkilenmediği, girişilmeğe değer bir araştırma konusudur. Hatırlanacağı üzere, İktibal'in doktora tezi "İran'da Metafizik'in Gelişmesi" hakkındadır. Dolayısıyla, onun Mulla Sadra'yı tetkik etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. (Biz, Mulla Sadra ile ilgili yukarıdaki bilgileri Fazlur Rahman'ın *The Philosophy of Mulla Sadra* Albani, 1975 s. 97 v.d. ve 108'den aldık. Yazarın *Esfâr*'dan iktibasları şunlardır: *Asfar*, I, 3, s. 116 satır 14; s. 84, satır 1-4 ve s. 82).

Yine İktibal'in önemle üzerinde durduğu "bir şeyin kendine sebep olması fikri -ki Süreç felsefesinin ana görüşlerinden biridir- İslâm düşüncesinin yabancı olduğu bir konu sayılmaz. Özellikle İbn Sina'dan sonra bazı müslüman düşünürlerin bu görüşe yer verdikleri görülmektedir (Bakınız, Fazlur Rahman, a.g.e., s. 69) Meselâ, Kur'ân'ın "Allah her

37 R., 77.

şeyin yaratıcısıdır" (13; 16) âyetinin yorumlanması ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar da özellikle Maturidî Okulu'na mensup bazı kelâmcıların görüşlerini "bir şeyin kendi kendine sebep olması" fikri açısından değerlendirmek, İslâm da Süreç düşüncesinin kökleri hakkında önemli ipuçları verebilir.

İkbal, Klâsik İslâm filozoflarının Aristoteles'in etkisiyle "kapalı-âlem" görüşünü benimsediklerini öne sürüyor. Bu iddiada bir hakikat payı vardır. Fakat denebilir ki, onlar da şu içinde yaşadığımız dünyadaki değişme olgusunun "görünüş"ten ibaret saymamışlardır. Gerek Aristoteles, gerek Farabî geleneğine bağlı düşünürler için "kuvveden fiile çıkma" fikrinin ne kadar önemli olduğu bilinmektedir. Şimdi oluşma sürecini şu veya bu anlamda kabul etmeden kuvve-fiil münasebetini açıklamak mümkün değildir. Bütün bunları, değişme fikrinin İslâm'da önemle ele alındığına işaret etmek için söylüyoruz; yoksa Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarının Süreç felsefesi içinde ele alılabileceklerini ima etmek için değil. Modern mânâda Süreç Felsefesiyle Felâsife'nin görüşlerinin esasta birbirinden farklı olduğu meydandadır.

3. Teizm ve Felsefe: Çeşitli Tanrı Kavramlarına Genel Bir Bakış:

Whitehead, gerek kozmolojik nitelikteki felsefe eserlerinde, gerek ölümsüzlük, estetik değer, fikir ve kültür tarihi ile ilgili yazılarında din konusuna büyük önem verir. Ayrıca Dinin Oluşumu (*Religion in the Making*) adlı müstakil bir eser kaleme aldığı da hatırlatmamız yerinde olur. Bu son eserin başlığı bile Whitehead'in din konusuna süreç kavramı ışığında baktığını görmek için yeterlidir.

Whitehead'e göre din, beşerî tecrübenin son derece önemli bir bölümünü oluşturur. Şu anda gördüğümüz olay ve olgular dünyasına ait akışın içinde, üstünde ve ötesinde olanı bize din gösterir. Din, ulaşılmayan ama yine de akıp gitmekte olan her şeye anlam veren nihâî idealin bir müşahede ve mükâşefesidir.³⁸ Âlemin düzeni, onun hakikatinin derinliği, değeri ve güzelliği; ayrıca hayatın hazzı, anlamı ve huzuru, kötülüğün üstesinden gelinmesi v.s. hep birbirine bağlı, hep birbiri içinde olan konulardır. Bu bağlılık, rastgele değil, şu hakikatten dolaydır: Kâinat sonsuz bir hürriyet içinde akıp giden bir yaratıcılığı, sonsuz imkânlara sahip bir formlar sahasını göz önüne sermektedir. Fakat bu formlar ve yaratıcılık, "Kusursuz İdeal Ahenk", yani Tanrı olmadan gerçek bir durum ortaya koyacak güçte değildir.³⁹

38 *SMW.*, s. 191.

39 Whitehead, *Religion in the Making*, N.Y. 1956, s. 119 vd.

Whitehead, sadece âlemin süreklilik arzeden unsurlarında değil, değişme olgusunda da dinî bir karakter görür. İnsan tecrübesini bütünüyle dikkate almayan bir felsefe anlayışı, bu karakteri farkedemeyebilir. Felsefenin sadece metafizik anlamda değil, dinî anlamda da âlemdeki "birliktelik" i, akışı, ilgiyi, duyuş ve idraki görüp anlaması ve âlemi ikiye bölmekten kaçınması gerekir. Din gibi önemli bir konu felsefenin dışında kalmaz. İşte Whitehead'ın gerek *Bilim ve Modern Dünya*, gerek *Süreç ve Realite* gibi felsefî ve kozmolojik yapıdaki eserlerinin önemli bir bölümünü din konusuna ayırmasının asıl sebebi budur. O, *Süreç ve Realite*'nin son bölümünün ilk sayfalarında⁴⁰ "Felsefî teizm" in kısa bir tasvirini yapar. Felsefî teizmde, diyor Whitehead, çeşitli unsurlar bulmaktayız. Evvelâ, Aristoteles'in "Hareket - Etmeyen - Hareket - Ettirici"si karşımıza çıkar. Ardından dinin "en yüksek derecede Real" olan "Varlık" gelir. Bunu söz konusu iki anlayışın karışımından doğan çeşitli görüşler takip eder. Bu sentezci görüşlerin temel tezi şudur: Yaratıcı faaliyetin dışında, her yönüyle reel ve aşkın bir Yaratıcı Kudret vardır. Âlem O'nun bağımsız iradesi sonucu varolmuştur. Ve O'nun buyruklarına uyarak hayatını sürdürmektedir. Bu doktrin, Whitehead'e göre, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın ("Mahometanizm") tarihlerine trajediyi sokan yanıltıcı bir görüştür (*illusion*). Whitehead, şöyle devam ediyor: İslâm'ın doğuşuyla büyük kuruluş döneminin sonuna gelen felsefî teizm içinde üç farklı düşünce çizgisi belirdi: Tanrının "İmparator" bir yönetici şeklinde tasavvuru; Varlığında ahlâkî enerjiyi toplayan bir "Kişi" şeklinde tasavvuru; O'nun felsefî bir "İlke" şeklinde düşünülmesi. Birinci görüş Sezar'a atfedilen bütün özellikleri, en yüce dereceleri ile, Tanrıya atfetti. İkinci görüşü en iyi Yahudiliğin Peygamberlerinde bulmaktayız. Üçüncü görüşün klâsik temsilcisi ise Aristoteles'tir. Ayrıca bu üç görüş arasında çeşitli kombinezonlar kuran birçok felsefî teizm doktrinleri bulunmaktadır. Fakat, diyor Whitehead, Hıristiyanlığın menşesinde, yani Galile döneminde yukarıdaki görüşlere tam olarak uymayan başka bir görüş vardır. Bu görüş, ne "hâkim Sezar" ı, ne "fazlasıyla sert ahlâkçi" yı, ne de "Hareketsiz İlk Muharrik" i ağırlık noktası olarak seçer. O, âlemdeki şefkat unsuruna, âlemin yavaş yavaş ve sükûnet içinde aşk ile faaliyetini sürdürdüğüne, yani Tanrının şefkat ve sevgi unsurlarını taşıdığına ağırlık verir. İmdi aşk, ne hükmeder, ne de hareketsiz kalır; ve o biraz da ahlâk konusunda kılı kırk yarıp sertlik göstermez.

Hartshorne, Whitehead'ın bu tasnifini esas alarak çok daha şümulü bir sınıflandırmaya gitmiştir. O, daha ziyade Thomas Aquinos'ın

40 PR., s. 519.

eserlerinde en geniş ifadesini bulan klâsik felsefi teizmin yeterli olmadığını, Bradley gibi idealist filozofların görüşlerinin ise Tanrı kavramını açıklamaktan büsbütün uzak kaldığı fikrinden yola çıkarak teizm arasında bir orta yolu bulmaya çalışır. "Panenteizm" diye adlandırdığı bu orta yolu, veya kendi deyimiyle, "Sentez"i *İnsanın Tanrı Tasavvuru, İlâhî Relativite ve Yetkinliğin Mantığı* adlı eserlerinde ortaya koymaya çalıştı. Hartshorne'un ana gayesi, dinin Tanrı anlayışını, özelliklerini yitirmeden, makul bir metafizik ifadeye kavuşturmasıdır. Ona göre, Platon ve Aristoteles'in metafiziklerinden yola çıkılarak yapılan tabli ve terkipler, "Felsefenin Tanrısız Dinin Tanrısı"ndan ayırması ve birçok problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hartshorne'un bu iki farklı Tanrı anlayışı ile ilgili bir yazısını birkaç yıl önce dilimize çevirmiş ve yayınlamıştık.*

Hartshorne, çeşitli Tanrı anlayışlarını dört grupta toplar:⁴¹

(i) *Ezelî, Şuurlu Varlık*: Aristoteles'in Tanrı anlayışı buydu. Tanrı, kendi varlığının farkında olup âlemi ne bilmekte, ne de ihtiva etmektedir.

(ii) *Ezelî, Şuurlu ve âlemi Bilen Varlık*: Klâsik teizmin Tanrı anlayışı esas itibariyle bu özelliklere sahiptir.

(iii) *Ezelî, Şuurlu, Bilen ve âlemi İhtiva eden Varlık*: Bu da klâsik panteizmin temel görüşüdür.

(iv) *Ezelî Varlık*: Şuurun ve bilginin ötesinde Ezelî olarak Mutlak Varlık. Plotinus'un Sudur nazariyesi böyle bir Tanrı anlayışı öne sürmektedir.

(v) *Ezelî, Şuurlu, Bilen, Zamanla ilgili, âlemi ihtiva etmeyen varlık*: Socinus ve Lequier gibi düşünürlerin savundukları "Temporalist teizm".

(vi) V'deki özelliklerden ayrı olarak bir de kısmen âlemi ihtiva etme özelliğine sahip ki, James, Birghtman v.s. nin savundukları "Sınırlı Panteizm".

(vii) Tamamen zaman içinde olan tedricen "Ortaya Çıkan" (Emergent) varlık S.Alexandre'in görüşü.

(viii) Ezelî, Şuurlu, Bilen, (âlemi) İhata Eden, Değişebilen Varlık:

Hartshorne'a göre bu sonuncu görüş "Panenteizm" olup dinin Tanrı anlayışına felsefi açıdan lâyık olduğu önemi veren yegâne doktrindir.

* Bkz.: A.Ü.İlahiyat Fak.Dergisi, C.XXIV, s. 205-219, Ankara, 1981.

41 PSC., s. 16-7. Krş. Man's Vision of God (MVG) Hamden, 1964, 354 vd.

Bu iddiamın ne ölçüde doğru olduğu konusuna Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili bölümde geleceğiz.

Şimdi gerek Whitehead'in gerek Hartshorne'un bu tasnif ve tasvirleri ile ilgili görüşlerinin hepsini ele almamızın mümkün olmadığı ortadadır. Sözügelisi, Tanrı kavramlarının tasniflerinde niçin yukarıda zikri geçen beş temel özellik alınmıyor da irade, kudret, kelâm, tekvin v.s. gibi sıfatlar alınmıyor? Bu ve buna benzer soruların cevaplarını aramak ve bulmak ancak kitap hacimli bir yazı çerçevesinde mümkün olabilir.

İkbal'in Felsefe -Din İlişkisi konusundaki görüşleri Whitehead'in görüşlerine oldukça yakın görünmektedir. O da dini- gerçek anlamda bilinen ve yaşanan birinci elden dinî tecrübeyi - insan hayatının en önemli ve şümüllü bir fenomeni olarak görür. Onun *Dinî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nun hemen ikinci sayfasında Whitehead'den şu cümleyi iktibas etmesi aradaki görüş yakınlığının bir ifadesi olsa gerektir: Nazarî yönüyle din, Whitehead'in tanımladığı gibi, genel hakikatlerin oluşturduğu bir sistem olup bu hakikatler samimî olarak benimsendiği ve canlılığı içinde idrak edildiği takdirde karakter yapısını değiştirecek bir etkiye sahiptir.⁴² Felsefenin din üzerinde hüküm verme yetkisi vardır; ne varki din, felsefenin bu fonksiyonunu gelişi güzel bir tarzda icra etmesine değil, bizzat kendisi tarafından konular şartlar çerçevesinde icra etmesine müsaade eder. Felsefe dini değerlendirirken ona yukarıdan bakamaz. Ashında felsefe Mutlak Realite'yi adeta uzaktan müşaheade eder. Oysa dinin gözü daha yukarılardadır. Birisi *nazariye*, öteki yaşanan, yakından teması şart koşan bir *tecrübe*'dir.⁴³ O, ne sadece düşünce, ne duygu, ne de faaliyet olup topyekün insanî varlığın bir ifadesidir; terkip edici güce sahip önemli bir güç kaynağıdır. Kendi kendilerini yenileyebilmek için felsefe dine, din de felsefeye muhtaçtır.⁴⁴

İkbal, çeşitli felsefî Tanrı kavramlarının genel bir sınıflandırmasını yapmaz. Ama *Dinî Düşünce*'yi dikkatlice tetkik ettiğimiz zaman onun da Aristoteles'in etkisinde kalan müslüman filozofların "İlk Muharrik" anlayışını, kendi deyimiyle "Panteist Sufilik" in "İçkin Tanrı" telâkisini ve Deizmin âlemi dışarıdan seyreden "Mimarî"ni şiddetle eleştirdiği görülür. Hatta denebilir ki dar ve tek-boyutlu Tanrı kavramları, İkbal'i Whitehead ve Hartshorne'dan daha fazla rahatsız etmektedir. Öyle görünüyor ki, Whitehead'in, Kur'an'ın uluhiyet anlayışı hakkında

42 R., 2.

43 R., 61.

44 R., 3.

sağlam bir bilgisi yoktur. Olsaydı, âlemde şefkat ve sevgi şeklinde kendisini gösteren ilâhî fonksiyona ilişkin düşünceyi sadece Hıristiyanlığın Galile dönemine maletmezdi. Ve belki de kudret, adalet ve belli ölçüde bir zorlama olmadan yalnız şefkat ve sevgi ile âlemin hayatının devam edemeyeceği gerçeğini görürdü. Whitehead'ın "trajedi" diye vasıflandırdığı ve "yanıltıcı" bir görüş olarak sunduğu hadise, yani dinin Tanrısının Aristotelesci kategorilerle donatılması, Hıristiyan ve İslâm tarihlerinde farklı boyutlarda hissedilmiştir. Batıda Thomas Aquinas'ın felsefesi Kilise'nin resmî görüşü haline gelmiş, din, yerini büyük çapta teolojiye bırakmıştır. Oysa İslâm'da fikri gelişme farklı bir çizgiyi takip etmiştir. Kur'an, Tanrı anlayışının İkbâl'in deyimiyle "karartılması", sayısı belli bir düşünürler topluluğunun eserlerinde olmuştur, denebilir. Ama bunu genelleştirmemek gerekir. Kur'an'ın canlı ulûhiyet anlayışı çeşitli yollarla etkisini daima muhafaza etmiştir. İslâm ile teoloji arasındaki ilişki, Hıristiyanlık tarihindeki din ve teoloji ilişkisinden çok farklıdır. Hıristiyanlığın, tarihî seyri içinde bir "teoloji dini" şekline dönüştüğü bir gerçektir. Bu dinin "Galile dönemindeki kökleri" varlığını duyuramayacak ve kendi öz benliğini ortaya koyamayacak ölçüde gölgede kalmıştır.

İkbâl'in Tanrının mahiyeti ve sıfatları ile ilgili görüşlerini açıklarken İslâm'daki farklı ulûhiyet anlayışlarına yeri geldikçe tekrar temas etmek durumunda kalacağız.

II. TANRI - ÂLEM İLİŞKİSİ

1. Tanrının Mahiyeti

Whitehead'in Tanrı anlayışı, alışlagelmiş bir anlayıştan başka deyişle, klâsik bir ilâhiyatçının anlayışından oldukça farklıdır. O, herşeyden önce, ilâhiyatın temel konusu olan "Tanrının Varlığı" ile ilgili 'formel deliller' geliştirme veya mevcut delillere bir değişiklik getirme yoluna gitmez. Whitehead'i asıl ilgilendiren konu, mevcut bilgi ve tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı - âlem ilişkisini açıklamaktır. Whitehead felsefesini din filozoflarının, sözcüğü İkbâl'in gözünde cazip ve değerli kılan da budur. Bilindiği gibi, Whitehead yüzyılımızın en geniş kapsamlı Kozmolojisini geliştiren bir filozoftur. İşte onu asıl ilgilendiren, böylece bir kozmolojinin gerekli kıldığı Tanrı anlayışıdır. Nitekim o, *Süreç ve Realite*'de şöyle der:⁴⁵

45 PR., s. 521.

“Burada geliştirilen metafizik ilkelerin bu noktada nasıl bir Tanrı anlayışını gerekli kıldığını duygularımıza kapılmadan araştırmak zorundayız.”

Whitehead'ın gâyesi Tanrının varlığını “isbat” değil, kendi deyimiyle, Hume'un klâsik teizmin kanıtlamalarını eleştirmek için kaleme aldığı meşhur *Tabii Din Üzerine Diyaloglar*'ına başka bir konuşmacı eklemektedir. Kanaatimizce Whitehead'in bununla anlatmak istediği şudur: Hume'un gerçekten önemli olan eleştirileri, klâsik teizmi hedef alıyor. Oysa Tanrı-âlem ilişkisine başka açıdan - bu durumda Whitehead'in kendi açısından - bakmak pekâlâ mümkündür.

Whitehead'e göre, özellikle felsefede ele alınan Tanrı anlayışları, filozofların genel tutumlarının, başka bir deyişle, *sistemlerinin* bir bölümünü oluşturur. Sözgelisi, Aristoteles'i ele alalım. Onun fiziğinde, diyor Whitehead,⁴⁶ maddî şeylerin hareketini devam ettirmek için bazı sebepler gerekli idi. Şeylerin düzenini sağlayan “Sferler” in hareketini devam ettirmek için de bir İlk Muharrik gerekiyordu. Şimdi bugün biz, Aristoteles kozmolojisinin büyük ölçüde hatalı olduğuna inandığımız göre, onun Tanrı anlayışından başka bir anlayışa sahip olmak zorundayız. “Aristoteles'in İlk Muharrik'i yerine biz Tanrı'yı “Somutlaşma-Sürecinin İlkesi” (*The Principle of Concretion*) olarak görmek durumundayız.” Whitehead'in bu ilkesini daha sonra ele alacağımız için onu burada açıklamıyacağız.

Buna rağmen, hemen ilâve edelim ki, Whitehead'e göre, yaşadığı toplumun dinî inançlarının etkisinden bağımsız olarak düşünebilen büyük metafizikçi Aristoteles'in Tanrı anlayışı, dinî gayenin gerekli kıldığı Tanrı anlayışından büsbütün uzak değildir.⁴⁷ Öyle görünüyor ki, Whitehead, hem Aristoteles'i hem de Platon'u - tıpkı Farabî ve İbn Sinâ geleneğinde olduğu gibi - bugün birçok felsefe tarihçisinin gördüklerinden daha fazla dindar görmektedir.

Bir ile Çok, Değişmeyen ile Değişen arasındaki münasebetin makul bir ifadeye kavuşturulması, felsefenin baş problemlerinden biri olagelmıştır. Deizm, Panteizm ve teizm gibi dinî karakterdeki felsefî anlayışların, Yaratmacılık, Sudur nazariyesi, Tekâmülçülük v.s. gibi öne sürülmüş çözüm veya açıklama şekillerinin temelinde yatan hep bu problemdir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Whitehead, değişmeyi süreklilikten ayırmanın çeşitli aksak görüşlere ve bu arada farklı Tanrı

46 *SMW*, s. 174.

47 *SMW*, s. 173.

anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olduğunu söyler. Bazan Tanrıya bir takım “metafizik komplimanlar” yapılarak (sözgelişi, O’nun Mutlak, Basit, Değişmez v.s. olduğunu söylemek bu cümledendir) Statik bir Tanrı anlayışı geliştirilmiştir. Dünya ise, Tanrı karşısında bir hayal ürünü, bir yanıltıcı unsur olarak düşünülmüştür. Statik olanla değişme ve akış içinde olan arasında kurulmak istenen münasebetin her adımı bir yığın problem çıkardığına hayret etmemek gerekir.⁴⁸

Whitehead bu problemlerin üstesinden gelebilmek için “Çift-kutuplu” (*dipolar*) bir Tanrı anlayışı öne sürüyor. Ona göre bu, aynı varlığı iki farklı açıdan görmek ve anlamaya çalışmaktır. Tanrının, diyor Whitehead, bir değişimin ötesinde kalan, mutlak, ezeli yanı (vechesi) vardır; bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen, “oluşan” yanı. Filozofumuz, bunlardan birincisini *Primordial Nature*, ikincisini ise *Consequent Nature* olarak vasıflandırıyor. Bu kelimeler için türkçede bulabileceğimiz her karşılığın kulağı tırmalayacağı gerçeğinin tam anlamıyla farkında olarak biz burada onlardan birincisini Tanrının *Aslı Tabiatı*, ikincisini de *Oluşan Tabiatı* ifadeleri ile karşılayacağız. Bazan “Tabiat”, bazan da “Mahiyet” kelimesiyle de İngilizcedeki “Nature”ı (*The Nature of God*) karşılamaya çalışacağız.

Whitehead her bifil şeyi çift kutuplu olarak görür. Ama bu, sözkonusu şeyin bölünebilirliği anlamına gelmez. Onlar, aynı varlığın iki ayrı *Vechesi*’dir.

a. Tanrının “Aslı Tabiatı” :

Bu yönüyle Tanrı, âlemin düzenini sağlayan bir Varlık olarak karşımıza çıkıyor. O, metafizik ilkelerin dışında, onların çökmelerini temin eden bir “İlke” değildir. *Nelerin nasıl olacağı* sorusuna Tanrının varlığını dikkate almadan cevap veremeyiz.⁴⁹ Daha kudretli bir ulûhiyet anlayışını savunuyor görünen *Bilim ve Modern Dünya*, Tanrıyı *Somutlaşma-sürecinin İlkesi* (*A Principle of Concretion*) olarak takdim etmektedir. Bununla anlatılmak istenen şey şudur: Her *bilgiil durum*, ölçemediğimiz, iç yüzünü anlayamadığımız bir *imkânlar* (veya *kuvveler*) alanına bağlı olarak düşünülmelidir. Her aktüalitede imkânlara bağlı olarak getirilen bir *sınırlama* vardır. Bu sınırlama olmasa, biçim kazanmış bir birlik ortaya çıkmaz. Gerçeklik kazanma, aynı zamanda bir seçme ve seçilme konusudur. İşte söz konusu sınırlamayı koyan Tanrı olduğu için O, aynı zamanda *Nihât Sınırlama İlkesi* (*Principle of Limitation*)

48 Krş., PR., s. 529.

49 SMW., s. 174.

dır. O'nun niçin bu sınırlamayı değil de şu sınırlamayı empoze ettiği konusunda herhangi bir sebep gösterilemez. Çünkü bu onun tabiatından gelmekte olup böyle bir tabiat için bir sebep öne sürülemez. Bu bakımdan Tanrının varlığı, mutlak irrasyonellik (*Ultimate irrationality*) tir.⁵⁰

Tanrının, Somutlaşma-sürecinin İlkesi olduğu fikri üzerinde, *Süreç ve Realite*'de de durulmuştur.⁵¹ Tanrı, "aslı" yanı ile bütün ezeli objeleri müşahede eder. Bu objelerin ait olduğu sahanın düzeni ve onların değerlendirilmesi İlâhî Hikmet sayesinde olur. Ezeli objelerin kendi aralarında, onlarla bilfiil şeyler arasında ve bu sonuncular dünyasında görülen her türlü ahenk, gerçekleşme süreci, tek kelimeyle yaratıcı faaliyet son açıklama kaynağını Tanrıda bulur. Düzen ve yenilik Tanrının subjektif gayesinin vasıflarından başka bir şey değildir. Biraz ileride söyleyeceğimiz gibi, Tanrının bu fonksiyonu, şeylerin kısmî bir kendi kendilerini belirleme hürriyetine sahip olmadığı anlamına gelmemektedir.

Tanrı, "aslı" yanı ile imkânların oluşturduğu engin âlemin "kavramsal idrakine" (*conceptual realization*) sahip bulunmaktadır. O, hareket etmeksizin âleme hareket verir. Her varolanın tecrübe dünyasında O vardır. Tanrının burada üzerinde durduğumuz yönü "sâf kavramsal bir tecrübe olduğu için şuurulu değildir (gayri meş'urdur)". Burada sadece "zihinsel his" (*mental feeling*) vardır. Oysa şuurulluk için "fiziki his" e (*Physical feeling*) ihtiyaç vardır. Eğer Tanrı sadece bu yöne sahip olsaydı, değişmezliğini, hareket etmeyen muharrik, hür ve ezeli oluşunu, kavramsal yetkinliğini v.s. korur ama Bilfiil Varolan olamazdı; çünkü sadece "aslı" yönüyle onun gerçekliği (*acutality*) eksik olurdu.

Hemen ekleyelim ki, buraya kadar açıklayageldiğimiz özellikleri ile Tanrı, Klâsik anlamda Yaratıcı olmuyor. Sınır koyma ve Somutlaşma-sürecinin ilkesi olma ile yaratıcı olma aynı şey değildir. Whitehead, çok iktibas edilmiş ve daha sonra Yaratma konusunu işlerken tekrar ele alacağımız meşhur bir cümlesinde Tanrı hakkında şöyle diyor: "O dünyayı yaratmaz, korur". "O, âlemin şâiridir".⁵² "O, topyekün varolanlardan önce değil, onlar iledir". Zaman içinde gerçekleşme-süreci, ilk gayesini Tanrıdan alır ve kendi kendisini gerçekleştirmeye öylece koyulur.⁵³ Eğer Tanrının "aslı" yanı olmasaydı, tam bir müphemlik içinde olan durumdan herhangi bir belirli ve kesin bir netice hasil olmazdı.⁵⁴ Pekâlâ,

50 *SMW.*, s. 178.

51 *PR.*, s. 522 vd.

52 *PR.*, s. 526.

53 *PR.*, s. 374.

54 *PR.*, s. 523.

bu durumda Tanrı, tıpkı klâsik teizmde olduğu gibi, yegâne otorite olmuyor mu? Whitehead'in bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Ona göre, "eğer şöyle bir ifade tarzını tercih edecek olursak, diyebiliriz ki, Tanrı ve gerçek âlem, tâze gerçekleşme-sürecinin ilk safhasını birlikte oluştururlar."⁵⁵ Whitehead'in Organizm Felsefesinde Tanrı *zorlamaz, iknâ eder*.⁵⁶ O, "aslı" yani kavramsal bir idrake sahip olmakla birlikte burada Whitehead'in şevk (*appetition*) diye adlandırdığı formların (ezeli objelerin) gerçeklik kazanması istikâmetinde itici bir arzu vardır. Gerçekleşme-süreci istikâmetindeki bu şevk, bilfiil varlıklara ihtiyaç duydukları bütün "subjektif formları" verir. Tekrar edelim: Onun gerçekleşme-sürecinin ilkesi olması bundan dolayıdır. Tanrı her şeyi duyar; her bir bilfiil şey de Tanrıyı duyar. Bu yolla Tanrı kendi inayetinin etkisini âlemde duyurur. Bu, şefkat ve merhametle duyurulan bir etkidir. "Aslı" yönü ile Tanrı "duygu için son derece çekici bir güçtür."⁵⁷ Whitehead'in "duygu" terimine verdiği özel anlamı hatırlayarak başka bir şekilde ifade edecek olursak, Tanrı "olumlu kavrayışların (*positive prehensions*) çekici yönü olmaktadır. Tartışma konusu olan yön açısından bakıldığında, Tanrı için "mâzi" diye bir şey yoktur. O, "Evvel" dir. Kavramsal duyguya sahip olduğu ve bütün imkânlar dünyasını bir çırpıda kavramsal tarzda müşahede ettiği için burada sevgiden veya nefretten sözedilmez. Tanrının kavramsal kavrayışı, hiçbir şarta bağlı olmayan yaratıcı bir faaliyettir. Burada Tanrı, tarihin seyri ile doğrudan ilgili değildir. Tarihin belli bir seyri -veya gerçek dünyamızın *hususiyetleri* onun "aslı" tabiatını gerekli görür; ama onun tabiatı bunları gerekli görmez.⁵⁸

b. Tanrının "Oluşan" (Consequent) Tabiatı :

Tanrı, sadece "aslı" hususiyeti olan bir varlık değildir. O, "Evvel olduğu kadar olduğu kadar "âhir" dir de. Evvel'dir; çünkü, daha önce işaret ettiğimiz gibi, her türlü yaratıcı faaliyetin ön-şartı, O'nun "aslı" yanıdır. O, "âhir" dir; çünkü her şey Tanrıyla ilişki içindedir. Bir şeyin başka bir şeyle *ilgili* olması, ilgi düzenine girenlerin birbirini etkilemesi demektir. Gerçek anlamda Bilfiil Varolan Tanrı da Somutlaşma-sürecinin her safhasını duyar, kavrar. Böylece âlem bütünüyle Tanrıda "objektifleşir". Tanrı, her bilfiil şeyin gerçek dünyasını paylaşır. Somut-

55 PR., s. 374.

56 PR., s. 520. Kır.B.L. Whitney, "Process Theism: Does a Persuasive God Coerce?", *The Southern Journal of Philosophy*, XVII, s. 133-143.

57 PR., s. 522.

58 PR., s. 70 ve s. 522.

laşma sürecinin ürünü olan her şey, Tanrının hayatına yeni bir unsur olarak girer.⁵⁹ Böylece âlemin yaratıcı ilerleyişi, ifâdesini Tanrıda bulur. Tanrı, bir yönüyle, akıp giden sürecin içinde olur; ve bu yön süreçle birlikte “değişir”, “oluşur”. Artık burada “kavramsal kavrayış” değil, “fiziksel kavrayış” söz konusudur. Dolayısıyla bu yönüyle Tanrı şuurlu olup, kendi fizikî duygularını yine kendi aslî kavramları üstüne örer.⁶⁰ “Oluşan” yön, zaman içinde akıp giden dünyadan kaynaklanan fizikî tecrübeye bağlı olarak doğar “ve aslî” yön ile kaynaşır. Bu durumuyla “oluşmakta olan” İlâhî tabiat, belirlenmiştir, tam değildir, neticedir, ‘sonsuzla değin devam eder’ (*everlasting*), tam anlamıyla aktüel ve şuur-ludur.” Tanrının kendi “aslî” tabiatından gelen subjektif gâyesinin yetkinliği, O’nun “oluşan” yanına dahil olur. Burada asla bir kayıp, bir engelleme yoktur; dünya, bütün fonksiyonları ile birlikte, Tanrı tarafından her an hissedilir. Bu, onun Tanrıda *objektifleşmesi* ve dolayısıyla “ölümsüzleşmesi”dir. Bütün gerçek varolanlar, bütün durumlarıyla –acıları, başarıları, başarısızlıkları ile– ilâhî subjektif gâyenin hikmeti ile duyulur, kavranır. Burada Tanrının fonksiyonu şöyle bir imaj altında tasavvur edilebilir: Hiç bir şeyin kaybolmaması için âlem üzerindeki şefkatli ihtimam. Tanrının “oluşan” yanı, onun âlem hakkındaki hük-müdüdür. O, dünyayı, dünya O’nun hâlihazır hayatına akıp gittikçe, korur. Yine şöyle bir teşbih (imaj) Tanrının “Oluşan” yanını anlamamıza yardımcı olabilir: O, sonsuz bir Sabra sahiptir. Bu sabır, evrenin şu üçlü yaratıcı faaliyeti ile ilgilidir: (i) Sonsuz bir kavramsal idrak ve gerçek-leştirme. (ii) Dünyanın zaman içindeki oluşmasında hür fiziksel gerçek-leşmelerin müteaddit kaynaşma ve dayanışması. (iii) Aktüel olanla aslî mahiyet itibarıyla kavramsal olanın birlik ve beraberliği. Bu üçlü faa-liyetin mahiyeti üzerinde düşünmek, Tanrının sabrını tasavvur etmek demektir.⁶¹ Şeylerin salt gücü fiziksel süreçlerin bulunduğu alanda yer alır ki, bu, bifiksel oluşumun enerjisidir. Tanrının rolü, yapıcı güçle ya-pıcı gücün, yıkıcı güçle de, yıkıcı gücün karşısına çıkıp mücadele etmek-te değil, kendi aslî ahenginin sonsuz rasyonelliği ile faaliyette bulun-makta yatar.⁶² Yukarıda da söylediğimiz gibi, “Tanrı dünyayı yaratmaz, onu korur; veya, daha doğrusu, O, âlemin şâiri olup ona kendi hakikat, güzellik ve iyilik temaşası içinde müşfik bir sabırla klavuzluk eder.”⁶³

59 PR., s. 523.

60 PR., s. 524.

61 PR., s. 524-5.

62 PR., s. 525-6.

63 PR., s. 526.

Whitehead, Tanrıyla ilgili bu girift tahlillerinden hemen sonra⁶⁴ konuyu tekrar "süreklilik" ile "akıp-gidiş" e getirir. Bunları birbirinden ayırmanın nasıl yanlış Tanrı ve âlem anlayışlarına yol açtığını örneklerle açıklar. Bu konuya kısmen de olsa yukarıda temas ettik. Problemi tek yönlü değil, çift yönlü almaya çalışmamız gerekir, diyor Whitehead. Bir yandan değişme, öbür yandan süreklilik problemi diye bir şey yoktur. Problem iki yönlüdür: Sürekliliği olan aktualite kendi tamlığı için değişmeye muhtaçtır; değişmeyi içeren aktuâlite de tamlığı için sürekliliğe muhtaçtır. Bu, Tanrı-âlem ilişkisini de anlamamıza yardım eden bir husustur. İkili problemin birinci yarısı, Tanrının zaman içinde akıp giden âlemden "oluşan" yanını çıkararak "aslı" yanını tamamlaması ile; ikinci yarısı ise, her bilfiil şeyin Tanrı tarafından duyulmak, ilâhî varlıkta objektifleşmek (ölümsüzleşmek) suretiyle kendisini tamlığa kavuşturması ile ilgilidir. Varolanların ölümsüzlüğü için Tanrının her iki yanı da gereklidir: Onlar, "oluşan" ilâhî tabiatta ölümsüzleşirken, Tanrının akıp giden âlemlerle ilgisinden kaynaklanan ve başlangıç safhası için gerekli olan subjektif gâye ile donatılmış yaratıcı tempo da ilâhî "aslı" yan sayesinde durmadan yeniden kurulur.⁶⁵

Whitehead, bütün bu açıklamalarının sonunda Tanrı-âlem ilişkisini bir takım antitezler (ki varlık kategorilerinin çeşitliliğinin ihmali, onların bir iç-tutarsızlığa sahip olduğu izlenimini verir) şeklinde dile getirmeye çalışır.⁶⁶

Tanrının sürekli olduğunu fakat âlemin durmadan değiştiğini söylemek de, âlemin sürekli olduğunu fakat Tanrının değiştiğini söylemek de doğrudur.

Tanrının bir, fakat âlemin çok olduğunu söylemek de, âlemin bir fakat Tanrıda çokluğun bulunduğunu söylemek de doğrudur.

....

Âlemin Tanrıda içkin olduğunu söylemek de, Tanrının âlemde içkin olduğunu söylemek de doğrudur.

O halde: Tanrı - âlem ilişkisi karşılıklıdır. Tanrının sevgi ve inâyeti âlemde bütün varolanlar ile. Bu âlemde olup biten, melekût âlemine intikâl etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar tekrar bu âleme geri dönmektedir. Âlemdeki sevgi, melekût âlemine çıkmakta, melekût âlemindeki sevgi âleme taşmaktadır. Bu anlamda, Tanrı en büyük Yol- daştır; anlayan ve acıları paylaşan büyük bir dosttur.⁶⁷

64 PR., s. 526 vd.

65 PR., s. 527.

66 PR., s. 528.

67 PR., s. 532

Şimdi, Whitehead'in Tanrının her iki yönü hakkında öne sürdüğü ifadeleri birlikte dikkate alarak şunları söyleyebiliriz:

Tanrı, Whitehead'ın kozmolojisini tamamlamak için bir *ilke* olarak ise karışmıyor. O'nun varlığı, durmadan yenileşme içinde olan gerçekleşme sürecinin her safhası ile ilgilidir. Tanrı olmadan imkânlar dünyasına bir sınır konması, dolayısıyla somutlaşma sürecinin başlatılması mümkün olmazdı. Her şeyden önce, ister potansiyel, ister aktüel durumda olsun, her şey tecrübenin konusu olmak zorundadır. Eğer Tanrı olmasaydı, engin potansiyel dünyanın tecrübenin konusu olması söz konusu edilemezdi. Yine Tanrı olmasaydı potansiyel âlem ile aktüel âlem arasında bir ilişki, bir tutarlılık ve birlik olmazdı. Kaldı ki, aktüalite'den söz edebilmek için fâil (*agent*) durumda olan ve büyük harfle yazılması gereken bir Aktüel Varlık'ın mevcudiyeti şarttır. Tanrı olmasa, düzenden, yenilikten, potansiyel halden aktüel hâle geçişten söz edemezdik. Yine Tanrı olmasaydı, âlemin sevgi, şekfat ve sabırla muhafaza edilmesi - ve pek tabii 'ölümsüzlük' - mümkün olmazdı. Bu cümleleri daha da artırmak mümkündür. Fakat bu kadarı bile Tanrının varlığının Whitehead felsefesindeki yeri ve önemini ifade etmek için yeterlidir.

Whitehead Tanrıyı tasvir ederken çok kere klâsik teizmin kavramlarından farklı kavramlar kullandığı için, felsefeden çok farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazılarına göre, Whitehead'in Tanrısı sınırlıdır, geleceği bilmez, kelimenin tam anlamıyla yaratıcı değildir, sâdece iknâ eder, yeterli ölçüde kudretli değildir, sadece bir yönüyle basit ve mutlak, ferdiyeti belirgin değildir. Kısaca söylenecek olursa, Whitehead sistemindeki Tanrı, dinî tecrübenin gerekli saydığı birçok özelliğini yitirmektedir. Whitehead genel felsefî sistemine ve bu arada Tanrı görüşüne yöneltilen itirazlara, ömrünün son yıllardaki hastalığı ve başka sebeplerden dolayı cevap verme imkânı bulamamıştır. Bu mümkün olsaydı, bazı konularda bugün daha geniş açıklamalara sahip olurduk. Fakat şu kadarını hemen söyleyelim ki, Whitehead felsefesinde Tanrı *dini* (yani kutsal metinlerde belirtilen) özelliklerini yitirmekten çok *felsefî - kelâmî* metinlerde zikredilen özelliklerini yitiriyor. Bunun da bir "kayıp" olduğunu söylemek pek kolay görünmemektedir.

Hartshorne, Whitehead'in izinden giderek Tanrının bir "Soyut", bir de "Somut" yanının olduğunu söyler. Soyut haliyle Tanrı, değişmez ve etkilenmez; ikinci haliyle etkilenir, değişir. Tanrı, "ibadet edilmeye lâyık bir varlık" olup hiçbir varlığın kendisine ulaşamayacağı ölçüde *yetkindir*, (*unsurpassibly excellent*). Bu yetkinlik, klâsik anlamdaki yetkinlikten farklıdır. Klâsik teizmin yetkinliği, Hartshorne'a göre,

“donmuş” bir yetkinliktir. Burada ilâhî hayata hiçbir şey eklenmez. Oysa “Panenteizm” diye adlandırılan teizm çeşidinde yetkinlik, dinamiklidir. “Tanrı Yetkindir” demek, hiçbir varlık mükemmellikte O’nu geçemez, “O’nun rakibi yoktur” demektir. Âlemde gerçekleştirilen her kıymet, O’nun bilgisi ve sevgisince kucaklanmakta, ilâhî hayatta yer almaktadır. Bu durumda olan başka bir varlık daha yoktur. O halde Tanrıdaki değişme, öteki yaratıklarda olduğu anlamda bir değişme değildir. Yetkinlikte Tanrıyı geçen, yine Tanrının kendisidir. Bu, yetkinlik içinde bir halden başka bir hale geçiştir.⁶⁸

Klâsik teizm “selbî” bir yolla Tanrıyı yüceltmeye çalışır: Tanrı, sonlu değildir, değişir değildir v.s. Bu gibi ifadeler, Tanrıyı sınırlamaktan kaçınmak içindir; oysa bu yol, başka bir açıdan, başka sınırlar getirmekte, Tanrıyı boş ve fonksiyonu olmayan bir soyut varlık durumuna sokmaktadır. Bunu önlemek için, Hartshorne’a göre, *İkili Aşkınlık İlkesi (Principle of Dual Transcendence)* ni benimsememiz gerekir. Sonlu-Sonsuz, Basit-Mürekkebe, Değişme-Değişmeme, Mutlak-İzâfî, Sebep-Sonuç terimlerinin, yani her iki kutbun hakkını en iyi bu ilke verir: “Tanrı bir anlamda Mutlak, bir anlamda İzâfî”dir, v.s. Böyle bir ifade, çelişik değildir. “S” ‘P’ dir” ve “S’ ‘P’ değildir” önermeleri, eğer “P” nin “S” ye farklı bakımlardan izâfe edildiği belirlenebilirse, tutarlı olabilir.⁶⁹

Yukarıdaki çift kavramları, zıt kavramlar olarak düşünmemek gerekir. Burada Whitehead’i çok yakından izleyen Hartshorne’a göre, onlar, birbirini tamamlar. Gerçi bu tamamlama, simetrik değildir. Meselâ Soyut-Somut ilişkisinde, ikinci terimin birinciyi içerdiği anlamda, birinci terim ikinciyi içermez. Aristoteles metafiziğinin etkisi ile gelişen klâsik Hıristiyan teizmi, “Oluş” u değil “Varlık” ı temel aldığı için çift-kavramlardan birini (Sebep, Mutlak, Basit v.s.) alıp ötekini reddetti. Oysa Oluş’un temel alındığı Süreç Teizmi, her iki terimi koparmadan birlikte düşünmek zorundadır. Hartshorne, bir bakıma, özellikle Bradley gibi filozofların klâsik anlayışını tersine çeviriyor. İdealist metafizikte aslolan, gerçek anlamda reel olan Mutlak’tır. Dinin Tanrısı ‘Sembolik’ tir. Soyut kavramla düşünme imkânına sahip olmayanların anlayabilecekleri bir ifade tarzıdır. Süreç felsefesinde ise durum tersinedir: Aslolan, dinin Tanrısıdır; felsefenin Mutlak’ı ise bundan çıkarılan bir “Soyut fikir” dir.

68 Hartshorne, “Whitehead’s Revelutionary Concept of Prehension”, *International Philosophical Quarterly*, XIX, 1979, s. 261. vd.

69 Aynı yer.

Hartshorne'a göre, iki yönlü Tanrı anlayışı, başka bir deyişle *Panenteizm*, hem *Deizm*'in, hem de *Panteizm*'in hatalarından uzak kalmaktadır.⁷⁰ Deizm, Tanrıyı Mutlak Sebep olarak görüyor. Bu ifade yanlış değil, ama deizmin ona verdiği anlam farklıdır. Deizm Tanrıyı her türlü etkiden uzak sayıyor; dolayısıyla Tanrı, her türlü ilişkiden de uzaktır: Evrenin Sebep'i oluyor, fakat evreni bütünüyle ilâhî varlığının dışında tutuyor. Panteizme gelince, diyor Hartshorne, o da deizmin salt aşkınlık fikrinin tersini öne sürüyor. O, bir tür *Pandeizm* olup sıradan sebepler-sonuçlar toplamını ilâhî mahiyetin ayrılmaz yanı olarak görüyor. Bu görüşte Tanrının bir 'Sebep' olduğu fikri açıklanamaz hale geliyor. Gerçi hemen hemen her panteist görüşte, diyor Hartshorne, "Güçlü panenteistik motifler görülmektedir". Fakat mistiklerin çoğu "ben yoksam Tanrı da yoktur" gibi bir düşünce içindedirler. Panenteist, bu görüşü kabul edemez. Çünkü öyle bir görüşten yola çıkıldığı takdirde, her şeyin ilâhî varlıkta *asli* bir mahiyet taşıdığı fikrini de kabul etmek gerekecektir. Burada karşılaştırma konusu olan üç görüşün sürece bakışını şöyle özetleyebiliriz:

Panenteizmde Süreç veya Oluş ilâhî hayat içinde reeldir. Klâsik teizmde Tanrının dışında reeldir. Panteizmde ise bir bakıma reel değildir. Fakat eğer "reeldir" diyecek olursak, bu, Tanrıda reeldir.⁷¹

Her panteist, yarı-gönüllü bir panenteisttir. Meselâ, Spinoza klâsik teizmden uzaklaşmış olmasına rağmen Panenteizmi tam olarak benimseyememiştir. Yine her teizmde açık veya kapalı panteist ve panenteist "motifler" vardır.⁷²

Panenteizm, iki-yönlü Tanrı fikriyle hem Tanrıyı bütün öteki varolanlardan ayırabiliyor, hem de varolan herşeyin ilâhî mahiyetçe kuşatılmasını temin ediyor. Mutlak-Relatif Tanrı telâkkisi, Tanrıyı özü itibariyle ('Mutlak' sözü bunu dile getirir) bütün öteki varlıklardan ayrı olarak düşünmemizi, ilişkisi itibariyle de bütün öteki varlıklarla birlikte düşünmemizi sağlıyor.

Hartshorne, iki-yönlü Tanrı kavramını açıklayabilmek için bazan "Öz" (*essence*) ve "araz" (*accident*) gibi klâsik terminolojiyi kullanır. "Öz" ile anlatmak istediği, Tanrının, ihtiva ettiği varlıklardan soyutlanarak düşünülebilen ferdiyetidir. Öteki varlıkların ilâhî varlığa katılması, ilâhî öze ilişkin bir mesele değildir. Onlar olmadan da Tanrı "kendi

70 *MVG.*, s. 347 vd.

71 *PSG.*, s. 163.

72 *PSG.*, s. 197.

başına varolan" şeklinde düşünülebilir. İmdi, arazların ilâhî varlıkta yer alması, Tanrının da aynı tabiatta olması gerektiği anlamına gelmez. Odaları küçük diye bir bina küçük olmaz; başkalarının hatalı görüşlerinin farkında olan bir insanın düşüncesi hatalı sayılmaz. Binayı veya düşünceyi, odaların ve düşünce objelerinin üstünde, bir anlamda aşkın olarak ele alabiliriz.⁷³ Ve bu yolla deizm ve panteizm çıkmazından da kendimizi kurtarabiliriz. Bu durumda "Tanrı içkin mi, yoksa aşkın mı?" sorusu cevap bulmuş oluyor mu? Hartshorne'a göre, soruyu bu şekilde ortaya koymamak gerekir: "İçkindir" demek de "aşkındır" demek de meseleye çözüm getirmemektedir. "Hem içkin, hem de aşkındır" demek de başka bir sürü problemin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Panenteizmin cevabı şudur: Âlem, ilâhî iki yönden *birine* göre içeride (mündemiç), *birine* göre ise dışarıda kalır; ama *her iki* yönüyle birlikte düşünüldüğünde ilâhî varlıkta her şey içkindir.⁷⁴

Bu söylenenler birlikte dikkate alınır, diyor Hartshorne, Panenteizmin, yani süreç kavramı ışığında formüle edilen teizmin, çağımızda rağbet gören dinî-felsefî akımların iyi yanlarına yer verdiği, sakıncalı yanlarını dışarıda tuttuğu görülür. Sözgelisi, Süreç düşüncesinde her varolanın, belli bir ölçüde de olsa, "kendi-kendini yaratması" (*self-creation*) fikri vardır. Bu, varoluşculuğun esprisinin dikkate alındığı anlamına gelir. Proses düşüncesinin üzerinde önemle durduğu *ilişki, ilgi* v.s., "Ben-Sen" münasebeti şeklinde bir "Tanrı-İnsan Buluşması (*Encounter*)" fikrini esas alan ilâhiyat akımının bazı özelliklerine yer verdiğini gösterir. Ayrıca, Süreç felsefesinin klâsik felsefenin epistemolojisinin önemli bir kısmını koruduğunu, böylece felsefede devamlılığı sağladığını da ilâve etmek gerekir.⁷⁵

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Bu kadar lehte puana rağmen, Tanrı hakkında düşünür ve konuşurken niçin Mutlakçı, tek-kutuplu bir dil kullanmakta ısrar ediyoruz? Hartshorne'e göre, bunun çok çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce, insan zihni, basite yönelme yatkınlığı içindedir. Tanrıyı tek yönlü bir varlık olarak düşünmek, her iki yönünü birlikte düşünmekten daha kolay gelmektedir. İkinci olarak, "Zorunlu varolan", "Mutlak Varlık" v.s. şeklinde ifadelerle Tanrının yüceliğinin daha iyi bir şekilde dile getirildiği kanaati hâkim durumdadır. Üçüncü olarak, her şeye hâkim yegâne varlık fikrinin insanda uyan-

73 PSG., s.4-5 ve s. 82.

74 PSG., s. 506.

75 J.Smith, Themes of American Philosophy, New York, 1970.

dırdığı bir takım duyguları da düşünürsek, yukardaki sorunun cevabı daha bir açıklık kazanır.⁷⁶

Şimdi Whitehead ve Harthorne'un Tanrının mahiyetine ilişkin bu görüşlerini dikkate alarak sözü İkbâl'e getirelim.

İkbâl'in sürekli bir oluşma ve gelişme içinde olan âlem anlayışını benimsediğine daha önce işaret ettik. Hartshorne onu "Modern Panenteistler" arasında sayıyor. Yani kendi ulûhiyet kavramları tasnifine esas aldığı beş temel özelliği -Ezeli, Şuur Sahibi, Bilen, İhata Eden ve Değişebilen- İkbâl'in Tanrı anlayışında da görüyor.⁷⁷ Gazzalî'yi ise klâsik teizmin en tutarlı bir temsilcisi olarak ele alıyor.⁷⁸

Hartshorne'un bu tesbitinde ne ölçüde haklı olup olmadığı Tanrı kavramı ile ilgili tahlillerimizin sonunda anlaşılacaktır. Ona kalırsa, "klâsik teizm, hiçbir müşahhas dini tam olarak ifade edemez. O halde, İslâmın (İkbâl tarafından ortaya konan) panenteist bir yorumu bize mânâsız ve garip görünmemektedir."⁷⁹ Eğer İkbâl, sadece Whitehead, Bergson v.s. gibi Batı filozoflarına dayanarak Tanrı hakkında panenteist bir dille konuşsaydı, Hartshorne "İslâmın panenteist yorumu" şeklinde bir ifade kullanmazdı. Onu böyle bir ifadeyi kullanmaya götüren şey, İkbâl'in" açık ve samimî olarak İslâmî kaynaklara (özellikle de Kur'ân'a) defalarca atıfta bulunmasıdır.⁸⁰ Demek oluyor ki Hartshorne, temel İslâmî kaynaklara dayanarak panenteist Tanrı kavramını savunduğu için İkbâl'i takdir etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla İkbâl, ilâhî mahiyette herhangi bir ayırma gitmemiştir. O, kendi deyimiyle, Kur'ân'ın ulûhiyet anlayışını savunmakta, deizmin, "Panteist sûfilîğin", Klâsik İslâm felsefesinin ve birçok kelâmının ulûhiyet anlayışlarını farklı derece ve açılardan eleştirmektedir. Hartshorne, İkbâl'in, işi "Çift-kutuplu" ilâhî mahiyet anlayışına kadar götürmediğini görmekte, ama yine de *Dinî Düşünce*'nin çift kutupluluk görüşünün "motiflerine" yer vermesini "ilham verici" bulmaktadır.⁸¹

İkbâl, Tanrının "herşeyi ihtiva eden Ben" (*all-inclusive-Self*) olduğunu söylemekte, âlem sözkonusu olunca da onu yer yer "Tanrının

76 PSG., s. 2 vd. Krş. MVG., s. 85 vd.

77 PSG., s. 17.

78 PSG., s. 107.

79 PSG., s. 294.

80 PSG., s. 294.

81 PSG., s. 297.

davranışı" (*behaviour of God*), "Tanrının etkileri" (*effects of God*), v.s. gibi ifadelerle yer vermektedir. O, karakterin insan benliği karşısındaki durumu ile âlemin Tanrı karşısındaki durumu arasında bir benzetme yapıyor ve Kur'ân'ın "sünnetullah" tabirine işarette bulunuyor.⁸² Buna rağmen, hiçbir yerde âlemde olup bitenlerin ilâhî hayatta bir zenginliğe, bir katkıya sebep olduğunu söylemiyor. Söylememesine rağmen bu sonucu onun sisteminden çıkarabilir miyiz? Bu soruya Hartshorne olumlu cevap veriyor.⁸³ Biz, konunun önemine binaen cevabımızı Yaratma kavramının tahlili ve değişmenin Tanrıya atfedilip edilmeyeceği ile ilgili bölümden sonraya bırakıyoruz.

İkbal, Tanrı ile âlem arasında "organik" bir bağ gördüğü için ilâhî mahiyette bir zat-sıfat ayırımına gitmiyor ve dolayısıyla Kelâm'm bu çetin problemini gündeme getirmiyor. İleride göreceğimiz gibi, o, yaratma fiilini açıklarken ilâhî bilgiyi, iradeyi ve kudreti birlikte ele alıyor. Ayrıca ilâhî mahiyette bir zât-ahvâl ayırımının veya Zât'a ait sıfatlar, Zat'ın âlemlerle münasebetine ait sıfatlar şeklinde bir ayırımın yapıldığını da -en azından açık olarak- görmemekteyiz.

Daha önce gerek süreç fikrinin, gerek bir şeyin "kendi kendisinin-kısmen de olsa - sebebi olması" düşüncesinin İslâm tarihine yabancı olmadığına işaret etmiştir. Burada da "İlâhî Varlık" kavramında, Whitehead ve Hartshorne'un anladığı şekilde olmasa bile, bir ayırımın İslâm fikir tarihinde bulunup bulunmadığını sormanın yersiz olmadığı kanaatindeyiz. Meselâ, Ebû'l-Berekât el-Bağdadi'nin Tanrıya seri halindeki irade ve fiilleri atfettiğini, böyle bir görüşün Tanrıyı, en azından bir yönüyle, değişme sürecinin içine getirdiği için de Mulla Sadra ve filozof Suhreverdi tarafında şiddetle tenkid edildiğini görmekteyiz.⁸⁴ Öyle görünüyor ki, ilâhî Zat ile Sıfatları arasında bir ayırma gidilmesi, yine sıfatların Zât ve âlem arasında farklı sınıflar altında mutalâa edilmesi, sadece kelâmî eserlerde değil, tasavvuf literatürümüzde de çok tartışılmış bir konudur. Bir örnek vermekle yetinelim: Sadreddin Konevî hayat, kudret, irade ve ilim sıfatlarını Zât isimleri olarak görüyor. Onlar, "Tanrıda yerleşmiştir ve binaenaleyh *statik* bir mahiyet taşırlar. Diğer (Sıfatları) kâinata *nisbet*'le Tanrının ezeli ve ebedi oluşunu ortaya koyar; nihayet bazıları da Tanrının 'yaratmış olduğu' bu kâinata *fiil* ve *te'sirini* gösterir." Bu ifadeyi Prof.Dr. Nihat Keklik'in Konevî ile ilgili araştırmasından alıyoruz. Keklik, bundan şu neticeyi çıkarıyor:

82 R., 56.

83 PSG., s. 297.

84 Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albani, 1975.

"Bu suretle Konevî'nin sisteminde önce 'passif' olan Tanrı tasavvuru, mâhiyet ve zât bakımından tasvir ve tarif edilerek gün ışığına çıkarıldıktan sonra aktif bir Tanrı tasavvuru olarak da göz önüne seriliyor."⁸⁵

Bu konunun, Konevî üzerinde büyük etkisi olan hocası İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde, özellikle de *Fusus-ul-Hikme* çerçevesinde ele alınması, Süreç metafiziği açısından son derece önemli ipuçları verebilir. Meselâ bu büyük sûfi düşünürün İlâhî Varlık'ın *Lâhût* ve *Nâsût* vecheleri ile ilgili görüşlerini inceden inceye tahlil ve tenkid etmek, kanaatimizce, Süreç metafiziğinin tarihi köklerini arayanlar için yeni kapılar açabilir. Yazımız için çizdiğimiz çerçeve, bu konuyu burada daha ileri dereceye götürme imkânı vermemektedir.

2. Tanrının "Ferdiyeti" ve Yetkinliği:

Tanrıyı âlemde içkin gören (klâsik panteizm) veya O'nu sürecin içinde düşünen (modern panenteizm) her felsefî anlayışta Tanrının ferdiyeti konusu başlı başına bir problem olmaktadır. İncelememizde görüşlerini esas aldığımız her üç düşünür de Tanrının bir "ferd" olduğu fikrinden taviz vermemektedir. Sadece Tanrının değil, her gerçek varlığın kendine göre bir ferdiyeti, kimliği, yani onu öteki var-olanlardan ayıran bir takım özellikleri vardır.

Whitehead felsefesinde Tanrı, "kendine özgüllüğü"nü (*sui generis*) yitirmemektedir. Tanrının "aslı" yanı da, sürece dahil olan yanı da tamamen Tanrıya özgüdür. Başka hiçbir varlığın olmadığı, olamayacağı mânâda Tanrı, primordial'dir ve sürecin teminatıdır. Tanrı, her iki yönüyle birlikte düşünüldüğünde, şuur sahibidir ve Ferd'dir. Şuur ve ferdiyet, "Zat" olmanın vazgeçilmez unsurlarıdır.

Acaba âlemi, ilâhî Zât'ın "bedeni" (*body*) olarak düşünebilir miyiz? Whitehead, bunu açıkça söylemiyor. Fakat söylediklerinden bu görüşü çıkarmak mümkündür, Hartshorne'a göre.⁸⁶ Hatırlanacağı gibi, Newton, mekân-zamanı Tanrının "Sensorium"u olarak kabul etmiş ve bu görüş Leibniz tarafından eleştirilmişti: İkbal, daha çok "Sünnetullah" lâfzından yola çıkarak "Tanrının davranışı" ifadesini tercih etmektedir.

⁸⁵ Nihat Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Tanrı-Kâinat ve İnsan İlişkisi, İstanbul, 1967, s. 70.

⁸⁶ Schlipp., s. 549.

Hartshorne, "ferdiyet" kavramıyla, birbiriyle bağlantılı Somut şuur hallerinin oluşturduğu bütünlüğü anlatmak ister. Tanrıda bu birlik tamamen ilâhî varlığa yaraşır durumdadır. Biz kendi ferdiyetimizde bir yer işgal ederiz, bu yolla da öteki varolanları dışarıda tutarız. Tanrının âlemdaki rolü evrensel olduğu, bir yer işgal etmediği, O'nun bir eşi, benzeri bulunmadığı için ferdiyeti de bizimki gibi sınırlı değildir. Tanrının dinamik vechesi hiçbir varlığı dışarıda tutmaz.⁸⁷

Hartshorne'un bu tarifi, Whitehead'in Kişilik anlayışının hemen aynısıdır. Whitehead'de kişilik'in belirgin özelliği olarak 'birlik içinde tecrübe akışı'nı zikreder. Kişilik, bir anlamda, alışkanlıklar, gâyeler ve fikirlerin bir araya gelmesiyle bir bütünlük teşkil eder. Bunlar, Tanrıda da olduğuna göre, diyor Hartshorne, onu da Kişi (*Person*) olarak vasıflandırmak gerekir. İlâhî ferdiyetin en önemli unsuru olan "asli vechе", sınırsız imkânlar okyanusunun gerçeklik kazanması için temel şarttır. Eğer bu özelliğe sahip bir Ferd olmasaydı, zaman düzeni içinde yer alan öteki "Varlık toplulukları"ndan sözedemerdik.⁸⁸

Tanrının "ferd" olması, Süreç filozoflarına göre, O'nun klâsik teizmdeki anlamıyla "basit" (*simple*) olmasını gerektirmez. Klasik metafizikte "basitlik", Sebeplilik kavramının ortaya çıkardığı bir ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Şöyle ki, âlemde mevcut her şey "mürekkep" idi. Varolmayı açıklayabilmek için "basit" bir Yeter-sebep'e ihtiyaç vardı. Sebeplilik fikri Süreç felsefesinde de var, ama farklı bir durumda. Burada bütün varolanlar, yaratıcı faaliyetin birer "an" ını oluştururlar. Yaratıcılık varlıklara "dışarıdan" gelmez. Dolayısıyla bu felsefe de, klasik metafizikten farklı olarak, bir dış sebebe (yine klâsik anlamda) ihtiyaç yoktur.⁸⁹ Sebep kavramı ile Yaratma kavramı arasındaki ilişki, geniş olarak "Tanrı ve Yaratma" kısmında ele alınacağı için onu burada tafsilâtlı olarak ele almaya ihtiyaç yoktur.

Yetkinlik (*perfection*) konusuna gelince, gerek Whitehead gerek Hartshorne, Tanrıyı "en yüce derecede Yetkin bir Varlık" olarak gördüklerini her vesile ile söylemektedirler. Yetkinlikte hiçbir varlığın Tanrıya denk olacağı düşünülemez. Fakat Süreç felsefesinde Yetkinlik anlayışı, klâsik metafiziğin anlayışından çok farklı görünmektedir. Bu sonuncuya göre Yetkinlik, "mahza fiil" (*fi'l-ul-mahz*) olarak tasavvur edilmektedir. Farâbî ve İbn Sînâ da *kemâl*'i böyle anlamaktadırlar.

87 Hart Shorne, "Metaphysics and modelity of Existential Judgments" The Relevance of Whitehead, Ed. I. Leclerk, London, 1961, s. 117.

88 *PSC.*, s. 574.

89 Bkz., A.J.Keller, a.g.e., s. 14.

Bu görüşün mantıkî sonucu şudur: Tanrıda gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir potansiyel (kuvve) bulunmaz. Başka bir ifadeyle, ilâhî kemâlin hiçbir "unsuru" —eğer bu kelimeye kullanmamıza müsaade edilirse— kendi dışındaki varolanlardan gelmez. Başka türlü düşünülecek olursa, bu takdirde ilâhî kemâlin "elde edilmesinde" başka bir varlığın "sebepe" olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Hiçbir şey, Tanrının şu veya bu özelliğe sahip olması için bir "sebepe" teşkil edemez. Kısacası Tanrı, Yetkinliğinde her hangi bir değişme ve gelişme sözkonusu olmayan bir varlık'tır.⁹⁰

Süreç felsefesinde ise durum oldukça farklıdır. Yazımızın birinci bölümünde tecrübe kavramının süreç fikri için ne büyük önem arzettiğine temas etmiştik. İşte bu kavram, yetkinlik meselesinin hallinde de anahtar görevi görmektedir. Eğer âlemden bir yenilik varsa, eğer yeni yeni varlıkların ortaya çıkması söz konusu ise, Tanrı bu yeniliği tecrübe ediyor demektir. Her şey, eninde sonunda O'nun varlığında "objektifleşeceğine", "ölümsüzleşeceğine" göre, ilâhî tecrübe, her an zenginleşmektedir. Yani Tanrı sırf kendisine ait olan yüce bir yetkinlik derecesini yine kendisi aşıyor. O'nuyla yarışacak başka hiçbir varlık bulunmadığı için O, daima en yüksek derecede kemâl sahibidir.⁹¹

Hemen ilâve edelim ki, ilâhî kemâlin değişme kabul etmeyen bir yanının bulunduğunu Whitehead de Hartshorne da kabul etmektedir. Whitehead'ın deyimiyle, artma ve zenginleşme, Tanrının oluşma süreci içinde bulunan yanı ile - ki bu süreç "Estetik" bir görünüm arzeder - ilgilidir. Ahlâkî ve kognitif açıdan Tanrıda tam yetkinlik vardır. Söz gelişi ilâhî adâlet için her hangi bir değişme düşünülemez. Tekrar edelim: Değişme ve zenginleşme, Tanrının bilfiil varolanların dünyası ile ilgili olan topyekün ilâhî tecrübesinde olmaktadır. Yetkinlik konusunun ilâhî bilgi ile olan münasebetine daha sonra temas edeceğiz.

Tanrının ferdiyeti ve yetkinliği, İkbal için çok daha büyük önem arz etmektedir. Kur'ân, Allah hakkında "ferd" tâbirini kullanmaz, fakat onun kelâm kitaplarında —çok sık olmasa da— kullanıldığını görmekteyiz. İkbal, *Dinî Düşüünce*'nin muhtelif yerlerinde Tanrıdan söz ederken "Mutlak Ben" (*Absolute Ego*), "Nihaî Ben" (*Ultimate Ego*), "En Yüce Ben" (*The Great I-am*) gibi tâbirler kullanır ki, bunların hespi ilâhî ferdiyete işaret eder. İkbal'e göre, Tanrı'yı bir "Ben" olarak düşünmek, metafizik, dinî ve ahlâkî açıdan bir zarurettir. Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir okyanus olur, birlik

90 A.E., s. 16-7.

91 A.E., s. 18. Krş., PSG. s. 10.

arzedenden organize edici bir prensipten mahrum olurdu. Oysa hayat, diyor İktbal, madde, canlılık ve şuur düzeyinde şekilsiz olarak akıp giden bir şey değil, yapıcı bir gaye için dağılık unsurları bir araya getiren, onları bir noktaya toplayan terkip edici (sintetik) bir faaliyettir.⁹²

Şüphesiz, Tanrının "Ben" olması ile öteki varlıkların ben olmaları birbirinden farklıdır, çünkü ben olmayı sezme (*the intuition of I-ness*), her varlıkta farklı derece olur ve bu durum, onun kendine özgü-lüğü oluşturur. Bizim "ben-im" dememiz, İktbal'e göre, ben-olanla ben-olanın dışında kalan arasındaki ayırmadan doğuyor. Bizim benliğimiz bağımlı bir benliktir. Oysa Tanrının "Benlik"i bağımsız, zatî ve mut-laktır". Dolayısıyla, gerçek anlamda sadece Tanrı tam "Ben" dir.⁹³ Tanrı sonsuz, öteki bütün varlıklar sonludur. Tanrı'nın "Mutlak Ben" olmasının bir anlamı da O'nun öteki bütün benleri ihtiva etmesidir (*all-inclusive-Self*). Özellikle bu son nokta, yukarıda da işaret edildiği gibi, Süreç felsefenin önemle üzerinde durduğu bir noktadır.

Bu "ihtiva ediş" nasıl olmaktadır? Bu soru, İktbal'i vahdet-i vücud-cu anlayışın temel iddiasını gözden geçirmeğe iletiyor. Peygamber, Mirac tecrübesini şaşırmadan, Kur'an'ın deyimiyle, "gözü kaymadan" (53, 17) yaşadı. Bu tasvir, diyor İktbal, sonlu ben'in Sonsuz Ben karşısında benliğini yitirmediğini -ve İslâm'ın ideal insanının böyle olması gerektiğini- gösterir. Onca, "Vahdet-i vücudcu sülûlîk elbette böyle bir görüşe iltifat edemez ve felsefî mahiyette olan bazı güçlükleri imâ eder. Sonsuz ve sonlu benler, karşılıklı olarak birbirlerini nasıl dışarıda tutmaktadırlar? Sonlu ben, bu haliyle Sonsuz Ben'in yanında kendi sonluluğunu muhafaza edebilir mi? Bu güçlük, sonsuzluğun gerçek mahiyetinin yanlış anlaşılmasından doğmaktadır."⁹⁴

Aslında İktbal'e göre, Tanrıyı bir ferd ve "Ben" olarak düşünmekten kaçışın da temelinde bu yanlış anlama yatmaktadır. Dinler Tarihi bu kaçışın örnekleri ile doludur. Hatta Kur'an'ın ulûhiyet anlayışını bile panteist açıdan yorumlayanlar az değildir. Meselâ, Farnell adlı bir İngiliz bilgini, diyor İktbal, *Gifford Konferansları*'nda Kur'an'daki "Nur âyetini" (24,35) ele alarak bu âyette bir panteizm okumaktadır. Âyetin anlamı şöyledir: "Allah göklerin ve yerin Nûr'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir; cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır." İktbal'e göre, her ne kadar âyetin ilk kısmı, ferdî ulûhiyet anlayışından kaçış izlenimini vermekte ise

92 R., 60-1.

93 R., 56.

94 R., 56.

de, geri kalan kısmında nur istiaresinin kullanılmasına dikkat edersek, tamamen farklı bir izlenim doğar. Nur, şekilsiz kozmik bir unsur olarak değil, ferdiyet kazandırılmış (içinde ışık bulunan kandil yuvası, parlayan yıldız) bir varlık olarak dile getirilmektedir. Kaldı ki, ışık (nur) ifadesinin bugün daha farklı anlamda yorumlanması gerekir. Onu, pan-tesit yoruma kolayca koyabilen “her yerde hazır” olmak şeklinde değil, de İlâhî Mutlaklığa işaret eden bir şey şeklinde anlamak gerekir.⁹⁵

3. Tanrının Bilgisi:

Allah'ın ilmi konusu, bilindiği gibi, İslâm felsefesi ve kelâmının en çetin problemlerinden biridir. Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi, yoksa hem küllileri, hem de cüzileri mi bilir? O'nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (*bi-lâkeyf*) bir halde midir? Bütün bu sorular, yüzyıllardır düşünen insanların zihinlerini işgal etmektedir.

Tanrının kendine özgü ferdiyeti, kendine özgü yetkinliği, şüphe yok ki kendine özgü bir bilgiyi gerektirir. Biz, dışımızda bulunan bir nesneyi bir “başka” varlık olarak alır ve onu öylece bilgi objesi olarak kabul ederiz. İbal'e göre, böyle bir bilgi fiilini, kapsamını her şeyi içine alacak şekilde genişletsek bile, Tanrı'ya atfedemeyiz. Tanrının dışında kalan başka bir varlık olmadığına, başka bir deyişle, O, “muhît” olduğuna göre, âleme dışarıdan bakarak bilgi sahibi olmaz.⁹⁶ Bu görüşün İslâm düşüncesindeki tarihi çok gerilere gider. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Aristoteles'in Tanrısı İlk Muharrik olmasına rağmen, âlemi bilen ve kuşatan (muhît ve âlim olan)⁹⁷ bir varlık değildi. Kindî gibi bazı filozoflar, bu İlk Muharrik kavramını benimsemekle beraber, müslüman olarak Tanrının “her şeyi bildiği” konusunda asla şüphe etmediler. Kanaatimizce onların en azından bir kısmı, Aristoteles'in Tanrısını da bilen bir varlık olarak yorumlamaktaydı.

Tartışmalı bir konu olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, Plotinus'un Tanrısı da, en azından bugün öne sürdüğümüz mânâda, âlemi bilmektedir. Oysa Fârâbî, Aristoteles ve Plotinus'den etkilenmesine rağmen, şöyle demektedir:

“Birinci (İlk Sebep), kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün varlıklardan ibaret olsa da. O, özünü bilince, bir bakıma bütün varolan-

95 R., 63-4.

96 R., 77.

97 PSG., s. 75.

ları da bilir, çünkü öteki varlıkların her biri, varlığı O'nun varlığından almıştır.”⁹⁸

Görülüyor ki, Farâbî ile İkbâl arasında bu noktada bir fark yoktur.

Whitehead'ın Tanrısı da âlemi hem ihata etmekte hem de bilmektedir. Hatırlanacağı gibi, Whitehead'e göre Tanrı, “aslı” yönüyle kavramsal mahiyette (*conceptually*) ezeli objeleri, bu objelerin oluşturduğu bütün imkânlar alanını bilmektedir. Gerçekleşme süreci içinde olan her bilfiil şey de Tanrının “oluşan” vechesinde objektifleştiği ve ölümsüzlüğe kavuştuğu için O'nun onları “duyması” veya “kavraması” (*Prehension*) tabiidir. Dolayısıyla, her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde “Tanrı her şeyi bilir” hükmü, Whitehead için de doğrudur.

Gerek Hortshorne, gerek İkbâl, Tanrının bilgisi, özellikle de “Tanrı her şeyi bilir” hükmünün anlam ve kapsamı üzerinde önemle durmuştur. Her ikisine göre de Tanrının ilmi (ve bu arada biraz sonra ele alacağımız kudreti ve yaratması) ilâhiyatta en çok yanlış anlaşılan konular arasında olagelmıştır. Problem şu sorulardan doğmaktadır: Eğer Tanrı her şeyi ezelden biliyorsa, “yenilik” ve “orijinallik” vasfına haiz süreç nasıl izah edilecektir? Süreç, önceden inceden inceye plânlanmış, düşünülmüş, iyice tesbit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci, Tanrının ezelden bildiği ve belirlediği bir mahiyet ve istikamette devam etmek *zorunda* olduğuna göre, topyekün âlemin, özellikle de insanın hayatında hürriyetin yeri nedir?

Hemen görüleceği gibi, bu, İslâm düşünce tarihinin “kaza ve kader” dediği problemdir. Bu çözümez, *çözülemez* meseleyi burada bütün yönleriyle ele almak konumuzun dışında kahr. Biz sadece Süreç fikri ışığında yapılan tahlillerin ve sunulan çözüm şeklinin üzerinde kısaca durmakla yetinmek zorundayız.

Hartshorne'a göre, “Tanrı her şeyi bilir” demek, her şeyi olduğu gibi, yani imkânı imkân, aktüeli aktüel olarak bilir demektir. Whitehead ve Hartshorne, Tanrıyı “aslı” veya “Mutlak” yönüyle zamana bağlı kılmazlar. O'nun varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O'nun varlığına bağlıdır, diyor Whitehead. O'nun kavramsal bilgisinin ezeli oluşu da bundan dolaydır. Öyle görünüyor ki, Whitehead Tanrı için “mazi”nin sözkonusu olamayacağına inanır. Ama Tanrı için “gelecek” sözkonusu mudur? Tanrı her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde Whitehead sisteminin bu soruya olumlu cevap vermesi kaçınılmazdır. Hartshorne, olumlu cevabını açık açık söylemekte ve fikrini şöyle savunmaktadır:

98 As-Siyasa al-Madaniyya, Ed. M.F.Najjar, Beirut, 1964, s.4.

Tanrı, şimdiki şimdi, geleceği de gelecek olarak bilir. Gelecek şöyle veya böyle belirlenmiş olan bir ihtimaller ve imkânlar sahasıdır. Eğer "Tanrı her şeyi bilir" ile anlatılmak istenen şey, Tanrının imkânları, anahatları bilmesi ise, bu doğrudur. Yok eğer geleceği "sanki gerçeklik kazanmış olarak" bilmesi ise, bu Tanrının da, öteki bütün varolanların da elini kolunu bağlayan bir determinizmdir.⁹⁹ Hartshorne'a göre "her şeyi bilmek", zaman ötesinde bir bilgi anlamına gelmez. Diyelim ki ileride bir olay vuku bulacaktır. Tanrı bu olayın imkânını önceden bilir; olay vuku bulduğunda da onu gerçek olay olarak bilir ve böylece daha önce bildiğinden fazla bilmiş olur. Fakat her iki zamanda da -önce de, olaydan sonra da- ne var ise, onu bütünüyle bilir; yani bilgide her hangi bir eksiklik yoktur. Bir anda imkân var, Tanrı onu bütünüyle bilmekte, başka bir anda gerçeklik var, Tanrı onu bütünüyle bilmektedir. Bu, Tanrıya bir noksanlık getirir mi? Klâsik teistlerin büyük ekseriyeti bu soruya "evet" dedikleri için yanlışlığa ve tutarsızlığa düşmüşlerdir. Soruyu "evet" şeklinde cevaplandırmak yanlıştır, çünkü ancak *olmuş olan* bir şeyin bilinmemesi câhilliktir. Eğer ortada bir realite olsa da Tanrı onu bilmeseydi, elbette eksiklik sözkonusu olurdu. Bilgi, sadece ve sadece realiteye tekabül ettiği sürece doğru olur. Realite henüz yoksa, bilinecek olan şey nedir? Ve bu şey bilinmiyorsa, bilgisizlik bunun neresindedir? Asıl hata, olmayan bir şeyi olmuş gibi bilmektir. Doğru olan ise, henüz kesinlik ve belirlilik kazanmamış olanı, *nasıl ise öylece* bilmektir.¹⁰⁰

Teistlerin büyük çoğunluğunun tutarsızlığı da şundan kaynaklanıyor: Onlar, bir yandan geleceği belirlenmiş gibi görüp Tanrının onu bildiğini -ki O nasıl biliyorsa her şey en küçük detayına kadar o bilgiye uygun tarzda cereyan edecektir- söylemekte, öte yandan da dinî ve ahlâkî endişelerden dolayı insana hürriyet atfetmektedirler. Sanki insan, ezeli bilginin gerektirdiğinden başka türlü davranabilirmiş gibi. Bu hürriyet konusuna biraz sonra tekrar döneceğiz.

Öyle görünüyor ki, Tanrının geleceği, gelecek neyi ihtiva ediyorsa öylece bildiği görüşü bazı ilâhiyatçılar tarafından daha önce de tartışma konusu edilmiştir. Meselâ, XIV. yüzyılda yaşayan Yahudi ilâhiyatçısı ve astronomi bilgini Levy Ben Gerson, bu fikri tartışanlardan biri olmuştur.¹⁰¹

İslâm düşüncesinde Allah'ın geleceği âdeta gerçeklik kazanmış gibi bildiği düşüncesi yaygındır. Bu görüşü desteklemek için bazı Kur'an

⁹⁹ MFG., s. 98-9. Ayrıca bk. s. 11, 14 ve 139.

¹⁰⁰ MFG., s. 104.

¹⁰¹ Bkz. I. Huscik, A History of Medieval Jewish Philosophy, Macmillan, 1916, 345.

âyetlerine başvurulduğunu görmekteyiz. Meselâ, Hz. Musa ile “genç arkadaşı” arasında geçen bir olayın kıssasında şöyle denmektedir: “... Yine gittiler; sonunda bir erkek çocuğa rastladılar, o (genç adam) hemen onu öldürdü. Musa: ‘Bir cana karşılık olmaksızın masum bir cana mı kıydın? Doğrusu pek kötü bir şey yaptın’ dedi. “Sonunda” genç adam” ın bu olayı şöyle yorumladığı anlatılmaktadır: “Oğlana gelince, onun ebeveyni inanmış kimselerdi. Çocuğun onları azdırması ve inkâra sürüklenmesinden korkmuştuk” (Kehf, 74 ve 80). Genç adam bu işi kendiliğinden yapmadığını “Rabbinden bir rahmet olarak” yaptığını ifade ediyor. (Aynı sûre, 82).

Şimdi bizi burada asıl ilgilendiren soru şu: Söz konusu çocuk, o anda mı “azdırma ve inkâra sürükleme” işini yapmaktaydı, yoksa ileri de mi yapacaktı? Müfessirlerin çoğu ikinci alternatifi çıkarmayı daha akla yatkın görmüşlerdir. Meselâ, Ömer Nasuhi Bilmen, Tefsir’inde şöyle diyordu: “Oğlan ise deniliyor ki bâliğ idi, yol kesicilik yapıyordu, çirkin işler yapmaya devam ediyordu”. Buraya kadar fazla bir güçlük görünmemektedir. Haklı görülsün veya görülmesin, öldürme olayı ile ilgili, hiç değilse, bazı sebepler mevcut demektir. Fakat, Bilmen şöyle devam ediyor: Veya çocuk kâfir tabiathı idi, *ileride* kâfirâne hareketlerde *bulunabilecekti*.”¹⁰² Bu son ifade, bazı insanların ileride olacak olanları bildiklerini imâ etmektedir. Nasıl biliyorlar? Bir *imkân* olarak mı? Sanki o anda *olmuş* gibi olarak mı? Bilmen’in cümlesindeki “bulunabilecekti” kelimesi, akla “imkânı” getiriyor. Fakat “mümkün” bir durum için de şu anda öldürmek gibi bir ceza düşünülemez. Çocuğun o anda “kâfir tabiathı” olduğu düşünülerek öldürme konusu ele alınabilir. Fakat asıl mesele bu değil. Mesele, çocuğun “ebeveyni azdırmasından ve inkâra sürüklenmesinden korkulması”. Müfessirlerin genel kanaatine göre, bu sürükleme işi henüz olmamıştır. Zaten olsaydı, Hz. Musa’nın sabırsızlığına hâcet kalmazdı. O zaman geride tek alternatif kalıyor görünmektedir: Çocuğun *ileride* yapacağı bir şeyden dolayı *şimdiden* cezalandırılması. Olayın hukukî v.s. yanı tartışmamızın içine girmeyecek çapta büyük bir mesele. Biz, burada geleceğin nasıl olacağına öylece şu anda bilinebileceği (sadece Tanrı tarafından değil, gaybî bilgiye sahip herkes tarafından) fikrinin ne ölçüde kök saldıgına işaret etmek için olaya temas ettik.

Kur’ân-ı Kerim’in, “Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir.” O, “sizin bilmedikleriniz bilir”. “Yerde ve göklerdeki

102 Ö.N.Bilmen, Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meali., İst., 1964, C.4, s. 1984.

her şeyi bilir.” “Karada ve denizde olanları bilir”. “Ana rahminde olanları bilir”. “O her şeyi bilir”. “O, yapmakta olduklarını bilir”. şeklindeki yüzlerce âyetinin anlaşılması ve yorumlanması önemli bir güçlük arz etmemektedir. Çünkü bir şeyi, Kur’ân’ın deyiimiyle, meselâ “göğsümüzde” saklamamız, bir olaydır. Çocuğun anarrahmindeki safha safha gelişimi bir olaydır. Duymalarımız, düşünmelerimiz, niyetlerimiz, arzu ve isteklerimiz hep birer vakiadır. Bunların çoğunu biz bilmeyiz, ama Allah hepsini en ince teferruatına kadar bilir. Bütün bunlar, bu bölümde tartıştığımız “imkân olarak gelecek” fikri ile ters düşecek bir durum arz etmemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in ışığında Allah’ın ilmi konusu, hele O’nun bizim burada ele aldığımız açıdan anlaşılması ve yorumlanması –ki bu aynı zamanda bütün bir tefsir, kelâm, tasavvuf ve felsefe geleneğimizin dikkate alınmasını gerekli kılar– şu andaki imkân ve gücümüzün dışında kaldığı için her hangi bir hükme bağlamaya cesaret edemeden bırakacağımız bir konudur. Sadece bir hususa işaret ederek sözü yine İkbâl’e getirmek istiyoruz. Geleceğin tamamen belirlendiği fikrinin Kur’ân açısından haklı gösterilebilmesi sanıldığından ve bugüne kadar iddia edildiğinden daha zor bir meseledir. Bu bakımdan, yaygın “kaderci” görüşü İslâm’a mâletmek bir hatadır. Aynı hatayı hemen hemen bütün Batılı düşünürler de işlemektedirler. Bu, onların hem bilgi eksikliğinden hem de müslümanların büyük bir çoğunluğunun düşünce ve davranışlarına bakarak hüküm vermelerinden kaynaklanan bir yanlış anlamadır. Meselâ, Hartshorne şöyle diyor:¹⁰³ “Muhammedilik bir tarafa bırakılırsa, dünyadaki kutsal kitaplarda kadercilik fikrini bulmak oldukça güçtür.” Oysa kanaatimizce durum tam tersinedir. Meseleye Kur’ân’ın bütünlüğü açısından bakıldığı zaman kaderciliğin orada yer almadığı kolayca görülür. İslâm kültüründe yaygın kaderci temâyüllerin köklerini başka yerlerde aramak gerekir.

İkbâl, Tanrının bilgisine çok geniş bir açıdan bakarak ilâhî hayatta, düşünme ile yapmanın “bilme fiili ile yaratma fiilinin özdeş olduğunu” söyler.¹⁰⁴ Böyle bir özdeşliği insan ne tam olarak kavrayabilmekte, ne de onu ifade edebilmektedir. “Aynı zamanda kendi objesinin yaratıcısı olan bilgi çeşidini ifade edecek bir kelimeye sahip olmadığımızı”¹⁰⁵ söylüyor İkbâl. Şimdi İkbâl’in kurduğu özdeşlik, yaratma faaliyeti açısından da büyük önem taşıyor. Şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer Tanrı şu anda tanıdığımız ve bildiğimiz dünyayı ezeli olarak bütün

103 *MVG.*, s. 105.

104 *R.*, 77.

105 *R.*, 78.

ayrıntıları ile biliyorsa, dünyanın da, en azından fikir plânında ezeli olması gerekmez mi? Bu sorunun bilgi ile ilgili yanını ele alarak gerisini yaratma kavramının tahliline ayırdığımız bölüme bırakalım.

İkbal, İslâm dünyasında Devvânî ve Irakî'ye, Batı felsefesinde de J. Royce'a malettiği bir görüşü eleştirerek ezeli bilgi konusuna girer. Bu düşünürlere göre, Tanrı ezeli bir "şimdi" de yer alan olaylar düzeninin tarihi seyrini tek ve bölünmez bir idrak fiili içinde ve bir çırpıda bilir. İkbal bu görüşte bir hakikat payı görür. Ne var ki, böyle bir görüş, ona göre, kapalı - evren fikrini, tesbit ve tayin olunmuş bir gelecek anlayışını, dolayısıyla bir determinizm ve hatta kadercilik inancını da birlikte getirmektedir. Ayrıca sözkonusu görüş, Tanrıyı (en azından idea düzeyinde) olmuş-bitmiş bir yapıyı seyreden bir Varlık haline getirir. Tanrının bilgisini, üzerinde herşeyi yansıtan bir ayna gibi görmekle O'nun "her şeyi önceden bildiği" fikrini korumuş oluruz; ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yaparız. Gerçi gelecek, İkbal'in nazarında, organik bir bütün olarak ilâhî hayatta mevcuttur; fakat açık bir imkân olarak bilir, belirlenmiş bir *olaylar* düzeni olarak değil. İkbal, son derece zor olan bu meselenin anlaşılması için bir örnek verir: Diyelim ki oldukça geniş bir uygulama imkânına sahip olan bir düşünce aklımıza geliyor. Düşünce karmaşık bir bütün olarak zihnimizdedir fakat onun tazammun ettiği hususların gerçeklik kazanması zamana bağlıdır. Meselâ, tek ve özel bir imkânın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden doğmaz, henüz bilinecek bir durumun fikrî açıdan varolmadığından ileri gelir. Söz konusu düşünce, uygulama imkânlarını daima ilerlemekte olan tecrübeyle birlikte açığa vurabilir.¹⁰⁶ Bu açığa vuruşta her varlığın kendine düşen bir payı vardır. Varlıklar, Tanrının onlar için tanıdığı olduğu imkânlar (ki Kur'ân buna "Takdir" diyor) ölçüsünde yeni ve taze tecrübe seviyesine ulaşırlar.

İkbal şöyle devam ediyor: Eğer tarih daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olayların ortaya çıkan bir fotoğrafı gibi tasavvur edilirse, orada yenilik ve teşebbüse hiçbir yer yok demektir. O zaman "Yaratma" kavramının da belli bir anlamı kalmaz. O halde geleceği, ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekir, çizilmiş bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil.¹⁰⁷

Görebildiğimiz kadarıyla, Tanrının bilgisini bu şekilde anlamak ve açıklamak, İslâm düşünce tarihi açısından yeni sayılır. Gerçi İkbal'in

106 R., 79.

107 R., 79.

öne sürdüğü “düşüncenin kendi objesini varetmesi” (ki sadece Tanrı için söz konusudur) fikri, üstü örtük bir şekilde de olsa, sudur nazariyesinde vardır. İlk Akl'ın Tanrıdan sudur etmesi böyle, bir düşünce sonucu olmaktadır. Yapılacak yeni araştırmalar sonunda “açık gelecek” fikrinin ve Tanrının bu geleceği bir imkânlar sahası olarak bildiği inancının da daha önceleri tartışıldığına dair bazı ipuçları yakalanabilir. Meselâ, Hişam'ın (ölümü, yaklaşık 180) “Allah kendisini daima, öteki şeyleri de onların varlık sahasına gelmelerinden sonra bildiğini”, çünkü “eğer Tanrı onları ezelden bilseydi bizzat onların da ezeli olmaları gerekirdi” şeklinde bir görüş öne sürdüğü ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Geleceğin bir dizi imkânları ihata ettiği, dolayısıyla geleceğin belirlenmesinin bu imkânların belirlenmesi demek olduğu fikrine Mulla Sadra da yer vermektedir.¹⁰⁹ Daha önce Farabi'nin de *Şarh-ul-İbâre*'de bu çetin meseleye temas ettiğini, fakat bir çözüme ulaşamadığını biliyoruz.

Önceden bilmenin ve görmenin, önceden belirleme anlamına gelip gelmeyeceği hususunu bir şeyin, “kendi kendisini belirlemesi” konusunu işlerken ele alacağız.

4. Tanrının Kudreti Ve Yaratması:

Yaratma kavramı ile Süreç kavramı arasında kopmaz bir bağ vardır. “Yaratmak” diyor Hartshorne, daha önce belirsiz olanı belirlemek, tahsis edilmemişi tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine yeni bir şey eklemektir.¹¹⁰ Whitehead, “Yaratıcılık” (*creativity*) kavramını Tanrı kavramından daha geniş tutar. Hartshorne'a göre bunun anlamı şu olsa gerektir: Bütün kararlar, bizzat Tanrı tarafından verilmiş kararlar değildir. Bu, Whitehead'ın, bütün kararların Tanrının katında yer aldığı, bir bakıma onların ilâhî varlıkta bulunduğu fikrini inkâr ettiği anlamına gelmez.¹¹¹ Whitehead, yaratıcılığı bifiil varlıkların bir “sebebi” olarak görmez. Onlar yaratıcılığın *neticesi* değil, *anları*, *lahzaları*'dır. Bu an veya lahzâlardan ayrı olarak yaratıcılığın bir gerçekliği (aktüalitesi) yoktur. Zaman içinde akıp giden bütün süreç, yaratıcılık içinde olur; Yaratıcılığın tükenmesi diye bir şey olmaz.¹¹²

108 Bkz. M.Horten, Die philosophische systeme der Speculativen Theologen im Islam, Bonn, 1912, s. 172-3. Krş. PGS., s. 109.

109 Bkz. Fazlur Rahman, a.g.e., s. 181.

110 “Philosophy After Fifty Years”, Mid-Twentieth Century American Philosophy, Ed. P.A.Bertocci, New York, 1974, s. 143.

111 Schlipp., s. 528.

112 PR., s. 30, Krş. Keller, a.g.e., s. 14.

Bu çeşit bir yaratma doktrini, varolanlarda kendi kendilerini -belli ölçüde de olsa- belirleme (*Self-determining*) gücü görüyor. Özellikle Whitehead, Tanrıyı bir vechesiyle, "Oluşan" yaniyla, sürecin, dolayısıyla yaratıcılığın içinde görüyor. Onun "Tanrı yaratmadan önce değil, yaratma ile *birliktedir*",¹¹³ demesi bundan dolayıdır. Yine Whitehead'in "Ne âlem, ne de Tanrı statik bir tamğa ulaşır; her ikisi de... yenilik istikametinde ilerlemekte olan yaratıcı temponun içindedir."¹¹⁴ demesinin sebebi de budur. O halde, burada sözü edilen yaratmanın klasik teizmdeki yaratmadan -yani Tanrının, gerçekleşme sürecindeki her anı bütün detayı ile tesbit ve tayin eden bir sebep olmasından- farklı olduğu açıktır. Süreç felsefesinde sebepten değil, sebepler ırmağında sözetmek daha uygundur.

Pekâlâ, Whitehead'in Tanrısı için "Yaratıcı" sıfatını kullanamaz mıyız? Bu sorunun cevabı, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, "Yaratıcılık" tan ne anlatılmak istendiğine bağlıdır. Daha önce Tanrının mahiyetinden söz ederken O'nun sınırsız imkânları "elinde tuttuğu"na, ezeli objelerle bifül olaylar arasındaki ilişkinin Tanrı tarafından kurulduğuna, ezeli objeler âleminden ilgili imkânların seçilmesinin Tanrı'ya ait olduğuna işaret etmiştik. Eğer bu safhalar için "Yaratma" sözünü kullanabilirsek, Tanrı Yaratıcıdır. Whitehead'e göre, Tanrı, ilgili imkânları zorlamadan, empoze etmeden sunar. "Tanrı zorlamaz ikna eder". O, ilgili imkânları *cezbedici* (lure) bir tarzda sunar. Bunun kabulü, düzeni ve yeniliğe doğru ilerlemeyi sağlar. Reddi ise kötülüğü ortaya çıkarır.

Süreç felsefesindeki yaratma fikrinin "Yoktan Yaratma" (*Creation ex nihilo*) fikriyle aynı şey olmadığı açıktır. Fakat, Hartshorne'un da ifade ettiği gibi,¹¹⁵ yaratmayı, mutlaka "yoktan yaratma" anlamında kullanmak mecburiyeti diye bir şey yoktur." Yaratma, varolan bir şeyden başka yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da gelir. Tanrının bir şeyden başka bir şey yaratması, şüphesiz, kendine özgü bir faaliyettir. O, bu faaliyeti kozmik düzeyde gerçekleştirir.

Başta Thomas Aquinas olmak üzere birçok hıristiyan ilâhiyatçı, bu şekilde anlaşılan yaratma fikrini kabul etmektedir (Yoktan yaratma fikrini yanlış saymamamızın yanısıra). Yine birçok ilâhiyatçı, yaratmanın ilâhî varlıkta (bilgisinde v.s.) zaten var olan fikirlerden, idealardan, özlere bazı imkânlara bağlı olarak gerçekleştiğini öne sürmekle yoktan

113 Bkz. Yukarı.

114 PR., s. 529.

115 MFG., s. 231.

yaratma fikrini imkândan gerçeklik safhasına çıkma şeklinde yorumlamış olurlar.¹¹⁶

İkbal, tıpkı Whitehead ve Hartshorne gibi, varolanların kısmen de olsa, "kendi kendilerinin sebepleri" olduğuna, veya başka bir deyişle, kısmî bir "kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına" inanır. Bu, bir bakıma, varolanların sahip oldukları hürriyettir. Ve böyle bir hürriyet, her üç düşünür için de metafizik bir zarurettir. İkbal'e göre, her "ben" zaman içinde kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır." "Ben" in faaliyeti açıkça göstermektedir ki, 'ben' hür ve şahsî bir kozalitedir."¹¹⁷

İkbal'in bu ifadeleri, Bergson'un meşhur "hayat hamlesi" (*elan vital*) dediği şeyin başka bir terminoloji için de dile getirilişidir. Fakat bu ortak tutuma rağmen, İkbal kendisiyle Bergson arasında teleoloji konusunda önemli bir ayrılığın bulunduğunu söyler. Bergson'a göre, diyor İkbal, eğer âlemde teleoloji görürsek, zamanı hiçe saymış, önceden belirlenmiş bir gâye istikâmetinde âlemin yürüdüğünü kabul etmiş olurduk. Bu da yaratıcılık ve hürriyetin sonu demek olurdu. İkbal, her şeyden önce "teleoloji" den böyle bir fikrin çıkarılması gerektiği görüşünü reddeder. Eğer teleoloji, Bergson'un anladığı şekilde olsaydı, filozof görüşünde tamamen haklı olurdu. Ezeli olarak plânlanmış bir gaye istikâmetinde varlıkların ortaya çıkması, hürriyet değil, mekanizmdir. Fakat teleoloji başka türlü de anlaşılabilir. Kendi hayatımıza bakalım. Bizim, bazan değiştirdiğimiz, bazan yeni şekiller kazandırdığımız, bazan da kendileri tarafından yönlendirildiğimiz birçok gâyelerimiz vardır. Fikrî hayatımızda daima yeni gayelere gönül verdiğimiz, yeni değerler seçtiğimiz bir gerçektir. Hayat süreci değiştikçe, gayeler dünyamızda da bir takım değişimler olur. Şuur hayatımızda sadece mâzi saklı değildir; onun ileriye doğru önceden kestirilemeyen bir hamlesi vardır. İlginin ve dikkatin ileri bir noktaya çevrildiğini düşünmeden hayatın yaratıcı hamlesini düşünemeyiz; gayeye atıfta bulunmadan da dikkat açıklanamaz olarak kalır. Hayatımızın her genişleme ve zenginleşme safhasında bir yandan geride bıraktığımız, bir yandan ulaşmak istediğimiz gayeler vardır. Teleolojik bir dünya görüşünü savunmak için mutlaka nihai bir gâye düşünme zarureti yoktur."¹¹⁸

Kısaca ifade edecek olursak, İkbal'e göre, Tanrı her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. Hayatın her safhası, baştan sona gâyelidir.

116 KVC., s. 232.

117 R., 107. Ve s. 108.

118 R., 52 vd. Ve s. 74

Acaba böyle bir âlem anlayışı, Tanrının bilgisi, kudreti ve dolayısıyla hürriyetini sınırlamak gibi dinî anlayışa oldukça ters düşen bir görüşü ortaya çıkarmaz mı? İkbâl bu konuyu *Dinî Düşünce* nin iki ayrı bölümünde ele alır: Tanrının mahiyeti ile ilgili bölümde; insanın hürriyeti ile ilgili bölümde. Birinci bölümde şu ifadeleri okumaktayız: “Şüphe yok ki, dış bir kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülemeyen bir faaliyet gücüyle donatılmış benlerin ortaya çıkması, bir anlamda, her şeyi ihata eden Ben’in (Tanrının) hürriyetine gelen bir sınırlama (limitation) demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama Tanrının kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir.”¹¹⁹

İnsan hürriyeti ile ilgili bölümde de benzer bir ifade kullanıyor: “Mutlak Ben, kendi şahsî inisiyatif gücüne sahip sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade etmek suretiyle, ilâhî hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır.”¹²⁰

İkbâl’in, bu ifadelerdeki terimlerin seçilmesinde ne kadar dikkatli davranmaya çalıştığını söylemeye gerek yoktur. Meselâ, sonlu benin ortaya çıkmasına “*izin vermesi*”, “kendi kendini sınırlaması” şeklindeki ifadeler, hem süreç anlayışının gereğini yerine getirmek, hem de teolojik bir endişenin doğmamasını sağlamak gâyesiyle kullanılmıştır. Birinci ifadenin yerine kısaca “yaratması” diyebilirdi. Bunu demiyor, çünkü alışlagelmiş anlamıyla “yaratma”nın oluşum süreci halindeki âlemde varlıkları bütün yönleriyle tamamen belirleme şeklinde anlaşıldığını düşünmektedir. Halbuki varlıkların “ortaya çıkmasına müsaade etme” ifadesinde “sonlu” ve “Sonsuz” un faaliyeti birlikte dile getirilmek istenmiştir. İkinci ifade, aklımıza şöyle bir soru getirmektedir: Tanrı isteseydi kendi hürriyetine sınır koymayabilir miydi? İkbâl’in sistemini dikkatle ele alarak cevap verecek olursak, “evet” diyebiliriz. O zaman Tanrı, mutlak determinizmin hâkim olduğu bir âlem yaratmış olurdu. Fakat madem ki O, başka benlerin bulunduğu bir âlemi *kendi iradesi ve hikmetiyle seçmiştir*, sözkonusu benlere, sınırlı ölçüde de olsa, hürriyet ve şahsî inisiyatif bahsetmesi, O’nun yüceliğine niçin hâlel getirsin?

İkbâl’in terminolojisi Whitehead’inkine nazaran daha dinî karakterdedir. Her ikisine göre de her bir “bilfiil varolan” ın hürriyeti sınırlıdır. Her olay, kendi mâzisine bağlı bir gelişme gösterir. Yine her olay, uzaktan veya yakından, öteki bütün olaylarla ilgilidir. Buna rağmen, her ola-

119 R., 79-80.

120 R., 108; PR., s. 343.

yın bir kendine özgülüğü, geleceğe kendi yolunda gösterdiği bir reaksiyonu vardır. Bu, her varolanın karar vermesinde - kelimenin mümkün olan en geniş anlamıyla - orijinallik ve kendiliğinden oluşun bulunmasının açık bir işaretidir. Her şey, diyor Whitehead, kendi fiili dünyasıyla ilgili olan aslı kavramsal gâyeyi (*conceptual aim*) Tanrıda bulur. Fakat bununla o şey belirli bir durum almış olmaz, bunun için şeyin bizzat kendi kararı gereklidir.¹²¹ Bu görüşün alışlagelmiş dinî anlamda yaratma olmadığını tartışmaya gerek yoktur.

Hartshorne'a göre ise, Tanrının doğrudan doğruya olan etkisi, düşüncenin düşünce, duygunun duygu üzerindeki etkisine benzer. Etkinin fikir ve ilham verici bir yanı vardır. İşte bu fikir ve ilham altında kendimizi tâbir yerinde ise, kendimiz "yaparız". Tanrı öteki hür varlıkları baskı altında tutmaz.¹²² Bu, Whitehead'in "Tanrı zorlamaz ikna eder" cümlesinin tekrarıdır başka bir şey değildir. Bu fonksiyona sahip olan Tanrı hâlâ *kâdir* midir? Hartshorne'a göre "evet"; çünkü ideal kudret, bir kudret tekeli demek değildir. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.¹²³

Kanaatimizce, İktbal'de durum farklıdır. O, bir takım imkânlarla sahip varlıkların bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını söyler. İmkânların gerçeklik kazanmasında her varlık kendine düşeni yapar veya yapmaz. Böylece bir yaratma anlayışı, Tanrının kendi sonsuz hayatı içinde - âlemlerle Tanrı arasında organik bir bağ olduğu için - olup biter. Âlem Tanrının karşısında duran bir muhalefet unsuru olmadığı için de orada olup bitenler, dışarıdan Tanrıya bir sınır empoze etmiş olmaz. Bu bakımdan, İktbal'e göre, "sınırlama" sözünden korkmanın bir anlamı yoktur. Kur'an, soyut tümelerden (*abstract universals*) hoşlanmaz. Yaratma kavramı ışığında bakalım veya bakmayalım, her türlü ferdiyet, bir çeşit sınırlamadır. Soyut bir açıdan bakıldığında, "kudret" sınır tanımayan kör ve keyfi bir güçtür. Kur'an böyle bir kudret anlayışını reddeder. İlâhî kudret ilâhî bilgi ve hikmete bağlıdır.

Şimdi, genel olarak süreç felsefesinde, özel olarak da İktbal'in felsefesinde Tanrının "sınırlı" olup olmadığı sorusunu sormanın tam yeri olsa gerektir. İktbal'in İngiltere'de öğrenim yaptığı ve hatta "*Dinî Düşünce*" yi kaleme aldığı günlerde "Sınırlı Tanrı Kavramı" felsefe ve ilâhiyat çevrelerinde çok tartışılan bir konuydu. Meselâ, İktbal'in görüşle-

121 PSG., s. 275.

122 Hartshorne, "Metaphysics and the Modality.", s. 114-5.

123 J.Ward, *The Realms of Ends*, New York, 1911, s. 444.

rine etki ettiği açık olan tanınmış psikolog James Ward şöyle diyordu: "Tanrının kendi kendini sınırlaması, yaşayan bir âlemin, yaşayan bir Tanrının varolması demektir. Tanrı, hayali bir balçıkla uğraşan bir çömlekçi değildir. O, her şeyin ötesinde olduğu için Sonsuz, Mutlak - dolayısıyla anlamsız -, tasavvur edilemiyen bir soyutlama (abstraction) da değildir."¹²⁴ Word'un bu sözleriyle İkbâl'in biraz önce zikrettiğimiz sözleri arasındaki yakınlık ortadadır.

Daha önce Whitehead'in Tanrı hakkındaki görüşlerini açıklarken onun Tanrıyı "asli" yani "sonsuz... hür, tam ve yetkin" olarak tasvir ettiğine işaret etmiştik. Hartshorne ise, nisbeten moda haline gelen sınırlı Tanrı anlayışının, klasik teizmin 'Mutlak anlamda Sonsuz' Tanrı anlayışının yegâne alternatifi olmadığını "memnuniyet ile" kaydeder. Ona göre sınırlı ve yetkin olmayan Tanrı kavramı, ilkel politeizmin bütün zayıflıklarını taşımaktadır. Hatta sözkonusu kavram, politeizmin çeşitliliğinden mahrum olduğu için daha az câzip bir kavramdır (MVG, s.5).

O halde Whitehead'in ve Hartshorne'un Tanrı anlayışının "sınırlı" sıfatıyla tasvir ederken (Meselâ, ileride adından bahsedeceğimiz M.S. Raschid bunu rahatça yapabilmektedir) çok dikkatli olmak ve sınırlılığın sadece "oluşan" ilâhî yan açısından tartışma konusu edilebileceğini unutmamak gerekir.

İkbâl'in Tanrı hakkında söyledikleri oldukça farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Buna biraz da düşünürün kendi ifadeleri sebep olmaktadır. Burada onun birkaç cümlesini iktibas etmemiz yararlı olacaktır:

"Tanrı'nın 'Benlik'i bağımsız, asli ve mutlaktır. Böyle bir 'Ben' hakkında yeterli bir kavram oluşturmak bizim için mümkün değildir. Kur'an'ın da dediği gibi, hiçbir şey O'na benzemez."¹²⁵

"Bu bakımdan, hayata akıl açısından bakmanın sonucu, haliyle vahdet-i vücudcu bir mahiyet arzeder."¹²⁶

"Mutlak Ben... Realitenin tamamıdır."¹²⁷

124 R., 56.

125 R., 61.

126 R., 59.

127 R., 56.

“İnsânî ben için karakter ne ise, İlahî Ben’e nazaran âlem de öyledir.”¹²⁸

“Mutlak Realite rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı hayatın kendisidir. Bu hayatı ‘ben’ şeklinde yorumlamak Tanrıyı insan suretinde tasavvur etmek anlamına gelmez.”¹²⁹

Birinci iktibas, Tanrı hakkında düşünme ve konuşmanın ne kadar güç olduğunu dile getirmektedir. Mahiyeti itibariyle tamamen farklı olan, hiçbir şeye benzemeyen, dolayısıyla hakkında *yeterli* bir tasavvura sahip olmadığımız bir varlık hakkında konuşmak daima sınırlı ve eksik olmaya mahkûmdur.¹³⁰ Buna rağmen, İktibal’in bir fideist olmadığını Tanrıyı “hakkında konuşulamayan varlık” olarak görmediğini belirtmek isteriz.¹³¹

Bu iktibasta Tanrının “bağımsız, aslı ve mutlak” şeklinde vasıflandırılması, İlahî Benlik’in tamlığı ve bölünmezliği ile ilgilidir. Bu bakımdan Whitehead ve Hartshorne’da gördüğümüz çift-kutuplu Tanrı anlayışını açık bir şekilde İktibal’de görmek mümkün değildir.

İkinci ve üçüncü iktibaslarda Tanrı-âlem bütünlüğü, dolayısıyla vahdet-i vücudculuğu andıran bir yaklaşım, kanaatimizce ağır basıyor. İktibal, üçüncü iktibasta görüldüğü gibi, ilâhî hayatı bir “Ben” olarak düşünmek suretiyle panteist neticeden kaçmaya çalışıyor. O, gençlik yıllarında vahdet-i vücudcu görüşü benimsemiş olmasına rağmen, daha sonra (özellikle *Dinî Düşünce*’nin III. Bölümde) onu şiddetle eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu reddedişin gerisinde nazari sebepler kadar, pratik gayeler de yatmaktadır ki, onlara burada temas etmemiz mümkün değildir.

İktibal’e göre, âlemde başka benler de vardır, ve bu benler izâfi bir bağımsızlığa sahiptirler. Onlarla Mutlak Ben arasında *organik* bir bağ vardır. İktibal, daha önce de işaret edildiği gibi, âlemi, Tanrının “davranışı” (Sünnetullah) olarak tasvir eder. Sanıyorum, şu kadarını söyleyebiliriz: Eğer “topyekün Realite” ile başka hiçbir şeye benlik, hürriyet v.s. tanımayan bir Varlık anlatılmak isteniyorsa, İktibal bu görüşe karşıdır. Ama onunla “bütün varolanlar, nihai noktada ilâhî hayatta yer alırlar” (organik bütünlük) fikri anlatılmak isteniyorsa, bu doğrudur.

128 R., 60.

129 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, Felsefi Bir Tablîl”, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.I. 1983.

130 R., 56-7. (Krş. Sure, 53, âyet, 14.)

131 A.C.Kadir, “Deeds or Ideas”, Al-Hikma, V.5. 1973, s. 22.

İkbal'in üzerinde durduğu bu nokta, kanaatimiz odur ki, açık ve seçik bir biçimde vuzuha kavuşturulacak bir soru değildir. Bu bakımdan, düşünürümüzün, hem tek tek benleri önemle alan bir felsefe anlayışını öne sürmesi, hem de fikrî açıdan bakıldığında âlemin panteist bir mahiyet arzettiğini söylemesi pek şaşırtıcı olmasa gerektir. İkbal, Tanrı - âlem arasında organik bir bütünlük görmekle Tanrıyı sınırlandırmak istemiyor; âlemi haricî sınırlamaların dışında düşünmek ve tutmak istiyor. Çünkü âlem, ona göre, Tanrının Yaratıcı faaliyetinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sınır koyma da sadece Tanrıya aittir.¹³²

Şimdi böyle bir Tanrı anlayışı ne ölçüde bir "Sınırlı Tanrı" anlayışdır? İkbal'e göre Tanrının "Mutlak" olması, O'nun sınırsız olması, O'na kapalı olan ve O'nun ulaşamadığı hiçbir şeyin bulunmaması anlamına gelir. *Dinî Düşünce*'nin muhtelif yerlerinde (Bkz. s. 5, 6, 64, 110, v.s.) "Sonsuz'un tezahürü", "Sonsuz'un idraki", "Sonsuz - Olan'ın Sonluyu şefkatle kucaklaması", v.s. şeklinde ifadelere tesadüf etmekteyiz. Buna rağmen, meselâ C.A. Kadir, M.S. Raschid ve daha birçok yazar, İkbal'in Tanrı kavramında bir sınırlılığın olduğunu söylemektedirler.¹³³ Kadir'e göre, "İkbal, ben'in yaratıcılığını ve hürriyetini korumakta o kadar titizlik gösteriyordu ki, sonunda Sünnî anlayışa ters düşen sınırlı Tanrı fikrini kabul etmek durumunda kaldı."¹³⁴ M.S. Raschid'de, çok açık olarak, İkbal'in "esasta ve temel de sınırlı bir ulûhiyet anlayışı getirdiğini" söylemektedir.¹³⁵

Bu görüşlerin tam anlamıyla karşısında yer alan görüşlerde vardır. Bir tek örnek yeterlidir. Nached Qutab şöyle yazıyor: "... Fakat İkbal sınırlı Tanrı kavramını şiddetle reddetti."¹³⁶

Görebildiğimiz kadarıyla, ne İkbal'in sınırlı Tanrı anlayışını savunduğunu öne sürenler, ne de bu görüşün doğru olmadığını kabul edenler, konuyu enine-boyuna tartışma cihetine gitmektedirler. Her şeyden önce, bazı modern filozofların savundukları anlamda sınırlı Tanrı anlayışı, çok farklı çağrışımları olan nisbeten yeni bir kavramdır.

İkbal, Tanrının bir "ferdiyeti" olduğunu dile getirdikten sonra şu soruyu sorar: "Ferdiet sonluluğu içermez mi?" Ona göre, bu sorunun cevabı "hayır"dır. Tanrının yaratıcı kudreti her şeye nüfuz eder. Hiçbir şey O'nun karşısında "kapalı" veya "ulaşılmaz" değildir. Onun yaratıcı

132 A.g.e., s. 24.

133 M.S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London, 1981, s. 59.

134 N.Qutab, "Prayer and the Personality of God", *Al-Hikma*, 1970, N.4.63.

135 R., 64.

136 R., 29.

faaliyetinin dışında ne zaman vardır, ne de mekân. "Mutlak Ben... sonsuz silsileleri ihtiva eder, fakat O, bu silsileler değildir."¹³⁷ Kanaati-mizce, İktbal bu cümlelerin birinci kısmıyla deizmi, ikinci kısmı ile de panteizmi reddediyor. Eğer İlahî Varlığın dışında ontolojik anlamda bağımsız bir varlık bulunsaydı ve Tanrının yaratıcı kudretinin o varlığa nüfuz etmemesi sözkonusu olsaydı, o zaman Tanrı sınırlı olurdu. Oysa böyle bir şey, İktbal'e göre, asla sözkonusu değildir. Onun, kozmolojik delili eleştirmesi ve yetersiz görmesi, sözkonusu delilin âlemi Tanrı karşısında bir "başka" varlık şeklinde düşünmesi idi. Yani bu delil, önce âlemi ilâhî varlıktan koparmakta, sonra da âlemden hareket ederek Tanrının varlığını isbata koyulmaktadır.

Tanrı, kendi kudretini ve hürriyetini bizzat kendisi sınırlandırıyor. Bu, benliği olan varlıkların vücut bulması için ilâhî hikmetin seçtiği bir yoldur. Dolayısıyla, Tanrıyı sınırlandıran bir başka varlık olmadığı için O'nun sonlu ve sınırlı olması düşünülemez, İktbal'e göre. Tanrının, benlere, kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme gücünü vermesi, O'nun gücünün bir işaretidir, güçsüzlüğünün değil. Kaldı ki, öteki varlıklara her türlü imkânı veren Allah'tır. O hakikî mânâda sonsuzdur; ve bu yüzden de sonluyu dışında tutmaz.¹³⁸ Tanrı, Kur'an'ın deyimiyle "Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir ve Bâttır."¹³⁹

Eğer sonsuzluk ve sınırsızlık ile "nüfuz edilemeyen, ulaşamayan bir şeyin dışarıda kalmaması" anlatılmak isteniyorsa, İktbal'in ulûhiyet kavramında sonsuzluk ve sınırsızlık vardır. Yine, eğer bu kelimelerle "Tanrının, kendi varlığını hiçbir bakımdan başka bir varlıktan almadığı" dile getirilmek isteniyorsa, İktbal'in Tanrısı bu anlamda da sınırlı değildir. Yukarıda arka arkaya verdiğimiz iktibasların ilki bunu açıkça ortaya koymaktadır. Belki şu şekilde düşünülebilir: Mademki İktbal, "âlem Tanrının bir davranışdır" diyor, ve mademki âlem sınırlıdır; o halde Tanrının da *bir anlamda* sınırlı olması gerekir. İktbal'in felsefesini dikkatlice inceleyince, böyle bir muhakeme tarzının da doğru olmadığını görürüz. Her şeyden önce âlem, ilâhî kudret ve hikmetin sadece *kısmî* bir tezahürüdür. Oradaki sonluluk ve sınırlılığı Tanrıya mâletmek anlamsız olur. İkinci olarak, İktbal açıkça demektedir ki, Mutlak Ben, varlıklar dizisini kuşatır, ama O, bu dizilerin kendisi değildir. Bu durumda, İktbal'in sınırlı bir Tanrı anlayışını benimsediğini savunanların *Dini Düşünce*'de yer alan ve Tanrı'nın sonsuzluğunu açıkça dile getiren ifadeleri görmezlikten gelmeleri doğru bir şey olmasa gerektir.

137 R., 31.

138 R., 59-60.

139 Religion in the Making, s. 195.

Acaba bu mahiyette olan bir Varlık'a, yani Tanrıya, değişme atfedilebilir mi? Hatırlanacağı gibi, Whitehead ve Hartshorne için bu sorunun cevabı pek güç değildir: Onlar, ilâhî varlıkta zaten değişme ve oluşma sürecine dahil olan bir *yan* görüyorlardı. İkbal, böyle bir ayırma gitmediği için konuya farklı açıdan bakmak zorundaydı. İkbal'e göre, seri halinde değişme –bir durumdan başka bir duruma geçiş– yetkinsizliğin bir işaretidir. Eğer değişmeyi böyle anlıyor isek, bunu ilâhî hayata atfetmek, üstesinden gelinemeyen güçlükler çıkarır. Mükemmel olma, yani bir halden nisbeten mükemmel olan bir hale geçiş şeklinde anlaşılan değişmenin Tanrıya atfedilemeyeceği açıktır. Fakat değişmeyi, daima seri halindeki değişme şeklinde düşünmeyebiliriz. Şuurlu tecrübemiz, diyor İkbal, seri halindeki sürenin derinliklerinde hakikî bir sürenin (*real duration*) bulunduğuna işaret ediyor. İşte, İlâhî hayat, farklı hallerin sırayla ardarda geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yartma olan bir hakikî süre içindedir. İşte Tanrı *bu anlamda* değişir. Başka türlü düşünmek, O'nun tam bir faaliyetsizlik, gâyesizlik ve donmuşluk içinde olduğunu tasavvur etmek olur ki, bu mümkün değildir. Yaratıcı Ben'in değişmesi Yetkinlik içinde olur, yetkinliğe *doğru* değil. Tanrının hayatı, ulaşılmak istenen bir gâyenin ardından gitmek şeklinde değil, bir tecelli ve tezahür şeklinde düşünülmelidir. Sonsuz imkânlar bu tecelli sayesinde gerçekleşir ve İlâhî Varlık, süreç boyunca daima bütünlüğünü muhafaza eder.¹⁴⁰

Whitehead ve Hartshorne'un felsefesinde Tanrının bir yanı oluşum sürecine bağlı olarak “zenginleşiyordu”. Bu zenginleşme kognitif bilgi ve ahlâkî sıfatlar alanında değil “estetik tecrübe” (Whitehead'ci anlamda) alanında idi. Fakat her iki düşünür için de Tanrının değişmeyen bir yanı vardı. İkbal, biraz önceki cümlesinde de görüleceği gibi, Mutlak Ben'in varlığını süreç boyunca aynı kaldığını söylüyor. Whitehead ve Hartshorne “oluşan” ilâhî yana seri halindeki değişmeyi atfetmektedirler. İkbal çiftkutuplu ulûhiyet anlayışına gitmediği için bu çeşit bir değişmeyi Tanrıya atfetmez. Âlemi Tanrının bir “davranışı” şeklinde gördüğü için değişme, saf süre içindeki ilâhî hayatın dahilinde seri halinde olmayan bir mahiyette olmaktadır. İmdi, “sınırlı Tanrı” kavramını “âlemin düzenine ait olan sınırlılığa ve eksikliğe iştirak eden varlık” şeklinde tanımlandığı takdirde Whitehead ve Hartshorne'un Tanrısı *sadece bir bakıma* sınırlı olmaktadır. İkbal, âlemi Tanrıyla organik bir bütünlük içinde gördüğü için Tanrı bu anlamda sınırlı olmamaktadır. Do-

140 A.E., s.155.

layisiyle, sınırlı Tanrı kavramını İktbal felsefesinde görenlerin durumunu haklı görmek mümkün görünmemektedir.

Ashında "sınırlı" Tanrı kavramının modern felsefede savunucu bulmasının bir sebebi de kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur. Whitehead ve Hartshorne, kötülüğü, varlıkların kısmî olarak kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülüğü yapabilme hürriyetine sahip olmalarının tabii bir sonucu görmekteyiz. Whitehead'e göre, kötülük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, gâye çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkânları reddetme hürriyetine sahip olmalarından doğmaktadır. Hür olarak karar verme ve sosyal dayanışma zorunluluğu, hem iyiliğin hem de kötülüğün dayandığı zemindir. Bu bakımdan, evrende kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması, Whitehead'e göre, söz konusu olamaz. Kötülük pozitif ve yıkıcıdır, oysa iyilik pozitif ve yapıcıdır. Kötülük istikrarsızdır, dünyanın ahlâkî düzeninin sağlamlığı, işte bu istikrarsızlıktan yararlanmaktadır.¹⁴¹ Yaratıcı tempo süresince bazı kayıpların olması kaçınılmazdır. Özellikle şuur sahibi varlıkların ortaya çıkması, trajedi, hayâl kırıklığı, ümitsizlik v.s. yi de beraberinde getirmiştir.

Tanrı, "oluşan" yani iyiliği de kötülüğü de "duyar". Whitehead'ın Tanrıyı "acıları paylaşan dost" diye tasvir etmesi bundan dolayıdır. Öyle görünüyor ki, Whitehead'e göre, kötülük ilâhî tecrübeye bir değişikliğe (*transmutation*) uğrar ve iyilik için kullanılabilir bir hâle gelir.¹⁴²

Tanrı, Whitehead ve Hartshorne'un görüşünde, kötülüğün yaratıcısı değildir. Ahlâkî kötülük bizim eserimizdir, Tanrının değil.¹⁴³

İktbal'in kötülük problemi hakkındaki görüşleri Whitehead'inkilere oldukça yakın görünmektedir. "Allah, bütün iyilikleri elinde tutar" (3;25) âyetine temas eden İktbal, şöyle devam eder: Madem ki meşiyetullah hayırlıdır, burada çok önemli bir mes'ele ortaya çıkıyor. Modern ilim gösteriyor ki, tekâmülün seyri içinde cihanşümül bir acı ve haksızlık vardır. Haksızlık insana inhisar eder, ama acı çekme neredeyse âlemşümöldür.

Görülüyor ki, diyor İktbal, âlemin hayatında ahlâkî ve fizikî kötülük bütün dehşetiyle gözler önündedir. Allah'ın iyiliği ve kudreti ile O'nun yarattığı bu âlemde bulunan bu çapta kötülük nasıl bağdaştırıla-

141 "Whitehead's Idea of God", Schilpp., s. 553.

142 R., 81-2.

143 R., 86 vd.

bilir? Bu elim mes'ele Teizmin can mes'alesidir. Meşhur İngiliz şairi Browning gibi iyimserlere bakılırsa, dünya mükemmeldir. Alman filozofu Schopenhauer gibi kötümserlerde ise, dünyayı sürekli bir kış gibi görürler. İkbal'e göre, iyimserlikle kötümserlik arasında ciddi bir tartışma konusu olan bu problem, hâl-i hazır bilgimizle çözüme kavuşturulamaz. Zihin yapımız eşyayı ancak bölük pörçük kavrayabilecek bir kabiliyete sahiptir. Büyük yıkıntılara sebep olan ve aynı zamanda hayatı besleyen ve genişleten kozmik güçlerin mânâ ve ehemmiyetini tam olarak anlayamamaktayız. İnsan davranışının iyiye gitme imkânına ve insanın tabiat kuvvetlerine hâkim olabileceğine inanan Kur'ân'ın beyânını iyimserlik ve kötümserlik diye vasıflandıramayız. Onun görüşünü, gittikçe gelişen bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın nihayette kötüyü yeneceği ümidini besleyen bir "iyileştiricilik yolu" (*meliorism*) şeklinde vasıflandırmak daha doğru olur.¹⁴⁴

Bu güçlüğü anlamakla ilgili olarak en iyi ipucunu, "Âdem'in düşüşü" ile ilgili hikâye vermektedir. İkbal bu kıssa üzerinde önemle durur ve Kur'ân da yer alan ifadelerle Tevrat'ta yer alanlar arasında bir karşılaştırma yapar.

İkbal, Kur'ân'da yer alan ifadelerden kötümser bir dünya görüşünün çıkarılamayacağını söyler. Âdem'in itaatsizliği, insan varlığında özbenlik-şuurunun bir işareti, hürriyetin bir nişânesidir. İnsan'ın ilk itaatsizliği, belki de onun ilk hür seçimi idi. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı, onun ahlâkî değeri olmazdı. Öteki hür ben'lerle alış-veriş içine giremeyen insan, iyilik hâsil eden varlık haline gelemez. Hürriyet, iyiliğin önşartıdır. İmdi, seçme hürriyetine sahip bir varlık yaratmak, bir tehlikeyi de göze almaktır. Çünkü iyiyi seçme hürriyeti, kötüyü seçme hürriyetini de beraberinde getirir. Allah'ın böyle bir riski göze almış olması, O'nun insana gösterdiği büyük güvenden dolaydır. İnsanın vazifesi, bu güvene lâyık olduğunu göstermektir. Demek ki iyi ve kötü birbirinin zıttı olmakla beraber aynı bütünün içinde yer alıyor. İnsanın acı dolu fizikî bir çevreye dahil edilmesi, cezalandırılmak için değil, onu sürekli bir büyüme ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakmamak içindir. Şüphesiz, sonlu Ben'in genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla ve yanılmalarla yoluna devam edecektir. İşte "fikri kötülük" olarak vasıflandırabileceğimiz yanılma, İkbal'e göre, tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur olacaktır. Benlik vasfına sahip bir yaşama tarzını benimsemiş benliğin sınırlılığında kaynaklanan birçok eksiklik ve yetersizliklere açık olmak demektir. Bu, Kur'ân'ın deyimiyle, büyük bir

144 R., 66-7.

“Emanet” e sahip olarak yaratılmanın (33; 72) bedeli olmaktadır. Bu soruyu, yani kötülük problemini daha fazla ileriye götürmek, kozmik güçleri tam olarak bilmekten âciz olan insan aklının sınırlarını zorlamak demektir.¹⁴⁵

III. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ:

Yirminci yüzyılda gerek tabiat bilimlerinde, gerek sosyal bilimler alanında yapılan inceleme ve araştırmalar, değişme kavramına güç kazandırmış, dinamik bir evren ve toplum anlayışını ön plâna çıkarmıştır. Bu durum, dinin, özellikle de ilâhiyatın temel kavramlarının yeniden anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açmıştır. Whitehead, Hartshorne ve İktbal, bu kapıyı daha çok aralayan ve felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran üç büyük çağdaş düşünür olmuştur.

Her üç düşünür de dinamik bir ulûhiyet anlayışını savunmaktadır. Whitehead, Tanrıyı “Bilfiil Varolan” olarak tasvir ediyor ve bütün bilfiil varolanlarda olduğu gibi Tanrıda da bir çift-kutupluluk (dipolarity) görüyor: Değişme sürecine dahil olmayan “asli yan”, sürece dahil olan “Oluşan yan”. O, organik bir bütünlük arzeden âlemdeki süreklilik ve değişmenin hakkını ancak bu yolla teminat altına alıyor ve dolayısıyla deizm ve panteizm çıkmazından kurtulmaya çalışıyor. Whitehead felsefesinde Tanrı, kozmolojik yapıyı tamamlayan bir ilke değildir. Tanrı olmadan imkânlar dünyasını, imkândan fiile geçişi, geniş anlamda tecrübeyi, sürecin başlaması ve devamını açıklamak mümkün değildir. Ne varki Tanrı, Whitehead felsefesinde klasik anlamda yaratıcı olmuyor ve geleneksel olarak kendisine atfedilen özelliklerin bir kısmını yitiriyor; zorlayan değil, ikna eden bir varlık oluyor. Bize öyle geliyor ki Whitehead, bu noktaya Hristiyanlığın “Galile dönemi kaynağı”na (kendi deyimi) gidip aşk kavramına geniş metafizik bir anlam vermek suretiyle geliyor. Bu noktaya gelmekle de teizmin iki hâkim görüşünü bir yana itmeye çalışıyor: Sezar’a atfedilen sıfatlara sahip “İmparator Tanrı” anlayışını; özellikle ahlâkî konularda kılı kırk yaran “sert ahlâkçı Tanrı” anlayışını. Bu her iki görüş de, Whitehead’e göre, bilfiil varolanlara hakikî bir hürriyet tanımaz.

Hartshorne, daha da ileri giderek teslis inancını bile “İkili aşkınlık ilkesi” ile açıklamaya çalışıyor. O, Hristiyanlığın özüne uygun yeni bir teizm çeşidi geliştirme emelindedir. Bize öyle geliyor ki, Hartshorne’-

un tahlillerinden ziyade vardığı sonuç, Hz. İsa'nın teslis içindeki yeri ve rolünü merkez olarak almakta ve bu role felsefi bir ifade getirmektedir.

İkbal, tahlil gayesiyle olsa bile, ilâhî hayatta ikili bir ayırma gitmiyor. O, Whitehead'ın temel bazı görüşlerini kabul etmekle beraber Kur'an'ın ulûhiyet anlayışının canlı bir Tanrı-âlem münasebetinin kurulması için yeterli olduğuna inanır. Gerçi İkbal, sürekli gibi görünen fizik dünyasının daha sürekli bir şeye dayandığını ve bu şeyin değişme-süreklilik ikilisini bir araya getirdiğini - dolayısıyla hem değiştiği hem de değişmediği düşünülebilen bir varlığın bulunduğunu - keşfetmenin mümkün olduğundan sözeder. Ama bu "şey" in ne olduğunu açıklamaz.

Bir husus dikkat çekicidir: Üzerinde durduğumuz her üç düşünürde de, inandıkları dinlerin şu veya bu anlamda menşesine gitme arzusu vardır. Bu, takınılması gereken sağlam bir tutumdur; çünkü gerek klâsik Hıristiyan ilâhiyatı, gerek İslâm felsefesi ve -belli bir yere kadar- kelâmı, Hıristiyanlık ve İslâm'ın aslından gelmeyen bir yükün altındadır. Bu, esas itibarıyla klâsik Yunan metafiziğinin getirdiği bir yükür. Yeniden-kurulma arzusunda olan her dinî düşünce, bu yükü gözden geçirmek mecburiyetindedir.

İkbal'in ulûhiyet anlayışının büyük ölçüde Kur'an'a bağlı kalınarak formüle edildiğinden şüphe yoktur. Fakat yine de bu anlayış da açıklığa kavuşturulması gereken bir sürü noktalar vardır. Sözü gelişi Kur'an, Allahın sürekli bir faaliyet içinde olduğunu (fa'al) söylüyor ama O'na *değişme* atfetmiyor. Allah, Kur'an'da kendi iradesiyle kendi hürriyet ve kudretine *sınır koyduğunu* da söylemiyor. Yine ilâhî hayatta bilgi, kudret ve irade arasında bir özdeşliğin bulunduğu konusu da İkbal'in ortaya koyduğu tartışmadan daha şümüllü ve kritik bir tartışmayı gerekli kılan bir meseledir. İkbal'in bu meseleyi aydınlatabilmesi için "Tanrı bilir, murad eder ve yaratır" şeklinde dile getirilen fikri -ki klâsik kaza ve kader anlayışı buna bağlı olarak açıklanmaktadır- geniş bir tahlil ve tenkid süzgecine tabi tutması gerekirdi. İkbal'in Kur'an'da "okuduğu" ulûhiyet anlayışı doğru olabilir, ama âyetlere dayanılarak bunun *gösterilmesi* gerekirdi. Meselâ, yukarıda sözünü ettiğimiz özdeşlik konusu, o zaman, belki açıklığa kavuşur ve bu şekilde "Tanrının bilmesi yaratmasını içerir" iddiasını daha iyi anlayabilirdik.

İkbal'in bilgi ile yaratma arasında kurduğu özdeşlik açısından Whitehead'ın "Tanrı zorlamaz, ikna eder" cümlesini değerlendirmek, her iki düşünür arasındaki görüş yakınlığı ve farklılığı hakkında bir fikir verebilir. Eğer Tanrı zorlayan bir varlık olsaydı, hürriyetin varlığı tehlikeye

girerdi. İnsanın hürriyeti, sözkonusu olduğunda ikna fikrinin esas olduğu Kur'an'da da gayet açık olarak belirtilmiştir. Ne varki, "Tanrının bilmesi yaratmayı içerir" dediğimiz zaman – ki biz İktbal'in her iki kavram arasında kurduğu özdeşlikten bu sonucu çıkarmaktayız– Whitehead'in bu cümlesini bile kullanmaya gerek kalmıyor. Madem ki Tanrının bilmesiyle yaratması bir oluyor, o zaman ne zorlanacak ne de ikna edilecek bir durum ortada kalmıyor demektir. Bir varlık için Tanrı yeni bir imkân düşününce (veya bilince) o, imkân zaten gerçeklik kazanmış oluyor. Artık imkânın reddedilmesi diye bir şey olamayacağı için "zorlama" veya "ikna" da sözkonusu olmamak gerekir. Kaldı ki İktbal, ilâhî hayatın dışında ve bu hayat karşısında "muhalif unsur" gibi duran bir varlık kabul etmiyor, düşünce ile varlık arasında (Hegelci türden) bir ayniyet görüyor. Burada âlem, Tanrının "davranışı" durumunda oluyor. Öyle görünüyor ki, bu tutum, İktbal'i, onun bütün itirazlarına rağmen panteizme iyice yaklaşıyor. Âlemi bütünüyle bir "Ben" eşkinde tasavvur etmekle bu yaklaşma pek önlenmiş olmuyor. Bu son ifademizdeki "yaklaşma" sözünü İktbal'in panteist bir mütefekkir olduğunu söylemek için değil –çünkü o, panteizmi açıkça reddettiğini söylüyor– durumun oldukça kapalı olduğuna işaret etmek için kullanıyoruz.

İktbal'in "çokluk" (pluralism) fikri de, yukarıdaki tutumundan dolayı bize pek açık görünmemektedir. Eğer, âlem, İktbal'in öne sürdüğü gibi "Mutlak Ben" in bir tezahürü" ise, Tanrının dışındaki "benlere" –eğer "dışında" sözünü kullanmamıza izin verilirse– kendi kendilerinin kısmi sebepleri olma" gücünü nasıl verebiliriz? Bize öyle geliyor ki, Whitehead, yaratma kavramını, Tanrı kavramından daha geniş tutmakla bu güçlüğü üstesinden gelmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Tanrı da öteki şeyler de "bilfiil varolanlar"dır. Hepsisi de "yaratma"nın içinde mütalâa edilmektedir. Gerçi Whitehead'e göre yaratma, daha önce işaret edildiği gibi, bir fâil değildir. Yaratma *anlarının* dışında yaratmanın kendi başına bir gerçekliği yoktur. Dolayısıyla onu Tanrıya dışarıdan etki eden bir kuvvet gibi görmemek gerekir.

İktbal, böyle düşünmüyor. O, her şeyi *İlâhî* yaratmanın içinde görüyor, fakat bir yandan da varlıklara kendi kendilerini belirleme gücü veriyor. Hem Bir'e, hem de "çoklar âlemi" ne hakkını vermeye çalışıyor. Ama bunu *nasıl* başardığını *Dini Düşünce*'den çıkarmak bize pek mümkün görünmüyor. Whitehead'in tutumu, teolojik açıdan güçlük doğurucu nitelikte olmakla birlikte, kendi kozmolojisi açısından hiç değilse, tutarlı görünmektedir. Onun ezeli objeleri, "yoktan yaratma" fikrini, yaratma kavramını en geniş kavram olarak görmesi de öteki bilfiil şey-

lere kendilerini belirleme gücünün verilmesi düşüncesinin inkâr edilmesi ihtimalini dışarıda tutuyor. İktbal'in bu nokta ile ilgili tutumu klâsik teizmde yaygın tutuma daha yakındır: Ne *var* ise, ilâhî yaratma fiilinin bir etkisi veya neticesi olarak vardır. Bu fiilin dışında olmak, varolmamak demektir.

Burada yaratma konusu üzerinde bu kadar durmamızın sebebi, klâsik teizmle süreç teizmi arasındaki en önemli farkın bu alanda olmasıdır.

Burada görüşlerini incelemeye çalıştığımız düşünürlerin âlemin yapısına ilişkin görüşlerini –ki daha çok modern fiziği ve kısmen de bilimsel ve felsefî kozmolojiyi ilgilendirmektedir– eleştirme konusu etmiyoruz. Bizi burada asıl ilgilendiren konu, sürekli bir oluşum içinde olan âlem görüşünün Tanrı kavramının tahliline yansımalarıdır. Süreç kavramını temel alan düşünürler, onlardan bir kısmının öne sürdüğü gibi, yeni bir din anlayışı değil, yeni bir felsefî teizm görüşü getirmiştir. Şüphesiz böyle bir teizm, beraberinde bir sürü problemler getirmektedir. Proses teizmi, birçok bakımlardan yenidir. Onun ne ölçüde geniş kapsamlı ve tutarlı olduğu veya olmadığı, hele bu teizm anlayışının İslâma hangi noktalarda uyup uymayacağı, bizim burada girişmeye cesaret ettiğimiz araştırmadan daha ayrıntılı çalışmalara bağlı olarak açıklık kazanacaktır.

BİRÜNİ

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Ebu'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed al-Birunî al-Harizmî, Harizm'in başkenti Kas'da bugünkü Şahabbas Veli yakınlarında H.362 /M.973'de doğmuştur. Arapça ve Farsçayı anadilinden sonra öğrenmiştir. Farsça öğülmektense Arapça söğülmeyi yeğlediğini yazmıştır. Böylece zamanında Arapçanın bilim dili olarak önemini vurgulamıştır.¹

Harizm dolayları, çoğunlukla Türklerin oturduğu bölgelerdendir. Birunî'nin yazılarından henüz gençken Türklerle konuştuğu anlaşıl-maktadır. Onun anadilinin Peçeneklerin Türkçesinin etkisinde kaldığı kabul edilmektedir. Sonuç olarak Birunî'nin Harizm dolaylarında yaşa-yan Türklerden olduğu günümüzde birçok bilim adamları tarafından kaydedilmiştir. Onun Arap ya da İranlı olduğu iddiaları doğru değildir. Onun sanı, Birunî ya da Beyrunî olarak yazılmıştır.

Onu Harizmşahlar kuşağından matematikçi bilgin Ebu Nasr Man-sur b.Ali b.Irak korumuştur. Abd as-Samed b.Samed al-Hakim adlı bir hocasından da söz edilmektedir. Henüz 17 yaşındayken verimli deney ve gözlemler yapmıştır. Özellikle astronomi, matematik, coğrafya, tarih ve eczacılık konularında iyi yetişmiştir. Zamanındaki savaş dolayısıyla deneylerini bırakarak Kâs'ı terketmiştir. Rey'e gelmiştir. Bir süre sonra tekrar Harizm'e gitmiş, daha sonra Curcan, Gilan, Taberistan ve Kuhis-tan'ı egemenliği altına alan Kabus b.Vaşmgir'in korumasını kabul et-miştir. Onun H.443 /M.1051'de öldüğünü kaydedenler çoktur. Ancak H.453 /M.1061 öldüğünü tahmin edenler de vardır.

Birunî'nin, İbn Sina ile tartışmaları olmuştur. İyi bir araştırmacı olan Birunî, birçok dil bilirdi. Arapça, Farsça, Sanskritçe, İbranice, Süryan-ca, Yunanca ve Türkçe'nin bazı dialektleri bildiği diller arasındaydı.

1 Bak. Zeki Velidi Togan, c. II, s. 635, Birunî maddesi, İstanbul, 1961; Günay Tümer, Birunî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, s. 15, Ankara, 1975; Ord.Prof.Aydın Sayılı, Doğumunun 1000. Yılında Birünî, "Birunî'ye Armağan" içinde, s. 5-6, Ank. 1973.

Birunî, çok yolculuk yapmış bir bilgindir. İran, Afganistan ve Kuzey Hindistan'ı dolaşmıştır.

Birunî'nin zaman zaman Şiîliğe ya da Karmatiliğe ilgi duyduğu ileri sürülmüşse de gerçekte böyle bir tutkusu yoktu. Her türlü mezhep kaygısının üstündeydi. İslâm dinine bağlıydı. Ancak her türlü hurafenin ve tutuculuğun karşısındaydı.²

Birunî'nin bazılarına göre 114, bazılarına göre ise 180 kadar kitap yazdığı bilinmektedir. Ancak bunların büyük çoğunluğu kaybolmuştur. Onun elimizde bulunan kitaplarının bazıları şunlardır::

al-Asâr ul-Bakiye an il-Kurûn il-Haliye, Kitabu't-Tahkik Ma li'l-Hind, Tahdidu Nihayati'l-Emakin li Tashih Mesafati'l-Mesakin, al-Kanunu'l-Mes'udi, Kitabu'l-Cemahir fi Ma'rifeti'l-Cevahir, Kitabu's-Saydala fi't-Tıb, at-Tefhim.

Birunî, bilimsel yöntemle çalışmayı seven bir bilgindi. Nakil ve söylentileri olduğu gibi kabul etmez, çeşitli kaynakları karşılaştırırdı. Hatta kaynakların sağlamlık derecesini araştırırdı. Akli esas alır, gözlem ve deney yapmayı severdi. İpnnotizmayı reddeder ve büyücülüğe karşı çıkar, Hintlilerin ilâçla ölüyü diriltme savlarının tenasuhla karışık, yanlış inançlardan olduğunu söylerdi. Avcıların müzikle geyiği yakalamalarının, telkin ve ipnotizmaya bağlı olduğunu bilirdi. Astrolojiye pek güvenmezdi. Ancak bilimsel gerçeklere uyması oranında astrolojiye başvurduğu olmuştur. Fal, üfürük, uğursuzluk, yıldız bakma usulleriyle gelecekte haber vermeyi doğru bulmazdı. Bilimsel yöntemlerle ömrün uzunluğunu saptamağa çalışmıştır.³

Birunî araştırmalarında objektif kalmaya çalışmıştır. Araştırma yaparken bilmediği ya da kuşkulu bulduğu özellikleri belirtmiştir. Astronomide gözlemler yapmış ve güneş parametrelerini ölçmüştür.⁴ Astronomide, bu bilimin kurucusu Ptoleme'yi eleştirerek ve onun yanlışlarını bulacak kadar derin bilgindi. Araştırdığı konuyu nitelik, nicelik, delalet ve özellik açısından incelerdi. Gözlem ve incelemeleri sonunda sonuç çıkarmayı başarırdı. Matematiğe önem verirdi. Eskiler zümrütün yılanın gözünü akıtacağını söyledikleri halde deneyler yaparak bunun asılsız olduğunu gösterdi. Yağmur taşının, yağmur yağdıracağı inancını

2 Bak. Zeki Velidi Togan, anılan eser, s. 635 vd.; Günay Tümer, Birunî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, s. 45.

3 Bak. Zeki Velidi Togan, Al-Birunî'nin Hikâyât Tarih Ahl il-Hind fi İstihrac al-Umr Nam Risalesi, İstanbul 1954.

4 Bak. Prof. Sevim Tekeli, Birunî'nin Güneş Parametrelerinin Hesabı, Belleten, c. XXVII, sayı: 105, Ankara, Ocak 1963.

da çürüttü. Bunu da deneylerle saptadı. Ayrıca deneylerinde ve sonuç çıkarmada ihtiyatlıydı. Delilsiz bir iddiada bulunmazdı.

Dünyanın yuvarlaklığı ve döndüğü üzerinde durduğu bilinmektedir. Yer çekiminin tespitini yapmıştır. Güneşin yerden uzaklığı, sabit ve gezegen yıldızların durumları ve ayın hareketi hakkında gözlemler yapmıştır.

Özellikle fizikî coğrafyanın gelişmesinde etkili olmuştur. Şehirler arasındaki mesafeleri ölçmüş, enlem, boylam ve dünyanın çevresi üzerinde çalışmalar yapmıştır. Henüz yirmi yaşlarındaiken yarıçapı 10 arşın olan bir küre yaparak ülkelerin yerlerini işaretlemiştir.

Birunî, Afrika, Finlandiya, Cava, Malaya ve Serendip adaları hakkında bilgiye sahipti. Doğu sanayiinden, bambu ve çay istihsalinden, doğudaki porselen, çini ve maden üretiminden haberdardı.

Tıp biliminde de deneyleri vardı. Hükümdar Mes'ûd'un gözünü o tedavi etmişti. Eczacılıkta da ünü büyüktür. Tıpta, Psikiyatri'ye önem vermiş, sesle telkinin etkisini değerlendirmiştir. İlaçlar hakkında bilgi vermiş, ilâcın yararı kadar yan etkisini bilmenin de tedavide önemli olduğunu vurgulamıştır.

Botanikle uğraşmış, hayvanlarla ilgili gözlemler yapmış, ışığın hızının sestten çok olduğunu saptamış, 29 maddenin özgül ağırlığını ölçmüştür. Bu ölçüler bugünün bilgisinin vardığı sonuçlara yakındır. Tuz üretimi ve maden işletmesi konularına da emek harcamıştır.⁵

Birunî, 44 yaşlarında Gaznelilerin koruması altında çalışmaya başlamıştır. Gazneli Mahmut, Mes'ûd ve Mevdûd, Birunî'ye çok değer vermiştir.

Birunî, matematiğin trigonometri dalında çağına göre çok değerli çalışmalar yapmış ve trigonometriye yön vermiştir. Trigonometri fonksiyonlarının birer oran ve sayı niteliğinde olduklarını söylemiştir. Sinüs, kosinüs ve tanjant fonksiyonlarına sekant, kosekant ve kontenjant fonksiyonlarını eklemiştir.

Takvim ve kronoloji açısından zamanına göre İslâm dünyasında çok geniş kapsamlı çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarına kanıt olarak olağanüstü bir kaynak niteliğindeki Âsâr ul-Bakiye anî'l-Kurûn il-Haliye adlı eserini gösterebiliriz.⁶ Bu kitaptan Birunî'nin çağının çeşitli ulusları ve uygarlıklarıyla yakından ilgilendiğini de anlamak mümkündür.

⁵ Bak. Güney Tümer, Anılan eser, s. 42-55; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 178-179, Ankara 1963.

⁶ Bak. al-Birunî, al-Âsâr ul-Bakiye an il-Kurûn il-Haliye, Bağdad (tarihsiz).

al-Kanun ul-Mes'ûdi adlı eseri de astronomi açısından çok değerli bir kaynaktır. Rasat yapma ve rasathane kurma açısından İslâm Medeniyetine büyük hizmetler yapmıştır. Oruç ve namaz vakitleri, İslâmda astronomiye olan gereksinmeyi artırmıştır. Me'mun zamanında önem kazanan rasad işleri gittikçe gelişmiş ve Birunî ile önemli bir aşamaya ulaşmıştır. Onun Harezmi Ziyâcî'nin Temelleri, adlı eserinin İbranice çevirisi yapılmış ve Avrupa'ya tanıtılmıştır.

Birunî ve Kopernik ayrı ayrı tutulma düzlemi eğimiyle ilgili çalışmalar yapmışlardır. Birunî bu eğimin sabit olduğunu, ölçülerde karşılaşılan küçük farkların gözlem ve âlet yanlışlarından kaynaklandığını söylemiştir. Kopernik ise tutulma düzlemi eğiminin sabit olmadığını söyledi. Böylece Birunî doğru, Kopernik ise yanlış sonuca varmıştır.

Birunî, coğrafya alanında büyük otoritedir. Onun fiziki coğrafya bakımından önemli çalışmaları dikkati çekmiştir. Özellikle yerküresinin boyutlarını ölçme, çeşitli yerlerin enlem ve boylamlarını saptama işlerine girişmesi önemlidir. Özellikle boylam belirlemesi için yeni bir yöntem bulmuştur. Bu yöntem, iki nokta arasındaki boylam farkını, o iki nokta arasındaki uzaklık ile enlem farkı bilgilerinden elde etmeye dayanır. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi on arşın çapında bir yarımküre hazırlaması ve onun üzerinde çeşitli ülkelerin yerini işaretlemesi çağına göre büyük bilimsel gelişme başarısıdır.⁷

Birunî özgül ağırlık konusunu ortaçağda düşünelebilen bir bilgindir. Onda çeşitli madenlerin birbirinden ayırıldılmasının, bunların özgül ağırlıklarıyla mümkün olacağı düşüncesi vardır. Bu türlü bir yaklaşım ise ancak bilimsel ve eleştirici bir zihniyetin ürünüdür.

Birunî, birleşik kaplar ilkesi, su kaynaklarının yararlı bir biçimde kullanılması, kuyulardan yükseklere su çıkarılması ve kanalların yararlı hale getirilmesi konularında da çalışmıştır.

İyi bir tarihçi ve Dinler Tarihi araştırmacısı olan Birunî, özellikle Hindistan'daki inançları iyi incelemiş ve karşılaştırmalar yapmıştır.

Arapça şiirler yazan Birunî, Arapçaya giren yabancı sözcükler üzerinde durmuştur.

Birunî'nin çalışmalarında bir bilim adamına yakışan iki özellik vardır: 1- Özgür ve yansız davranmak. 2- Müsbet bilime ve akla uygun olmayan boş ve temelsiz görüşlere kapılmamak. Konuyu eleştirici bir

⁷ Bak. Ord.Prof.Aydın Sayılı, Doğumunun 1000. Yılında Birunî, "Birunî'ye Armağan" içinde, s. 7-19.

zihniyetle incelemek. Yeterli kanıtlar bulduktan sonra gerçeği vurgulamak.

Birunî, yukarda biraz değindiğimiz gibi simya, büyü ve afsun gibi temelsiz düşüncelere inanmamıştır. Putlara tapmanın anlamsızlığını dile getirmiştir.

Birunî, insana değer vermiş, insanların inanç ve bayındırlıklarının farklı olduğuna dikkati çekmiş, ancak dünya uygarlığının gelişmesinin bu çeşitlilik sonucu geliştiğini vurgulamıştır.

Birunî, kuşkusuz başta matematik, astronomi ve matematiksel coğrafyada büyük bir bilgidir. Bilimsel yöntem itibariyle yeniçağ anlayışına yakındır. Bilim tarihçisi Sarton, onu özellikle ortaçağ İslâm dünyasının ve ayrıca bütün çağların en büyük bilim adamlarından biri saymıştır. Hoşgörüsü, eleştirici zihniyeti, gerçeğe değer verşi, cesareti, özgür düşüncesi ve deneylerden sonuç çıkarmasıyla Birunî kendisini kabul ettirmiştir.⁸

Birunî, toplumsal konularla da ilgilenmiştir. Bir hükümdarın nasıl olması gerektiği hususunda fikir yürütmüştür.

Birunî'ye göre insanlar şu üç nedenle mutsuz olurlar:

1- İnsan yeryüzündeki yaratıkların en seçkinidir. Ancak insanlar kıskançlık nedeniyle birbirlerinin ellerinde olan nesnelere göz dikerler. Bu da toplumsal huzursuzluğa neden olur.

2- Kendi inancını, mezhebini ve kabilesini ötekilerden üstün görmek, insanlar arasında sürtüşmelere yol açmaktadır.

3- Hurafeler ve boş inançlar, insanlığın gelişmesini önlemekte ve anlaşmazlıklar doğurmaktadır.⁹

Birunî, felsefeyle de uğraşmıştır. Hint, Yunan ve İslâm felsefesinin bazı konularının karşılaştırmasını yapmıştır. Felsefeyi bilimlerin sonuçlarının sistematığı gibi görmüş ve insanı mutluluğa götüren bir disiplin olarak anlatmıştır. Calinos'un yazdığı bir kitaptan söz ederek her tabibin aynı zamanda filozof olması gerektiğini belirtmiştir. Felsefenin varlığı ve onun gerçek durumunu tanımayı amaçladığını yazmıştır. Genellikle eskilerin böyle bir anlayış içinde olduğunu vurgulamıştır. Birunî'ye göre bir bilim dalında uzmanlaşmak isteyen kişinin bütün bilimlerin en azın-

8 Bak. Ord.Prof.Aydın Sayılı, anılan eser, s. 22-40.

9 Bak. İbrahim Olgun, Birunî'nin Kişiyi ve Topluma Bakışı, "Birunî'ye Armağan" içinde, s. 39-38.

dan genel ilkelerini öğrenen bir filozof olması gerekir.¹⁰ Birunî, âlemin var olmasının bir ilk nedene bağlı olduğunu söylemiştir. Daha açık ifadeyle Evrenin Allah tarafından yaratıldığını doğrulamıştır.¹¹ Dünyada olan her şeyin, insanın doğasına uygun olduğunu, bunun bir rastlantı sonucu olmayacağını belirtmiştir.

Birunî evrenin hâdis olduğunu yani yaratıldığını belirtmek için şu görüşe dayanmıştır: Cisim birbirini izleyen olaylardan ayrılmaz. Olaylardan ayrı düşünülemeyen nesne, olaylar gibi sonradan değildir. O halde cisim kadim yani öncesiz değil, hâdistir. Yaratılmıştır.

Birunî görüşünü açıklarken şu mantığı da yürütmüştür: Olayların birbirini izlemesinin sonsuz olması düşünülemez. Eğer düşünülürse zamanın öncesiz olduğu sonucu çıkar. Zamanın sonsuz olması ise imkânsızdır. Çünkü zamanın bir parçası olan mazi, azlık-çokluğa müsait sınırlı bir olgudur. Sayıya dayanan her olgu da bir başlangıca sahiptir. Başka bir deyimle sayılı nesne, birden başlar ve belli bir sayıda son bulur. O halde zamanın başlangıcı ve farzedilen bir anda sonu vardır. Bu durumda zamanın sonlu olduğu ve sonradan meydana geldiği ortaya çıkar. Sonuç olarak zaman sonludur ve dolayısıyla âlem yaratılmıştır. Geçmiş yılların miktarını ve sayısını ise kıyas yoluyla bilme imkânı yoktur.¹²

Birunî, insanı Allah'ın yarattığı en onurlu varlık olarak anlatmıştır. Onun akılla bezendiğini, iradesiyle kendini kötülüklerden sakındırma yeteneği bulunduğunu vurgulamıştır.¹³

Birunî'nin filozof İbn Sina ile felsefî konularda tartışmaları da olmuştur. Prof. Muhammed Tancî, bu tartışmaları içeren üç küçük risaleyi yayımlamıştır.¹⁴

Birunî'nin sorduğu sorular arasında âlemin Aristo açısından kademi sorunu da vardır. Birunî'nin İbn Sina'nın cevaplarına bazı hususlarda itiraz ettiğine tanık oluyoruz.

Birunî, İbn Sina'ya İlk Neden, tabiat, tümel ruh, güneş ve ay'ın canlılık açısından durumu, Bir'in tanımı, irade ve yokluk hakkında sorular sorduğu da söz konusudur.¹⁵

10 Bak. Birunî, Tahdid Nihayet al-Emâkin li-Tashih Mesafat il-Mesâkin, 2. 272, Yayımlayan: Muhammed b. Tavit et-Tancî, Ankara 1962.

11 Bak. Günay Tümer, anılan eser, s. 57.

12 Bak. Birunî, Tahdid, s. 17-19.

13 Bak. Günay Tümer, anılan eser, S. 58

14 Bak. Birunî'nin İbn Sina'ya Yöneltilmiş Bazı Sorular; "Birunî'ye Armağan" içinde, s. 231, 300.

15 Bak. Prof. Dr. Mübahat Küyel, Beyrunî'nin İbn Sina'ya Sormuş Olduğu On Soru ve Almış Olduğu Karşılıklar, "Beyrunî'ye Armağan" içinde, s. 113-118.

Birunî, insanın yeteneğinin, irade ve akıl gücünün farkında olan bir düşünürdür. Bilgilerin ilk habercisinin beş duyu olduğunu söyler. İnsanın yaratıkların en seçkini ve Tanrı'nın temsilcisi olduğunu ifade eder. Görme duyusuyla insanın nesnelere farkettiğini ve böylece onlara bakarak Tanrı'nın varlığını bulduğunu belirtir. İşitme duyusuyla da Tanrı'nın buyruklarını duyduğumuza değinir.

İnsanın tek başına yaşayamayacağına ve toplumsal bir varlık olduğuna dikkati çeker. Kültür alışverişinin, zorunlu olduğunu ve insanların yardımlaşması gerektiğini vurgular.

Birunî, ahlâk felsefesine önem vermiştir. Ona göre yiğitlik, yalnız kendini değil, başkalarını da düşündürmektir. Gereğinde toplum için sıkıntıya katlanmaktır.

İnsan, içgüdüyle hareket eden hayvandan kendini ayırmalıdır. Akılını kullanarak mânevî değerlere önem vermeli ve kalıcı işler yapmalıdır. O, insanın iç ve dış temizliğe önem vermesini istemiştir. İç temizliğin anahtarı iyi niyettir. Ahlâkça güzel olmak insanın elindedir. Nefsin hastalıklarını ve çirkinliklerini ruhânî tıpla iyileştiren kimse mutlu olur. İnsan, yüzünün biçimini değiştiremezse de kendini eğitebilir, iç ve dış açıdan temizliği gerçekleştirebilir. Birunî iç temizlik kadar dış temizliğe de önem vermiştir. Evlerin, elbiselerin ve bedeninin temiz tutulmasının sağlık için önemli olduğunu vurgulamıştır.

İnsanca yaşamamanın kurallarından birisi hak ve hukuku gözetmektir. Böyle davranılırsa toplumun düzeni daha iyi işler. Bir insan kendisi için istediği şeyi başkası için de istemelidir.¹⁶

Sonuç olarak Birunî çağının çeşitli bilimleri hakkında derinliğine araştırma yapan dünyanın sayılı bilim adamlarındandır. Bilimsel yöntemi benimsemesi, çağına göre büyük bir aşamadır. Bıkmadan deney yapması, deneylerden sonuç çıkarması, olaylar arasında bağ kurması, nesnel davranması, kritik bilimsel bir zihniyete sahip olması dikkati çekmiştir. Hurafelere önem vermemiş, akli esas almıştır. Ortaçağda özgür düşünceyle araştırma yapmağa başlamıştır. Bilimle imanın sınırlarını çizmesini bilen Birunî, inanan bir Türk düşünürüdür. Âlemin öncesizliği görüşünü reddetmiş, İlk Neden'in yani Tanrı'nın varlığını doğrulamıştır. Zamanın sınırlı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ahlâk felsefesi üzerine eğilmiş ve insanın değerini belirtmeğe çalışmıştır.

Bütün bu nedenlerle Birunî, Türk bilim ve düşünce tarihinin en büyük ve en renkli bilginlerinden biridir. Hatta Sarton'un dediği gibi dünyanın yetiştirdiği sayılı büyük kişilerdendir.

16 Bak. Ord. Prof. Şerafettin Yaltkaya, Ebu Reyhan'ın Bir Kitabı, Türkiyat Mecmuası, c. V., s.1-9, İstanbul 1926.

İSLÂM DEVLETLERİNDE MÜSLÜMAN OLMAYANLARIN DURUMU

Prof. Dr. Hüseyin G. YURDAYDIN

Giriş

Bilindiği üzere, İslâm hukukuna göre müslüman olmayan insanlar iki kısma ayrılırlar. Bunların bir kısmı, müşriktirler, bir kısmı da ehl-i Kitaptırlar. Müşriklere bir kitap gönderilmemiştir. Onlar, Tanrıya ortak koşarlar. İslâm toplumlarında bunların yeri, söz konusu değildir. Ehl-i Kitap olanlar ise, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiiler ve Mecusiler (Zerdüştiler)'dir. Sabiiler ve Mecusilerin vahyedilmiş kitaplarının kayboldukları kabul edilmiştir.

H z . M u h a m m e d 'in Medine'ye hicreti ile birlikte, İslâm toplumu içinde müslüman olmayanların durumunun ne olacağı konusu da ortaya çıkmıştır. Gerçekten H z . M u h a m m e d, Medine'ye hicret ettiği zaman, kendisini üç farklı topluluğun içinde buldu. Müslümanlar, Yahudiler ve Putperestler. Putperestlerin bir kısmı müslüman olmuş, olmayanlar da Medine'yi terketmişlerdi. Yahudilerle olan anlaşmazlıkların sonucu olarak onların bir kısmı da Medine'den ayrıldılar. Medine'de kalanlar ise, "ehl-i zimmet" olarak İslâm toplumu içinde yaşamaya devam ettiler. Böylece İslâm hukukunun müslüman olmayanlarla ilgili hükümleri ortaya çıkmaya başladı ve Hz. Muhammed'in müslüman olmayanlarla yapmış olduğu anlaşmalar, bu hükümlerin esasını teşkil etti. Örneğin H. 7 / M. 629 tarihinde Hayber Yahudileri ile bir anlaşma yapılmıştı. Bu anlaşmaya göre, "halk yerinde kalacak, malları elinden almayacak, ancak buna karşılık onlar da her yıl mahsullerinin yarısını verecekler" idi.¹ Daha sonra Fedek ve Vadi'u'l-Kura Yahudileri de aynı şartlarla anlaşmalar yaptılar. Bahreyn seferi sonunda yapılan anlaşmaya göre ise, müslüman olmayan halktan "cizyetü'l-arz" denilen bir vergi

¹ Bkz. A. Fattal, *Le Statut Legal des Non-Musulmanes en Pays d'Islam*, Beyrut 1958, p. 28; Y. Ercan, *Osmanlı İmparatorluğunda Müslüman Olmayan Halkın Hukuki ve İctimai Durumu, 1300-1600*, Ankara 1972, s.3. (Basılmamış Doktora tezi); Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, Ankara 1979, s. 90 vd. (Basılmamış Doçentlik tezi).

almıştı. “*Toprak cizyesi*” anlamına gelen bu deyim, kuşkusuz, “*harac*”ı ifade etmekte idi. Öte yandan Mes‘udi’ye göre ise, alınan bu vergi, “*Cizyetü’r-Re’s*” yani bildiğimiz “*baş cizyesi*” idi. Burada önemle belirtilmesi gereken husus, Bahreyn bölgesinin müslüman olmayan halkının, ödedikleri bazı vergiler karşılığında, her türlü hak ve özgürlüklerini elde etmiş olmalarıdır. Cizye ödeme esasına dayanan anlaşmalar, Tebük seferi sırasında bazı Yahudi ve Hıristiyan kabileleri ile, Dumatu’l-Candal Hıristiyanları ile, Akabe körfezi yakınındaki Aila Hıristiyanları ile ve nihayet Azruh Yahudileri ile de yapılmıştır. Makna Yahudileri ile yapılmış anlaşmaya göre ise onlar, cizye ödemeyecekler, ancak ellerinde bulunan bütün köle, hayvan, silâh ve kumaşlarını verecekler, bunlardan başka her yıl, kumaş, hurma v.s. ürünlerinin dörtte birini ödeyeceklerdi.²

Hz. Muhammed müslüman olmayanlarla son ve en önemli anlaşmasını ise Necranlılarla yapmıştı. Necranlı gayr-i müslimlerle yapılan bu anlaşmanın başlıca maddeleri şunlardı:

- 1- Devlet, Necranlıların mal, mülk, ibadet ve kişisel özgürlüklerini emniyet altında bulunduracak.
- 2- Kimse, Necranlıların izni olmadan, piskopos, rahip ve öteki din adamlarını değiştiremeyecek.
- 3- Necranlılar, her yıl, her birinin değeri kırk dirhem olan, iki bin elbise verecekler.
- 4- Necran halkına hakaret edilmeyecek.
- 5- Necran halkı asker olmayacaklar ve hiç bir ordu, izin almadan topraklarına giremeyecekti.³

Bundan sonra kesinlikle bilinmeyen bir tarihte Necran Hıristiyanlarının reisi Seyyid ile Piskopos İşu, Hz. Muhammed ile görüşerek, ondan bir ahidname almışlardır. Bu ahidname’nin önceki anlaşmadan farklı olan maddeleri şunlardır:

- 1- Müslümanlar, Hıristiyanları bütün tehlikelere karşı koruyacaklardır.
- 2- Müslümanlar, Necranlıları, kendileri ile birlikte savaşmaya zorlamayacaklardır.
- 3- Müslümanlar, Necranlıların âdet ve kanunlarında hiç bir değişiklik yapmayacaklardır.

² A. Fattal, a.g.e., 21; Y. Ercan, a.g.e., 4; M. Fayda, a.g.e., 149 dv.

³ Bu anlaşmanın öteki maddeleri için bkz. Y. Ercan, a.g.e., 5; M. Fayda, a.g.e., 154.

4- Müslümanlar, yıkılan bir kilisenin tamiri sırasında Necranlılara yardım edeceklerdir.

5- Papaz ya da rahip olmayan, fakir halktan dört dirhemden fazla vergi alınmayacak, tüccar ve zenginlerin vergisi 12 dirhem olacaktır.

6- Hıristiyan bir kadın, bir müslümanın evinde kalırsa, ibadetinde serbest bırakılacak, müslüman olması için zorlanmayacaktır.⁴

İşte İslâm hakimiyetini kabul etmiş olan müslüman olmayan halkların uymak zorunda oldukları kuralların temelinde bu esaslar bulunmaktadır. Daha sonraki devirlerde görülen bazı farklılıklar, aynı temellere dayanmakla birlikte, çeşitli imamların yapmış buldukları farklı yorumlardan ileri gelmektedir.

Kuşkusuz zimmet, “*Daru’l-harb*” ve “*Daru’l-İslam*” ile ilgili bir konudur. “*Daru’l-harb*”e yaklaşan müslüman ordusu, savaş başlamadan önce, düşmanı müslüman olmaya çağırır; bu davet kabul edilmezse, zimmet teklif edilir. Ashnda zimmet, ahid, anlaşma, teminat ve himaye demektir. Bunu kabul edenlere “*zimmi*”, “*Ehli’z-zimme*” ya da “*ehl-i zimmet*” adı verilir. Bu anlaşmanın yapılabilmesi için, müslüman olmayanların “*ehl-i Kitap*” olmaları, müslüman ülkelerinde oturmaları şarttır. Hanefilere göre arap olmayan putperestler, Malikilere göre ise Kureyş kabilesi dışında kalan putperest araplar da “*zimmi*” olabilirler. Zimmî, siyasal haklar dışında hemen bütün haklara sahiptir. Ancak bu haklar, duruma göre değişebilir. İslâm eğemenliğini kabul ve cizye vermek, değişmeyen kurallardandır. Zimmî, zimmîlik şartlarını yerine getirecek, devlet de, onu, her türlü saldırıya karşı koruyacaktır. Öte yandan, zimmîleri, müslümanlardan ayıran belirtiler olarak şu hususların da açıklanması gerekir:

1- Zimmî, müslümanınkinden ayrı olan bir elbise giyecektir.

2- Zimmîlerin oturdukları evler, müslümanlarınkinden yüksek olmayacaktır.

3- Çan çalınmayacak ve yüksek sesle ibadet edilmeyecektir.

4- Genel yerlerde şarap içilmeyecek, haç ve domuz gösterilmeyecektir.

5- Ölüler gizli olarak gömülecek ve arkalarından ağlanmayacaktır.

6- Ata binilmeyecektir.

4 A. Fattal, a. g. e., 27; Y. Ercan, a. g. e., 6.

7- Zimmilerin saç kesimleri ve biçimleri müslümanlarınkine benzemeyecektir.

8- Zimmiler silâh taşımayacak ve kullanmayacaktır.

9- Zimmiler, ancak süslü olmayan kemerler takabileceklerdir.

10- Zimmiler, binek hayvanları için eyer kullanmayacaklardır.

Genel olarak zimmînin kişisel özgürlüğü bulunmakla birlikte, bu hususun bazan sınırlandırıldığı da görülmektedir. Örneğin Hz. Muhammed ve ilk dört halife dönemlerinde zimmilerin Arabistan'da seyahat etmeleri yasaklanmıştır. Ayrıca, zimmiler, Ramazan ayında, müslümanların önünde yiyip içemezler. Meclislerde baş köşeye oturamaz, birbirleriyle grup halinde ve yüksek sesle konuşamazlar. Bir müslümanla karşılaştıkları zaman, önce müslümanın selâm vermesi gerekir. Aksi halde, zimmî selâm veremez. Hizmetçiler, zimmilere yol açıp, onları uğurlayamazlar. Hanefilere göre, zimmiler, camileri ziyaret edebilirler, hatta Kâbe'ye girebilirler. Malikî mezhebi, zimmilerin camilere girmesini kesinlikle yasaklamıştır. Ancak camide mahkeme varsa ve zimmî de mahkemeye çağrılmışsa, o zaman girebilir. Şafiilere göre ise, Kâbe ve Mekke'deki camiler dışında kalan camilere, izin almak sureti ile girebilirler.⁵

Öte yandan zimmiler, zimmilik şartlarını yerine getirmezlerse, zimmilik durumu ortadan kalkar. Ancak zimmilik durumunu ortadan kaldıran şartlar konusunda imamlar çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanbelî ve Malikîlere göre zimmiliğin ortadan kalkmasını gerektiren şartları şöylece sıralamak mümkündür:

1- Zimmî, *Daru'l-harb'e* giderek müslümanlara karşı savaşırsa,

2- İslâm kanunlarını ve mahkemelerini kabul etmezse,

3- Cizye vermeyi reddedirse,

4- Bir müslümanı dininden döndürürse,

5- Müslümanların düşmanlarına yardım ederse,

6- Bir müslümanı, bilerek ve isteyerek öldürürse,

7- Allah'a, Kur'an'a, Hz. Muhammed'e ve İslâm dinine küfür ve hakaret ederse,

8- Bir müslüman kadımla evlenir, ya da zina yaparsa.

⁵ Bkz. A. Fattal, *a. g. e.*, 91; Y. Ercan, *a. g. e.*, 21 vd.

Hanefilere göre sadece birinci şartın gerçekleşmesi, zimmiliğin kalkması için yeter sebeptir. Şafiiler ise, zimmiliğin kalkması için ilk üç şartın gerçekleşmesi görüşündedirler.⁶

Ceza hukuku bakımından müslümanlarla zimmiler arasında hemen hemen hiç bir fark bulunmamaktadır. Bir müslümanı, ya da başka bir zimmîyi yaralayan ya da öldüren bir zimmîye "kisas" uygulanır. Sadece, suç işleyen zimmî, sonradan müslüman olur, zarar gören kimse de davasından vazgeçerse, kisas uygulanmaz. Öte yandan bir müslüman, bir zimmî'yi öldürse, Hanefilere göre bu müslümana "kisas" uygulanır. Öteki üç mezhebe göre bu durumda "kisas" gerekmez.⁷ Gene yalnız Hanefilere göre "diyet" hususunda da müslüman-zimmî farkı gözetilmez.

Aile ve nikâh konusunda bazı özel hükümler bulunmaktadır. Hanbelî, Şafiî ve Hanefilere göre, iki zimmî arasındaki nikâh, kendi hukuklarınınca doğru kıyılmışsa, bu, müslümanlarca da doğru kabul edilir. Müslümanlar için konulan evlenme yasakları, zimmiler için de geçerlidir. Ancak bu yasak, zimmî'nin dininde yoksa geçerli değildir. İki zimmî evlendikten sonra, erkek müslüman olursa, nikâh bozulmaz, ancak kadın müslüman olursa, nikâh, kendiliğinden bozulur. İkisinin de müslüman olması halinde nikâh devam eder. Ancak karı koca arasında İslâm'ın yasakladığı bir akrabalık varsa, bozulur.

Vasiyetname ve miras konusunda da müslüman-zimmî farkı yoktur. Bir zimmî, taşınamayan malları ile zimmiler lehine vakıf kurabilir. Bir müslüman zimmî lehine, bir zimmî de bir müslüman lehine vakıf kurabilir. Müslümanlarla zimmiler arasında ticaret konusunda da herhangi bir fark söz konusu değildir. Zimmiler, sadece kullanımı yasaklanan malların ticaretini yapamazlar. Yani kendi aralarında ticaretini yaptıkları şarap ve domuz gibi malları, müslümanlara satamazlar. Ayrıca, Kur'an ve İslâm dinine ait diğer dinî kitapların ticareti, hem zimmiler arasında, hem de zimmiler ile müslümanlar arasında yasaktır.

Uluslararası ticaret dolayısıyla Cahiliye çağında Medineliler, Kıptî ve İranlı tüccarlardan onda bir oranında gümrük vergisi almakta idiler. Ömer devrinden itibaren düzenlenen hükümlere göre ise, dışardan gelen tüccar, malının bir kısmını vergi olarak öderdi. Vergi oranı, tüccar, harbî ise, onda bir; zimmî ise yirmide bir; müslüman ise kırkda bir'dir. Getirilen malın değeri 200 dirhemden az ise, hiç bir vergi ödenmezdi.⁸

6 A. Fattal, *a.g.e.*, 81, 82; Y. Ercan, *a.g.e.*, 11.

7 A. Fattal, *a.g.e.*, 115; Y. Ercan, *a.g.e.*, 13.

8 A. Fattal, 155.

Müslümanlar, genellikle, fethettikleri yerlerdeki adalet örgütlerini değiştirmemişler, onları oldukları gibi bırakmışlardır. Yani alınan yerlerdeki kilise mahkemeleri de yaşamaya devam etmiştir. Bununla birlikte genel asayişini ilgilendirdiği için, cinayet suçlarına bakmaya sadece İslâm mahkemeleri yetkili kılınmışlardır.

İslâmiyetin ilk yıllarında müslümanlarla müslüman olmayanlar arasında vergi hukuku bakımından bir ayırım yapılmamıştı. Medine'de Yahudilerin İslâm kanunlarına uymak istememeleri ve nihayet daha sonraları müslüman olmayan millet ve toplumların İslâm egemenliği altına girmiş bulunmaları, bir ihtiyaç olarak böyle bir ayırım yapma gereğini ortaya çıkardı. Böylece, İslâm egemenliği altındaki müslüman olmayan toplumlar, birçok alanda ayrı hükümlere tabi olmalarına rağmen kendi inanç ve özelliklerini kaybetmeden emniyet içinde yaşama imkânı buldular. Özetlemek gerekirse denebilir ki, İslâm egemenliğinde yaşayan müslüman olmayan halkın ödemekle yükümlü olduğu iki temel vergi bulunmakta idi. Bunlardan cizye, zekât'a; harac ise, öşür'e karşı olarak ödenmekte idi. Bu bakımdan A. Fattal'ın, İslâm devletinin müslüman olmayanlara ağır malî yükler yüklediği yolundaki görüşünü⁹ kabule imkân bulunmamaktadır. Öteki hukuki ve sosyal haklarda ise, küçük bazı farklara rağmen, müslümanlarla müslüman olmayanlar arasında bir eşitsizlik söz konusu değildi.

Müslüman Türk Devletleri ve Müslüman Olmayanlar

Türkler, müslüman olduktan sonra, Abbasiler zamanında geniş ölçüde Hıristiyan topluluklarla karşılaştılar. Abbasi imparatorluğu içinde yalnız Türklerden teşekkül eden orduların ortaya çıkması, aynı zamanda, bu askerlerden bazılarının ismen halifeye bağlı, gerçekte ise bir takım bağımsız devletler kurmaları gibi bir sonucu da meydana getirmişti. Bu şekilde kurulan Tulunoğulları (868 - 905) ve İhşidoğulları (935 - 969) devletlerinden sonra İslâm dünyasının doğu ucunda, İran'da büyük bir müslüman Türk devleti, Büyük Selçuklu İmparatorluğu kurulmuş bulunuyordu. Bu devletin, daha önce kurulmuş olan müslüman Türk devletleri, Karahanlılar (960 - 1212) ve Gazneliler (963 - 1187)'den konumuz bakımından farkı, Büyük Selçukluların, çeşitli Türk boylarını devamlı bir şekilde batıya göndermeleri ve böylece müslüman Türklerin yeniden ve doğrudan doğruya Hıristiyan dünyası ile temasa geçmiş bulunmalarındır. Bu suretle Ana-

⁹ Bkz. A. Fattal, a.g.e., 264.

dolu'nun fethi başlamış, 26 Ağustos 1071 yılında Büyük Selçuklu hükümdarı Alp Arslan'ın Bizans imparatoru Romanos Diogenes'e karşı Malazgirt'de kazandığı zaferi takip eden on yıl içinde Anadolu Selçuklu devleti kurulmuş, bu sırada başlayan Haçlı seferlerinin yarattığı bunalım da atlatıldıktan sonra Anadolu'daki Selçuklu, yani müslüman Türk egemenliği kuvvet kazanmıştır.

Müslüman Türklerin Hıristiyanlarla başlangıçta pek dostca olmayan ilişkileri, Türklerin kesin olarak Anadolu'ya yerleşmeleri ile değişti. Öyleki, Türklerin Anadolu'ya Türkmenleri yerleştirmeleri, çoğu zaman, Ortodoks rahipleri ile anlaşmaları sonucu mümkün olmuştur.¹⁰ Türkler, Anadolu'da ilk kez, Süryanilerle iyi ilişkiler kurmuşlardır. Bu sıralarda, "İsa'daki cevherler" meselesi yüzünden özellikle Ermeni ve Süryanilere Bizans imparatorluğu tarafından devamlı baskı yapılmakta idi. Süryaniler, belki de bu yüzden Türk yönetimini Bizans'a tercih etmişlerdi. Gerçekten Süryanî Mihael'in "Türkler, şerir ve rafizî Rumların aksine, kimsenin dinine ve inancına karışmıyor; onlar hiç bir baskı ve zulüm düşünmüyorlar¹¹" şeklindeki sözleri, bu hususa tam bir açıklık getirmektedir. Gerek Büyük Selçuklu, gerekse Anadolu Selçukluları zamanında müslüman olmayan halka iyi davranıldığı, bundan da özellikle Büyük Selçuklular zamanında geniş ölçüde Yahudilerin yararlandığı bilinmektedir. Öyleki bu sırada Yahudilerin mali ve siyasi bakımdan nüfuz sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Anadolu Selçukluları zamanında da din farkı gözetilmeksizin bütün halka eşit davranıldığı görülmektedir. Bu dönemde müslüman ya da müslüman olmayan ticaret erbabının, Selçuklu Divan'ına şikâyet hakları bulunmakta idi ve bunlar, müslüman olsun, olmasın orada yargılanmakta idiler. Öte yandan bu dönemde hekimlik, sarraflık, ticaret ve bankerlik gibi işler, çoğunlukla müslüman olmayan halkın elinde idi. Daha da önemlisi, bu dönemde devlet hizmetinde memur olarak çalışan Hıristiyanlar da bulunmakta, bunlar içinde yüksek askerî mevkilere gelenler görülmekte idi.¹² Bu dönemin tanınmış müslüman olmayan hekimleri olarak II. Kılıç Arslan zamanı (1155 - 1192)nda Urfalı Hasnon, Alâeddin Keykubat zamanı (1220 - 1237)nda cerrah Vasil, Süryanî Ebusalim ile Harputlu

10 Bu konuda bkz. P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, O.Ş. Gökyay çevirisi, s.17; O.Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 126; F. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, 1959, s. 179.

11 Bkz. O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, II, 145.

12 Bkz. O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, II, 153, 154; M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, Ankara 1959, I, 9.

Şam'un'un adları anılabilir.¹³ Müslümanlarla Hristiyanların bu şekilde birlikte yaşamalarının sonucu olarak daha XII. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Rumların Türkçe konuştukları, Rumca bilmedikleri için eserlerini Türkçe fakat Yunan harfleri ile yazdıkları, hatta bazı yerlerde âyinlerini de Türkçe yaptıkları görülmektedir.¹⁴

Abbasîler ve Büyük Selçuklular zamanında zimmilerin ayrı bir kıyafet giymesi hususuna fazla önem verildiği halde, Anadolu Selçukluları zamanında müslüman olmayanlar bu konuda serbest bırakılmışlardır. Öyle ki bu tutum, kiliselerde çan çalma ve yeni ibadethaneler inşa etme gibi konularda da uygulanmıştır. Bu bakımdan Anadolu Selçukluları zamanında müslüman olmayan halkın kişisel hukuku tam olarak tanınmakta idi diyebiliriz. Özellikle Rumlar, İstanbul Patriği ile ilişkilerini devam ettirmek suretiyle, müslüman Türk yönetiminden önceki kilise örgütlerini aynen devam ettirmişlerdir. Fazla olarak kilise ve manastırları ziyaret eden Selçuklu Sultanlarının buralara ihsanlarda bulunduğu görülmektedir. Anadolu Selçukluları vicdan özgürlüğüne önem vermişler, bu dönemde müslüman olmayan halk, gerçekten Bizans yönetiminde olduğundan daha geniş bir özgürlük havası içinde yaşamışlardır. Anadolu Selçukluları, kendi özgürlük anlayışlarına uygun olarak, zorla islâmlaştırma siyaseti gütmemişlerdir. Ancak yüz yıllar boyu Bizans'ın uyguladığı baskı ve kovuşturmaları bilen Ermeni, Süryani, Yakubî ve Nesturî'lerden, iki yönetim arasındaki farkı görerek, ayrıca müslüman Türk toplumunun duygularını yansıtan Mevlâna ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların insancıl görüşlerinin etkisiyle müslüman olanlar bulunduğu da görülmektedir.

Bilindiği üzere Bizans zamanında topraklar feodallerin elinde bulunmakta idi. Yani topraklar ne devletin, ne de halkındı. Köylü serf yani köle durumundaydı. Selçuklular toprak hukuku alanında büyük bir devrim yaparak, toprağı devletleştirdiler, yani "miri" yaptılar. İşletme hakkını da köylülere verdiler.¹⁵ Ancak miktarı, kesin olarak bilinmemekle birlikte mülk toprakların bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Bu mülk topraklardan müslümanlara ait bulunanlardan "öşür", müslüman olmayan yani zimmiler'e ait olanlardan da "harac" alınmak-

¹³ O. Turan, *Selçuklu Devrine Ait Resmî Vesikalar*, 53; Aynı yazar, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, II, 153, 164.

¹⁴ Bkz. A. Galanti, *Ankara Tarihi*, İstanbul 1950, s. 115; P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, 113, F. Köprülü, *a.g.e.*, 58; O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, II, 185.

¹⁵ M. Akdağ, *a.g.e.*, I, 14.

ta idi. Tabii zimmiler ayrıca "cizye" de ödemekte idiler. Osmanlılardaki mahalle kethüdâhğının kökü, Selçuklu İğdiş teşkilâtına dayanmaktadır. Burada önemle belirtmemiz gereken husus, halkın, devletle olan ilişkilerini sağlayan bu göreve, zimmilerin çoğunlukta bulunduğu yerlerde, bir zimmînin de seçilebilmiş olmasıdır. XIII. yüzyılda İlhanlı istilâsı sırasında Kayseri'de "H a ç u k o ğ l u" adlı bir Ermeninin, İğdiş-başı olduğu bilinmektedir.¹⁶

Bilindiği üzere Selçuklu devleti yıkılınca siyasal egemenlik parçalanmış ve Anadolu'da sayıları 17'ye varan "Beylikler Dönemi" başlamıştır. Ancak siyasal parçalanmaya rağmen ticaret ve ekonomik hayat, kültürel faaliyetler bütün canlılığı ile devam etmiştir. Bu dönemde Anadolu yüzyıl kadar müreffeh bir hayat yaşamıştır. Bu dönemde de gerek Anadolu içindeki ticaret, gerekse uluslararası ticaret, çoğunlukla müslüman olmayanların elinde idi. Anadolu Beylikleri geçit ve limanlardan belli oranlarda gümrük vergisi almakta idiler. Örneğin Akkoyunlular, gümrük vergisi olarak zimmîlerden % 10, müslümanlardan % 5 almakta idiler.¹⁷ Tabii şer'î vergiler olarak "harac" ve "cizye" de düzenli bir şekilde toplanmakta idi. Ayrıca bu dönemde müslüman olmayan halkın yeni kiliseler yapmasına izin verildiği dahi görülmektedir.¹⁸ Bu arada müslüman olmayanlar, giyim hususunda da tamamen serbest bırakılmışlardı. Sadece örneğin İbn Batuta'nın işaret ettiği üzere, Antalya'da hıristiyan tüccarlar, etrafı surla çevrili ayrı bir mahallede oturmakta idiler. Geceleri ve Cuma namazı kıldıkları zaman bu surun kapıları kapanmakta idi.¹⁹ Böylece denebilir ki, Beylikler döneminde müslüman olmayanlar, birçok haklara sahip vatandaşlar olarak yaşamışlar, hatta XIV. yüzyıldaki bazı taht kavgalarına dahi karışmışlardır.²⁰

Osmanlı İmparatorluğu ve Müslüman Olmayanlar

Osmanlı yönetimi din ve mezhep farkını dikkate almaksızın, müslüman olmayan halka tam bir eşitlik sağlamıştır. Onların seyahat ve ikamet ile ilgili hakları sınırlandırılmadığı gibi, giyim, kuşam, mesken yapma gibi haklarına da müdahalede bulunulmamıştır.²¹ Sadece Y.

16 M. Akdağ, a. g. e., I, 12 vd.

17 Bkz. W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev.: T. Bıyıkoglu, Ankara 1948, s. 90; Y. Ercan, a. g. e., 60.

18 Y. Ercan, a. g. e., 62.

19 Bkz. İbn Batuta, *Seyahatname*, Çev.: M. Şerif, İstanbul 1333-1335, I, 311.

20 Bkz. Y. Yücel, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti* 86; Y. Ercan, a. g. e., 67

21 Bkz. A. Refik (Altınay), *Onbirinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, 74.

Ercan'ın zikrettiği Yavuz Selim'in 16 Mayıs 1517 tarihli bir fermanına göre, müslüman olmayanların, müslümanların kutsal yerlerine, buna karşılık müslümanların da kilise, manastır, havra ve özellikle de Kudüs'teki kutsal yerlere girmeleri yasak edilmiş, bu husus, Kanunî Sultan Süleyman'ın 27 Şubat 1521 tarihli fermanı ile de tasdik edilmiştir.²² Böylece görülüyorki müslümanlarla, müslüman olmayanlar arasında tam bir eşitlik söz konusudur. Bu eşitlik, XV. yüzyıl ortalarında Türkiye'ye yerleşmiş olan Yahudi İshak Zarfati tarafından da belirtilmekte, bu nedenle de o, Macaristan ve Almanyada'ki Yahudileri Türkiye'ye gelmeğe davet etmektedir.²³ Ancak daha sonraları kıyafetle ilgili bazı kayıtlar konulduğu görülmektedir. Örneğin Y. Ercan'ın naklettiği 26 Şubat 1556 tarihli bir *Mühimme Defteri*²⁴ kaydına göre üç müslüman bir gece "kâfir suretine girüb şapka ve kâfir libasıyle" hırsızlık yaparlarken yakalanmış ve idam edilmişlerdir. Bu ağır cezadan müslüman olmayanların ayrı bir kıyafet giymek zorunda olduklarını, müslümanların da zimmi kıyafetine girmelerinin ağır bir suç sayıldığını anlamaktayız. Nitekim 4 Eylül 1577 tarihli bir fermanla kanuna aykırı elbise giyenlerin doğrudan idam cezası ile cezalandırılacağı emredilmektedir.²⁵ Tabii olarak bu ferman, aynı zamanda müslümanları da kapsamına almaktadır. Bu bakımdan bir müslüman, müslüman olmayan eşitsizliği söz konusu değildir. Herkesin kendine ait kıyafetleri içinde bulunmaları istenilmektedir. Böylece de devlet eli ile müslüman olmayanların gelenekleri korunmuş bulunmaktadır. Çünkü bu tür tedbirlerin alınmasında, müslüman olmayanların, müslümanlar gibi giyinmelerinin, hatta şapka yerine sarık sarmalarının etkileri olmuştur.

İslâm hukukuna göre müslüman olmayanların müslümanlardan daha büyük ve yüksek ev yaptırmamaları gerekirken, Osmanlı döneminde bu konuda, bu yönde bir uygulama olmamıştır. Sadece müslüman olmayanların cami, mescid ve türbelerin çevresinde oturmaları yasaklanmıştır. 22 Eylül 1560 tarihli Şam Kadısına yazılmış olan bir hükümde de Hz. Ömer Camii'nin yakınında bulunan Yahudi ve Hıristiyanlara ait evlerin, gerçek değerleri üzerinden müslümanlara sattırılması istenmiş, bu işin "şer'î şerif" gereği olduğu özellikle belirtilmiştir.²⁶

22. Bkz. Y. Ercan, a. g. e., 188 vd.

23. Bkz. M. W. Montgomery, Jewish Encyclopedia, Turkey maddesi.

24. *Mühimme Defteri*, Divan-ı Hümayundan çıkmış olan emirlerin kaydedildiği defterdir. Bu konuda bkz. M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlimi*, İstanbul 1979, s. 104.

25. A. Refik (Altunay), a. g. e., 74; Y. Ercan, a. g. e., 198.

26. Y. Ercan, a. g. e., 204

Aslında bu evlerin bir kısmı, zaten müslümanlara ait iken Yahudi ve Hristiyanlar tarafından satın alınmış bulunuyorlardı.

Ceza hukuku bakımından müslüman, müslüman olmayan farkı gözetilmemiştir. Bu hususlar, hem F â t i h , hem de K a n u n î kanunnamelerinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Bazı konularda müslüman olmayanlar lehine olan hususlar da söz konusudur. Örneğin zina ile ilgili suçlarda müslüman olmayanlardan, müslümanlardan alınan cezanın (cerimenin) yarısı alınmaktadır. Yaralama ve öldürme suçlarında da, kısas uygulanmadığı zaman, zimmî'den, müslümanın vereceğinin yarısı alınmıştır. Yoldan geçerken zorla ekmek ve yoğurt alan zimmî de, aynı suçu işleyen müslümanın cezasının yarısını vermektedir. Bu uygulamaların sebebi olarak Fatih Kanunnamesi'nde cizye ve harac verenlerin azalmaması gösterilmiştir. Y. E r c a n'ın da belirttiği üzere, bunda, zimmînin küfrü yani zaten günahkâr olması sebebiyle korunmaya daha fazla muhtaç bulunmasının da etkisi olmuş olsa gerektir.²⁷ Devletin bu konudaki tarafsız tutumu, 26 Ocak 1582 tarihli bir fermanla anlaşılmaktadır. Bu fermana göre, müslümanlar, İstanbul'un Kasım Paşa semtinde bir Yahudi mezarlığının taşlarını söküp kullanmışlar, ancak bunu yapan müslümanlar cezalandırılmıştır.²⁸ Böylece açıkça görülmektedir ki, devlet, müslüman ve müslüman olmayan vatandaşlarına karşı eşit davranmış, müslüman-zimmî farkı gözetmeyerek suç işleyen herkesi cezalandırmıştır. Burada işareti gerekli bir husus da, zimmîlerin, kendi dinleri ile ilgili konularda bağlı oldukları kilise, patrikhane, ya da havra yetkilileri tarafından cezalandırılmakta bulunmalarıdır. Özellikle piskopos, papaz ve öteki din adamları, kendi âyinlerine aykırı bir suç işleyecek olurlarsa, bunlar, kendi ilgili kilise ya da havra örgütleri tarafından, gene kendi "âyinleri üzre" cezalandırılırlardı. Ancak İslam dini ile ilgili bir mesele ortaya çıktığı zaman, böyle bir davaya mutlak surette Divan-ı Hümayun'da, Sadrazam ve Kazaskerler hazır bulunduğu halde bakılırdı.

Osmanlı döneminde müslüman olmayan halk, geri hizmetlerde kullanılmak şartıyla askerlik yaptığı gibi, askerlikten de daha fazla devletin resmî görevlerinde bulunmuşlardır. Zimmîler, hekimlik, mimarlık, ve özellikle de diplomatlık ve tercümanlık gibi görevlerde bulunmuşlardır. Ayrıca Y a v u z S e l i m'in, Mısır'ın fethinden sonra bir Yahudiyi, Darphane emini tayin ettiği bilinmektedir.²⁹ Öte yandan Os-

27 Y. Ercan, a. g. e., 210

28 Bkz. Y. Ercan, a. g. e., 214, 215.

29 A. Refik (Altınay), a. g. e., 174.

manlılar, casusluk işlerinde hemen tamamıyla zimmileri kullanmışlardır.

Osmanlılar, zimmilerin aile hukuku ile ilgili haklarına hemen hemen hiç karışmamışlar, evlenme, boşanma ve miras gibi konuları tamamıyla kendi dini örgütlerinin yetkilerine bırakmışlardır.

Osmanlı imparatorluğunda, İslâmî anlayışa uygun olarak müslüman ve müslüman olmayan halkın, mülkiyet ve tasarruf hakları sınırlıdır. Bilindiği üzere İslâm hukuku hükümlerine göre devletin toprakları bazı bölümlere ayrılmıştır. "Arz-ı memleket" ya da "arz-ı mirî" denilen topraklarda ister müslim, ister gayr-i müslim olsun, tam mülkiyet hakkı yoktur. Her ikisine de bu topraklar, hayatı boyunca tasarruf etmek üzere, bir çeşit kiraya verilmiş gibidir. Ancak "arazi-i haraciye" içine giren topraklar, gayr-ı müslimlerin mülkü olup, onları diledikleri gibi kullanabilirler. Öte yandan ticaret hayatı, zaten Selçuklu döneminden beri, gayr-ı müslimlerin özellikle de Yahudilerin tekelinde gibidir.³⁰ Hatta Kıbrıs'ın fethinden sonra, orada ticari hayatın canlanması için devletin, 500 Yahudi ailesini, Kıbrıs'a yerleştirdiği bilinmektedir.³¹ Ticaret dışında hekimlik, sarraflık ve kuyumculuk gibi işler de müslüman olmayanlar tarafından yapılmakta idi. Yahudiler hekimlikte de başı çekmekte idiler.³² Bu arada belirtmek yerinde olur ki, Osmanlı imparatorluğunda gelişmiş bulunan el sanatları, küçük çaptaki endüstri faaliyetleri de gayr-ı müslimlerin elinde idi. Böylece denebilir ki, Osmanlı imparatorluğunda ekonomik hayat, müslüman olmayanların elinde bulunmakta idi. Müslüman Türk halkı ise, yöneticilik, askerlik ve çiftçilik yapmakta idiler. Siyasî bakımdan imparatorluğa hakim olan müslüman Türkler, ekonomik bakımdan müslüman olmayan azınlıkların egemenliği altında idiler.

Öte yandan Osmanlı devleti, kilise ve havraların iç örgütlerine hiç bir zaman karışmamıştır. Bu bakımdan ibadet yerlerinin tam bir dokunulmazlığı bulunmakta idi. Sadece yeniden ibadethane yapılmamasına, tamiratın eski yapısına uygun bir şekilde yapılmasına dikkat edilirdi.³³ Devlet, ibadet özgürlüğü konusunda da son derece hoşgörülü idi. Bu konuda pek çok örnekler vermek mümkündür. Sadece bir örnek

30 Bkz. A. Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1928, s. 20.

31 Bkz. M. W. Montgomery, JE, pp. 279, 281. *Turkey* maddesi.

32 Bkz. R. M. Meriç, *Osmanlı Tababeti Tarihine Ait Vesikalar*, Tarih Vesikaları Dergisi, Yeni Seri, I, 27-113.

33 Bkz. K. Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai Klosters in Türkischer Sprache*, Freiburg 1970, s. 74.

vermekle yetineceğiz. Fatih Mehmed'in Balkanlardaki fetihlerine hızla devam ettiği bir sırada Sırp, Macar kiralma başvurarak bir ittifak teklif etmişler, ancak Macarların, kendilerine nasıl bir dinî özgürlük sağlayacaklarını sormuşlar, Macarlardan Sırbistan'ın her tarafına Katolik kiliseleri yapılacağı yanıtını almışlardı. Bunun üzerine Macarlara karşı Türklerle bir anlaşma yapmak üzere giden heyetin, aynı sorusuna Fatih'in cevabı ise, her cami'nin yanına bir Ortodoks kilisesi yapılacağı, herkesin inandığı dinde serbestce ibadet edebileceği şeklinde idi.³⁴ 1577 yılında yapılmış olan bir sayım da, bu konudaki Osmanlı hoşgörüsünün açık ve kesin bir örneği durumundadır. Bu sayıma göre, 1577 yılında, İstanbul'da 485 cami, buna karşılık 743 kilise bulunmakta idi.³⁵ Böylece görülüyor ki, Osmanlı yönetiminde müslüman olmayan topluluklara tam bir dinî muhtariyet, aynı zamanda bir dereceye kadar idarî bir muhtariyet verilmiş bulunuyordu. Patrikler ve Hahambaşılar, cemaatlerinin, dinî oldukları kadar, aynı zamanda sivil başkanları durumunda idiler. Bunlar, dinî görevleri yanında, temsil ettikleri dinî cemaati yönetmekle de yükümlü idiler.³⁶ Bütün bunlara karşılık zimmilerin ödedikleri vergileri ise bilindiği üzere "cizye" ve "harac"tan ibarettir. Kişi başına alınan cizyeyi, ehl-i zimmet olan, belli bir yaştaki (14-75), hasta, sakat ve işsiz olmayan zimmiler öderdi. Cizye, zekât ve askerlikten muaf olmanın karşılığı idi. Askerlikten muaf olan zimmî, tam bir emniyet içinde ticaret ve sanatı ile uğraşabilmiş, imparatorluğun ekonomik hayatına hakim olmuştur. Diğer taraftan, geçitlerde, kale, ada ve sınır boylarında bulunan gayr-i müslimler ise buralarda gördükleri hizmetler nedeniyle ya cizye ve diğer vergilerden muaf tutulurlar, ya da pek az vergi öderlerdi. Bilindiği üzere haraç ise, müslümanların ödediği "çift resmi", ya da "resm-i dönüm" de denilen toprak vergisinin karşılığı idi. İşte Osmanlı yönetiminin zimmilere sağladığı bu müsamahalı durum, uzun Osmanlı egemenliği sırasında onların, din, dil, kültür ve milliyetlerini kaybetmeden yaşamalarını sağlamış, bu durum imparatorluk içinde bir birlik sağlanmasına engel olmuş, çöküntü döneminde ise bu gayr-i müslim toplulukların imparatorluktan ayrılmalarını kolaylaştırmıştır. Bu sonuçta rağmen, insanî açıdan konu, Osmanlı idaresinin lehinedir. Gerçekten Osmanlı yönetimi, müslim, gayr-i müslim hiçbir vatandaşına ayrıcalık

34 Bkz. Osman Nuri (Ergin), *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul 1922, I, 217.

35 Bkz. S. Selçuk, *Tarih Boyunca Türk-Yunan İlişkileri ve Etniki Eterya*, İstanbul 1968, s. 22.

36 Bkz. Y. Ercan, a. g. e., 273.

tanınmamıştır.³⁷ Bu yüzdendir ki bütün memleketlerden kovulan Yahudiler, ancak Türkiye’de kendileri için emin bir sığınak bulabilmişler, Ermeniler, “millet-i sadıka” deyimine hak kazanmışlardır. Osmanlı yönetiminden önce, özellikle din ve mezhep mücadeleleri sıralarında, birçok ülkelerde birçok insanlar, birçok din ve mezhep mensupları, çeşitli sıkıntı ve işkencelere maruz kalmışlar, hakaretlere uğramış, öldürülmüşlerdir. Bu türlü hareketler, davranışlar ve politikalar, müslüman ve müslüman-Türk yönetimlerinin yabancı olduğu davranışlardır. Bu türlü gayr-i insanî davranışları Türk yönetimleri hiçbir zaman tanımamışlardır. Bu yüzdendir ki İstanbul’un fethi sıralarında Rum patriği, “İstanbul’da Kardinal külâhı görmektense, Osmanlı sarığı görmeyi tercih ederim” diyebilmiş, İstanbul’un fethini, Osmanlı ordularının gücü kadar, Osmanlı yönetiminin görülen ve tecrübe edilen bu insanî özelliği sağlamıştır.

37 Osmanlı yönetiminin bu konudaki tarafsızlığı ile ilgili İspanya’da Madrid Milli Kütüphanesi’nde bulunan 12097 ve 12108 numaralı Türkçe yazma eserlerde, henüz üzerinde hiç çalışılmamış bazı arzuhal suretleri bulunmaktadır. Bu konuda bkz. H. Y u r d a y d ı n, *Madrid Milli Kütüphanesi’nde Bulunan Türkçe Yazmalar (Los Manuscritos Turcos en La Biblioteca Nacional de Madrid)*, Madrid 1981, p. 2, 7, 8.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUF

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Çeşitli tarifleri bulunmakla birlikte, bir hal ilmi olarak da ifade edilen tasavvufun, hem ilim hem de hal olarak İslâm düşüncesinde mevcut olmadığı, sonradan idhal edilen fikirlerle gelişip islâmileştiği söylenir. Hz. Peygamber aleyhisselâmdan sonra hızla gelişip büyüyen İslâm devletinin çeşitli kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda karşılıklı kültür tesirleri olmuştur. Birçok kimse, işte bu kültür karşılaşmaları sırasında, tasavvufi birçok hususun müslümanlar arasında yayıldığı kanaatındadır. Felsefi alanda büyük tesirleri görülen tercümelelerin daha sonraları tasavvuf felsefesi planında da etkili oldukları iddia olunur. Yunan, Bizans, İran ve Hind kültürlerinin tasavvufi fikriyatın oluşmasında önemli rol oynadıkları, tasavvuf sistemi içinde bu düşüncelerin birçok unsurlarıyla yaşadığı ileri sürülen hususlar arasındadır. Bu unsurları kabul edip düşüncelerinde olduğu kadar, tavırlarında da onları izhar eden insanların, İslâm düşünce ve hayatına uygun düşmeyen durumlarından dolayı sünni inanış taraftarlarınca kabul edilmedikleri bu konudaki kitaplarda yer alır. Hatta bu hususun taraflar arasında kavgaya kadar dönüştüğü zikredilir. Kelâmcular, Hadisciler ve Fıkıhcılar ve diğerleri tarafından reddedilen bu düşünce ve hayat tarzı, ancak Gazzalî tarafından kabul gördükten sonra meşruiyyet kazanmıştır. Mamafih, tasavvufun aleyhinde bulunanlar son bulmamış, bilhassa Muhyiddin İbni Arabî'nin düşünceleriyle tasavvuf şimşekleri üzerine çekmeye devam etmiştir. Bu reddi dile getiren ve mutasavvıfları tenkid eden pek çok kitap kaleme alınmıştır. Buna mukabil tasavvufu ve mutasavvıfları metheden, onların harikulade hallerinden bahseden, bu ilmin şeriatla uyuştuğunu gösteren pek çok eser tasavvufi edebiyatı süslemiştir. Günümüzde bile aynı tarzda faaliyetler-lehte ve alehte- devam etmektedir.

Biz bu küçük yazımızda tasavvufi düşünceyi teşvik eden konularla, bu şekildeki bir anlayışa engel teşkil eden hususlardan bazılarını belirterek yukarıda zikrettiğimiz hususa ışık tutmaya çalışacağız.

Önce tasavvufî düşüncesinin İslâm'da olduğunu kuvvetlendiren hususları görmeğe çalışalım:

1- İslâm düşüncesindeki Tek ve aşkın bir Allah inancı:

İslâm düşüncesinde Allah bir ve tektir. Bu, sadece kendinden başka bir ilâh olmadığı için değil, fakat kendisinin eşi, küfüvü ve benzeri olmadığı içindir.¹

O, Kayyum²dur; tek yaratıcı ve hakikaten mevcut tek mutlak Varlık'tır; çünkü ondan başka her şey yokolucudur.³ Varlık itibariyle Allah insanın aklına gelen her şeyden başkadır.⁴ Bu yönden akıllar onu idrak edemez. O, zatında idrak edilemez, samed'dir, her şeyden müstağni, her şey O'na muhtacdır.⁵ Bilinmezler veya gayb O'na aittir, bilinemez; ancak o vahyettiği takdir de bilinir. O, bu dünyada görülemez. O'nu görmek isteyenleri yıldırım çarpar.⁶ Âhirette görülebileceğine dair Kıyâmet suresinin 23. âyetinde imâ vardır.⁷ Allah insana çok yakındır, insanın kendisine yaklaşmasını ister.⁸ Allah her şeye KADİR'dir, O, hidayete erdirdiği gibi sapıttırır.⁹ O insanı ve fiillerini, yaratır.¹⁰

Ancak insanın hür iradeye sahip olduğu, kesbedeceği fiillere göre sorumlu olduğu bilinen bir husustur.

2- İnsan Allah'a ibâdet etmek ve emirlerine itaatetmek için yaratılmıştır. "Beni yaratana ne diye kulluk etmeyeyim?"¹¹ "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır.¹² "Allah'a

1 İhlâs, (112) 1-4

2 Bakara (2), 255.

3 Rahman (55), 26.

4 Kelâm-ı kibâr veya sufilerin sözü olarak zikredilir.

5 İhlâs (112), 1-4.

6 "Yâ Musa Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz de gözleriniz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı. (Bakara (2), 55. Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Mûsâ: "Rabbim bana kendini göster, Sana bakayım" dedi. Allah, "Sen beni göremeyeceksin, ama dağa bak, eğer o yerinde kahrısa sen de Beni göreceksin" buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü (A'râf (7), 143).

7 "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır."

8 "Ey Muhammed Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki, Ben şüphesiz onlara yakınlım. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. (Bakara (2), 186).

9 Bakara (2), 272.

10 Saffat (37), 95-96.

11 Yasin (36), 22, 61.

12 Zâriyât (51), 56.

kulluk edin.”¹³ İnsan her şeyden önce bir kuldür,¹⁴ gibi âyetler bu hususu teyid eder.

Yaratılmış her şey geçicidir.¹⁵ “Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su gibidir”¹⁶ “Onlara dünya hayatı misalinin tıpkı şöyle olduğunu anlat”: gökten indirdiğimiz su ile yeryüzünde yetişen bitkiler birbirine karışır, ama sonunda rüzgarın savuracağı çerçöpe döner. Allah her şeyin üstünde bir kudrete sahip olmandır.¹⁷ Her şey yok olacak ve sadece Allah kalacaktır.¹⁸

Allah’ın her şey ve insanın hiç olduğu dinî bir motiftir. Bu husus tasavvufî hayatın başlangıcını teşkil etmektedir.

Her şeyi Allah düşüncesi üzerine temerküz etmekle Kur’an dindar ruhları ve düşünceleri, yok olacak dünyadan çekip mutlak mevcut Allah üzerinde teksif etmekte ve O’nunla meşgul olmaya davet etmektedir. Ancak nefislerin ve düşüncelerin Allah üzerinde teksif edilmesi O’nunla birleşmeyi asla imâ etmez, bu mümkün değildir. Bunu arzu edenler ölmüşlerdir. Bir kısım sufiler bunu değiştirerek mantıkî bir yöne çevirmişlerdir. “Eğer Allah her şeyse, her şeyi Allah’tır” demişlerdir. Bu monist, felsefi bir tasavvuf anlayışıdır. Bir kısmı da, Gazzalî gibi, konuların sınırlarını aşmayarak yaşamışlardır.

Tasavvufu Kolaylaştıran Diğer Konular

Allah insana çok yakındır. Allah akıl üstü aşkın bir varlıktır; bununla beraber uzak da değildir. Gücüyle insana yakındır. “Doğu da Batı da Allah’ındır, nereye dönerseniz Allah’ın yönü orasıdır. Doğrusu Allah her yeri kaplar ve herşeyi bilir.”¹⁹

Rahman ve Rahim olması itibariyle de yakındır, kalbi ile kişi arasına girer.²⁰ Allah herşeyi bilir - her şeyin rızkı Allah’a aittir.²¹ “Yoksa kendilerinin gizli açık konuşmalarını duymayız mı sanırlar, hayır öyle

13 Nûh (71), 3.

14 Meryem (19), 30, 93.

15 Rahman (55), 26.

16 Yunus (10), 24.

17 Kehf (18), 45-48. Hâdid (57), 20. Fatır (35), 5. Ankebut (29), 64.

18 Rahman (55), 26-27.

19 Bakara (2), 115.

20 Allah’ın kişi ile kalbi arasına girdiğini ve sonunda O’nun katında toplanacağımızı bilin.” Enfal (8), 24.

21 Hûd (11), 5-6.

değil,²² Allah konuşulanları işitir.”²³ Ayrıca aynı suretinin 7. ve 8. âyetleri “3 kişi varsa 4. O’dur” diyerek her yerde herşeyden haberdar olduğunu bildirir. “Biz o kişiye sizden daha yakınız, ama görmezsiniz.”²⁴

Allah kalblerde olanları bilir²⁵ Allah insanlara yakındır, isteyenin duasını kabul eder.²⁶ Allah insana şah damarından daha yakındır²⁷ İnsanların kendine yaklaşmalarını ister “Ey doğru yolda olan sakın ona uyma, sen secde et, Rabbine yaklaş”²⁸

*İnsan Allah’ı ve Kâinatı düşünmelidir.*²⁹ “Göğün boşluğunda Allah’ın buyruğuna boyun eğerek uçan kuşlara bakmıyorlarmı?”³⁰ “... Düşünen kimse için bunda ders vardır.³¹ ... “bunlarda akleden kimseler için dersler vardır.” Gece ile gündüzün yaratılmasında düşünenler için ibret vardır.³²

İnsan Allah’ı zikretmelidir. “Rabbinin adını an, herşeyi bırakıp yalnız ona yönel.”³³

Tasavvufi düşüncelyi teşvik eden âyetler de vardır.

Birçok âyet Allah’tan korkmayı tavsiye eder: “Ancak benden korkunuz.”³⁴

Ayrıca Burûc (85), 12; Hûd (11), 102-106; Âl-i imran (3), 28; Abese (80), 34-37; Hacc (22), 1-2; Rahman (55), 46; Tur (52), 25-28; âyetleri hep Allah’tan korkmayı tavsiye ederler.

Bazı âyetler Allah’tan ümid etmeyi tavsiye ederler: De ki “Ey nefislerine karşı haddi aşmış kullarım Allah’ın rahmetinden ümidi kesmeyin”³⁵ “Biz nankörlükte ve küfürde ileri gidenden başkasını cezalandırır mıyız?³⁶ “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.”³⁷ Ayrıca Yusuf (12), 87; A’raf (7), 167 vd. Allah’ın rahmetini bildirirler.

22 Zuhruf (43), 80.

23 Mücadele (58), 1.

24 Vakıa (56), 85.

25 Maide (5), 7. Hadid (57), 6. Haşr (59), 22.

26 Bakara (2), 186.

27 Kaf (50), 16.

28 Alak (96), 19.

29 Gaşiye (88) 17-20.

30 Nahl (16), 79.

31 Nahl (16) 11-12.

32 Al-i İmran (3) 189. Bakara, 164 vd.

33 Müzemmil (73) 8.

34 Bakara (2), 40.

35 Zümer (39), 53.

36 Sebe (34), 17.

37 A’raf (2), 156.

Allah korkusu ve ağlamayı ifade eden âyetler : “Ağlayarak yüzüstü kapanırlar, Kur’an onların huşuunu artırır.”³⁸ “Siz bu Kur’an’a mı taacüb ediyorsunuz, Ona mı gülüyor da ağlamıyorsunuz?³⁹.”

Sade yaşamaya dair âyetler : “Onlardan sonra yerlerine uygunsuzlar geldi de namazı bıraktılar, nefsanî arzularına uydular. Bunlar azgınlıklarının cezasını bulacaklar, gayyayı boyluyacaklar. Ancak tevbe eden, iman edip hayırlı ve yararlı işler yapanlar müstesna. Bunlar cennete girerler ve hiç zulme uğramazlar.”⁴⁰

Aynı tarza Kasas (28), 79-80; Tekâsür (102), 8; İsrâ (17), 18. âyetleri dünya nimetlerinin geçiciliğini söyleyerek insana âhîret hayatına dönmeyi tavsiye ederler.

Tasavvufta Peygamberler :

Tasavvufî düşüncenin gelişmesinde Kur’an’da ismi geçen peygamberlerin de rol oynadığı, Allah’ın onlara hitabının müessir olduğu bir gerçektir. Mutasavvıflar birçok konuda peygamberleri numune addetmişler ve onlar gibi olmaya çalışmışlardır.

“İyilik eden bir kimse olarak kendini tam bir hulusla Allah’a teslim eden ve İbrahim’in tevhid dinine uymuş olan kimseden daha güzel din sahibi kimdir?” Allah İbrahimi (A.S) dost edinmiştir.⁴¹

1- İbrahim (A.S.) Halilullah sıfatıyla tasavvufî düşünceye tesir etmiştir. Tasavvuftaki hulle (dostluk) konusu buradan gelir.

2- Musa (A.S.), Kelamullah olarak etki eder. “Gönderdiğimiz öyle peygamberler vardır ki, onları bundan önce sana beyan ettik. Öyle peygamberler vardır ki, sana onların kıssalarını bildirmedik; ve Allah, Musa’ya (vasıtasız) hitabetti.”⁴² Münacât konusu buradan kaynaklanır.

3- İsa (A.S.), azizliği ve temizliğiyle “hatemül’l-velâya” olur.

4- Hz. Meryem de müessir olanlardandır. Kur’an’ı Kerim de zikredilen fevkalade halleri dolayısıyla misâl olarak kabul edilen Mz.Meryem tasavvufta teslimiyetin sembolü olmuştur. Kendisine yapılan her türlü alçaltıcı davranışlara karşı Allah’a sığınan Hz.Meryem’in bu teslimiyet anlayışı mutasavvufta bulunması gereken bir husus olarak telakki edil-

38 İsrâ (17), 109.

39 Necm (53), 59-60.

40 Meryem (19), 59-60.

41 Nisa (4), 125.

42 Nisa (4), 164.

miştir. Âl-i İmran suresinin 37., Meryem suresinin 23. âyeti Allah'a teslimiyet sonunda Hz.Meryem'in kazandığı fevkalade halleri dile getirir.

Mutasavvıflar Hz.İsmail'in teslimiyet anlayışını da sufide bulunması gereken bir sıfat olarak değerlendirirler.

5- Hz.Yahya da tasavvufi düşüncede iffet sembolü olarak kabul edilir. "Ey Yahya Kitabı kuvvetle tut. Bir de daha çocukken ona hikmet verdik."⁴³

6- Sadece Allah inancını muhafaza için toplumdan kaçan ve mağrada yaşamayı tercih eden Ashâb-ı Kehf de Kur'an'da belirtilen hususiyetleri dolayısıyla tasavvufi düşüncenin gelişmesinde son derece de müessir olmuş bir unsurdur.⁴⁴

7- Tasavvufi düşüncenin gelişmesinde elbette Hz.Peygamber'in büyük rolü olmuştur. Kur'an-ı Kerim de ondan söz eden âyetler ve bizzat onun hayatı mutasavvıfların kabul ettikleri ilk örnek ve kaidelerdir. Kur'an emirlerini aynen yaşamak iddiasında olan mutasavvıfların, onun tebliğcisi Hz. Muhammed Aleyhisselâmı taklid etmeleri tabii idi. Mutasavvıflarca kabul edilen pek çok hususiyetleri yanında, Hz.Peygamberin göğsü açılarak (inşirah) hikmet yerleştirilmiştir.⁴⁵ Necm suresinin 1 ilâ 18. âyetleri ve İsrâ suresinin 1.âyetinde belirtilen Mirac olayı tasavvufi düşünceye tesir etmiş fevkalade önemi haiz hususlardandır.

8- Hud suresinin 35. âyeti hikmet ve hidayetle aydınlanma konusunda müessir olan diğer bir unsurdur. Bu âyetlerin Allah'ın nuruna ulaşma konusunda mutasavvıf hayatında motor vazifesi gördüğü bilinen bir husustur.

Misak da tasavvuf felsefe ve düşüncesinin tekâmülünde müessir olmuş bir mefhumdur. Ezelde insanlarla Allah arasında akdedilen bu anlaşma, daha insanlar yeryüzünde var olmadan önce vuku bulmuştur. Bu anlaşma ile insanlar Allah'ı Rab olarak kabul etmişler ve O'na kuluk edeceklerine söz vermişlerdir. Bu bir taahhüddür. Monoteizmin sözünü veren insanlara bir hatırlatmadır. Bu sözü tutanlara Allah yardımını esirgemeyecektir. Öyle ise mutasavvıf bu anı tekrar yaşamalı veya yaşamak için gerekeni yapmalıdır. Yani Allah'a verdiği sözü tutan kul olmalıdır.

43 Meryem (19), 12.

44 Bkz.aynı sure 1 ve 22. âyetler.

45 Bkz. İnşirah suresi.

“Rabbin insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demiş ve buna kendilerini şahid tutmuştu, onlar da: “Evet şahidiz” demişlerdi.”⁴⁶

Eflatuncu düşüncelerden etkilenen monist mutasavvıflar bunda Allah'da ideal varoluş fikrini bulmuşlardır. Bu düşünceden O'ndan gelip O'na dönmek fikri gelişmiştir.⁴⁷

Buraya kadar tasavvufî düşüncüyü kolaylaştıran hususlardan bazılarını göstermeye çalıştık. Şimdi de İslâm Düşüncesi içinde tasavvufî bir hayat tarzına engel teşkil edebilecek meseleleri belirtmeye çalışalım.

Tasavvufî Haya'â Manî Olan Hususlar şu şekilde sıralanabilir:

1- Allah'ın akılüstü aşkın bir varlık oluşu nüfuz edilemez bir husustur. İslâm dininde iman sadece şahâdet kelimesindedir. Tasavvufda sözü edilen, Allah'la insan arasındaki “aşk'ın' sınırları kendisiyle asla birleşilemeyecek Allah'ın yakınlığından (Kurb) öteye geçemez.

2- İslâm kolaylık dinidir. Ve insana takatinden fazla birşey yüklemeyi ve böyle bir husus için insanı teşvik de etmez. İslâm'ın kolaylık (yusr) dini olduğunu belirten âyetler şunlardır:

“Allah size kolaylık ister zorluk istemez.”⁴⁸

“İçlerinde bir sıkıntı duymadan tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁴⁹

“Allah sizi zorlamak istemez.”⁵⁰

“Güçsüzlere, hastalara ve sarfedecek bir şeyi bulunmayanlara Allah ve Peygambere bağlı kaldıkları müddetce sorumluluk yoktur.”⁵¹

“Allah dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır.”⁵²

“De ki, buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Kendiliğimden bir şey iddia eden kimselerden de değilim.”⁵³

46 A'raf (7), 172.

47 Krş. Bakara (2), 156.

48 Bakara (2), 185.

49 Nisa (4), 65.

50 Maide (5), 6.

51 Tövbe (9), 91.

52 Hacc (22), 78.

53 Sâd (38), 86.

Mümtahine (60), 4 ve diğer âyetler aynı meâldedir.

“Sonra yolu ona kolaylaştırmıştır.”⁵⁴

“Kolay olanı yapmayı sana kolaylaştırırız.”⁵⁵

“İşlerini kolaylaştırırız.”⁵⁶

İSLAM Hem Dünya Hem Âhiret Dinidir

İslâm vahyinin başlangıcında mekkî âyetler âhireti kazanmak için dünya hayatından vazgeçmeyi öğütler mahiyettedir. Daha sonraki âyetler dünya nimetlerinden faydalanmayı tavsiye eder. A'raf suresi 32. âyeti bu meâldedir. “Ey Muhammed de ki; “Allah'ın kulları için yarattığı ziynet ve temiz rızıkları haram kılan kimdir? Bunlar, dünya hayatında inananlarındır, kıyamet gününde de yalnız onlar içindir” de”.⁵⁷

Arz müminlere verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki âyetler inananların daha öncekiler gibi yeryüzünde halef kılınacağını bildirir. “Allah içinizden inanın yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine...”⁵⁸

“Onlar bize verdiği sözde duran ve bizi bu yere varis kılan Allah'a hamdolsun derler.”⁵⁹

Mümin hem âhiret hayatının bu dünyadaki gereklerini yapmalı hemde dünya nimetlerinden faydalanmalıdır.

“Allah'ın sana verdiği şeylerden, âhiret yurdunu da gözet, dünyadaki payımı da unutma”....⁶⁰

Ayrıca müminin imanı ona her iki dünya nimetini de kazandırabilir. Âl-i İmran suresinin 145. âyeti bunu ifade eder:

“...Kim dünya nimetini isterse ona ondan veririz; ve kim âhiret nimetini isterse ona ondan veririz. Şükredenlerin mükafatını vereceğiz.” Aynı surenin 148. âyeti bu âyeti destekler.

54 Abese (80), 20.

55 A'lâ (87), 8.

56 Leyl (92), 7.

57 A'raf (7), 32.

58 Nur (24), 55.

59 Zümer (39), 74.

60 Kasas (28), 77.

Nihayet meşhur âyeti kerime müminlerin orta bir ümmet kıldıklarını onların ifrat ve tefriden uzak olduklarını bildirir.

“Böylece sizi insanlara şahid ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık.”⁶¹

Ayrıca Peygamberin Sa’d İbn Ebi Vakkas’a sadaka konusundaki tavsiyesi üçte bir,dir. Varisleri zengin bırakmak onları başkalarına muhtaç bırakmaktan iyidir.

İslâm hem dünya hem âhiret dinidir. Dünya işleri aynı zamanda dinî şeylerdir. İslâm sadece din işleriyle uğraşmayı değil, biri bitince diğerini yapmak gerektiğini bildirir.

“Namaz bitince yeryüzüne yayılın; Allah’ın lutfundan rızık isteyin, Allah’ı çok anın ki saadete erişiniz.”⁶²

Pek çok âyeti kerime (52, 17-28; 55, 46-78; 56, 10-40; 78, 31-37; 83, 22-28 v.s.) bir cennet hayatından söz ederek insanları o güzel hayatta yaşamak için bu dünyada iyi yaşamaya davet eder. Rabia’dan sonra bütün mutasavvıflar bu arzudan vazgeçmişlerdir.

Medenî âyetler cihad üzerinde dururlar; bu siyasî ve dinî otoriteyi temin amacına yöneliktir. Bu cihad’ın fakirlik ve dünyadan vazgeçmekle münasebeti yoktur. Mutasavvıflar bu cihadı manevî plana çekmeyi tecrübe etmişlerdir.

“Rabbinin adını sabah akşam an.”⁶³

“Arınmış olan Rabbinin adını anıp namaz kılan saadete erecektir.”⁶⁴

3- *Ahlâkî hayat*: Müminin ahlâkî hayatı Peygamberin hayatıdır; emirlere uymak, yasaklardan kaçınmaktır. İhsan derecesine erişmektir. İçi ile dış hayatı birbirine uymaktır. Dengeli yaşamaktır.

Ahlâkî Gereklik insanın irade ve şahsi mesuliyeti üzerine kurulmuştur. Çünkü o, âhirette en küçük hesabının farkında olacaktır.⁶⁵

61 Bakara (2), 143.

62 Cuma (62), 10.

63 İnsan (76), 25.

64 A’la (87), 14-15.

65 “O gün insanlar işlerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük dönerler. Kimi zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kimde zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.” (Zilzal, 6-8).

İslâm ahlâkı her kademedен insana karşı içtimaî vazifeler ihtiva eder. Duha suresi âyetleri bunlardan bir kısmını belirtir.⁶⁶

Bunun yanında ibâdet te vardır, ancak ibâdette esas olan İHLAS tır.⁶⁷

Allah'a ulaşan sadece amel ve ibâdetdir.⁶⁸ *Teheccüd* namazları kılmak peygamberin sünneti, Kur'anın emridir.⁶⁹ Akşam ve sabah namazlarını, geceleyin uyanıp namaz kılmak Kur'anın emridir.⁷⁰

Kur'an ve Allah Sevgisi : Kur'an da Allah'la insan arasındaki sevgiyi belirten birçok âyeti kerime vardır. Bunlardan bir çoğu dünya ile alâkâlıdır. İnsan dünya ve nimetlerini sever, altını, gümüşü, mal, mülkü, çocukları sever. Ayrıca Allah karı ile koca arasına sevgi koymuştur. İnsan Allah'ı da sever.⁷¹

İki defa Allah'tan Vedut olarak Hud (11), 90. âyette ve Buruc (85), 14. âyette söz ediliyor.

Allah daha çok iyi işler işleyenleri sever, kötülük yapanları sevmez (45 defa). Kur'an da ifadesini bulan şekliyle Allah iyiliği ister, kötülüğü istemez, bu husus çok kereler zikredilir. Tercih sevgisi bir defa Tâhâ (20) suresinin 39. âyetinde vardır.

"Ey Musa gözümün önünde yetişsin diye seni sevimli kıldım."

İnsanla Allah arasındaki sevgiyi belirten iki âyet vardır,⁷² ve Maide suresinin 54. âyeti: "Ey inananlar aranızda dininden kim dönerse

66 "Öyleyse sakın öksüze kötü muamele etme; ve sakın bir şey isteyen azarlama" (Duha, 9-10).

67 "Vay o namaz kılanların haline ki, onlar kıldıkları namazdan gafildirler, onlar gösteriş yaparlar, onlar basit şeyleri dahi vermezler" (Mâün, (107), 4-7).

68 "Bu hayvanların ne etleri ve ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak olan sizin O'nun için yaptığımız gösterişten uzak amel ve ibâdetdir." (Hacc (22), 37).

69 "Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl, zira sabah namazına melekler şahid olur. Ey Muhammed geceleyin uyanıp, yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl. Belki de Rabbin seni övünülecek bir makama yükseltir. (İsra (17), 78-79).

70 "Ey elbiselerine bürünüp yatan, gece kalk; ancak biraz müstesna gecenin yarısında kalk yahut bu yarından biraz eksilt; yahut o yarının üzerine ilave et. Kur'an-ı da yavaş ve açık olarak güzelce oku. (Müzemmil suresi).

71 "Müminlerin Allah'ı sevmesi ise hepsinden kuvvetlidir." (Bakara (2), 165) "Ey Muhammed de ki, "Allah'ı seviyorsanız bana uyun, Allah da sizin günahlarınızı bağışlasın" (Âl-i İmran (3), 31) ... Allah, sevdiği ve onların O'nu sevdiği ... (Maide (5), 54).

72 "Bunun üzerine Rabbi, Meryem'i güzel bir kabul ile kabul buyurdu ve onu iyi bir şekilde yetiştirdi ve Zekeriyya Peygamberi de ona kefil kıldı. Zekeriyya ne zaman Meryem'in bulunduğu mihraba girdiyse, onun yanında bir yiyecek buldu. "Ey Meryem bu sana nereden geliyor?" dedi. O da: "Bu, Allah tarafından, şüphe yok ki, Allah dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır." dedi (Al-i İmran (3), 37).

bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların O'nu sevdiği insanlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerinin yer-mesinden korkmayan bir millet getirir.”

Hz. Pergamberin Hayatı: Onun hayatı tasavvufî hayatı teşvik edici olarak görülmüştür. O İnsan-ı Kâmil'dir. Mutasavvıfların aksine onda dünyadaki bazı şeylere karşı aşırıya kaçmayan bağlılık vardır. Meşhur hadis bunu teyid eder: “Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: kadınlar, kokular ve benim gözümde en tatlı, en kıymetli olan namaz.”

Hz.Peygamber örnek insan, ideal mü'mindir (Usveten Haseneten)⁷³ O, örnek insan olarak daima itidalle yaşamış ve ümmetine de bunu tavsiye etmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim :

“Tâ-hâ. Sana Kur'anı, sıkıntıya uğrayasın diye indirmedik,”⁷⁴ demektedir. Bu şuurda olan Hz.Peygamber elbette aşırılıklardan uzak bir hayat sürecek, bu hayatta müminler için takibedilecek bir model olacaktı.

Her fırsatta ifrad ve tefriden uzak bir hayatı tavsiye ederdi. Hz. Peygamberin bu davranışı ifade eden bir hadisi şöyledir: Hz. Aişe radiyallahu anhâ'nın anlattığına göre, yanında bir kadınla otururken Resûlullah girdi ve Hz. Aişe'ye: Bu kadın kimdir? diye sordu. Hz. Aişe: -Filan kadındır, dedi ve kıldığı namazları uzun uzun anlatmaya başladı. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Efendimiz: -Uzatma, gücünüzün yettiğini yapın. Allah'a yemin ederim ki, siz usanmadıkça Allah usanmaz (Yani sizin takatınızı kat kat aşacak bir şekilde dahi yapacağımız ibâdetleri Allah kabul eder, fakat hiç bir zaman, işinizi gücünüzü bırakıp bütün vaktinizi ibâdetle, hasretmenizi istemez). O'nun en sevdiği ibâdet az da olsa devamlı olan ibâdetdir, buyurdu.⁷⁵

“Peygamber Aleyhisselamın ailelerine üç kimse gelip beygamberimizin ibâdetini sordular, kendilerine haber verilince, bu ibâdeti az görmüş gibi oldular, Peygamber'in biz neyiz? Onun geçmişteki ve ilerideki günahları yargılanmıştır, dediler. Bunlardan birisi: Ben yaşadığım müddetçe bütün gece namaz kılacağım; dedi, diğeri de bütün ömrümde oruç tutacağım, iftar etmeyeceğim, dedi; üçüncüsü ise kadınlardan uzak kalacağım ve hiçbir zaman elvenmeyeceğim, dedi; sonra Peygamber Aleyhisselam bunların yanına geldi: şöyle şöyle diyenler siz misiniz? Dikkat ediniz Allah'a yemin ederim ki Allah'tan en ziyade korkanımız ve ondan

73 Ahzab (33), 21.

74 Tâ-hâ (20), 1-2.

75 Riyazürs-Salihîn ve tercemesi, c.1. Ankara 1964, 144.

en ziyade sakınanımın benim, böyle iken bazen oruç tutuyorum ve bazende tutmuyorum, namaz kıyıyorum, uyuyorum ve kadınlarla evleniyorum; eğer bir kimse benim sünnetimden yüz çevirirse o kimse benden değildir.⁷⁶

“Peygamber Aleyhisselam şöyle demiştir: Bu din kolaydır; bir kimse amellerim eksik olmasın diye din hususunda kendisini zorlarsa din ona galebe çalar; şu halde ortalama gidin, size müjde olsun, az da olsa, devamlı âmelle sevaba erişirsiniz. Sabah, akşam ve gecenin serin bir vaktinden istifade ediniz.”⁷⁷

“Peygamber Aleyhisselam cami’ye girdi ve iki direk arasına çekilmiş bir ip gördü ve bu ip nedir? diye sordu. Zeyneb’indir, yorulduğu zaman ona tutunur, dediler. Bunun üzerine Peygamber Aleyhisselam: “O ipi çözünüz, sizin herhangi biriniz neşatı devam ettikçe namaz kılsın, gevşerse yatsın ve uyusun, buyurdu.”⁷⁸

Bir başka hadisinde de:

“Dinî işlerde aşırı inceleyip sık dokuyanlar helâk oldu,⁷⁹ buyurmuştu. Bu konuda Hz.Peygamberin daha pek çok hadisi vardır.

Onun itidali tavsiye eden bir başka hadisi şöyledir:

“Ashabdan Mucibetü’l-Bâhiliyye (r.a.) bir seyahata çıktı ve bir sene sonra döndü.

“Ya Resulullah, beni tanıdın mı? dedi. Peygamber Aleyhisselam: “Sen kimsin? diye sordu. “Geçen sene huzuruza gelen Bâhili’yim.” dedi. “Neden bu kadar değiştin? Halbuki kılık kıyafetin düzgündü.” dedi “Ya Resulullah senden ayrıldığım gündenberi yemek yemedim; yalnız geceleri yedim” cevabını verdi. Bunun üzerine Resulullah Aleyhisselam “kendi kendine işkence yapmışsın. Sabır ayında (Ramazan) tamamıyla, diğer ayların her birinden birer gün oruç tut” buyurdu. “Ya Resulullah günün sayısını arttır. Zira bundan fazla tutmağa gücüm yeter.” dedi. Resûl-i Ekrem: O halde her aydan ikişer gün oruç tut” dedi. “Biraz daha arttır Ya Resulullah” dedi. “Her aydan üç gün” dedi. “Daha arttır Ya Resulullah” değince Receb, Zi’l-Kade Zil -Hicce, Muharrem aylarında üçer gün oruç tut, kalan günlerde iftar et.” emrini üç defa tekrarladı ve üç parmağıyla işaret etti. Onları yumdu, sonra bıraktı.⁸⁰

76 A.g.e., 145.

77 A.g.e., 147.

78 A.g.e., 148.

79 A.g.e., 146.

80 A.g.e., 1277.

BATI VE DOĞU HİRİSTİYANLIĞINA TARİHİ BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Mehmet AYDIN

Hristiyanlık bilindiği gibi Doğu'da doğmuş yine ilk müntesiplerini doğu topraklarında kazanmış, Şark kökenli bir dindir. Ancak, siyasî, dinî, askerî faktörlerin tesiriyle, doğduğu toprakların dışına taşmış ve IV. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğunun resmî dinî haline gelen hristiyanlık, Batıda kendine emin bir destekçi bulmuştur. Böylece Doğu'da Roma hakimiyeti altındaki bölgelerde Hristiyanlık, özellikle yayılma imkânı bulmuş, imparatorluğun pağan kitlesi içinde, öteki dini kanaatlerin yanında, daha yüksek bir felsefe ve inanç prensipleri getirdiği için; çok sıcak hüsnü kabul görmüştür. Roma devlet yapısı içinde resmen din olarak telâkki edildiği (M.S.313) tarihine gelinceyedek hristiyanlık, aşağı yukarı üç asırlık bir mücadele ve propaganda devri yaşamıştır.¹ Şüphesiz Hz.İsa'dan hemen sonra Havarilerinin omuzlarına binen misyon görevi, daha başlangıçta iki önemli engelle karşı karşıya gelmişti: Birincisi, Doğunun en eski ve en tarihi dini olan Yahudiliğe bağlı olan İsrailoğullarının reaksiyonu. Diğerisi de Filistin bölgesinde işgal kuvvetleri bulunduran Roma İmparatorluğunun baskısı. Daha Hz. İsa zamanında kendini gösteren bu çift baskı, üç asır boyunca hristiyanlığa durmadan tesir edecektir. Bu tarihî süreç içerisinde hristiyanlık, belki zaman zaman ferahlama hissedecek, fakat hiçbir zaman rahat bir propaganda ortamı bulamayacaktır. Hristiyanlığın bu tarihî problemine birde kendinden kaynaklanan özel problemleri'de eklemek gerekecektir. Hz. İsa'nın arkasında kalan bir avuç hristiyan cemaat, hristiyan misyonunu yürütürken, Kudüsteki belli başlı hristiyan cemaatın liderliğini Hz. İsa'nın kardeşi olarak vasıflandırılan (Bu kardeşlik kan kardeŐliđi değildi. Yakubun, İsanın teyzesinin oğlu olduğu söylenir.) Yakub üstlenmiŐti. Yakubun liderliğindeki bu küçük cemaat, judeo-chretienne = yani yahudi-hristiyanlar olarak vasıflandırılmaktadır. Hz. İsa'nın en çok sevdiği havarisi olan petrusun'da yer aldığı bu cemaat, yahudi Őeriatına sayđı gösteriyor ve Hz. İsanın onlara tebliğ ettiği

1 Krş. Jean-Remy palanque, De Constantin a charlemagne, Paris, 1959, s, 13 v.d.

şeylere inanıyordu. Ancak havariler ve bu küçük cemaat içinde yer almadığı halde, ateşli bir hristiyan davetçisi kesilen paul'da (pavlos) hristiyanlığın yayılması için çok önemli rol icra etmiştir. Aslen Tarsuslu olan Paul, Yahudi Ferisi hareketi içinde eğitilmiş, helenistik teoriler ve sırdinleri hakkında derin kültüre sahip bir yahudi Hahamıdır. Önceleri çok şiddetli bir hristiyan düşmanı iken; Şam yolunda âni bir vizyona kapılarak hristiyanlığı kabul etmiştir. (Resullerin işleri IX-1-9).

Bu hidayetinden sonra yahudilerin düşmanlığını kazanan Paul hristiyan propagandasını daha çok yahudi muhitleri dışında yapmış² bundan dolayı "yabancıların havarisi" ünvanı ile anılmıştır. Yahudi-Hristiyan temayüle ters düşen paul, yahudi şeriatının yeni hristiyan olan putperestlere uygulanmayacağı kanaatı ile Kudüs cemaatı reisi Yakub'a karşı çıkmıştır. Bu problemin çözümü için Milâdi 52 senesinde Kudüste bir konsil toplanmıştır.³ Tarihin ilk hristiyan konsili olacak olan bu konsile havariler katılmış ve bilhassa Petrus burada çok önemli rol oynamıştır. Bu tarihi konsilde:

- 1- Putlara kesilen kurbanların etinin yenmesinin haramlığı,
- 2- Kan'ın yenilmesinin haramlığı,
- 3- Boğulmuş hayvan etlerinin yenilmesinin haramlığı,
- 4- Zina'nın haramlığı (Res. İşleri, XV, 29) dışındaki yahudi şeriatı kurallarının bundan böyle, yerine getirilmesine lüzum görülmeceği teklifi tartışılmış, Kudüs cemaatı başkanı Yakub, buna şiddetle mukavemet göstermiştir. Ancak paul, görüşünde ısrar etmiştir. Böylece paulun desteklediği görüşe göre yeni hristiyanların "sünnet edilmelerine" lüzum kalmamıştır. Önce paul'a muhalefet eden petrusun da daha sonra paulcu görüşe katıldığını kaynaklar zikretmektedir.⁴

İşte Hz.İsa'nın hemen ardından hristiyan toplumunda iki ayrı görüşlü cemaat belirmiştir. Yahudi-Hristiyan cemaat, kısa zamanda önemini kaybetmiş, yakın zamana kadar varlıkları devam etmişse de çok küçük bir azınlığın (Ebionitler) görüşü olmaktan öteye geçememiştir.⁵

Helenistik kültürün tesiri altında yetişen aziz pavlosun hristiyan cemaatı ise, paulun dinamizmi sayesinde kendini topluma kabul ettir-

2 Paul'un yaptığı faaliyetler için Bk.: Charles Guignebert, *Le christ*, Paris, 1969 s. 195-281; L. Cerfaux, *L'initaire spirituel de Saint Paul*, Paris 1968; J'L.Vesco, *Avec l'Apotre Paul*, Paris, 1972.

3 Bk. Francis Dvornik, *Histoire des Conciles*, Paris, 1961, s. 11.

4 Krş. *Les Religions*, Verviers, 1974, s. 440.

5 Krş. H.Lietzmann, *Histoire de L'Eglise Ancienne*, Paris, 1950, I. s. 196.

miş, yaptığı sayısız seyahatlerle, yazdığı mektuplarla, hristiyan misyon görevini ifâ etmiş ve hristiyanlığın mayalanmasını temin etmiştir. Ancak burada belirtelim ki, hristiyanlığın safiyetini bozan da yine paul olmuştur. Hristiyanlığa, devrin dini sistemlerinden birçok şey ilave etmiş, İskenderiyye felsefi sistemlerinin değer ölçülerini sokuşturmuştur.

Hristiyanlıkta çok önemli bir yer tutan Tanrı Saltanatı-Allah'ın meleketu-Mesih-meselesini işlemiş İsa'nın, eski medeniyetlerde kurban edilen insanlar gibi, insanlığın işlediği günahların keferati olarak katlanılmış bir fedakârlık olduğu fikrini de geniş çapta yaymıştır.

Aziz Paul (pavlos), Osiris gibi, İsa'nın da tekrar dirilmek ve insanlara ölümsüzlük vermek üzere ölen bir Tanrı olduğu fikrini propağanda etmiştir. Böylece çok geçmeden her tarafa dağılan hristiyan cemaati, Tanrı-İsa ile insanlığın babası olan Tanrı arasındaki akrabalık konusunda, karışık ilâhiyat kavgalarıyla tam bir nifaka düşmüştür.⁶

Böylece paul'un ve paulcu kadronun elinde helenistik kültürle meşbu' bir hristiyanlık ortaya çıkmıştır. Elbette böyle bir hristiyanlıkta mütensiplerinin dini ve akidevi kanaatleri ahenkli şekilde her yerde aynı olmamıştır. Daha başlangıçtan beri akide ve amel nifakı içine düşen Hristiyan toplumu, IV. yüzyılın başında Roma İmparatorluğu bünyesinde bulduğu dini hürriyetle, bu nifakı su yüzüne çıkarmış böylece, hristiyanlık, bir yandan Roma İmparatorluğu kanunları içinde bulduğu resmi destekle; hızla yayılırken, diğer yandanda doktrinel çatışmaların mayalanmasına sahne olmuştur. Nitekim M.S. 317 yılında Roma İmparatoru Galeriusun hristiyanlığa karşı çıkardığı tolerans emirnamesinden ve 324 yılında da hristiyanlığın dostu olan ve ölüm döşeğinde vaftiz olan Constantinus'dan kısa bir zaman sonra hristiyan toplumunda dirlik bozulmaya yüz tutmuştu. Bu dirliğin ilk bozulma haberini veren Arius olmuştur. XVI. asırdaki reforma kadar hristiyan birliğini tehdit etmiş olan itikadi bölücü fırkaların en önemlisi bu Arius hareketidir. Çünkü Arianizm, sadece bir bölücü fırka olmakla kalmamış müstakil bir kilise haline gelerek VII. asrın sonuna kadar resmi hristiyan birliğini daima tehdit etmiştir. Arianizm, özellikle Germen kabilelerinde yani, Gothlar, Vandak'lar, Lombard'lar arasında misyoner Ulphilas sayesinde yayılmıştır. Ulphilas, kutsal kitabı Gotikçeye çevirmiştir. (+ 383) Arianizm onların milli dini haline gelmiştir. Gothsların torunları, VI ve VII. asırlarda Katolikliği kabul etmişlerdir. Arianizmin savunduğu fikri, şöylece özetleyebiliriz: "Babaya bağımlı olan oğul, onunla aynı özden

6 H.G.Wells, Kısa Dünya Tarihi, Türk.Çev.Ziya İshan.İst.1972, s. 169.

olamaz, o yaratıktır, sonsuz değildir. O babanın eseridir. Fakat baba ile aynı cevherden değildir.” Arius bu itikadi görüşü ile İskenderiyye felsefesine damgasını vuran yahudi philonun Logos doktrininin tesirinde kalmadığını ortaya koyuyordu. Arius, Teslis konusunda da Teslisin üç uknum ihtiva ettiğini kabul eder. Fakat uknumların farklı ve ayrı cevherler olduğunu, tabiatlarının da ayrı olduğunu belirtir.⁷

Şüphesiz bu görüşler, paulcu hıristiyanlığın taşıdığı ruha tersti. Bunun için bir an hıristiyan birliğini tehdit etmeye başlayan Ariusculuğa karşı M.S. 325 de İznik’te bir konsil toplanmış ve Arius hareketi aforoz edilerek şu itikadi karar alınmıştır: “İsa’nın babadan bütün zamanlardan önce doğduğu, onun ilâhların ilâhı, ışığın ışığı olduğu” doğması kabul edilmiştir.

Böylece itikâdi sapma (Heresie) hareketlerini, resmi kilise, yani Roma İmparatorluğunun bünyesindeki kilise aforoz ediyor, kendi inancını bir defa daha açıklığa kavuşturuyordu. Ancak, hıristiyan toplumunda itizallerin arkası kesilmiyordu. Öte yandan sapma hareketleri belki sindiriliyordu ama hiçbir zaman kaybolmuyor ve toplumdaki silinemiyordu.

Hıristiyanlığın bu devresinde, Batı Roma İmparatorluğunun Başkentinde bulunan Roma kilisesi ile IV. yüzyılın sonuna doğru İstanbul’da bulunan İstanbul kilisesi arasında hiçbir itikâdi fark görülmez. Roma’nın, Sen Piyer’e varan bir manevi imtiyazı vardır. Bu manevi imtiyazı Roma piskoposu daima elinde bulundurmaktadır. Böylece 1054 yılında iki kilisenin ayrılmasına kadar iki kilise arasında özellikle VIII. yüzyıldan sonra zaman zaman ayrılıklar olmuşda olsa resmi hıristiyanlık olarak, tüm itizallerin karşısında Roma ile İstanbul müşterek hareket etmişlerdir. Özellikle Teslisin unsurları konusunda durmadan devam eden itikadi çekişmelerin sonunda M.S. 381 I. İstanbul konsilinde Makedonius ve Avenesi aforoz edilmiş M.S.431 de Efeste toplanan konsilde Nestorius ve tarafları lanetlenmiş, M.S. 451 de Kadıköyde toplanan konsilde Monofizit doktrininin taraftarları reddedilmiştir. M.S. 553’de İstanbul’da toplanan II. İstanbul konsilinde “Allah’ın ölümü beden de taddığı ve İsa’nın insanîyetinin aynı zamanda Allah olduğu görüşü” kabul edilerek İskenderiyye ekolünün görüşlerine yeniden sahip çıkılmıştır. Böylece Nestoriusun görüşleri bir daha lanetlenmiştir. 7 Kasım 680, den 16 Eylül 681 tarihine kadar devam eden III. İstanbul Konsili

⁷ Histoire des Conciles, s. 15-29; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi Türk Çev. Prof.Fikret Işıltan, Ank.1981, s. 44-45.

İsa'da temiz bir insani iradenin varlığına kanaat getirmiştir. Nihayet 787 de toplanan II. İznik Konsili, İkonlara tapınmayı kabul etmiştir.⁸

İşte bu yedi konsil hem Roma, hem de İstanbul Kiliselerince genel (Ocumenique) konsiller olarak kabul edilmektedir. Özellikle daha sonra Ortadoks adını kendine genel ad olarak kabul eden İstanbul patrikliği ve ona bağlı olan Doğu kiliseleri bu yedi konsile çok bağlı kalacaklar ve imanlarını ve ibadetlerini bu yedi konsil ışığında geliştireceklerdir. İşte Maxime le Confesseurun, Jean Damascen'in (Yuhanna Dımışki) bu konsillere dayanan büyük sentezinin enerjetik (energetique) Kristoloji, Batıda hemen hemen bilinmez. Bilhassa Jean Damascen, yeniden dirilme sırrını kilisede Evharistiyada gerçekleşen bir tanrılaşma (Deification) sırrı olarak görmüştür.

Bu yedi konsil ışığında, Roma ile İstanbul arasında, Roma-İstanbul-İskenderiyye-Antakya-Kudüs kliselerinin hiyerarşik yapısı, taşıdıkları manevi değere göre kabul edilmiştir. Bu hiyerarşik yapının tepesinde Roma kilisesi görülmektedir. Roma bu haliyle evrensel bir imtiyaza sahiptir. Çünkü, o, Hz. İsa'nın sevgili havarisi petrus (pierre) tarafından kurulmuştur.⁹ Çünkü Hıristiyanlığın temeli, İsa'nın ifadesine göre bizzat petrusun omuzlarında atılmıştır. Çünkü İsa, kilisesini petrusun üzerinde kurduğunu ifade etmiştir. (Matta XVI-18) Hıristiyanlık misyon faaliyeti için geldiği Roma'da, petrus, Milâdi 64 yılında tutuklanarak ayaklarından asılarak çarmıha gerilmiştir. Roma kilisesinin bu imtiyazı, şark tarafından daima bu konsillerde kabul edilmiştir. Bu imtiyaza göre, Roma kilisesi verilen bir hükmü bozabilir. Yerine bir başka hüküm koyabilir. Romanın her türlü dini toplantıya iştiraki zaruridir.

İşte iki kilise arasındaki bu birlik daha doğrusu iki imparatorluk arasındaki bu dini ahenk, uzun zaman devam etmedi. İki kilise arasındaki kopuş, IX. asrın ortalarında başlamış ve nihayet 1054'de de kesin olarak belirmiştir. Ancak iki kilise arasındaki bu kopuşun belirtileri Batı Roma İmparatorluğunun düşüş tarihi olan 476 tarihinde ortaya çıkmış, tedrici şekilde siyasi ve coğrafi etkenlerinde yardımı ile bu ayrılık bes-

8 Bk.Histoire des Conciles, s. 15-48. Bu konuda daha geniş bilgi için ayrıca Bk. Doç. Dr. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa karşı yazdığı reddiyeler ve tartışma konuları (Doçentlik Tezi) Sh: 103-109.

9 Roma kilisesinin petrus tarafından değilde M.S. 50 yıllarında Roma'ya gelmiş olan Yahudi-Hıristiyanlar tarafından kurulduğunu ileri süren görüşlerde vardır. Bu görüşlere göre Roma kilisesinin petrus ve paul tarafından kurulduğu iddiası, İrene tarafından atılmış buda piskoposluğun Apostolik bir menşeden geldiğini isbatlamak için yapılmıştır. Bk.Albert Houtin, Court Histoire du Christianisme, Paris, 1924, Türk.Çev.Dr. Abdurrahman Küçük, Ank.İlâh. Fak.Dergisi, cilt: XXV, 443.

lenmiş ve nihayet 1054 tarihinde sona ermiştir. Roma ile İstanbul kiliseleri arasında tedrici şekilde gelişen bu ayrılığın görülen dini tarafı, iki ana noktaya inhisar eder: Birincisi Kutsal ruh (saint-Esprit) doktrini ile ilgilidir: Buna göre İstanbul kilisesi mensupları, Kutsal Ruhun sadece BABA'dan çıktığı kanaatindedirler. Roma kilisesi mensupları ve onun başı olan Papa ise, "Yuhana" incilindeki "Ruh, Babadan çıkar" (15,26) sözüne latince Filioque kelimesini yani (oğuldan'da) sözünü ilave etmişlerdir. Böylece Ruh'un babadan ve oğuldan çıktığı tezini kabul etmişlerdir. İkincisi, papanın rolü meselesidir. Roma kilisesi papayı, Havari petrusun halefi olarak, yanılmazlık içinde görürken, İstanbul kilisesi ise papanın bu özelliklerini benimsemez.

Neticede doğan iki ayrı kilise iki ayrı temayülün mektepleştiği bir yer olacaktır. Böylece, Bizans kilisesi Ortodoks (gerçek imanı muhafaza eden) adını alırken; Roma kilisesi de katolik (Birlik içinde evrensellik) adını alacaktır. Bununla birlikte her ikisinde, diğerinin üstlendiği vasıflara kendinde lâıyk olduğunu iddia edecektir.

Böylece bin yıllık hıristiyan birliği bölünmüş iki ayrı ülkede ve bölgede daha önce teşekkül eden iki ayrı hıristiyan toplumu ve imparatorluğu, artık yeni gelişmelere sahne olmuştur. Neticede Şark, İslâm ordularının istilasma kadar Bizansın mirasından yararlanırken; Batı katolikliği daha 476'da krizler dönemine girmiş bulunuyordu. Ancak bu istilâlar devrinde Batı Roma İmparatorluk olarak harabeye dönerken, Batı hıristiyanlığı kendini üç şeyle kurtarmıştır:

1- Hıristiyanlığın, istikbâli olan bir hakikâtı taşıdığı kanaatı. İşte bundan dolayıdır ki, Batı Hıristiyanlığı Greko-Latin medeniyeti ile birlikte kendini mezara koymaya mecbur hissetmemiştir.

2- Kilise organizasyonu içinde hıristiyanlığın sahip olduğu sağlam teşkilat, işte bundan dolayı mustevli kuvvetleri, her yerde karşılarında kiliseyi bulmuşlar. Kilise teşkilatı mensuplarına saygılı davranarak onların dostluklarından yararlanmışlardır.

3- Hıristiyanlığın, işgal kuvvetlerine çok ulvi bir din olarak görülmesi ve neticede müstevlilerin hıristiyan olmak için vaftiz edilmeleri.¹⁰

Bu durum Batı hıristiyanlığı lehine bir durumdur. Ashında kilise bu noktada, istemeksizin misyonerlik durumunda kalmıştır. Hıristiyan camia içinde yer alan ve hatta onu tartışmasız kabul eden Batının, bu

¹⁰ Krş. Albert M.Besnard, Hıristiyan İlähiyatı, tercüme eden, Doç.Dr.Mehmet AYDIN, Konya, 1983, s. 15.

yeni fatihleri yani kuzeyden gelen akıncı kavimler, kayıtsız şartsız vaftiz olarak, hıristiyan camiaya kabul edilmişlerdir. Pek tabii ki kilise bu durumda yeni Batının annesi ve mürebbiyesi olmuştur. (Bu ünvan, 15 mayıs 1961'de yayımlanan XXIII. Jeanın papalık genelgesinde Mater ve Magistra olarak ilân edilmiştir.)

Toplum içinde her geçen gün ağırlığını hissettiren kilise ve onun etrafındaki hıristiyanlık, ortaçağ dünyasının karakteristik çizgilerini benimsemeye ve onu izhar etmeye yönelmiştir. Bu ortaçağın karakteristik çizgilerini belli başlı hatlarla şöyle ortaya koyabiliriz:

1- Kilisenin mutlak egemenliği.

2- Antik kültürün yegâne muhafızları olan papazların entellektüel iktidarın tekeline ellerine geçirmeleri ve hiç kimsenin itiraz edemediği manevi güce sahip olmaları.¹¹

Elbette bu kilise hakimiyeti, devrin imparatorlarının saltanatları ile çatışmadan olmayordu. Ancak, maddi ve manevi iki iktidarın bulunduğu hıristiyan düzeni, aynı tanrısal otoriteye bağlanarak; ideal bir hıristiyan cemiyetinin temeli atılmıştır. Bu ideolojinin hareket noktası olarak, papa III. Leon tarafından 800 yılının Neolinde Batı imparatoru olarak Charlemagn'a taç giydirilmesi olayı gösterilmektedir.

Aslında ortaçağ hıristiyanlığının altın çağı XII. ve XIII. asırlardır. Çünkü bu devirde evrenselliğiyle övünen büyük bir hıristiyan medeniyeti, teşekkül etmiştir. Bu medeniyet, tüm Batı Avrupa çapında gerçekleşmiştir. Bu devirde Kiliseler, hudutlarını bile bilmediği, mükemmel üniversiteleri yönetiyordu. Bologne'a, Paris'e, Kologne'ya, Oxford'a sadece en iyi üstadlardan ders almak kaygısı ile gidiliyordu. Ortaçağ hıristiyan medeniyetinin ibadet ve düşünce dili Latince idi. Aziz Thomas d'Aquin'in "Somme Theologique" adlı eşsiz eserini yazdığı devirde, yine bu devirdi.¹²

Artık bu devirde hıristiyanlık, katedrallerle, kiliselerle, yeni manastırlarla çevrilmişti. Hıristiyan ruhunun dinamizmini ortaya koyan XII. asrın Cistercienne'leri, XIII. asrın Dominiken ve Fransiskanları'de bu hıristiyan ruhunun meyveleri olmuştur. Ancak yine her taassup hareketinin müsamaha tanımaz tutumu içinde bu devrin ortaçağ hıristiyan ruhu da kendine muhalefet edenler için Engizisyon mahkemelerini kurmuş, kendileri gibi düşünmeyenleri ve yaratıcı zeka sahiplerini insafsızca yok etmiştir.

11 a.g.e., s. 16.

12 Bertrant Russell, Batı Felsefesi Tarihi, 1st. trz. II. s. 236.

Ancak bu skolastik kilise zihniyeti, Batı insanını tedrici şekilde rahatsız etmeye başlamıştır. Neticede Batı toplumu, gittikçe gelişen lâikleşme hareketi içinde, kilisenin himayesinden tedrici şekilde uzaklaşmıştır. Böylece Modern dünyanın doğumu ile sonuçlanacak olan yeni bir devir ortaya çıkmıştır. Bu yeni devrin tezahürlerini,

- 1- İman ile akıl arasındaki ahengin kopması.
- 2- İlk hümanizmin başlaması.
- 3- Subjektif vicdanın gelişmesi.
- 4- Avrupanın politik patlaması.
- 5- Rönessans.
- 6- Büyük Coğrafi keşifler.
- 7- İlim hareketleri.
- 8- Burjuvazi dünyasının ilerleyişi, şeklinde belirtebiliriz.¹³

Ancak bu defa, Barbar istilâları zamanında olanın aksine, Katolikliğin, bu yeni dünyayı kabule takati yoktu... Çünkü zahiren parlak görünen skolastik ilâhiyat, sadece lâik dünya için hayatiyet taşımayan meselelere yöneliyor, ibadet ve imanın ruhuna değil, şekline önem veriyordu. Böylece XI. yüzyılda Doğu hristiyanlığından ayrılan Batı hristiyanlığı, tam bir taassup içinde ayakta durma mücadelesi veriyordu. Yüzyılları aynı kör taassup içinde kat'eden Lâtin hristiyanlığı, XVI. yüzyıla kadar gelecek ve bu sırada Luther'in (1483-1546) başlattığı Reform hareketi karşısında, şiddetli sarsıntılar geçirecektir. Ama yinede Katolik ruhu, içinde bulunduğu skolastik zihniyetten çabucak kurtulamıyacaktır. XVI. asra kadar topyekün batıya damgasını vurmuş olan batı hristiyanlığı, Lutherle başlayan ancak yüzyılların bir birikimi olan Roma düşmanlığı şeklinde görülen reform karşısında, hiçbir müsbet tutum içine girememiştir.

Aslında Lutherin başlattığı hareket, yeni bir hristiyanlık yaratma mücadelesine matuf değildi. Onun hedefi, sadece Roma kilisesinin yolsuzluklarına karşı çıkarak, gerçek hristiyanlıktan sapışını ortaya koymaktı.¹⁴ Böylece Lutherin hedefi yeni bir mezhep değil; Katolik kilisesini ıslahtı. Elbette Lutherin istekleri içinde çok haklı istekler vardı. Özellikle bu istekler, Katolik kilisesinin ve hristiyan sosyal hayatının teolojik, kültürel, politik hudutları içinde ele alınmalı ve Roma Katolik

13 Bk. Hristiyan İlâhiyatı, s. 18.

14 Claudette Marquet, Le Protestantisme. Paris, 1977, s. 15-21.

kilisesince bir nefis muhasebesi yapılmalıydı. Romalı ilâhiyatçılar bu muhasebeyi yapmışlar ancak kalplerini ve gözlerini bağlayan taassup içinde, Lutherin isteklerinde bir haklılık olmadığı şeklinde karara varmışlardır. Böylece Roma Katolik kilisesi, gerekli reform ve islah davasını reddettiği için, hıristiyan batı, iki kutba ayrılmıştır. Pek tabii ki sonuçta din savaşları başlayarak hıristiyan Avrupa kana bulanmıştır.

Romalı ilâhiyatçılar, Lutherin haksızlığını ve sapıklığını söylemekle kalmamışlar birde Katolik kilisesinin tutumunu haklı göstermek niyetiyle bir karşı-Reform başlatmışlardır. 1962-1965 yıllarında Vatikanda yapılan II. Vatikan konsili, aslında bu reform devrinin yani XVI. asırdaki Katolik kilisesinin giriştiği Karşı-Reform hareketinin bir uzantısı olarak kabul edilebilir.

İşte XVI. asırda başlatılan Karşı-Reform hareketini Trente Konsili açık şekilde ortaya koymaktadır. Papa III. Paul tarafından 22 Mayıs 1542'de toplantıya çağrılan Trente konsilinin ilk sekiz oturumu Trente'de 13 Aralık 1545 den 1547'ye kadar devam etmiştir. Konsilin diğer oturumları değişik tarihlerde değişik şehirlerde (Bologne 1548) ve Trente'de yapılmış ve üç ayrı papanın saltanatında konsil toplantıları icra edilmiştir. (Papa III. Jules, Papa IV. Pie) Bu Karşı-Reform konsili, 1562-1563'de sona ermiştir.¹⁵

Kısaca Katolik hıristiyanlığın daha çok taassuba düşmesinden başka bir faydası olmayan bu Karşı-Reform hareketi, Katolik dünya'ya iyi bir taassup örneği vermiş ve ortaçağ skolastik zihniyetini Batının uyanış devirlerinde bile kendi içinde muhafaza etmiştir. Katolik dünyanın bu Karşı-Reform devrinden kalma en önemli kuruluşu hiç şüphesiz La Compagnie de Jesus teşkilatıdır. Çok sağlam teşkilat ruhu ile, Eucharistie (ekmek-şarap) ve mukaddes yürek İsa'nın saltanatı ile belirginleşen dindarlığı ile görülen bu teşkilat, ideal militanlığı ile Karşı-Reformun, Katolik kilisesi lehine en verimli ve en asil ruhunu karakterize etmektedir.¹⁶

Batı Katolik kilisesinin içine düştüğü bu taassub ve anlayışsızlık ruhu, Rönessansın getirdiği her türlü yeniliğe sırt çevirmekle sonuçlanmış ve çağlar boyunca amansız düşmanı olduğu ilim hareketlerinin, tamamen kiliseye haklı olarak düşmanca bir tutum içine girmesine neden olmuştur. Özellikle Katolik kilisesi, yeni gelişmelere karşı, toleranslı

¹⁵ Krş.Histoire des Conciles, s. 106-113; Dictionnaire Des Religions, par, Marguerite-Marie Thuollier, Paris, 1971, s. 81.

¹⁶ Jesuites'ler olarak adlandırılan bu tarikat, 15 Ağustos 1534'de Pariste aziz İgnace de Loyala tarafından kurulmuştur. Krş.Dictionnaire Des Religions, s. 165.

davranmış, Nevton ve Galile gibi bilginlerin dinle hiç alakası olmayan buluşlarına din adına karşı çıkmamış olsaydı Batıda gelişen ilmi hareket belkide Kiliseyi ve dini ezmeye yönelmeden objektif olarak gelişecekti.¹⁷ Ama durum böyle olmadı. Kilisenin hür düşünceye karşı takındığı tavıra, uyanış devirlerinde fazlasıyla yüklenilmiş ve cemiyette kilisenin değeri ve derecesi sıfıra münceş edilmiştir. Pek tabii ki kilisenin hür düşünceye karşı takındığı bu menfi tavır, Tarih boyunca pozitif ilimle İlahiyatın arasının açılmasına neden olarak, insanlık için büyük bir talihsizlik olmuştur. Eğer Batı kilisesi, başlangıçtan beri hür düşünceye saygılı olmayı bilmiş olsaydı; pozitif ilim belkide Allah'ın kudretinin daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek ve vicdanlarda inkar yerine ulûhiyetin varlığının tohumlarını yeşertecekti. Durum bunun tersine olmuş ve halâda olmakta devam ediyorsa; bunun biricik vebali skolastik düşüncenin gelişme ortamı bulduğu Batı kilisenin omuzlarına aittir.

İşte özellikle XVIII. asırdan itibaren bilhassa görülen kilise antipatisini şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Kiliseye tam bir düşmanlık
- 2- Kilisenin karanlık ve lânetlenmiş geçmişi
- 3- Cemiyet üzerinde kilise otoritesinin iflâsı
- 4- Rasyonalizmin karşısında perişan edilen Katolik imanı
- 5- Modern dünya'ya karşı iktidarsız bir Katolik Kilisesi.¹⁸

XVIII. yüzyıl dünyasının Batı kilisesine karşı takındığı bu tavırların XIX. yüzyılda da devamını bizzat Katolik kilisesi kendisi sağlamıştır. Bu tavrın devamını sağlayan belli başlı üç önemli karar vardır:

- 1- Papa IX.Pie 1864'de zamanın hatalarını açıklar ve kilisenin bunlarla uzlaşamayacağını bildirir.
- 2- 1869'da toplanan I. Vatikan Konsili Katolik kilisesinin başı olan Papanın verdiği kararlarda ve icraatında yanılmaz, hata etmez olduğunu kabul eder.
- 3- Nihayet 1907'de Papa X.Pie yeniden Modernizmi kınar.¹⁹

XI. yüzyılda Şark kilisesi olarak İstanbul kilisesinden ayrılan Katolik hıristiyanlığın kaderi, böylece XX. yüzyıla kadar gelmiştir. Ashında XVI. yüzyılda başlatılan Karşı-Reform hareketinin Katolik

17 A.Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1969, s. 477-500.

18 Bk.Hıristiyan İlahiyatı, s. 20.

19 a.g.e., s. 20.

hıristiyanlık bünyesinde bir devamından başka bir şey olmayan II. Vatikan Konsili (1962-1965) yine de bir uyum ve Katolik bünyedeki çağdaş problemler karşısında hissedilen derin nefis muhasebesini haber vermektedir.²⁰ Bu açıdan bu konsil, Batı hıristiyanlık tarihinin en büyük devrimidir. Papa VI. Paul'un eseri olan bu konsil, XX. yüzyıl toplumu ile daha içiçe, olmayı hedef almış ve Katolik ruhunu içine kapalıktan kurtarmıştır. Bu Konsil'de varılan neticelerden en önemlisi kurulmuş olan üç yeni sekreteryadır. Bu sekreteryalar:

1- Hıristiyanlar Birliği Sekreteryası

2- Hıristiyan olmayanlar Sekreteryası

3- İnanmayanlar Sekreteryasıdır.²¹ Ayrıca iki önemli teşkilat daha vardır: Bunlardan biri, Lâikler Konseyidir. Diğeri, Adalet ve Sulh Komisyonudur.²²

İlk sekreteryaya (Hıristiyanlar Birliği Sekreteryası) dünya hıristiyanlarını birleştirmeye yönelik faaliyetleri yürütmektedir. Bu vesile ile 18-25 Ocak hıristiyanları birleştirme haftası ilân edilmiştir. Bunun için "Ayrılık duvarları göklere kadar yükselmeyecektir şeklinde" sloganlar yazılmış ve bu uğurda faaliyet gösterilmiştir. II. Vatikan Konsilinde meydana getirilen bu sekreteryanın hedefe ulaşması için II. Vatikan Konsilinin teşkilini sağlayan VI. Paul derhal faaliyete geçmiş 1964'de Kudüs'te VI. Paul İstanbul Patriği Athenagoras'la buluşmuş ve 25 Temmuz 1967'de İstanbuldaki Ortodoks Fener Patrikhanesi Patriği Athenagoras'u ziyaret etmiş ve Athenagoras'da 26 Ekim 1967'de Roma Vatikan kilisesinin başı olan VI. Paul'u ziyaret etmiştir.

İşte bu "iyi niyet diyalogları", 1054 aforozunun kalkmasına ve bölünmez kilisenin" su yüzüne çıkmasına özen gösteren orijinal teolojik diyalogların, başlamasına imkan vermiştir. Yine 24 Mart 1966'da İngiltere Angilikan kilisesinin başı Dr. Michael Ramsey, aynı amaçla Romayı ziyaret etmiştir.²³ Hıristiyan birliğini sağlama hedefi, VI. Paul'le bitmemiş, ondan sonra gelen II. Jean-Paul 28 Kasım 1979'da saat 13'de Ankara'ya gelmiş 29 Kasım'da İstanbul Fener Patriği

20 Krş. Histoire des Conciles, s. 139-166; Rene Metz, Histoire des Conciles, Paris, 1968, s. 79-123; Les Actes du Concile Vatican II. (Textes Intégraux) Paris, 1966. (Bu eserde II. Vatikan konsilinin bütün metinleri vardır).

21 Bk. Charles pichon, Le Vatican, (Fayard), Paris 1968, s. 457-477.

22 a.g.e., s. 479-483.

23 Mgr. poupard, Connaissance du Vatican, Paris, 1967, s. 164-147.

24 Bu konuda geniş bilgi için Bk. La Documentation catholique-Numero 1776.16 Aralık 1979.

I. Dimitriosu ziyaret etmiştir. Fener patrikhanesinde müşterek ayine iştirak eden II. Jean-Paul, Katolik dünya ile Ortodoks dünya arasında buzların çözülmesi için dua etmiştir. Papa II. Jean-Paul'un Türkiye'de yaptığı bu seyahat Batı basınında çok büyük bir yer işgal etmiştir.²⁴ II. Jean-Paul'un ziyaretine 28 Haziran 1982'de Kadıköy Metropoliti Meliton başkanlığında bir heyet I. Dimitriosu temsilen Vatikan'a giderek karşılık vermiştir.²⁵

İkinci Sekreteryaya'da (Hıristiyan olmayanlar Sekreteryası)dır. II. Vatikan konsilinde Papa VI. Paul tarafından ihdas edilmiştir. Bu Sekreteryanın hedefi, Hıristiyanlarla diğer din mensuplarını bir arada sulh içinde yaşatmak ve hıristiyan dışı dinlerle dialog kurmaktır. Bu sekreteryaya'da Vatikanda bulunmaktadır. (Ospizio Santa Marta). Bu sekreteryanın hedefleri 1967 yılında neşredilen (Vers la rencontre des religions, suggestions pour le dialogue-Vatikan, 1967, I. 50) adlı bir risalede açıklanmıştır.²⁶

Bu sekreteryaya özellikle yaşayan dünya dinlerini hedef almıştır. Böylece, İslâmiyet, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Taoizm, Jainizm, Zerdüştlük gibi dinlerin, Hıristiyanlık karşısındaki tutumları, çağdaş politika ve Sosyo-Kültürel zaviyeden oldukça önemlidir. Özellikle, İslâmiyet'in, Budizmin, Yahudiliğin, Hinduizmin hıristiyanlığa karşı takındıkları tavır, doğrudan doğruya bu sekreteryayı ilgilendirmektedir. Bilhassa bu sekreteryaya'nın İslâm-la olan alakası oldukça canlıdır. Bunun için sık sık İslamo-christiano seminerleri yapılmakta ve yine bu sekreteryaya tarafından Vatikan'da bir kaç dilde neşredilen İslamo-Christianiana isimli bir dergi çıkarılmaktadır.²⁷

Üçüncü Sekreteryaya'da (İnanmayanlar Sekreteryası) Papa VI. Paul tarafından 7 Nisan 1965'de kurulmuştur. Bu sekreteryanın hedefi, "İnançsız insanlarla" meşgul olmaktır. Bu Sekreteryanın kuruluş gayesi 12 Nisan 1965'de Radio-Vatikan'da şöyle belirtiliyordu: "Bu yeni teşkilat, inançsızlara karşı değil, bilakis inançsızlarla dialog için kurulmuştur."

Bu amaçla bu sekreteryaya, Atheizmi (Allah'a inanmama) derinden inceleyerek, bu sahada işbirliğini kabul eden inanmayan insanlarla ilmi tartışmalara girmektedir.²⁸

25 Bk. La Documentation Catholique, Paris, 1982, s. 711.

26 Connaissance du Vatican, Paris 1967, s. 150.

27 Bu konuda geniş bilgi için Bk: Initiation a la pratique de la theologie introduction, (Le christianisme vu par l'islam par muhammed telbi) Paris, 1982, s. 423-443.

28 Bk. Connaissance du Vatican, s. 152.

Görüldüğü gibi bu üç sekreteryaya Roma Katolik kilisesinin çağdaş problemlere açılmasının bir alâmeti olarak görülmektedir. Diğer yandan papa II. Jean-Paul, bugün dünyada en aktif politikacılardan daha aktif bir faaliyet içinde bulunmaktadır. Vatikan sitesinin devlet başkanı olan papa II. Jean-Paul, Dünya Sülhu için, II. Vatikan konsilinin oluşturduğu Adalet ve Sulh Komisyonu paralelinde bıkmadan usanmadan faaliyet göstermektedir. Dünyanın çeşitli ülkelerine yaptığı seyahatlerle, dünyanın kritik merkezlerinde ceryan eden en tehlikeli olaylara yönelik mesajlarıyla, anavatanı olan Polonya'daki inkâr edilemez nüfuzuyla Katolik dünyanın başı olan papa II. Jean-Paul, selefi VI. Paul'un izinden giderek, Katolik kilisesine ve dolayısıyla hıristiyanlığa çağdaş dünyada, yeniden bir nüfuz kazandırmak yolunda görülmektedir. Böylece temsil ettiği aziz petrus'un (pierre) misyon görevini, üzerinde taşıdığı manevi otorite ile birlikte hıristiyan dünyasını özellikle 600 milyonluk Katolik dünya'yı dinamik bir yapı içinde tutmayı başarmış görünüyor.

Netice olarak denilebilirki Roma Katolik hıristiyanlığı, XX. yüzyılın son çeyreğinde, mazideki günahlarını yeniden gözden geçirme imkanını bularak kendini kısmen de olsa yenilemesini bilmiş, çağdaş insanın problemlerini çözmeye en azından onun üzerinde kafa yormaya yönelerek ortaçağ Skolastiğinden kendini kurtarmış ve böylece de yüzyılları içine alan "içe kapanıklıktan" kendini sıyırmasını bilmiştir. Ancak bütün bu parlak tezahürata rağmen, Katolik Dünyanın teolojik doktrinleri, çağdaş insanın kafasındaki düğümleri çözmeye yeteneğinde görülüyor. Bizzat Katolik imanından kaynaklanan bu düğümler, ne hazindir ki gittikçe dine karşı biganeleşen Batı insanını, özellikle batı entellektüellerini ya Ateist olmaya ya da dinsiz olmaya sevketmektedir. Bunun için bir defa daha tekrar ediyoruz ki Katolikliğin çağdaş problemi, teolojik olmakta devam etmektedir.

Roma Katolik hıristiyanlığının tarihi seyrini, bir kuş bakışı ile böylece çağdaş dünyaya kadar getirdikten sonra, şimdi de "ortodoks hıristiyanlığın" tarihi gelişimini kısaca belirtmekte yarar vardır.

Hıristiyan doğu ile batı arasındaki ayrılık, gerçekte XI. asırdan XIII. asra kadar devam eden, uzun bir tarihi seyir takip eder. Aslında XI. asra gelinceye dek İstanbul kilisesi ile yani Bizans kilisesi ile Roma kilisesi arasında yer yer ihtilaflar olmuş, kırılmalar vuku bulmuş, ancak nihai bölünme meydana gelmemiştir. Bunun için Roma Katolik kilisesi ile Rum Ortodoks kilisesi olan İstanbul kilisesi ilk yedi genel konsilin kararlarına müştereken tabi olmuşlardı...

Ancak tasvir kırıcı devrede (711-843) vukubulan olaylardan ve özellikle Batı İmparatorluğunun teşekküllerinden sonra, iki kilise merkezi arasındaki ilişkiler yeni bir gelişme devresine girmişti. 25 Aralık 858'de patriklik tahtına oturan Photius, Roma ile mücadeleyi önceleri ne arzulamış ne de belirlemişti. Onun patriklik makamını işgâl ettiği sırada, Romada papalık makamını I. Nikolaus işgâl ediyordu. I. Nikolaus'un hedefi, Romanın cihanşumûllüğünü daha da sağlamlaştırmaktı. Papa en yüksek hakim sıfatıyla, Bizans kilisesi içindeki ihtilaflara (tasvir lehindeki cereyanlar) müdahale ederek İgnatios tarafını tutmuştu (bir önceki patrik) Photius'un patrikliğe geçişinin kilise kanunlarına uygun olmayan şekline işaret ederek, photius'u tanımaktan istinkaf etti. Neticede Lâteran kilisesinde topladığı bir synodda İstanbul konsili kararlarının zıddı bir karar aldırıp photius'u azledilmiş ilan etti. (M.863)²⁹ Böylece papa, düşmanın kudretini küçümsemişti. Photius mücadeleyi kabul etmiş, Romanın evrensellik mücadelesine, Bizans kilisesinin bağımsızlığı için papa ile mücadeleye girişmişti. Ona göre Bizans Kilisesinin başı Roma değil, İstanbul Patrikliği idi. Böylece yüzyılları içine alan bir seyir içinde İstanbul Patrikliği kudretini ve itibarını temellendirmiş, itizal doktrinleri ile giriştiği iç mücadeleleri zaferle kapatmıştır.

Ancak şimdi Roma ile İstanbul arasındaki ihtilâf doruk noktasına ulaşmıştı. Roma'nın düşmanı sıfatıyla Photius, sadece Bizans Kilisesinin bağımsızlığının değil, Bizans devletinin en hayati çıkarlarının savunucusu, sembolü haline geldi. Bu devirde imparator III. Mikhail, papaya, Bizanslılığın bağımsızlık ve üstünlüğünü emsalsiz bir gururla ifade eden bir mektup gönderdi. Bu mektubunda Bizans imparatoru, ultimatom mahiyetinde, papalığın photius aleyhinde vermiş olduğu azl kararının geri alınmasını talep ve Roma'nın bütün hristiyan kilisesi üzerindeki üstünlük iddiasını da en sert bir ifade ile reddediyordu. Patrik Photius ise bir adım daha ileri gitmişti. Liturji ve kilise disiplini bakımından Roma Kilisesini hatalar yapıp suçlayarak; Kutsal Ruh'un Babadan oğula intikali hakkındaki (ex patre Filioque) batı doktrinine hücum etmişti.

867 yılında Bizans imparatoru başkanlığında İstanbul'da toplanan bir synod, papa I. Nikolaus'u aforoz etmiş ve Kutsal Ruh hakkındaki Roma doktrinini sapıklık olarak mahkum ederek; Roma kilisesinin Bizans kilisesine müdahalesini kanun dışı ilân etmişti. Neticede patrik, Roma kilisesinin ortodoksluktan ayrılan öğretisi ve âdetlerini, özellikle Filioque meselesini tafsilatlı olarak münakaşaya vaz ederek en kesin şekilde mahkum eden bir beyannameyi doğu patriklerine göndermiştir.

Roma-İstanbul mücadelesinin son haddine ulaőıldığı bu anda, Bizans'da bir saray ihtilali vukubuldü. Bu olay, III. Mihhalin 23 Eylül 867 yılında I. Basileios tarafından öldürölmesiyle sonuçlandı. I. Basileios, photius'u hapsedirerek, İgnatios'u patriklik tahtına geri getirdi. (23 Kasım 867) Böylece Roma ile bağlantı yeniden kurulmuş oldu. Neticede papa II. Hadrianusun legat (Delege)larının huzurunda 869/870'de İstanbulda, Roma kilisesinin 8. ökümenik Konsil sayıldığı ve photios'u aforoz eden bir konsil toplandı...

Bu kısa birleşmeden sonra IX. Konstantinos'un saltanatının sonunda dünya çapında hadise olan iki kilisesinin ayrılması kendini gösterdi. Daha önceki yüzyıllarda iki kilise arasında vukubulan ihtilaf olaylarından sonra, Roma ile İstanbul kiliseleri arasındaki kopma, bir zaman olayı haline gelmişti. "Doğu ve Batıda gelişme yolları öylesine birbirinden ayrı, iki dünya merkezi arasındaki birbirine yabancılaşma ve hayatın türlü sahalarında biriken tezatlar öylesine büyük ve derin idi ki, iki taraf arasında fikri ve dini bir birlik hayali uzun müddet devam edemezdi. Kilisenin birlik halinde cihanşumüllüğünü koruyabilmek için, yüzyıllardan beri siyasi ve kültürel anlamda birbirinden ayrılma gayreti içinde, bulunan hristiyan dünyasında, gerekli hiçbir ön şart mevcut değildi."

İki kilise arasında belli başlı dikkat çeken ihtilaf konularını, kutsal ruhun, ikili ruhun, Roma'nın sabbat orucu (Cumartesi orucu) ve papazların evlenme yasağı, Bizans kilisesindeki kutsal akşam Taamında mayalı, Roma kilisesinde ise mayasız ekmek kullanılması gibi meseleler teşkil ediyordu.

İki kilise arasında gittikçe zirveleşen ayrılığın dramatik sonunu, Kardinal Umberto'nun başkanlığında Roma'dan gelen heyetin 16 Temmuz 1054'de Ayasofya kilisesinin mührabına Kerullarios ile en itibarlı fikir arkadaşlarını aforoz eden bir Bulla (yazılı belge) bırakması noktalamıştır. Böylece Bizans imparatorunun Roma lehine yaktığı yeşil ışığı Roma katolik kilisesi böylece değerlendirirken; İstanbul patriği de boş durmuyor, İstanbul kilisesi ve halkın sempatisine dayanarak mütereddit Bizans imparatorunu Roma aleyhine çevirmeye muvaffak oluyor. Neticede Bizans imparatorunun gölgesinde, göz göze, dış dış kaidesine uygun olarak, Roma legat'larını aforoz eden bir konsil toplantıyı başarıyor. Böylece 1054 yılı, iki kilisenin birbirini aforoz etmesiyle şimdiye kadar alışılan tefrikanın aksine, Roma ile Bizans kiliseleri kesin olarak, birbirinden kopuyor.³⁰

30 G.Ostrogorky, Bizans Devleti Tarihi, s. 312; H.G. Wells, Kası Dünya Tarihi, s. 198.

İşte iki kilise arasındaki bu kopmanın bir daha hiç telafi edilememiş olması, 1054 olaylarına, İstanbul Roma münasebetleri tarihi içinde özel bir yer tanınmasını sağlamıştır.

Doğu Batı kiliseleri arasındaki ayrılığın ikinci nirengi noktasını 1204'teki dördüncü Haçlı Seferleri belirgin hale getirir. Bu Haçlı Seferinde Batı, İstanbul üzerine saldırmış, onu iğrenç ve tahripkâr çılgınlığı içinde yakıp yıkmıştır. Neticede İkonlar parçalanmış, kutsal çanaklar kırılmış, rahipler asılmış kiliseler kirletilmiş, patriğin tahtı üzerinde fahişeler şarkı söylemiştir.³¹

İşte böylece başlangıç tarihi olarak M.S.395 yılı gösterilen Bizans İmparatorluğunun kilise yapısı, bu iki önemli tarihle Batı'dan kopmuştur.

1054 tarihine kadar zaman zaman beliren ayrılıklar, iki kilise arasındaki dramatik ayrılığın sonucu tam olarak getirememiş, ancak 1054 tarihi bu acı kopuşu damgalamıştır. Bunun için gerçek Bizans deyince, ilk bin yılın sonu ile İstanbulun Türkler tarafından fethiyle tamamlanan 400 yıllık bir tarih akla gelmektedir. Gerçek Bizans bu 4 asırlık zamandır.

Böylece zaman akışı içinde Kadıköy konsiline bağlı olmayanların ayrılması,³² Yakın Doğunun İslâmlaşması, Batının uzaklaşması, eski Bizans olan İstanbulu gitgide "Doğru doktrin ve doğru tapınma" gibi çift anlamlı "ortodokslukla" belirginleşen hıristiyanlığın, tanınmış merkezi haline getirmiştir. Askeri ve politik etkenlerinde tesiriyle git-tikçe içine kapanan Bizans kilisesi bu içe bakış tecrübesiyle derin bir tefekkür hayatına sahip olacaktır.³³

Özellikle keşişlerle canlandırıldığı kabul edilen Bizans kilisesi, geçirdiği sayısız krizlerde gösterdiği sarsılmaz mukavemetiyle, çok derin bir manevi iklim kavuşmuş ve kendini bu iklimde canlı tutmasını bilmiştir. Elbette bunu, manevi bağımsızlığını en sert şekilde savunurken maddi iktidardan vazgeçmiş ve antik humanizmin periyodik kaynaklar tanıdığı serapa lâik bir üniversitede, kazandığı istikrarını bile, devltee

31 Krş. Hıristiyan İlahiyatı, s. 55.

32 Bu kiliseleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Ya'kubi Kilisesi

2- Kıptî Kilisesi

3- Ermeni Kilisesi

4- Habesistan Kilisesi

5- Güney Hindistan Kilisesi

33 Krş. Hıristiyan İlahiyatı, s.54.

terketmiştir. Bilhassa ATHOS³⁴ adası (Meryem Bahçesi,) ortodoksluğun manevi bir merkezi haline gelmiştir. X. asırdan itibaren Athonite zahitliği, ortodoks dünyanın mensuplarından aldığı talebelerle, bir dini hizmet birliği sağlamıştır. Ayrıca Ortodoks tefekküre canlılık kazandıran ilk hareket de burada yetişen kişilerce sağlanmıştır. Biri 1300, diğeri 1800 yıllarında görülen bu cereyanlar, ortodoksluğa yeni bir tutunma gücü kazandırmıştır. Bunlardan birincisi Palamas'ın manevi tecrübe doktrini, diğeri ise aziz Nicodeme'in philocalie'sidir.

Bizans adı verilen bu devri, belli başlı üç önemli hareket belirler:

- 1- Batıdan tam uzaklaşma
- 2- Misyonerlik faaliyetleri
- 3- Teolojik derinleşme³⁵

Bilhassa "teolojik derinleşme" ortodoksluk açısından üzerinde durulması gereken bir konudur. XIV. asırda Poustinniki (çöl hareketi), kuzeydeki ormanda ilk zahitlerin macerasının yerini değiştirmişti. Bu macera, çok geniş bir sosyal ve kültürel gayretin ve politik bir sulh çabasının içinde Serge de Radonege³⁶ tarafından geliştirilmiştir. Saint Serge'in izinde, özellikle Roulev ve onun ekolü içinde ikon sanatının, aydınlık ve tamamıyla transfiguratif (yüzün nurlanması) bir sanat anlayışı içinde geliştiği müşahade edilmiştir.

Batıda uzun zaman, Bizansa has kısır teolojik kavgalar olarak gösterilen bu devrin teolojik verimliliği, yavaş yavaş anlaşılmıştır. Bunun için Bizans dünyevi yönden çökerken bile, ortodoksluk dünyasına ışık saçmıştır.³⁷ Bu ışık, batının rasyonel ışığından ayrı olan Tabor dağı ışığıdır. Bu ışık, veçhesi değişmiş İsa'nın saçtığı ışıktır. Bu düşünce, 1351'de İstanbulda toplanan konsilde palamite sentezi adıyla doruk noktasına ulaştırılmıştır. Bu konsilde palamite sentezi adı ile "cevherin

34 ATHOS: Yunanistan'ın kuzeyinde 60 Km. uzunluğunda 10 Km. genişliğinde sonu Athos dağı ile biten küçük bir adadır. Sadece erkeklerden oluşan bu murakebe merkezi, adeta bir zahitler cumhuriyetidir. Orada üç türlü manastır hayatı vardır.

1- İdiyotik manastırları: keşiş burada, özel hayatını yaşar. Belli başlı ayinlere iştirak eder,

2- Cenobitler manastırı: itaata çok önem verir, uzun ayinler burada dikkati çeker.

3 Hesyehaste manastırı: Belli bir mürşidin etrafında toplanan keşişler grubudur. Bu konuda geniş bilgi için Bk. L'Athoset le monachisme ortodoks 'in' noctacts" Paris, 1960, J. Bies, mont Athos Paris, 1963 Hristiyan İlahiyatı Konya 1983.

35 Hristiyan İlahiyatı, s. 55.

36 Bk.P.Kovalevski, Saint Serge et la spiritualite Russe, Paris 1959.

37 Hristiyan İlahiyatı, s. 58.

ve enerjilerin "Ayniyet-Tefriki" düşüncesi geliştirilmiştir.³⁸ Ortodoks teolojisinin seyri içinde XV. asırdan XVIII. asra kadarki devreye ortodoks ortaçağı adı verilmektedir. Bu devrede ortodoksluğu bir yandan Osmanlı hakimiyeti, diğer yandan Moskova Rusyasının muhafazakar temayülü, "kapalı cemiyet" haline sokmuştur. Bu içe kapanma devresinde ortodoksluk, büyük tarihi günahı olan "Dini Milliyetçiliğe" kendini kaptırmıştır. Osmanlı padişahı tarafından ortodoks cemaatin hukuken sorumlu lideri olarak İstanbul patriği kabul edilmiştir. Bu sorumluluk içinde patriklik, slavların ve Arap hıristiyanların aleyhine Helenizmi beslemiştir.

Diğer yandan Osmanlı hakimiyeti ile siyasi egemenliğini kaybeden İstanbuldan sonra Moskova ortodoksluğu yeni bir sevdaya kendini kaptırmıştı. Bu "üçüncü Roma" ve "üçüncü imparatorluk" ütopyasıydı. Elbette Moskova'nın bu tutumu ortodoks birliği derinden zedelemiş ve Karşı-Reformla güçlenmiş olan Katolikliğin saldırıları karşısında muzdarip olan ortodoksluğu daha da perişan etmiştir.

Ancak XVIII. ve XIX. asrın döneminde sessizlerin (*silencieux*) yeni bir müdahalesi ile ortodoks kilisesinde yeni bir canlanma görülmüştür. Neşredilen Bizans metinleri ile birçok Batılı, ortodoksluğu cazip bulmuştur. Nihayet, 1782'de Venedikte yayımlanan zahitlik ilahiyatının abidevi ontolojisi olan "philocalie" aziz Nicodeme tarafından meydana getirilmiştir. Athos zahitliğinden feyz almış olan Ukraynalı Polissie Velitchkovsky "philocalie"yi Slavcaya çevirmiş. Böylece XIX. asır Rusyasında hıristiyan ilahiyatını yenileştirecek manevi bir topluluğu oluşturmuştur. Neticede bu yenilik, tüm ortodoks ilahiyatı etkilemiş ve kültürlü zümre ile, kilise arasındaki uçurumda böylece kapanmıştır.³⁹

Bu arada ortodoksluğun kaderinde yeni değişmelere neden olacak olan olaylar meydana gelmiştir; Balkanlarda milli ortodoks kiliseleri teşekkül etmiş, Yunan kilisesi, Sırp kilisesi, Yugoslav kilisesi, Bulgar kilisesi böylece ortaya çıkmıştır.

Lâik aydınlarla iç içe olan Rus kilisesi, güçlenmiş ve rejimin etkisinden kiliseyi kurtarma çabalarına hızla devam etmiştir. Bunun için 1917-1918'de çok sayıda lâik ve rahip delegelerin bir araya geldiği, Moskova konsilini toplamıştır. Bu konsilde Moskova patrikliği gözden geçirilmiş, kilise hayatı yeniden tanzim edilmiştir. Ne var ki Rus Komünist ihtilâli, Rus ortodoksluğunun beynine balyoz gibi inmiştir. 1922

38 a.g.e., s. 58.

39 Hıristiyan İlahiyatı, s. 61.

yılına kadar devam eden ürpertici zulümleri, sonra aydın kadronun ülkeden kovulması takip etmiş, 1929'dan sonrada herşey kilisenin yıkılmasına yönelik olmuştur. Ancak ne var ki patlayan ikinci dünya savaşı kilise lehinde bir havanın yaratılmasını sağlamıştır. Böylece kilise, Rus halkının moralini düzelterek bir müessese olarak ayın hakkını yeniden elde etmiş ve Sovyet cemiyeti içinde yeniden mütevazi yerini almıştır.

İkinci dünya savaşının akabinde, savaş esnasında kazandığı itibarı devam ettiren Rus ortodoks kilisesi 1943'den 1959'a kadar kısmi bir sulh içinde hayatını devam ettirmiştir. Modus Vivendi denilen bu geçici uzlaşma dönemi, Komünist partisinin din düşmanlığına devam etmesi, devletin din hürriyetine saygı göstermesi bu arada kiliseninde bu hürriyetten kısmen istifade etmesi şeklinde ifade edilebilir.

Fakat 1959'a doğru 45 milyona varan hıristiyan unsuru, Komünist şefleri rahatsız etmeye başlamış ve yeni bir taktikle bu potansiyeli zayıflatma çarelerine baş vurmaya yönelmiştir. Böylece din düşmanlığı daha da şiddetlenerek bütün dinler için ve özellikle Rus ortodoks kilisesi etrafında kenetlenen Hıristiyan camia için beş yıl devam edecek olan bir zulüm devresi başlamıştır. Bu zulüm, 1961'de Rus ortodoks kilisesini, statükosunu değiştirmeye götürmüştür. Neticede 15000 kilise yıkılmış, 60 manastır ve 5 papaz mektebi kapatılmıştır.⁴⁰

Beş yıl gibi bir zaman devam eden bu baskı, Kuruşçev'den sonra kısmen gevşemiştir. 1945-1969 arası patriklik makamını işgal eden patrik Alexis'in ölümü üzerine birçok kişi artık Rus ortodoks patrikliğinin ortadan kalkacağını beklemişti. Ancak onsekiz aylık bir beklemeden sonra, yeni patrik Pimen'i seçen ve pentekot günü onu tahta oturtan bir konsil toplanmasına, Komünist rejim izin vermiştir. Böylece bu konsil, 31 Mayıs-3 Haziran 1975 arası Trinite Saint-Serge manastırında toplanmıştır.⁴¹

Bugün Rus ortodoks kilisesi şefi Pimen, zaman zaman siyasi ve askeri beyanatlar vermektedir. Pektabii ki bu beyanatlar tamamen komünist şeflerin istediği istikamettedir. Ashında bu, Katolik dünyanın daha doğrusu demokratik hıristiyan dünyanın şefi olarak papanın karşısına ortodoks dünyayı temsilen Rus ortodoksluğunun şefini çıkartma gayreti içinde yürütülmektedir. Vatikandaki papa dünyayı sulha davet ederken; Rus ortodoks şefi Pimen de, politbüro şeflerinin arzusuna göre "silahsızlanma" konferanslarına çağrıda bulunmaktadır. Kısaca dene-

40 Olivier Clement, Hıristiyan İlahiyatı, s. 76.

41 a.g.e., s. 77.

bilirki Rus ortodoksluğu artık politbürünün kontrolünde Rus menfaatleri için faaliyet göstermektedir.

Burada Arap dünyasındaki ortodoksluğun bugün, fiilen yöneticisi olan Antakya ortodoks patrikliğinden de kısaca bahsetmekte yarar vardır. Antakya ortodoks patrikliği, 800.000'i Suriyede, 400.000 Lübnanda, 15000'i Irakta ve 800.000 inide dünyanın muhtelif yerlerine dağılmış muntesipleriyle aşağı yukarı iki milyon kişiye sahiptir. Bugün Antakya ortodoks patrikliğinin başında 2 Haziran 1979 da seçilen patrik Ignace IV. Hazim vardır. 1920'de Suriyede doğan bu zat, papazlık rütbesini elde etmeden önce yakın doğuda ortodoks gençlik hareketinin teşekkülünü sağlayanların en önde gelenlerinden biridir.⁴² I. İstanbul konsili (M.381), Antakya kilisesine, doğu kiliseleri içinde üçüncü sırayı vermiştir. (Roma-İstanbul-Antakya) Bu kilise Arap dünyasının da (Bizansa özü) ayiniyle meşhurdur.

İşte Antakya ortodoks kilisesinin bu tarihi değeri, onun bugün fiilen iki milyona yakın insan üzerinde tesir icra etmesine neden olmaktadır. Özellikle 1940 lardan beri, faaliyet gösteren "ortodoks gençlik hareketi" Arap ortodoksluğu için bir dinamizm sağlamıştır. Esasda seraba lâik ve profetik olan bu hareket, daha çok manastır hayatını canlandırmış ve 1970 lerde Balamand da çok önemli bir ilahiyat okulu açmıştır.

Yine ortodoks dünyaya yeni bir teoloji hazırlayan iki piskoposda bu bölge ortodoksluğuna ait bulunmaktadır.

Bunlardan biri Lübnan Metropoliti Hazim'dir. Bu teoloji daha çok Semitik, liturjik, kitabî bir teolojîdir. Bu teoloji sadece manastırda değil, aynı zamanda savaş alanlarında da yaşanabilmektedir.

Antakya ortodoks kilisesi, Moskova ortodoks patrikliği ile aşağı yukarı yüzyıllık bir ilişki içindedir. Son senelerde daha da aktifleşen Antakya patrikliği ve onun dinamik patriği bu aktif faaliyetini, yaptığı gezilerle bizzat ispat etmektedir. Bu vesile ile 13 Mayıs 1983 günü patrik Ignace IV. Hazim, altı piskopos ve iki baş rahible Vatikana bir seyahat yapmış ve papa II. Jean Paul tarafından kabul edilmişlerdir. Antakya patriği buradan Cenevre'deki "Kiliseler Genel Konseyine" gitmiş, daha sonra da Londrada Cantorbury Başpiskoposunu ziyaret ederek Parise dönmüştür. Fransız Reiscumhuru tarafından kabul edilen patrik, "Sorbonne'da ve "Institut Catholique" de konferans vermiş ve 5 Haziranda Notre-Dame da Kardinal Lustiger ile birlikte ayine başkanlık

42 Krş. La Documentation Catholique, 19 Juin 1983, s. 601.

etmiştir. Daha sonra da Paristeki ortodoks Saint-Serge İlahiyat Enstitüsünü ziyaret etmiştir.⁴³

Ortodoks Rum cemaatinin bağlı olduğu İstanbul Fener Patrikhanesine gelince, Bizans kilisesinin yani Doğu Roma'nın dini merkezi olan bu kilise bugün Lâik Türkiye Cumhuriyetinin anayasasındaki din hürriyetinin himayesi altında rahat rahat faaliyetine devam etmektedir. Balkan devletlerindeki Komünist rejim altında inleyen bağımsız ortodoks kiliseleri yanında, İstanbul ortodoks fener patrikhanesi, tam bir hürriyet havası içinde bulunmaktadır. En kritik dönemlerde bile Türk Hükümeti ve Türk Halkı ortodoks hristiyanlığın bu merkezine baskı yapmamıştır. Kıbrıs krizi ile Rum ortodoks cemaatin Türkiye'deki yaşayışına baskı yapıldığı şeklindeki Batıda çıkan birtakım yayınlar, bu konuda gerçeği saptırmaktadırlar.⁴⁴

Tarihi imtiyazını her halükârda unutmayan Fener patrikliği, ortodokluğun kaderiyle daima yakından meşgul olmuştur. Özellikle patrik I. Athenagoras (1950)den beri' ortodoksluğa büyük bir maneviyat gücü vermiştir. Kilise evrenselliği ve birliğini gözetmekle yükümlü olan İstanbul ortodoks patrikliği, ortodoks ların dağılmasına karşı özel kaygısını belirtmek zorunda kalmıştır. O bunun üzerine Rum dağılması üzerinde hukuki velâiyetini ilân etmiştir. Bugün o, merkezi pariste Daru caddesinde olan "çok milletli bir başpiskoposluğa" sahiptir. Bu piskoposluk fransadaki her milletten olan ortodoksları, bir araya getirmektedir. Böylece yine Athenagoras'ın gayretleriyle geçmiş senelerde Amerika da, ortodoks piskoposları bir araya getiren bir konferans tertip edilmiştir. Bu konferansta genel patrik, daha çok Amerikadaki Rum unsuruna dayanmış, bundan rahatsız olan Saint-Vladimir'in genç ilahiyatçıları, Moskova patrikliğine baş vurarak 1970'de Rus asıllı ortodoksları bir araya getiren Amerika bağımsız ortodoks kilisesinin teşekkülünü sağlamışlardır.⁴⁵

Aslında ortodoksluk, göçler sayesinde bugün, Brezilya'ya, Arjantin'e kadar yayılmıştır.

Rus komünist ihtilalinin ve ikinci dünya harbinin sonunda gerçekleşen iki Rus göçü neticesinde bugün, Batı yarımküresinde beş milyon-

43 Krş. Antakya patriği İgnace IV. Hazim'in Vatikan'daki konuşması ve papa II. Jean Paul'un bu vesile ile yaptığı konuşmalar için: La Documentation Catholique No: 1854, 19 Juin 1983 s. 601.

44 Krş. Olivier Cleement, Hristiyan İlahiyatı, Türk.Çev.Doç.Dr.Mehmet Aydın Konya, 1983, s. 78.

45 Bk.Hristiyan İlahiyatı s. 81.

luk bir ortodoks cemaati toplanmıştır. XIX. asrın başından itibaren Batı Avrupada, özellikle Marseille'de bir Rum kolonisi teşekkül etmeye başlamıştır. Yine Londradaki Kıbrıslılarla, Almanyadaki, Belçikadaki Rum işçilerle, Fransada çok sayıda bulunan Sırphılarla ortodoks göç hareketi, durmadan devam etmektedir. Bugün sadece fransada doğumdan sonra vaftiz edilen 100.000 civarında ortodoks fransız vatandaşının varlığı tesbit edilmiştir.⁴⁶ Gerçekte ortodokslar, buldukları her yerde o ülkenin vatandaşı olmuşlar ve sessizce çoğalmışlardır. Bilhassa parlak bir entellektüel kadroyu ihtiva eden Rus göçü, ortodoksluğun derinleşmesi için hudutsuz bir rol oynamıştır. İşte elit kadro pariste Saint-Serge İlahiyat Enstitüsünü kurmuştur.⁴⁷ İşte bu göçler sayesinde ki bugün ortodoksluğun İlahiyatçıları arasında, fransız, ingiliz, alman, isviçre ve amerikan asıllı birçok ilahiyatçı vardır. Böylece Diaspora, ortodoksluğun, evrensel tecrübeye sahip olduğu bir karşılaşma, bir mübadele, bir şuurlanma yeri olarak görülür.

Ortodoks ilahiyata gelince, bu ilahiyat daha çok Rus ortodoks düşüncesi tarafından uzun müddet canlı tutulmuştur. Bunun için son derece bir yenilikle peygamberlere has güçlü bir cereyan, önce "Rus dini felsefesi" olarak dikkat çekmiştir. Bu cereyanın en büyük temsilcisi olan Nicolas Berdiaeff, 1948'de Clamart'da ölmesine rağmen, yinede onun düşüncesi, farklı sentezler içinde de olsa; zihinlerde yerleşmiştir. Bu din felsefesi, tarih ve kültürü yaratıcı bir tarzda ortaya koymak için, manevi tecrübeyi esas almıştır. Bu felsefenin teorisyenleri, üniversite camiasından değil, devrimcilik ortamında ateizme bağlı olan maceraperestlerdir. Böylece onların şahsında, kilise babaları ile modern dünyanın fikir babaları olan Marx, Nietzsche, Freud karşı karşıya gelmişlerdir. Meselâ Rozanov⁴⁸ cinsiyeti, temel bir dini tecrübe olarak incelemiştir. Boulgakov⁴⁹ ise ekonominin, tabiatı tahrip eden kan emici bir tavırla; tabiata saygı gösteren, onu güzelleştiren, onun değişimini hazırlayan Euharistik tavır arasında bir seçim yapacağını belirtmiştir. Berdiaeff'e göre gerçek yaratıcılık, Kutsal-Ruhtaki insanın yaratıcılığıdır. Burada ne Allahın insana, ne de insanın Allaha muhalefeti söz konusudur. Bu-

46 Krş., a.g.e., s. 79.

47 Paristeki belli başlı ortodoks merkezler şunlardır:

- 1- Institut de theologie orthodoxe-93. Rue de Crimee 75019-Paris
 - 2- Le Messager orthodoxe, 91, Rue olivier de Serre 75015, Paris
 - 3- Comite Interepiscopal orthodoxe en france, 7 Rue Georges-Bizet 75116. Paris
- Bu konuda daha geniş bilgi için Bk.Guide des Religions, Paris 1981.

48 Krş.V.Rozanov, La face Sombre du christ, Paris, 1964.

49 Krş.S.Boulgakov, Du Verbe Incarne, Paris, 1943.

rada söz konusu olan, Tanrı-İnsan bütünlüğü içinde insanî gelişmede, insanı körlükten kurtarmaktır.⁵⁰

“Rus ortodoks dini felsefesinin” aşırı şekilde modernleşmesi, şüphesiz kaygı verici formüller, bir takım dengesizlikler, Gnostik veya çok liberal bir kilise ilmiyle dolu, bir takım desiseler olmadan, meydana gelmemiştir. Bundan dolayı, kilise babalarının ve Bizansın büyük geleneğine dönüş gerekli görülmüştür. Bir Athonite olan Basil Krivocheine ve genç Romen ilahiyatçısı Dimitru Staniloae palamite sentezinin önemini belirtirken ve bayan Mrryha Lot-Borodine, Yunan kilise babaları ve Bizans düşünürleri yanında “tanrılaştırma” yollarını serinkanlılıkla incelerken; 1940 yıllarında Georges Florovsky, Vladimir Lossky, ifratlara ve din felsefesinin kararsızlıklarına karşı saldırıyı sürdürmüşlerdir.

1950 yıllarında Florovsky tam bir kristoloji geliştirir. Lossky ise, oğul ve ruhu, sakrament ve Kehaneti birleştiren ilişkiye dikkati çeker. Nicolas Afanassieff, Saint-Serge’de evharistik bir kilise ilmi hazırlar.⁵¹

Ortodoks ilahiyatın çağdaş yankılarını burada sergilerken meşhur ortodoks geleneği olan silencieux (sessizler) geleneğini çağdaşlaştırmak için sarfedilen çabalardan da bahsetmek gerekecektir. Bu konuda Batı Avrupada sophrony⁵² nin, Mgr. Antoine Bloom’un⁵³ Lev Gillet⁵⁴ ve Elisabeth Behr-Sigel⁵⁵in çalışmalarını sayabiliriz.

Bugün ortodoks dünyada hakim olan yeni-kilise babaları teolojisi- dir. Bu teoloji birbirinden ayrı iki hareket noktası içinde kendini göstermiştir. Onlardan biri, kilise babalarına sadakatle dikkati çeker. Bu görünüm içinde de ortodoks bütünlüğü amaç edinmiştir. Diğeri ise gelenekten aldığı hızla çağdaş problemlere cevap bulmaya yönelmiştir. Böylece Bizans kristolojisi ve palamisme tarihçisi Jean Meyendorf New-york’da; Boris Bobinskoy pariste ortodoks sakrament ilahiyatının yenileyicileri olarak görünmektedirler.⁵⁶

Diğer akımlar ise, daha da ileri giderek, yeni kilise babalarının ve din felsefesinin muhalefetini aşmayı denemişlerdir. Bunun için Amerika- da Schemann, hayat sakramentinin ve maddiyat esrarının üzerinde

50 Bk.Hiristiyani İlahiyatı, s. 32.

51 a.g.e., s. 84.

52 Archimandrite Sonfony, the Undistorted image, Londres, 1958.

53 A.Bloom, Living prayer, Londres, 1966.

54 L.Gillet, Sur l’usage de la priere de Jesus, Bruxeller, 1952, presence du christ Bruxelles, 1962.

55 E.Behr-Sigel, la priere de Jesus, in Dieu vivant, No: 8 Paris, 1948.

56 Krş.Hiristiyani İlahiyatı, s. 84.

durmuştur. Fakat bu konuda esas çalışmayı Rus asıllı ilahiyatçı Paul Evdokimov yapmıştır. O, kilise babalarının sözlerini değil, nefeslerini yeniden bularak, geleneğe din filozoflarının bilhassa Berdiaeff'in sezgilerini dahil etmiştir. Onun felsefesine göre insanlık teslis'de birleşmeye davet edilmiştir. Kilisede haç işaretine varıncaya kadar herşey, bir yalvarmadır. Yine ona göre gerçek ilahiyat, güzelliğin takdis edilmesidir. İkon haline gelen yüz, Allahın yegâne isbatıdır.⁵⁷

Bugün çağdaş ortodoksluğun problemi teolojik olarak değil, müesese olarak görünmektedir. İlk bin yılın kilise geleneği içinde yenileşen ortodoks dini yapısı, daha çok zahidane çizgiler içinde kendini göstermiştir. Belki de bunda çok erkenden yabancı işgalleri altına girmesi büyük rol oynamıştır. Yani, siyasi aksiyonunu, imparatorluğunu yitirmenin öksüzlüğü içinde, kendini ruh dünyasında tatmine yönelen içine kapanık bir ortodoksluk ortaya çıkmıştır. Bu da onun teoloji ve tefekkür yönünden derinleşmesini sağlamıştır. Bunun için asırlardır kendini ayakta tutabilen bir tefekkür ve inanç sistemi vardır. Zaten eğer bu olmasaydı Vatikan teolojisinin kendine olan düşmanlığı karşısında çabucak yok olabilirdi. Onun için diyoruz ki ortodoks dünyanın problemi Katolik hristiyanlığın aksine teolojik değil, kurumsaldır. Yani kilise etrafında toplanan bir karakter arzeder.

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi, ortodoks dünyanın en eski kilisesi İstanbul ortodoks kilisesidir. Daha sonra Antakya, İskenderiyye, Kudüs kilisesi gelmektedir. Bunun için İstanbul patriği, ortodoks dünya ile ilgili problemlerinin tartışılması yeri olan Konsillerde, daima yanında Antakya-İskenderiyye, Kudüs patrikliklerinin olmasını istemiştir. Böylece İstanbul kilisesi, başta olmak üzere diğer önemli kiliseler üzerinde manevi otorite kurulmuş oluyordu. Ancak Osmanlı İmparatorluğunun zayıflaması, haliyle İstanbul ortodoks patrikliğinin de zayıflamasına yol açmıştır. Çünkü Balkan milletleri hürriyetlerine kavuştukça, İstanbul'dan kopuyorlar ve böylece İstanbul kilisesi, otoritesini gün geçtikçe kaydediyordu. Balkanlarda hürriyetlerine kavuşan milletler ise Rus kilisesinin ve Çarlığının desteğinde bağımsız kiliselere dönüşüyordu. Neticede birbirine muhalif iki kiliseye ulaşılmıştır. Bunlardan biri, gelecekte İstanbul kilisesidir. Diğeri ise Roma ile polemikten ve milliyetçilikten doğan Rus ortodoks kilisesidir. Ona göre ortodoksluk, bağımsız kiliselerin bir konfederasyonudur.

Rus kilisesi, bağımsızlığı kabul ettikten sonra (1448-1589) İstanbul patrikliği ile işbirliği yaparak, yaptığı konsillere doğu kilise patrik-

57 a.g.e., s. 85.

lerini dahil etmiş ve böylece geleneksel sistem içinde bütünleşmiştir. Ancak XIX. asırdan itibaren "Rus kilisesi" diğer ortodoks kiliseler arasında birinci derecede rol oynamak için, özellikle yeni kilise fikrini savunmuştur. Böylece ikinci ve üçüncü Roma kavgaları sürekli güncelliğini korumuştur. Ruslar August'un Romasının ve Constantin Romasının (İstanbulun) beddualı olduğuna inanıyorlardı. Çünkü her ikisinde Allahın öfkeli lânetine uğramıştır. Rus ortodoksluğunun hâlet-i ruhiyesini philotheus şöyle ifade ediyordu: "Yeni bir Roma, üçüncü Roma kuzeyde yükseliyor ve kâinatı ışıklandırıyor. Bu üçüncü Roma kıyamete dek devam edecektir. Dördüncü bir Roma'nın düşünülmesi mümkün değildir. "Moskova, bundan böyle mukaddes topraktır. Moskova, Roma'nın varisidir ve imparatorluk misyonunu devam ettirmeyi üstüne almıştır.⁵⁸

Ancak, bağımsız kiliselerin çoğalmasını gözönünde tutarak; onların yeniden teşkilatlanmasını düşünen İstanbul ortodoks kilisesi, 1902'den beri düzenli bir pan-ortodoks fikrini canlı tutmakta ve hatta bir konsil hazırlığı içinde olduğunu izhar etmekteydi... Fakat bu ideolojinin tahakkuku için patrik I. Athenagoras'ı beklemek gerekecekti. Manevi gücü ile XXIII. Jean'ı (papa VI. Paul) hatırlatan I. Athenagoras, ortodoksları bir araya getirme sabrı ve sebatı ile işe girişmiş ve birçok fedakarlıklarla başarı sağlamış ve Moskova ortodoks patrikliği de bu işte bir araya getirmiştir. İşte bu amaçla 1961, 1963, 1964'de üçü Rodos'ta, biri de 1968'de Cenevre yakınlarındaki Chambesy'de olmak üzere dört ortodoks birliği konferansı toplanmıştır. Böylece I. Rodos konferansı gelecek bir konsilin programını ortaya koymuş; Chambesy konferansı ise bir dizi konferans hazırlığını ihtiva eden konsil öncesi gelişmeye, işlerlik kazandırmıştır. Fakat ne var ki bu çalışmalarla ön plana geçen İstanbul patrikliğine, Moskova ortodoks patrikliği razı olmayarak, 1969'da cemaatini katoliklere açmış ve 1970'de Amerikada bağımsız ortodoks kilisesini kurmuştur.

Moskova ortodoks kilisesi, bütün bu icraatlarını "ortodoks birliğine" danışmadan yapmış, böylece de Rus ortodoks patrikliği, I. Athenagoras'ın başlattığı konsil öncesi gelişmeyi çığnemiş, kendini tam bağımsız ilân ederek ortodoks hareketin üzerinde kendini görmüştür.⁵⁹

İşte tıkanan bu konsil hareketi, ancak dünya çapında ortodoks efkar-ı umumiyesinin uyanışı ile aşılacaktır. Ortodoks gençliğin evrensel

58 Krş. Prof. Hans Kohn, Panis Slavizm ve Rus Milliyetçiliği Tercüme eden Dr. Agah Oktay Güner, İstanbul, 1983 s.118-119.

59 Krş. Hıristiyanlâhiyatı, s. 87.

teşkilatı olan "syndesmos" Temmuz 1971'de Boston'daki sekizinci genel toplantısında, hıristiyan halktan, özellikle gençlerden, konsil hazırlıklarına girmelerini istemiştir.⁶⁰

Bugün Batı hıristiyanlığı, imani problemler etrafında halkalanan manevi bir kriz içinde bulunurken; ortodoks hıristiyanlığı, ifade ettiğimiz gibi, sadece kilisenin bedenleşmesini açıklayan tarihi bir kriz içinde bulunmaktadır. Şüphesiz bu çağdaş krizin en önemli hazırlayıcısı, Balkanlarda komünist rejim altında kalan ortodoks ülkelerin içinde bulunduğu acı durumdur. Bu krizin hergün biraz daha ağırlaşmasında ise komünist yönetimin dümen suyunda giden Moskova ortodoks kilisesinin çok büyük payı vardır. Görünüşe göre ortodoksluğun bu çağdaş krizi, yakında atlatması beklenemez. Bu krizin atlatılması için ortodoks dünyanın beklemesi hem de çok beklemesi gerekecektir. Çünkü bu kriz ortodoks dünyanın çoğunluğunun tabi olduğu totaliter rejimlerin tabiatından kaynaklanmaktadır.

TARİHÎ RİVÂYETLERE GÖRE HZ. OSMAN'IN ÖLDÜRÜLMESİ

Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

İlk tarihçiler ve tarihî kaynaklar, haberleri arasında Hz. Osman (35 /656) devri hâdiselerine önemli yer verirler. Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, Muhammed b. Ömer (Vâkidî) ve Seyf b. Ömer'in rivâyetleriyle, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Rustem (310 /922) (et-Taberî), "Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk" (Leiden 1964, I-VI), Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd (230 /844), "et-Tabakâtu'l-Kübrâ" (Beyrut 1957, III), Ahmet b. Yahyâ b. Câbir (279 /892), "Ensâbu'l-Eşrâf" (Jerusalem 1936, V), gibi ilk tarihî kaynak sahipleri, Hz. Osman (r.a.)'ın hilafeti sırasında (23-35 /644-656) meydana gelen olaylardan tafsilatlı olarak bahsederler. Ne var ki bu haberler ve râviler sözkonusu olayları, hatta tek bir olayı önemli bir çok noktada çok farklı biçimde nakletmektedir. Bir başka deyişle bu devir olaylarıyla ilgili haberler, haber verenlerin siyasi ve fikrî yapılarına, dünyevî temâyüllerine göre muhtelif tezâhürler arz etmektedir. Oysa bir tarihî hâdis, kendine has özellikleri olan coğrafi bölge ve zamanlarda vuku' bulur. Tabiatına tesir eden maddî ve mânevî şartlar, siyasi, içtimâî ve iktisâdî faktörler; belli çevrelerde yerleşmesini sağlayan fikirler, müesseseler, akideler ve şahsiyetler vardır. Bu coğrafi bölgede, sosyal çevrede yaşayan ve bu hâdisenin meydana gelmesine sebep olan toplumu meydana getiren insanların farklı temâyülleri, hayat telakkileri, beşerî arzu ve ihtirasları vardır. Bir başka ifade ile insanların bu hâdisedeki payları, tabiatlarına, rağbetlerine ve hayat felsefelerine göredir. Bu durumda, tarihçinin ve râvinin vazifesi, sözkonusu hâdisenin olmasında bu âmillerin etkisinin ne olduğunu ve ona ne gibi bir özellik kazandırdığını doğru olarak bildirmektir. Yani hâdiseyi, meydana geldiği şekliyle ve deskriptif tarzda haber vermektir.

Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık dönemiyle ilgili haberler de, tıpkı müslüman ve halife olmasıyla alakalı rivâyetler gibi, işte bu sonuncu özellikten mahrum bulunmaktadır. Bu devir ve olaylarıyla ilgili bize en tafsilatlı haberler veren ve ilk râvilerden olan Ebû Mihnef, Vâkidî ve Seyf'in rivâyetlerini yanyana getirmek ve karşılaştırmak, ya da

Taberi'nin Tarihi'nin, İbn Sa'd'ın Tabakât'ının, Belâzuri'nin Ensâbı'nın konuyla ilgili haberlerini umumî biçimde mukayese etmek, bu hakikati görmek için yeterlidir. Zira sözkonusu râvilerin ve tarihçilerin herbirisi olayları, hususi dinî ve siyâsî, içtimâî ve iktisâdî temayüllerine göre haber vermektedir. Ebû Mihnef'in şîf, Vâkidi'nin Osman düşmanı, Seyf'in de hâricî yanlısı ve ashabtan teberri eden bir kişi olarak itham edilmeleriyle, hadisçilerin bu kişileri cerh ediş sebepleri nazar-ı itibara alındığında, bunlardan yalnız birisine dayanarak Hz. Osman devri olayları ve halifenin öldürülme sebepleri hakkında doğru bir neticeye varmanın fevkalade güç olduğu görülür¹. Ne var ki, ilk tarihçilerle Hz. Osman devri hâdiselerinden bahseden sonraki tarihçiler, hadis âlimlerinin çoğunlukla zayıf, yalancı, güvenilmez ve zındık olarak cerhedip rivâyetlerini almadıkları bu üç kişinin haberlerine dayanırlar.² Meselâ, Taberi (ö. 310), Zehebî (ö. 748), İbn Ebî Bekr (ö. 741), İbn Asâkir (ö. 571), İbn Kesîr (ö. 774), İbnü'l-Esîr (ö. 630), İbn Haldun (ö. 808), Ebu'l-Fedâ (ö. 732), Reşid Rıza (ö. 1356) ve benzeri tarihçiler genellikle Seyf'in ve diğer iki râvinin rivâyetlerine isnad ederler. Dayandıkları rivâyetlere göre de, bahsedilen olayların tabiatı ve cereyân şekli farklılık arzeder; değerlendirmelerde farklı sonuçlara varırlar. Meselâ Seyf'in rivâyetlerini esas alan tarihçiler ve ilim adamları, Hz. Osman devrinde ortaya çıkan karışıklıkların asıl müsebbiblerinin Abdullah b. Sebe ve onun taraftarları olan Sebeyye olduğunu söylerler.³ Ebû Mihnef ve Vâkidi'nin haberlerine isnad edenler

1 Bu üç tarihçi ve râvinin haberleri üzerinde çok şey söylenmiştir. Hatta bu üç kişiden her birisi müstakil çalışmalara konu bile olmuştur. Tarihçiler ve hadis ulemâsı bunların rivâyetlerini ve verdikleri haberlerin doğruluk derecelerini tedkik ve tenkide tabi tutmuşlardır. Geniş bilgi için krş.: İbn Haecr, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kenanî el-Askalanî, "Tehzîb et-Tehzîb", Beyrut 1968, 4/295 vd., 492/9/364, 366, 367; el-Işş, Yusuf, "ed-Devletü'l-Emeviyye", Dımaşk, 1385/1965, 68-69; el-Ma'rûf, Münir Mahmud, "el-Havâriç...", Beyrut 1977, s. 43-44, el-Askerî, Murtaza, "Abdullah b. Sebe...", Necf 1375, s. 17-83 vd.; Talbî, Ammar, "Arâu'l-Havâriç el-Kelâmiyye", Cezâyir 1982, C.I. ss. 66-75; Welhausen (J.), "İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş," çev.F. Işıltan, Ankara 1964, ss. 96-114.

2 İslam tarihçileri ve müsteşrikler, dayandıkları rivâyete göre olayın sebeplerini söylemişlerdir. Meselâ sadece Ebû Mihnef'in ve Vâkidi'nin rivâyetlerini esas alan Welhausen, olayın gerçek sorumlusu olarak ashabi ve bizzat halife ile Ümeyye oğullarını gösterir. Aynı şekilde, Ali eş-Şâbbî gibi ("Mebâhis fi'lmi'l-Kelam ve'l-Felsefe", Tunis 1978) bu olayı açıklamada yalnızca Seyf'in haberlerini esas alanlar ise hâdisenin gerçek mesulleri olarak İbn Sebe ve Sebeyye'yi gösterir. el-Işş, (Yusuf), el-Ma'rûf (Münir), es-Seyyid (Abdulaziz Salim), "Tarihü Devleti'l-Arabîyye," Beyrut 1971, s. 350-560, bu görüşte olan diğer çağdaş tarihçilerdir. Bu konuda mukayeseli bilgi için bkz. el-Askerî, Murtaza, a.g.e., 61 vd.

3 Bkz. Yusuf el-Işş, age., s. 48 vd.; Ma'rûf, age., s. 60 vd.; eş-Şeybî, Mustafâ Kamil, "es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu", Bağdat 1963, C.I., s. 11; Talebî, Ammar, age., s. 67 vd.; en-Neşşar, Ali Sami, "Neş'etu'l - Fikri'l - Felsefi fi'l - İslam", Kahire 1965, s. 28.

ise, Hz. Osman ve Ümeyye oğullarının ortaya çıkan karışıklıkların başta gelen faileri olduğunu belirtirler.⁴ Mezheb taassubu, siyâsî-içtimâî çıkarlarla, kabilecilik ve bazı aileler arasındaki köklü muhalefetlerin söz konusu haberlerin nakline ve değerlendirilmesine ilave edilmiş olabileceğini de dikkate alırsak, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle neticelenen büyük karışıklıkların ortaya çıkış sebeplerini ve vuku' bulan olayları gerçek hüviyetiyle anlamının kolayca mümkün olmadığı kendiliğinden tezâhür eder.⁵

Bu durum karşısında, Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık döneminde meydana gelen olayları ve halifenin öldürülüş sebeplerini anlamak için, öncelikle haberleri râvilerine göre tasnif etmek, sonra da biribirleriyle mukayese yapmak icâbeder. Ancak böyle bir metodla olaylara gerçek yönüyle nüfuz edilebilir, rivâyetlerin doğru olanları yanlış olanlarından ayırđedilebilir. Biz de, çeşitli haberleri derleme ve toplamadan oluşan bu çalışmamızda, Hz. Osman devrinde ortaya çıkan ve Müslümanların halifesinin ölümüne sebep olan karışıklıkları böyle bir metodla ve ilk haberlerin umumî istikametinde ele almaya çalışacağız.

Hz. Osman'ın katli hâdisesini ilk defa müstakil olarak ele alan ve rivâyetleri tasnif ederek yazan Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ (ö. 157)'dir. O, "Maktel-i Osman" adlı kitabını bu usûlde yazmıştır. Seyf b. Ömer et-Temîmî (ö. 180) "el-Futûhu'l-Kebîr ve'r-Ridde" ve "Kitâbu'l-Cemel ve Mesîru Aişe ve Ali" adlı kitaplarını aynı metotla telif etti. Daha sonra Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 207), "Maktel-i Osman"; muâsırı Muhammed b. Ömer el-Vâkidî (ö. 207), "Kitâbu'r-Ridde ve'd-Dâr"; Ali b. el-Medâinî (ö. 225), "Maktel-i Osman" adlı kitapları yazdılar. Müttekaddiminden bu hususta telif yapan en son müellif, "Maktel-i Osman" adlı kitabıyla Ömer b. Şebbeh (ö. 262)'dir. Ancak bu kitaplardan hiçbirisi bize kadar gelmedi; tarihçiler onlardan bildikleri kısımları bize naklettiler.⁶ Meselâ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî (ö. 279), "Futûhu'l-Buldân" ve "Ensâbu'l-Eşrâf" adlı eserlerinde Ebû Mihnef ve Vâkidî'nin

4 Meselâ Krş. Welhausen (J.), age., s. 98-104 vd; Arap Devleti ve Sükutu", Ankara 1963 s. 20-23; el-Askerî, Murtaza, age., s. 85 vd.

5 Bu sebebledir ki, fitne hâdisesinin sebepleri ve cereyan tarzı tarih kitaplarında farklı biçimde gösterilir ve anlatılır. Meselâ Ebû Mihnef, haberlerine mezheb taasubunu ve siyasi fikirlerini de ilave ettiği için hadîşçiler tarafından zındıklıkla suçlanmış ve rivâyetleri metruk sayılmıştır. Bkz. İbn Hacer, Tehzîb, 4/492; el-Işş, age., s. 43 vd.

6 Yusuf el-Işş'in adı geçen eserinden naklen. Bkz., ss. 46-58 vd. Bu yazımızda, Yusuf el-Işş'in adı geçen eserinden önemli ölçüde yararlandık. Aynı şekilde, Ammar Talbî, Na'if Marûf, Seyyid Abdulaziz Salim'in adını zikrettiğimiz eserlerinden de sık sık iktibasta bulunduğuk.

haberlerinden önemli bir kısmını bize ulaştırır. Ahmed b. Cerir et-Taberî (ö. 310) de, "Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk" adlı meşhur eserinde, Seyf b. Ömer ve Vâkidi'nin haberlerinden büyük bir kısmını nakleder. Muhammed b. S'ad (ö. 230)'ın "Tabakât"ı da, büyük çoğunluğu ile Vâkidi'nin rivâyetlerini ihtiva eder⁷ Ne var ki, bu üç kişinin rivâyetlerini bir araya getirdiğimizde, birçok hususta farklı ve aykırı istikamette olduklarını görürüz. Bu durum, muhtemelen onların siyâsî-içtimâî ve fikrî temâyüllerinden kaynaklanmaktadır. Ve belki de hadîs bilgileri onların rivâyetlerini, rivâyetlerine fikrî ve siyâsî-içtimâî kanaatlarını karıştırabilecekleri gerekçesiyle, zayıf ve merdud saymıştır.⁸

Hız. Osman devri kârışıklıklarıyla ilgili olarak ilk tarihî kaynaklarda, bu üç râvinin rivâyetlerinin yanısıra, doğrudan görgü şahitlerinden gelen veya bizat görgü şahitlerinden alınmış 7 rivâyet daha vardır. Bu 7 rivâyeti şu şahıslar rivâyet ederler:

- 1) Yezîd b. Ebî Habîb (53-128); zamanında Mısır müftüsü idi,
- 2) Muhammed b. Şihâb ez-Zühri (58-124); Şam bölgesi muhaddislerindedir.
- 3) Ebû Hanîs Sehm el-Ezdi; Ömer b. Abdülaziz devrine kadar yaşadı.
- 4) Sâ'id b. el-Müseyyeb (13-94); Medine'nin 7 meşhur fakihinden birisidir.
- 5) el-Ahnef b. Kays (72-); Seyyid b. Temim'dir; akıllılığı ve hilmi ile meşhur olmuştur; Hız. Osman devri hâdislerine muâsırdı ve öldürme olayına yakındı.
- 6) Ebû Useyd el-Ensâri'nin mevlâsı Ebû Sa'id; olaya şahit oldu ve oluş şeklini gördü.
- 7) Zübeyr b. el-Avvam; aşere-i mübeşşeredendir. Cemel Vak'asında öldü.

Bu rivâyetlerden Sa'id b. el-Müseyyeb, Zühri, Yezîd b. Habîb ve Zübeyr'e isnad edilenler birçok kimse tarafından tenkid ve cerh edilmiştir.⁹ Diğer üç rivâyet âleyhinde, bildiğimiz kadarıyla, söz söylenme-

⁷ Taberî'nin Seyf'den rivâyeti iki yoldandır: a) Ubeydullah b.Said ez-Zühri'den, o, amcası Yakub b.İbrahim'den, o da, Seyf'den; b) Es-Serî b.Yahya'dan, o, Şu'ayb b.İbrahim'den, o da Seyf'den. İbn Asâkir'in Seyf'den rivâyeti sened bakımından farklıdır.

⁸ Bu konuda karşı. el-Askerî, age., 20 vd; el-Işş, age., 46 vd.; Tehzîb, 4/492, 9/365-367.

⁹ Bu râvilerin rivâyetleri için bkz. Taberî, I, 2963, 3006, 2987-8, 3014, 2999, 3000, 3023; Belâzurî, Ensâb, V/25-28, 38, 67-71. Yusuf el-Işş, hadîsçilerden ve tarihçilerden bu rivâyetleri tenkid edenlerle ilgili geniş bilgi vermektedir kitabında (s.43).

miş, aksine birbirlerini teyid ettikleri belirtilmiştir.¹⁰ Bu bakımdan, burada, bu üç rivâyeti Hz. Osman devri karışıklıkları ve öldürülme hâdisesinin açıklanmasında esas kabul edeceğiz.

1) *Ebû Sa'id'in Rivâyeti*¹¹: Sahih rivâyetlerin ilki ve en önemlisi Useyd es-Sa'idî el-Ensâri'nin mevlâsı Ebû Sa'id'in rivâyetidir.¹² Çünkü o, Hz. Osman'ın katli hâdisesine bizzat şahit oldu. Hâdisenin cereyân edişini bilen Ebû Nadara da bunu ondan rivâyet etmiştir. Ebû Nadara, Hz. Osman'ın öldürülmesinden bir sene sonra meydana gelen Cemel Vak'a'sına çok yakındı, belki de iştirak etti. Yani Sa'id'in rivâyeti, hâdisenin olduğu devirde yaşayan ona yakın olan, belki de katılan birinin rivâyetidir.¹³ Metni ilk tarihi kaynaklarda mevcut olan bu rivâyetin senedi şöyledir: Ya'kub b. İbrahim¹⁴ Mu'temir b. Süleyman'dan,¹⁵ o, babası Süleyman b. Tarhan'dan,¹⁶ o, Ebû Nadara'dan,¹⁷ o da Ebû Sa'id'den rivâyet eder.

Bu rivâyet, Hz. Osman'ı, hilafetinin son senelerindeki icraatından dolayı reddeden, sorguya çeken Mısırlıların Medine'ye gelişiyle ilgili haberle başlar:

10 Yusuf el-Işş, hadisçilerin ilk dört rivâyet ve râvileri hakkında yaptıkları tenkidleri topluca zikreder (s.29 vd.)

11 Rivâyetin metni için bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerir b. Rustem (310/922), "Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mulûk", Leiden 1964, I, 306-7, 3023; Kahire 1970 bas., IV, 383-4, 394; el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b.Câbir (279/892), Ensâbu'l-Esrâf", Jeruselam 1936, V, 93, 96; et-Taberî, Muhibuddin Ebu Ca'fer Ahmed (694/1295), "er-Riyâdu'n-Nadara fî Menâkibi'l-Aşere", Kahire 1327, II/121-123; Ebû Nu'aym, "Ahbârü İsfehân", London 1936, II/188. Çalışmamızda dayandığımız ve zikrettiğimiz rivâyetleri, kaynak tarih kitaplarında olduğu için, tekrarlamak gayesiyle metin olarak yazmadık, buldukları kaynaklara işaret etmeyi yeterli gördük.

12 Rivâyetin senedinde şu râviler vardır: Ya'kub b.İbrâhim, Mu'temir b.Süleyman, Süleyman b.Tarhan, Eb Nadara, Ebû Sa'id. Ya'kub b.İbrahim, hafız ve sika olan Ebû Yusuf ed-Devreki'dir (bkz. Tehzib et-Tehzib, II/281); Mu'temir b.Süleyman da sikadır (bkz.Tehzib ..., 10/227); Babası Süleyman b.Tarhan da Basra'nın seçkinlerinden olup hafızdır (Tehzib, 4/201); Ebû Nadara da sikadır (Tehzib, I/302). Rivâyetin sahibi Ebû Sa'id'in de Osman'ın katli hâdisesinde bulunduğu zikredilir (bkz. el-Işş, age. 42). el-Işş, Ebu Sa'id hakkındaki bilgileri, Hakîm'in "Kitâbu'l-Esâmi" adlı eseriyle Mustalehu'l-hadis el-Ezheriyye nus. (138), 9032, 196. varaka isnad ettirir. Bu rivâyetin hulâsası Ensâb, V/96'da mevcuttur.

13 Yusuf el-Işş, bu rivâyetin, olaya en yakın, belki de olaya katılan birinin rivâyeti olması sebebiyle, en sahîh rivâyet olduğunu söyler (Bkz. el-Işş, age. s. 43 vd.).

14 Bkz. İbn Hacer, Tehzib, 11/281.

15 Bkz. aynı eser, 10/227.

16 Bkz. aynı eser, 4/201.

17 Bkz. aynı eser, 1/302. Rivâyetin bu kısmında ve diğer kısımlarda yer alan hususlar, Muhammed b. Şîrî'nin sahîh senetli rivâyetinde de mevcuttur (bkz. Belâzurî, Ensâb, V/93). Aynı şekilde Ebû Mihnef ve diğerlerinden gelen ittifak metni de buna benzer (bkz. Belâzurî, Ensâb, V/62).

Rivâyetin birinci kısmında Hz. Osman, icraatından şikayet ederek kendisine karşı çıkan Mısırlılarla görüşür. Ancak onları, Medine'ye girmelerini sakıncalı gördüğünden, Medine dışında bir köyde karşılar ve kabul eder. Bunlar Hz. Osman'a Mushaf'ı getirtirirler ve 70. sureyi, yani Yunus suresini açtırırılar ve okuttururlar. "Allah'ın inzal ettiği şeyi görmüyormusunuz?" (Yunus 70/59) âyetine gelince durdururlar ve onu bu âyete dayanarak hesaba çekerler. Osman onların bütün sorularını cevaplandırır. Sonunda, âsilere, ne istiyorsunuz? diye sorar. "Mîsâk istiyoruz" cevabını alır. İsyân etmemeleri, Müslüman toplumun birliğini parçalamamaları, hâdise çıkarmamaları için, halife onların sorularına cevap verir, ileri sürdükleri teklifleri ve şartları dinler, bunları yapacağını söyler. Üstelik kendisinden şikayet eden, mîsâk isteyen bu Mısırlıları över.

Rivâyetin bu bölümü, Hz. Osman'a gelen Mısırlı topluluğun, kendileriyle halife arasında Allah'ın Kitabı'nı hakem yapmak istediklerini işaret eder. Aynı şekilde Mısırlıların Hz. Osman'ın icraatını kabul etmediklerini; aralarındaki en önemli meselenin fetihlerle elde edilen malın dağıtılması olduğunu bildirir.

Rivâyetin ikinci kısmı, Mısırlıların, içlerinden bazı kimselerin öldürülmesini emreden ve Osman'ın mührünü taşıyan mektubu görüp geri dönmeleriyle alakalıdır. Bu kısım oldukça önemlidir; çünkü bu insanların yaşadıkları günlerde karanlıkların gizlediği birtakım gerçekleri açığa çıkarmaktadır.

Açığa çıkarılan hususlardan birisi, rivâyetlerde ve değerlendirmelerde en çok saptırılan ve Hz. Osman'ın öldürülmesinin en önemli sebeplerinden olduğu söylenen binitli bir adamın Mısırlı topluluğun yanından geçmesi meselesidir. Aslında bu çok âcâib bir hikayedir. Bir deve üzerinde gelen bu adam, gizlilik önemi bulunan bir şeyle gönderilen basit bir elçiye benzememektedir. Zira o, Mısırlı topluluğun yanına geldiğinde, onların dikkatlerini çekmek, kendisiyle ilgilenmelerini istemektedir. Kimse kendisinden birşey sormadan, nereye ve ne sebeple gittiğini açıklamaya çalışmaktadır. Halbuki gizli ve önemli bir görevle gönderilen bir elçinin vazifesi, hiçbir kimse tarafından tanınmamak ve bilinmemektir. Ne var ki, deve üzerindeki bu adam bütün gücüyle yüklendiği işi açıklamaya ve tanınmaya gayret sarfediyor. Mısır topluluğun yanına geliyor, sonra uzaklaşıyor, sonra tekrar geliyor, yanlarından geçiyor ve uzaklaşıyor. Kim böyle yapar? Tabii ki, dikkatleri üzerine çekmek isteyen, şüphe uyandırmaya çalışan, kendinin yanında ne olduğunu sordurmak isteyen kimsenin işidir bu. Bu tutumu ile o, sanki şöyle demek istiyordu: Bana bakınız, beni tanıyınız, bana yanınızda ne olduğunu sorunuz ve öğreniniz.

Neticede arzusu gerçekleşti, yanına geldiler ve ne götürdüğünü sordular.

Rivâyetin sonraki kısmında da görüleceği üzere, bu adamın yaptığı normal bir elçinin yaptığı bir iş değildi. Belki de bu, Osman meselesini kesinlikle neticelendirmek gayesiyle gelen ve içlerinde de dinî gayretle gelmiş birçok insan bulunan Mısırlı topluluğun önceden hazırladığı bir kompo idi.

Rivâyetin ortaya çıkardığı gerçeklerden ikincisi Hz. Ali (r.a.) ile ilgilidir. Mısırlılar, Hz. Ali'den, Medine'ye gelmelerini isteyen ve Osman'ı cezalandırmalarını belirten mektuplar aldıklarını söylemişlerdir. Bu mektuplardan kesinlikle haberi olmadığını söyleyen Hz. Ali ise "Allah'a yemin olsun ki ben size hiçbir mektup yazmadım" der. Öyle ise burada, halkı heyecandırmak ve tahrik etmek, Osman aleyhine kışkırtmak gayesiyle, Ali'nin dilinden ve onun adına yazılmış mektuplar vardır. Çünkü sadece Hz. Ali'nin diliyle yazılmış bir mektup değil, sahih isnadlı bir başka mektup daha sözkonusudur.¹⁸ Bu durum bize Müslümanların siyâsî-içtimâî yapısını bozmak, fitne çıkarmak isteyen kimse veya kimselerin mevcudiyetini; bunların Hz. Aişe ve Hz. Ali gibi seçkin müslümanların dilinden sahte mektuplar yazdıklarını; birtakım müslümanların inanç ve fikirlerini ifsad ederek, mevcut nizâma karşı hurûca sevkettiklerini göstermektedir.

Rivâyetin bu kısmından ortaya çıkan üçüncü gerçek; Osman'ın, razı ederek geri gönderdiği Mısırlıların arkasından, içlerinden bazılarının öldürülmesini ve cezalandırılmasını emreden mektup yazması meselesidir. Hz. Osman mektubun kendisine ait olmadığını, mektuptaki mührün ise, kendi mührü değil, kendi mührüne benzer biçimde nakşedilmiş taklidi mühür olduğunu söyler. Bu durum da, uydurulması mümkün tezvîrlerden veya hazırlanması olağan olan komplardan biri olarak görünmekte; mektupta gönderilen kişiyi ve işinin ne olduğunu teyid etmektedir; ya da halife-kabul etmememizle birlikte-yalan söylemektedir. Bir başka ifade ile, bu mektubu taşıyan elçiyi gönderen, Mısırlı topluluğun Mısır'a vardığında ortadan kaldırılmaları için mektub yazan Hz. Osman olma-

18 Bkz. Belâzürî, Ensâb, V/103; İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1372), "el-Bidâye ve'n-Nihâye", Beyrut 1966, VII/195. Meselâ Mesruk (Aişe'ye) şöyle der: Sen, ona karşı hurûc etmeleri için insanlara mektup yazdın, işte senin yaptığın iş (yani Osman'ın katli)! O da şöyle dedi: Hayır, Müslümanların inandığı, kâfirlerin inkar ettiği Varlığa yemin olsun ki, beyaz üzerine siyah bir şey (mektup) kesinlikle yazmadım. Sadece bu meclisimde (yani yerimde, evimde) oturdum. Buna ta'likde bulunan A'meş de şöyle der: "Onlar, onun diliyle mektup yazmayı uygun görüyorlardı."

dığı gibi, onu yazan, yollayan ve mühürleyen, halifenin mührünü taşıyan ve onun katibi olan Mervân da değildir. Ne var ki, Hz. Osman'ın, mektubun kendi mührünü taşımadığını söylemesine rağmen, Vâkidi¹⁹ ve benzeri râvilerin haberlerinde bu işi yapanın Mervân olduğu söylenir.²⁰

Ortaya çıkan bu üç husus, birçok rivâyette fitne hadisesinin asıl sebebi gösterilen bazı meselelerin doğru olmadığını; Ali, Talha, Zübeyr ve Aişe gibi ashabın, bazı rivâyetlerde belirtildiği gibi, bu hâdiseyi tertipleyenler olmadıklarını; olayın esas itibarıyla bir takım bozguncu ve çıkarıcı şahıs ve çevrelerce tertiplenmiş olabileceğini göstermektedir.

Rivâyetin üçüncü kısmı; ihtilalcilerin Hz. Osman'a su vermediklerini ve halifenin onlarla mücadele ettiğini kapsar; Osman'a karşı tertiplenmiş bir komplonun varlığına işaret eder. Olayın bu safhasında başrolde oynayan Malik b. el-Eşter'in "öyle görünüyor ki, o, hem sizi hem de kendisini kandırıyor" sözü de bu durumu doğrular mahiyettedir.

Rivâyetin bu kısmında ayrıca, Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber zamanındaki davranışlarına da yer verilmektedir. Güvenilir birçok kitapta da onun bu zamanki davranışlarından, İslam'a hizmetlerinden bahseden rivâyetler mevcuttur.²¹ Bu haberler içerisinde, bu rivâyete benzeyen ve doğruluğunu teyid edenler vardır.

Rivâyetin dördüncü kısmı; Hz. Osman'ın, rüyasında Hz. Peygamber'i ve ölümü beklemesini ihtivâ eder. Ebu Sa'id, bu hususu muhtasar olarak açıklar.²²

Rivâyetin beşinci ve sonuncu bölümünde, Hz. Osman'ın ne şekilde ve kim tarafından öldürüldüğü açıklanır.²³

19 Bkz. Taberî, Tarih, IV/356-380; I, 2965-3003; İbn Sa'd, Tabakât, III 64-65; Belâzuri, Ensâb, V/64-68.

20 Meselâ bkz. Taberî, I, 2827, 2865, 2991, 3057-59.

21 Meselâ, Ahmed b.Hanbel, "Müsned", Mısır 1313, 55 ve 320 vd.no.lu hadisler bu rivâyeti destekleyici delillerdir.

22-Bu konudaki diğer rivâyetler için krş. Taberî, I, 3015-3,358/385-414; İbn Sa'd, Tabakât, III/48-51; Muhammed b. Yahya b.Ebî Bekr (674-741), "et-Temhîd ve'l-Beyân fi Maktel-i eş-Şehîd Osman", tah. Zâid, Mahmud Yusuf, Dara's-Sakafe 1964, s. 130-140; el-Belâzuri, Ensâb, V/70-76.

23 Bu konuda krş. Taberî, I, 3031-3058; İbn Sa'd, Tabakât, III/65 vd.; el-Bejâzuri, Ensâb, V/73 vd.; İbn Kesîr, age., s. 180-198; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b.Ahmed b.Osman (747/1346), "Tarihu'l-İslâm...", Kahire, 1367-1368, II/135.

2) *Sehm el-Ezdî*²⁴'nin rivâyeti²⁵: Sevr b. Yezîd er-Rehbî²⁶ şöyle der: Sehm bana, evinde muhasara edildiğinde Osman'la beraber olduğunu haber verdi. İsyankar Mısırlı atlıların daha önce de ona gelmiş olduklarını; halifenin onlarla görüşüğünü; Mısırlıları razı etmiş olduğunu ve âsilerin de ayrılıp gittiğini zannettiğini bildirdi."

Bu muhtasar söz, Ebu Sa'id'in, rivâyetinin ikinci kısmındaki "Mısırlılar razı olarak geri döndüler" ibaresiyle uyum halindedir.

Sehm, şu sözleyle, Mısırlılarla ilgili hükmü temyiz eder: Onlar bazı tarıkda döndüler, uzaklaştılar. Osman mescide geldi, öğle veya akşam namazını kıldırdı. Mescidde bulunanlar onu sorguya çektiler ve bazı suçlarla itham ettiler".

Bu sözler, bir önceki rivâyetin râvisi Ebu Sa'id'in "İnsanlar kızdılar ve bu Ümeyye oğullarının mekridir dediler" sözünün açıklamasıdır.

Sevr, Sehm'den naklen devamla şöyle der:²⁷ "Osman, yanında Talha b. Ubeydillah, Zübeyr b. el-Avvam, Mervan b. el-Hakem, Ebû Hureyre, el-Muğire b. el-Ahnes ve isimlerini tutamadığım, ancak bu kadarını muhafaza edebildiğim insanlar olduğu halde, evine döndü. Evinin yanına geldiklerinde, şakilerin Medine'ye girmiş olduklarını gördüler. Bu insanlar yaklaştılar ve evin kapısı önüne oturdular. Üzerlerinde silah vardı. Osman, Vesâb adındaki kölesine 'Onlara hurma getir ver; taamımızı yerlerse onlar için söylenecek bir şey yok, iyidirler, kötülükleri dokunmaz. Eğer onlardan korkarsan, onu onlara bırak ve dön' dedi. O da hurmayı oraya bıraktı; zira köleyi gördüklerinde onu ok yağmuruna tuttular, köle de yaralı halde geri döndü."

Bu bölüm, Ebû Sa'id'in rivâyetinde yoktur; fakat ona aykırı değil; belki de hâdise hakkında husûsî bir açıklamadır. Ayrıca rivâyetin bu

24 Sehm el-Ezdî'nin künyesi Ebû Huney's'tir. el-Ezdî'den Hz. Osman'ın katline şahit olan kimsedir. Ömer b. Abdülaziz'in, Osman'ın katli hâdisesinde bulunanlardan karşılaştığı tek kişidir. Daha sonra âbid ve muhaddis bir insan olan Sevr b. Yezîd er-Rehbî el-Kilâ'î (153-) onunla karşılaştı. Ömer b. Abdülaziz'in ondan aldığı hadîsi, ondan aldı ve ikisi de onu ondan rivâyet ettiler (Bkz. İbn Asâkir, Tarih u Dımşk, Zahiriyye nushası, no. 11, varak 189-190). Bu bilgi, Yusuf el-İşş'tan nakledilmiştir (bkz. el-İşş, age., s. 48).

25 Bu hadisin isnadı hasendir; er-Rehbî sikadır (Tehzîb, II/33). Şamlılarla ilgili bu hadis, Muhammed b. A'yîz'in bu senediyle rivâyet olunur (bkz. Tehzîb, 9/341).

26 Bkz. İbn Hacer, Tehzîb, 2/33. Bu rivâyetin bir benzeri, Muğire b. Şu'be'ye nisbet edilir ve Abdullah b. Zübeyr'in de benzeri şeyler söylediği rivâyet edilir (bkz. ez-Zehbî, Tarihu'l-İslam, 2/134-135).

27 Bu rivâyetin bir benzeri için bkz. Taberi (Kahire bs.), IV/414-416.

kısından, bir kısım Mısırlıların, Hz. Osman'ı evinde kontrol altında tutmak için geldikleri anlaşılabilir.

Sehm'in sözleri şöyle devam eder: "Sonra müminlerin annesi Aişe çıktı ve Allah Allah! Müminlerin dimağında olan Osman..." dedi. Bu hâdisede, Ebû Sa'id'in hadisinde yoktur, fakat ona muhalif değildir. Belki de Hz. Aişe, Hz. Osman'ın yanındaki arkadaşlarıyla birlikte, evini kontrol altında tutan, kötülüklerini açıkça izhar eden bu insanlara karşı çıkmasından sonra, iki taraf arasında müsademe olmasından korktu da bu sözü söyledi.

Sehm'in, bu olaydan sonraki rivâyetinde mektup hâdisesinin iğfali yer alır. Sanki o, mektup olayını bu hâdiseye için zikretmemek istemektedir. Onun burada zikrettiği husus, Hz. Osman'ın ne yapması gerektiği konusunda, ahabla yaptığı istişâredir. Sehm, bu mevzuda şunları söyler: "Sabah olduğunda o, bize sabah (el-gadâe) namazını kıldırır ve söyleyin ne yapmam gerekir? dedi²⁸..." Bu haber de, Ebû Sa'id'in rivâyetinde yoktur ama ona muhalif değildir. Sehm, bu hususla ilgili rivâyetinin sonunda "İçeriye ilk giren Muhammed b. Ebî Bekr idi... Ondan sonra Ruman b. Verdân içeri girdi ve halifeyi öldürdü..." der.

Onun, bundan sonra meydana gelen olaylar, yani Osman'la âsiler arasında evde vuku'bulan hâdiselerle ilgili rivâyeti Ebû Sa'id'inkinden çok geniştir. Hemen pek çok nokta da olduğu gibi bu noktada da, iki rivâyet birbirini tamamlamaktadır.

Bu iki rivâyeti yanyana getirdiğimizde, Ebû Sa'id'in hâdiseyi anlatması ve açıklaması ile Sehm'in nakli arasında hemen hiçbir hususta taarruz ve çatışma olmadığını, sadece tafsilatta ve meselelere girişte farklılık olduğunu, ama her ikisinin birbirini doğruladığını görürüz.

3) *el-Ahnef b. Kays'ın²⁹ rivâyeti*:³⁰ el-Ahnef'in rivâyeti esas itibariyle şu konulara işaret eder: Ali, Talha ve Zübeyr arasında ihtilaf ol-

28 Bu konuda benzeri rivâyetler için bkz. Taberi, I, 3030-35; ez-Zehbî, age., s 2/135.

29 el-Ahnef b.Kays, Arap hükemâsındandır ve hilmi ile meşhurdur. Bu konuda örnek getirilen kimse olmamıştır. Sikadır. 70 yıllarına doğru vefat etti. Hz. Peygamber'e yetişti (6.67/686-7). Tercüme-i hali için bkz.ez-Zehbî, age., 3/129-133; İbn Asâkir, Tehzib Tarihi Dımışk, Dımışk 1349, 7/10-24. Ayrıca bkz. Fığlah, Ethem Ruhi, "İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri", Ankara 1983, s. 64, 84, 85.

30 el-Ahnef, Hz.Peygamber'den sahîh isnadlı rivâyet sahibidir. İsnadı şöyledir: Ya'kub b.İbrahim (sikadır; Tehzib, 11/380), Abdullah b.İdris (sikadır; Tehzib, 5/144), Huseyn b.Abdirrahman es-Sülemî (sikadır; Tehzib, 2/381), Amr b.Cevân (sikadandır; Tehzib, 8/12). Ahmed b.Hanbel'in Müsned'inde, Nesâî muhtasar olarak bunu rivâyet eder (bkz. Müsned, 511 nolu hadis). Ahnef'in rivâyeti için bkz.el-Belâzurî, Ensâb, V/6, Taberi, I, 2974, 30164, /462; İbn Sa'd, Tabakât, III/66.

madığı; aynı şekilde Aişe ve Ali arasında ihtilaf ve dedi-kodu olmadığı; Aişe, Talha ve Zübeyr'in, halife olduktan sonra Ali'nin değiştiğine inandıkları, yani Ali'nin bey'at sırasında ileri sürülen şartları halife olunca yerine getirmediği; oysa Aişe'nin, Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi Mekke'ye geldiğinde, onun halife olmasına razı olduğu ve bunun gibi meseleler.

Görülmektedir ki, bu üç rivâyet aynı yönde ve ittifak halindedir, birbirlerini tamamlamaktadır. Râvileri olaya şahit olan kimselerdir ve si-kadırlar. Öyleyse, Hz. Osman'ın katli olayları ile ilgili haberlerde bunlar esas rivâyet durumundadırlar. Diğer rivâyetleri bunlarla karşılaştırmak icâbeder. Eğer diğer rivâyetler bu üç rivâyetle çatışırsa, onları, hâdisenin hakikatine muttali olmaktan uzak oldukları için, ya doğru saymamak ya da bu esas rivâyetler ışığında değerlendirmek lazımdır.

Buraya kadar ana noktalarıyla muhtevasını zikrettiğimiz bu üç sahîh rivâyetten aşağıdaki neticeleri çıkarmak mümkündür:

1) Hz. Osman, kendisine yöneltilen suçlamaların önemli kısmını cevaplandırdı ve reddetti. Yapmış olduğu şeylerin bir kısmından da istiğfar etti; bu işlerinde hatalı olduğunu ikrar etti. İhtilalciler, halifenin düzeltilmesini vadettiği şeylere razı oldular.

2) Hz. Osman, va'dinden dönmedi ve Mısır vâlisine, isyancıların öldürülmesiyle ilgili mektup yazmadı.

3) Halife, kendisine karşı isyan edenlerle savaşmaya ve onları reddetmeye müktedir olduğu halde, kendisini müdafaa etmek yolunda bir kimsenin kanının akmasını istemedi; peygamber şehri Medine'yi terketmeye razı olmadı; gördüğü rüya sebebiyle, ölümü bekledi.

4) İlk sahabiler, pasif davranmalarına rağmen, halifeye bağlıydılar ve çocukları ile onu destekliyorlardı.

5) Talha ve Zübeyr'in zihninde kesinlikle hilafeti istila etme temâyülü görülmedi; Osman'ın ölümünden sonra da bunu arzulamadılar; aksine Ali'yi hilafet için en yetkili kimse gördüler.

6) Hz. Aişe de, Ali'nin hilafeti konusunda, Talha ve Zübeyr'in görüşündeydi.

7) Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğüne inandıklarından ve belki de Ali'nin, Osman'ın intikamını almak için birşey yapmadığını gördüklerinden, Aişe, Talha ve Zübeyr, Osman'ın kanını talep ederek hurûc ettiler.

8) Medineliler arasında, maddi meseleler sebebiyle, Osman'a karşı olan, onu cezalandırmak ve ondan öç olmak isteyen kimseler vardı; çünkü halife, onların fetihlerden elde edilen mallara ortak olmalarına karşı çıkmıştı. Bu kindar insanların çoğunluğu veya bazıları, arazilerini, ziraatlerini veya işlerini terketmiş, Medine'ye gelmiş, dört gözle fetihlerden gelecek olan ganimeti bekleyen ve aralarında bölüşmek isteyen kimselerdi.

9) Osman'a karşı isyan edenler arasında dinî gayretle gelenler de vardı.

10) Müslümanlar arasında fitne sokmak isteyen bazı fırsatçı ve menfaatçi kimse veya kimseler mevcuttu. Seçkin sahabe adına mektuplar yazan, Osman'ın Mısır valisine, Osman adına mektup gönderten ve hâdiseleri alevlendiren hep bu kimseler veya belli çevrelerdi.

11) İhtilalciler içerisinde, Muhammed b. Ebî Bekr, Muhammed b.

Huzyefe, Ammar b. Yasir gibi, halifeden intikam alma duygusuna sahib olanlar ve bu nedenle onlarla temas halinde bulunan kimseler de vardı. Fakat bu kimselerin Osman'ın öldürülmesi olayına katılıp-katılmadıkları tam olarak açıklık kazanmış değildir.

Bu esaslar, şimdi ele alacağımız halifenin katledilmesi hâdisesiyle ilgili haberler konusunda bize yol gösterebilir. Bir başka deyişle tesbit etmeye çalıştığımız bu esasları temel unsurlar kabul etmek, sonra katl hâdisesi hakkında elimizde bulunan rivâyetlere ve kaynaklara bakmak gerekir.

Hz. Osman devri hâdiseleri ve katl olayı konusunda müracaat edilecek olan haberler, bu üç sahîh rivâyetin dışında, Ebû Mihnef, Vâkidî ve Seyf gibi ilk habercilerin rivâyetleriyle, hâdiseyi, hâdiseye şahit olmayanlardan veya görgü şahitlerine ulaşmayan başka kimselerden naklen ortaya koyan rivâyetlerdir. Bunlar da, Yezid b. Ebî Habîb, ez-Zühri, Sa'îd b. el-Müseyyeb ve Zübeyr b. el-Avvam'dır.

Daha önce işaret ettiğimiz sebepler dolayısıyla, bu haberleri sahîh olarak değerlendirmek, isnad bakımından sağlam kabul etmek güçtür. Ayrıca bu rivâyetler, münekkidler ve birçok hadisçilerin belirttikleri üzere, çoğunlukla metin bakımından farklı, sened bakımından zayıftır. Bu bakımdan bu rivâyetler, kendi başlarına, Osman devri olayları konusunda hüccet getirmek için esas malzeme olamaz. Bununla birlikte, sahîh rivâyetler istikametinde geldiklerinde onlardan faydalanmakta bir mani yoktur. Yani bu haberler, tesbit ettiğimiz esaslar ve sahîh haberlerin umûmî istikametinde vârid olduklarında, onlardan faydalanılır. Yukarıda

adını zikrettiğimiz râvilerden ve tarihçilerden bu yönden tercih edilebilecek haber Seyf'inkidir. Zira Seyf'in konuyla ilgili rivâyeti, fitne hâdiselerini, belirttiğimiz esaslara ters düşmeyecek biçimde arzeder.³¹ Ancak râvilerin, durumlarında çoğunlukla ihtilaf ettiği bazı tafsilatta farklılık mevcuttur. Öte yandan Seyf'in rivâyeti, yukarıdaki üç sahih rivâyette geçen bazı kapalı noktalara açıklık getirmektedir. Meselâ Ebû Sa'id'in rivâyetinde "gizli el"den söz edilmektedir, fakat yeterince açıklanmamaktadır. Bununla beraber bu "gizli el" ne zaman meselelere yaklaşırsa, onları kıskırtıyor ve meselede söz sahibi olanları harekete geçiriyordu. Aynı şekilde hâdiselerin cereyân şekli ve meydana geliş sebepleri de, bu olayın gerisinde başka bir gücün, tahrikçi ve bozguncu ellerin varlığını hissettirir mâhiyettir.

Hız. Osman'ın Öldürülmesi:

Burada, Hız. Osman'ın öldürülmesi hâdisesinin icmalî sebeplerini, yukarıdaki üç rivâyeti esas alarak, Seyf b. Ömer, Ebû Mihnef, Vâkidî, Zühri, İbn Sirîn ve benzeri râvilerin rivâyetlerinin ortak açıklaması ve istikametleri muvâcehesinde ele alacağız. Zikredeceğimiz bu hususlar, İİİ. Râşid Halife'ye yöneltilen suçlamalardır. Tarihçiler ve İslâm Mezhepleri Tarihçileri Hız. Osman'ın öldürülmesini muhtelif sebeplere dayandırırılar.³² Biz bu hâdiseleri, elimizdeki rivâyetlere göre tasnif edeceğiz ve katl olayındaki paylarını göstermeye çalışacağız.

Zehebî, "Tarihu'l-İslâm" adlı eserinde, İsmail b. Halid'den şunu rivâyet eder:³³ "Osman, Ali b. Ebî Talib'i Mısırlılara gönderdi. Ali, onlara, onu suçladığımız, karşı çıktığımız ve muâkabe etmek istediğimiz şey nedir? dedi. Onlar şu sözlerle cevap verdiler: Allah'ın Kitabı'nı mahvetti (yani müslümanları tek bir nusha üzerinde birleştirdi); arazilerin bir kısmını, develerin ve davarların otlağı olarak kullanmak üzere, devletin malı yaptı; devlet işlerine Ümeyye oğullarını tayin etti, akrabalarını kayırdı; Hız. Peygamberin ashabına kötü muamelede bulundu; Afrika'dan gelen ganimetten Mervan'a özel hisse verdi; işte bu sebeplerle ona karşı çıktık." İsnadı sahih bir başka rivâyette³⁴ de, Kûfelilerin tenkidlerini şu şekilde arzettiklerini görüyoruz:

31 Seyf b.Ömer et-Temîmî (ö.170'e doğru); Taberî'de (I, 1172, 1173, 1749), Seyf b.Ömer et-Temîmî el-Üseyyid'dir. Üseyyid ise Amr b.Temîm'dir. O, Benî Amr ailesindedir. Bazı kaynaklar Üseyyidî olmadığını söyler. Tercüme-i hali için krş. el-Askerî, Murtaza, age., 48-62; Yusuf el-İşş, age., s. 51-73; Talbî, Ammar, age., s.65-70.

32g Biraz ileride bu hususa temas edeceğiz.

33 ez-Zehebî, age., 2/129.

34 ez-Zehebî, age., 2/129.

İbn Sîrîn der: "Osman onlara Ali'yi gönderdi. Ali doğrudan onların yanına geldi ve şu beş hususta anlaşılabilir: Vazifelerinden alınanlar yerlerine iade edilsin; madur ve haksızlık edilenlere hakları verilsin; fey eşit olarak dağıtılsın; taksimde âdil olunsun; devlet idaresinde adâletli ve liyakath kimseler çalıştırılsın."

Hiz. Osman da, bu tenkidleri ve suçlamaları şu sözleriyle reddetti ve cevaplandırdı: "Kur'an'a gelince; o, Allah katındandır. O'ndan geldiği gibidir. İstedığınız şekilde okuyup ihtilaf etmenize mani olmak için onu toplattım. Arazi meselesine gelince; Allah'a yemin olsun ki, kendi devem ve koyunum için hiçbirşey ayırmadım, bu arazilerde sadece devletin devleri otlamaktadır. Mervan'a husûsî para verme işi ise; bu, onların beytu'l-mahdır, istedikleri şedilde kullanırlar. Resullullah'ın ashabına iyi davranmadığım hususuna gelince; ben de bir insanım; severim ve kızırım. Kim bende hakkı olduğunu söylüyorsa veya kim zulmedilmiş olduğunu iddia ediyorsa, işte ben buradayım; isterse hakkını ahr, isterse bağışlar. Bu sözler üzerine insanlar razı oldular ve anlaşılabilir."

Bu rivâyetlere göre Hiz. Osman'a yöneltilen suçlamalar, yani ölüme sebep olan hâdiseler şunlardır:

1) *Mushafların Yakılması ve Resmî Nusha'nın Teşkili Meselesi*:³⁵ Bilinmektedir ki, Hiz. Osman devri, islâm futuhâtının zirve noktasına ulaştığı devirdir. Öyle ki, İslâm ülkesinin sınırları bir taraftan Endülüs'e, diğer taraftan Mâverâunnehr'e kadar ulaştı. Yani arapların dışında, binlerce, yüzbinlerce insan Müslüman cemaat arasına katılmıştı. Yeni müslümanlar gerek itikadî yönden gerekse içtimâî yönden beklenmeyen meseleler ortaya çıkarıyordu. Meselâ pek az tekâmül etmiş yazı ile yazılmış Kur'an nushalarının bunlar arasında dağıtılması metnin sâfiyefi bakımından zorluk çıkarıyordu.³⁶ İşte Hiz. Osman bu hususa eğildi ve müessir bir çâre aradı. Ordu içerisinde çıkan görüş ayrılıkları; Şamlıların, Kûfelilere "bizim kiraatimiz diğer kiraatlerden daha doğrudur, çünkü biz onu el-Mikdad'dan aldık; Kûfelilerin de Şamlılara "hayır, bizim kiraatimiz diğer kiraatlerden daha doğrudur, çünkü biz onu İbn Mesud'dan aldık

35 Mushafların birleştirilmesi, gayri resmî nushaların yakılması konularında bkz. Taberi, I, 2920-29; Ya'kubî, Tarih, 2/202; İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasan b.Ali b.Muhammed b.Abdulkerim el-Cezerî (630/1232), "el-Kâmil Fi't-Tarih," Beyrut 1385-6/1965-6, III/42, 86; Hamidullah, Muhammed, "İslâm Peygamberi", İstanbul 1966, II/33-36; Welhausen (J.), "İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş", çev. Fikret İslan, Ankara 1966, s. 110; Laoust (H.), "Les Schismes dans L'Islam", Paris 1977, s.7. Bu kitap Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıglalı ve Doç. Dr. Sabri Hizmetli tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, ama henüz yayımlanmamıştır; İbn Ebi Bekr, "et-Temhîd ve'l-Beyân," s.150 vd.

36 Bkz. Hamidullah, age., II/33 vd.

demeleri ve aralarında münakaşa etmeleri halifeyi bu işi süratle ele almaya sevketti. Hz. Osman, Resmî Nusha'yı getirtti; Zeyd b. Sabit, İbn Zübeyr, Sa'id b. el-As ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'ı, ana nushadan başka 7 nusha daha yapmak, sahifeleri neshetmek, resmî bir nusha meydana getirmekle görevlendirdi. Onlara "bir harfte ihtilaf ettiğinizde, telaffuzun doğruluğunu sağlamak için, onu Kureyş luğatiyle yazın" dedi. Onlar da böyle yaptılar. Halife, bir nushayı kendisi için ayırdı; kalan 6 resmî nushayı üç kıtaya yayılmış olan geniş İslam ülkesinin 6 büyük merkezine gönderdi. Resmî nushanın dışında kalan bütün nushaları da toplatıp yaktırttı. Müslümanlar genellikle, bu davranışından dolayı ona teşekkür ettiler, ancak İbn Mes'ud ve onunla beraber olanlar bu işe karşı çıktılar.³⁷ Belki de Abdullah b. Mes'ud, bu işin kendi riyâsetinde yapılmasını arzuluyordu; fakat halife, muhtelemen Hz. Ebû Bekir'in yoluna tabi olarak, bu işi Zeyd b. Sabit'e vermişti. Bu durum, halife ile, ünlü âlim sahabinin sonraki ilişkilerine tesir etmiş, münasebetlerinin menfi yönde gelişmesine sebebiyet vermiş olduğu gibi, bazı çevrelerin İbn Mes'ud mushafı ve muhalefetinden sözetmesine imkan vermiştir.³⁸ Yakma hadisesi H. 32 senesinde meydana gelmiştir.

2) *Bazı Arazilerin Devletleştirilmesi*: Hz. Osman, devletin develerinin otlaması, beslenip korunması, ordunun hizmetine hazır halde muhafaza edilmesi için, birtakım arazileri devlet malı haline getirmişti. Onun bu icraatı daha sonra bazı kimseler ve çevreler tarafından tenkid edildi. Halife, bu davranışı ile şahsî menfaatini değil, devletin yüksek menfaatini gözetiyordu.³⁹

3) *Devlet adamlarını Tâyini*: Hz. Osman'a yöneltilen suçlamalardan birisi de, tâyinlerde taraf tutması, devlet idaresine sadece Emevî ailesi mensuplarını tâyin etmesi hususudur. Hz. Osman'ın ilk tâyin ettiği vâli, Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine, Kûfe valiliğine getirdiği Sa'd b. Ebî Vakkas'dır. Nitekim o, Ömer'in Şam âmillerini de bir sene süreyle yerlerinde bıraktı. Ne var ki, halife, Abdullah b. Mes'ud'la yaptığı bir kavga sonunda, onu Kûfe vâliliğinden aldı, yerine annesi tarafından kardeşi olan el-Velîd b. Ukbe'yi tayin etti. Filistin vâlisi Abdurrahman b. Alkame el-Ken'anî'nin ölmesiyle buranın idaresi de Şam vâlisi Muaviye b. Ebî Süfyan'a bağlandı. Umeyr b. Sa'd'ın hastalanması ve vazifesinden alınmasını istemesi üzerine, isteği yerine getirildi ve Muaviye Suriye'nin umûmî vâlisi oldu. Aynı şekilde Hz. Osman, yapılan

37 Bkz. Taberî, I, 2811 vd.; Hamidullah, age., II/34 vd.

38 Hamidullah, age., II/34.

39 Krş. Taberî, I, 2854-58; 2913-2929, 2943; Welhausen, İslâm'ın En Eski Tarihine Gi-

şikâyetler üzerine, Mısır valisi Amr b. el-As'ı görevinden aldı, yerine süt kardeşi olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 59/678)'i vazifelendirdi.⁴⁰ Dayısı oğlu Abdullah b. Âmir'i, Kâbil'e, Sicistan'a sonra Basra emirliğine getirdi. O, Eşa's b. Kays'ı Azarbaycan, kardeşi Kays'ı da Rey'e emir gönderdi.⁴¹ Kûfe ordusunda görevli kumandanlardan da bazılarını görevlerinden aldı yerlerine başkalarını tâyin etti.⁴²

4) *Ashâba Muâmelesi*: Halife'nin Hz. Peygamber'in arkadaşlarına muâmelesi bazı ilim adamları tarafından fevkalade yumuşak bulunurken, bazı kimseler tarafından da eleştirildi. Aynı şekilde ona karşı harekete geçenler de, sahabilere karşı davranışları sebebiyle ithamda bulunuyorlardı. Devlet işlerinden ashabı azledip, yerlerine Ümeyye oğullarından tâyinler yapmak, yani sadece Emevî ailesi mensuplarına vazifeler vermek; Muaviye'nin tesirinde kalarak Ebû Zer'i Rebeze'ye sürmek; Mervan b. el-Hakem gibi bir insanı yardımcı yapmak, yapılan tenkidlerdendi. Bu konularda sahâbiler genellikle ondan hoşnut değillerdi. Ayrıca halifenin âmillerinin emsârda yaşayan sahâbilere davranışları da şikâyet konusu idi.⁴³

Ashında Hz. Osman'ın uygulamalarından birisi de, memnun olmadığı bir kimseyi memleketinden uzaklaştırmaktı. Zira, Kur'an'ın (4/69. âyet) belirttiği gibi, memleketinden uzaklaştırılmak bir insan için en büyük cezalardandır. O, bu cümleden olarak, Kûfe vâlisi el-Velid'e karşı komplolar düzenleyen ve şehirde devamlı karışıklıklar çıkaran Ebû Zeyneb, Ebu'l-Verra', Malik b. el-Eşter ve arkadaşlarını Kûfe'den Şam'a sürmüştü. Ebû Zer el-Gifârî'yi de, Şam'dan Medine'ye çağırmıştı; çünkü Ebû Zer mal biriktirme konusunda Muaviye ile tartışmıştı. Halife onu Medine'ye getirdikten sonra şunları söyledi: "Ben, müslümanlardan sadece mallarından Allah için vermelerini isterim. Onlara ne sahip olduğunuz mallarımızı infak edin ne de onları sadaka olarak veriniz derim ve zorlarım. Bu benim vazifem değildir."⁴⁴ O, daha sonra Ebû Zer'e birkaç

riş, s. 104-106; Üçok Bahriye, "Emevîler ve Abbasîler", Ankara 1979, s. 7.

40 Hz. Osman'ın yaptığı tâyinlerle ilgili olarak Krş. Taberî, I, 2840-49, 2869, 2966, 2983; Ya'kûbî, Tarih, 2/204; İbn'ul-Esîr, el-Kâmil, III/67-94. Yazar, kitabının 93-94. sayfalarında Hz. Osman'ın tayin ettiği vâlilerin bir listesini verir; Hasan İbrahim Hasan, "et-Tarihü'l-İslâmî", Kahire 1953, III/388-392, İbn Kesîr, el-Bidâye, ss.154-155; Welhausen, İslâm'ın En Eski..., ss. 112-114.

41 bkz. İbnü'l Esîr, age, aynı cilt, s. 93 vd.

42 Krş., Taberî, I, 2840, 2848, 2849, 2915, 2927, vd.

43 Krş. Taberî, I, 2860, 2895, 2922, 2931, 2858, 2869, 2966, 2995; İbnü'l-Esîr, age., s. 164, 165; Hasan İbrahim Hasan, age., s. 389, Belâzuri, V/47-57.

44 Bkz. Taberî, I, 2858, 2860, 2861, 2895, 2922 vd. 2931.

koyun ve deve vererek Rebeze'ye gönderdi. Aynı şekilde Hz. Osman, aralarında söz kavgası yapan Ammar b. Yâsir ve Abbas b. Utbe b. Ebi Leheb'i cezalandırdı ve vazifelerinden aldı.⁴⁵

5) *Yenilikleri*: Hz. Osman, dini konularda yaptığı bazı icraatı sebebiyle de tenkîd edilmiştir. Ka'be'nin ensabının yenilemesini emretmesi, Mescid-i Nebevî'de ilaveler yapması; cuma namazından önce iç ezanı ihdas etmesi; Beytül-Mal'ın 1/8'ne el koyması bunlardandır.⁴⁶ Halife, Medine mescidini genişletti; hurma ağaçlarından yapılmış yemekhane kısmını yıktı, yenilenen kısmı nakış taşlarla yaptırdı. Halk önce bunu kabul etti, hoş karşıladı, sonra karşı çıktı, tenkîd etti.⁴⁷

6) Halife'nin Bir-i Eris'e Resullah'tan kendisine intikal eden mührü düşürmesi; Mina'da namazı mukim gibi kılması, yeni elbiseler ve yeni binalar yaptırması gibi konular da yapılan suçlamalar arasında yer almaktadır.⁴⁸

Hz. Osman'ın öldürülmesine sebep olan hâdiseler, haberlerde vârid olduğu üzere, ana hatlarıyla bunlardır. Bu sebepleri özet olarak ortaya koyduktan sonra kendi kendimize soruyoruz: Bu hâdiseler Hz. Osman'ın öldürülmesi için yeterli sebep olabilirler mi?

Hâdiselere ve yapılan suçlamalara yakından baktığımızda görürüz ki, Hz. Osman'a karşı yapılan her tenkîd ve isnad edilen her hâdisenin bir benzeri veya bunların bazıları onun selefine de yapılmıştır. Hz. Ömer, Hz. Osman'ın idaresinden çok daha sert bir idare uyguluyordu. Ve Hz. Osman Kureyş'e Hz. Ömer'den daha yakındı; onları seviyor ve onlar tarafından seviliyordu.⁴⁹ Halbuki Hz. Ömer, bütün ashabın davranışlarını murakebe ve muhasebe ediyordu, sahabe serbest olarak dolaşamıyordu. Kendisine ve halka karşı olanlara da son derece sert davranıyordu. İnsanlardan ona kızan pek çok kimse vardı. Hz. Ömer de bazı yenilikler yapmıştı. Oğlu Abdullah şöyle der: "İnsanlar, yaptığı bazı şeyler sebebiyle Osman'ı kötülüyorlar, bunları Ömer yapsaydı onu kötülemezlerdi."⁵⁰ Nitekim

45 Bkz. İbnü'l-Esir, age, III/67 vd.; Hasan İbrahim Hasan, age., s. III/384; Welhausen, İslâm'ın En Eski, s. 111.

46 Krş. Taberi, 2578, 2963, 2855, 2858 vd., 2813, 2929.

47 el-Belâzurî, V/62-63; Taberi, I, 2828, 2833, 2834, 2811.

48 Bkz. Taberi, 2916-29, 2963, 2964, 2833, 2834; ez-Zehbi, Tarihu'l-İslâm, 2/129.; Welhausen, İslâm'ın En Eski..., s. 204 vd.; Laoust (H.), age., s. 7; Üçok Bahriye, age., s. 7-9.; Ya'kubî, 2/202.

49 Krş. Belâzurî, V/25; İbn Hacer, Tehzib, 7/141; ez-Zehbi, Tarih, 2/127.

50 İbn Hacer, Tehzib, 7/141.

H. Osman da, âsiler ve Medinelilerle konuşmasında, seleflerinin yolunda yürüdüğünü, onlardan farklı bir şey yapmadığını... söylemiştir.⁵¹

Aslında âsilerin H. Osman'a karşı harekete geçmesi ve ihtilal yapması, birçok ilim adamı tarafından onun takib ettiği siyâsî-içtimâî siyasete, yani insanlara karşı çok yumuşak ve zayıf davranmasına bağlanır.⁵² Ne var ki o, en büyük kötülümeye maruz kaldığında, ölüm ve yaşamaktan birini seçmek, birini tercih etmek durumunda bulunduğu bile, kesinlikle Allah'ın hudûdunda zaaf göstermedi. Ama o, ne Ömer'in tabiatına sahipti ne de heybetine. Bununla birlikte tabiat ve heybet ne isyanları geciktirir ne de insanların karşı çıkmalarına mani olur.

Öyleyse yukarıda işaret ettiğimiz olaylar, H. Osman'a karşı yapılan ihtilâlin, müslümanların imamının öldürülmesinin yeterli sebebi olamaz; bunlar meselenin zevâhirdir. Nitekim isyancıların ithamlarını, onun hata ve kusurlarına işaret edici iddialarını ele aldığımızda da, isyana davet edici yeterli birşey bulamamaktayız. Aynı şekilde eğer H. Osman isteseydi, yaptığı işleri müdafaa etmeye, bunları yapmakta haklı olduğunu açıklamaya kâdirdi. Bu hususa, yapılan ithamları ve verilen cevapları belirtirken işaret ettik. Sonra âsilerin H. Osman'dan istedikleri şeyler hemen her devlet başkanından her zaman istenilebilecek şeylerdir; yapılan suçlamalar da her devirde yapılabilen ve işitilen hususlardır. Bu sebeplerden dolayı, H. Osman hâdisesinde başka önemli ve öldürme hâdisesi için yeterli olabilecek âmillerin bulunması kaçınılmaz görünmektedir.

H. Osman'ın Katli Hâdisesinin Açıklanması-Yorumu :

Azadlı bir köle tarafından hançerle yaralanarak H. 24/644 yılında ölen H. Ömer (r.a.), sağlığında halife tâynini 6 kişilik bir şûrâya havale etti.⁵³ Abdurrahman b. Avf (31/651)'in başkanlığını yaptığı bu heyet, Osman b. Affan (35/655-6)'ı halife seçti. Gerek şûrânın gerek Medine-

51 Taberî, I, 2940 vd.; el-Belâzürî, Ensâb, V/67 vd.; İbn Ebî Bekr., et-Temhîd..., s. 23 vd.

52 Özellikle muasar müslüman bilginlerle müsteşriklerin yaygın görüşü budur. Meselâ Yaşar Kutluay (İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965 s. 40); Neşet Çağatay-İ. Ağah Çubukçu (İslâm ezhepleri Tarihi, Ankara, 196. s. 7); Ethem Ruhi Fırlah (İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, ss. 35-36); H. Atay (Ehl-i Sünnet ve Şia, Ankara 1983, s. 21, 22); Yusuf el İşş (age, ss. 57-78); Abdulaziz Salim (Tarihu'd-Devleti'l-Arabiye, İskenderiye 1967, II/273vd); Ammer Talebi (Arâu'l-Havâric el-Kelâmiyye, Cezayir 1982, I / 67-73); Naif Maruf (el-Havâric, s. 27 vd.); Welhausen (Arap Devleti ve Sükutu ss. 20-23.; İslâm'ın..., ss. 104-114); Hasan İbrahim Hasan (age., s., 384 vd.) bunlardandır.

53) Krş. Taberî, I, 2776-2797, 2801 vd.; İbn Sa'd, Tabakât, 3/34-44; Belâzürî, Ensâb, V/10-17 vd.; İbn Ebî Bekr., et-Temhîd, s. 24 vd.

lilerin onu tercih etmelerinde, ilk müslümanlardan olması, İslam'a hizmeti, Hz. Peygamberin damadı olması, hilmi ve cömertliği ile hilafetin devamlı olarak Hâşim oğullarının elinde kalmasından korkma en etken sebepler olmuştur.⁵⁴ Haberler, Hz. Osman'a, H. 23 senesinde, Zilhicce ayının son pazartesi günü akşamı beyat edildiğini bildirir.⁵⁵

Hz. Osman'ın hilafeti zamanı, takib edilen siyâset ve meydana gelen olaylar sebebiyle, iki döneme ayrılır: İlk altı yıllık (24-29/644-649) dönem; "sukûnet" ve "iyi idare dönemi"; ikinci altı yıllık dönem ((30-35/650-655); "karışıklı" ve "kötü idare dönemi".⁵⁶ Kaynaklar, onun ilk altı yıllık hilafet dönemi hakkında herhangi bir ithamdan söz etmez; bu devre İslâm fütûhâtının bütün cephelerde ilerlediği zamandır. Ama onun hilafetinin ikinci devresi gerçekten de, özellikle Irak, Mısır ve Hicâz gibi İslam ülkesinde hâdiselerin, karışıklıkların ve değişikliklerin meydana geldiği; müslüman toplumun muhtelif kamplara ayrıldığı; gündüz vaktinde, herkesin gözleri önünde halifesini öldürecek kadar şiddette ileri gittiği bir devredir.

Hz. Osman'ın halifeliliği zamanında, ona karşı olanlar vardı; zira o, sahâbi ve sahâbi olmayan, herkesi araştırır ve yaptığı işler konusunda muhasebe ederdi. Onun bu murakabe ve muhasebe hareketinden zarar görenler ve rahatsız olanlar vardı. Bu insanlar gerek fiilî gerek kavli olarak ona karşı çıkıyorlardı. Meselâ, bazı arzularını gerçekleştiremeyen Muhammed b. Ebî Bekr ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe⁵⁷, mevcut idareye karşı tavrı aldılar; zarar verici ferdi faaliyetlerde bulundular. Abdullah b. Mes'ud da, resmî Nusha'nın teşkili meselesinin riyâseti kendisine verilmemiş olduğundan dolayı halifeye kızgındı.⁵⁸

Öte yandan, Medineliler arasında luzumsuz ve keyflerine göre işler yapanlar... dolayısıyla Osman'a kızanlar vardı. Zira özellikle fetihlerin durmasıyla birlikte, Medine'de zararlı gayeler peşinde koşan ve bozgunculuk yapmaya çalışan bir grup meydana çıktı.⁵⁹ Bir başka Arâbi grubu da, kendilerini bu dedi-kodu kazanımın içerisinde buldu. Sonunda halife,

54 Krş. Taberî, 2797; Belâzuri, V/12-18; Hasan İbrahim Hasan age., III/272 vd.; Kutluay (Y.), age., s. 33 vd.; N. Çağatay-İ.A.Çubukçu, age., s.6 vd. ; E.R. Fiğlah, age., s. 33-34.

55 Krş. Taberî, I, 2776, 2797, 2801; İbn Ebî Bekr, age, ss. 12-13; İbn Sa'd, age., 3/6.

56 E.R.Fiğlah, age, s. 34

57 Taberî, 2955, -7; İbn Kesîr, Bidâye, 7/174 vd.

58 el-İşş, age., s. 57 vd. Halifenin takib ettiği siyasi-içtimâî yol ile ona karşı olanların suçlamaları konularında ayrıca bkz. E. Ruhi Fiğlah, age. s. 34-39; Abdülaziz Salim age. C. 11/270-289; Kutluay, age., ss. 33-38; Atay, age. ss. 20-23 vd; H. Çağatay- İ.A.Çubukçu, age, s.7 vd.

59 bkz. Taberî, I, 2907-2909; Belâzuri, V. 44-52; Ma'ruf (N.), age., 40-37 vd.; el-İşş, age, s., 70 vd.

bu dedi-koducu, karıştırıcıları Medine'den uzaklaştırdı, bir kısmını da zorunlu olarak savaflara gönderdi.⁶⁰ Bu insanlar, gittikleri yerlerde, Osman aleyhinde bulundular, halkı da bu yönde tahrik etmeye çalıştılar.

Ayrıca fetihlerden elde edilen ve Müslümanlara dağıtılan malları çok fazla bulan, yaşanan hayatı lüks veya israf hayatı sayan, büyük binaların yapıldığını ve bunların dinlenme yerleri veya misafirhaneler olarak kullanıldığını gören; ama bütün bunların İslâm'a ters düştüğüne inananlar vardı. Bunlar, zenginlerin, sahib oldukları mallarını ihtiyaç sahiplerine dağıtmalarını, ellerinde tutmamalarını istiyorlardı. Bu görüşlerini "Altın ve gümüşten biriktirip de Allah yolunda harcamayanların vay haline..." Tevbe, 9/34 âyetine dayandırıyorlardı. Halife'nin, bu görüşte olanların önderliğini yapan Ebu Zer'e söylediklerini daha önce belirttik. Aslında bu bir şiddet hareketi demektir; çünkü zengin müslümanların mallarına el konuyor, onlar mecburi harcamaya zorlanıyorlardı. Bu zümlere, buldukları vazifelerinden alınan, yaşadıkları yerlerden çıkarılan başka yerlere gönderilen ve istedikleri vazifeye tayin olunmayan gayri memnun kimseleri de ilave etmek icabeder. Meselâ Amr b. el-As bunlardandır. Bütün bu insanlar Osman'a karşıydılar.

Aynı şekilde bu tabakaların yanısıra, Ümeyye oğullarının Osman'ın halife olmasıyla birlikte sahib oldukları mevki ve makamı kıskanan, bu duruma karşı çıkan insanlar ve kabileler mevcuttu. Çünkü Ümeyye oğulları, Osman zamanında, en yüksek mevkilere ulaştılar; idare onların, âmillikler onların, mal ve mülk onlarındı. Bunlardan istedikleri gibi faydalanıyorlardı. Halife de onları seviyor ve destekliyordu.⁶¹

Gerçekte halife, yalnızca Kureyş'e yumuşak ve samîmi davranmıyor, bütün müslümanlara karşı da aynı siyâseti takîb ediyordu. Halife olduğunda, bütün âmillere ve ehl-i emsâra mektuplar gönderiyor; birbirlerinin karşılıklı haklarına riâyet etmelerini emrediyordu. İdârecilerin hak ve yetkileri, sorumlulukları ile, idare edilenlerin vazife ve mükellefiyetlerini hatırlatıyor; vâlilerine Hz. Ömer'in icraatı üzere muâmelede bulunmalarını söylüyordu. Özellikle mâlî âmillere, zekat ve vergi memurlarından adalet üzere iş yapmalarını istiyordu.⁶² Nitekim bazı a-

60 Krş. Belâzürî, V/63 vd.; Taberî, I, 2913-16, 2920, 2922.; İbn Kesîr, 7/175 vd. İbnü'l-Esîr, III/183 vd.; es-Seyyid Abdulaziz Salim, "Tarihü'd-Devleti'l-Arabiyye," Beyrut 1971.ss. 547-560.

61 Abdulaziz Salim age., s. 550 vd.; Welhausen, İslam'ın en Eski..., s. 112; İbn Ebî Bekr, et-Temhîd, s. 51.

62 Krş, Taberî, I, 2799, 2802, 2804:

raştırmacılar ve ilim adamları onun öldürülmesinin en önemli sebebi olarak, takib etmiş olduğu bu yumuşaklık ve hoşgörü siyâsetini gösterirler.⁶³

Bununla birlikte, ne zikrettiğimiz hâdiseler ve suçlamalar ne de halifenin siyaseti Müslümanların imamının öldürülmesine sebep olabilecek mahiyette idi. Bir başka deyişle, Osman'dan sözkonusu taleplerde bulunanların arkasında, meseleleri büyüten, tahrik eden ve aradaki kırınglıkları veya husumetleri körükleyenler olmasaydı, Hz. Osman'ın öldürülmesi ile sonuçlanan ihtilalin gerçekleşmesi fevkalade güç olurdu. Yani halife Osman'ın hal'i veya öldürülmesi meselesi önceden kararlaştırılmış ve planlanmış görünmektedir. Nitekim hâdiseler de, cereyan ediş şekliyle, böyle bir planın eseri olduğu görünümü taşımaktadır. Şayet bu önemli unsur veya birçok yazarın söylediği gibi bu "gizli el" tasavvur edilmezse, bu basit taleplerin ve hâdiselerin halifenin gündüz gözüne öldürülmesine sebep olması kolay kolay anlaşılmaz.⁶⁴ Esasen ilk tarihçiler Osman'ın katli hâdisesinin arkasında böyle bir gücün varlığı konusunda hem fikirdirler.

Ebû Mihnef ve Vâkidî, bu elin sahabenin eli olduğunu haber verir.⁶⁵ Yani bunlar Talha, Zübeyr, Aişe, Amr b. el-As, Muhammed b. Ebî Huzeyfe, Ammar b. Yâsir ve benzeri Osman'a karşı olan sahâbidir. Ancak sağduyu ve görüş sahibi herkes bu insanların Hz. Osman'ın katline iştirak etmiş olmasını kolaylıkla kabul etmez. Ayrıca bunların çoğu, Hz. Osman'ın kanını talep gayesiyle, Hz. Ali'ye karşı hurûç ettiler ve onunla savaştılar. Nitekim Ali b. Ebî Talib'in ordusunda, belki de istememesine rağmen, Osman'ın ölümüyle sonuçlanan muhasarayı yapanlar... vardı. Hz. Osman'ı muhasara eden ve daha sonra Ali ordusunda yer alan bu insanlar, Talha, Zübeyr, Aişe ve Amr b. el-As'ın taraftarlarından, yani Osman'a karşı hurûç edenlerden ve onun katli hadisesine katılanlardan olmadıklarını bilmiyorlar mıydı? Biliyor olsalardı, onlara karşı seslerini yükseltir, alay eder, ortaya çıkarmazlar mıydı? En azından onları bununla tehdit etmezler miydi?

Vâkidî ve Ebû Mihnef'in, "gizli el" (el-yedu'l-hafî) hakkındaki bu gayri makul açıklamalarına karşılık, Seyf b. Ömer,⁶⁶ ilgi çekici haberler

63 Meselâ bkz. Abdulaziz Salim, age., s. 551 vd.; E.R.Fıglah, age., s. 35 vd.; Kutluay, age., s. 34 vd.; Atay, age., s. 22 vd. Welhausen ise, Hz. Osman'ın öldürülüşünün gerçek sebebinin, onun, ashab üzerinde uyandırdığı umûmi hoşnutsuzluk olduğunu söyler; hâdisenin baş sorumluları olarak da ashabı gösterir. (bk. İslamın En Eski..., s. 111, 114).

64 Krş. Ma'rûf, age., s. 31 vd.; el-İşş, age., s. 58-75; Abdulaziz Salim, age., s. 554 vd.

65 Bkz. el-Belâzuri Ensâb, V / 46-57; Taberî, I, 2969, 2970, 2991, 2962, 2965, vd.

66 Seyf b. Ömer, Hierî I. asır sonlarına doğru yaşadı; fitneye sebep olanlarla doğrudan şahsi ilişkileri olan kimselerden rivâyette bulunur. Ayrıca Seyf'in kabilesi Benî Temim ve kabile reisi

vermektedir. Onun bu haberleri, makalemizin başında sunmaya çalıştığımız üç rivâyet ve bu rivâyetlerden çıkardığımız esaslarla da uyum halindedir. Bu bakımdan Seyf'in rivâyeti bu yönde kuvvetli bir delil teşkil edebilir; çünkü sahih rivâyetler doğrultusunda seyretmekte ve onlardaki kapalı noktalara açıklık getirmektedir.

Seyf b. Ömer'in bu rivâyeti,⁶⁷ hem fitne hâdisesinin sebeplerine açıklık getirmekte hem de "gizli el" in faaliyet ve metodunu; yani İbn Sebe'nin ve arkadaşlarının sebep olduğu hâdiseleri ve takib ettiği metodu ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle bu "gizli el," Ali b. Ebi Talib'in mevkiini yükseltmek, Osman'ı yermek ve gâsıp yapmak; neticede iki seçkin sahâbinin, Osman'la Ali'nin; iki köklü kabilenin, Ümeye oğulları ile Hâşim oğullarının arasını açmak isteyen güç veya kimse idi. Böylece Ali, hilafet konusunda gerçek hak sahibinin kendisi olduğunu kabul edecek ve mevcut halifeyi vâzifeden uzaklaştırmak için çalışacaktı. Aslında bu husus, yani iki kabile arasındaki husumet, siyâsi iktidar ve üstünlük mücadelesi katli hâdisesinin önemli sebeplerinden sayılmakadır.⁶⁸

Abdullah b. Sebe'yi, halkı halife Osman'a karşı tahrik eden, toplumun huzurunu bozucu hâdiseler çıkartan bir kişi olarak gösteren Seyf, onun yıkıcı faaliyetlerini bütün müslümanların canı gönülden bağlı bulunduğu "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" esasına dayanarak ve gizlenerek yürüttüğünü; halkı âmillerine karşı kıskırttığını bildirir. O, arzularını gerçekleştirmek için, taraftarlarına ehl-i emsâr ile yazışmalarını söyledi... Neticede yaşadığı bölgelerin, Kûfe, Basra ve Mısır halkını istediği yönde yönlendirmeye muvaffak olmaya başladı. Çünkü

el-Ahnef b. Kays muhalif iki zümreye ayrılmışlardı. Fitne hâdisesine karışmamış oldukları için en doğru ve en tarafsız rivâyet sahibi kabul edildiler. Bu bakımdan muhalif zümrelerin hepsi onları övdüler. Bu demektir ki, Seyf'in Hz. Osman hâdisesi hakkındaki geniş bilgisi kabilesinden de kaynaklanmaktadır ve o da kabilesinden doğru olarak bunu rivâyet etmiş olabilir; çünkü kabilesi olaylara karışmamıştı. Öte yandan birtakım hâdisçiler onu gayri sika olarak tavsif ederek rivâyetlerini metruk sayarken bir kısım hâdisçiler de onun güvenilir bir râvi olduğunu söyler (bkz. İbn Hacer, Tehzîb, 4/295 vd. Seyf, Hierî 180-796 yılına doğru ölmüştür. Welhausen ise, kitaplarında Seyf'i şiddetle tenkid eder. (Arap Devleti, VI-XI; İslam'ın... s. 102 vd.) Hz. Osman devri hâdiseleri hakkında Ebû Mihnef ve Vâkidi'yi esas alır. Seyf hakkında Krş. et Taberi, a1, 1172, 1173; el-M'arûf, age. s. 39-43 vd.; el-Işş, age., s., 60-78 vd.; Talbi age., 66-71. Ayrıca bkz. 2 ev 31. dipnot. Ma'ruf ve el-Işş sözkonusu kitaplarında İbn Sebe'nin gerçek şahıs olduğundan bahseden sünnî ve şii alimlerin isimlerini ve eserlerini zikrederler (bkz. el-Ma'ruf, age, ss. 40-41; el-Işş, s. 68 vd).

67 Taberî, 1, 2957, 2854, 2940, 2924, 2949-52.

68 Bkz. E.Rubi Fiğlah, age., s. 35 vd.; N.Çağatay-I.A.Çubukcu, age., s.7.; Welhausen, İslam'ın En Eski..., s. 102; Laoust, age., s. 7.

imanı zayıf olan bazı müminler onun sözünü ettiği her kötülüğü tasdik ediyorlardı; çünkü onlar bunu, mektuplardan öğrendikleri üzere, hak adına ve vâlilerin yaptıkları zulümlere karşı yapıyorlardı.⁶⁹

Aslında onun bu üslûbü tesirini Medineliler arasında bile gösterdi; durumun tahamül edilmez bir safhaya geldiğine inanan Medine halkı birgün Mescid'de halifeyi durumdan haberdar ettiler ve mektuplarda bildirilen hususlarda sorguya çektiler:⁷⁰ Bize gelen haberler sana geliyor mu? dediler. Hz. Osman, hayır, Allah'a yemin olsun ki, sadece iyilik haberleri geliyor, dedi, Öyleyse işte biz sana geldik dediler ve kendilerine ulaşan haberleri aynen ona bildirdiler. Hz. Osman; sizler müminlerin seçkinleri ve şâhitlerisiniz, bana yol gösteriniz, ne yapmamı istiyorsunuz? dedi. Onlar; sana, güvenilir kimseleri, haberlerini sana getirmeleri için, emsâra göndermeni söyleriz, dediler. Bunun üzerine halife, Muhammed b. Mesleme'yi çağırdı Kûfe'ye; Üsame b. Zeyd'i Basra'ya; Ammar b. Yâsir'i Mısır'a; Abdullah b. Ömer'i Şam'a gönderdi. Bunların dışında başka insanları da etraftaki yerlere dağıttı. Gidenlerin hepsi Ammar'dan önce döndüler ve şöyle dediler: Ey nâs! Allah'a yemin olsun ki hiçbir kötülük görmedik. Aynı şekilde ne seçkinler ne de diğer halk kötülükten şikâyet ediyor. Müslümanların durumu iyidir... Halk Ammar'ın dönüşünü bekledi, hatta onun hakkında endişelendi. Tam bu sırada Mısır vâlisi Abdullah b. Ebi Serh'den bir mektub geldi. O, Ammar'ın Mısırlı bir zümre tarafından kandırıldığı ve çekildiği haberini verdi. Abdullah b. es-Sevdâ, Halid b. Mülcem, Sudan b. Humran ve Kinâne b. Bişr'in bu gruptan olduklarını; bu insanların ona kendi görüşlerini söyletmek istediklerini; Muhammed (s.a.v.)'in döneceğine (*rec'at*) inandıklarını ve Ammar'ı Osman'dan ayrılmaya davet ettiklerini; Medinelilerin fikrinin de kendi fikirleri gibi olduğunu söylediklerini bildiriyor ve eğer Emiru'l-Müminin bana müsaade ederse, başka insanlar onlara katılmadan, onu ve onunla beraber olanları öldüreyim, diyordu.⁷¹ Hz. Osman, gönderdiği cevabî mektubunda, vâliyi böyle hareketlerde bulunmaktan kesinlikle kaçınmaya çağırıyor ve bu insanların serbest bırakılmasını ve istedikleri yere gitmelerine müsaade edilmesini; Allah onlardan intikam almaya kadar onlara dokunulmamasını emrediyordu.⁷²

Ibnu's-Sevdâ, aynı rivâyet sahibine göre, Mısıra geldiğinde Kinâne b. Bişr, Sudan b. Humran'la beraber oldu. El-Gâfikî de onlara katıldı.

69 Bkz. Taberî, 1, 2913, 2914, 2916, 2940, 2931, 2936, 2949-2952.

70 Krş. Taberî, 1, 2854, 3030-35, 2943, 2931 2979, vd., 2991; Belâzuri, V/60.

71 Bkz. Belâzuri, V/48, 49; Taberî, 2943; İbn Kesîr, Bidâye, 7/178-190 vd.

72 Taberî, 1, 2943; İbn Ebî Bekr, et-Temhîd, 89 vd.

Daha sonra Halid b. Mülcem, Abdullah b. Zarîre ve benzeri kimseler de onun halkasına katıldılar. Onlarla konuşan, siyâsi düşüncelerini, kültür seviyelerini öğrenen İbn Sevdâ, onlara *rec'at* ve *vasîlik* fikirlerini telkin etti: "Ne gariptir, insanlar İsâ'nın döneceğine inanırlar da, Muhammed'in, dönmesini yalanlarlar. Halbuki, Allah'ın da (Kasas sûresi 85. âyet) buyurduğu gibi, Muhammed dönme konusunda İsâ'dan daha çok hak sahibidir." O, bu fikrinin kabul gördüğünü farkedince *vesâyet* fikrini, yani Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin vasîsi olduğu görüşünü ortaya attı.⁷³

Osman'a karşı olan ve halkı kıskırtan yalnızca İbn Sebe ve Mısırlı yandaşları değildi, Kûfe ve Basra'da da, çeşitli sebeplerle bir araya gelmiş, yek vücud halinde mevcut idarenin, vâlilerin ve halifenin aleyhinde bulunan, cinayetler işleyen ve halkı ayaklandıran bir isyankar grup mevcuttu.⁷⁴ Özellikle vâli el-Velîd b. Ukbe'nin, Kûfe'de, cinâyet işleyen ve hırsızlık yapan birkaç kişiyi öldürtmesi, bunların ailelerinin ve kabilelerinin, asabiyet anlayışı ve ailevi düşmanlıkla, açıktan el-Velîd'e ve devlet idaresine karşı faaliyet göstermelerine sebep oldu. Neticede el-Velîd'in vâliklikten alınmasını temin ettiler.⁷⁵ Hicrî 33 yıllarına doğru açıktan faaliyet göstermeye başlayan bu isyankarların başında Mâlik b. el-Eşter, el-Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Sa'sa'a, Umeyr b. Dabi'î, el-Kumeyl b. Ziyâd gibi şahıslar vardı. Kûfe eşrafı, halife Hz. Osman'a gönderdiği bir mektupla onu durumdan haberdar ediyor, bu adamların yaptığı kötülüklerden haber veriyor ve başlarının İbnu's-Sevdâ olduğunu söylüyordu.⁷⁶ Halife bu âsiler topluluğunu bilahare Suriye'ye sürmüştür.⁷⁷ Bu tahrikçi ve fitneci zümreye bazı sahâbî de, ferdî olarak ve şahsî kurgunlukları ve menfaatleri için, yardım etmiştir. Muhammed b. Ebî Bekr, Muhammed b. Ebî Huzeyfe ve Amr b. As yanlılarını bunlar arasında sayabiliriz.

Seyf, rivâyetinin kalan kısmında ihtilalcilerin, yani Sebeyye'nin nasıl teşkilatlandı ve Medine'ye geldiğini, Kûfeliler ve Mısırlılarla ne şekilde irtibat kurduğunu ve Medine'de birleştiğini anlatır. Halifenin ve Medine'nin muhasara edilmesi, yardım için emsâra mektup yazılması, Hz. Ali'nin âsilerle görüşüp konuşması ve nihayet halifenin öldürülmesi bu kısımda yer alır.

Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık devresinde çıkan olaylarda ve halifenin öldürülmesine tesir eden hususlar içerisinde en önemli olanı,

73 Bkz. Taberî, 2941; İbn Ebî Bekr, age., s. 89-90.

74 Taberî, I, 2835; İbn Ebî Bekr, age., s. 54.

75 el-Velîd hak. bkz. Taberî, 2840, 2819, 2811, 2848, 2852; Belazurî, V/30-33.

76 Krş. Taberî, 2847, 2913, 2915, 2922-27.

77 Bkz. Taberî, 2925, 2895, 2907; Belâzurî, V/43, 63; İbn Kesîr, Bidaye, 7/165 vd.

kanaatımızca, mevcut içtimâî-siyâsî durumdur. Açıkca görülmektedir ki, Osman devri, Ömer devri değildir. Ömer'in aynı yöndeki icraatını ve yaptığı yenilikleri kabul eden halk, Osman'inkileri kabul etmemektedir. Bunun sebebi Osman zamanında içtimâî ve iktisâdî hayatta meydana gelen hızlı değişikliklerdir. Özellikle onun hilafetinin ikinci altı yıllık dönemi içerisinde hem sosyal yapıda, hem cemaat bünyesinde açık bir farklılaşma görülüyordu. Fetihler durmuştu; çünkü İslam devletinin sınırları durulması gereken sınırlara ulaşmıştı; geri çekilmektense durmak daha iyi idi. Fetihlerin durmasıyla, sosyal ihtiyaçların büyük bir kısmını karşılayan ganimetler de durdu. Gelirlerinin büyük bir kısmından mahrum olan bir takım insanlar olaylar peşinde koşmaya başladığı, dedi-kodu çıkarmaya çalıştığı gibi, bazı kimseler de ister istemez kendilerini bu hâdiseler veya dedi-kodular içinde buldu. Neeticede özellikle bedevî araplardan hâdiseler peşinde koşan bir grup türedi.⁷⁸

Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer, bu tutarsız bedevî arapları fetihlere göndermemişler; sosyal hâdiselerin dışında tutmuşlar, böylece çok akıllı ve ileri görüşlü bir siyâset takib ettiklerini göstermişlerdi. Hız. Osman ise, seleflerinin aksine, bu bedevî arapların seferlere gönderilmesini emretti. Ashında halife, bu bedevî arapları savaşa göndermekle, onları başka yerlere dağıtmak, dedi-kodu, karışıklık çıkarmalarını önlemek yani içtimâî huzuru sağlamada yeni bir metod takib etmek istiyordu. Ganimetlere, mala ve köle elde etmeye çok düşkün olan bu insanlar da, koşu koşu savaflara gittiler. Ne var ki, fetihler sırasında yapılan dedi-kodular, kötulemeler, hep bu insanlardan geldi; yoksa gerçekten din yolunda savaşmak ve dini kuvvetlendirmek için daha önce de cihada gidenlerden değil. Zira bu sonuncular ganimet peşinde koşmuyorlardı, Allah için cihad ediyorlardı.⁷⁹

Fetihlerin durmasıyla en büyük gelir kaynaklarını ve işlerini kaybeden bu bedevî araplar, bu defa eski ganimet gelirleri, elde edilen araziler ve fey gibi konularda ileri geri konuşmaya başladılar, müslüman halkın zihinlerini karıştırdılar.⁸⁰ Onların bu dedi-koduları savaflara ve gazvelere katılmış gazileri üzdü, onlara kızmalarına sebep oldu. Bu durum ihtilafın artmasında, halkın muhasım gruplara bölünmesinde önemli rol oynadı. Seyf b. Ömer, "onların bu hallerini idrak eden Addullah b. Sebe', onları yönlendirdi, yani arabîleri bu konularda tahrik etti, tanzim etti

78 Bkz. Taberî, 2916, 2935; Hasan İbrahim Hasan, age., I/388 vd.; el-Işş, age., s. 56 vd.; Ma'rûf, age., s. 40-150 vd.

79 Bkz. Ma'rûf, age., aynı yerler; Şerif, Muhammed Bedî, "es-Sıra' beyne'l-Mevâli ve'l-Arab", Kahire 1954, ss.23-32; el-Işş, age., s. 58 vd.

80 el-Işş, age., s. 70 vd.; el-Ma'rûf, age., s. 43, 138 vd.; Şerif, age., s. 25 vd.

ve fitne hâdisesini yapmaları için Medine'ye doğru sevketti" der; bunların fitne hâdisesine katıldıklarına işaret eder.⁸¹ Ashında halife de, en son gönderdiği mektupta onlardan sözettiği gibi,⁸² Hz. Aişe ve Hz. Ali'nin sözleri de bu hususu doğrular.⁸³

Neticede sosyal bünyedeki yaraları ve şikâyetleri yakından gören ve değerlendiren İbn Sebe ve İbn Sebeler, insanları kıskırtıyor, devlet ve halife aleyhine isyana yöneltiyor; içlerinde dinî gayretle hareket eden kimseler de olduğu halde bu bedevî arapları silahlandırarak Medine'ye gönderiyorlardı. "O zamanlar dünyanın diğerleriyle mukayese edilmeyecek derecede en kuvvetli devletinin hakimi olan Osman, payitahtında iktidarını destekleyecek hiçbir kuvvete sahip olmadığı için, âsiler topluluğu ile anlaşmaktan başka çare bulamadı."⁸⁴

H. 35/656 senesinde, umre yapmak bahanesiyle yola çıkan Mısırlılar, Mekke yerine Medine'ye gelmişlerdi; Ali b. Ebî Tâlib⁸⁵, onlarla halife adına konuşmuş ve geri dönmelerini sağlamıştı.⁸⁶ Âsiler bu sefer, Şevval 35/656 yılı Nisan ayında, 4 grup halinde Mısır'dan hac bahanesiyle yola çıktılar. Kûfeliler ve Basralılar da aynı anda ve aynı sebeple yola çıktılar.⁸⁷ Ne var ki, halifenin hal'i konusunda ittifak halinde olan bu insanlar onun yerine geçecek kimse hakkında ihtilaf halindeydiler. Mısırlılar Ali'yi, Basralılar Talha'yı, Kufeliler de Zübeyr'i halife yapmak istiyorlardı.

Medine'yi, Mescid-i Nebevî'yi ve dâr'da halifeyi muhasara eden âsiler, 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656 yılında, Hz. Osman'ı hunharca katlederek başlattıkları fitne, komplo, tahrîk ve oyunlara şimdilik son

81 Taberî, I, 2995, 2852, 2950; el-İşş, age., s. 71 vd.

82 Bkz. İbn Sa'd, Tabakât, III/65, 66-68, 69, 70; Taberî, I, 2944, 2908, 2935; Belâzürî, V/103; İbn Kesîr, 7/195.

83 Belâzürî, V/103; İbn Kesîr, Bidâye, 7/195 vd; Taberî, I, 3006-3008, 3023, 3023.

84 Welhausen, Arap Devleti, s. 20.

85 Bkz. Taberî, I, 2969, 2970. Ali, muhaliflerin sorularını cevaplandırırken Mushaflar konusunda şöyle diyordu: "Ey insanlar, Osman hakkında aşırı gitmekte ve mushafları yaktırttı demenizde Allah'tan korkunuz. Allah'a yemin olsun ki o, ondan, sadece Peygamberin ashâbı biz müslümanların Kur'an'dan olmadığı hususunda birleştiğimiz kısımları yok etti... Ben de insanların tek bir Mushaf üzerinde birleşmesi görüşündeyim. Bundan böyle sizden bu konuda ihtilaf edenler, ihtilaf konusunda insanların en şerirleridir... Allah'a yemin olsun ki, onun yerinde ben olsaydım, onun yaptığını yapardım." (Seyf'in rivâyeti, Taberî, I, 2954).

86 Taberî, I, 2954, 2955.

87 Taberî, 2955, 2956, 2957.

veriyorlardı.⁸⁸ Allah'ın Kitab'ı, Peygamber'in sünneti üzere ittifakla Hz. Osman'a beyat etmiş olan ashâb ve Medineli müslümanlar; Resulullah'ın şehri Medine'yi kana bulayan olaya, yani itaat etmek ve nefisleri gibi müdafaa etmek üzere ahd ü mîsakda buldukları, beyat ettikleri İmamların anarşistlerce günlerce muhasara edilmesine, aç-susuz bırakılmasına, Mescid'e gelmesinin engellenmesine ve nihayet feci biçimde öldürülmesine evlerine çekilerek seyirci kaldıktan, hatta şu iş biran önce başkaları tarafından bitirilsin de şu adamdan kurtulalım dercesine bekleddikten sonra, katl hâdisesinin ardından tıpkı Tevvâbûn gibi üzül-müşler, pişmanlık duymuşlar; Osman'ın intikamını almak dâvasında bulunmuşlardır. Talha, Zübeyr, Aişe, Muaviye, Amr b. el-As, Sa'd b. Ebî Vakkâs bunların başında gelmektedir. Kanaatımızca ashabın, Osman'a kırgınlıkları veya şahsî bazı meseleleri sebebiyle, olaylar karşısında seyirci kalması, halifeye yardım etmemesi ve onu kendi haline terketmesi, isyancıların işini fevkalade kolaylaştırmıştı; bu bakımdan onların da katl hâdisesinde, maddeten olmasa da manevî yönden büyük sorumlulukları ve payları olsa gerektir.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, makalemizde dayandığımız rivayetlere göre, 12 senelik hilafeti süresince Hz. Osman, kendisine karşı isyan edilmesine ve öldürülmesine sebep olacak herhangi bir önemli harekette bulunmamıştır. Nitekim o, kendisine yöneltilen suçlamalara teker teker cevap vermiş; bazı hareketinden dolayı da istigfar etmiştir. O, hilmi, saf tabiatı, merhametliliği, yumuşak idareciliğinin yanısıra, bedevî arapların aşırılıklarının ve İbn Sebe gibi bazı tahrikçilerin tahriklerinin ve fitnesinin kurbanı olarak öldürülmüştür.

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte, İslâm tarihinde ardı arkası gelmeyen pek çok olaylar, karışıklıklar, çatışmalar, savaşlar, ve fırkalara bölünmeler başlamıştır. Nitekim gerek Hz. Osman devrinde tahrikçi

88 Krş. Taberî, I, 2961, 3097, 3009, 3019, 3081, 3114, 2984; İbn Sa'd, Tabakat, III/45, 46, 47; İbnü'l-Esir, Kâmil, III/70.; İbn Kesir, Bidâye, 7/167. Bazı ilim adamları İbn Sebe'nin şahsiyeti ve varlığı hakkında olumsuz veya mütereddid görüş sahibi olduğundan bu olayların ve komploların faillerini farklı şekilde anlar ve değerlendirirler. Bu konular için krş. Taberî, I, 2958, 2999, 3014, 3131; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Haşîmi el-Bağdâdî (245/859), "Kitâbu'l-Muhabbir", Haydarabad 1361/1943; İbn Kesir, Bidâye, 7/238-250; Ammar Talbî, age., ss.56-73; el-Ma'rûf, age., ss.13-158; el-İşş, age., 50-75. el-Askerî, age., s. 28 vd.; Fiğlah, The Problem of "Abdallah İbn Saba", A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Sayı: V, ss. 379-391.

güçler tarafından ortaya atılan fikirleri gerek mevcut siyâsî-içtimâî durumu nazar-ı itibara alan birtakım ilim adamları bazı fırkaların doğuşunu Hz. Osman devrinden başlatırlar.⁸⁹

⁸⁹ Meselâ, bkz. Ma'rûf, *age.*, s. 15 vd.; el-Işş, *age.*, s.70 vd.; Welhausen, *Arap Devleti* (s. 21); İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş (s. 111 vd). Ayrıca Hz.Osman'ın ölümü hakkında bak. Taberî, I, 3008, 3009, 3012, 3014, 3019, 3015, 3016, 3017, 3030, 3050; Belâzürî, V/74 vd; İbn Sa'd, *Tabakât*, III/74-77; İbn Ebi Bekr, *et-Temhid*, 137 vd.; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/184-189; İbnu'l-Esir, III/70.

İSLÂM'IN DERÛNÎ TEZÂHÛRLERİ*

Yazan: Osman YAHYA

Çev. Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

İslâmiyet, Müslümanların gözünde, herşeyden önce evrensel bir keşf ve derûnî bir hikmet olarak tezâhür eder. İslâmiyetin, tarih sahnesine çıkışından günümüze kadar geçen süre içerisinde, Müslümanın ruh ve davranışı üzerindeki kesin kararlı icraatını işte bu zâviyede mütalea etmek gerekir. Zira İslâm, yalnızca bir sistem değil, fakat esasta bir mükâşefe yolu; sadece bir kural değil, fakat aynı zamanda bir hikmet olması sebebiyledir ki, asırlardan beri muhtelif etnik zümreler üzerinde derin nüfûz icraa etmiş ve halen de etmektedir.

Evensel görüş olarak İslâm, olgunluk kazandırdığı insanın imkanlarını her sahada kullanabilmesini sağlar. İslâm, derûnî hikmet olarak da, güvenle sulh ve hürriyet yoluna sevkettiği insanın değerini yükseltir.

Hikmet'in bu türü üzerinde düşündüğümüzde, onun, zamanın akışı içerisinde, "şahâdet", "islâm" ve "tevhîd" kavramları ile ifade edilen belli bir "Dîn" şekli altında ortaya çıktığını görürüz. Biz burada, bu Hikmet'in, özellikle binası ve terkipleri üzerinde durmak suretiyle, mâhiyeti, hakikatı ve gayesini ele alacağız.

HİKMET ve DİN

Allah, Kur'an-ı Kerîm'in hemen herkesce bilinen bir âyetinde (Mâide suresi 3. âyet), Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Ümmetine ihsan ettiği nimetlerini ve lütfunu hatırlatarak şöyle buyurur: "... Bugün size dininizi bütünüledim; üzerinize olan nimetimi tamamladım; din olarak da sizin için İslâm'a razı oldum..."

Bu ezeli Hikmet'in zaman içerisinde bir "Dîn" şeklinde ortaya çıktığını belirten başka pek çok âyet mevcuttur. Söz konusu Hikmet,

* Bu makale, "normes et valeurs dans l'İslâm Contemporain" (Paris 1966) adlı kitabın 15-37. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

kelimenin gerçek anlamında, ne bir felsefe ne de kapalı bir sistem tesis etmekte; fakat bir “DİN” kurmaktadır. “Bu Hikmet bir Din’dir” sözü açıkca neyi ifade etmektedir? Arapça “DİN” kelimesi, umûmiyetle “religion” sözcüğü ile karşılanır. Bu noksan bir tercümedir; çünkü “la religion” kelimesi, alışlagelen anlaşılışı ile, ancak Din’in islâmî anlayışındaki bir veçhesini oluşturur. Esasen *Din* terimi, az sonra göreceğimiz gibi, “religion” kelimesinden daha umûmî ve daha derin bir anlam taşır.

Hemen hemen bütün Avrupa dillerinde kullanılan “religion” kelimesi, bilindiği üzere, latince “religio” sözcüğünden gelmektedir. “Religio” kelimesi de, “religere” veya “religare” aslından alınmadır. “Religere”, kuralların titizlikle korunması anlamını taşır; “religare” ise, kâh bazı dînî vecibelerin yerine getirilmesindeki mecbûrîlik hissi, kah Allah ile insanlar arasındaki irtibat manasına gelen bir bağ fikrinden kaynaklanmaktadır. Arapça’da “Din” kelimesi, “religion” sözcüğünün tersine, birbirinden bariz bir tarzda ayrılan muhtelif manalar ifade etmektedir. Arapça “Din” kelimesi, genel anlamda, öncelikle bir toplumun veya bir zümrenin örf ve âdetlerini ifade eder. Aynı şekilde bu kelime, hüküm ve insanın dînî şuur kazanması (cezâ) anlamına gelir. Ve nihayet bu terim, bir millete has “din teorisi” manasında kullanılır. “Din” kelimesinin birinci mânası, bazı bilginlere göre, özellikle Arapça’dır; ikinci mânası İbrânî dilinde kullanılan anlamı belirtir; üçüncüsü ise, Farsça’da (daena sözcüğü ile) kastedilen mânadır. “Din”in, Batı’da anlaşıldığı şekliyle, “religion” kelimesine en yakın olan mânası üçüncü anlamıdır. Esasen, Farsça bir Hind-Avrupa dili olduğu için, bunda hayret edilecek bir durum yoktur.

O halde “Din” mefhumu, temelde ilâhî esaslara bağlı bulunan örf ve âdetlerin tamamını ihtiva eder. Umûmiyetle “âdet” (tradition) diye isimlendirilen şeyi meydana getiren de budur. “Din” kavramı aynı zamanda, insanın çevresindedekiler ve özellikle Yüce Hakikat (Allah) hakkında doğrudan şuur sahibi olması ve hüküm vermesidir. Son olarak “Din”, insanların faaliyetlerini ve davranışlarını yöneten beşer üstü bir sevk düzenidir.

Din kavramı, sırasıyla örf-âdet, insanın hüküm vermesi (cezâ), dînî şuur kazanması ve vazifelerinden birisi insan ile Allah arasındaki ilişkileri belirlemek olan yüksek hayat nizâmı manalarını ihtivâ ettiğine göre, artık *İslâm Hikmet*’inin tarih sahnesine neden “DİN” adı altında çıktığını anlamak hiç de zor değildir. Aslında herşey, bilhassa insanla alakalı her husus, onun gücünden kaynaklanmakta ve gerek mevcut

durumu gerek oluşumu ile ilgili hiçbirşey onun sahası dışında kalmamaktadır. Buradan, örf-Âdet olarak *Din* mefhumunun, kendi içerisindeki tutarlılığı ile münasip biçimde, insanda ne türlü derin tesirler meydana getirdiği görülmektedir. Filhakika âdet (tradition) ve dinî şuur insanın kişisel ve toplumsal varlığının esasları ile tekâmülünün sınırlarını meydana getirir. Öte yandan, üstün hayat düzeni olarak mütalea edilen *Din*, insanın âhiretteki durumu ve, âhirete geçmesiyle de, bulunduğu ezeliyet parseline bağlı bulunmaktadır.

Din sahası, İslâm'ın metafizik anlayışında, farklı iki hususu kapsar. Bunlar, “*Şeriat*” ve “*Hakikat*”tır. Şeriat, lügatte, Yüce Yol; Hakikat ise, aslı ve değişmez gerçek manalarını ifade eder. Bu iki kavramdan herbirisi, bizatihi müstakildir. Şeriat, bizim, Allah'a, bizzat kendimize ve topluma karşı olan davranışımızı tâyin eden kâideler ve esasların tümünü içine alır. Hakikat ise, mevcudâtın hakikatını doğrudan müşâhade etme; eşyayı kavrama ve onun derinliklerine nüfuz eden ziyâdır. Bununla birlikte *Din*'in bu iki yönü, İslâm'da, herhangi bir ihtilat olmaksızın birleşirler ve âhenkli bir biçimde birbirlerini tamamlarlar. Böylece, Din bünyesinde bütünlük meydana getirirler. Meşhur bir söz, tek bir dinin, birbirinin mütemmimi olan bu iki veçhesini çok güzel hulâsa eder:

“Hakikatsız Şeriat ölü bir lafız,
Şeriatlı Hakikat da sapıklıktır.”

Buna göre Şeriat, hakikî manasında “*religion*” kavramını tam olarak karşılamaktadır. Şeriat'ın sahası, teoloji, ahlak ve sosyal hayatı kapsar. Buna karşılık Hakikat, dinin değişmez ve ebedî yönünü temsil eder. Ne var ki, Şeriat, zamanla ve beşer toplumunun ihtiyaçlarına göre tekâmül ederken, Hakikat değişmez ve ebedî olarak kalmaktadır; çünkü o, insanda ezeliyet ve birlik mânasını açık bir biçimde geliştirir. Şeriatın gayesi, tâbi olacağı bir hayat kuralı ve bir disiplin verdiği insanın kurtuluşunu emniyet altına almak, Hakikatınki ise, insanı, bütün bağımlılıklarından kurtarmak suretiyle, mutlak hürriyetine kavuşturmasıdır.

Maamafih Din, her ne kadar Şeriat ve Hakikat sahaslarına uzanıyor ise de, aslında *Velâyet* kavramı üzerine bina edilmiş bulunmaktadır. Bu bir bakıma Din'in varoluş sebebi, kemâlidir. *Velâyet*, sırasıyla Allah'ın huzurunda olma (présence) ve O'na yakınlıktır. *Velâyet kavramı*, bütün müminlerin derecelerine göre dizildikleri küre şeklinde sembolik olarak takdim edilebilir. Zira, İslâm tasavvufuna göre bir umûmi velâyet, bir de hususî velâyet vardır. Umûmî mânada velâyet, imân bağı ile Allah'a

bağlı bulunan bütün mü'minleri kapsar. Velâyetin bir yönü, ilâhî çağrıya ve onun bizdeki mevcûdiyetine inanan her mü'minin müşterek bağıdır. Buna karşılık hususî velâyet, Allah'ın seçkin kullarına (evliyâ), yani faal ve mütaal bir ittihadla O'na bağlı bulunan ve Allah'ın da kendilerine *Mukâleme*, *Tebliğ* ve *Lutuf* ihsan ettiği sevgili kullarına mahsustur. Allah Dostları, İlâhî şûrâlara iştirak ederler ve Allah ile mukâlemede bulunurlar*.

Velâyetin bu iki planı veya şartı, İslâmiyetin metafizik anlayışına göre, bilkuvve mevcut olan ile gerçek arasında mevcut bulunan farkı ifâde eder. Sıradan bir mü'minin, imân faziletiyle tam bir gerçekleşmenin, mükemmel bir rönesansın esaslarına mâlik olmasına karşılık, hususî ifâdesiyle Velî, yani hususî Velâyete nâil olan kimse, kutsal Lutuf sayesinde, hakikî olarak İlâhî Samîmiyete ve yakınlığa; tek kelime ile Allah'ında, Allah tarafından, Allah için olan hayat (es-Seyr ilallah, anillah, bil-lah)'a ulaşır. Hususî ifâdesiyle Velî için, Haşır ve Saadet meselesi önsezi ile dünyada halledilmiş olmasına karşılık, sade mümin için âhîret hayatına kalmış bulunmaktadır.

HİKMET ve ŞAHÂDET

İslâm dinine, yani Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dine bağlılığını açıklayan kimse, İslâm'a giriş kâidesine göre, *Kelime-i Şahâdet* adı ile ma'rûf olan şu kutsal formülü ikrâr eder: *Şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur. Ve yine şahitlik ederim ki Hz. Muhammed Allah'ın Resûlüdür.*

Şahâdet, lügatte, şahitlik, müşâhede, şehit mânalarına gelmektedir. O halde bu şahâdet kelimesini söyleyen müslüman tamamen İslâm'a bağlanmış olur. Esâsen, şahâdet kelimesini söyleyen müslüman, basit bir bilme, sıradan bir inanç ikrar etmemekte, sözlü belge olmaktan şehitliğin kabulüne kadar varan bir şahitlik yapmaktadır.

Biliyorum, inanıyorum ve *şahitlik ediyorum* ifadeleri insanın, varlığının olgunluğunu ve bütünlüğünü tahakkuk ettirdiği en üst seviyede üç derecedir. Şahitlik, inanca ve bilgiye nisbetle, insanın tamamen ilk esasa aynileştiği mükemmel gerçekleşmenin nihâî sahasını temsil eder.

Şahitlik ediyorum demek, görüyorum ve bu görmeye göre şahâdet ediyorum demektir. Şüphe karanlıklarından arınmış böyle bir ikrâra hakiki değerini kazandıran da budur. Şahitlik ederim demek, hayatım, ruhen ve bedenen bağlandığım fikir için, bir model, somut bir uygulama olmalıdır demeyi gerektirir.

* Yazarm buradaki görüşlerini kabul etmiyoruz. (Çeviren)

Şimdi, Şahâdet kelimesinin gayesini ve bizzat konusunu ele alalım. İslâm'ın kutsal formülü olan şahâdet kelimesi iki bölümden oluşur. Birinci kısım zâtî ulûhiyeti, ikinci kısım Allah tarafından insanlığa elçi olarak gönderilen resûlü ihtivâ eder. Birinci kısmın bir inkârı takibeden ikrarla başladığı görülür. *Allah'tan başka ilâh yoktur*; buna karşılık ikinci kısımda mutlak bir ikrar vardır: *Hz. Muhammed Allah'ın Resûlüdür*.

Şahâdet kelimesinin birinci kısmı zâhiren anlaşılmaz ve kendi içerisinde çelişkili görünebilir. Bir ilâhın varlığı önce inkâr edilip sonra da ikrar edilebilir mi? Mevcudiyeti kesinlikle inkâr edilen bir Varlık'ın varlığına şahitlik yapılabilir mi? Bununla birlikte Allah'a inanmamızın, O'nun hakkındaki tecrübemizin sırrı açıkça şahâdet kelimesindeki inkar ile ikrar arasındaki bu zıddiyette bulunmaktadır. Hayat nuru karışıklıktan itibaren fışkırmaya başlar ve ruh temizliği de Ben (Ego)'in enkâzı üzerinde oluşur. Gerek kozmik gerekse biyolojik veya psîşik planda olsun hertürlü hayat tezâhürü bu ikili tartışma oyunu yoluyla; yani inkar ve ikrar ile varlığını ortaya koyar. Aynı şekilde, Allah'a imanımızın yüce sembolü olan şahâdet kelimesi de, birbirinin zıddı olan bu iki yönlü veche, yani inkâr ve ikrâr arasındaki tenâkuz yolu ile tezâhür eder.

Allah'tan başka ilâh yoktur... Allah lafzı Arapçada, ilâh kelimesinden gelmektedir. İlâh sözcüğü de *valah* aslından müştak olup, teslim olma özlemi, içtenlikle arzulama ve mutlak aşk mânalarını ifade eder. Bu görüş içerisinde, fevkâlâde dikkatimizi çeken, kendi gücünü bizde ilâhî gücün yerine ikâme eden herşey ilâhımızdır. İhtiras, dünya şöhreti, servet, bizi köleleri yapan ve nüfuzları altına alan pâyeler gibi her çeşit aldatıcı şey için de durum aynıdır. İslâmî şahâdetin operasyoncu kabiliyeti, ruhta şirk veya aldanmanın her çeşit izini yıkmayı ve ruhu her türlü şartlanmadan kurtarmayı mümkün kılar. Neticede insan, hakikî ilâhın, Yüce Hakikat'm, yani tapınmaya ve aşka lâyık yegâne Varlık olan Bir Allah'ın huzurunda bulunur.

Esasen iki çeşit ulûhiyet kavramı tasavvur edilebilir: *Mahlûki ulûhiyet*, *gayrı mahlûki ulûhiyet*. *Mahlûkî ulûhiyetle*, insanın kâinât hakkında edindiği şahsî tecrübesi vasıtasıyla sâhip olduğu ilâh fikrini kastediyoruz. Böyle bir anlayış, gerek süjesi, yani inanan kimse gerekse objesi yani inanılan şey bakımından bütünüyle nâ-tamamdır. Süjesi itibariyle noksandır diyorum, çünkü insan kendiliğinden Mutlak Varlığı idrak etmek ve O'nun hakkında tam fikir sâhibi olmaktan âcizdir; objesi bakımından eksiktir diyorum, çünkü kâinât saf müteâl Zât'm aksinden başka birşey değildir. Buna karşılık gayrı *Mahlûkî Ulûhiyet*, bizzat Allah'ın Ezeli Kelâm'ı kanalıyla vahyedilmiş olan *Ulûhiyettir*.

O halde biz burada mutlak surette mahlûkî ulûhiyete üstün olan bir ulûhiyet tasavvuru ile karşı karşıya bulunuyoruz; çünkü bu tür ulûhiyet anlayışında, bizzat Allah, yüce hakikatını, doğrudan keşfedebilme imkânı lutfetmek suretiyle insana kendini göstermektedir.

Binaenaleyh, müslümanın, Kelime-i Şahâdet'in birinci bölümünde inkâr ettiği tamamen mahlûkî ilâhlıktır; yani ruhu ile tasavvur ettiği ulûhiyettir; zira, gerçekte bu nevi ilâhlık sadece ve sadece Mutlak Varlık'ın bir görünüşü, alâmetleri sûretinde taklidi bir eserdir. İnsanın mahlûkî ilâhlığı bu şekilde inkar etmesi, kendisine, Gayri mahlukî, Ezeli Ulûhiyeti ikrar etme ve bu Ulûhiyette ikrar edilme imkânı sağlar; çünkü Mutlak'ın yegâne gerçek ve doğru Ulûhiyet şekli bu tür ilâhlıktır.

Kelime-i Şahâdetin ikinci kısmına gelince; burada sözkonusu olan Hz. Muhammed tarafından insanlığa tebliğ edilen ilâhî risâleti müslümanın kalb ile tasdik etmesidir. Böylece müslüman, kelime-i şahâdeti ikrâr etmekle, bir yandan Allah'ın varlığına, diğer yandan da bizim aramızdaki Mevudiyetine tanıklık etmektedir; çünkü Hz. Peygamber tarafından insanlığa tebliğ edilen ilâhî risâlet, gerçekte, yaratan ve hidâyete erdiren Yüce Allah'ın rahmet dolu bir beyânından başka birşey değildir. Bunu biraz açıklayalım:

Kur'an-ı Kerim'in bildirdiğine göre Allah, insana, Cennet'ten çıkarılmasından sonra, şu ifâdelerle hitap etti: "*Çıktın oradan hepiniz, bununla birlikte tarafımdan size bir Yol (ed. istikâmet) gelecektir; ve ona (bu yola) uyan için artık korku yoktur, üzülmeyecektir.*" (Bakara sûresi, 38. âyet). Allah, bizatihi insanı kurtuluş yoluna sevketmeyi üstlendiğinden dolayı, sonsuz lutf ve kereminin tezâhürü altında insanın kurtuluşunu gerçekleştirmek için, bu ilâhî açıklama ile bizzat faaliyete geçmektedir.

Esasen mahlûk olarak insanın en büyük arzusu, ahenkli ve istikrarlı bir tarzda Allah'ın rızasına uygun olarak yaşamaktır. Ancak bu yüce gaye, İlâhî imtihanda muvaffak olmakla tam olarak gerçekleşebilir. O halde biz olgunluğa sadece bizzat ulûhiyetle ulaşabiliriz. İnsanlığın Cennet'ten atılıp yeryüzüne çıkarılması öncesinde Allah tarafından açıklanan bir Yol (Hudâ) vaadinin mânası işte budur. Vaadedilen bu Yol (Hudâ), beklenen bu nûr, vahiy tarafından fîli olarak tarihî süreç içerisinde gerçekleştirildi. İslâmiyette vahiy, ne bir lafza kapatılmış basit bir metin, ne de keyfi olarak vaz'edilmiş bir kanundur. Tersine nihâi hakikatinde O, herşeyden önce, Cennet'ten çıkarılmasından sonra insanın yeniden canlanmasını (restaurasyon) gerçekleştirmek için inzâl edilmiş kurtarıcı bir operasyon, ilâhî bir müdâheledir.

Gerek kutsal kaynağı ve zâtî mâhiyeti gerek insan üzerindeki derin tesirleri bakımından Vahiy fenomeni ile ilgili Kur'an âyetlerini gözden geçirdiğimizde aşağıdaki neticelere ulaşırız:

-Vahyin kaynağı bizzat Allah'tır. Vahiy Allah'ın ezeli kelâmıdır. Nitekim Allah bu hususta şöyle buyurur: "*Nuh'a, ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettiğimiz gibi ey Muhammed, şüphesiz sana da vahyettik. Dâvud'a da Zebur'u verdik. Peygamberlerden sonra, insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmaması için, gönderilen müjdecî ve uyarıcı peygamberlerden bir kısmını daha önce sana anlatmış, bir kısmını da anlatmamıştık. Allah güçlüdür, Hakimdir. Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder, Onu bilerek indirmiştir, melekler de şahitlik ederler. Şâhit olarak Allah yeter*" (Nisâ suresi 163-166. âyet).

- Vahiy evrenseldir. Esasen Kur'an-ı Kerim Allah'ın, ilk insandan itibaren, insanlığı asla yüz üstü bırakmadığını veya kendi haline terketmediğini bildirir. Vahiy yani Allah'ın bu direkt ve mahluk olmayan müdahalesi, bizzat yaratılmış (halk) gibi, evrensel bir olaydır. "... Geçmiş her ümmet için mutlaka bir uyarıcı buluna gelmiştir" (Fatır suresi 24. âyet); "... Allah her devirde kitabından dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır" (Ra'd suresi, 38-39. âyet). Burada zikredilen ve benzeri birçok Kur'an âyeti vahyin evrensellik vasfını doğrular.

- Vahyin tezâhür şeklini tavsif eden Kur'an-ı Kerim, bu işi ilâhî bir inme (tenzil) olarak tasvir etmekle hususi bir simgecilik (sembolizm) kullanır. Sözle tarif edilemeyen varlığı lafzın sembolü ötesinde yani sembolden uzak olarak bu şekilde mucizevî tarzda aksettiren ilâhî nassa bütün değerini veren de budur. Yüce Allah buyurur: "İnkâr edenler: "*Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir*" diyerek haksız ve asılsız bir söz uydurdular. "*Aynı şekilde Kur'an ancak öncekilerin masallarındır; başkalarına yazdırıp sabah ve akşam yazdırılıp dikte ettirilmiştir*" dediler. Ey Muhammed! onlara de ki: *Bu Vahy'i ancak göklerin ve yerin surlarını bilen indirmiştir. "Ey Muhammed! O Hikmet yüklü Kur'an'a - ki Rahim ve Kâdir olan Allah tarafından indirilmiştir - yemin ederim ki sen doğru yol üzerine gönderilen resûllerdensin."* (Yâsin, 2-5) (Furkan suresi, 2-7. âyet).

- Bizzat vahyin aslına gelince; Kur'an-ı Kerim onu, gayesi insanı doğru yola iletmek yani daha açıkçası onu bütünüyle olgunluğuna kurtarmak üzere yok olmaktan ve şüphe karanlıklarından kurtarmak olan semavi asıllı bir nûr olarak gösterir. Başka bir deyişle güneşin eşyayı

aydınlattığı ve gözlerle görülebilir bir hale soktuğu gibi, ilâhî Nûr olan Vahiy de insanı aydınlatır ve kutsal şeyleri onun gönlünde hissedilir kılar. Allah vahyin bu özelliğini şöyle açıklar: “*Ey Kitap ehli! Kitap'tan gizleyip durduğunuzun çoğunu size açıkça anlatan ve çoğundan da vaz geçiren peygamberimiz gelmiştir. Allah rızasını gözetenleri onunla selâmet yollarına eriştirir ve onları, izni ile, karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Onları doğru Yola iletir*” (Mâide suresi, 15-16).

- Bunun da ötesinde vahiy, Kur'an-ı Kerim'de, bu kurtuluşa erme ve nihâî durum telâkkisi içinde, Allah'tan kaynaklanan bir ruh olarak takdim edilir. Bu Ruh, kutsal esas ve tabiat ötesi, yâni Allah'ın huzurunda bulunduğumuz mânevî hayatımızın en yüce kaidesidir. Bu şekilde anlaşılan vahiy, kutsal Ruh olarak - beşerî ruha nisbetle - sahip olduğu bütün özellikleri hesaba katıldığında, kişisel ruhumuzun beşerî varlığımızda yaptığı tesirin aynısını yapar. Nitekim Allah buyurur: “*Ey Muhammed! İşte sana da buyruğumuzla Cebraîl'i gönderdik; sen Kitap nedir, iman nedir önceleri bilmezdin, Fakat Biz onu kullarımızdan dilediğimizi onunla doğru Yola eriştirdiğimiz bir nur kaldık. Şüphesiz sen de insanlara göklerde olanlar, yerde olanlar kendisinin olan Allah'ın yolunu, doğru Yolu göstermektesin. İyi bilin ki işler sonunda Allah'a döner*” (Şûra Suresi, 52-53. âyet).

- İtinah bir Kur'an okuyucusunun gözünden kaçmayan hususlardan biri de, Vahy'in bir mesele üzerinde ısrarla durması, onu bütün yönleri ile müzakere etmesidir. O bu hususiyeti sebebi ile ilâhî rahmetin kutsal bir işi olarak tarif ve takdim edildi: “*Kendisinden önceki kitapları tasdik eden Hak Kitabı Sana indirdi. Önceden insanlara yol gösterici olarak Tevrat ve İncil'i de indirmişti. O, doğruyu yanlıştan ayıran Kitabı gönderdi.*” “*Doğrusu insanlar için ilk kurulan ev, Mekke'de âlemler için mübarek ve doğru Yol gösteren Kâbe'dir.*” “*Bu Kur'an insanlara bir açıklama, sakınanlara Yol gösterme ve bir öğüttür*” (Âl-i İmrân, 3,96,138). “*İncil sahipleri Allah'ın ondan indirdikleri ile hükmetsinler. Allah'ın indirdikleî ile hükmetmeyenler, işte onlar fâsik olanlardır. Ey Muhammed, Kur'an'ı, önce gelen kitabı tasdik ederek ve ona şahit olarak gerçekle sana indirdik. Allah'ın indirdiği ile aralarında hükümet; gerçek olan sana gelmiş bulunduğuna göre, onların heveslerine yyma! herbiriniz için bir yol ve bir yöntem kaldık; eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı, fakak bu, verdikleri ile sizi denemesi içindi; o halde iyiliklere koşun, hepinizin dönüfü Allah'adır. O, ayrılığa düştüğünüz şeyleri siz bildirir*” (Mâide Suresi, 47-49). “*Bu, Allah'ın kullarından dilediğini eriştirdiği Yoldur. Puta taparlarsa amelleri boşa çıkar*” (En'am Suresi 88). Şayet biz Nur ve Ruh'un ezeli Kelâm'a bağlı bulunan vasıfları tarafından fevkalâ-

de cezbedilmiş isek, bizi ulûhiyetin sonsuz sırrına erîştiren ilâhî rahmet sıfatı karşısında elbette çok daha fazla hayranlık duyarız. Esasen Allah bizatihi rahmettir; çünkü o saf Aşk'tır. Aşkın aslı tabiatı teslim olmak, Güzelliğin aslı da, açılmak, münkeşif olmaktır.

Bununla birlikte, ilâhî rahmet iki şekilde tecelli eder: Faal yaratıcı rahmet ve münfail kurtarıcı rahmet. Birincisi bizzat yaratılışı kapsar. Yaratılan her şey, faal veçhesi tecelli eden ilâhî rahmetin eseridir. Pasif şekilde tecelli eden Kurtarıcı rahmet ise, mutlak düzeltilmesini gerçekleştirmek gayesiyle, insan hayatına yapılan doğrudan müdahaledir. Kurtarıcı İlahî Rahmet'in birçok tecelli şekli vardır. Vahiy, Lutuf, İmân, İlham bunlardandır. Kurtarıcı Rahmet'in mezkûr tecelli şekillerinden olan vahiy, ferdin hudutlarını aşan ve bütün insanlığa seslenen bir dâvet hüviyetinde olduğundan, evrenseldir. Kurtarmanın bu şekli, gerek tezâhür etmesinde, gerek gerçekleşmesinde, bizzat tabiatına yabancı şeyleri de beraberinde getirdiğinden, pasiftir. Meselâ Vahiy olayında durum böyledir. Tabiatı itibariyle Vahiy, kelimeler, sesler vesâirenin ötesinden İlahî mârifeti açıklayan ezeli Kelâm'dır. Ancak, insana indirilmesiyle, zâtına tamamen yabancı olan kelimeler, sesler vesâire örtüsü altında açıklanır.

İslâm dini bize, önceki semâvî kitaplardaki İlahî vahyin kemâl şeklini, Allah'ın ezeli ve ebedi Kelâm'ı olan Kur'an-ı Kerim'de bulunduğunu öğretir. Bu anlayışın mânevî yönü şüphesiz çok muhteşemdir; çünkü insanın doğrudan Allah'la irtibat halinde olmasını sağlamaktadır. Elimizde bulunan Kur'an ulûhiyetin hâricî bir fiili değil, fakat apacık ezellilik durumuyla bizzat ilâhî Mevcudiyet'tir. Kur'an üzerinde düşünen, yani hayatını ilâhî Hikmetin ışığında düzenleyen bir müslüman, gayet tabii olarak Ezeli Varlık hakkında gerçek bir tecrübe sahibi olur.

Kur'an-ı Kerim'in gayri mahlûk yönüyle alakalı geleneksel İslâmî görüş, Hristiyanlıktaki "Hulûl" inancını hatırlatır. Esâsen ilâhî Tabiat, Hristiyanlıktaki açıklamaya göre, esrarengiz olarak ve mucizevi bir tarzda İsa'nın beşerî tabiatıyla kâimdir. Meseleye bu anlayış içerisinde bakıldığında, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyen İslâmî görüş ile Hristiyan akîdesindeki "Hulûl" nazariyesi arasındaki farklılık, görünüşe göre, ezeli Kelime'nin tezâhür etme şekillerinde yatmaktadır. Oysa, Hristiyan akîdesine göre, Kelime İsa'nın şahsında vücut bulmuş, yani onun beşerî varlığına hulûl etmiş, Kur'an'ın nüzûlünde de ifâde edilmiştir.

Bu iki akîde arasında, mevcut olan böyle bir paralelliğe rağmen, yine de esaslî bir görüş farklılığı vardır. Esasen İslâmîyette, ezeli Keli-

me'nin mucizevî bir tarzda Kur'an'ın nüzûlünde tezâhür etmesi hulûl olarak değil, ilâhî tecellinin husûsî bir şekli biçiminde anlaşılır. Bir yandan Kur'an'ın gayrı mahlûk olduğunu, diğer yandan da onun Allah olmadığını ifade eden, görünüş itibâriyle birbirine aykırı ve birbiriyle çelişki içerisinde bulunan ikili görüş işte buradan kaynaklanmaktadır. Söyle ki, Kur'an, zâtî itibâriyle mümkün olan Arapça ifâdesinde, mucizevî bir tarzda birleşmiştir. (ve bizim ezeli Kur'an akîdesine olan inancımız bu hakiki ve esrarengiz birleşme sâyesinde tamâmen doğrulanmış bulunmaktadır). Ve Kur'an'ın Allah olmadığı görüşü, Kur'an'ın gayrı mahlûk olduğu inancı ile ancak zâhirde zıtlık ifade eder. Gerçekte Kur'an'da ifade edilmenin Allah ile münâsebeti huzurda olma münâsebetidir; yoksa Allah ile birleşme değildir. O halde Kur'an, ifadesi bakımından, Allah'la özdeş sayılamaz; O, Allah ile kâimdir; Allah'ın gayrı mahlûk âlâmetidir; fakat Allah değildir.

İnsanın kurtuluşunu tâyin eden unsur olarak Vahyin ihtivâ ettiği önem ne kadar büyük olursa olsun, yine de tebliğ edilme gücü, insana hitap etmesi sebebiyle, tebliğ edenin niteliğine (qualité) bağlı bulunmaktadır: Hz. Peygamber, Kur'an âyetlerinin bildirdiğine göre, Allah'ın Emri'ni insanlara getiren basit bir elçi, fakat ezeli Kelime'nin geldiği şahıs ve O'nun canlı şahididir. O, gerçekten kurtarıcı bir fonksiyona sâhip olduğundan insanın kurtuluşuna yakından iştirak eder: İslâmiyette peygamber iki yönlü bir fonksiyon icrâ eder: O hem elçi hem de kutlu (velî) dur. Dâvetçi olarak da Mutlak'ın nûrunda Allah'a yakınlaşmayı telkîn eder; kutlu kişi olarak ise, ezeli Kelâm'ın, yani Hayât'ın Hakikat'ın ve Aşk'ın şahididir.

Gerçekten Kur'an bize peygamberleri, ne melekler ne de yeryüzünün ilâhları olarak değil; basit ve ölümlü varlıklar biçiminde tanıtır. Bununla beraber onlar, gerek vazifeleri gerek ilâhî muhabbete nâil olmaları bakımından, birtakım beşer üstü vasıflar kazanırlar. Nitekim Hz. Peygamber'in şahsiyetiyle ilgili mütaal vasıfları açıklayan çok sayıda âyet mevcuttur:

-Hz. Peygamber, dâvetinde, insanları hatalardan kurtarır, kutlu kılar, onlara, ilâhî Kitâb'ı ve Hikmet'i öğretir. Nitekim Allah "Biz size, âyetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size Kitâb'ı ve Hikmet'i öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek aramızdan bir peygamber gönderdik" (Bakara, 151); "Andolsun ki, Allah, inananlara âyetlerini okuyan onları arıtan, onlara Kitâb ve Hikmet'i öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur. Halbuki onlar, önceleri apaçık sapıklıkta idiler" (Âl-i İmrân, 164), buyurur.

- Hz. Peygamber, Hakk'ı getiren, Hakka yönelten ve Hakikat olanıdır. "Ey Muhammed! Doğrusu Biz seni, Hak ile, müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir. Sen, cehennemliklerden sorumlu tutulmayacaksın" (Bakara, 119); "Ey insanlar! Peygamber Rabbiniz'den gerçekle geldi, inanın, bu sizin hayırınızadır. İnkâr ederseniz bilin ki, göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah Bilen'dir, Hakîm'dir" (Nisa, 170); "Putâ tapanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlerden üstün kılmak üzere, peygamberlerini doğru Yol ve Hak Din'le gönderen Allah'tır" (Tevbe, 33); "De ki; "koştuğunuz ortaklardan gerçeğe erİştiren var mıdır?" De ki: "Ama Allah gerçeğe erİştirir. Gerçeğe erİştiren mi, yoksa birisi götürmezse gidemeyen mi uyulmağa daha layıktır? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?" (Yunus, 35); "İnandıktan, peygamberin hak olduğuna şahâdet ettikten, kendilerine belgeler geldikten sonra inkar eden bir milleti Allah nasıl doğru Yola erİştirir? Allah zalimleri doğru Yola erİştirmez" (Âl-i İmrân, 86).

- O, Nûr'un taşıyıcısıdır: "O peygamber, onlara, uygun olanı emreder ve fenalıktan meneder, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar, onların ağır yüklerini indirir, zor tekliflerini hafifletir. Bu peygambere inanan, hürmet eden, yardım eden, onunla gönderilen Nûr'a uyanlar yok mu? İşte onlar saadete erenlerdir" (Arâf, 157). O, karanlıkları Nûr'la dolduranlar: "Elif, Lâm, Râ; Ey Muhammed! Bu, Allah'ın izniyle, insanların karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övülmeğe layık, göklerde ve yerde olanların sahibi Allah'ın yoluna çıkarman için, sana indirdiğimiz Kitâb'dır. Uğrayacakları çetin azabtan dolayı vay kâfirlerin haline!" (İbrâhim, 1-2). O, Nûr ve parlayan bir ışıktır: Ey Kitâb Ehli! Kitâb'dan gizleyip durduğunuzun çoğunu size açıkca anlatan ve çoğundan da geçiveren peygamberimiz gelmiştir. Doğrusu size Allah'tan bir nûr ve apaçık bir Kitâb gelmiştir. Allah, rızasını gözetenleri onunla, selâmet yollarına erİştirir ve onları, izni ile, karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Onları doğru yola iletir" (Mâide, 15-16); "Ey peygamber! Biz, seni, şahîd, müjdeci, uyarıcı; Allah'ın izniyle O'na çağırın, nurlandıran bir ışık olarak göndermişizdir" (Ahzâb, 45-46).

- Hz. Peygamber, Cehennem azabından koruyan merhametli varlıktır: "Oysa sen içlerinde iken Allah onlara azab etmez. Onlar bağışlanma dilerlerken de elbette Allah azab edecek değildir" (Enfâl, 33); "Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiyâ, 107).

- Onun şahsiyeti ve yaşayışı, kemale ulaşma yolunda Allah'tan ümit bekleyen insanlara örnek kılınmıştır: "Ey insanlar! And olsun ki,

sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resûlullah en güzel örnektir" (Ahzâb, 21); "İbrâhim ve onunla beraber olanlarda, sizin için uyulacak güzel bir örnek vardır. Onlar milletlerine şöyle demişlerdi: "Biz, sizden ve Allah'dan başka tapıklarımızdan uzağız; sizin dininizi inkar ediyoruz; bizimle sizin aranızda yalnız Allah'a inanmanıza kadar ebedî düşmanlık ve öfke başgöstermiştir". Yalnız, İbrâhim'in, babasına: "And olsun ki, senin için mağrîfet dileyeceğim, fakat sana Allah'tan gelecek herhangi birşeyi savmaya gücüm yetmez" sözü bu örneğin dışındadır. Ey inananlar! Deyin ki: "Rabbimiz! Sana güvendik, Sana yöneldik, dönüş San'adır. "Rabbimiz! Bizi inkar edenlerle deneme; bizi bağışla. Doğrusu Sen, Güçlü olan, Hakîm olansın." "And olsun ki, sizlerden, Allah'ı ve âhiret gününü uman kimse için, bunlarda güzel örnekler vardır. Kim yüz çevirirse kendi aleyhine olur. Doğrusu Allah müstağnîdir, övülmeye lâyıktır" (Mümtahine, 4-6).

- Mü'minin Hz. Peygamber'e bey'at etmesi bizzat Allah'a bey'at etmesidir ve bey'atı ifâ eden Peygamber'in eli bizzat Allah'ın eli singeler. Aynı değere sâhiptir: "Ey Muhammed! Şüphesiz sana baş eğerek ellerini verenler, Allah'a baş eğip el vermiş sayılırlar. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir. Verdiği bu sözden dönen, ancak kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük ecir verecektir" (Fetih, 10).

Daha önce önemini belirttiğimiz "Allah'ın Yolu" (Hudâ-Allah) deyiminin Kur'an-ı Kerîm'de ne kadar açık olduğu bilinmektedir (Huda, lügatte, yol, yön, âmet, iz manalarına gelir). Yegâne Hâdî Allah'tır; yani yol gösterici, ezeli Kelâm'ı ile doğru yola (es-sırâtü'l-müstakîm) erİştirici ve bizi Kendisi'ne yöneltici ancak O'dur. Binâenaleyh, Kur'an-ı Kerîm'in şu meşhur âyeti Hz. Peygamber'i tamamen ilâhî olan bu vazife ile vazifelendirir: "Ey Muhammed! İşte sana da buyruğumuzla Cebrâil'i gönderdik; sen Kitâb nedir, îman nedir önceleri bilmezdin, fakat Biz onu, kullarımızdan dilediğimizi onunla doğru yola erİştirdiğimiz bir nûr kıldık. Şüphesiz sen de insanlara göklerde olanlar, yerde olanlar kendisinin olan Allah'ın Yolunu, doğru Yolu göstermektesin. İyi bilin ki, işler sonunda Allah'a döner" (Şûrâ, 52-53).

Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in şahsına atfettiği ve fonksiyonuna bağladığı bu vasıflar ve faziletler topluluğu Hz. Peygamber'in beşer üstü yönünü apaçık olarak ortaya koymaktadır. Bu değerlendirmeye, Hz. Peygamber'i bütünüyle bir çeşit nakilci olarak mütalaa etme, bunun dışında ona hiçbir şey izâfe etmemek olmayıp, çok tabii ve

hatta çok basit bir değerlendirmedir; çünkü Kur'an, insanları ve buldukları yerleri kötülüklerden ve hatalardan temizler, kutlulaştırır.

Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in gerçek mü'lümanlar tarafından devamlı olarak idrak edilen müteal şahsiyetinin aslî Hakîkatî'nin müslümanlardaki bu şuuru kesinlikle onun şahsına tapma şekline dönüştürmedi. Esasen İslâm'da sembolik âlâmet ile Yüce Hakikat arasında her zaman açık bir ayırım varolageldi ve zaman içerisinde tecellî eden ilâhî Fiil, hangi şekil altında tezâhür ederse etsin, asla tapınma konusu değildir. Hz. Peygamber'in bu anlayış içerisindeki durumu, tamamiyle Kur'an-ı Kerim'in İslâm zühdündeki durumuna benzer. Şüphesiz Hz. Peygamber övülür ve sevilir; fakat tapınma, her türlü şekilcilik veya gösterişten uzak olarak, yalnızca bir tek Allah'a mahsustur. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "Ey Muhammed! De ki: "namazım, ibâdetlerim, hayatım ve ölümüm, Âlemlerin Rabbi Allah içindir" (En'âm, 162).

İSLAM

Buraya kadar sadece İslâm dininin bazı belirgin hâricî unsurlarını inceledik. Şimdi ise, bu dinin bizzat temelini oluşturan esasî ele alacağız.

Müslümanlara göre İslâmiyet, tarihî görünümü ile, insanlığa gönderilen son ilâhî dindir. O halde İslâm dini, müntesiplerinin nazarında, insanı kemâline ulaştıran ve kurtuluşa erdiren en mükemmel şartları ihtiva etmektedir. Bu demektir ki İslâm, geçen zamanlarda önceki Peygamberler tarafından asırlar boyunca getirilmiş olan Sâbık Vahy'in bütün veçhelerini kendisinde toplamaktadır. Bu durum bizi, gayet haklı olarak, bu çağırmanın hakikatını daha yakından tanımaya, özellikle onu meydana getiren iki rûkn; yani süjesi ve objesi üzerinde durarak genel yapısını mütâlea etmeye götürür.

İslâmiyet, öncelikle Allah ile insan arasındaki ilişkileri düzenler bu bakımdan o, zamanla ve belli bir mekanla sınırlı değildir. Gerçekte İslâm, ne belli bir tarihî olayla temâyüz eder ne de belli bir toplulukla mukayyed olur. O, insan soyunun, kendisini yüce ashna bağlayan samimi bağın şuuruna vardığı zamandan veya, daha doğrusu, bu tabiat ötesi bağ ona Allah tarafından ifşâ olduğundan beri mevcuttur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, birçok âyette, şu veya bu kavmin İslâm olduğunu belirtir.

O halde, evrensel olması ve bütün insanlığa hitâb etmesi sebebiyledir ki, gerçek anlamda İslâm'dan önce İslâm'ın varlığından sözedilebilir.

Bununla birlikte İslâmiyet, tarihî olarak, bir Arab inkilâpçısı olan Hz. Muhammed'le başlar. Ne var ki, iman, İslâm'da, her ne kadar bir Kurtarıcı Hakikat'a bağlı bulunuyorsa da, yine de Resûl, Risâlet'i önünde silinir. Bu husus İslâmiyette çok önemlidir. Yahudiler, Hıristiyanlar ve benzeri bir çok toplum, İsâ, Budda ve benzeri şahısları tarihî bir hâdiseye bağlarlar. Bu insanlar, sembolik bir ikrarın gerçekleşmesine destek olmuş olsalar da durum aynıdır. İşte İslâmiyet'i diğer dinlerden ayıran, bizzat inanç sisteminde mevcut olan bu evrensellik vasfıdır.

İslâm, lügatte, teslim olmak, inanıp güvenmek ve isteyerek itaat etmek anlamlarına gelen "esleme" fiilinden müştaktır. İslâm kelimesi, bizzat aslı itibariyle bir lütuf olayını ifade eder. Aslında sözkonusu olan da şuurlu bir itaat ve mutlak bir lütuftur. Bununla birlikte İslâm kelimesi, emânet (depo) ve sorumluluk (responsabilité) fikrini de telkin eder. O zaman bu kelime şu şekilde açıklanabilir: Ben, kendimden başka, vicdanımı hür kılmak ve güçlendirmek üzere, bana tevdi edileni de veriyorum. Fakat bu verilen lütfun aslı nedir ve kime verilmiştir? Bu konuda Kur'an çok açıktır: Bu lütuf Allah'tandır. Allah'a, yani insan ötesi bir Hakikat'a itaat edilir. Yüz insanın tüm varlığını temsil ettiği içindir ki, insan tam bir teslimiyetle yüzünü Allah'a çevirir. Böylece İslâmiyet, esas ve akidesi bakımından, evrensel bir inanç sistemi sunar.

Bilindiği üzere Kur'an, insanın Allah karşısında takındığı hususi tutumu belirleyen "*İslâm*" terimini kullanmadan önce "*tezekkâ*" tâbiri ni kullanıyordu. *Tezekkâ* tâbiri, aslı faziletlerinin kaynağını Hz. İbrâhim'in şahsiyet ve davranışında bulur. Zira "*tezekkâ*" kelimesi, temizlemek, kurban sunmak anlamını ifade eder. Bu sebeplerdir ki Hz. İbrâhim, Arab Örf'ünde bu kurban ve temizlik işinin idealini temsil eder. Aynı şekilde İslâm kelimesi, *tezekkâ* kelimesinin yerine kâim olmakla, müslüman toplumun süratle İbrâhim Dini bünyesinde toplanmasını sağlayabilmek için, *tezekkâ* kelimesinin ihtiva ettiği tarihi ve mânevi değerleri olduğu gibi korudu. Temizlik ve bağışta bulunma, armağan etme, gerek nazari gerek ameli yönüyle her türlü dinî yaşayışı doğrulayan iki önemli ve ayırıcı hususiyettir. İnanç sistemini doğrudan "*tezekkâ akidesi*" üzerine bina kılan İslâmiyet, açıkça bu gayeye erişmek istemektedir. Öte yandan bu sâafiyet ve adakta bulunma ideali, bizzat "*İslam kelimesi*"nin ihtivâ ettiği sulh kavramını da bünyesinde bulundurur. Esasen "*Selâm*" deyiimi "*İslâm*" kelimesi ile aynı kök (SLM) den gelmektedir ve sırasıyla sulh, selâmet ve kurtuluş kavramlarını telkin

etmektedir. İster maddi ister mânevi olsun, her türlü temâyül bu yüce değerlere kavuşmak ve onları gerçekleştirmek için can atar. Bu durumda insanlığa sunulan kurtuluşun muhtelif planlarını çizmek kolaydır. Bununla birlikte İslâm'ın, bu sahada dahiliğini belirleyen ayırıcı bir vasfı vardır; o da, sözkonusu idealin İslâm akidesinin temel unsuru, en belirgin özelliği olmasıdır.

Gerçekte her insan "müslüman"dır; çünkü her varlık özü itibariyle ve zorunlu olarak prensibine bağlıdır. İnsanın bu ruhî bağlılığı sırasıyla hem metafizik hem de mantıkîdir. Onun bu tutumu mutlak bir ahengin alâmetidir. Hiçbir şey insanı bu tutumundan uzaklaştıramaz. Düşünce ve tefekkür bana "benim müslüman olduğumu" ispatlar ve ben müslüman olmamalık yapamam. Öte yandan İslâmiyet, Allah ile insan arasında sıradan bir irtibat değil, fakat aşk dolu ahenkli bir bağ tesis eder. Ulûhiyetin simgesi olan Allah lafzı, daha önce de işâret ettiğimiz gibi, "velah" aslından türemiş olup, mutlak aşk, teslim olma hasreti mânasını ifade eder. O'nun *Halketmesi* mutlak lutuf olan bu aşkın ifşâ edilmesidir. Buna göre bizim müslümanlığımız O'nun zâtında mün-demic bulunan bu Aşk lutfuna cevap teşkil eder.

Allah katında kâinat, ilâhi kemâlin müteal bir tecellisi ve O'nun teslim olma Hasretinin ifâdesidir. Bunun yanı sıra Allah'ın Resulleri kanalıyla direk bir Müdâhelesi vardır; çünkü Allah'ın gayrı Mahlûk Kelâmı olarak ilâhi Vahiy nihât şekliyle Allah'ın mahlûkuna olan mutlak Aşk fiilinden başka birşey değildir. Böylece mü'minlerin islâm olması yalnızca mahlûkî Tecelliye göre değil, fakat aynı zamanda gayrı mahlûk Kelama nisbetle de bir îkrar ve şükran işi olur. Buna göre biz, birçok islâm kategorileri ile karşı karşıya bulunuyoruz:

1) Evrensel din olarak İslâmiyet (L'islam macrocosmique) bütün insanlığa hitâbeder. Bu, ilk prensip ile münâsebetinin ifâdesi bakımından, bütün kâinattır. Bu ilişki olayının bizzat yaratma hâdisesi ile telkin edildiğini söylemek daha doğru bir ifâde olacaktır. Zira yaratılan herşey zarûrî olarak kendisini Yaratan prensibe bağlıdır.

2) Ferde hitâbeden ve ferdî hayatın düzenleyicisi olan İslâmiyet (L'islam microcosmique), dâveti itibâriyle Allahın mevcûdiyeti ve kendisinin âlemdeki mevkiî hakkında şuur sâhibi olan beşerî varlığı ihtiva eder. Söz konusu şuur bir yandan ilk prensibi tanımak diğer yandan da iyilik yapmakla kendini gösterir. Kur'an-ı Kerim'de İslâm'ın bu iki yönüne de temas edildiğini görüyoruz. Ayrıca Kur'an, İslâm'ın bu iki vechesinden bahsederken, kurtuluşun ancak ve ancak İslâm dininde olduğunu söyler. Bu kanunun dışına çıkmaya ve bundan kurtulmaya ça-

İşan kimse helâk olur, hüsrana uğrar. Her şey mutlaka kurtuluşuna doğru yönelir ve çiçek de bizzat kendi varlığı yoluyla kurtulur. Bununla birlikte ferdî hayatı düzenleyen ve kendisine muhâtab olarak insanı seçen İslâmiyet (L'islam microcosmique), hürriyet ve akıl yeteneklerine sâhip olan beşerî varlığa seslenir. Aslında şu iki temel husus üzerinde ısrarla durmak gerekir: İnsanın ilk prensibini tanıması ve iyilik yapması.

3) Çağrısını Cebrâil adlı meleğin tebliğ ettiği münzel İslâmiyet (L'islam hiéro-cosmique); bu, İslâm'ın üçüncü ve sonuncu derecesi olup İlah ile insan arasındaki en yakın münâsebetleri tesis eder. Burada söz konusu olan yalnızca Allah'ı yaratılışın yüce prensibi olarak tanımak ve toplum ile ahenk içerisinde olmak değil, fakat özellikle O'nu kemâlinde ve Aşk fiilinde görmeye çalışmaktır. Allah, ezeli Kelâmını tebliğ etmek suretiyle, insanın kaderini idâre eder. Bu seviyede bizim müslümanlığımızın görevi Allah'ın gayrı mahlûk Beyân'ını kabul etmek ve hayatımızı İlahî Emr'e göre düzenlemektir.

Varlıkların tabakalarıyla alâkalı İslâm'ın metafizik nazariyesine göre, insan, maddenin hakimiyetiyle Mânâ'nın hâkimiyeti arasında orta bir yer işgal eder; yani dini tâbirlerle ifâde etmek gerekirse, hayvânî âlem ile melekî âlem arasında orta bir yerde bulunur. İnsanın hayvânî âlem ile melekî âlem arasında mutavassıt bir mevkie sahip olması, onu gerçekten ilâhî istikâmete yönelik güçlü bir melek yapar. Ne var ki insanın mevcut haliyle kaderini ifâ edebilmesi ve teâmülüne bağlı kalabilmesi, aynı şekilde ona tahsis edilen melekî kuvvetlerin faaliyet gösterebilmesi için Meleğin aracılığı lutfedildi, çünkü kuvve halinden fiil haline geçmek her zaman mutlak faal olan bir fâilin müdahalesini gerektirir. Binaenaleyh ilâhî Vahyin bir melek aracılığı ile faal olarak bildirildiği münzel İslâmiyetin rolü ve fonksiyonu, açıkça insana tekrar melekî halini kazandırmak, bu hüviyete sahip olan insandan, yeryüzünde insan sûretinde gerçek bir melek yapmaktır.

Böylece, yeni iman etmiş bir müslümandan velilik mertebesine ulaşmış bir müslümana kadar, ahenkli biçimde bir kademededen diğer bir kademeye yükselinilir. Münzel İslâmı diğer islâmî derecelerden ayıran en önemli unsur, kurtuluşunu gerçekleştirmek gayesiyle bu Allah-Aşk'ı tanıyan insanın beşer ötesi rûhî tavrıdır. Allah'ın, Kelâm'ını ifşâ eden mutlak lutfu ile insanın müslüman olmasını sağlayan mutlak lutfu hakîki bir denklik ve ebedî bir buluşma meydana getirir. Mü'min imam ile bu ilâhî Aşk müdâhalesine cevap verir. Hayatı Allah'ın bu Aşk'ının gerektirdiği emirlerle düzenlenmiş olur. İnsan bu anlayış içerisinde Allah hakkında gerçek bir tecrübe sâhibi olur ve sonsuz hayata ulaşır.

Beşer hürriyeti adına ekseriya, temel fiil hürriyetini dizginlemeye ve firenlemeye muktedir olan insanın her türlü bağımlılık arzusu bertaraf edilmeye çalışılır. Aynı şekilde, yukarıda temas ettiğimiz İslâmın üç planı da bu iddiaya meydan okuyor görünmektedir. Esasen biz, modern bilginlerce fevkâlade önemli kabul edilen şu burhânın karşısında bulunuyoruz: Bir mutlak lutuf olarak hürriyet hiçbir ikiliğe müsâde etmez. Şâyet hürriyet Allah'a isnâd edilirse kaçınılmaz bir sonuç olarak, insan yok kabul edilmiş olur; buna karşılık eğer hürriyet tamamiyle insana isnad edilirse bu sefer de Allah hürriyetten istisnâ edilmiş olur. Binaenaleyh insanın hürriyeti hislerimize apaçık görünürken insan aklı kendi hürriyetini ilâhın müphem (hypotetique) hürriyetine fedâ etmek için haklı bir sebep görmez. Fakat bu kıyâs-ı mukassem tehlikeli bir esasa dayanmıyor mu? Aksi takdirde biz, burada, Varlık planı ile "Var Olabilmek" planı, yani Bilkuvve Var olanla Gerçek Varlık arasında mevcut olan bir ihtilâfı açığa çıkarmaya koyulmuş oluruz. Esasen insanın şuhûdî ve vucûdî statüsü, Olmak planında yer alır. İnsan başlangıçta hür değilken, sonradan hür olmaktadır. Onun oluşumu her zaman geleceğin buutuna açık bir hal içerisinde olabilirlikten olma durumuna geçer; aynı şekilde gelecek de gölgesini insanın mevcut hali üzerine aksettirir. İnsanın bizzat aslını meydana getiren Olmak hali, tıpkı bil kuvve varolanın Gerçek varlığa uzandığı gibi, Varlık'a doğru uzanır. Neticede insan ile Allah arasında ahenkli bağlar teessüs eder. Bu anlayış içerisinde Allah, insanın bir düşmanı olarak değil, fakat onun bir dostu; yani var olma durumunu kısmak, esirgemek şöyle dursun üstelik Oluşumunun gerektirdiği bütün imkânları onun emrine vererek teşvik eden, vecde getiren çok yakın bir dostu olarak görünür. İnsan da bil kuvve olmalarını olma durumuna getirmek suretiyle, Allah'ın yüceliğinin faal olarak aksettiği ayna ve müteal ilâhî Mevcûdiyetin tecelli ettiği mahal durumuna gelir.

TEVHÎD

Akidesi ve yapısı itibariyle İslâmiyet, her ne kadar Allah ile insan arasında mevcut olan bir ahenk olarak târif edilebilirse de, yine de, mâhiyeti ve inanç sistemi bakımından, tevhid dinini, yani müteal Vahdet dinini teşkil eder. Esasen İslâmiyetin, dinî tarihteki unvanı "Tevhîd Dini" (el-İslâm dînu't-Tevhîd)dir. İslâmî ilimlerden Kelâm ilmi ve hatta İslâm'ın mânevî cepesini oluşturan Tasavvuf da Tevhîd ilmi (İlmu't-Tevhîd) adını taşır. Ancak Kelâm ilmi Tevhîd meselesinin nazarî yönünü ele alırken Tasavvuf faaliyetini daha çok insanın devamlı surette Yüce Prensibi ile olan mucizevî irtibatının gerçekleşebilmesini sağlayan yollar ve durumlar üzerine teksîf eder.

Şüphesiz Tevhîd akîdesi her sahîh dinin temelidir; fakat bu inanç sistemi en belirgin şeklini özellikle İslâm'da bulur. Zaten İslâm'ın diğer dinlerden ayrıldığı esas nokta, bütün inanç sistemini bu Tevhîd akîdesi üzerine binâ etmesidir. Onun bütün ihtîşâmı ve tatlılığı buradan gelmektedir. İslâm'ın Allah, Vahiy ve insan anlayışında esas olan işte bu Tevhîd akîdesidir. Bir başka ifâdeyle İslâm dininin özellikle üzerinde durduğu konular Allah'ın birliği, Vahiy ve İnsandır.

"Tevhîd", lügat bakımından, "vahhade" fiilinin masdarıdır. Lügate, bir şeyin veya bir varlığın birliğini tevsik etmektir. İstilah mânası ise, spekülâtif deliller yoluyla, ilâhî varlığın birliğini ispat etmektir. Mutazile mezhebine göre Tevhîd müteal Zâtın birliğinin ikrar edilmesi ve Sifâtullah'ın inkârıdır. Sünnî görüşe göre Tevhîd, hem Allah'ın zâtının birliğinin hem de kutsal sıfatlarının varlığının ikrâr edilmesidir. Ancak Tevhîd problemi, İslâm Tasavvufunda tamâmen husûsî bir anlam ifade eder. Tasavvufta Tevhîd Allah'ın müteal birliğinin yaşanan bir tecrübesi olarak tasavvur edildi. Mutasavvıfın Tevhîd kavramında aradığı şey asla ihtisâb edilmiş bir veri olarak bu birliğin gerçekleştirebileceği şekilde Allah'ın birliğinin mükemmel bir isbatı değildir. İslâm mutasavvıflarının, "bizzat Allah'ın parlayan ve ışık saçan zarîf bir insanlık vazosunda birliğini seyrettiği" fiilî tevhîd adıyla ifade ettikleri de budur.

Esasen Tevhîd meselesi, İslâm'ın spekülâtif düşünce sahasında farklı iki şekle büründü ve müşterek gâyelerinde birleşen ve devamlı surette birbirini tamamlayan iki buuta göre yönlendi. İslâm hukukçularına göre Tevhîd, her çeşit hukukî ve itikâdî düzenlemelerinin temelini teşkil eder. Onların anlayışına göre şeriatın bünyesi, itikâdî yönlerinde olduğu kadar ibâdet ve hukukî vechelerinde de ilâhî birliğin somut ifâdesi olmalı ve varlık bünyesinde mevcudiyetini izhâr etmelidir. Prof. H. Laoust'unda isâbetle belirttiği gibi, "fıkım yüce gâyesi, Allah'ın Kelâmı ile her türlü maddî refâhın teminatçısı olan Dini hükümran ve muzaffer kılmak; yeryüzünde Allah'ın birliğinin hâkimiyetini sağlamaktır". "Bu Tevhîd kavramı itikadda monoteizmi (Allah'ın birliği); ahlakta, mü'minin yalnız Allah'ı Rab tanıma arzusunu; sosyolojide de cemâatin bizzat bu gâyenin devamlı olarak gerçekleşmesi hususunda yardımlaşmak için, müşterek hareket etme fikrini ifade eder".

Bununla birlikte tasavvufta Tevhîd İslâm'ın mânevî düşüncesinin tekâmülü süresinde, birbirini takip eden kademededen geçmiştir. Allah'ın birliğinin kavranılması demek olan Tevhîd-i İrâdî'nin mevcûdiyeti ilk önce ahlâkî seviyede farkedilecektir. Tevhîd-i İrâdî'de söz konusu olan, yalnız Kur'an-ı Kerim'de açıklandığı şekilde ilâhî emre uygun olarak

ferdin hareketinin düzenlemesi değil, fakat aynı zamanda müteal Em-r'e (Volonté) uygun tarzda yaşamayı en yüksek seviyeye çıkarmaktır ki, bunun neticesi de Allâh'ın irâdesi ile beraber olmaktadır.

Tevhîd'in bu şeklini yerine getiren kimsenin söyleyeceği özlü söz: "Allahım! Senin arzun yerine gelsin, benimki değil", olacaktır. İnsan iradesinin bu yokoluşunda, daha doğrusu semâvî plana kadar çıkan vecdinde mutlak lutf olarak İslâm'ın bütün mânası somutlaşır. Zaten her tüflü mânevî yaşayışın metodu irâde üzerine temerküz etmek değil midir? Manevî hayatın temeli ve aranılan gâye iradedir. Esasen varlığım da, gerek düşünce planında gerek pratikte ancak bununla şahsiyet kazanır. Nitekim İslâm'ın mânevî ilmi olan Tasavvuf da "İrâde ilmi" (İlmu'l-İrâde) adıyla tanınmıştır. Ayrıca Tasavvufa kendini tanıma sanatı da denir; nitekim sûfiler de tarihte "irade ehli" (Ehlu'l-İrâde) diye adlandırılmışlardır. Bununla beraber Tevhîd-i İrâdî'ye belirginlik kazandıran husus, Vahdet kavramının İslâm'da mânevî yaşayışın, dinin binasının ve hatta akidesinin esası olmasıdır.

"Tevhîd-i Şuhûdî"ye gelince, denebilir ki, o, müşahedenin doruğunda yaşanan tevhibidir. Mü'minin bütün benliği ile bu hali yaşaması onda vecdî meydana getirir. Tevhid tecrübesi, bu safhada sûfinin, müteal İrade ile beraber olmasını değil, fakat ilâhî Varlık'la aynileşmesini ifâde eder. Burada İlâh, Şâhid'e müteal (théophanique) şekil altında tecelli eder ve Şâhid'in kalbi de vecde gelmiş bir aşkla dolar. Artık o, Hak-ki, Hak ile müşâhade eder ve Bir tek Hakikatı varlıkların sonsuz çokluğu yolu ile kavrar, Allah ona, her an yeni bir şekil altında; daha doğrusu, bizzat kendimizin bile, ne varlığımızda, ne de dünyada kavrayabileceğimiz biçimde, belirlenmez birçok şekillerde görünür. Vecd ehli bize, Allahın, nûrlarının aksetmesiyle varlıkları ve eşyâyı nasıl aydınlattığını ve varlıklar ve eşya mutlak potansiyel halde buldukları durumda bile, onların aslı Zâtlarını ne şekilde tenvîr ettiğini tasvir ederler. Böylece, bize nakledilenler ve Tevhid-i Şuhûdî taraftarlarımızın mistik halleri yoluyla, ilâhî aşk kavramının, onların Allah'ı doğrudan idrak etmelerinde ve kâinatı tefekkürlerinde esas olduğu keşfedilmiş olur.

Bu iki tür tevhib şeklinin yansırsa, bir de ontolojik seviyede idrak olunan "Tevhîd", yani "Tevhîd-i Vücûdî" vardır. Biz, burada doğrudan gerçek anlamıyla yaşanan mistik bir yaşayıştan bahsetmekten ziyade, müteal Varlık hakkında hussusî bir teoriyi ele alacağız. Bununla birlikte, bu nazariyeyi yakından takip ettiğimizde, fikirlerinin tamamen spekülâtif türden olmadığını, fakat dinî yaşayışa geçişi de sağladığını tesbit ederiz. Esasen onların söyledikleri şey, ilahlık fikrini açıklamak ve onu, inanma ve ibadet etme konusu olarak, gerçek yerine yerleştirmektir.

Buna göre, “tevhîd-i vücûdî” taraftarlarını ontolojide Varlığın birliği sonucuna götüren ulûhiyette İlâh’ın Birliği kavramıdır. Bu sebebledirki, iki çeşit tevhîd varlığı kabul edilebilir; Ontolojik tevhîd (vücûdî tevhîd) ve teolojik tevhîd (ulûhî tevhîd). Onlar, bu iki tür tevhîdden herbirinin diğerini bizâtihi ve zarurî olarak tamamladığı görüşünü benimserler. Esasen onlar, eğer ulûhî tevhîd şuhûdî tevhîd ile tamamlanmamış olsaydı, bizzat ilâhî Vahdet kavramı metafizik yönden bâtil olmuş olacaktı, fikrini ileri sürerler. Zira hem ilâh seviyesinde tevhîd (tevhîd-i ulûhî) hem de, bunun tabii sonucu olarak Vücud (Varlık)’da tevhîd (tevhîd-i vücûdî) vardır. Ayrıca şâyet Allah, itikâdî yönden, imanımızın ve ibadetimizin yegane konusu ise, bu aynı Allah, vücud bakımından da, Varlığın müteal süjesidir. Bu görüş taraftarları buradan, kıyas yoluyla tasavvur edilmiş olsa bile, Vücûd (Varlık)’la ilgili her türlü ikiliği reddetme sonucuna varırlar. Zira onlara göre, Vücud bünyesinde ikiliğin olması kaçınılmaz olarak ilâh seviyesinde de ikiliğin olmasını gerektirebilecektir. Fakat ilâhî Varlıktan, yani Allah’tan başka varlıkların, bu anlayış içerisinde, varlık statüsü nedir? Tevhîd-i Vücûdî taraftarları bu soruya şu şekilde cevap verirler: Allah’ın dışındaki varlıklar, Allah’ın, ilâhî Varlık’ın tecelli ettiği mahaller, müteal Varlık’ın Mevcûdiyetini ifşâ ettiği şekiller veya tabir caiz ise, maddeden Faal Ak’la kadar Varlık’ın yüceliğinin aksettığı mütecellî aynalardır. Herhalükarda, birliği ikrar edilen bu Müteal Varlık veya Vücûd iki şekilde ve iki plana göre mütâlele edilmelidir: Somut olaylar planında, yani hârici tecellisi içerisinde Vücud ve prensipler planında, yani her türlü aslı veya ârızî sıfattan münezze olarak Vücûd.

Vücûd, birinci durumda, varlığı meydana getiren Fiilî ifade eder. O, Prof. H. Corbin’in de çok doğru olarak tercüme ettiği gibi, İcâd’dır. O, mevcuda yaşadığı şekli veren var edici fiildir. Başka bir deyişle İcâd özellikle insanın veya bir varlığın saf potansiyel bir halden gerçekleşme haline geçişini belirtir. Buna göre varlıklar ve eşya, bu İcâd sâyesinde Vücûd ile birleşmekte ve faal olarak onun yaratıcı icrâatına iştirak etmektedirler. Bununla birlikte, bu safhada bir yandan mevcut varlığın vücûd bulduğu Fiil, diğer yandan da zâtı ve mâhiyeti itibarıyla bizâtihi var olan Varlık arasını açıkça ayırmak yerinde olacaktır. Şâyet pan-teizm veya vahdet-i vücûdeculuk tuzağına düşmekten sakınmak isteniyorsa, böyle bir ayırım zarûrîdir. Tanrı’nın nûrlarının aksettirici aynaları olan mahlûkatın çokluğu kesinlikle Yaratıcı Fiilin müteâl Birliğine zarar vermediği gibi, aynı şekilde mevcûd varlıkların aslı vasıfları olan sonradan olma (hudûs) ve değişme de, bizâtihi var olan Tanrı (Vücûd)’nın ezeliliğini ve ebediliğini asla inkâr etmez.

Böylece gerek zatî hakîkatı gerek hâricî tecellisi bakımından Vücûd'un mânası vuzûha kavuşmaktadır. Cansız varlıktan Tanrı'ya kadar olan bütün kâinat Vücûd için yabancı şeyler değildir; bunlar, Vücûd'un, tıpkı düşüncenin anlatım yolu ile ifâde edildiği ve ziyânın da ışığını karanlık kanalıyla yaydığı gibi, fiillerinde ve tesirlerinde tekâmül ettiği sahneyi oluştururlar.

Bizatihi Vücûd'a, yani tamamen asli prensip olma yönünden mü-tâlca edilen müteal Vücûd'a gelince; o, bu seviyede, "bi şart" ve "lâbi-şart"tır. Onun birliğinin hakîki varlığı kesin olmakla beraber, lâ bi-şart Vücûd ile bi-şart Vücûd arasını hem küllîlik hem de cüz'îlik yönlerinden ayırmak gerektiği gibi, lâ bi-şart Vücûd ile olumsuz bir şarta tâbi olan ve her çeşit cüz'î sınırlamanın sınırlaması ile sınırlı olmayan bi-şart Küllî Vücûd arasını da ayırmak icâbeder. Bi-şart ve lâ bi-şart mânasında Vücûd konusunda burada ileri sürülen fikir, kendiliğinden birinci duruma tatbik edilir ve netice yolu ile de Vücûdun esas nesnesi olarak Allah'a tatbik edilir. Muhtelif müteal şekillerle tecelli eden İlâh ile Allah ve insan arasındaki her çeşit devamlı yakınlık ancak her türlü şartlıktan uzak olmakla tasavvur edilebilir.

Kur'an-ı Kerim'in ezeliği, ilâhî sıfatların Allah'a isnâd edilmesi ve rü'yetullah'ın mümkün olması gibi İslâm inancının önemli birçok meselesi Vücûd'un bu metafizik nûrunda çözümlenmiş bulunmaktadır. Mu'tezile mezhebi her ne kadar bir lâ-bi-şart Vücûd anlayışını benimsemişse de beşer ifâdesi bünyesinde bir ezeli (gayri mahluk) Kur'an fikrini ve yahutta değişmez Zât'ın birliğinde İlâhî Sıfatların çokluğu meselesini kavramak için fazla zorluklarla karşılaşmadı. Aynı şekilde Mu'tezile ekolü Vücûd'un müteallığına hiçbir şekilde zarar vermeyen bir rü'yetin varlığını yani İlâh'ın gerçek olarak görülmesinin câiz olmasını inkâr etmedi.

Bununla birlikte, Tevhid-i Vücûdî taraftarlarının ortaya attıkları Vücûd'la ilgili bu hususî teorinin, tasavvufî veya başka türden olsun, İslâm düşüncesinin tümünü temsil etmediğini hatırlatmak isteriz. Nitekim bu görüş önemli sayıda fakih ve hatta birtakım sûfî tarafından münâkaşa edilmiştir. Herhalükârda, şu anda aklımıza gelen soru, tasavvufî tevhid anlayışının, özellikle ahlâkî şekliyle, ne ölçüde ve hangi şartlar altında gerçekleşebileceğinin bilinmesidir.

Tasavvufî tevhid ancak, ulûhiyetin insanla faal ve kurtarıcı mü-nâsebetler içerisinde olduğu teolojik ve metafizik çevrede mümkün olabileceği inkâr edilmez bir gerçektir. Binaenaleyh İslâmiyette ulûhiyeti erişilmez ve ulaşılmaz olarak mütâlca etmek bir an'ane haline gel-

miştir. Gerçeği söylemek gerekirse bu anlayış eşyanın ilkel ve çok sathî bir değerlendirmesidir. Filhakika Sünnî-İslâm akidesi ilâh bünyesinde farklı üç plan tasavvur eder: Şartsız, ortaklık kabul etmeyen erişilmez olan Zât planı, ispat ve nefy yönlerinden Allah'ı tavsif eden ve O'nun yaratıcı enerjileri olan sıfatlar planı; Allah'ı mükemmeliğinin şu veya bu vechesi altında şahsileştiren isimler planı.

Bu anlayışa göre Allah, Zâtı itibariyle idrakimiz dışında kalmasına rağmen sıfatları ve isimleri yoluyla, gerek yaratılış gerek kurtuluş planında, insanla irtibat halindedir. Fîli Tevhîd en mükemmel ispatını Müteal Hakikat'm bu bütünleştirici görünümünde bulur; İslâm metafiziği de görünüş itibâriyle isim yönünden birbirinin zıddı olan bu iki vechede arasında rahatlıkla tesirini icrâ eder. Şöyle ki, İslâm metafiziği, insan düşüncesinin ilâhı tanımada ve takdim etmekte çoğunlukla karşılaştığı iki engeli; yani anlaşılması oldukça güç olan "monoteizm ve panteizm" engellerini aşmayı başardı.

Zâtı itibâriyle idrâkımız dışında kalan ve Kendini insan ruhunun derinliklerinde ifşâ eden Bir Allah'm bu iki yönlü tecelli etmesi problemi, İslâm metafizik öğretisinin en şahânelerinden birini teşkil eden muazzam bir mânevî edebiyatın temasını oluşturur.

İslâm'm şehit mutasavvıfı el-Hallâc'm Zâtı itibariyle idrakımız ötesinde bulunan Allah hakkındaki şu merak dolu tefekkürünü dileyelim:

Ey İbrahim! Bil ki-Şânı yüce olsun Allah'm-,
İdrak edemez O'nu akıllar
Düşünceler sahasına alamaz,
Ne sözler kâfi gelir.
Ne de tasvirler
O'nun yücelliğini takdirde.
Bütün tarif ve tâyinlerin ötesindedir.
Tavsif edemez O'nu izâh veya tasvîr
İşte böyle anlatılır O halkın dilinde
Ârif dilinde, mümkün değildir O'nu
Tasvîr etmek,
Beşer lisanıyla takdir etmek.
Çünkü O Hak'tır, Hakikat'tır,
İnsan ise hiçtir, yoktur,

Karşılaşınca Hakikat hiçlikle,
 Doldurur onu sonuna dek,
 Ruh verir, hayat verir,
 İşte budur hiçliğin sonu,
 Yazıklar olsun O'nu tavsif etmeye çalışan sizlere.

(Ahbârü'l-Hallâc, L.Massignon tercümesi, no:37).

İslâm bâtıncılığının meşhur dilcisi, büyük mutasavvıf İbn Arabî de, Allah'ın yüce Zâtı hakkında şöyle der:

Dinle ey dost,
 Dünyanın hakikati,
 Merkezi, çevresi Benim.
 Cüz'üm, kü'l'üm,
 İrâdeyim göklerle yer arasında Ben.
 İdrakı sende ancak Benim idrakımın konusu olması için yarattım,
 Öyle ise ey Dost, eğer sen Beni idrak edersen,
 Sen, seni idrak edersin.
 Fakat kendini idrak etme yolu ile idrak edemezsin sen Beni.
 Beni ve kendini görüyorsun sen Benim gözümde,
 Beni idrak edebilmen de kendi gözünle değil.
 Ey dost,
 Nice defalar çağırdım seni,
 Ve işitmedin sen Beni.
 Nice defalar Kendimi sana göstermek istedim.
 Fakat görmedin sen Beni.
 Nice defalar sana hisstirmek istedim Kendimi,
 Ama hissetmedin sen Beni.
 Nice tatlı yiyecek oldum sana Ben,
 Fakat tatmadın sen Beni.
 Niçin sâhibolduğun şeylerle ulaşmıyorsun sen Bana?
 Veya neden koklamıyorsun kokladığım kokularla sen Beni?
 Niçin görmüyor,
 İşitmiyorsun Beni?
 Niçin? niçin, niçin?
 Aşar bütün diğer zevkleri senin için olan zevklerim Benim,

Ve aşar bütün öteki zevkleri sana verdiğim zevk Benim.
Cemâl'im,
Ni'met'im Ben.
Ey Dost,
Sev Beni.
Sev yalnız Beni,
Sev aşkla Beni.
Senden daha yakın değil hiçbirşey Bana,
Başkaları kendileri için sever seni,
Senin için severim Ben seni,
Ve kaçırıyorsun sen Ben'den.
Ey dost,
Tam olarak anlayamazsın sen Beni,
Çünkü yaklaşıyorsan eğer sen Ban'a,
Yaklaştığımdandır sana Benim.
Senden, ruhundan ve nefsinden daha yakınım sana Ben.
Ey Dost,
Gel birleşelim,
Sıkışalım el ele,
Dâhil olalım tâ ki Hakk'a,
Olsun hakemimiz Hak,
Ve olsun birleşmemiz üzerinde her zaman mührü O'nun.

İSLAMDA ADALET MEFHUMU

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Adalet, hukukî ve ictimai bir mefhumdur. Hukukî açıdan adalet toplum içinde yaşayan insanın, insan haklarına saygı göstererek, hakkı hak sahibine vermesi demektir. En ilerlemiş toplumlar kişi hak ve özgürlüklerine dikkat eden toplumlardır. Bu toplumlarda adalet tam uygulanır, zulme raslanmaz. O halde adalet herkesin yasaların kabul ettiği dereceye kadar, haklı olduğu şeyi yapmasıdır denebilir. Hürriyet de kişilere, kanunen serbest olan hareketleri bahşettiğine göre, adalet mefhumu içerisinde hürriyet mefhumu da bulunur.

Adalet insan hayatının çeşitli görünümünde bulunur: *Toplumsal davranışlarda adalet; karar ve hükümde adalet; iktisadî adalet* gibi. Bunlar üzerinde örneklerle biraz duracağız.

Önce adaletle ahlâk arasındaki ilişkiden bahsetmek istiyoruz. Bir kimsenin iyi ahlak sahibi olması için âdil olması gerekir. Diğer insanlara kanunen verilmiş olan haklara riayet etmeyen, haksız yere bu nimetleri kendine alan veya yakınlarına veren kişi, adalete uymayan bir kişidir. Böyle bir kişi âdil olmadığı gibi, ahlak kurallarına da uymadığı için ahlaklı da değildir. Bir insan tutum ve davranışlarında adaletli değilse, onun dindarlığından ve ahlaklılığından söz etmek mümkün değildir. Yine böyle bir kişi medeni bir kişi de değildir. Zira medeni kişi ahlak kurallarına ve başkalarının haklarına saygı gösteren bir kişidir.

İslamiyet adalet mefhumu üzerinde sağlam ve mutlu bir toplum kurulması için hassasiyetle durmaktadır. Kuran-ı Kerimde fertlere, hâkimlere ve idare adamlarına hitâben, taraflardan biri başka bir dinden olsa bile adaletli davranmanın zarureti belirtilmiştir. Bu konu ile ilgili bir kaç ayet zikredelim:

“Ey iman edenler, *Allah için* hakkı ayakta tutan (hakimler, insanlar), adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir kavme olan kininiz sizi adaletsizliğe sevketmesin, Adalet yapın ki o takvaya en çok yakın olanıdır.

Allah'dan korkun. Şüphesiz ki Allah ne yaparsanız hakkıyla haberdardır."¹

"Ey iman edenler, adaleti titizlikle ayakta tutan hakimler ve Allah için şahitlik eden kimseler olun. O hükmünüz ve şahitliğiniz velevki kendinizin veya ana ve babalarınızın ve yakın hısımlarınızın aleyhine de olsun. İsterse onlar zengin veya fakir bulunsun. Çünkü Allah zengin ve fakir kişilerden ikisine de sizden daha yakındır. Artık siz haktan dönerek keyif ve hevanıza uymayın. Eğer dilinizi eğip bükerek (hakkı olduğu gibi söylemekten çekinir) veya (büsbütün ondan) yüz çevirirseniz şüphe yokki Allah ne yaparsanız hakkıyla haberdardır."²

"Hiç şüphesiz Allah adaleti, iyiliği, akrabaya (muhtaç oldukları şeyleri) vermeği emreder, fenalığı ve haddi aşmayı reddeder."³

"İnsanlar arasında hak (neyse onun)la hükmet. Heva ve hevesine uyma. Sonra bu durum Allah'ın yolundan seni saptırır. Şunu iyi bil ki Allah'ın yolundan çıkanlar için, unuttukları şeyler yüzünden, hesap günü şiddetli bir azap vardır."⁴

Hz. Muhammed hayatı boyunca gerek sözleri ve gerekse fiilleriyle adalet örnekleri vermiştir. Veda Hutbesinin bir yerinde şöyle demişti: "Hepiniz biliyorsunuz ki müslümanlar birbirinin kardeşidirler. Gönül hoşluğu ile vermedikçe hiçbir kimseye kardeşinin malını almak helâl olmaz. Nefislerinize zulmetmeyiniz." O bir hadisinde de şöyle buyurmuştur: "Adaletsizlikten kendinizi koruyunuz. Çünkü o, Hesap Gününde zulme denktir."⁵ Bir başka hadiste: "Ey insanlar, sizden evvelkileri şu halleri mahvetti: İçlerinden sıvrılmış biri hırsızlık yapınca onu serbest bıraktılar. Aynı işi, zayıflarından biri yapınca onu cezalandırdılar. Allah'a yemin ederim ki, hırsızlığı yapan Muhammed'in kızı *Fatma* dahi olsa, elini mutlaka keserim"⁶ diyor. Sosyal adaleti de en güzel anlamda uygulayan Peygamberden şu olay nakledilir. "Bir gün peygamber hasır üzerinde yatmış uyuyordu. Yanında bulunan *Hz. Ömer*, peygamber uyanınca vücudunun hasır izleri taşıdığını görünce şöyle demişti: *İran* ve *Rum* imparatorları kuş tüyünden yataklarda yatıyorlar. Bizim de varlığımız yok değil, sizin bu tür eşyanız neden olmasın? Peygamber şu cevabı verir: Ya *Ömer*, dünya malını, diğer insanların hakkını kendimiz için kullanmak ve harcamak için gelmedik".

1 *Maide*, 8.

2 *Nisa*, 135.

3 *Nahl*, 90.

4 *Sa'd*, 26.

5 *Celaluddin Suyuti, el-Câmiu's-Sagır I*, s. 8.

6 *Buhari, el-Câmiu's-Sahih*, VIII, s. 15; Müslimde de geçer.

İslam dini, insan haklarını herşeyin üstünde tutar. Allah, kendisinin farzettiği ibadetleri yapmayan kimseyi affedebileceğini buyurur. Ama insanın, diğer insanlara karşı yaptığı haksızlıkları affetmez. Bu bakımdan insan hakları, Allah'ın haklarına takdim ve tercih edilmiştir.

Yaratılış itibariyle insanlar eşit değildir. Kimi zayıf kimi kuvvetli; kimi sağlıklı, kimi sakattır. Kimi doğup büyüdüğü yer itibariyle daha elverişli imkanlara sahiptir. *Eşitlik*, ancak hak kavramının olduğu yerde vardır. Kanun karşısında herkesin eşit olması da, bir şeye hak kazananların ondan eşit olarak yararlanmasıdır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, genelde, hak ile adalet arasındaki ilişki, lâıyk olmayla adalet arasındaki ilişkiden çok daha kuvvetlidir. Meselâ, bir ülkede devlet başkanı olmaya birçok kişi lâıyk olabilir fakat adalet, onların hepsinin birden devlet başkanı olmalarını gerektirmez. Çünkü bir ülkede ancak bir devlet başkanı bulunur.

Şimdi İslam tarihinde peygamberden sonra onun yerine dünya işlerini üstlenen Hz.Ebu Bekir ve Ömer'in eşitlik ve adalet uygulamalarından örnekler alalım.

Ebu Bekir halife olunca şöyle bir konuşma yapmıştı: "Ey insanlar. size emir oldum. Fakat sizin en hayırlınız değilim. Eğer hükümette iyi iyi hizmet edersem bana yardımcı olunuz. Etmezsem beni doğru yolda gitmeye mecbur ediniz. Doğruluk emanet ve yalancılık hıyanettir. Zayıfınız benim yanımda, kuvvetlidir. Çünkü onun hakkını kuvvetliden alırım. Kuvvetliniz ise benim yanımda zayıftır. Çünkü zayıfın hakkını onun elinden alırım. Allahın ve Peygamberinin rızasında oldukça bana itaat ediniz. Allaha ve peygambere isyan edersem bana itaat etmek sizin üzerinize borç değildir" demiştir.

Hz.Ömer eşitlik mefhumunu hâkimlerin fikrine âdeta nakşetmek için büyük gayret sarfederdi. Bir defasında halife Ömer ile anlaşmazlığa düşen Ubey b.Ka'b, onun aleyhine dava açmıştı. Zeyd b.Sabit yapılan duruşmada hâkim idi. Duruşmaya gelen Ömer'e Zeyd'in saygı göstererek yerinden kalkması üzerine Hz.Ömer "bu senin ilk adaletsizliğin diyerek, Ubey'in yanında oturdu. Ubey'in delili yoktu. Ömer de iddiayı reddettiği için adet üzere davacı, Ömer'in yemin etmesini istedi. Dava edilenin Emirul-müminin makamında olması hasebiyle, Zeyd, Ubey'den bu hakkından feragat etmesini rica etti. Bu defa taraf tutmaya canı sıkılan Ömer, Zeyd'e hitaben: "Eğer senin nazarında Ömer ile herhangi bir adam eşit değillerse hâkimlik makamına layık değilsin" dedi.

7 Şibli Numani, Bütün yönleriyle Hz.Ömer ve Devlet idaresi. Çev. T.Y.Alp c 2, s. 94.

Yine Hz.Ömerin, *Ebu Musa el-Eşari*'ye yazdığı bir mektup vardır. Bu mektup ulema arasında pek ünlüdür. Halife Ömer'in İslamdaki kadılığın esaslarını belirttiği bu mektubu şöyledir. "Sana takdim edilen delilleri dikkatle incele. Üzerinde iyi düşün, şunu bilki, geçerli hale getirilmeyen bir haktan söz etmek, boşunadır. Oturuşunda, gülüşünde, konuşmada ve icraatında herkese aynı şekilde davran. Böyle yap ki, hiçbir nüfuzlu şahıs senin, taraf tutacağın vehmine kapılmasın ve hiç bir zayıf senin adaletinden ümidini kesmesin. Öfkeli olmaktan, sıkıntı ve ızdırap vermektten, halkı rahatsız etmekten, kızgınlığın olan insanlara değişik davranmaktan sakın.⁸

İslam hukukçuları adalet prensibi üzerinde dikkatle dururlar. Müslümanlar arasında hak ve adalet tevzi etmek yüce bir vazifedir. Adaleti tevzi etmekle görevli olan kişinin sorumluluğu büyüktür. Bu nedenle bir hata yapıp adaleti icra edememektten korkan kimseler kadılık görevini kabul etmemişlerdir. Bu hususta *Ebu Hanifenin* davranışı düşündürücüdür. *Halife Mansur* tarafından kadılığa tayin edilmek istenen Ebu Hanife bu görevi reddetmiş ve şunları söylemiştir: "Allah'dan kork, Allah'dan korkanlardan başka kimselere de görev tevdi etme. Benden daima memnun kalacağından emin değilim. Nerde kaldı ki benden intikam almağa kalkışmayacağımıza emin olayım. Bir davada aleyhinize hüküm vermekliğim lazım gelse, aleyhinize hüküm vereceğim. Ama siz beni Fırat nehrine atıp boğmak ile tehdid edersiniz. Bu bana katiyen tesir etmez. Fırat'ta boğulmayı, hakkıyla verdiğim bir hükmü geri almağa tercih ederim. Halbuki maiyyetinizde kayırılmaya muhtac bir takım kişiler var. Bu üstleneceğim görev daha ziyade onların işine gelir. Ben ona layık değilim."⁹

Bir de *adaletin iktisadî yönden tecellisi* meselesi vardır. Toplum içinde İslamiyetin istediği kardeşlik duygusunun gerçekleşmesi için insanların alışverişlerinde âdil davranmaları gerekir. Her fert, cemiyete ve toplumsal kalkınmaya yaptığı yardım karşılığında *hakkını* alacak ve bir şahsın veya kurumun diğerini istismar etmesine meydan verilmeyecektir. Yani söz gelişi çalışan işçi ücretini, memur maaşını, üretici mahsulünü hak ettiği ölçüde alacaktır. Eğer çalışmadan talep ediyor veya alıyorsa bu, adalet kavramına aykırı olur. Allah'ın müslümanlara öğüdü şudur: "İnsanların haklarından birşeyi kısmayın."¹⁰ Burada istenen, her şahsın

8 *M.Sibaî, İslâm Sosyalizmi Çev.A.Niyazoğlu. İst. 1976, s. 150.*

Cihan ve İslam tarihinden adalet örnekleri için: *H.B.Erk, Adalet Edebiyatı Antolojisi, İst. 1950* bakılabilir.

9 *C.Zeydan, Medeniyet-i İslamiye Tarihi İst.1328 c I s. 220.*

10 *Şuara, 183.*

sadece hak ettiğine sahip olması, başkalarının hakkına tecavüz etmemesidir. İşçiye ve üreticiye alın terinin karşılığı hemen verilmelidir. Burada bunun miktarının ne olacağı konusu üzerinde durmuyoruz. Şu var ki işçiyi çok az ücret mukabili çalıştırmak ve onu hiç iş bulamayan kimse ile korkutmak hiç bir dinin ahlak ve adalet anlayışına sığmaz.¹¹

Şimdi biraz da Türk-İslam Toplumunda adaletin *devlet geleneğindeki* yerinden söz etmek istiyoruz.

Adaleti sağlamak hükümdarlar için kaçınılmaz bir vazifedir. Çünkü adalet mülkün temelidir. O olmadan devlet ayakta durmaz. *Nizam ül-Mülk*, *Siyasetname* adlı eserinde şunları önerir: Onlar (yani padişahlar) haftada iki gün halkın şikayetlerini (mezâlim) dinleyeler ve haklının hakkını, haksızdan alalar; adaleti yerine getireler. Aracı olmaksızın kendi kulaklarıyla raiyyenin söylediklerini dinleyeler. Bundan amaç, bu haberin memleket içinde yayılması ve zalimlerin kötülük yapmaktan çekinmeleridir.¹²

İslam devletlerinde, halkın şikayetlerini dinlemek için, bizzat hükümdarın başkanlık ettiği divanlar vardır ki bunlara *Dâr ul-adl*, *Divan-ı a'lâ* veya *Divan-ı mezalim* isimleri verilmiştir.¹³

İlk Osmanlı hükümdarlarının *Orhan* ve *II. Murad*'ın, sabahları saray kapısı önünde yüksek bir yere çıkarak doğrudan doğruya halkın şikayetlerini dinlediklerini ve hüküm verdiklerini biliyoruz ki bu, geleneğin bir devamından başka bir şey değildir. Osmanlı hükümdarları, divanda başkanlık vazifesinden çekildikten sonrada, bilhassa davaları *Kasr-ı Adalet* veya *Adalet köşkü* denilen bir yerde divana açılan pencere arkasından dinlemeği önemli vazifeleri arasında saymışlardır.¹⁴

Osmanlı padişahları zayıfı kuvvetliye karşı korumak ve haksızlığa uğrayanların korunması ve haklarının temini için hükümler çıkarıp, ilgili yerin idarecilerine göndermişlerdir. Biz bunlara *adalet-name* diyoruz.¹⁵ Bir örnek alalım: Hicri 947 tarihli adaletnamede padişah, vüzerâ ve beğlerin haslarından, zeamet ve timardan, müslüman ve hıristiyan köylerinden birçok insanların yerlerini bırakıp başka yerlere göçüp dağıldıkları belirtilmektedir. Bunun neticesi nice köyler ve yerler hâlî

11 Bu konuda bilgi için bkz. *Dr. Ömer Çapra, İslamda İktisadi Nizam*, Çev. H. Yavuz, İst. 1977 s. 36-42.

12 *Nizamülmülk, Siyasetname*, Çev. N. Bayburtluğil, İst. 1981 s. 35.

13 *H. İnalçık, Adaletnameler, Belgeler*, T.T.K 1965 c II s. 50.

14 *H. İnalçık A. g. mak.* s. 50.

15 *H. İnalçık* bu adaletnamelerden bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz makalesinde yayımlamıştır ki bunlar Osmanlı hukuk ve adalet anlayışı bakımından orjinal belgeler niteliğindedir.

ve harap kalmış ve bu yüzden timar sahiplerinin de gelirleri azalmıştır. Bunun sebebi, reayaya karşı yapılan zulümlerin, sorumlu kimseler, yani sancak beği ve kadılar tarafından önlenmemesinden ileri gelmektedir. Kendilerinden, reayayı yerlerine getirmek için şu tedbirlerin uygulanması istenmektedir. Evvelâ yerine gidip bu reayanın göçmeleri sebebi sorulacak, şikayetleri beğlerden mi, kadılardan mı, subaşılardan mı, sipahilerden mi, eminler, âmiller, voyvodalar, haraccılar ve koyun hakçılarından mıdır anlaşılacak; şikayet konuları tesbit olunacak, kaç kişi göçmüştür, defterde kimin üzerine raiyye yazılmıştır, ne zamandan beri gitmişlerdir, tesbit olunacak, şimdi nerede oturuyorlarsa oraya gidilecek, göçleri on yılı geçmemiş olanlar göçürülüp defter-i cedid'de (en son tahrir defterine) nereye yazılmışsa, tekrar oraya yerleştirilecek. Göçe sebep olan zulümler giderilecek, yerleri ve köyleri şenlendirilip ihya olunacak, sonuç padişaha bildirilecek.

Görülüyor ki Osmanlı Devletinin yükselme döneminde padişah adalet mekanizmasına dikkat etmiş. Haksızlıklara uğrayanların haklarını savunmayı, sorumluluk ve görev olarak üstlenmiştir. Hatta bu devletin kurucusu *Osman Bey* ölüm yatağında, devlet büyüklerine hitaben yaptığı konuşmada üç vasiyeti arasında bir de âdil olmaları hususunda vasiyeti vardır.

Ancak bu adalet geleneği daha 1595 yıllarında ihmal edilmiş olmalı ki bir Osmanlı yazar, adaletsizliğin topluma yayılmasını halkın işinin layık ve bilgili kişilere verilmemesinde görür ve şunları der: Padişah olana, lâbud ve lazım olan budur ki her işi ve maslahatı ehline tefviz edip ısmarlaya. Cenabı Hakkın "emanetleri ehline veriniz" emrinde işlerin ehline verilmesi istenmiştir. Eğer işler ehline verilmezse, bu işe layık olanların kalpleri kırılıp, devletten ümitlerini keser ve bunlar üzüntüye düşerler.¹⁶

Netice itibariyle diyebiliriz ki adalet, mutlu toplumların, sağlam ve yüksek düzeydeki devletlerin en kutsal mefhumu ve vazgeçilmez unsurudur. Devletlerin medeniyet seviyeleri, adalete verdikleri önem ile ölçülür. Bu bakımdandır ki İslamiyet de adaleti müslümanların sinesinde ve icraatında sönmez bir meşale gibi rehber olarak görmüştür.

16 Bozulan devlet düzeni hakkında bilgi için bkz. *M.İpsirli, Hasan Kafi ve eseri, Tarih Enstitüsü Dergisi* sayı: 10-11 s. 249, 255.

OSMANLI CEMİYETİNDE PARA VAKIFLARI ÜZERİNDE MÜNÂKAŞALAR

Doç.Dr. Mehmet ŞİMŞEK

Vakıf, bir malî âmmenin mülkü hükmünde ve âmmeye hizmete ma'tûf bir veya birkaç gâyeye devamlı olarak tahsis etmek şeklinde tarif edildiğine göre, hizmet sâhası, statüsü ve işleyişi farklı da olsa, tarihin her döneminde vakıf müessesesi varolmuştur. Vakıf eserlerin bazıları dinî, bazıları da ictimâî sâhadaki ihtiyaçlara cevap vermek gâyesi ile kurulmuştur. Her ne kadar vakıf fikri ve uygulaması çok eski devirlere kadar uzanıyorsa da vakıflar, İslâmiyetle birlikte hukûkî bir statüye kavuşmuş ve diğer islâmî müesseseler arasındaki yerini almıştır.¹ İslâm dininde âyet ve hadislerle övülüp tavsiye edilen "şadaka" veya "şadaka-yı câriye" sevâbına nâil olma arzusunun, vakıf müessesesinin zamanla kuvvetlenip islâm müesseseleri arasındaki sağlam yerine oturmasında ve nesilden nesile dinî ve ictimâî sâhalarda hizmet yarıtı veren vakıf eserlerin tesis edilmesinde büyük rolü olmuştur.

Türkler, İslâm Dini ile müşerref olduktan sonra, bu dine samimî olarak bağlanmışlar ve dinî müesseselerin kurulmasında çok başarılı olmuşlardır. İslâmiyetle beraber hukûkî bir statüye kavuşan vakıf müessesesi, Türk sultanları, devlet adamları ve halk tarafından benimsenmiş, onlar tarafından tesis edilen bir çok ölmez eser vakıf şeklinde âmme hizmetine sunulmuştur. Meselâ Türk Emirlerinden Nisâbûr Hâkimi Naşr b. Sebüktekin 420/1029 da Nisâbûr'da Nâşırıye adını verdiği bir medrese binâ etmiş ve bu medresenin yaşatılması için de birçok emlak vakfetmiştir. Daha sonra 458/1065-66 Bağdâd'da meşhur Nizâmiye Medresesi kurulmuştur. Aynı şekilde, İlhanlılar, Memlûkler, Selçuklular ve diğer Türk devletlerine ait tarihî vesikalar arasında da sayısız vakfiye veya kayıt bulunmaktadır.²

1 Fazla bilgi için bak: A.Himmet Berki, "Vakıfların tarihi, mahiyeti, inkişafı ve tekâmülü, cemiyet ve fetrlere sağladığı fâideler", *Vakıflar Dergisi*, VI, s.9-10; Aynı yazar, "Hukûkî ve ictimâî bakımdan vakıf", *Vakıflar Dergisi*, V, s. 9-10; Fuad Köprülü, Vakıf müessesesinin hukukî mahiyeti ve tarihi tekâmülü, *Vakıflar Dergisi*, II, s.1 vd.

2 Fuad Köprülü, a.g.makâle, s.14 vd.; *İslâm Ansiklopedisi*, "Vakıf", B. Yediylldız.

Vakıf kuran ilk Osmanlı Pâdişâhı Sultan Orhan (1324-1326)'dır. Onun İznik'te kurduğu vakıf medresenin ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî olmuştur. Orhan Gâzî bu medresenin giderlerini karşılamak için ayrıca birçok emlak da vakfetmiştir.³ Sultan Orhan ile başlayan Osmanlı selâtin vakıfları, diğer Osmanlı pâdişâhları tarafından da birbiriyle yarışmasına devam ettirilmiş, bu hizmet yarışına devlet adamları ve halk da katılınca, imparatorluk toprakları bir uçtan bir uca çok faydalı hizmetler veren vakıf eserlerle bezenmiştir. Vakıf eserler, bilhassa devlet bütçesinin zayıfladığı zamanlarda, devletin hizmet götüremediği sâhalarda büyük bir boşluğu doldurmuş, âdetâ birer "hizmet supapı" vazifesi görmüştür; yani, devletin mâlî gücü zayıfladığı durumlarda, aksayan hizmetleri yürütmek üzere vakıflar devreye girmişlerdir.

Osmanlı vakıflarının tarihine bir göz atacak olursak, vakıfların hemen her sâhaya girdiğini ve büyük hizmetler verdiğini görürüz. Bunlar arasında câmi, tekke, mekteb, medrese, kitap, yol, köprü, çeşme, han, hastahâne, yurt, imâret ve çamaşırhâne gibi her türlü dinî ve ictimâî ihtiyaçlara cevap veren vakıf müesseseleri dışında, muhtaç kimselere nakdî yardımlar yapılması için tesis edilen para vakıfları da bulunuyordu.

Biz bu yazımızda, XVI. yüzyıl Osmanlı cemiyetinde para vakıfları konusunda cereyan eden münâkaşalar üzerinde duracağız. Bu konuya girmeden önce de, imparatorluk tarihinde arâzî vakıfları ile ilgili ilk defa ortaya çıkan huzursuzluklardan kısaca bahsedeceğiz.

Osmanlı tarihinde, vakıflar konusunda ilk hoşnutsuzluklar Fâtih Sultan Mehmet zamanında (1451-1481) başlar. Fâtih, bazı arâzilerin vakıf usûlünü şerîata aykırı bularak, bu vakıf arâzileri hazîne adına istimlak etmiştir. Çünkü, ona göre, bu vakıf arâziler mirî arâzî statüsünde devlete ait olup devlet malı ile kişilerin özel hayır kurumları ihdâs etmesi doğru ve hukûkî değildi. Bunun dışında, temeli mirîliğe dayanan vakıf arâzilerin istimlak edilmesinin en mühim sebeplerinden biri de, bu çeşit vakıfların hazîne zararına işlemesi ve bütçenin zayıflığı idi.⁴

Halil İnalçık'a göre ise, Fâtih böyle çok önemli bir kararı, askere olan ihtiyacını karşılamak için almıştır.⁵

M.N. Beldiceanu, Fâtih'in bu şekilde davranmasının sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır:

3. A. Himmet Berki, "Vakıf kuran ilk Osmanlı pâdişâhı", *Vakıflar Dergisi*, V, s. 127-28.

4. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi*, Ankara 1971, II, s. 273.

5. *Bulleten*, XI, s. 965.

- 1- Timarlı asker sayısının azalması,
- 2- Devletin mâlî durumunun zayıflaması,
- 3- Aralarında tarikat mensuplarının da bulunduğu arâzî sahiplerinin, hazinenin ve ordunun zayıflamasına mukâbil, kuvvetlenmeleri,
- 4- İslâm hukuk ve adâletini uygulama arzusu.⁶

Fâtih Sultan Mehmet'in o zamana kadar uygulanagelen vakıf geleneğini değiştirerek, vakfedilen mîrî arâzileri istimlâk etmesinden sonra, vakıflar sayesinde geçinen "mürteziğa" sınıfı kötü duruma düşmüş ve hâlimden şikâyet etmeğe başlamıştır. Bu şikâyetlere rağmen Fâtih, uygulamasından vazgeçmemiş, mürtezikanın sızlanması II. Bâyezid (1481-1512) zamanına kadar devam etmiştir. Bu sultan, Fâtih tarafından istimlâk edilen vakıf arâzileri vakıf kurumlarına geri vermiştir.⁷ Araştırmalarımıza göre, bu tarihten sonra arâzî vakıfları konusunda pek münâkaşaya rastlanmıyor. Ancak, Osmanlı Devleti zayıflamağa başladıktan sonra, devleti eski gücüne kavuşturmak için alınması gereken tedbirleri ihtivâ ve tavsiye eden "lâyihalar"ın yazılmağa başladığı XVII. yüzyılda, lâhiya muhteviyâtı içinde, Koçi Bey'in arâzî vakıflarını ilk defa ciddî ve cesur bir şekilde tenkid ettiğini görüyoruz. O, zamanın sultanına sunduğu "lâyiha"sında, vakıflarda süüstimallerin yapıldığını şu satırlarda açıkça ifade ediyordu:

"Bir adam ki din ve devlete lâyık hizmet görmeye... Memleket değil hattâ bir köy dahi fethetmeye... Yalnız pâdişah yakını olmakla nice yüz-yıl o fetholunmuş memlekette devlet hazînesine âit birçok köy ve tarlaları birer yolunu bulup, kendine ve evlâdına mülk ettirse, sonra didikleri yeri vakfedip, bazılarını dahi vakıf adıyla evlâdına gelir sağlayan mal ve yapı yaparsa, o çeşit vakıf nasıl sahih olur? Ve onu "bis-millah" diye yemek nasıl câiz olur?"⁸

Arâzî vakıfları ile ilgili münâkaşa ve hoşnutsuzluklar, mülkiyeti devlete âit olanlar (mîrî arâzî) ile onların gelirleri konusunda cereyân etmiştir; yani bir malın vakfedilebilmesi için, her şeyden önce, o mala meşrû olarak sahip olmak gerekir. Bir malı ancak o malın gerçek sahibi vakfedebilir, başka bir deyimle, sahibi olunmayan bir mal vakfedilemez.⁹ Koçi

6 M.N.Beldiceanu, "Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II", in *Acta Historica, Monachii* 1965, IV, s. 39.

7 M.Akdağ, a.g.e., s. 273-74.

8 Koçi Bey, *Risâle*, Zuhuri Danışman tarafından sadeleştirilmiş baskı, İstanbul 1972, s. 58.

9 Furuzan Selçuk, "Vakıflar (başlangıçtan 18. yüzyılına kadar)", *Vakıflar Dergisi*, VI, s. 21-22; M. Akdağ, a.g.e., s. 261 vd.

Bey bu konuda, bu çeşit vakıflara karşı çıkararak, şu açıklığı getirmektedir:

“Evvelâ o çeşit kimselere hazîne hakkını temlik, şer'an câiz olmak gerektir ki, vakıf olunması sahih ola... Bir işin aslı bâtil olursa, fer'i nasıl sahih olur? Bu çeşit temlikler hazîne hakkıdır. Gâzilerin ve döğüşenlerin hakkıdır”.¹⁰

Biz burada, arâzi vakıfları ile ilgili daha fazla ayrıntıya girmek istemiyoruz,¹¹ çünkü bu konu, para vakıfları ile ilgili bu araştırmamızın dışında kalmaktadır. Biz burada sadece arâzi vakıfları ile ilgili bazı hoşnutsuzlukları ve uygulamaları belirtmekle iktifâ ettik.

Para vakıfları konusundaki münâkaşa ve ihtilâflar, arâzi ve emlak vakıfları ile ilgili olanlara nisbetle daha canlı ve sert olmuştur. Ayrıca, her iki taraf da, yâni hem para vakıflarına karşı olanlar hem de para vakıflarını savunanlar, birbirlerini bid'atçılıkla ithâm etmişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğunda para vakıflarına şiddetli karşı çıkanlardan birisi, belki de ilki, Çivi-zâde Muhyiddin Efendi (ö. 954/ 1547)'dir. O, şeyhülislâmlık makâmından alınarak, tenzilen, Rumeli kazaskerliğine tayin edildikten sonra¹², Rumeli'de para vakıflarını yasaklayarak cemiyette bazı huzursuzlukların doğmasına sebep oldu; çünkü, o zamana kadar alışlagelen ve dinî hüviyeti olan bir geleneğin ortadan kaldırılmak istenmesi halkı tedirgin etti. Çivi-zâde, para vakıflarını yasaklamaları

10 Koçi Bey, a.g.e., s. 58.

11 Bu konuda fazla bilgi için bak: Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie*, Doktora tezi, Sorbonne 1975, s. 90; M. Gatteschi *Etude sur la propriété des foncières, les hypothèques et les waqfs*. Alexandrie 1896.

12 Çivi-zâde, 1539 da Sa'dî Efendi'nin yerine şeyhülislâm olarak tayin edildi. Bu makamda üç sene dokuz ay kadar vazife gördükten sonra 1542 de bu görevden alınarak yevmi 200 akçe ile tekâüt edildi. Osmanlı tarihinde azledilen ilk şeyhülislâm Çivi-zâde'dir. Azil sebebi konusunda iki ayrı rivâyet vardır. Bunlardan birisi, mest üzerine mesh etmenin câiz olmayacağına dâir verdiği fetvâdır. O, mesh hakkında hanefî imâmların açık görüşleri olmadığı kanatına vararak, fetvâsım şâfiî imâmların görüşlerine istinâden vermiştir. O zaman Rumeli kazaskeri bulunan Ebusûûd Efendi onun fetvâsım meşrû bulmayarak divân-ı âlde reddetmiş, sadr-ı a'zam Rüstem Paşa da bu tartışmayı zamanın pâdişahı Kanunî Sultan Süleyman'a iletmiştir. Pâdişah mesh meselsine vâkaf olduğundan, Çivi-zâde'nin hatâh olduğunu düşünür ve ulemâmn ileri gelenlerini toplayarak, Çivi-zâde'nin verdiği fetvânın doğru olup olmadığını araştırılmasını emreder. Toplanan âlimlerin, müzâkere sonunda, onun fetvâsım geçmiş ulemâmn görüşlerine aykırı bulmaları üzerine şeyhülislâmlıktan azledilir. Diğer rivâyete göre ise, Çivi-zâde'nin, Muhyiddin 'Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi bazı mutasavvıfların görüşlerine karşı çıkması ve hattâ bunların küfürlerine kâni olmasıdır: (*İlmiye Sâlnâmesi*, İstanbul 1334, s. 361; İbrahim Peçevi, *Târih*, sâdeleştirilmiş baskı, İstanbul 1968, I, s. 34; Lütî Paşa, *Târih*, İstanbul 1341, s. 390; Âli Efendi, *Kunhu'l-ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Kütb., no. 5959, vr.359 a).

için, bu çeşit vakıfların gayr-ı meşrû' olduğunu gösteren fetvâsını idâri ve dîni sorumlulara gönderdi.¹³

Zamanın şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi (ö. 982 / 1574) bu duruma müdâhale ederek, asırlardır halkın faydasına çalışmış ve yerleşmiş olan vakıf müessesesinin lüzûmunu açıkladı. Böyle faydalı bir müesseseyi yok ederek, asırlardır yerleşmiş olan idârî ve ictimâî düzeni alt-üst etmemek gerektiğini söyledi. Bu meseleyi halletmek gâyesi ile de geçmiş ulemânın görüşlerine ve müteber kaynaklara dayanarak bir de risâle yazdı.¹⁴ Ebussuûd Efendi'nin bu fetvâyı yazmaktan muradı, bütün islâm ülkelerinde mevcut bulunan böyle faydalı bir müessesenin devamını sağlamaktı.¹⁵

Çivi-zâde'nin para vakıflarına karşı çıkışı üzerine, bu vakıfların meşrû olduğuna inananlarla, bu vakıf gelirleri ile geçinenler arasında hoşnutsuzlukların başgösterdiğini o devrin kaynaklarından öğreniyoruz. Bunlardan birisi de, Sofya Halvetiye Tarikatına mensub Şeyh Bâli Efendi (ö. 960 / 1552)'dir. O, bu konu ile aktif bir şekilde ilgilenmiş, zamanın sultanına, Çivi-zâde'ye ve Mevlânâ Şâh Çelebi adında birine ayrı ayrı mektuplar göndererek bu vakıfların devam etmesi gerektiğini söylemiştir. Cesâretle kaleme aldığı bu mektuplardan bazı bölümleri, hem oldukça karakteristik olması hem de bir tarikat şeyhinin bu konudaki fikirlerini öğrenmek bakımından, burada zikretmeyi uygun gördük.

Pâdişâha gönderilen mektup:

"Devletlü pâdişâhım, ...Rumeli kazaskeri etrâf-ı memâlike hükmi şerif irsâl eyledi "min ba'd amel olunmasın, sahîh değıldir" deyû, semi'nâ ve eça'nâ, muftiyyu'z-zamân ve ulu mollalar fetvâ gönderirler "sahîhdir, amel olunsun" deyû, bu sebebden ulemânın ve sulhânın ve fukarânın ve sâhib-i hayrâtın ahvâli müşevveş oldu, ve hatırları perişandır. Ne tarafa gidesin bilmezler, cümle hayrettedirler. Ve avâmu'n-nâs "bu bir bâtil ve haram fiildir" demeğe sebeb oldu. Hâşâ ki eyle ola, Rumeli feth olalı amel olunur. Ulemâ ittifâkı ve pâdişahlar emriyle üç yüz yıla karîb târih bulundu amel olagelmiş, bazı kuzâtın berâtında yazılmış "mevâzı-ı ihtilâfâtta olan mesâilin akvâsiyle amel idesin, kavli-ı za'if ile amel etmiyesin, illâ vakf-ı derâhimde amel idesin, za'ifdir deyû terk

13 Nev-i-zâde, *Zeyl-i Şakâyık-ı Numâniye*, İstanbul 1268, s. 186; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1941, I, s. 898.

14 *Risâle fi vakfi'n-nukûd ve cevâzihi*, Süleymâniye kütüb., Bağdath Vehbi höl., no. 477/1; *Risâle vakfi'n-nukûd*, Süleymâniye kütüb., Dügümlü Baba höl., no. 449, vr. 105b-119b.

15 Kâtib Çelebi, a.g.e., I, s. 898.

etmeyesin" demiş. Hâşâ ki ümmet-i Muhammed'in ulemâsı arasında bir hatâ üç yüz yıl karar eyleye. Ümmet-i Muhammed'in dünyâsına ve âhiretine zararlı emir (iş) üç gün karar eylemez. (...) budur ki, biz vakf-ı derâhimi hak biliriz ve akvâ biliriz, bunu men' eylemeyi günâh-ı kebâirden biliriz. Eğer bu ilmimizin ve bu i'tikâdımızın hilâfı zâhir olursa bir delîl-i akvâ ile rücû' ederiz. Pâdişâhım, bunu men' eylemekde ikiden birinin hatâsı mukarrer olur. Ya ibtidâ-yı tarihten bu zamana gelince cümle ulemânın hatâsı lâzım gelir, ya men' eyleyen kimesnenin hatâsı lâzım gelir. Amma men' olunmayub hâlinde koyuncak hiç kimseye hatâ lâzım gelmez. Pâdişâhım, bir bahs getirelim onunla şübhe kat' olunsun. Pâdişâhımdan istifsâr ederim ne buyururlar ol cum'anın hakkında ki: Vakfına müstahak çıktı, şer' ile sâbit oldu, mülküne hükmolundu. Yâhut vakfı zâyî' oldu, cum'a cihetsiz kaldı. Ol sebebden hatîb ve müezzin ferâgat eyledi, cum'a namazı terk olundu. Bir kimesne malından otuz bin akçe ifrâz eyledi. Ol akçe ile satın alub ol câmi'e vakfeylemek için mümkün olmadı, bulunmadı. Pâdişâh hazretleri ne buyururlar. İmâm Züfer kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olunsun, ol câmi' onunla ihyâ olunsun mu, yoksa İmâm A'zam kavliyle amel olunsun, ol açkçe vakf olmasun, ol câmi' kapansun, namaz kılınmasun, harâbe-müteveccih olsun. Cevâb virub Pâdişâh hazretleri müsâb olalar. Bunun gibi ahvâl ile memleket mübtelâdır. El-ân bir câmi' bu hâl ile mevcûddur."16

Yukarıda, Bâli Efendi'nin Pâdişâha yazdığı mektuba bir göz atacak olursak, onun, para vakıflarının büyük faydaları olduğuna, bilhassa dîni hizmet veren müesseselerin bu çeşit vakıflarla ayakta durduğuna ve teâmül-i nâsa uyararak bu çeşit vakıfların işletilmesinin gerektiğine pâdişâhı inandırmaya çalıştığını görürüz.

Rumeli Kazaskeri iken para vakıflarını yasaklayan Çivi-zâde'ye yazdığı mektuptan seçtiğimiz bazı bölümler:

"Mü'min kardeş... üç yüz yıla karîb amel olagelmıştır. Müctehid kavli eğer zayıf dahi olursa men' eylemek şer'i değildir bid'attır. ... İstidâre-i zamâna tâbi' olmak lâzımdır. Bazı ahkâmda şer'atın bazı ahvâli muktezâ-yı zamâna tabi'dir. Eyu (iyi) gidiver, âlemi karıştırma, ızdırab verme, fitneye bâis ola. Eğer vakf-ı nukûdun men'ine şer'an bir delîl bulmak istersen müyesser değildir, bulamazsın. Emek harceyleme. ... Bu meseleyi hâline ko, men' eyleme, nice geldi ise öyle gitsin. Aziz ve kuvvetli meseledir. Ümmet-i Muhammedin dünyâsının ve âhiretinin ma'mûr olmasına sebebdir. Erkân-ı islâmın rûkn-i a'zamından birisin

16 *Vakf-ı nukûd husûsunda olan kasâyâdan*, Süleymâniye kütb., Esad Ef. Medresesi bñl., no.188/6, vr. 38b-40a.

kat' eyleme. Harac ve muzâyaka ve bid'at ve dalâlet ihdâs eyleme ... Mü'min kardeş Rumeli'nin ba'zı imâretleri ve ba'zı medârisi ve ekser mesâcidi ve câmi'i evkâf-ı nukûddur, cümle at ahırî olmak mukarrer oldu ve min ba'd ma'mûr olmak müyesser olmaz ve şehirlerin ve kasa-bâtın suları evkâf-ı nukûddur, kurumak mukarrer oldu ve min ba'd yeniden imâret ve mesâcid ve medâris ve dahi bunların emsâli hayrât-tan ne ki var olursa gâyet az vâki' olur ve dahi nice yerler ola ki halkı ne dîn ve ne islâm ,ömürleri behâyim gibi gele geçe. Vakf-ı nukûdu men' etmekten hâsıl budur bilmiş olasın."¹⁷ ...

Yukarıdaki mektupta dikkatimizi çeken hususlardan birisi, üç yüz yıldır teâmül-i nâs hâlindeki bir uygulamanın kaldırılması ile cemiyette fitne ve karışıklığın zuhur edeceği, diğeri de vakıflar sayesinde hizmet veren kurumların yok olacağıdır. Bu olumsuz neticelerin doğmaması için de, Bâli Efendi'nin Çivi-zâde'ye teklifi, para vekıflarını yasaklayan fetvâsından geri dönmesidir.

Sofyalı Bâli Efendi'nin Mevlânâ Şâh Çelebi'ye yazdığı mektubun da bazı bölümlerini buraya ahyoruz:

"Birâder-i aziz, gözlerin öpüp selâm ve duâ etdikden sonra hayır duâyâ müdâvim biline. Ba'dehu ma'lûm ola kim, eğer Çivi-zâde Efendi, Rumeli'nde âyin-i islâm ne vechle ikâmet olunmuşdur bileydi, vakf-ı derâhime hatâ eylemiş bilirdi. Ne kadar hayrât-ı vakfiyye var ise ekseri sâfi vakf-ı nukûddur. Hakk Teâlâ'nın Ümmet-i Muhammede in'âm ve ziyâfetidir. ... Ba'dehu ma'lûm ola ki, şöyle istimâ' olundu kim Çivi-zâde Efendi vakıfıdan sadakaya 'udül eyleye, andan vakfa duhûl oluna, ve hâzâ hata' fevk el-hata', el-evvel bunun aynını Hünkâr Hazretlerine anlatın, men' eylemeyince memnû' olmaz. Emr-i mubâhu haram eylemek, bilâ zarûret-i şer'iyye, şer'i değildir, vebâldir. Sadaka sadakadır, vakf vakf (dır). Halt eylemek ve istilâh-ı fukahâyı tebdil ve tağyîr câiz değildir."¹⁸

Sofya'dan yazılan yukardaki mektuptan, Mevlânâ Şâh Çelebi'nin İstanbul'da oturduğunu ve pâdişâha yakın bir kimse olduğunu anhyoruz. Pâdişâha yakın olması hasebiyle de onu iknâ ederek Çivi-zâde'nin para vakıflarına karşı verdiği fetvânın uygulanmasını durdurması için Şâh Çelebi'den yardım istediğini öğreniyoruz.

Her üç mektubun muhtevâsından, para vakıflarının büyük bir halk hizmeti gördüğü ve bu çeşit vakıfların yasaklanmasıyla da halka hizmet

17 A.g.e., vr.45a-47a.

18 A.g.e., vr.52a-54b.

veren vakfa dayalı müesseselerin kapanması sonucu halkın zarar göreceği meselesi üzerinde ısrarla durulduğu anlaşılmaktadır. Bir de vakıflardan faydalanarak geçimini temin edenlerin telaş ve korkusunu düşünecek olursak, para vakıflarının yasaklanması ile cemiyette meydana gelen huzursuzluğun derecesini alnamiş oluruz.

Bize öyle geliyor ki, Ebussuûd ile Çivi-zâde arasındaki görev değişikliğinden sonra, Çivi-zâde, Ebussuûd'un bazı görüşlerine karşı çıkarak onu mahcub etmek ve ondan daha âlim olduğunu göstererek bu görev değişikliğini yapan ilgililere, bu değişikliğin adâletsiz olduğunu göstermek istemiştir. Netice olarak da para vakıfları üzerindeki münâkaşalar hızlanmıştır. Çivi-zâde'nin fetvâsının sosyal müesseselerin işleyiş ve hizmetlerini olumsuz yönde etkilemiş olduğu muhakkaktır; zira vakıflar cemiyette çok yaygındı ve mühim hizmetler ifâ ediyordu. Yukarda zikrettiğimiz ve bazı pasajlarını verdiğimiz Bâli Efendi'nin mektubundan da bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

Para vakıflarına karşı çıkanlardan birisi de Birgivi Mehmed Efendi (ö. 1573) olmuştur. Buna karşı Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, önde gelen hanefî fıkıhçılardan İmâm Züfer (158 / 775), el-Serahşî (483 / 1090) ve Burhânu'd-dîn 'Alî (592 / 1196-97) gibi fıkıhçıların görüşlerine de dayanarak para vakıflarını müdâfaa etmiştir¹⁹.

Birgivi Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin fetvâsına reddiye olarak yazdığı *es-Seyfu's-sârim li ibtâli vakfî'n-nukûd* adlı eserinde bu konudaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koyarak şöyle söyler: "Zamanımızın Şeyhülislâmı, içerisinde ölüme ve vasiyete bağlı olmayan para vakıflarının lüzûm ve meşrûlûğunu savunduğu bir risâle te'lif etmiştir. Şerîa'tı tatbîk etmekle mükellef olanların aldanmamaları ve ilâhî mükâfâta nâil olmayı umarken günâha girmemeleri için yapılan hatâları göstermek benim vazîfemdir. Hakikatı kabul etmezlerse Allah'ın affına mazhar olamayacaklardır. Bu risâlenin muhteviyâtı uygulamaya lâyık değildir. ... Bu risâle fitne ve munkere sebep olur. Bu gelenek nehy-i 'ani'l-munker yapmağa kâdir olanlar tarafından değiştirilmelidir. Fakat, ister cehâlet ister korku veya imân zayıflığı sebebiyle olsun, bunu yapabilecek kimse göremiyorum. Bu sebeble, hem yazılı hem de sözlü olarak bu vazîfeyi yapma işi bize düştü."²⁰

Ebussuûd Efendi'nin fetvâsından sonra Kâdı Bilâl-zâde, Birgivi'yi iki yüzlü olmakla ithâm etti. Bunun üzerine Birgivi, 972 / 1564-65 de,

19 *Risâle fi vakfî'n-nukûd ve cevâzihi*, Süleymâniye kütb., Bağdath Vehbi böl., no. 477/1.

20 Süleymâniye kütb., Esad Ef. böl., no.1581, vr.6b.

İkâzu'n-nâimin ve ifhâmu'l-kâsirin adlı bir risâle daha yazdı. Bununla da kalmayarak, içerisinde para vakıflarına karşı çıkış sebeplerini sıraladığı bir başka risâle daha kaleme aldı. Bu risâlede para vakıflarının helâl olmadığını şu şekilde açıklar: "Para vakıfları bizim fakihlerimiz nezdinde helâl değildir. İmâm Züfer'e atfedilen bir görüş vardır ki o da zayıftır. Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre vakfın helâl olmasının şartı, vasiyete bağlı olmasıdır. Zamanımızın kaduları, İmâm Züfer'in görüşünü benimzediklerini söylemektedirler ki, bu müteber değildir. İmâm Züfer, vakfın lüzûmuna kâil olsa bile, zamanımız kadularının görüşleri makbûl değildir; zira onlar rüşvet almaktadırlar. ... Parayı işletmek (borç verilen paraya karşılık fazla para almak, murâbahacılık) haram olup murâbahacılar tarafından icâd edilmiştir; hattâ ulemâ onların mel'ûn olduğunu, Hz. Peygamber de zelif ve düşmanlarına mağlûb olacaklarını söylemiştir. "Menfaat karşılığı borç verilen her para fâizdir" hadis-i şerifine göre, para vakfı dinî amel görünümünde bu dünyâ için menfaat sağlıyor. İşte bunun için para vakfı yapanlar günâhkârdırlar."²¹

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de, Birgivi'nin fâiz (ribâ) üzerinde ısrarla durmasıdır. O, bazı âlimlerin mahzur görmediği parayı işleterek para kazanmağa (murâbahacılığa) karşıdır. Bu konuda müsâmahakâr görüşü benimseyen âlimler fâiz tâbirini kullanmaktan bilhassa kaçınmışlar, onun yerine "r i b h" veya muâ'cele-yi şer'îye gibi tâbirler kullanmayı tercih etmişlerdir.

Yukarıdaki bilgilerden ve bu konudaki kaynakların incelenmesinden Osmanlı Devletinin para vakıflarına müsâade ettiğini, belki de, bu sebeble devletin, umûmiyetle, şeyhülislâmlık makâmına bunu hoş gören âlimleri tayin ettiğini anlıyoruz. Osmanlı şeyhülislâmları, zamanın şartlarına ve cemiyetin ihtiyaçlarına göre, teorideki yasakları uygun şekilde tefsir etmeğe çalışmışlardır. Arapçada bu metoda *hile* denilmektedir. Osmanlı Devletinin resmî mezhebi durumunda olan hanefî mezhebi, diğer mezheblere nazaran, bu konuda, daha serbest görüşlere sahiptir; bilhassa *meşâliḥ-i mürsele* (cemiyetin menfaati) söz konusu olduğu zaman. Vakıf paraların işletilmesini hoş gören âlimler bunu bir *şer'î mu'âmele* olarak kabul ediyor, devlet de bunu destekliyordu.²²

Diğer taraftan şunu da belirtelim ki, araştırmalarımıza göre, bu tür vakıflara karşı olan şeyhülislâma rastlamadık. Çivi-zâde de bu va-

21 *İkâzu'l-hâlikîn*, Süleymâniye kütb., Kasıdecî-zâde b6l., no.682/14, vr.121 vd.

22 Daha geniş bilgi için bak: B.Yediyıldız, a.g.e., s. 144 vd.; Ö. Nasuhî Bilmen, *İstîlâ-hât-ı Fıkhiye Kâmusu*, İstanbul 1952, IV, s. 301.

kıflara şeyhülislâm iken karşı çıkmamış, bu görevden alındıktan sonra karşı çıkmaya başlamıştır. Ebussuûd ,vakıf paraların işletilmesinin sahih bir muâmele olduğunu söylerken, Kemâl Paşa-zâde (ö. 1534) de “bu hile Allah’ı aldatmak için icâd edilmiş bir muâmeledir” diyenlerin “ta’zîr edilmeleri ve imanlarını yenilemeleri gerektiği” şeklinde bir fetvâ vermiştir.²³

Para vakıfları ile ilgili bir de risâle yazan Kemâl Paşa-zâde, bu risâlesinde şu görüşlere yer vermiştir: “Fahruddîn Kâdîhân (592 / 1196) İmâm Züfer’den naklen paranın, gıdâ maddelerinin, ölçülen ve tartılan şeylerin vakfedilmesinin câiz olduğunu söyler. El-Merğmânî (593 / 1197) *el-Hidâye* adlı eserinde, İmâm Muhammed (189 / 805)’e göre, teâmül hâlinde ise, menkûlün vakfının câiz olduğunu; İmâm Ebû Yûsuf (182 / 798) ise, hadîsin sâdece at ve silâhların vakfı ile ilgili olup diğer menkûlâtın bunlara kıyâs edilemeyeceğini söyler. Yine İmâm Muhammed’e göre, kâidenin teâmül karşısında terkedileceğini, mushaf ve çapa gibi menkûl şeylerin vakfı konusunda teâmül olduğunu söyler. Naşr b. Yahyâ, mushafa kıyâs ederek kitaplarını vakfetmiştir ki bu sahihtir. Çünkü herkes bu kitapları okuyup onlardan istifâde edecektir. Büyük şehirlerdeki fukahânnın çoğunluğu da İmâm Muhammed’in görüşünü benimsemiştir. Teâmül yoksa menkûlün vakfı câiz değildir.

“İmâm Züfer’e göre ise, paranın, gıdâ maddelerinin, ölçülen ve tartılan şeylerin vakfı câizdir. Biz de para vakıfları konusunda, âcizâne, İmâm Züfer’in görüşünü kabul etmekteyiz. Çünkü buna insanların ihtiyacı vardır. İhtiyâc karşısında kıyâs terkedilir. “Şu kadar ölçek buğday vakıftır” denilince câiz olduğuna göre, paranın vakfedilmesi haydi haydi câizdir. İmâm Züfer’in görüşü *istihsan* prensibine dayanır. Bu konuda imâmlar arasındaki ihtilâf zaman ve mekân şartlarından ileri gelmektedir. Bu âcize göre aslında bu mesele, ihtilâf konusu değil, bilakis üzerinde ittîfak edilmesi gereken bir konudur. Yâni ilk hanefî imâmları bugün yaşamış olsalardı, insanların teâmülünü gözönüne alarak, İmâm Züfer gibi para vakfının cevâzına fetvâ verirlerdi. Çünkü bir akara tâbî olarak vakfedilen dükkanlar çeşitli yangınlar dolayısıyla zarar görmekte ve yıkılmaktadır, para ve benzeri ise böyle değildir. Nitekim Hz. Ömer, ganîmet malından müellefe-i kulûba hisse vermemiştir. Halbuki Hz. Peygamber (S.A.) ve Hz. Ebû Bekr ganîmet malından onlara hisse vermişti. “Vakıfta devamlılık şarttır, dirhem ve parada devamlılık yoktur” denemez. Çünkü para, bir cins olarak devamlılık arz-

23 Ö.L. Barkan-E.H. Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 953 (1546) Târihli, İstanbul 1970, s. XXXIII-XXXIV.

der, bu da devambhik yönünden vakıf için yeterlidir. Nasıl s e l e m' de mal mevcûd olmadığı hâlde, teâmül ve ihtiyac bulunduğu için akid sahih oluyorsa, para ve benzerlerinin vakfı da teâmül ve ihtiyâc dolayısıyla sahihtir. "Vakfın târifi para ve benzerlerini kapsamaz. Çünkü vakfın târifinde geçen 'ayn sözü misli malları târif dışı bırakır" denecek olursa, buna şöyle cevap verilebilir: Ebû Hanîfe'nin vakıf târifinde geçen 'ayn sözü şey anlamına gelebilir ve vakıf, bir şeyin Allah'ın mülkü veya vâkıfın milki olmak üzere alıkonulmasını ifâde edebilir, bu da İmâm Züfer'in, para vakfının câiz olduğu görüşüne muhâlif olmaz. Çünkü aklı başında olan bir kimse, vakfın târifinde geçen 'ayn sözünden hareket ederek para vakfının câiz olmadığını söyleyemez ve İmâm Züfer'in görüşüne karşı çıkamaz."²⁴

Para vakıfları konusunda devletin görüşü, yukarıda verdiğimiz risâle muhteviyâtı paralelinde olup, hem cemiyet içerisinde bu çeşit vakıflar ile kurulmuş müesseselerin oldukça fazla yekûn tuttuğunu, hem de devlet müesseselerinde çalışan görevlilerden çoğunun bu vakıflardan ücret aldığını kaynaklardan öğreniyoruz. Meselâ, müderrislerin çoğu maaşlarının bir kısmını veya tamamını, ders verdikleri medreselerin vakıflarından alıyordu. Sultân II. Bâyezid (1481-1512), İstanbul'daki medresenin vakfiyesine, medresede şeyhülislâmların bir gün ders vermesi şartını koymuştu. Bu medresede ders okutan şeyhülislâmlar, maaşlarından ayrı olarak, medrese vakfından da para alıyorlardı.²⁵ Hattâ şeyhülislâmlardan para vakfı yapıp, vakfiyesine bu paranın muâmele-i şer'iyeye ile işletilmesi şartını koyanına bile rastlıyoruz. Meselâ, Şeyhülislâm Sa'dî Efendi (ö. 942 / 1538), 10.000 akçelik bir vakıf tahsis ederek, vakfiyesine bu paranın mu'âmele-i şer'iyesinden elde edilen gelirinin (fâiz), her gün iki kişinin ebeveynlerinin mezarları başında Kur'ândan birer cüz okumaları karşılığında, bir hâfızlar mektebinin (dâru'l-kurrâ) şeyh ve talebelerine verilmesi şartını koymuştu.²⁶

Netice olarak, yukarıda verdiğimiz bilgilerden Kemâl Paşa-zâde, Ebussuûd ve Sa'dî Efendiler gibi XVI. yüzyıl şeyhülislâmlarının para vakıfları konusundaki görüşlerinin müsbet olduğunu risâle, fetvâ ve bizzat para vakfı kurmalarından anlıyoruz.

Yukarıda ismi geçen XVI. yüzyıl şeyhülislâmlarından aşağı yukarı bir buçuk asır kadar sonra şeyhülislâmlık makamına geçen XVII. yüzyıl

24 *Risâle fi cevâz-ı vakfi'd-derâhim ve'd-denânir*, Süleymâniye kütüb., no. 708/36.

25 M.Akdağ, *Celâli Kartlıklıkları*, Erzurum 1963, s. 22; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara 1965, s. 205.

26 Ö.L.Barkan-E.H.Ayverdi, a.g.e., s. XXXII.

şeyhülislâmlarından Feyzullah Efendi (ö. 1687) ve Ali Efendi (ö. 1691)'nin de verdikleri fetvâlardan, para vakıflarına ve bu vakıf paraların mu'âmele-i şer'îyye ile işletilmesine taraftar olduklarını anhyyoruz. Bu konuda verdikleri fetvâlardan ikişer misâl vereceğiz:

Ali Efendi'nin iki fetvâsı:

1- "Bir kadın bir adama bir sene vâde ile borç verdiği parası için mu'âmele-i şer'îyye ile *ribh* alsa, bu *ribh* borç veren kadına helâl olur mu?"

el-Cevâb: Olur.²⁷

2- "Bir kimse mütevellisi olduğu vakıf paradan, mu'âmele-i şer'îyye ile bir kadına onu onbir buçuktan (% 15) borç verse, müddeti sonunda *ribh* (fâiz) kadından almağa muktedir olur mu?"

el-Cevâb: Olur.²⁸

Feyzullah Efendi'nin iki fetvâsı:

1- "Bir kimse diğer bir kimseye *istirbâh* kasdı ile onu onbir buçuktan (% 15) borç verip, sene sonunda *ribh* borçludan almağa kâdir olur mu?"

el-Cevâb: Olur.²⁹

2- "Zeyd, mütevellisi olduğu vakıf paralardan 'Amr'a mu'âmele ile verdiği akçe için bir sene tamâmına kadar onu on üç (% 30) hesâbı üzerinden şu kadar akçe *ribh* ilzâm edip, sene sonunda bu *ribh* 'Amr'dan dâvâ etse onu onbir buçuktan (% 15) ziyâdeye dâvâsı dinlenir mi?"

el-Cevâb: Olmaz, memnû'dur.³⁰

Yukardaki fetvâlardan, bu iki şeyhülislâmın da para vakıfları ve bu vakıf paraların mu'âmele ile işletilmesine taraftar olduğunu anladığımız gibi, ayrıca, Feyzullah Efendi'nin ikinci fetvâsından yüksek oranda bir fâize de müsâde edilmediğini açıkça görüyoruz³¹.

Osmanlı sultanları da bir kısmı arâzi ve emlak diğer bir kısmı para ve bazıları da daha değişik sâhada olmak üzere bir çok vakıf kurmuşlar-

27 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1324, I, s. 333.

28 A.g.e., I, s. 335.

29 *Fetâvâ-yı Feyziye*, İstanbul 1324, I, s. 431.

30 A.g.e., I, s. 429.

31 Bu konuda daha fazla misâl ve Osmanlı İmparatorluğunda fâiz konusu için bak: N. Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Ribâ-fâiz Konusu Para Vakıfları ve Bankacılık", *Vakıflar Dergisi*, IX, s. 54-56.

dir. Meselâ, Yavuz Sultân Selim, Mısır seferinden dönerken Şam'a uğramış, Muhyiddin 'Arabî (1240)'nin türbesi üzerine bir câmi yaptırtarak onu vakfetmiş, ayrıca ücretleri câmi'in para vakıflarından ödenmek üzere, bazıları Kur'ân okuyan bazıları da Kur'ânı tefsîr eden hâfız ve âlimler tayin etmiştir. Diğer taraftan, günlük yiyeceklerini o vakıftan temin eden fakirlere de tahsisat ayırtmıştır.³²

Her ne kadar para vakıflarına karşı çıkanlar olmuşsa da, Osmanlı cemiyetinde para vakıfları, müessese olarak fonksiyonunu icrâ etmiş ve büyük bir ihtiyaca cevap vermiştir. Dinî yönden bazı karşı çıkışlara rağmen, devletin ve dinî yetkililerin para vakıflarını müdâfaa etmeleri sebebiyle, bu çeşit vakıflar diğer müesseseler arasındaki yerini koruyabilmiştir. Yalnız, akçenin yarıya yakın bir değer kaybetmesi ile neticelenen 1584-1586 devalüasyon devresine rastlayan büyük buhran döneminde bir çok vakıf paraların zâyi olması, diyor Barkan ve Ayverdi, para vakfetme hareketinin bu tarihten sonra yavaşlamasına sebep olmuştur.³³ Bu görüş devalüasyonu takibeden çok kısa bir dönem için geçerli olsa bile, bu tesirin uzun süreli olmadığı vakıf kayıtları incelendiği zaman anlaşılmaktadır. Ayrıca buradan, o dönemde para vakıflarının azalmasında dinî münâkaşalardan daha çok, paranın değer kaybetmesi neticesinde şahsî menfaat düşüncesinin rol oynadığı neticesine varabiliriz. Vakıf paralar vakfiye şartlarına göre % 10-12,5 arasında mu'âmele-i şer'iyeye ile işletildiği gibi, vakıf kapitalinin azalması hâlinde, % 15 karşılığında da borç olarak verilebiliyordu.³⁴

Para vakıfları ile ilgili bazı bilgileri toplu olarak görebilmek için, burada değişik dönemlerle ilgili istatistikleri ihtivâ eden bir tablo veriyoruz. Bu tabloda, 1456-1546 yılları arasında İstanbul, 1561 yılında Bursa ve 1700-1800 yılları arasında (XVIII. yüzyıl) Türkiye genelinde verilen bilgilere bir göz atacak olursak, diğer vakıf çeşitlerine nisbetle para vakıflarının oldukça kabarık bir yekûn tuttuğunu görürüz.

32 İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 281-82; J.V.Hammer, *Histoire de l'Empire Ottomane*, Paris 1844, I, s. 456-57; *İslâm Ansiklopedisi*, Fr., "Selim I", Ş.Altındağ. Para vakıfları ile ilgili sultan fermanları için bak: A. Refik, *XVI. asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul 1938, s. 87-88; N. Çağatay, a.g.mak., s. 55-56.

33 Ö.L.Barkan-E.H.Ayverdi, a.g.e., s. XXXI.

34 A.g.e., aynı yer.

Devir	Yer	İncelenen vakfiye		Vakıf kapı- tal toplama (akçe)	Kapitalin borea veri- len kısmı (akçe)	Fâiz geliri (akçe)
		Toplam	Para olarak vakfedilenler			
Belli değil	İstanbul	2506	232 (%20,17)	3.809.323	—	—
1456-1494	"	"	41 (% 3,56)	728.600	—	—
1495-1519	"	"	224 (%19,47)	3.594.125	—	—
1520-1546	"	"	653 (%56,78)	13.253.736	—	—
Toplam: 1456-1546	"	2506	1150 (%45,89)	21.385.784	—	—
1561	Bursa	—	159	3.349.046	3.250.799	333.119
Bir yıllık mu- hâsebe kaydı 1700-1800	Türkiye (Genel)	330	97 (%29,42)	42.120.220	—	—

1456-1546 yılları arasında İstanbul'da kurulan 2506 vakıftan 1150 si para vakfı olup diğer vakıflar içerisinde % 45, 89 nisbetinde, 1700-1800 yılları arasında Türkiye genelinde tesis edilen vakıflardan rastgele seçilerek incelenmiş olan 330 vakıftan 97 si para vakfı olup % 29, 42 nisbetinde bir yer işgal etmektedir. Ayrıca, Bursa vakıflarının bir yıllık muhâsebe kayıtlarından, vakıf paraların hemen hepsinin mu'âmele-i şer'iyye şeklinde (fâizli) borç olarak verildiğini görüyoruz.³⁵

Sonuç olarak, bir makâle çerçevesinde incelediğimiz, fakat daha birçok titiz araştırmaya ihtiyaç duyulan para vakıfları konusundaki münâkaşaların tahlilinden şu neticeleri çıkarmış bulunuyoruz:

1- Bu konudaki fikir ayrılıkları, geçmiş ulemânın görüşlerinin farklı yorumlanmasından kaynaklanmış, para vakıflarına karşı çıkanların sayısı taraftar olanlara nazaran yok denecek kadar az olmuştur.

2- Para vakıfları, diğer vakıflar gibi dinî, ictimâî ve iktisâdî hizmetler gördüğü için, devlet ricâli ve şeyhülislâmlar gibi dinî yetkililer tarafından desteklenmiştir.

3- Hukûkî bir müessese olarak sağlam temellere oturtulduğu için denetlenmesi her zaman mümkün olmuştur.

4- Cemiyette köklü bir geleneğe sahip olması sebebiyle ufak çaptaki münâkaşalar ve karşı çıkışlar bu müesseseyi kaldırıp atamamış, her zaman hem devlet hem de halk tarafından destek görmüştür.

35 Tablodaki bilgiler için bak.: Ö.L.BarkanE.-H.Ayverdi, a.g.e., s. XXX-XXXI; B. Yediyıldız, a.g.e., s. 117; M. Sancer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul 1969, s. 295.

YEHOVA ŞAHİTLERİ HAREKETİ VE BİR DİN OLUP OLMADIĞI

Doç. Dr. Günay TÜMER

GİRİŞ

Yehova Şahitleri, ülkemizde kendilerinden hayli söz edilen bir topluluk olmuştur. Bu topluluğun mahiyeti, ne istediği; bir din mi, yoksa bir mezhep-fırka, ya da tarikat mı olduğu merak konusu haline gelmiştir. Öte yandan onların bayrağa, askerliğe, devlet-millet-hükümet-millî hâkimiyet kavramlarına, diğer inançlara karşı tavırları dikkat çekmekte, kitap-broşür dağıtıp vaazlara girilerek inançlarının propagandasını yapmaları, zaman zaman emniyet ve adalet kuruluşlarını endişelendirmektedir. Bir dergi,¹ birkaç sayılık tefrika ile bu topluluğun Türkiye'de lideri durumunda olan zatla röportaj yapmış, konu Yehova Şahitliği ile ilgili makale ve yorumlara yer veren Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), İlahiyat Fakültesi, Yargıtay vb. kuruluşların ilmî dergilerinden geniş halk kitlelerine akseder bir hal almıştır. Daha önemlisi, iki yıl önce Yehova Şahitlerinin, Bahâiler gibi, bir dilekçe ile Devlet Başkanlığına başvurup ayrı bir din olduklarını belirterek bazı isteklerde bulunmaları² ve şimdi de ayrı dinî tedrisat istemeleridir. Dolayısıyla Yehova Şahitliğinin mahiyeti ve ayrı bir din olup olmadığı konusuna eğilmek kaçınılmaz bir görev haline geldi.

Bu makalede kendi ifadeleriyle başlanıp kısaca Yehova Şahitliği tanıtılacak, sonra onların da içinde yer aldığı Mesihî gelenek, bu hareketin kurucu ve teşkilatlandırıcıları, inançları ve diğer Hıristiyanlarla ihtilaflı hususlarına yer verilecek, daha sonra da verilen bilgiler, bu konuda yazılanlar ışığında Yehova Şahitliğinin bir din olup olmadığı tartışılacaktır. Bu tartışmada daha önce DİB ve İlahiyat Fakültesi Dergilerinde yaz-

1 Bkz. Erkekçe, 1983 Ocak-Şubat-Mart sayıları.

2 Bkz. Samih Turgay Ünal-Anibal Akdamar, Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehova Şahitleri, (İstanbul 1983), 173-187.

duğumuz makaleler³ göz önünde bulundurulacak, ancak Yehova Şahitlerinin devamlı avukatları sayın Samih Turgay Ünal-Anibal Akdamar'ın yayınladıkları "*Türkiye'de Laiklik İlkesi Ve Yehova'nın Şahitleri*" başlıklı kitapta (İstanbul 1983), gerçeğe uymayarak, 1975'de (Adana Devlet Güvenlik Mahkemesi adına) Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesince bilirkişi olarak diğer iki öğretim üyesi ile birlikte görevlendirildiğimizde ayrıca rapor tanzim edip muhalefet kaydı düşmemize rağmen -on sahilfelik bu rapor mahkeme dosyasında mevcut iken- bizim adımın da diğer üyelerin kanaatına iştirak ettirilmesi (hem de imza denilerek) gönülden irak tutulacaktır.⁴

A. YEHOVA ŞAHİTLERİ KİMDİR?

Yehova Şahitleri, kendi kendilerini kısaca aşağıdaki cümlelerle tanıtabilirler: "Tanrı'dan uzak dünyanın, milletlerin tayin edilmiş zamanlarının sona erdiği M.S. 1914 yılında başlayan bu nihai hüküm gününde, şahitlerin büyük kalabalığı Yehova'nın ismini ve krallığını yeryüzünün her tarafında bildirmektedir. Yahudi dinsel liderlerinin İsa'yı ve resullerini hor gördükleri gibi, bugün Hıristiyan âlemi de bu şahitlerin ümitleriyle ilgili şahadet yöntemleri sebebiyle onları hor görmektedir (Luka 21:24, Yuhanna 7:45-52, Resullerin İşleri 5:27-29). Yehova'nın Şahitleri, insanların dinsel seminerlerle kendilerini kilise kürsüsü, televizyon, ya da radyoda temsil etmeleri için seçtikleri ruhanilere bel bağlamazlar. Bunun yerine, bizzat kendileri bir vaizler toplumu oluştururlar. Bu toplum, insanlara fert fert şahadet eden iki milyondan fazla şahid'den oluşmuştur. Yüreklarine indirmiş oldukları 'iyi haberin' ümidini evden eve, umumi yerlerde ve toplantılarda insanlara bildirirler (Res. İşl. 5:42, 20:20, 21:I; Petrus 3:15). Bu dünyanın hüküm gününde yaşadığına ve dünyanın başlangıcından şimdiye kadar olmamış ve hiç olmayacak büyük sıkıntıyla karşı karşıya bulunduğu dair sadakatla uyarıda bulunurlar (Matta 24: 21, 22). Böylece çağımızda *Yehovanın Hıristiyan Şahitleri*, O'nun ruhunun yardımıyla, İsa'nın yeryüzünde bulunduğu

3 Günay Tümer, "Türk Ceza Kanunu Karşısında Yehova Şahitleri", DİB Der., XVI, Sa.3, (Ank.1977), 177-182; a.g.y., "Yehova Şahitlerinin Mahiyeti Ve Ülkemizde Mer'i Hukuk Karşısındaki Durumu", İlähiyat Fak.Der.(Ankara 1983), C.XXXVI, 491-548.

4 Bkz.dipnot 2'deki kaynak, 172. Bu kitabın sonunda verilen beraat listesinde (shf. 207-208), benim de içinde bilirkişi olarak bulunduğum mahkemenin tarih ve numarası yer almamaktadır. Daha önce, o mahkemede benim bilirkişi raporum doğrultusunda karar verildiğini duymuş olduğumdan bu garazkâr davranış, sahipleri namına beni üzümüş bulunmaktadır. Bu makalede, varacağına kanaat ne olursa olsun, objektif kalarak bu davranış cevaplandıracağım.

zaman yapmış olduğundan 'daha büyük', daha geniş boyutlu işler yapmaktadır".⁵

Yehova Şahitleri adı sonradan alınmıştır (1931'deki bir kongrede). Önceleri bu hareket; "*Halk Kürsüsü Topluluğu*", "*Russelistler*", "*Ciddi İncil Araştırmacıları*", "*Ciddi Kutsal Kitap Araştırmacıları*", "*Brooklyn Ma'bedi*", "*Milletlerarası Kutsal Kitap Öğrenme Cemiyeti*", "*Tarassut Kulesi Ve Broşürleri Cemiyeti*", "*Bin Yıllık Devrenin Tanyeri*" gibi adlarla nitelendirilmiştir.⁶ Yani bu hareket, ayrı bir din olarak ortaya çıkıp kendisini öyle tanıtmamıştır. Kurucusu Charles Taze Russell (1852-1916), bir din kurduğundan söz etmemiştir. Yukarıda verilen adlara dikkat edilirse, bu hareketin bir yorum ekolü olduğu, Eski Ahidiyle, Yeni Ahidiyle Hristiyan Kutsal Kitabını kendilerine mahsus bir anlayış ve ayrı bir gaye ile ele almakta oldukları⁷ daha adlarından bile hemen anlaşılmaktadır. Russell'dan sonraki başkanların ve en sonunda tek başkanlıktan geçilen her yıl bir üyesinin başkanlık ettiği hey'etlerin de ayrı bir din olduklarına dair açıklamaları yoktur. 1931'den bu yana kullanılan ve artık oturmuş görünen "*Yehova Şahitleri*" adı, bir Eski Ahid ifadesinden çıkarılmış ve benimsenmiştir: "*Siz benim şahitlerimsiniz, der Yehova*" (İşaya 43:10). Ancak onlar, bunun ayrı bir din anlamına gelmediğini sanki açıklamak istercesine kendileri için "*Hristiyan Yehova Şahitleri*", "*Hristiyan Şahitler*"⁸ deyimlerini kullanmaktadırlar.

B. YAHUDİ VE HİRİSTİYAN DİNLERİNDE MESİHİ HAREKETLER.

Yehova Şahitleri, Mesihî bir hareket olarak ilk, orijinal bir topluluk sayılamazlar. Aslında Yahudi Dininin eskatolojik telkinlerinin çok önemli bir prensibini teşkil eden Mesih inancı,⁹ Hristiyanlıkta İsa Mesih'in

5 Mukaddes Kitap Kursları Derneği Yayınları, İnceleme Serisi, 57.Kitap, (İstanbul 1980), 19-20. Bundan sonraki dipnotlarda M.K.K.D.Yay. kısaltması ile üst satırdaki kelimeler kasdedilmiş olacaktır.

6 Bkz.Einar Molland, Christendom. The Christian Churches throughout the World, (London 1961), 341; Horton Davies, Christian Deviations. The Challenge of the New Spiritual Movements, (Gr.Britain 1974), 58; Gerçeği Bilelim, T.Ermeni Patrikhanesi tarafından özel bir heyete hazırlanmış, (İstanbul 1971), 8.

7 Bkz.Günay Tümer, "Yehova Şahitlerinin Mahiyeti Ve ülkemizde Mer'i Hukuk Karşısında Durumu", İlahiyat Fak.Der.(Ank.1983), XXVI, 500 vd.

8 Bkz.Gelecek Olan Dünya Hükümeti, Yay.M.Süer, (Ankara 1980), 96, 117, 121; M.K.K. D.Yay., No: I, (İstanbul 1975), 2. "Yehova Şahitlerinin Hristiyan Cemaatleri": M.K.K.D. Yay., 3. Kitap, (İstanbul 1975), 5.

9 Umumi olarak dinlerde Mesih-Mehdi konularında fazla bilgi için bkz. Ekrem Kaydu (Sarıkcıoğlu), Dinlerde Mehdi Tasavvurları (basılmamış doğ.tezi), Erzurum 1976; Abdurrahman Küçük, Dönemler ve Dönemlik Tarihi, (İstanbul 1979); Ruhi Fırlah, "Mesih Ve Mehdi İnancı Üzerine", İlahiyat Fak.Der., (Ank.1981), C.XXXV, 179-214.

ikinci gelişi ile ahiret safhalarının gelişmesine dönüşmüştür. Yahudi Mesih inancının temelinde sadece dinî değil, siyasî, tarihi, içtimâî, manevî hususlar yer almakta idi. Mesih inancı ile Yahudi dinî ve millî prensipleri, bir yandan zaman içinde Mısır, Babil, Yunan, Roma... baskı hatıraları, diğer yandan Yahudi dünya hâkimiyeti fikri canlı tutuluyor, zor devrelerde ümit ve moral sağlanıyordu. "David" (Hz.Davud) evinden gelecek İdeal kral, Mesih'i göndererek Yahve, halkı tehlikeden kurtaracak, İsrail'i mutlu geleceği kavuşturacaktır. İsrail'de¹⁰ kral, kutsal memur olarak görülürdü. Kral Mezmurlarında ona kutsal yağla yağlanmış (İbr. "Maşiah")¹¹ olarak Yahve'nin ahdi üzere idare eden "Rabbın oğlu" denilirdi.¹² O, adaletle idare ettiğinde, ülkede refah ve bolluk olacak ve halkı için o bir hayat ve saadet kaynağı teşkil edecekti. Bu krallık ideolojisinden zamanla ideal bir kral gelme ümidi geliştirdi.¹³ Yahudi Kutsal Kitabının (Tanah) İşıya bölümünde (M.Ö.VIII. Yüzyıl)

10 İsrail, 12 kabilenin ortak adı olduğu kadar, Hz.Süleyman (Yahudilere göre Kral Şlomo: Solomon)'dan sonra ikiye bölünmüş krallığın kuzeydeki bölümüne verilmiş addır. Bu ad, günümüzdeki Yahudi devleti için de kullanılmıştır. "İsrail", aslında Hz. Ya'kub'un (Yakob: Jacob) lakabıdır. (Yahve ve insanlarla uğraşıp yenen anlamında. Bkz. Tevrat 32: 28).

11 İsrailoğullarının ilk kralları Saul ve David (Hz.Davud), vazifelerine yağlanarak başlamışlardı. Hz.Davud zamanında İsrail, büyük itibar ve kuvvet kazanmıştı. Sonrakiler felâketlerle karşılaştıkça Hz.Davud'u ideal kral olarak görmeye başladılar ve böylece kendilerini ezenlerden onları kurtaracak ve geçmişin ihtişamını yeniden yaşatacak bir "David oğlu"nun hasretini çektiler. Bu hasret, Babil sürgününden sonra, Mesih ümidi haline geldi: Yahve, Mesih'i gönderecek ve halkını kurtaracak, düşmanlarını cezalandıracak. Mesih fikri Yahudi kutsal metinlerinde tam bir açıklığa kavuşturulmamıştır. Bu konudaki açıklamalar, beşerî olanından (bkz. İşıya 45: 1), insanüstü bir varlığa (Daniel 7:13 vd.) kadar pek farklıdır. Kumran'da iki Mesih tasavvur edilmekte idi: kral sülâlesinden, rahip zümresinden, Milâdın ilk yüzyılı içinde Yahudiler, Roma idaresinin baskısı altında kuvvetli bir Mesih iştiağı içinde idiler. Bu, tarihçi Josephus'un ve Yeni Ahid'in ifadelerinden anlaşılmaktadır. Birçok diğerleri gibi Hz.İsa'ya da Mesih deniliyordu (bkz. Markos 8: 29). M.S.70'de Roma'lı kumandan Titus'un Ma'bed'i yıktırıp Yahudileri dağıtması Mesih ümidini canlandırdı. 132'de Mesih olarak kabul edilen Bar Kobba, (Ârâmea adı "Yıldızın Oğlu" anlamına gelir), Romahlara karşı -Kudüs harabelerinde bir Roma şehri kurulması dolayısıyla- şiddetli bir isyan hareketi başlattı, fakat başarıya ulaşamadı. Yakalanıp cezalandırıldı. XVIII. Yüzyıla kadar birçok sahte Mesih geldi. Aslında bir ideal kral ve kurtarıcının gelmesi ümidi, İsrail'den çok önceleri Mısır'da da vardı (Bkz.A Dictionary of Comparative Religion, neşr. S.G. F.Brandon, London 1970), 438. Son zamanlarda Mesihî hareketler, baskı altında kalmış halkların kurtuluş ümitlerinin ifadesi olarak ortaya çıkmakta, bazen de siyasî yönden çeşitli gayelerle onları ayaklandırmak için çıkarılmaktadır. Daha başka çıkış sebepleri de vardır (dünya hakimiyeti, bir ülkeyi ele geçirme, dünya çapında "kurtarılmış" ceaatlar elde etme, istihbarat, misyoner faaliyeti olarak vb.).

12 Bkz. Mezmurlar 2:7; 110:3. Ayrıca bkz.II.Samuel 7:14.

13 Helmer Ringgren-Ake V.Ström, Religions of Mankind, çev.Niels L.Jensen, (London 1967), 125.

gelecek Mesih konusunda peygamberlikler vardır.¹⁴ Makkabiler devrinin Yahudi sofuları arasında gelişen “Apokaliptik literatür”ün¹⁵ ilk temsilcisi Daniel Kitabı’dır.¹⁶ Bu devrenin sonunda alâka çoğalmakta ve Yahve’nin kötü kuvvetler üzerindeki nihâî galebesi beklenmektedir. Felâketler, bu yeni devrin müjdecisi olarak görülmektedir. Böylece açık olmayan allegorik şekillerde kâinat için Yahve’nin ezeli maksadı vahyedilir. Bu, onun müdahalesi ve Mesih’in gelişiyle vukuu yakın kurtuluş va’didir. Bu münasebetle “Tanrının Krallığı” “Melkut Yahve” deyiimi kullanılır. Bu apokaliptik literatüre İsiyim ve resmî Yahudi Dininden bir derece ayrı çevreler daha fazla ilgi duymaktaydılar. Mesih inancı çok tutunmuştu. Bunun sonucu olarak bir çok Mesih ortaya çıkmıştır.¹⁷ Yani felaket ve başarısızlıklardan kurtulmak ümit edilirken bunu kötüye kullanan veya kendisini kurtarıcı sanan bir çok sahate Mesih gelmiş, bir Mesih yerine çok sayıda Mesihlik iddiası taşıyan kimse, işleri büsbütün çözülmeye hale getirmiş, mezhepler, tarikatlar oluşmuştur.¹⁸

14 Bkz. İşıya 7,9,11. Ayrıca bkz. Mika 5:2-5 (“İsrail üzerine hükümdar olacak adam...”); Zekeriya 9:19 (“...işte kralın âdil ve kurtarıcıdır...”); Malaki 4:5 (“İşte Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce ben, size peygamber Eliyahu’yu -İlyâ- göndereceğim”).

15 Apokaliptik, Yunanca “Apokalipsis” (vahiy) kelimesinden gelir. Bu, gelecekte ne olacağını, Tanrı’nın gayesini açıklamaya dayanan bir seri Yahudi ve Hıristiyan literatürünü nitelendirir. Burada zikredilen vahiy, İsrail’in putperestler, baskılardan kurtuluşu ile ilgilidir. Yahudilere göre Yahve, İsrail’i Ken’an topraklarına yerleştirerek Abraham’a (Hz. İbrahim) va’dini gerçekleştirmiştir. Sonraki felâketler, Yahve’nin gayesine ters düşmüştür. Yahve’nin haklılığını göstermek için, sonraki peygamberler, İsrail’in ızdıraplarının işlenen günahlardan dolayı ceza olarak geldiğini bildirmiş, ve gelecekte eski duruma döneceğini va’detmişlerdir. Bkz. A Dictionary of Comparative Religion, 90. (Bundan sonra bu kaynak “DCR” kısaltması ile gösterilecektir).

16 Danyal kitabı, muhtemelen Antiyokus Epifanes (M.Ö. 175-163)’in baskılarından Yahudileri teselli için yazılmıştır. Böylece zamanla apokaliptik literatür çoğalmıştır. Bu literatür, geçmişin büyük Yahudi kahramanlarına izafe edilen müstear adlara sahiptir. Enoh I, Baruh’un Apokalipsisi, Ezra IV, Musa’nın Urûcu, Jubileler Kitabı bunların en önemlileri arasındadır. Hıristiyan apokaliptik yazılarının bellibaşlıları, Vahiy ve Petrus’un Apokalipsisi’dir. Apokaliptik pasajlar için bkz. Matta 24-25; Markos 13; Luka 21:5.

17 Bkz. Ringgren-Ström, 131.

18 En eski zamanlardan itibaren kralın yanında, başında bir başrahip bulunan ruhban zümresi vardı. Bunlar, krallığın istiklâlini kaybetmesinden sonra, kralın kutsal görevini devralmışlardı. Ayrıca bir de geleneğin bilinmezlerden, görünmezlerden söz eden peygamberleri vardı. Krallığın son devresinde, daha aşağı seviyeden Ma’bed hizmetlileri vardı ki bunlara Levililer denilirdi. Onların esas görevi tamamiyle açıklanmamıştır. 70’de Ma’bedin yıkılmasından sonra kurban hizmeti ve rahiplik kalktı. Daha sonra Rabbi’ler sahneye çıktı. Rabbiler, I.Yüzyılda Yahudi şeriatını bilip karar veren kimselerdi. Zamanla Rabbiliğin önemi arttı, resmîyet kazandı, cemaati yetiştirmek onların görevi oldu. Bugün Rabbiler, dini konular kadar, eğitim-öğretimle, rehberlikle, içtimâî konularla da ilgilenen kimselerdir. Bkz.DCR 408, 512, 528.

Babil esaretiyle kuvvetlenen milli duygular, önce Yunan, sonra Roma baskı ve zulmü devrinde had durum almış, Ma'bed'in ve Kudüs'ün yakılıp yıkılışı (M.S.70'de Roma'lı kumandan Titus tarafından), Yahudilerin katliamı ve dağıtılışı İsrailoğullarını tekrar va'dedilen topraklara (Arz-ı Mev'ûd) döndürecek eski "David" devrindeki devlet gibi ihtişamlı bir hayata kavuşturacak bir Mesih inancını dinî-millî tek ideal haline getirmişti. Öyle ki Yahudi Dininin iman esaslarını da belirleyen büyük Yahudi teolog ve filozofu İbn Meymûn (Moşe ben Maimun, Maimonides: 1135-1204; Hinduizm'de Şankara: 788-820, Hıristiyanlık'ta St.Thomas: 1225-1274, İslâm'da Gazâlî: 1058-1105 gibi bir yere sahiptir), bu esasların arasına "*İman ederim ki Mesih gelecektir. Hernekadar gecikebilirse de. Ben, onun gelişini her gün beklerim*" şeklinde Mesih beklemeyi de katmıştır. Roma İmparatorluğunun Yahudi Haşmonaim sülâlesini M.Ö.37'de devirmesi sonucu Yahudiler, Mesih adayı Bar Kohba zamanında elde edilen 2-3 yıllık devre (132-135) bir kenarda bırakılırsa, 1948 yılında İsrail kuruluncaya kadar yabancı hakimiyetinde ve sürgünde yaşadılar. Bu bakımdan XVIII. Yüzyılın ortalarına kadar hemen hemen aralıksız Mesihler ortaya çıktı. Kral Mesih olarak selâmlanan, ancak Romalılar tarafından öldürülen Bar Kohba'dan önce de Mesihlik iddiasında bulunanlar vardı. Bar Kohba'dan sonra 431'de Girit'te bu defa kendisinin Yahudileri Akdeniz'den geçirerek Kudüs'e götürüleceğini va'dederek etrafındakilerin her şeylerini sattırıp onları dağlık bir burundan tepeüstü denize atlatan Girit'li Moşe; Suriye'li Yahudileri Filistin'e uçarak götürmeyi va'deden ve Halife Yezid'in huzuruna çıkarıldığında da "sırf Yahudilerle eğlenmek için" böyle hareket ettiğini söyleyen Serene (VIII. Yüzyıl); İran'daki Yahudilerin başına geçip onları Abbasilere karşı ayaklandıran, kendisine mu'cizeler, harikulâdelikler atfedilirken halifenin ordusu önünde bir çizgi çizerek karşı tarafın bunu geçemeyeceğini söyledikten sonra harp meydanından kaçan İseviyye Mezhebinin kurucusu Ebû İsa İshâk b. Ya'kub el-İsfehânî (VII. Yüzyıl) ve onun yolunda gidip aynı şekilde Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i de peygamber olarak kabul eden, diğer yandan son zikredilen iki aday gibi birçok hususlarda yenilikler, farklılıklar getiren Yudgâniyye Mezhebinin kurucusu Yudgân; yine İran Yahudilerini uçurarak kutsal topraklara götürmek üzere ortaya çıkıp Musul civarında Amadiye Kalesini almak isterken öldürülen, ancak iki açığız taraftarının, diğerlerinde de görüldüğü gibi, onun geri döneceğine, tekrar dirileceğine inanılmasından faydalanarak, onun adına mektuplarla Yahudileri toplayıp Kudüs'e götürmek için onların paralarını emanet alıp kendilerini de bir karanlık gece surlardan aşağıya atlatarak onun açtığı yolu tamamladıkları İbnu'r-Rûhî (David

Alroy: XII. Yüzyıl) başta, Yemen’li Mesihlerden başı kesildiğinde ölme-yeceğini iddia edip kellesinden olan zavallıdan, Kabbalist gelenekten gelenlerine kadar hayli sahte Mesih gelmiştir. Bu sonuncu zikredilenin en kayda değer adayı 1665’de Yahudi halkının Mesih’i iddiasıyla ortaya çıkan, hem doğulu, hem de Avrupa’lı Yahudilerce büyük ümitlerle alkışlanan İzmir doğumlu Şabtay Svi’dir (1626–1676). Şabtay, kendisine atfedilen mu’cizelerle meşhur olmuştu. Durum saraya intikal ettirildi. Osmanlı Sultanının ya mu’cize gösterip Mesihliğini isbat etmesi, ya da Müslüman olması teklifi karşısında, dünyaya hâkim olması beklenen Şabtay, din değiştirerek Müslüman oldu. Sonra ikiye bölünen Şabtaycılar, Şabtay’ın durumunu te’vil ettiler, Mesih öyle görünecek diye onun yolundan giderek Müslüman görünüp bir yandan da eski dinlerini devam ettirmeye başladılar. Şabtaycılardan bir hayli Mesih adayı çıktı.¹⁹

Bugün Yahudiler arasında Mesihçilik, büyük bir çeşitlilik gösterir. Halk, “David” soyundan gelecek bir Mesih beklerken, aydın kitlede bunu bir çeşit Hegelci idealizme dönüştürenler de vardır. Ancak dinî âyin ve törenler, bu umudu canlı tutar.

Yahudi Diniyle Mesih inancını paylaşan diğer büyük bir din, Hıristiyanlıktır. Ancak bu dinde Mesih, gelecek bir şahsiyet değil, dinin odak noktasında yer alan, tarihen gelmiş, “Tanrı’nın Oğlu”, üçlemenin bir elemanı olarak tanrılaştırılmış İsa’dır. Hıristiyan inancına göre İsa Mesih, çarmıhta ölümünden üç gün sonra dirilmiş, geri dönmüş, kırk gün havarilerle bir arada bulunmuş, sonra göğe yükselmiş, “Baba Tanrı’nın sağında yer almıştır; kıyamete yakın tekrar geri dönecektir ve Hıristiyan inancına göre, âlemin sonu yakındır.²⁰ Yahudi ve Hıristiyan eskatolojisinde göze çarpan ortak özellik, âlemin sonunun Mesih’in gelişine bağlanmış olmasıdır. Farklı nokta Hıristiyanlıkta Mesih’in ikinci defa gelmesidir. Ancak belirtilmelidir ki Yahudi Dininde önceleri pek görülmezken, M.Ö. II. Yüzyılın sonlarında yeniden dirilme ve ölümlerin muhakemesi inancı bazı çevrelerde ortaya çıktı ve M.S. 70’lerde yerleşti.²¹ Bu

19 Şabtay Svi cemaatına (yerli-yabancı kaynaklarda) “Dönme” –bir ara “Avdeti”– denildi. Ancak “dönme”lik “muhtedi”likten farklıdır. Yahudi Mesihî hareketleri için bkz. Yaşar Kutluay, İslam Ve Yahudi Mezhepleri, (Ankara 1965), 201–209. Şabtay Svi hareketi ve “dönme”ler için bkz. Abdurrahman Küçük, Dönmeler ve Dönmelik Tarihi, (İstanbul 1978).

20 Bkz.Matta 25:31 vd.

21 Eski Mısır Dininde tesbit edilebilmiş olmasına rağmen, eldeki kaynaklara göre eski Yahudi Dininde yeniden dirilme inancına tesadüf edilememiştir. Ölüm hayata son verince kalan şeyin “Şeol”da kederli bir şekilde varlığını sürdüreceği, bunun umumi bir kader olduğu, ölümden sonra bir muhakeme olmadığı inanıldığı kaydedilmektedir. (Bkz.DCR, 263, 573). Ölümden sonra hayat, kısmen mezarda, kısmen de orada Yahve veya insanlarla münasebette olmaksızın, ölümlerin bir gölge gibi varlıklarını sürdüreceğine inanılan ölümler âleminde (Şeol) geçecek-

eskatoloji, münferit kaderden daha çok İsrail'in kurtuluşu ve Yahudi olmayanların cezalandırılmasını konu edinen Apokaliptik Literatüre bağlıydı ve gelişi mevcut dünya düzenine son verecek Mesih fikrini içine almaktaydı. Eski Yahudi Dininde ölümden sonra gidilen "Şeol," tedricen ceza yerine dönüştü. Halbuki Hıristiyanlık, çıkışından itibaren açıkça tekrar dirilme, muhakeme ,cennet-cehennem fikirlerine sahip idi²² ve aşırı bir yorum altında ilk yüzyıllar hep İsa Mesih'in ikinci gelişi, geri dönüşü beklentisi içinde geçmiş, bu da Hıristiyanlığın gelişmesini etkilemişti. Aşlında Hıristiyanlık, Yahudilikte dört gözle beklenen Mesih'in İsa olduğunu telkinlerinin en başına yerleştirmekle beraber, bunun bazı sebeplerle Yahudilerce kabul edilmediğini²³ görünce, İsa'yı diriltip tekrar hayata döndürmekle²⁴ kalmamakta, daha sonra bilinmeyen bir tarihte tekrar geleceğini ("ikinci geliş"), âlemin sonunun buna bağlı bulunduğunu söyleyerek hem Yahudilerin beklentisine katılmış, hem de bu defa ilki (hayatındaki) gibi değil, muzaffer bir geliş va'dederek onların itirazlarını önlemek istemiş olmaktadır.²⁵ Ana biraz önce belirtildiği

tir. (Bkz. Mezmurlar 6:6 -"Ölüler diyarında sana bin şükredecek". Ayr. bkz. İşıya 14; Hezekiyel 32). Ölülerin ruhlarını çağırma örnekleri vardır (cinci kadın vasıtasıyla). Ancak bu, yasak sayılmıştır (bkz. I. Samuel 28). Kanaatimizce bu konudaki yorumlar, kaynak yetersizliğinden bu sonuca bağlanmaktadır. Zira eski Mısır ve Ken'anilerde hayata dönüş inançları mevcuttu. İran'dan yeniden dirilme inancının M.Ö. II. Yüzyılda alınışının kaynağı, Daniel 12:2'dir: "Ve yerin toprağında uyuyanlardan birçoğu, bunlar ebedi hayata ve şunlar utanca ve ebedi nefrete uyanacaklar." Yahudi Kutsal Kitabının (Tanah) diğer bölümlerinde konu ile ilgili imalar kapalıdır ve bu metinlerin tarihi de tesbit edilememektedir. (Bkz. Ringgren-Ström, a.g.e., 128). Aşlında iyilik-kötülük, Yahve'ye karşı insanların durumu, Yahve'nin hayatın Rabbi olduğu açıktır. Bu konudaki kapalılık, kutsal metin yetersizliğinden ileri gelmektedir. Yahudi ahiret inancı için ayrı. bkz. Kutluay, a.g.e., 126-127, 130, 131.

22 Bkz. DCR, 262. Yahudi Dininde bazı Rabbiler, Mesih'in yeryüzünde bin yıl hükmedeceğini telkin etmişlerdir. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında (V. Yüzyıla kadar) bir nevi Altın Çağ olarak nitelendirilen İsa Mesih'in ikinci gelişi ile gerçekleşecek bu bin yıllık devrenin, iyilerin dirilmesinden kötülerin dirilmesine kadar süreceği ve daha sonra umumi muhakemenin bunu takip edeceğine inanılırdı. Daha sonra gözükmeyen bu inanç, reformasyonda bazı Protestan fırkalarının canlandırıldı. O vakitten beri arasıra çeşitli yerlerde göze çarpmaktadır. Bkz. DCR, 189. Ayr. bkz. Kutluay, a.g.e., 126-127, 130-132.

23 Yahudiler, Mesih muzaffer olacak, halbuki İsa çarmıhta öldü; acı çekti, küçük düştü diyorlar.

24 Eski Ken'anilerde ölüp tekrar dirilme inancı vardı. Bkz. Kutluay, 133.

25 Yahudi Dininde Moşe (Hz. Mûsâ), kendinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerin başıdır (Yahudilere göre, ona verilen Tevrat değişmemiştir, Allah tarafından başka kitap gönderilmeyecektir). Malaki son peygamberdir, ondan sonra sadece Mesih gelecektir. Hıristiyanlıkta İsa, Mesih ve "Tanrı'nın Oğlu" kabul edilir. Onun resulleri (havarileri) vardır. Önceki peygamberler, onu haber vermişlerdir. Her iki dinde kadın peygamberler vardır. İslâm, Yahudilerin peygamberleri kadar, Hıristiyanlarınkine de, kendi peygamber anlayışı içersinde, yer verir, saygı gösterir; peygamberler arasında fark görmez (bazısını Tanrı'nın Oğlu, bazısını basit

gibi, Yahudilik buna da itibar etmemiş, kendi geleneği içinde Mesih beklemiş, bununla beraber gerçek Mesih sanılan şahıslardan hiçbirisiyle inanılan şeyler gerçekleşmemiştir. Ana kitle Mesih'i beklemeye devam ederken, Mesih adayına uyanlar, durumu çeşitli şekillerde te'vile yönelmişler,²⁶ böylece mezhepler, tarikatlar ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlıkta

günahlar işleyen sıradan bir adam olarak değil, belirli prensiplere sahip, yüksek, fakat beşerî şahsiyetler şeklinde. bkz.Bakara 285). İslam, gerçi çarmıha gerilenin Hz.İsa olduğunu kabul etmese de (İslâmın açıklamasına göre, Hz.İsa'nın "ölülerden dirilmesi"ne gerek kalmamaktadır. Zira çarmıha gerilenin ona benzetilen bir başkası olduğu, Hz.İsa'nın çarmıha gerilmediğini havarilerin çarmıh olayından sonra Hz.İsa ile kırk gün birarada bulunmasının isbatladığı unutulmamalıdır), bir peygamberin öldürülmesi, mağlûp edilmesi, hastalanmasını yadırgamaz. Çünkü onları bir beşer olarak nitelendirir. Hz.İsa da Allah'ın kulu ve elçisidir. Kur'ân-ı Kerim'de onun isminin "Meryem oğlu İsa Mesih" olduğu (Âl-i İmran 45), "Tanrı'nın Oğlu" (Tevbe 30), "Rab" (Tevbe 31), "Tanrı" (Mâide 17, 71) olmadığı bildirilir. "Meryem Oğlu İsa Mesih", ancak Allah'ın resûlü ve ondan bir kelime'dir (Nisâ 171). Ondandır önce de peygamberler gelmiştir; o da bir peygamberdir (Mâide 75). "Mesih", Allah'ın kulu olmaktan kaçınmaz (Nisâ 172). Hz.İsa, bazen "Meryem Oğlu İsa Mesih" (umumiyetle "Meryem Oğlu" deyimi kullanılarak onun insan oğlu, gerçek bir beşer olduğu, Hıristiyanlarca sanıldığı gibi, ilâhî bir varlık mahiyetinde olmadığı belirtilmektedir), bazen "Meryem Oğlu Mesih" (İsa zikredilmeden. Bkz.Mâide 75), bazen de sadece "Mesih" (Nisâ 172, Mâide 72) olarak zikredilir. Yahudiler kabul etmese de, Kur'ân-ı Kerim, Hz.İsa'nın peygamberlik ve Mesihliğini kabul etmektedir. Böylece Yahudilere beklemeleri gerekenin kudretli bir kral değil, sadece bir peygamber olması lâzım geldiği ihsas edilmekle beraber (çünkü Yahudi Dininde peygamber kavramı yanında, onun çok üstüne çıkarılmış, hattâ bazen insanüstü bir duruma getirilmiş Mesih kavramı, sonraları kuvvetlendirilmiş ve millileştirilmişti. Bu ifrat, Hıristiyanlıkta bir başka şekilde taklit edildi; İsa Mesih insanüstü bir duruma getirildi, tanrılaştırıldı), Hz.İsa'nın Mesihliğinin peygamberlikten öte bir şey de olmadığı ima edilmektedir. Öte yandan Hıristiyanlarca aşırı bir şahsiyete ulaştırılan Hz.İsa'nın gerçek durumu ortaya konularak onun mitolojik değil, tarih sahnesinde bir peygamberlik görevini yerine getirmiş bir kimse olduğu belirtilmektedir. Böylece iki aşırılığın hem orta noktası, hem de doğru hali tesbit edilmektedir. Yine Hz.İsa için "Mesih" deyimi kullanılarak Yahudilere gerçekte bekledikleri o olduğu, ancak o konuda yamıldıkları gibi, Hz.Muhammed konusunda da bunu tekrarlayabilecekleri hatırlatılmakta, esas büyüklüğün Mesihlikte değil, peygamberlikte bulunduğu ima edilerek ifrat düzeltilmektedir. Ayrıca sadece "Mesih" deyimi kullanılarak, onun kul, beşer -diğerleri gibi bir insan- (bkz.Nisâ 172), Allah'ın ise, onun ve İsrailoğullarının Rabbi ("Mesih dedi: 'Ey İsrailoğulları! Benim ve sizin Rabbinize tapın!' -Mâide 72-. Burada Mesih, İsrailoğullarına esas tapınma yönünü göstererek Mesih konusunu büyüttüklerini -insanüstü bir hale getirdiklerini-, böyle dünyevî telakkilerle değil, Yüce Allah'a ibadetle meşgul olmalarını tebliğ ederek bir peygamber şahsiyetini ve vazifesini bilfiil yerine getirmektedir) olduğu, insan-Tanrı, Mesih veya peygamber-Tanrı münasebeti, Mesih'in şahsiyeti açıklığa kavuşturulmakta, hem Yahudiler, hem de Hıristiyanlar irşat edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in "Meryem" konusunda da benzer bir tutumu vardır (Bkz. G.Tümer, Hıristiyan Ve İslam Dinlerinde Meryem, basılmamış doğ.tezi, Ankara 1979).

26 Meselâ Yahudilikte XVII. Yüzyıldaki Şabtay Svi hareketinde onun yakalamp sonunda din değiştirmesi üzerine, Mesih din değiştirmiş gibi görünecek denip yeni "Dönme" çağırının başlatılması; Hıristiyanlıkta, Adventizm'de Ellen White'in, hareketi ilk başlatan Amerika'lı çiftçi W.Miller'in İsa'nın gelişi tarihi olarak verdiği tarihlerde (1843-1844) onun gelmemesi üzerine iddiasından vazgeçmesine rağmen, ashında Miller'in keşfinde isabetli bulunduğunu, İsa'nın beklendiği gibi yerde değil, gökde geri döndüğünü açıklaması gibi.

da durum farklı olmamıştır. İlk yüzyıllar, İsa Mesih'in ikinci dönüşü beklentisi içinde geçerken, zamanla diğer bazı konular ön plana geçmiş, kutsal metin, üçleme, İsa'nın şahsiyeti tartışmaları, konsiller derken tarihi gelişme içinde dini-siyâsi ihtilâflar, mezhepler, mezheplerarası çekişmeler dolayısıyla İsa Mesih'in ikinci dönüşü konusu pek hatıra gelmemiştir. Öte yandan sahte Mesihler konusunda Yeni Ahid'deki uyarılar, ciddi dinî çevrelerce sadece bir inanç olarak bu hususta bir kanaata sahip olmak ve beklemek temayülüne ağırlık kazandırmıştır (Kilise takviminde İsa'nın ikinci gelişinden kaynaklanan ve Kristmas'a hazırlık teşkil eden bir Advent devresi vardır ki, bu sürede Hristiyan sadece nedamete yer verir).

Matta İncilinde şöyle denilmektedir: “İsa, Zeytinlik Dağı üzerinde otururken, şakirtleri ayrıca gelip ona dediler: Bize söyle, bu şeyler ne zaman olacak? ve senin gelişine dünyanın sonuna alâmet ne olacak? İsa cevap verip onlara dedi: Sakın kimse sizi saptırmasın! Çünkü birçokları, Mesih benim diye benim isimle gelip birçoklarını saptıracaklar... Ve birçok yalancı peygamberler kalkıp birçoklarını saptıracaklar... O zaman eğer bir kimse size: İşte Mesih burada, yahut şurada derse inanmayın. Çünkü yalancı Mesihler ve yalancı peygamberler kalkıp büyük alâmetler ve harikalar yapacaklar; söyle ki mümkünse seçilmiş olanları bile saptıracaklar. İşte size önceden söyledim. Eğer size: İşte çöldedir deseler de çıkmayın. İşte iç odalardadır, deseler de inanmayın. Çünkü şimşegin şarkda çakıp garpda dahi görüldüğü gibi, İnsanoğlunun gelişi de böyle olacaktır... İnsanoğlunun göğün bulutları üzerinde kudretle ve büyük izzetle geldiğini görecekler... Fakat o gün ve saat hakkında ne göklerin melekleri, ne de Oğul, yalnız Baba'dan başka kimse bir şey bilmez... İmdi uyanık olun. Çünkü Rabbinizin hangi gün geleceğini bilmezsiniz... zira sanmadığınız saatta İnsanoğlu gelir”.²⁷

Bu cümlelerden, yalancı, sahte Mesihlerin, peygamberlerin geleceği, insanları saptıracağı; Mesih şurada, burada diye iddiada bulunanlara inanmamak gerektiği, “İnsanoğlu”nun²⁸ gelişinin insanlarca bilineme-yeceği anlaşılmaktadır.²⁹ Öte yandan Hristiyanlarca en önemli dua sayılan “Ey göklerdeki Babamız” duasında şöyle denilmektedir: “Ey

²⁷ Matta 24:4-45'e kadar seçerek.

²⁸ Kur'an-ı Kerim'de “Meryem Oğlu” deyiimiyle nitelendirilen Hz.İsa, İncillerde “İnsanoğlu” şeklinde zikredilir. Ayrıca ondan “peygamber”, “peygamberden de öte”, “Tanrı'nın Oğlu”, “Rab”, “Davud’un oğlu”, “kuzu” vb. şekillerde de söz edilir.

²⁹ İslamda gaybı ancak Yüce Allah'ın bilebileceği, insanların bilemeyeceği inancı vardır (bkz.En'am, 59; Neml, 65). Ayrıca “mugayyebât-ı hamse” için bkz. Lokman, 34.

göklerdeki babamız! İsmi mukaddes olsun. Melekûtun gelsin. Gökde olduğu gibi, yerde de senin iraden olsun... Çünkü melekût, kudret ve izzet, ebedlere kadar senindir. Amin!"³⁰. Bu dua ve yukarıdaki cümleler gibi bir kısım kutsal metin ifadelerinden bütün melekût, kudret ve izzetin Allah'a (Hıristiyanlara göre Baba'ya) ait olduğunu, her şeyi onun bildiğini, âlemin sonu ve Mesih'in gelişi konusunu da yalnız onun bilebileceğini çıkararak ana Hıristiyan kitle, İsa Mesih'in ikinci gelişi konusunda ihtiyatlıdır. Ancak Protestanlar, Katoliklere göre daha fazla kutsal kitaplarıyla meşgul olduklarını isbatlama gayreti içinde, bu bir kenarda antikalanan bazı Mesihî konulara el attılar.³¹ Bunlardan birkaç tane örnek, Yehova Şahitlerinin Mesihî gelenekte ve Hıristiyanlık câmiyasındaki yerini anlamaya yardımcı olabilir.

*Mormonlar*³², İsrail'in on iki kabilesinin yeniden dirilmesi³³ ve Mesih'in yeryüzündeki hükümetine inanmayı Mormonluğun 13 iman esasının arasına almışlardır.

Yukarıda Yahudi ve Hıristiyan dinlerindeki apokaliptik kutsal kitap bölümlerine temas edilmişti.³⁴ Gelecekte ne olacağını, gaybî hususları, kısacası İsa'nın ikinci gelişi tarihi ve bunun nasıl olacağını Tanrı'nın gayesine göre Hıristiyan Kutsal Kitabının (Eski Ahid, Yeni Ahid) deyim ve cümlelerinden bazı metotlarla çıkarmak XVIII. Yüzyılın ortasında canlandırıldı. Ashnda Orta çağlarda bîatını, sırrı bir düşünce sistemi olan "Kabbala" (İbr.gelenek)³⁵, XV-XVI. Yüzyılda bilhassa Reuchlin ve

30 Matta 6:9-14.

31 Bkz.dipnot 17.

32 Kurucusu Joseph Smith (1805-1844), 1823'de New York yakınlarındaki bir tepede gömülmüş eski Mısır yazısıyla altın tabletlerin bulunduğunu Moroni adlı bir meleğin haber verdiğini açıkladı. Smith, bu metinleri kazdı, buldu, merceklerle büyütüp okudu ve muhtevayı dikte etti. Böylece Mormon Kitabı, 1830'da basıldı. Aynı yıl, "Son Gün Azizlerinin İsa Mesih Kilisesi" kuruldu. Smith, 1844'de A.B.D. Cumhurbaşkanlığına namzet oldu, fakat vurularak öldürüldü. Takipçisi B.Young zamanında Utah'daki Tuz Gölü Şehri merkez edinildi ve orada bir tapınak kuruldu. Mormonlar, Smith'in vahiy aldığına inanırlar. Kutsal kitaplarında poligami bir günah olarak nitelendirilmesine rağmen, Smith'in özel bir vahiyle! poligami üzerinde durması sonucu, Brigham, 17 kadınla evlendi, 49 çocuğu oldu. Mormonlarda her üye, iki yıl misyonerlik yapar.

33 "Efraim'in Elçileri" adlı bir Baptist ve Adventist fırkada, İsrail'in dağılmış kabilelerinin toplanmış olduğuna inanılır. Kurucusu, İsveç asıllı Amerika'lı K.A.Lindquist'tir (1840-1920).

34 Bkz.dipnot 11.

35 Kabbala; Filo (İskenderiye'li olup tah.M.Ö.20-M.S.50 yılları arasında yaşayan Yahudi düşünür), Gnostiklik, Fisagorculuk ve Yeni Eflatunculuk'tan alınmış çeşitli gelenekleri birleştiren bir sistemdir. Yahudi Kutsal Kitabının Tanrı ve âlem hakkında derin surları içinde bulundurduğu inancıyla yorum metnin harf düzeni ve onların rakam değerlerinin önemini anlamaya dayanır. Kabbala'nın başlıca eseri Zohar'dır. Bkz.DCR, 169. Fazla bilgi için bkz. Zohar. The Book of Splendour. Basic Readings from Kabbalah, neşr. Gershom G.Scholem, (London 1977).

Paracelsus tarafından Hıristiyanî bir tarz içinde geliştirilmişti.³⁶ Apokaliptiklerden *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752), kendine mahsus, indî, pek karışık matematiğe dayanan bir sistem kurdu ve bu sistemle İsa'nın ikinci gelişini 18 Haziran 1836 olarak hesapladı.³⁷ İsveç'li Bilgin *Emanuel Swedenborg* (1688-1772), farklı bir yol tutarak, ilhamlarla, İsa'nın dönüp 1757'de ruhlar âleminde muhakemeye³⁸ başlayacağını ileri sürdü. Ona göre, böylece Yeni Kudüs yere ulaşacaktı, kendisi de Yeni Kilise'yi kurmakla görevlendirilmişti. Ölümünden 16 yıl sonra Londra'da "*Swedenborgianizm*" veya "Yeni Kilise" kuruldu.³⁹ Daha sonraları Bengel ve Swedenborg'un metotları taklit edilmiştir.

Yehova Şahitlerini anlayabilmek hususunda büyük bir önemi bulunan "*Adventizm*"i Amerika'lı çiftçi, Baptist mezhebinden *William Miller* (1782-1849) başlattı. Miller, Bengel'in metodunu kullanarak İsa'nın dönüş tarihini 21 Mart 1844 olarak buldu, Pazar gününü Sebt kabul edip ayın yapan "*Birinci Gün Adventizmi*"ni kurdu. Ashında 21 Mart 1843 ile 21 Mart 1844 arasında bulunan geliş tarihi birkaç defa ertelendi. Taraftarlar, ateşli bir beklenti içinde sahip oldukları şeyleri ya satmış, ya da bırakmışlardı. Üstüste hayal kırıklığına uğradılar, bağh oldukları Kiliselerden kovuldular, ayrı bir teşkilât kurmak zorunda kaldılar. "Advent" (geliş)in gizli olacağını ilân ederek hesaplamadan vazgeçtiler. Onlar, kilise idaresi bakımından kongregasyonalist, pratikte Baptist, doktrinde tamamen Protestan idiler. Özellikleri, apokaliptik spekülasyona olan kuvvetli alâkalarıydı. Çeşitli eskatolojik meseleler üzerinde kısa zamanda bölünmeler başladı. Evangelik Adventistler, Advent Hıristiyan Kilisesi, İsa Mesih'de Tanrı'nın Kiliseleri gibi çeşitli Adventist gruplar oluştu. Sonunda *Ellen White* (diğer adı Ellen Gould Harmon: 1827-1915), Swedenborg'un metoduna uygun bir ifade ile -Daniel 8:14 ve I.Petrus 4:17'ye dayanarak- İsa'nın Miller'in verdiği son tarihte (22 Ocak 1844) geldiğini, gökde muhakemenin başladığını ilân etti. Bu hareket, "*Yedinci Gün Adventizmi*" (Cumartesi gününü Sebt kabul edip dinî toplantılarını o gün yaptıklarından) adını aldı.⁴⁰

36 Aynı işi İslâm âleminde Hurûfiler yapmıştı.

37 Bengel'e göre bir apokaliptik ay: 666 gün: 15 6/7 yıl; bir apokaliptik gün: bir apokaliptik ayın $\frac{1}{30}$ u : yaklaşık olarak altı ay. Bengel, verdiği tarihe kadar yaşamadı. Ölümünden 84 yıl sonra Wurttemberg'de onun itibarı pek yükselmişti. Çiftçiler, o yılın ilkbaharından itibaren ekip biçmeyi bırakmışlardı.

38 Hıristiyan inanema göre, insanların ölüm ötesi muhakemesini Hz. İsa yapacaktır.

39 Bkz. Ringgren-Ström, 171; Einar Molland, *Christendom. The Christian Churches Throughout the World*, (London 1961), 313.

40 Bkz. Ringgren-Ström, 171-172; Molland, 316-320; DCR, 33. W. Miller'in başvurduğu Hr. Kutsal Kitabı bölümleri: II. Petrus 3:8-10; Daniel 8:14, 9:24-27.

Mesihî hareketler, böyle apokaliptiğinden hulûli olanlarına kadar büyük bir çeşitlilik gösterir. Bahâiliğin kurucusu “Bahâullah” lakaplı *Mirza Hüseyin Ali* (1817–1892)’den,⁴¹ geri zekâlı Hintli bir çocuk olan *Krişnamurti*’ye (1910’da)⁴² kadar İsa’nın kendilerine hulûl ettiğini ileri sürenler olmuştur. Bu zikredilenlerden ilki, Şii dünyasından çıkmış; altında çeşitli siyâsî, dinî destekler, misyoner entrikaları bulunan, İslâm, Kur’ân’ı taklit, böylece İslâm câmiasını bölme, zayıflatma geyesini güden,⁴³ dış görünüşte insanıyeterperver, müsamahah, birleştirici olup derneklere, temsilciliklere pek özenen bir harekettir. Aslında son iki yüzyıl, böyle hareketlerle doludur. Kaynağı, kökü, gayesi, bambaşka; söyledikleri, yemleri, yayımları bambaşka; uçlarındaki saf kimselerin hiçbir şey bilmediği; gizli, hususi metotlarla yönetilen; hemen büyük çoğunlukla Mesihî, Kabbalist, Hurûfî, sırrî, mistik, kapalı açıklama ve yorumları bulunan ve çeşitli dinlerin içinde başlatılan bir hayli cereyan ve hareket, zamanla “din”leştirilmek istenmekte, aslında bir tarikat ve fırka özelliği taşıyan bu gibi faaliyetler daha fazla hürriyet istemekte, fakat doymamakta, üstelik hürriyetleri kötüye kullanmaktadır.

Bu cereyanlardan biri de Yehova Şahitleridir. Bu cereyanın ne olduğu, nasıl nitelendirilebileceği, önce kurucusunun, sonra da onu büyük bir teşkilât haline getiren II. adamının hayatı ve iddiaları incelenince daha iyi anlaşılabilir. Amerika’lı Adventist ve Baptist iş adamı *Charles Taze Russell* (1852–1916), yukarıda adları geçen Swedenborg ve Ellen White’in tarzında, İsa’nın ikinci gelişinin 1874’de (sonra 1914’de) ruhlar âleminde vukubulduğunu ileri sürdü. Ne gariptir ki, verdiğimiz misallerden de anlaşılacağı gibi, bu cereyanları başlatan (Yehova Şahitlerinde kurucusu gibi, onun yolunda yürüyen) kimselerden hemen hiçbiri ruhban zümresinden değildir. Halbuki bu kadar büyük iddiaların konunun içindeki kimselerden gelmesi beklenirdi. Kaldı ki Yehova Şahitliğinin kurucusu, Mormonluğunki ile mukayese edilirse, ne kendisine melek, rü’yâda vahiy gelen bir kimsedir, ne bir eski metin kâşifi, ne de bir kutsal kitap sahibi... Ortak noktalar, ruhban zümresinden olmamaları, pek genç yaşta (18 yaşında) misyonlarını başlatmak ve başlattıkları hareketin ana Hristiyan yapı tarafından tasvik görmemesi, karar ve hükümlerini sık sık değiştirmeleri gibi hususlardır.

41 Fazla bilgi ve bibliyografya için bkz.E.Ruhi Fiğlalı, Bâbilik ve Bahâilik, (Ankara 1982), 53 vd.; DCR, 124–125.

42 Bkz.Ringgren-Ström, 174.

43 Bkz.Fiğlalı, 47 vd., 59, 62. (Günümüzdeki durumları için bkz. Erkekçe, 1983 Nisan) Yine Mesih meselesini istismar eden ayrı bir hareket te Kâdiyânîlik’tir. Bkz.E.R.Fiğlalı, Ahmediye Mezhebi (Kâdiyânîlik), basılmamış doğ.tezi; (Ankara 1976).

C. RUSSELL, RUTHERFORD VE YEHOVA ŞAHİTLİĞİ.

Russell, daha küçük yaşlarında ebedî ceza doktrinini inkâr etti. On sekiz yaşında Pittsburgh'da -Pennsylvania'da- bir Kitâb-ı Mukaddes grubu kurdu ve kendini grubun "Pastör"ü seçti. Sonra aylık bir dergide (New York'da) görev aldı. Ancak yine dinî bir konuda şimşekleri üzerine çekti (İsa'nın kefareti konusunda). Ayrılışından sonra, "Siyon'un Tarassut Kulesi"ni⁴⁴ kurdu (1879). 1884'de Pittsburgh'da "Siyon'un Tarassut Kulesi Risale Cemiyeti"ni kurdu. 1886'da "Kutsal Metinler Üzerinde Çalışmalar" ("Studies in the Scriptures") başlıklı yedi kitaplık bir serinin ilk kitabını yayınladı (Bu kitapların 6 tanesinin yazarı o idi. Altıncı kitap 1904'de, yedincisi ise ölümünden sonra 1917'de yayımlandı). "Tamamlanan Sır" başlıklı yedinci kitap, toplulukta bölünmeye yol açtı. Büyük grup, J.F.Rutherford'a (1869-1942) tâbi oldu. Küçük grup, "Şafak" başlıklı (tirajı ayda 30 000) bir dergi çıkarttı, radyo programı düzenledi. Sonunda Rutherford'un başkanlığı altında cemiyet "Yehova Şahitleri" adını aldı ve günümüze geldi.⁴⁵

Yehova Şahitleriyle ilgili olarak 1973 ve 1979 yıllarındaki istatistikî bazı rakamlar verilirse onların yayılma ve büyüme durumları anlaşılabilir. İlmî bir Dinler Tarihi kitabı, misal verdiği Mesihî cereyanlardan en başarılısının "Yehova Şahitleri" olduğunu zikretmektedir.⁴⁶ 1973 yılında Yehova Şahitleri, 207 ülkeyi geçen bir yayılma alanı sağlamışlardı. Sadece Amerika Birleşik Devletlerinde 483 430 şahit vardı. Bütün dünyada 1 600 000 şahit bulunmaktaydı. Yehova Şahitlerinin düzenlediği kongrelere katılanların sayısı 3 526 000 idi. Şahitler, daha bir yıl önceden (1972) 1 146 328 evde Kutsal Kitap çalışmaları yapmış, 267 581 120 saat şehadette bulunmuşlar, 121 226 605 evden tekrar çağırılmışlardı. Yayınlar, 160 dilde basılmakta idi.⁴⁷ 1979'da ise 216 ülke ve adada 42 600 cemaat, 2 186 075 faal Yehova Şahidi bulunmakta idi. Yayınlar, 210 dilde 4 831 823 111'e ulaşmıştı.⁴⁸

44 Derginin daha sonraki adı, "The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom"dr. 1879'da 6 000 olan derginin tirajı 1973'de yılda 180 000 000 olmuştur. Diğer dergi, "Awake" (Uyanın) ise yıllık 170 000 000 tiraja sahiptir. "Tarassut Kulesi" 73; "Uyanın" ise 23 dilde çıkmaktadır.

45 Bkz. Walter R.Martin, Jehovah of the Watchtower, (Chicago 1979), 14-15. Kendi kaynaklarından tarihçeleri için bkz. M.K.K.D. Yay., Inc.Ser., 32.Kitap, (İstanbul 1978), 18-19; M.K.K.D.Yay., 21.Kitap, (İst. 1977), 11-12.

46 Bkz.Ringgren-Ström, 172.

47 Bkz.Martin, a.g.e., 14.

48 Bkz.M.K.K.D.Yay., 44.Kitap, (İstanbul 1979), 38. Fazla bilgi için bkz. Tümer, a.g.e., 495.

1908'de hareketin kumanda merkezi, Brooklyn'e (New York'da)⁴⁹ nakledildi. Burada emlak satın alındı ve "Brooklyn Çadırı" diye bilinmeye başladı. Yine "Columbia Heights" da bugüne kadar hayli geliştirilen geniş emlak bölgeleri alındı. Diğerleri yanında 1928'de işe başlayan (1949 ve 1957'de genişletilen) ve o tarihten aşağı yukarı 10 sene öncesine kadar iki milyar civarında neşriyat basan basımevi, modern idare merkezi, çeşitli şeyler üreten üç "Krallık Çiftliği" vb. imkânları bulunan hareketin Gilead'da 1943'den beri bir de Kutsal Kitap mektebi bulunmaktadır. Burada sayısı 15 000'e yaklaşan Krallık misyonerleri yetiştirilmiştir.

Sonraki durumlara ait bu kısa bilgilerden sonra, yine Russell'a dönülebilir. Russell, 31.10.1916'da ölümüne kadar Teksas'daki bir kıt'a içi yolcu treninde telkinlerine devam etti. Kendi kendini "Pastör"⁵⁰ ilân eden⁵¹ Russell'ın kitaba uydurulmuş işlerle dolu pek renkli bir hayatı vardır. "The Brooklyn Daily Eagle" dan W.R.Martin'in iktibaslarına aşağıda yer verilecektir.⁵² Russell'ın karakterinin belirlenmesinde ve Yehova Şahitliğinin ne gibi bir hareket olduğu, dolayısıyla bir din sayılıp sayılmayacağına bu iktibaslar ışık tutabilecektir.

"The Brooklyn Daily Eagle, November 1, 1916"da şu pasajlar yer almaktadır:

49 Brooklyn 17 Hicks Street -New York.

50 Pastör: papaz. İngilizce'de kendini dine adanmış, dini işleri yürüten kimseler, papazlarla ilgili bir hayli kelime vardır: "priest" (papaz, keşiş, rahip), "parish priest" (mahalle papazı), "monk" (keşiş), "clergyman" (papaz, rahip, vaiz), "churchman" (papaz, rahip, Anglikan ve Episkopal Kilisede üye), "minister (papaz, vaiz, bakan, elçi), "presbyter" (papaz, Presbiteryenlikte Kilise meclisi üyesi), "deacon" (diyakos, şemmâs: mumcu. Kilise ve cemaat işlerinde fahri papaz yardımcısı), "sub-deacon" (diyakos yardımcısı), "dean" (katedral veya büyük kilisede papaz meclisi reisi, üniversitede fakülte dekanı), "rural dean" (bir nahiyede bulunan köy papazlarının reisi), "rector" (bölge papazı, kilise idare eden papaz, bir mektep veya üniversite reisi), "vicar" (papa veya piskopos vekili), "vicar apostolic" (Katoliklerde bir çeşit piskopos), "vicar forane" (Katoliklerde bir bölgede sınırlı yetkili papaz vekili), "vicar general" (piskopos yardımcısı), "bishop" (piskopos, ruhani reis), "episcopacy" (piskoposlar), "Pope" (Katoliklerde dinî reis, papa; Rusya'da papaz), "patriarch" (ortodosklarda dinî reis), "archbishop" (başpiskopos, Anglikan ve reforme edilmiş kiliselerde dinî reis), "cardinal" (Katolik Kilisede en büyük rütbeli papaz), "metropolitan" (bir bölgenin dinî işlerine başkanlık eden ruhani reis, metropolit) vb.

51 Bu konuda bkz. J.J.Ross, Some Facts About the Self-styled "Pastor" Charles T. Russell (New York 1912); a.g.y., Some Facts and More Facts About the Self-styled "Pastor" Charles T.Russell, (New York 1913).

52 Bu konudaki dokümanlar, şu adresten elde edilebilir: "Brooklyn Public Library Grand Army Plaza, Brooklyn, New York, 11238. Bkz. Martin 16.

"Bu basımdan bir yıl sonra 'Tarassut Kulesi', Pittsburgh'da Russell'in Maria Ackley ile evlenmesini sağladı. O, telkinleri vasıtasıyla Russell'a ilgi duymuştu. 'Tarassut Kulesi'ni yürütmekte Russell'a yardım etti.

İki yıl sonra 1881'de 'Pastör' Russell'ın vaazlarının dünyanın her tarafında gazetelerde (haber olarak) basılmasını sağlayan vasıta, 'Tarassut Kulesi Kutsal Kitap Ve Risale Cemiyeti' geldi. Bu cemiyet, koca ile karısının birleşik idaresi altında şaşılacak derecede gelişme gösterdi, ancak 1897'de Bayan Russell, kocasını terketti.⁵³ Altı yıl sonra, 1903'de ayrılmak için mahkemeye başvurdu.

O zaman Pastör'ün durumunda bulunup karısına nafakayı istemeyen bir şey olarak gören kimselerin açtığı çok sayıda dava vardı. Bununla beraber 1909'da Bayan Russell'a 6036 Dolar ödenerek iş halledildi. Bu nafaka, 'Pastör' Russell'ın dinî alandaki faaliyetlerinin çeşitli yardımcı derneklerce omuzlandığını ve bu dernekler vasıtasıyla ona akan bütün servetin 'Pastör'ün 1000 hissede 990'ını, takipçilerinden ikisinin geriye kalan 10 hisseyi aldığı bir holding kumpanyasının kontrolü altında bulunduğunu ifşa etmektedir."

Böylece Russell'ın, görünüşte cemiyetin bütün mâli gücünü elinde tuttuğu ve kimseye hesap vermek zorunda olmadığı anlaşılmaktadır. Kaynak, Russell'in "*Tarassut Kulesi*" yayınları yoluyla satış ilanı verdiği "*Mucizeli Buğday*" konusuna şöyle temas ediyor.

"Ona 'Mucizeli Buğday' denilmektedir. Ve onun başka bir buğday cinsinden beş misli daha fazla büyüyeceği ileri sürülmektedir. Buğday taneleri için daha başka iddialar da vardı ve tarafdarlar, hasılatı 'Tarassut Kulesi'ne gitmek, 'Pastör'ün vaazlarının basımında kullanılmak üzere onu satın almayı tavsiye etmekte idiler.

Eagle,⁵⁴ ilkin Russelistlerin bu yeni cür'eti hakkında olayları halka açıkladı ve 'Pastör' Russell'ın 100 000 Dolar tazminat isteğiyle iftira

53 Diğer bu kabil cereyanları çıkaranlarda olduğu gibi, Russell'ın ahlâkî hayatının mazbut olmadığı yolunda kaynaklara geçen bilgiler mevcuttur. Bunlardan birisi şöyledir: "Yaşadığı devrede çevresinde 'din kisvesi altında para kazanan', 'yalancı' ve 'kadınlara düşkün' biri olarak tanınmıştı. Kişisel yaşantısı yönünden aşağıda sunacağımız birkaç nokta, 'Four Major Cults' başlıklı eserin 223-371. sayfelerinden alınmıştır:

1. 1879'da Maria Francis ile evlenmiş olan Russell, yıllar sonra karısı tarafından gururlu, egoist ve kadınlara düşkün olduğu ileri sürülerek mahkemeye verildi. Russell, mahkeme önünde evlatlık kızı Rose Bally ile yaptığı ahlâk dışı ilişkilerini açıkça itiraf etmek zorunda kaldı..." Bkz. Gerçeği Bilelim. Yehova Şahitlerine Nasıl Cevap Vermeliyiz., T. Ermeni Patrikhanesi neşri, (İst.1971), 116 vd.

54 "The Daily Brooklyn Eagle" gazetesi.

davası açtığını resimleyerek bir karikatür bastı. İdarî şu'beler, I Dolar (veya I Paund) istenilen buğdayları inceledi ve idare temsilcileri 1913 Ocağındaki iftira mahkemesinin duruşmasında önemli şahadetlerde bulundular. 'Mucizeli Buğday'ın idarenin testlerine göre alelâde bulunduğunu söylediler. Eagle, mahkemeyi kazandı."

Eagle, sözü mahkemeye getirerek şöyle diyor:

"Eagle, daha ileri gidiyor ve açıklıyor ki mahkemede 'Pastör' Russell'in dinî kültürünün bir para yapma planından daha başka bir şey olmadığı gösterilecektir."

Mahkeme kararı, Eagle'in beyanatının hak olduğunu ve güvenilebilirliğini ortaya koydu:

"Bütün bunlar olurken, 'Pastör'ün vaazları, dünyanın her tarafındaki gazetelerde basılmıştı. Bilhassa 1912'de bir dünya turu yaptığında ve ziyaret ettiği çeşitli yerlerde hararetle selâmlarla basılarak ilan edilen vaazları hakkındaki haberler yol açtığında. Birçok durumlarda bu vaazların iddia edildiği yerlerde hiçbir şekilde verilmediği gösterildi."⁵⁵

Martin, Russell'in biraz önce temas edilen dünya gezisi ve vaazları ile ilgili vesikaları inceliyor ve iktibaslar yaparak Russell'in bu hitabe-

55 Yukarıda naklettiğimiz bilgileri aldığımız "Jehovah of the Watchtower" (Chicago 1979) başlık eserinin yazarı Walter R.Martin, şöyle devam ediyor: "Mucizeli Buğday sahtekârlığının 'Pastör'ün hatırasına leke sürmeye çalışan 'kıskanç mutaassıplar'ın bir uydurması olduğunu düşünebilecek bir Yehova Şahidinin faydalanması için Brooklyn Daily Eagle'dan skandal mahkeme ve kararı (Brooklyn Public Library, Grand Army Plaza, Brooklyn, New York 11238'den elde edilebilir) aşağıdaki şekilde tevsik ederiz:

1. 1913 Ocağı. Mu'cizeli Buğday Skandalı.
2. 22 Ocak 1913, 2.shf.Russell'in inançlarıyla ilgili şahadet.
3. 23-24 Ocak 1913, 3.shf. Buğday hakkında şahadet.
4. 25 Ocak 1913, 16.shf. sekreter-veznedar Van Amberg tarafından yapılan ve Russell'in mutlak kontrolünü isbat eden mâlî beyanat.
5. Van Amberg'in, (Russell) "Biz masraflarımız için bir kimseye karşı sorumlu değiliz. Biz, ancak Tanrı'ya karşı sorumluyuz" dediği yolunda açıklaması.
6. 27 Ocak 1913, 3.shf.Hükümet bilirkişisinin 'Mucizeli Buğday' hakkındaki şahadeti ve şüpheden uzak olarak onun mu'cizevi veya olağın üstünde olmadığını anlaşılması.
7. 28 Ocak 1913, 2.shf.İddia ve müdafaa özeti. Russell'a hücum edildi; fakat, o, bunu dinlemek için mahkemeye gelmemiştir.
8. 29 Ocak 1913, 16.shf. Russell, iftira davasını kaybetti.

Yakın zamanlarda 'Tarassut Kulesi', Russell'in 'Mucizeli Buğday'dan aslâ bir kuruş bile kazanmadığını, bunun cemiyete -'açıktan ve açıkça bir Kilise pastası satışı olarak'- bir yardım olduğunu iddia etmektedir. Onlar, Russell'in, sermayenin 1000 hissede 990'ına sahip olarak 'Tarassut Kulesi'ni kontrolü altında bulundurduğunu, dolayısıyla cemiyete yapılan bir yardımın aslında ona yapılmış olduğunu kendilerine mahsus bir tarzda ihmal etmektedirler. Bu gerçek, 'Tarassut Kulesi'nin sonuçtan kaçınmak için başka bir teşebbüsünü güzelce boşa çıkarmaktadır. Bkz.Martin, a.g.e., s. 16-17.

lerinin sanıldığı gibi veya daha doğrusu "Tarassut Kulesi" yayımlarında anlatıldığı gibi, onun kendi doktrinlerini Hristiyan olmayanlara açıkladığı ve büyük alâka ile karşılandığı misyon faaliyetleri değil; sadece öyle yapmış görünmekten ileri gitmeyen bazı yerlerde hiç konuşma yapmadan, bazı yerlerde de hal hatır sorarak, diğer bazı yerlerde ise (meselâ Japonya'da "Ölümler Nerede?" başlıklı) misyon bakımından alâka toplamayan konuşmalar olduğu, kısacası bunların sadece bir ilân ve reklâm tertibinden başka bir şey olmadığını gösteriyor.⁵⁶ Martin, bu susturucu, Russell'in ikiyüzlülüğünü ortaya seren vesikalara karşı bazı mutaassıp Yehova Şahitlerinin bunları inkâra yöneldiklerini de ilâve ediyor.⁵⁷

Russell'in fikirleri, telkin ve propogandaları, karakteri, şahsiyeti; sadece tartışmalarda kalmamış, adli, idârî mercilere intikal etmiş; devrinin neşriyatı, gazeteleri, kitap ve risaleleri bu konuya yer ayırmıştır. Bunlardan biri, 1912 Haziran'ında Kilise yetkililerinden J.J.Ross tarafından yazılan "Some Facts About the Self-Styled 'Pastor' Charles T. Russell" (Kendine Pastör Ünvanını Veren C.T.Russell Hakkında Bazı Vakıalar) başlıklı risaledir. Bu risale dolayısıyla Russell, yazarı hakkında iftira mahkemesi açmış, avukatlığını halefi, teşkilâtın ikinci başkanı olan J.F.Rutherford yapmış, fakat kaybetmiştir. Ross, bu eserinde Russell'in bir kitabında açıkladığı telkinlerini "bilgin ve teolog olmayan bir kimsenin yıkıcı doktrinleri", sistemini de "akla, ilme, Kutsal Kitaba, Hiris-

56 Bkz. Martin 17-19. Kaynağı: "Brooklyn Daily Eagle, 19 Şubat 1912, 18.shf.Başlık: Pastor Russell'in Aslâ Yapmadığı Muhayyel Vaazları. -Yabancı Ülkelerde Matbu Adreslerin Raporları-. Biri Haway'da. Bir Örnek." Diğer kaynak: B.D.Eagle, 11 Ocak 1913.

57 W.R.Martin, bu dokümantasyonun (bkz.dipnot 49) mikrofilmli de bulunduğunu ve elde edilebileceğini belirtiyor. Bkz.Martin, a.g.e., 17. Bu arada belirtmelidir ki, Yehova Şahitleri, kendi merkezlerinin dışında hiçbir dinî, ilmi otorite tanımazlar. İlmî, objektif bir tutum, onlar için düşünülemez. Şartlanmış, beyni yıkanmış, plaklaşmış, devamlı aynı şeyleri söyleyen, sanki bu dünyanın içinde yaşamaz gibi her şeyden kopmuş, sadece Yehova'ya, İsa'ya ve merkezi otoriteye karşı sorumluluk taşıyan, vatandaşlık görevlerinden muafiyet isteyen kişiler olarak tam bir tarikat disiplini altındadırlar. Onları ikna etmek, ilmi-dini bir konuda aydınlatmak mümkün değildir. Dolayısıyla içinde buldukları hareketin kökü, gelişmesi, gayesi, inanç ve prensipleri konusunda ne kadar vesikalar, gerçekler, vâkıalar ortaya konulsa, sistem olarak bizâtihi bunları araştırmaya yönelmezler, başlarındakiler ne derse onu tekrarlarlar. Bu tarz bir eğitim ve disipline niçin gidildiği hususu cevap beklemekle beraber, aslında böyle bir eğitim ve disiplinden geçmiş kimselerin bir ülkeye ne getirebileceği, ne götürebileceği iyi hesaplanmalıdır. Bir fabrikanın satış ajanları gibi sadece Tanrının Krallığını propoganda etmek, vaaz vermek, kitap sunmakla hareketleri sınırlanmış, başka her şeye kapalı bu kimselerin ashında gerçek aleyhlerinde çığsa, onu kabule cesaretleri de yoktur. Çünkü önemli olan, gerçek, yalnız gerçek değil, içinde buldukları yolu, yorumu haklı çıkarmak, ücret-i vekâleti haklı çıkarmak olan bir tarz avukatlıktır.

tiyanlığa karşı”⁵⁸ bulmuştu. Ona göre Russell “hiç yüksek tahsil görmemiş; karşılaştırmalı, felsefi, sistematik veya tarihi teolojiden hiçbir şey bilmeyen ve ölü klasik dillerden bütün bütün habersiz” bir kimse idi. Mahkemeye veren Russell olmasına rağmen, muhakemenin safhalarında o iftira diye nitelendirdiği iddiaların esassız olduğunu isbat edememiş, işin kötüsü davalı, iddialarının doğru olduğunu göstermişti. Böylece 1913 Martında Ontario Yüksek Mahkemesi, iftira bulunmadığı, “Russell’in bizzat kendisinin verdiği şahadetle mahkemenin reddi” kararına varmıştır. Bu mahkemede Russell, önceden “yalnız gerçeği söyleyeceğine” yemin etmiş olmasına, daha sonra da yüksek tahsili bulunduğu, klasik dilleri bildiği ve Kilisece papaz olarak takdisi yapıldığını ileri sürmesine rağmen,⁵⁹ Ross’un avukatının sorduğu sorular karşısında zor durumda kalmış, gerçek ortaya çıkmıştır. Bu, Russell’in şahsiyetine ışık tutan önemli bir vesika teşkil etmektedir.⁶⁰

Russell’in tahsil durumunu Ross (mahkemeden sonra II. baskısını yaptığı ilk risalesinin genişletilmiş şeklinde) şöyle anlatmaktadır: “Şimdi 17 Mart 1913’deki araştırma ile ortaya çıkan vakıalar nelerdir? Skolastik itibarına uygun olarak o (Russell), hakkında ne söylenmişse gerçek olmadığına yemin etti. Araştırma altında onun en çoğundan hayatında yedi yıl ücretsiz devlet mekteplerinde bulunduğu ve aşağı yukarı on dört yaşında iken mektebi terkettiğini kabul etti.”⁶¹

“Tarassut Kulesi”nin Brooklyn’deki karargâhının arşivinde mevcut ve bazı kopyaları elde edilebilmiş 17 Mart 1913 tarihli ve “İftira Yayınlar” başlıklı dosya, Russell’in şahsiyetine ışık tutmaktadır. Bu dosyada Ross’un avukatının Russell’a sorduğu sorular ve aldığı cevaplar da bulunmaktadır. Beş saat tutan bu sorgulamadan Russell’in klasik dilleri bildiği konusu ile ilgili olanı şöyledir:⁶²

58 Bkz. J.J.Ross, Some facts About the Self-styled “Pastor” Charles T.Russell, 3-4, 7; a.g.y., Some Facts and More Facts...’ dan W.R.Martin, a.g.e., 20.

59 “Mucizeli Buğday Skandalı” hariç. Çünkü Russell, bunda “bir anlamda bir hakikat tanesi” bulunduğunu bu mahkemede itiraf etmiştir. Bkz. Ross, Some Facts and More Facts... , 17’den Martin, 21.

60 “Tarassut Kulesi” ve Russell ile ilgili meselelerin içyüzü için bkz. W.J.Schnell, Thirty Years a Watch Tower Slave (Otuz Yıl Bir Tarassut Kulesi Esiri), Grand Rapids: Baker, 1956.

61 Ross, Some Facts and More Facts... , 17’den Martin, 21. J.J.Ross, görüldüğü gibi, ilk yazdığı risalede 1912’de söylediklerini mahkemede isbat ettikten sonra, ikinci bir risale daha yazmış (1913’de); daha doğrusu, risalesinin ikinci baskısını yapmış, buna mahkeme safhatını da eklemiştir.

62 W.R.Martin, bu dosyadan bir kopya da kendisinde bulunduğunu açıklamaktadır. Bkz.Martin, 21.

Soru: Yunan Alfabesini biliyor musunuz?

Cevap: Oo, evet.

Soru: Gördüğünüzde harfleri bana doğru olarak söyleyebilir misiniz?

Cevap: Bazılarını. Bazılarında hata yapabilirim.

Soru: Sahife 447. Burayı buldum. Sahifenin başındaki harflerin adlarını bana söyler misiniz?

Cevap: Bilmem yapabilecek miyim?

Soru: Bu harflerin hangi harfler olduğunu söyleyemiyorsunuz. Eğer biliyorsanız, bakın ve anlayın.

Cevap: Benim usulüm (Bu noktada sözü kesildi ve anlatmasına izin verilmedi).

Soru: Yunan Diline aşına mısınız?

Cevap: Hayır.

Sadece bir kısmı bu şekilde olan soruşturma sonunda Russell'in hiçbir klasik dili (Yunanca, Latince, İbranca) bilmediği, felsefe, sistematik teolojide de bir kurs görmediği, yüksek tahsili bulunmadığı ortaya çıkmış, gerçeği söyleyeceğine yemin etmiş bir kimse olarak, söylediklerinin aksini ikrar etmek zorunda kalmış; yalancılığı, yalan yere yemin edebilen bir kimse olduğu, sahtekârlığı mahkeme önünde sabitlemiştir. Şehadetine güvenilemeyen böyle bir insanın fikir ve telkinlerine nasıl güvenilebilir? Bütün dinlerde yalan söylememek, yalan yere yemin etmemek, dolandırıcılık, sahtekârlık yapmamak, ikiyüzlü olmamak, kısacası samimiyet esas iken, böyle bir kimse nasıl bir din kurucusu, yüce bir kişi olabilir?⁶³

Yine aynı sorgulamada Ross'un avukatı soruyor:

Soru: Sizin papaz olarak takdis edilmediğiniz doğru mu?

Cevap: Doğru değil.

Soru: Siz, bir piskopos, rahip, presbiter, konsil veya yaşayan bir kimse tarafından takdis edilmediniz, öyle değil mi?

Cevap: (uzun bir duraklamadan sonra) edilmedim.⁶⁴

63 Bkz.Martin, 22-23. Russell'in iddia ve mahcubiyetlerinden söz edilen bu sahifelerde "Muhammedu'l-Emin" in ümmiliği hatırlanmalıdır.

64 Martin, 22-23.

Sorular birbirini takip ediyor ve Russell'ın yalan yere yemin etmekten çekinmeyen, konuları derinliğine araştırarak kafa yapısı, tahsil ve bilgiden, köklü bir öğrenimden mahrum olduğu anlaşılıyor; hem de kendisi mahkemeye başvurarak (şarlatanlık) buna yol açıyor! İlimin ve adaletin, aklın ve mantığın önünde kolaylıkla yenilecek basit bir kültüre, fakat büyük iddialara, para, şöhret hırsına sahip bu adam, kendinden sonra hareketin başına geçecek avukatı Rutherford gibi kurnaz ve zeki değil, ancak zaman, şartlar ve toleranstan yana şanslı idi. Bununla beraber bir kısım Kiliseler ve pastörler, ona karşı birleşip Russell'ın susturulması üzerinde durdular.⁶⁵ Ancak I. Dünya Savaşı seferberliği bunu engelledi. I.Dünya Savaşının ilk safhalarında o, takipçilerinin bugün yaptıkları gibi, savaşa katılmamanın da yolunu bulmuştu.

Russell⁶⁶, 31 Ekim 1916'da öldü. Hayatı boyunca sloganı; "*Şimdi yaşayan milyonlarca kişi hiçbir zaman ölümü görmeyeceklerdir.*" idi.⁶⁷ Kendisi de ölümü gördü, sonrakiler de... (Halefi Rutherford'un aynı cümleyi başlık alan bir kitabı vardır).⁶⁸ "*Hâkim*" diye lakaplandırılan "*Russell'ın ve hareketin avukatı*" J.F. Rutherford, Russell için şu satırları yazmıştı: "*İsa'nın Kilisesinin tarihi tamamen yazıldığında Büyük Üstadın İncili'nin yorumcusu olarak şöhret galerisinde Pavlus'dan sonraki yerin Charles Taze Russell tarafından işgal edildiği görülecektir.*"⁶⁹ Russell'a halef hukukçu Rutherford (1869-1942) böyle derken, Melodyland Teoloji Mektebi (Anaheim, California) Hristiyan Araştırma Enstitüsü Karşılaştırmalı Dinler Profesörü W.R.Martin de kitabında şu cümlelere yer vermektedir: "*Psikolojik olarak hayalleri sınır tanımayan bir egoist olan bu adam, (takipçileri tarafından) Pavlus, Wycliff, Luther ayarında büyük bir İncil yorumcusu olarak sınıflandırılmaktadır. Bunlar, Kutsal Kitabın açık bir şekilde anlaşılması için kendi yazdıklarını geçerli olarak gören ve bir defasında Kutsal Kitabı okumayı bırakıp kendi kitaplarını okumanın, onları okuyup da kendi kitaplarını ihmalden daha iyi olacağını açıklayan bir adam için bayatlamış sözlerdir.*"⁷⁰

65 Bkz.Martin, 23.

66 Yayınları için bkz. Martin, 187. Fazla bilgi için bkz. W.T.Conner, The Teachings of Pastor Russell, (Nashville 1926); N.B.Cooksey, Russelism Under the Searchlight.

67 Bkz.Gerçeği Bilelim, 117; Davies, a.g.e., 58.

68 Bkz.Martin, 189. Rutherford'un yayınları için bkz.Martin 187-190.

69 Bkz. H.H.Stroup, The Jehovah's Witnesses, (Columbia 1945), 12'den Davies 59.

70 Bkz.Martin, 24. Yazar, bu iktibasdaki kaynağı bizzat Russell'in kendisinden alarak "The Watchtower, September 15, 1910, page 298" şeklinde göstermektedir (Russell, eseri için "...onlar Kutsal Kitap üzerine sadece yorumlar değil, helki pratik olarak Kutsal Kitabın bizzat kendisidir..." diyor.).

Russell'ın ciddi bir eğitim ve öğrenimden geçmediği, ahlâkî şahsiyeti şaibeli olduğu hakkında çeşitli mahkeme duruşma, dosya ve kayıtları herkese, bilhassa avukatı Rutherford'a malum olduğuna göre, onun yukarıdaki cümleleri en iyi niyetle ele alınırsa, bir tarikat bağlılığı ve cezbesi gibi gelmemekte midir? Kaldı ki şahsiyeti yıpranmış, cemiyetin (Tarassut Kulesi) binde dokuzyüz doksan hissesini elinde tutan Russell'ın tahtına oturmak da Rutherford'a nasip olmuştur! Yine Russell gibi kendini aşan, ihtisası dışında işlere girişen bu hukukçu (dipnot 62'de listesinin bulunduğu kaynak verilen), çok sayıda kitap ve risale yazmıştır. (Zamanında radyo yayınları, gramofon kayıtları ile propaganda artırılmıştır). Zamanla teşkilâtı tamamen eline geçirip çok sıkı bir disiplin tatbik eden bu ikinci adam, yeri geldiğinde Russell'a bile muhalefetten çekinmeyip Yehova'ya karşı onunla eşit bir mes'uliyeti paylaşmak istemiştir. Rutherford, Russell'ın kehanet silsilesini kutsal metinler dışında Yehova'nın iradesini bulma teşebbüsü olarak nitelendirdiğinde (1929'da) Russell'ın tarafdarlarından bir kısmı hareketi terketmiş, bunun üzerine o da eğer cemiyet tarafından açıklandığı şekilde Yehova'nın iradesini tanımaz ve pişman olmazlarsa onların da ölümü tadacakları tehdidini savurmuştu. Russell'ın kendini beğenmiş bazı davranışları ve sivri iddiaları Rutherford'da da devam etmiştir. Bir eserinde kendisinin bu devir için "*Yehova'nın Sözcüsü*" olduğunu ve "*kelimelerinin ilâhî fermanın ifadesi olarak düzenlendiğini*" ileri sürmüştür.⁷¹ Russell'ın ölümünden sonra, cemiyetin temsilciliğini yüklenen Rutherford, on bir seneden fazla bir süre "*Pastör*"ün içaçıcı olmayan geçmişini örtmekle uğraştıktan sonra, "*Russelistler*" adıyla kalmanın teşkilâtın gelişmesini önlediğini gördü ve böylece "*Yehova Şahitleri*" adı alındı. Bu, aynı zamanda milyonlarca kimseye Yehova Şahitlerinin ayrı bir teşekkül olduğu intibamı verecekti.⁷²

1942'de ölümüne kadar Rutherford, Brooklyn'e taşınan merkezdeki basım imkânlarını yayınlarla paralel olarak yürüttü. Russell gibi halefinin de en bariz nitelikleri hatip, teşkilâtçı ve reklâmcı olmasıydı.⁷³ Rutherford, çekinmeden bütün "dinler" ve onların liderlerine nefret gösterdi; Amerika'daki Federal Kiliseler Konsiliyle mücadeleye girişti, Roma Katolik Kilisesine meydan okudu. Yehova Şahitlerinin mahkemelere celbi, tevkifleri, kendisinin de onları savunması, içte birlik-beraberliği, "eziyete uğramış azizler" rolünde duygu beraberliğini sağlarken

71 Rutherford, Why Serve Jehovah?, 62'den Martin 26.

72 Bkz. Martin, 41.

73 Bkz. Davies, 60-61.

Rutherford da kahramanlaşıyor, yerini sağlamlaştırıyordu. Toplantılarda gözükmeyen, münzevî tabiatlı, tesirli bir ses ve "hâkim" titrine sahip Rutherford, yüzün üzerinde kitap ve risale yazmış, bunlar 80 dilde 300 000 000 nüsha basılmıştı. (Russell'ın yayınları, 60 senede 15-20 milyon basılmışken bu sürenin yarısı kadar bir zamanda halefininki bu rakkamı bulmuştu.)⁷⁴ Rutherford öldüğünde onun "*Bin Yıllık Krallık*"ı göreceğine inanan birçok taraftarı şok geçirdi.

Bu otoriter adam, cemiyet üyelerinin her hafta sonu rapor vermeleri usulünü getirmiş, mutlak itaat ve robot gibi çalışmak esas olmuştur. Kurduğu hiyerarşiye göre, başkandan sonra bir idare hey'eti bulunmaktaydı. Bu idare hey'etinin altında çeşitli "*dini hizmet görevlileri*" ve daha aşağı seviyede tekrar bir miktar "*bölge hizmetçileri*" vardı. Mahalli gruplara "*cemaatlar*" denilirdi ve herbiri "*Krallık Salonu*" denilen yerlerde toplanırlardı. Her grubun başında refakatinde "*hizmet komitesi*" bulunan bir "*hizmet şefi*" vardı. Bu hiyerarşinin her üyesi, bir üstüne karşı sorgusuz sualsiz itaat etmek zorunda idi.⁷⁵ Bu teşkilâtın üst kademelerinde 30 sene hizmet ettikten sonra ayrılan bir üye, cemiyetin iç çalışmasına dair şu bilgiyi vermektedir: "*Cemiyette en üst kademede olandan en basitine kadar üyelerin sadakat ve bağlılığını denetlemek üzere devamlı iç müfettişler, ya da casuslar kullanılır... Müfettişlerin teftişi çok sıkı ve disiplin çok serttir*".⁷⁶ Rutherford'un kurduğu hiyerarşi ve disiplin, esas olarak devam etmektedir. Şimdi bu otokratik (müstebit) ve hiyerarşik teşkilât, üçüncü başkan N.H.Knorr'dan (1977'ye kadar) sonra modern milletlerarası bir işevi gibi çalışmaktadır. Başta merkezî bütün yetkileri elinde tutan bir idare hey'eti,⁷⁷ onun altında çeşitli "*dini hizmet görevlileri*" bulunur. Onların altındakiler aşağıya doğru sırasıyla "*çevre hizmetçileri*", "*bölge hizmetçileri*", "*şu'be hizmetçileri*"dir. Mahalli gruplar, bir "*cemaat hizmetçisi*" nezaretinde "*Krallık Salonları*"nda toplanıp "*cemaatlar*" şeklinde adlandırılırlar. "*Cemaat hizmetçisi*"ne çeşitli faaliyetlerde, bilhassa "*kapı çalma*"da (evlere yapılan ziyaretlerde) yardımcı olan bir "*hizmet komitesi*" vardır. Kadınlara iş arama izni verilmez.⁷⁸ Erkek, kadın, yayınları dağıtmak ve vaaz etmek görevini yüklenirler. Bu görev, onlara bir "*ibadet*" olarak verilmiştir. Bu sıkı ve üyeleri robot gibi çalıştıran, itaat ettiren teşkilâtın ana

74 Bkz. Molland, 342; Martin 27.

75 Bkz. Molland, 344.

76 W.J.Shenell, *Thirty Years a Watchtower Slave*, 1956'dan Gerçeği Bilelim, 118. Sch-nell'in aynı konuda diğer bir eseri de "*Into the Light of Christianity*" (1958) başlığını taşır.

77 Fazla bilgi için bkz.Tümer, 495; M.K.K.D.Yay., 21. Kitap, (İst.1979), 11-12.

78 Bkz. Davies, 60.

yapısı, yukarıda da belirtildiği gibi, Rutherford tarafından kurulmuştur. Onun ölümünden önceki yıllarda idaresi, eski kuvvetini kaybetmişti. Meselâ 1939'da teşkilâtın memurlarının başı Olin Moyle, azledildiğinde Rutherford ve Tarassut Kulesi idare heyetinden bazılarını iftiradan mahkemeye verdi ve kazanarak 25 000 Dolar tazminat aldı.⁷⁹

Russell ve Rutherford, hareketin tarihçesinde en önemli yeri işgal ederler. Onlarsız Yehova Şahitliği düşünülemez. Russell, aile olarak Adventist ve Baptist idi. Yirmi yaşlarında Kongregasyonel Kilise ve YMCA (Young man Christian Association)'nın üyesi idi. Aslında ortaya çıkardığı hareketin öncükleri, bir grup II. Adventist ve bilhassa yazılarından büyük çapta faydalandığı J.H.Paton idi.⁸⁰ Bir kaynak, kendisinin -Adventist olması dolayısıyla- Oregon'da beş Şabatist⁸¹ ile bir dükânın zemin katında Kutsal Kitap çalışmaları yaptığı ve onların etkisinde kaldığını; kendisinin öteden beri "paranoya" olduğu tahmin edilen rûhi bir rahatsızlık içinde bulunduğunu belirtir.⁸² Russell'in kendi kendisine 'Pastör' ünvanını vermesinin bu rahatsızlığın meydana getirdiği aşâklık duygusundan ileri geldiği düşünülmektedir.⁸³

Yukarıda Russell'in ahlâkî durumuna, şahsiyet yapısına temas edildiğinden, bu hareketin ilk doğuşunda bir orijinallik olmadığı, ayrı bir dinin doğuş özellikleri bulunmadığı belirtilmelidir. Russell, yeni bir şey getirmemiştir. Kendinden önceki Mesihî hareketlerin yaptığını yapmış, hesaplama ve yorumlara girişmiş, arkasından gelenler de bu geleneği devam ettirmişler; verilen tarihlerde dedikleri olmadıkça tehir yoluna gitmişler, etraflarındakileri çeşitli yeni açıklamalarla oyalamışlar, açıkcası, iyi niyetle bakarsak, aldanmış ve aldatmışlardır. Ayrı bir din iddialarında bu husus gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak daha önce de belirtildiği ve ayrı bir makalemizde üzerinde durulduğu⁸⁴ vechile, bu gibi cereyanların altında, arkasında hemen daima çeşitli rûhi, dîni, siyâsî, iktisâdî, içtimâî... gayeler bulunagelmıştır. Yahudi dîni ve siyâsî tarihinde Mesihlik iddiasında bulunanların kendi ırkdaş ve dindaşlarını nasıl aldatmışlar,⁸⁵ Hıristiyanlık'da da bu aldanma ve aldatmaların

79 Bkz. Martin, 27.

80 Davies, 58.

81 Adventistlerden Yedinci Gün Advenistlerinde Cumartesi, Pazar'ın yerini almıştır. Bunlara "Şabatist" denir (Şabat: Sebt: Cumartesi).

82 Gerçeği Bilelim, 117.

83 Hikmet Tanyu, Yehova Şahitleri, (Ankara 1973), 31.

84 Bkz.dipnot 3'deki ikinci kaynak.

85 Bkz. Yaşar Kutluay, (Ankara 1965), 201-208 (Sahte Mesihler).

devam ettiği, bunun apokaliptik literatüre dayandırıldığı, Kabbalist geleneğin bunda etkili olduğu hatırlanırsa yukarıda uzun uzadıya haklarında bilgi verilen Russell ve Rutherford'un şahsiyetlerinin öncekilerden farklı olmadığı ortaya çıkacaktır. Fazlası, onlar dedikleri çıkmaması, yorumları, hesaplamaları tutmamasına rağmen sıkı bir teşkilâtçılıkla etraflarındakileri kaçırtmamayı becerebilmiş veya buna mecbur olmuşlardır. Çünkü esas gaye doktrin olarak ileri sürdükleri husus olsaydı, diğer Mesihî hareketlerde iddiaları gerçekleşmeyenlerin umumiyetle yaptıkları gibi, işin peşini bırakmaları gerekirdi. Aksine gittikçe daha teşkilâtlanarak yıpranan fikir ve doktrinlerini yenileyerek yollarına devam etmektedirler.

Bu hareketin çıkışından bu yana, yayımlarını dikkatle inceleyenler, birçok önemli tutarsızlıklar, çelişkiler bulmuşlardır. Şimdi başvuracağımız kaynak, bibliyografyasına hareketin ilgili yayınlarını alarak ve belgelerin fotokopilerini koyarak onların Tarassut Kulesi'ni günün "peygamber"i olarak ilân etmek suretiyle İsa'nın ikinci gelişi konusunda şimdiye kadar verdikleri tarihleri şöyle sıralamaktadır: "1799, 1874, 1878, 1914, 1915, 1918, 1925, 1929, 1975."⁸⁶ Zikredilen kaynakta Dr. Morey, Tarassut Kulesi'nin kehanetlerini, peygamberliklerini okuyucunun incelediğini, bunların gerçekleşmemiş olduğunu, dolayısıyla Hristiyan kutsal kitabının bu kabil kimselere nasıl baktığını konu edinmektedir. Bu arada hüküm gününün dürüstlüğü içinde kendimize şu soruyu sormamız teklif edilmektedir: "Yukarıdaki peygamberliklerin herhangi biri vukuagelmiş midir?" Daha sonra bu sorunun doğru ve dürüst cevabının, "Hiçbiri vukubulmadı. Onlar, sahte, yalancı peygamberliklerdi" olduğunu belirtip yine şu soruyu sormaktadır: "Tarassut kulesi hakkında karar vermek üzere, Musa ve İsa bize ne söyleyeceklerdir?" Bu sorunun cevabını da şöyle vermektedir: "Tarassut Kulesi sahte bir peygamberdir (Tesniye 18:22). O, Tanrı'nın teşkilâtı değildir ve Yahve'nin adına konuşamaz (Tesniye 18:22). Biz, ondan korkmamalıyız, hattâ hürmet bile göstermemeliyiz (Tesniye 18:22). Biz, sür'atle Tarassut Kulesini sahte bir peygamber olarak reddetmekte Musa ve İsa'nın yanında yer almalıyız (Matta 7:15)."⁸⁷

Yukarıda iktibasda bulunduğumuz yazar, diğer bazıları gibi, Yehova Şahitlerine karşı öbür Hristiyanların almaları gerekli tedbirleri, onlarla karşılaşıldığında uygulanacak münazara yol ve metotlarını

86 1984'den önceki bir tarihe sıra ile tehir edilmiştir. Bkz. Davies, 63.

87 Robert A. Morey, How to Answer a Jehovah's Witness, (Minnesota 1980), 89.

verirken, Yehova Şahitlerinin Tarassut Kulesinin en büyük teolog ve Kutsal Kitap mütehassıslarına, büyük Yunanca ve İbranca bilgilerine sahip bulunduğuna (halbuki öyle bir tek bilginine sahip değildirlir), onun “Tanrı’nın yeryüzündeki görünebilen teokratik teşkilatı”, “Tanrı’nın hakikatına tek kanal” olduğuna, Tarassut Kulesinin liderlerinin “havariler devrinden beri en büyük dinî otoriteler” teşkil ettiğine inandırıldıklarını; onların Tarassut Kulesinin telkin ve otoritesini araştırmalarının tehlikesini, başka dinî kitaplar okuyamayacaklarını, bütün dinî problemlerinin Brooklyn’de çözüldüğünü, hakikatın yalnız orada bulunabileceğini sandıklarını, hattâ Kutsal Kitabın kendisine bile Tarassut Kulesinin yorumu dışında gerçek bir otorite veremeyeceklerini, Kutsal Kitabın yorumunu Tarassut Kulesinden başka kimsenin yapamayacağı kanaatında olduklarını belirtmektedir.⁸⁸ Gerçekten Yehova Şahitleri, Kutsal Kitap yorum tekniğinde harfî bir yol tutmazlar.⁸⁹ İlmî metin tenkidi nefretle karşılanır. Hernekadar hareketin bütün telkinleri kutsal metne dayanırılırsa da, Rutherford’un yorumları dışında kutsal metin ifadelerinin anlaşılamayacağı ileri sürülür. Aslında bu yorumlar; mecâzî, tarihi dayanaklardan uzak ve çok defa Hıristiyanlığın özüne tersdir. Buna rağmen Rutherford, güvenilir bir kutsal kitap yorumcusu olarak telakki edilir ve tam bir Kutsal Kitap bilgisinin onun yazılarından elde edilebileceği söylenir.⁹⁰

Yehova Şahitlerinin aslında bir din olup olmadığının tartışılmasına geçmeden önce, onların genel niteliklerine, inançlarına da bir detaydan temas edilmesinde fayda vardır. Bu harekette Tanrı, “Yehova” diye adlandırılır. Bunun filolojik bakımdan yanlış olduğu (doğrusu Yahve) ileri sürülür.⁹¹ Yehova, hem yerin ve gökün hem de ona isyan eden Şey-

88 A.g.e., 14. Fazla bilgi için bkz. Ted.Dencher, *The Watch Tower Versus the Bible*, (Chicago 1960).

89 Tümer, a.g.e., 500 vd.

90 Bkz. Molland, 345.

91 A.g.e., 345. Yehova ve Yahve için bkz. DCR, 655. Yehova kelimesini diğer Hıristiyanlar kullanmazlar. Yahudiler, sessiz harfleri belli olan (YHVH) ve Allah’ı ifade eden kelimeyi telaffuz etmekten kaçındıkları için (zira bu kelimeyi sadece Mesih’in telaffuz edebileceğine inanılır) bu kelimenin Yahve mi, Yehova mı olduğu ihtilaflıdır. Bununla beraber umumiyetle Yehova’nın galat olduğu, kelimenin Yahve şeklinde okunması lâzım geldiği belirtilmektedir. Yahudiler, On Emir (İbr. Aserat ha-dibrot, Ar.Evâmiri aşere, Lat.Decalogue) içinde “Rabbin adını boş yere ağza almayacaksın” (Çıkış, 20:7; Tesniye, 5:11) denildiğinden telaffuz edemedikleri bu kelime yerine “Adonay” (Rab) kelimesini kullanmışlardır. Ancak belirtilmelidir ki Tanrı’yı ifade etmek üzere tektanrılı bir din olan Yahudilikte, kutsal kitap deyimlerini de içinde bulundurarak Yahve (Yehova), Elohim, Ha-Şem, Adonay gibi kelimeler mevcuttur. Bkz.DCR, 29; Tanyu, II.

tan diye anlandırılan "Lusifer" in yaratıcısıdır. Yüzyıllarca Şeytan, iktisadi, siyâsî ve dinî teşkilâtı vasıtasıyla dünyayı idare etti. Bütün diğer dinî cemaatlar, onun milletleri dalâlete sürüklediği vasıtalarıdır.⁹² Yehova Şahitleri, Tanrı'nın yeryüzündeki tek temsilcileridir.

Bu harekette üçleme (teslis) reddedilir.⁹³ Ancak kesin olarak bir Uniteryenlik söz konusu değildir.⁹⁴ İsa'nın ilâhî tabiatı kabul edilmez, onun yaratılmış olduğuna inanılır. Böylece Kristolojide⁹⁵ IV.Yüzyılda yaşamış Aryüs'e benzer bir tutum göze çarpar. Bu husus, Kadıköy Konsilinde (451'de) alınan İsa'nın tabiatı ile ilgili karara⁹⁶ aykırı düşer. Bununla beraber, Monofizitlerin durumu da aynıdır.⁹⁷ Yehova Şahitleri, hulûlden önce İsa'nın başmelek Mihail olduğuna inanırlar (Daniel 12:1'e dayanarak). Onlar, İsa'nın bedenleşirken melek tabiatını bıraktığını, alelâde yanılabilir bir fani olduğunu kabul ederler. İsa, Tanrı değildir. Ölümünde insanları ölümden kurtarması için gerekli bir fide ödedi. Ancak onun bu kefareti, Bin Yıllık Devrenin yaklaşmasıyla tamamlanacaktır. Yehova Şahitleri, Bin Yıllık Devrede İsa ile birlikte ortak kurban, şefaathçi, barışçı sayılacak "küçük sürü", "seçme Hıristiyanlar" olarak kendilerini nitelendirirken, kurtuluşun İsa'yı taklitle gerçekleşebileceğini ileri sürerler. Onlar, İsa'nın çarmıhtaki fide vazifesinin tamamlandığına inanmazlar. Her insan, kendi kurtuluşunu yine kendisi kazanmalıdır derler. Bu, İsa tarafından kurtarılmış olma prensibine ters düşer. Yehova Şahitleri, İsa dirildiğinde yeni manevî-ruhî bir hey'etle geldiğini, onun beşeri, insanî bedeninin yükseltilmediğine inanırlar (İkinci geliş'in de aynı şekilde olacağını kabul ederler).⁹⁸ Onlar, Kutsal Ruh'un üzerinde pek durmazlar (Sadece onun bir şahıs olmadığını, dolayısıyla onunla üçleme kurulamayacağını belirtirler).

İnsan ruhu(can), Yehova Şahitlerine göre ölümsüz değildir.⁹⁹ Ölüm, Bin Yıllık Krallığı veya teokrasiyi kabul etmeyenlerin nihâi

92 Bkz. Ebedi Hayata Sevkeden Hakikat, (New York 1969), 56-70 (Türkçe).

93 Bkz. a.g.e., 21 vd.

94 Davies, 60.

95 İsa'yı odak edinen Hıristiyan dinî bilim dah.

96 İsa'nın bir şahısta iki tabiatı, yani hem beşeri, hem de ilâhî tabiatı sahip olması, bu iki tabiatın İsa'da bir araya gelmesi.

97 Monofizitlik; Ermeniler, Habeşliler, Kıptiler ve Süryani Ya'kubilerin inancıdır. Bu inanca göre İsa, tek ilâhî tabiatı veya ilâhî, beşeri çift, ikiz tabiatı sahiptir. Kadıköy Konsili sonucu, Monofizit Kiliseler, Ortodoks Kiliseden ayrıldılar. Ancak yine de Hıristiyan kaldılar. Bkz. DCR, 450, 451, 186.

98 Bkz. Ebedi Hayata Sevkeden Hakikat, 46 vd.; Allah Hak Olsun, (New York 1962), 31, vd.

99 a.g.e., 36 vd. (can-ruh); a.g.e., 67 vd.

yok oluşudur. Yehova Şahitliği teşkilâtının önemi, bu araya sıkıştırılmıştır. Eski düzen, 1914'de sona ermiştir. Bu konudaki ilk hesaplama, kurucu Russell'a aittir. Russell, yedinci bin yılın İsa'nın idaresinin başlangıcı olduğunu ilân etti. O, 1872'nin Âdem ve Havvâ'nın yaratılışının 6000. yılı olduğunu hesaplamıştı. Böylece o, dünyanın sonunun 1914'te geleceğini haber verdi. (Takipçileri, 1984'den önceki bir tarih olarak bu ilkin defalarca tehir ettiler.¹⁰⁰ Bu tarihte İsa Yehova tarafından verilen semavî krallığı kurmuş ve Şeytan gökden kovulmuş olacaktı. İsa ve melekleri tarafından Şeytan ve taraftarlarının yok edileceği Armagedon Savaşı yakındı. Bütün bunların vukuunda yeryüzünde Tanrı'nın "Büyük Teokrasisi", saadet krallığı kurulmuş olacak ve artık sadece barış ve adalet hüküm sürecekti. Bu arada Armagedon Savaşından hemen sonra 144 000 sadık Yehova Şahidi cennete alınıp iyilerle meskün yeni yeryüzünde İsa ile birlikte idarede bulunacaktı.¹⁰¹ Yehova Şahitleri, ilâhî mükâfatın cennet ile olduğunu kabul ederken, cezanın cehennem ile değil, ölümlle gerçekleşeceğini, ayrıca cehennem olmadığına inanırlar.¹⁰² Onların aşırılıklarına yol açan bir husus, kurtuluş için her şeyin doktrine ve onun propagandasına bağlanmış olmasıdır. Kendilerini seçilmiş bir topluluk olarak görmeleri, bu hususun diğer bir sebebini oluşturur.

Yehova Şahitleri, diğer Hıristiyanlarla iki önemli sakramenti paylaşırlar: vaftiz, evharistiya (ökarist). Ancak ikincisini ifade etmek için "hatıra yemeği" deyimini kullanırlar. Bir alâmet ve iman ikrarı olarak uyguladıkları yetişkin vaftizinin kurtuluş için gerekli olduğunu düşünmezler. Başlangıçta bu vaftiz muamelesini Baptist Kiliselerinde yerine getirirken, onların yeni vaftiz edilenleri kendi kilise kayıtlarına geçirmek istemeleri üzerine bu uygulama devam etmedi. Şimdi bu iş açık veya kapalı bir yerdeki yüzme havuzunda yapılmaktadır. Evharistiya ise sadece bir hatıra yemeği olarak ve kutsal bir ayin kastedilmeyerek senede bir defa Paskalya Yortusunda yerine getirilir. Başlangıçta Son Akşam Yemeği günü ve saatine mümkün olduğu kadar yakın uygulanırdı. Şarap ile mayalanmamış üzüm suyu arasındaki birçok değişikliklerden sonra şimdi Kutsal Kitaba daha uyduğu düşüncesiyle önceki kullanılmaktadır. Öte yandan dinî toplantılarında ilahiler eskisi kadar bir vakit

¹⁰⁰ Bkz. Davies, 63. Tanrı'nın Krallığı konusunda bkz. John Bright, The Kingdom of God, (Nashville 1952) bilhassa bkz. "The Kingdom at hand" 187-214.

¹⁰¹ Ebedi Hayata Sevkedilen Hakikat, 75-112. Fazla bilgi ve kaynak için bkz. Tümer, 509-522.

¹⁰² Bkz. Ebedi Hayata Sevkedilen Hakikat, 40 vd. (A'raf'a da inanmazlar. Bkz. A.g.e., 44).

almamaktadır. Toplantılarda Kutsal Kitap okunur, dua edilir, konuşma yapılır. Yehova Şahitlerinin bir özelliği Puritan geleneğe bağlı oluşlarıdır.¹⁰³ Sadelik, temiz bir hayat, fedakârlık, alkol ve sigaradan kaçınma bu arada belirtilebilir. Ancak siyasetten nefret, dünyanın gidişine ayak uydurmamak bu Puritan gelenekle pek uyuşmaz ve onların şimdiki dünyaya karşı kötümser tutumlarına dayanır. Evlenme yasaklanmaz. Ancak dünyaya çocuk getirmek tavsiye edilmemesi sebebiyle bazen izin verilmez. Bin Yıllık Krallığın kurulmasını beklemenin daha iyi olacağı belirtilir.¹⁰⁴

Reform sonrası Kutsal Kitap araştırmalarının artması, Hıristiyanların üzerindeki kilise hiyerarşisinin baskısı kalkması sonucu, Protestan ülkelerde dinî konularda daha serbest ve geniş düşünme, tolerans ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu, aslında Hıristiyan gelenekden gelen ve ana çatı olarak Hıristiyan kalan, fakat Kutsal Kitabı kendi yorum tekniğine göre ele alan hareketler ortaya çıktı. Bunlardan birisi olarak nitelendirilebileceğimiz Yehova Şahitleri hareketi bütün bunlara ilâveten Mesihî geleneğin yeni bir örneğidir. Bu hareketin kurucusunun şahsiyeti, gayesi bir kenarda bırakılırsa, bugünkü şekliyle onun belirli bir rüşde ulaştığı gözden ırak değildir. Şimdi bir sonraki maddenin altında bu hareketin, bazı sivri inanç prensipleriyle sadece ana Protestan kitleden değil, umumi Hıristiyanlık câmiasından taşan, tenkitlere uğrayan ve bu yönüyle bir fırka-mezhep; mensuplarının belirli şeyleri yapmak ve ya yapmamak bakımından çok katı, dünyadan ve yaşadıkları cemiyetten kopmuş, tamamen Tanrının Krallığı inancında fani olmuş bulunmaları bakımından bir tarikat; bu sonra zikredilenlere hiç uymayacak bir şekilde ultra modern bir teşkilâtlanma, kapalı ve mahrem hususlar, dinî bir görüntü, paravana ve çok ustalıkla dinî temalarla mezc edilmiş bir senaryo mizansenini intibai bırakması dolayısıyla bütün dünyada kurtarılmış-otonom cemaatlar peşinde olan bir perde arkası gizli güç; nihayet ülkemizde Anayasa'daki inanç hürriyetinden faydalanmak için, ileri sürüldüğü gibi, ayrı bir din mi olduğu tartışılacaktır.

103 İbadette sadelik taraftarı olma.

104 Bkz. Davies, 61-65; Molland, 345-347. Fazla bilgi için bkz. H.H.Stroup, Jehovah's Witnesses, (Columbia 1945); 12 vd.; Royston Pike, Jehovah's Witnesses, (London 1954), 26 vd.; J.K. von Baalen, The Chaos of Cults, (Michigan 1938), 147; E.S.Bates, "Russell, Charles Taze "Dictionary of American Biography, (USA 1931); Marley Cole, Jehovah's Witnesses, (New York 1955); William C.Irvine, Heresies Exposed, (New York 1955); Frank S.Mead, Handbook of the Denominations, (Nashville 1951); J.Oswald Sanders, Heresies Ancient and Modern, (Edinburgh 1954).

D. YEHOVA ŞAHİTLİĞİ BİR DİN MİDİR?

Buraya kadar Yehova Şahitliği hareketinin nasıl bir vasatta ortaya çıktığı, hangi geleneğin içinden geldiği, kimin tarafından kurulduğu, nasıl geliştiği ve bugünkü durumu hususları üzerinde duruldu. Artık adı da konmuş bu hareketin yeni bir din mi, yoksa bir din içinde ortaya çıkmış mezhep-fırka, tarikat, teolojik bir hareket mi olduğu konusuna geçilebilir. Önce bu detaydan hareketin tarihçesine yeniden bir göz atmamızda fayda vardır.

XVIII. Yüzyılda başlayan Mesihî hareketler, İsa'nın ikinci gelişini bekleme; Kutsal Kitabın harfi olmayarak yorumlandığı, apokaliptik metinlere Kabbalist geleneğin tesiriyle yaklaşma, mistik, sırrı, tasavvufî, bâtınî, nasıl ifade edilecekse, İsa'ya olan aşk, hasret, XVII-XVIII yüzyıllık bekleyişin sabırsızlığıyla Kilise hiyerarşisinden çok Kutsal Kitap metin çalışmaları, yorum tekniğinin ön plana geçtiği bir Protestan gelenek içinde yeşermeye başladı. Ana Protestan kitle, bu konulardan zevk alsa da, Kilise hiyerarşisi Katolik gelenek gibi bir sakrament teşkil edecek katılıkla olmasa bile, teşekkül etmiş bir yorum tekniği (usûl-i tefsir) bulunduğundan, bu kabil hareketler tasvip görmemekte, bunların arkasına sığınıp Hıristiyanları aldatma, yanıltma, dolandırma, kandırma, bazı siyâsî dalavereler çevirme imkânları göz önünde bulundurulmakta idi. Ancak diğerleri gibi Yehova Şahitleri de aynı şartlar içinde ortaya çıktı. Hareketin başlatıcısı Russell, bu konunun ilk adamı değildi. Daha öncekiler bulunmakta idi; hattâ hesaplama ekolü, ilham ekolü gibi bunun tasnifi bile yapılmıştı.¹⁰⁵ Russell, zaten Adventist bir aileden gelmiş ve bu konuda bazı kimselerden etkilenmişti. Zamanında şahsiyeti, ahlâkı, kültürü dolayısıyla bir itibar sağlayamamış, bunda sansasyon yapmak için başvurduğu ve aleyhine sonuçlanan mahkemelerin, kendisini tanıtan gazete risale vb. yayınların rolü olmuştur. Bununla beraber hitabetinin kuvvetli oluşu, teşkilâtçılığı ve Kutsal Kitabın metnini sanki ezberlemiştir bilmesi¹⁰⁶ sebebiyle saf, kanabilir, kültürü zayıf, sofu tabiatlı kimselerden bir taraftar zümresi de toplayabilmişti. Vaadlerle, ümitlerle şartlandırılmış¹⁰⁷ bu kimselerin daha kuvvetli ve sıkı bir teşkilâta kavuşturulması, mayası tutmuş hareketin güçlendirilmesi Rus-

105 Bkz. Ringgren-Ström, 171.

106 Bu vukuf, seviyeli, detaylı bir Hıristiyan dinî ilimleri tarzında değil, sadece kendi mantığına göre kutsal metni yorumla girişme ve dikkatine çarpan bazı hususları araştırıp bunların üzerinde çalışmasını teksif etme tarzındadır. Ancak niçin böyle bir yol tutmuştu? O konuları paravana yapıp, bir cereyan oluşturup menfaat sağlamak için mi, yoksa kendisini arkalayan bazı çevrelerin, güçlerin maşası olarak mı? Öyle gözüküyor ki, her iki husus da söz konusudur. Bkz. Martin, 15.

sell'in şahsiyetini avukatı olarak çok iyi bilen, yeri geldiğinde onun yorumlarını da bir kenara bırakabilen Rutherford'un zamanında gerçekleştirilmiştir. Bu ikinci adam, Russell gibi, üst perdeden konuşup çevresindekilerin alâkasını toplamayı pek iyi biliyordu; o da hatipti, onun da derin bir dinî kültürü yoktu; hareketi başlatan, ilham-vahiy alan bir kimse de değildi, fakat "Yehova'nın Sözcüsü" olduğunu iddia edebiliyordu.¹⁰⁸ Bir başka iddia da "Tarassut Kulesi"nin devrin "peygamberi" olduğu idi.¹⁰⁹ Zaten hareket önce Russell'a ("Russelistler" tarzında), "Tarassut Kulesi"ne ("Siyon'un Tarassut Kulesi Ve Broşürleri Cemiyeti") nisbet edilerek adlandırılırken, Russell yıprandığından adı "Yehova Şahitleri" haline getirilmiştir. "Yehova", Hıristiyanların kullanmadığı, doğru şeklinin Yahve olduğu bilinen ve Yahudi kültürünün ürünü olan bir kelimedir. Russell'ın ölümünden (1916) çok sonra (1931'de) nasıl olup da hareketin adını teşkil eden iki kelimedenden biri haline getirilebilmiştir?¹¹⁰

Rutherford'un getirdiği sıkı disiplin ve kuvvetli teşkilatlanma¹¹¹ zamanla daha da kuvvetlendirilmiş, üyeler bir merkezden şartlandırılarak ve tek tip bir dinî kültür verilerek, belirli kitapları okutup, dağıttırıp bunların vaaz yoluyla propagandası yaptırılarak kendi çevrelerinden, milletlerinden, onları dünyaya bağlayan kayıtlardan tecrit edilmiş,¹¹²

107 Bazı şeyleri kitle dışında bilebilme, kitlenin ulaşamadığı şeyleri gerçekleştirebilme gibi bazı psikolojik motivasyonların bunda rol oynadığı açıktır. 144 00 Yehova Şahidi içine girebilme, diğer Hıristiyanlardan daha ileri bir mertebeye ulaşabilme, İsa'nın Krallık görevine ortak, ona yakın olma vb.

108 Rutherford, Why Serve Jehovah, 62'den Martin 26.

109 Bkz.dipnot 87.

110 Tümer, 506-509.

111 Rutherford, hukukçu olduğundan, ilk yayılma safhasında hukuki mevzuatla çatışmalar vukua gelmesi üzerine, önce hukuki müşavirler kullanılırken, iş milletlerarası boyutlara ulaşması sonucu her ülkedeki hukuki mevzuata göre bir yol tutulması sağlanmıştır. Ülkemizde de cemaatlar oluşturan Yehova Şahitlerinin hukuki müşavirleri, "Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehova Şahitleri" kitabının yazarları olan iki avukattır. Bu kitabın içinde yer alan "Devlet Başkamna Yapılan Başvuru" (shf.173-187), Yehova Şahitlerinin yayınları ve bunlar üzerinde kanaatımızı açıkladığımız "Yehova Şahitlerinin Mahiyeti Ve Ülkemizde Mer'î Hukuk Karşısındaki Durumu" başlıklı yazımız (bkz. Dipnot 3) gözönünde bulundurularak okunursa yukarıda belirtilen çaba farkedilecektir. Bu dilekçeye yer verip Yehova Şahitleri hakkındaki bilirkişi raporları bölümüne aleyhdekilerin hiçbirini koymayarak ilmi tarafsızlığı lekeleyen yazarlar, dipnot 3'de belirttiğimiz yanlış beyan konusundaki tavırlarına daha açıklık kazandırmış olmaktadır (Aslında bu kitap, Yehova Şahitliğini tamtacı mahiyette bir yayın olup ya sadece Yehova Şahitlerinin lehinde olabilecek dokümanlara yer veriyor veya da dokümanları o şekilde değerlendiriyor).

112 Bkz. Tanyu, muhtelif; Tümer, muhtelif.

bir militan, robot, mürit haline getirilmiş, modern teşkilâtlanma altında bir tarikat yapısı oluşturulmuştur.

Hereketin doktrinlerini çoğunlukla Russell koymuştur. Bunlar ona vahyedilmiş esaslar değildir. Zaten kendisinin böyle bir vahiyden söz etmediği, ilham-vahiyçi grubdan olmadığı daha önce belirtildi. O, İsa'nın gelişi tarihini J.A. Bengel (1687-1751) gibi hesaplama ile tahmin etmiş; Swedenborg ve Ellen White gibi bunun ruhlar âleminde vukubulduğunu iddia etmişti. Russell, daima Kutsal Kitabın metninden hareket etmiş, ancak onun cümleleri arasındaki irtibat, metnin ifade ve kelimelerinin tarihi gelişme içinde klasik dillerdeki durumu, bu konuda Kiliselerce mu'teber otoritelerin başından bu yana yazdıkları onu ilgilendirmemişti. Bu konuda Russell ve mensuplarının düştükleri hataları Davies, Pike'den naklen şöyle açıklar: "1) Onların doktrinleri, Kutsal Kitap metinlerinden keyfi-îndi seçmelere dayanır; ancak İsa ve havarilerin telkinlerinin ana gövdesinden ya kaçınılmış, ya da saptırılmıştır. Böylece Kutsal Kitabın ifadelerinin her ons'una 112 librelük spekülasyon eklenmiştir. 2) Onların doktrinleri sadece bu mezhep mensuplarının cin gibi zekaları tarafından çözülebilen bir yumak olan Tanrı'nın vahyini ima eden Daniel ve Vahiy gibi apokaliptik kitapların muğlak ifadelerine dayanır. Ancak Hıristiyanlık ilk adımı atanlar için bir sır dini değildir; çünkü biz, "*Ben âlemin aydınlatıcısıyım*" diyen "*İsa Mesih'in yüzünde Tanrı'nın İzzetini görmekteyiz*". 3) Kutsal Kitabı "*Moor'un Eski Takvimi*"nin falcılıkları gibi kullanmak, onun gayesini anlamamak ve İnsanoğlunun bulutların üzerinden geliş zamanını bilmediğini açıklayan İsa'dan daha fazla bilme iddiasında bulunmaktır..."¹¹³ Verdiğimiz kaynak, Russell'm ve takipçilerinin Kutsal Kitaplarını hemen hemen ezberlemiş olduklarını, Russell'm kitaplarında 5000 Kutsal Kitap ibaresine yer verildiği, ifadesinin basit, düşüncelerinin açık olduğu, günlük hayattan tasvirlerle yer verdiği, cehennemi inkârının onun bir ateş intikamı olarak sunulmasından ileri geldiği, Yehova Şahitlerinin vatandaşlık mes'uliyetlerini kabul etmemelerinin aşırı savaş ve lüks düşkünlüğüne antipatiden kaynaklandığı, onun inançları uğruna çoluk çocuklarından bile vazgeçebilecekleri, en acı işkencelere katlanabilecekleri, ölüme koşabileceklerini de kaydediyor. Biz, bu yazarın objektifliğine katılarak ve bir hakikat borcu olarak, Russell'm cehennemi inkârına katılmasak da, "üçleme"yi inkârından duyduğumuz zevki belirtmek isteriz.

Russell ve ilk çevresi, diğer Hıristiyanlardan kopmuş, ayrılmış bir grubu oluşturmamışlardı. Meselâ vaftiz muamelelerini Baptist Kilise-

113 R.Pike, a.g.e., 117'den Davies, 64.

lerinde yaptırıyorlardı. Ancak onlar bu yeni vaftiz olunanları kendi Kilise Kayıtlarına geçirmek isteyince, daha sonraları bu işi kendileri yapmaya başladılar. Rutherford zamanında Federal Kiliseler Konsili, Katolikler ve diğer bütün dinî kuruluşlara karşı başlatılan nefret ve mücadele, onlardan insan çalma, Yehova Şahidi olarak vaftiz etme, bunların kaydını tutma ve bültenlerde açıklamaya kadar gitti. Gerçi bunda Yehova Şahitlerinin yadrganması, mahkemelere verilmesi, tevkif edilmesi, Almanya'da esir kamplarında zulme uğramaları gibi durumlar rol oynadıysa da, bu konuda onların aşırı doktrinleri, içinde yaşadıkları ülkelerin kabul ettikleri umumi prensiplere ters tutumları unutulmamalıdır. Bu karşılıklı mücadele, Yehova Şahitlerinin yayımlarındaki ifadelerde açıkça kendisini belli eder. Yehova Şahitleri, kendilerini "gerçek Hristiyan", "hakiki Hristiyan"¹¹⁴, diğer Hristiyanları da "sahte Hristiyan"¹¹⁵ olarak nitelendirirler. Onlara göre Hristiyan âlemi, hakiki Hristiyanlıktan irtidat etmiştir.¹¹⁶ Hristiyan âlemini teşkil eden ülkeler, "sözde Hristiyan"dırlar.¹¹⁷ "Böyle sahte Hristiyanların önderliğini takip etmemiz, ancak ebedî hayatı kaybetmemizle sonuçlanabilir" derler.¹¹⁸ Kendilerini Mukaddes Kitaba inanıp ona göre yaşayan, onu hayatlarında rehber edinen, hakiki tapınmada bulunan, iki yüzlü olmayan, diğerlerini de sahte kimseler¹¹⁹ olarak nitelendiren Yehova Şahitleri; "hakiki tapıcı" olmanın beş şartından birinin "beşeriyetin yegâne ümidi olarak Allah'ın Krallığını ilân" teşkil ettiğini ileri sürerler.¹²⁰ Kendileri için "İsa Mesih'in ruhi kardeşleri", "Tanrı'nın seçtikleri", "Yehova'nın vakfolmuş, vaftiz edilmiş şahitleri" gibi deyimler kullanırlar.¹²¹

Görüldüğü gibi, içinden geldikleri Hristiyanlıktan kopma değil, aksine onu kendilerine inhisar ettirecek, kendilerinin dışındaki Hristiyanları Hristiyan görmeyecek kadar bu dine sahip çıkma söz konusudur. Bu Hristiyanlığa sahip çıkış bazen o kadar aşırı bir noktaya vardılır ki tek "hakiki din" in bulunduğu,¹²² diğer bütün dinlerin "sahte"¹²³, "bölücü"¹²⁴ olduğu ileri sürülür. Bütün yayınlarda Hristiyan

114 Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 149; Tanrı Yalan Söylemez, (Ankara 1971), 320; M.K.K.D.Yay., Kitap 2, (İst.1975), 5.

115 Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 123.

116 Bkz.M.K.K.D.Yay., 18.Kitap, (İstanbul 1977), 15.

117 Bkz. Gelmekte Olan Dünya Hükümeti, (Ankara 1980), 166.

118 Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 123.

119 Hakiki Sulh Ve Güvenlik Hangi Kaynaktan, (Ankara 1978), 39.

120 Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 123 vd.

121 Bkz. Gelmekte Olan Dünya Hükümeti, 160; Tanrı Yalan Söylemez, 313.

122 Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 122.

123 Bkz. M.K.K.D. Yay., 18.Kitap, (İstanbul 1977), 21.

124 Bkz. Gelmekte Olan Dünya Hükümeti, 173.

olduklarını ikrar eden deyim ve açıklamalar bulunur Kendilerini “*Hiristiyan Yehova Şahitleri*”¹²⁵, “*Yehova'nın Hiristiyan Şahitleri*”,¹²⁶ “*Yehova Şahitlerinin Hiristiyan Cemaati*”,¹²⁷ “*Hiristiyan ruhi İsrail Milleti*”¹²⁸, “*Hiristiyan İsrail'in tümünü oluşturan Mesih'in Meshedilmiş Şakirtleri*”¹²⁹ vb. şekillerde nitelendirirler.¹³⁰ Bazen doğrudan doğruya tek başına “*Hiristiyan*” olarak da: “*yedi Hiristiyan erkek*”¹³¹, “*Hiristiyan cemaat*”¹³², “*bu Hiristiyanlara karşı görülen zulüm*”¹³³, “*Hiristiyan Şahitler*”.¹³⁴ Bu konuda misal gösterilebilecek bir cümleleri şu şekildedir: “Sevgi ve dostluğu gerçek ve samimi *Hiristiyan kardeşlerden* müteşekkil büyük bir ailenin bir kısmını teşkil etmeye başlamış olduğunun farkına varacağım”.¹³⁵ Fakat aşağıdaki cümleler, bu konuya büyük bir açıklık getirecektir: “*Yehova'nın Şahitlerinin İsa'yı kurtarıcıları olarak kabul etmiş olmaları, onları Yahudilikten veya bugünkü Yahudi Dininden ayırmaktadır. Zira Yahudiler İsa'yı kabul etmezler. Gerçekten Yehova'nın Şahitleri Hiristiyanlardır. Fakat İsa'dan önce birçok Yehova'nın Şahidi mevcut olduğundan dolayı, meselâ Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi, bugünkü Yehova'nın Şahitleri, kendilerini Yehova'nın Hiristiyan Sahidi olarak adlandırıyorlar.*”¹³⁶

Yehova Şahitlerinin, bu adı taşımalarına rağmen, aslında dinlerinin Hiristiyanlık olduğunu gösteren kendi ifadelerinden sonra Katoliklerin, Ortodoksların... mezhep olarak; Fransiskanlar, Dominikenler... tarikat olarak Hiristiyan oldukları; hattâ ana çizgiden uzaklaşmışlarsa da, Adventistlerin, “*Christian Science*”ın... Hiristiyan sayıldıkları belirtilmelidir. Bu kabil Hiristiyanlıktan uzaklaşan hareketleri içine alan “*Christian Deviation*” başlıklı ilmî bir eserin yazarı Horton Davies (Princeton Üniversitesinde Hiristiyan Tarihi Profesörü), Yehova Şahitleri hareketi için mezhep: fırka (sect) kelimesini kullanmaktadır.¹³⁷ Aynı nite-

125 Bkz. Dipnot 8.

126 Bkz. M.K.K.D. Yay., No: 1, (İst. 1975), 2; 8.Kitap, (İst. 1976), 17; Tanrının Krallığı Gökdeki Bir Hükümet, 4.

127 Ebedi Hayata Sevkeden Hakikat, 137.

128 Bkz. M.K.K.D.Yay., 44.Kitap, (İst. 1979), 17.

129 Bkz. M.K.K.D.Yay., 51. Kitap, (İst.1979), 23.

130 “*Christian Science*” bir kenarda tutulursa, aşminin başında veya içinde bu kadar Hiristiyan kelimesini kullanan bir başka Hiristiyan cemaat pek akla gelmemektedir.

131 Bkz. Gelmekte Olan Dünya Hükümeti, 96.

132 Bkz. M.K.K.D.Yay., 7. Kitap, (İst.1978), 16.

133 Bkz. Ebedi Hayata Sevkeden Hakikat, 255.

134 Gelmekte Olan Dünya Hakimiyeti, 117, 121.

135 Ebedi Hayata Sevkeden Hakikat, 138.

136 “*Yehova'nın Hiristiyan Şahitleri*” deyimini niçin kullandıklarının izahı için bkz. Hizmet Toplantı Programları, Aralık/1976, 1-2,

137 Bkz. Davies, a.g.e., 61.

lendirişe Einar Molland da (Oslo Ü. Kilise Tarihi Prof.) katılmaktadır.¹³⁸ S.G.F. Brandon (Manchester Ü. Mukayeseli Dinler Profesörü), aynı kelimeye daha açıklık getirmektedir: “Hıristiyan mezhep: fırka”.¹³⁹

İslâmî kaynaklarımızda tarihî gelişme içinde “fırka” kelimesi kullanılmasına rağmen, ana dinî kitleden şu veya bu şekilde kopmalar, bugün “mezhep” kelimesiyle ifade edildiğinden,¹⁴⁰ Yehova Şahitlerinin değerlendirilişi ile ilgili üstteki paragraftaki açıklamaların gerçeklik derecesini kontrol ederken, biz de sadece “mezhep” kelimesini kullanacağız. Ancak bu noktada bir hususun açıklanmasında fayda vardır. Yehova Şahitleri, henedense bazen “mezhep” kelimesini kullanmaları gereken yerde “din” kelimesine başvurmaktadırlar. Meselâ Katolik Mezhebini “Hıristiyan âleminin en büyük dini”¹⁴¹ olarak nitelendirirken, bir başka yerde, doğrudan doğruya “Katolik Dini”¹⁴² derler. “Hıristiyan âleminin dinleri”¹⁴³, “Hıristiyan olan dinler, olmayan dinler”¹⁴⁴ misalleri de bu arada zikredilebilir. Böylece ayrı bir din olmayan mezhepleri kastedmektedirler. Bu noktanın hatırdâ tutulması lâzımdır. Zira Yehova Şahitleri, yukarıda da belirtildiği gibi, Hıristiyan geleneğinin dışında değıldirler. Ayrıldıkları nokta, yorum tarzları ve bazı doktrinleridir. Yoksa diğer Hıristiyanlardan daha sıkı Mukaddes Kitap savunucusudurlar. Hz.İsa’yı odak edinmişlerdir. Protestanlıkta iki sakrament onlarda da vardır (vaftiz, evharistiya : “hatıra yemeği”). Kendilerini hıristiyanlık dışında ayrı bir dine nisbet etmemekte, her vesile ile Hıristiyan olduklarını açıklamaktadırlar. Bu sebeplerle kendilerini nitelendirirken kullandıkları “diğerleri gibi bir din”¹⁴⁵ ifadesini bu anlatılanlar çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Öte yandan bizim ilk defa “Cesur Olun Milenyum Yakındır” (İstanbul 1981) başlıklı broşürlerinin kapağında gördüğümüz “resmen tanınmış din” ifadesini de böyle anlamak gerekir (Son zamanlar-

138 Bkz. Molland, a.g.e., 345.

139 Tanrının Krallığı Gökdeki Bir Hükümet, 4.

140 Bkz. Ebû Mansûr Abdü'l-Kahir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. E.Ruhi Fiğlah, (İstanbul 1979), VII; E.R.Fiğlah, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, (İst. 1980), I. Lügat bakımından fırka; ayrı ayrı parça, bölüm, grupları ifade eder. Din, mezhep, tarikat kelimelerinin yine lügat yönünden ortak bir şekilde yol anlamına geldiği göze çarpmaktadır. Ancak sonra zikredilen bu üç kelime, terim olarak birbirinden pek farklı anlamlara gelmektedir.

141 Bkz. Hakiki Sulh Ve Güvenlik hangi Kaynaktan, 36.

142 Bkz. M.K.K.D.Yay., 51. Kitap, (İst.1979), 5.

143 Bkz. Tanrı'ya Uyanlar Olun, (Ankara 1975), 4. “Hıristiyan âleminin birçok dinleri” (Bkz. Ebedi Hayata Sevmeden Hakikat, 137).

144 Hakiki Sulh Ve Güvenlik Hangi Kaynaktan, 126.

145 Bkz. M.K.K.D.Yay., No: I, (İst. 1975), 2.

da çıkmakta olan “bilimsel” ve “dinsel” serilerinden broşürlerinin iç kapaklarında da aynı ifadeler yer almaktadır). Bunu doğrulayacak kaynak, “Türkiye’de Laiklik İlkesi ve Yehova Şahitleri” başlıklı kitapta¹⁴⁶ verilen mahkeme kararıdır: “Toplanan delillere göre Yehova Şahitliğinin Hıristiyan Dininin bir mezhebi olduğu anlaşılmaktadır... dinin (Hıristiyan) olarak değiştirilmesine ve mezhebi sütununun da (Yehova Şahitliği) olarak tesciline...”¹⁴⁷

Bu konu, diğer dinlerin durumu da göz önüne alınarak, incelenirse farklı bir sonuca ulaşılmaz. Zira aynı kutsal metni paylaşan birden fazla din bulunmaz, mezhep bulunur. Meselâ Hinduizme reaksiyon olarak M.Ö.VI. Yüzyılda ortaya çıkan Buddizm ve Caynizm, kendi kutsal kitabını da getirmiştir (Buddizmin “Tripitaka” veya “Tipitaka”sı, Caynizmin “Anga”ları). Bu konuda ortak kutsal metne sahip olmak bakımından tek istisna olarak Yahudi ve Hıristiyan dinleri gösterilebilir. Ancak ikinci zikredilen, kendi kutsal metinleri (27 kitaptan oluşan “Yeni Ahid”) yanında Yahudilere ait bulunanı da (“Eski Ahid” adı altında 39 kitap) muhafaza etmiştir. Öte yandan İslâm Şii çevrelerinden ortaya çıkan Bahâilik, ayrı kitab da (“Kitâbu’l-Akdes”) getirmesine rağmen, taklit yolunu tuttuğundan, orijinal değildir. Bu hususu göz önünde tutan Yargıtay, “Bahâîliğin ayrı din sayılamayacağı” kararına ulaşmıştır.¹⁴⁸

Kendilerini Hıristiyan Yehova Şahidi olarak tanıtan bu hareketin ayrı bir din olduğu iddiası; bir şey hem kendisi, hem de başka bir şey, yani iki şey olamaz prensibine de ters düşer. Yehova Şahitliği ayrı din olunca, Hıristiyanlık da din olduğuna göre, çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkinin farkında olan Katolik Kilisesi, “Our Seperated Brethern” (Ayrılmış Kardeşlerimiz) (David Woodard London 1966) başlıklı davet kitaplarının bir bölümünü de Yehova Şahitlerine ayırmıştır!¹⁴⁹

Yukarıda Yehova Şahitliğine bir mezhep olarak bakanların görüşlerine yer verildi. Bu hareketi bir tarikat olarak değerlendirenler de vardır. T. Ermeni Patrikhanesinin ilmi bir hey’ete hazırlattığı “Gerçeği Bilelim” başlığını taşıyan kitapta bu hareket bir tarikat olarak nite-

146 Bkz. S.T.Ünal-A.Akdamar, a.g.e., 138-139.

147 İstanbul 20. Asliye Hukuk Hakimliği, esas No: 1973/1412 ve Karar no: 1974/2875 Bu konuda hatırlanacak ayrı bir husus, Prof.Dr.Neşet Çağatay, Prof.Dr.İbrahim A.Çubukçu ve Osman Keskiöğlü’nun 25.6.1962’de verdikleri bilirkişi raporunda bu hareketin bir “mezhep” olduğunu belirtmeleridir. Bkz. Tanyu, a.g.e., 121.

148 13.10.1962 tarih ve 1252 esas, 2435 sayılı karar. Bkz.E.R.Fıgıllı, Bâbîlik ve Bahâilik, 62.

149 Rutherford’un vaktiyle Papalığa ve Katolik Kilisesine meydan okuduğu hatırlanmalıdır. Bkz. Martin, 26.

lendirilmektedir.¹⁵⁰ Prof.Dr. Hikmet Tanyu da bu hareketin "Russell Tarikatı" olarak başlamış bulunduğunu belirtmektedir.¹⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Din Kurulu'nun 2.5.1966 tarih ve 54 sayılı; 16.5.1966 tarih ve 92 sayılı kararlarında da yine Yehova Şahitliğinin bir tarikat olduğu zikredilmektedir.¹⁵² Yehova Şahitleri, Hıristiyan âleminde binden fazla dal olduğunu belirterek mezheplere bölünmeyi tenkit ettikleri¹⁵³ gibi, kendilerinin de bir mezhep olarak gösterilmesini yanlış bulurlar.¹⁵⁴ Dinler ve mezhepleri bölücü kuvvetler olarak gören,¹⁵⁵ kendisinden başka hiçbir inanca hayat hakkı tanımayan, inançlarında, dünyaya karşı tutumlarında aşırı olan bu hareket, gerçekten tam bir tarikat görüntüsü sergilemektedir.¹⁵⁶ Ancak alışlagelen tarikat formları pek gözükmemektedir.

Yehova Şahitleri hareketinin nasıl nitelendirilebileceği hukuki ve ilmi çevrelerde merak duyulan bir konu olagelmıştır. Bu hususu bir bilirkişi raporu şöyle ifade etmektedir: "*Yehova Şahitliğinin yeni bir din mi, yoksa Hıristiyanlığın yeni bir mezhebi mi olduğu günümüzde hâlâ tartışılmakta olan bir konudur.*"¹⁵⁷ Bununla beraber bu konuda hükme ulaşanlar vardır: 13 Aralık 1963'de Ord.Prof.Dr. R.G.Okandan, Prof.Dr. Naci Şensoy, Prof.Dr. S. Özçelik'ten oluşan bilirkişi hey'eti, bu hareketin "*müstakil bir din teşkil etmekte*" olduğu, onların "*müstakil bir tarikat ve mezhep şeklinde telakki edilebilmeleri mümkün*" olmadığını belirtmektedir.¹⁵⁸ Ord.Prof.Dr. R.G. Okandan, Ord. Prof. Dr. S. Dönmezer ve Dr. K. İçel'den meydana gelen diğer bir bilirkişi hey'eti, "*Yehova'nın Hıristiyan Şahitlerinin bağlı oldukları mezhep*" ifadesiyle bu hareketin bir mezhep olduğunu açıklamaktadır.¹⁵⁹ Yehova Şahitleri ile ilgili olarak verilmiş mahkeme kararlarında bu hareket, çeşitli şekillerde nitelendiril-

150 Gerçeği Bilelim, 4, 10. Ayrıca bkz. Aldatıcı Yehovacılar (Russelistler) Kimdir? (İstanbul 1977), 2 vd.

151 Tanyu, 11.

152 A.g.e., 129, 131. Dipnot 146'da zikredilen kaynak, Diyanet İşleri Başkanlığının 14.1.1958 gün ve 931 sayılı yazısında Yehova Şahitlerinin "müstakil bir din" olduğunun kabul edildiğini belirtiyor. Bkz.shf.139.

153 Gelmekte Olan Dünya Hükümeti, 173.

154 Allah Hak Olsun, 221.

155 Bkz.dipnot 152.

156 Bu noktada İslam dışındaki dinlerin tarikatlarının ülkemizde de kurulması ve faaliyete geçmesi, propaganda yapması durumunda hukuki mevzuatımızın onlara da şümulü olup olmadığı hususu önem taşımaktadır.

157 Prof.Dr.Adnan Güriz, Doç.Dr.Eralp Özgen'in 18.6.1975 tarihli bilirkişi raporundan. Bkz.S.T.Ünal-A.Akdamar, a.g.e., 167.

158 A.g.e., 154. 13.12.1963 tarihli bu rapordaki hükme 5.2.1976 tarihli Doç.Dr.Erol Cihan'ın bilirkişi raporu da katılmaktadır. Bkz., a.g.e., 1963.

159 A.g.e., 161. Bu bilirkişi raporu, 11.8.1970 tarihlidir.

miştir. Bunlardan birisinde Yehova Şahitliğinin “bir din, mezhep, tarikat, dinsel cemaat veya dinsel dernek olarak nitelendirildiği” belirtilip “din niteliğinde olan böyle bir din veya mezhep” denilmektedir.¹⁶⁰ Bu zikredilen yüksek yargı kuruluşu, bir sonraki kararında “Yehova Şahitliği mezhebi” tasrihâtında bulunmaktadır.¹⁶¹ Bir diğer hukukî karar, “devletçe tanınan Hıristiyan Dininin bir mezhebi” şeklindedir.¹⁶² Yehova Şahitliğinin “müstakil bir din” oluşturduğunu belirten kararlar da vardır.¹⁶³ Yargıtay Ceza Genel Kurulunun 24.3.1980 tarihli kararında “Hıristiyanlık esaslarına dayanan dinsel bir kuruluş” diye nitelendirilen bu hareket için “bu kuruluş, yeni Hıristiyanlık (Neo-Hıristiyanizm) hareketinden başka bir şey değildir. Bu yönden bir mezhep niteliği taşımaktadır” denilmektedir.¹⁶⁴ Aynı kurulda çoğunluk görüşüne katılmayan Ceza Genel Kurulu Başkanı Sayın M.S. Livanelioğlu, bu hareketten “Gerçekte Yahudiliğın tesiri altında kalan ve bir Hıristiyan tarikatı gibi görünen bu dinî ve siyâsî cemiyet...” şeklinde bahsetmektedir.¹⁶⁵

Ülkemizde hukukî, ilmi ve dinî çevrelerin Yehova Şahitliğinin ne olduğu konusundaki kanaat, karar ve hükümlerini toparlayalım: Diyanet İşleri Başkanlığı; Yehova Şahitliğinin 14.1.1958 tarihli kararla “ayrı bir din”, Din İşleri Yüksek Kurul Başkanlığının 2.5.1966 tarihli kararıyla “müstakil bir din olmayıp Yahudiliğın tesiri altında kalan bir Hıristiyanlık tarikatı veya bilinen mezheplerden ayrı ve yeni ihdas edilmiş bir mezhep”, 16.5.1966 tarihli ayrı bir kararıyla de “yeni bir Hıristiyan tarikatı” olduğunu açıklamıştır. Bilirkişi raporlarında bu hareket için, yukarıda örneklerde görüldüğü, bazen bir din, bazen bir mezhep, bazen de bir tarikat denilmiştir.¹⁶⁶ Bazı mahkemeler, Yehova Şahitliğini bir mezhep,

160 Yargıtay 9.Ceza Dairesinin E.1976/47, K.1976/54, 20.10.1976 tarihli kararı. Bkz. Yargıtay Kararları Dergisi, C.III, Sayı I, 138, 140.

161 Yargıtay 9.Ceza Dairesi, E.1979/1936, K.1979/2742 ve 8.6.1979 tarihli kararı. Bkz. S.T.Ünal-A.Akdamar, a.g.e., 141.

162 İstanbul Dev.Güv.Mahk.C.Sav.Hazırlık No: 1975/94 ve Karar no: 1975/106. Tarih: 30.4.1975. Bkz., a.g.e., 139.

163 Hatay Ağır Ceza Mahk. E.No: 1976/279, karar no: 1977/152. Tarih: 20.10.1977. Bkz. a.g.e., 139.

164 E.1979/276.K.1980/115. Bkz.Yargıtay Kararları Dergisi, C.VI, Sayı 7, (Temmuz 1980), 1016, 1019. Yargıtay Ceza Genel Kurulunun Kararı, İstanbul Sıkıyönetim Kom. 3 No'lu Askerî mahkemesince “Yehova Şahitliğinin din olduğuna” karar verildiği şeklinde yorumlanmış ve bunun dosyadaki belgelerden ve karar münderecatından anlaşıldığı belirtilmiştir. Bkz. S.T.Ünal-A.Akdamar, a.g.e., 135.

165 Dipnot 164'de zikredilen dergi, 1024.

166 Ankara Basın Savcılığına 1981/96 no'lu dosya için tarafımızdan verilen bilirkişi raporu. “Türkiye’de Laiklik İlkesi ve Yehova Şahitleri” başlıklı kitapta “Yehova’nın Şahitleri, hem Musevi, hem Hıristiyan, hem komünist, hem kapitalist, hem Hıristiyanlığa karşı, hem hakiki Hıristiyanlar olamaz” denilmektedir (bkz.shf.49). Bizim Yehova Şahitliğini ayrı bir din olarak göstermeye çalışın (bkz. 138 vd.) bu kitap yazarlarına hatırlatacağımız, şayet bu hükümlerinde samimi iseler, bu hareketin hem Hıristiyan kalıp, hem de ayrı bir din nasıl olabileceğinin izahıdır?

bazısı ayrı bir din olarak kabul etmiş, bazısı da –bir kısım bilirkişi raporlarında olduğu gibi– ya bu hareketin ne olduğu üzerinde durmamış, ya da bir din, mezhep veya tarikat ne sayılırsa sayılsın diyerek hükmünü vermiştir. Yargıtay'ın bu konuda üç önemli kararı bulunmaktadır. Bunların ilkinde, Yehova Şahitliği, “*bir din veya mezhep*”, ikincisinde “*Yehova Şahitliği Mezhebi*”, üçüncüsünde (Ceza Genel Kurulu kararı) (*mezhep*) (bir muhalif üye “*tarikat*”) deyimleriyle nitelendirilmiştir. Görüldüğü gibi, bu konuda bir fikir birliği bulunmaması yanında, zamanla görüşler de değişmiştir. Bu, Yehova Şahitliğinin kapalılığı, karmaşık yapısı, anlaşılması güç doktrin ve prensiplerinden ileri gelmektedir. XX. Yüzyılda mitolojiyi andıran bu yorumların Amerika gibi bir kültür ve medeniyet çevresinden nasıl doğduğu gerçekten merak konusudur. Diğer bir merak konusu da verilen tarihlerin çeşitli te'villerle yenilenmesi ve son olarak, artık te'vile imkân bırakmayacak şekilde, 1914'de yaşayanların hayatta olduğu bir tarihte (bazı kaynaklar bunun 1984'den önceki bir tarih olduğunu zikretmişlerdir) va'dedilen olayların vukubulmasıdır. Kilit noktası, bütün doktrinlerinin dayandığı ana doktrini bu olan ve ülkemizde ayrı bir din olduğu ileri sürülen bu hareket, yirmi sene içinde çökmeyecekse, elli sene, yüz sene sonra mensuplarına ne diyecektir? Daha önceki fiyaskolar, diğer bu kabil hareketlerdeki skandallar, fiyaskolar genel merkez ve üyelerce nasıl olup da gözden irak tutulabilmektedir? Bu konuda yanımlar, sahtekârlıklar, yalancılıklar olabileceği, harfi harfine uyma iddiasında buldukları Kutsal Kitaplarında yok mudur? Bütün Hıristiyan âlemi, bütün dinler yanlıyor, sadece onların birkaç lideri ve genel merkezleri yanılmıyor?!... Bu bir tarikat taassubu, fanatikliği, müfritliği değilse nedir? Tanrı'nın Krallığına onlar gibi inanmayan, kim olursa olsun merdud, inanan, kim olursa olsun makbuldür. Ölçü, budur. Tanrı'nın Krallığı, M.Ö. 608'de¹⁶⁷ Yahudilerin Babil esaretinden sonra yeryüzünde hükmedemiyor (buradaki Tanrı'nın Krallığı konusunu Yahudi milletine tahsis şeklindeki milli din görüşünü ya farkedemiyorlar, veya da öyle uygun buluyorlar). Bu durum, 1914'deki başlangıçla İsa Mesih onu önce gökde, sonra da yerde ilan edinceye kadar devam ediyor. Bu sürede yeryüzünde Şeytan hükmediyor. Bütün milletlerin, dinlerin, teşkilâtların (siyâsî, içtimâî, askerî...), kuruluşlarının ,onların anladığı anlamda Kutsal Kitaba karşı, ters düşen, uymayan kavramların Şeytânî telakki edilmesinin kaynağı bu noktadır. Yehova

167 Kaynaklar M.Ö.586 tarihini vermesine rağmen, Russell, hesabını M.Ö.608'den (Babil esaretinin başlangıcı olarak) başlatmış ve önceden zikredildiği gibi, 1914 tarihini bulmuştur. Hesaplamasını M.Ö. 586'dan başlatsa, 1936 tarihini bulacaktı.

Şahitliği, üçlemeyi kaldırmış, ancak İran'ın Yahudilere hediye ettiği bazı fikirlerde aşırılaşarak dualizmi, ikiciliği getirmiştir.

Yehova Şahitliği hareketinde göze hemen çarpan şey, çelişkili bir yapıdır: hem Hıristiyan olma, hem de Hıristiyanlığa ters gelen doktrinler; hem tarih verip hem de çıkmayınca "Baba" bilir, te'villeri; hem büyük iddiah liderler, hem de bu liderlerin küçük davranışları... Bu ikileme'ler, dünyada Şeytan hükmettiğinden mi, yoksa kendilerini suçlandıranların ileri sürdükleri ikiyüzlülüktendir mi? ¹⁶⁸ Bu "din"leştirilmek istenen hareket, benzerlerine son iki yüzyılda sık rastlanan, gizli ellerin, çevrelerin "Tanrı'nın Krallığı" senaryosunu paravana yapıp arkasına sığındıkları bir "din"si teşekkül müdür? ¹⁶⁹ Başta Hıristiyanlar, diğer din ve mezhepleri atıp tutan, görünüşte insanlara diğer dinlerinkinden fazla şeyler va'dedip, "din" kurumunu yozlaştırmayacaksa da, üyelerini böylece kuvvetlendirip çoğaltan; çeşitli yollarla ülkelerinden, devletlerinden, toplumlarından soğutarak, onları tam manasiyle şartlandırarak dünyanın her tarafında "kurtarılmış" cemaatlar kazanan; onlara her şeyi empoze edebilecek teşkilâta ve eğitime sahip bir genel merkezin emrinde bir dünya gücü oluşturan bu hareket, büyük imkânlarla, finansman kaynaklarına maliktir. Siyonizmin dünyadaki entrikalarını, uzun vadeli yatırımlarını iyi takip eden bazı müşahitler, Yehova Şahitlerinin, benzeri hareketler gibi, başta Hıristiyanlar, diğer din mensuplarını dinî yönden bölerek zayıflatacağını; çeşitli ülkelerden elde ettikleri insanları pasifize ederek, askerî, iktisâdî, içtimâî, siyâsî vb. bakımlardan, hem anarşi ile, hem de potansiyeli azaltarak bir ölçüde siyonist dünya hakimiyeti gelişmesine katkıda bulunacağını ileri sürmektedirler. Hareketin Yehova adı ve diğer Hıristiyanlara ters gelen birçok ifadeleri hatırlanır-
sa, ¹⁷⁰ Yahudilerin de Tanrı'nın Krallığını bekledikleri (kendi inançları

168 W.R.Martin'in yukarıda adı verilen kitabı, delilleriyle ve sonunda bu ithamlarla doludur. R.Morey'inki de...

169 Bianchi, "din"si kuruluşlara temas edip bunların geleneksel dinlere benzemekle beraber, dinî özellikler veya ifadelerle sahip bulduklarını ve dini andran psikolojik veya sosyolojik bir fonksiyon icra ettiklerini kaydeder. Masonik dindarlığı buna misal olarak verir. Bu kültürün, Gnostik düşünce ve sırf geleneğin bir bakiyesi olduğunu ilâve eder. Başka bir misal olarak Bâbizm ve Bahâizm seçer. Bu konuda İsmâîlî gelenek, batı, Hıristiyan etkisi unutulmaması gerektiğini belirtir. Bkz. Ugo Bianchi, *The History of Religion*, (Leiden 1975). 168.

170 Bkz. Tümer, a.g.e., 506-509. Kaynakların verdiği bilgilere göre Yahudi Mesihî hareketleri XVIII. Yüzyıldan sonra görülmemiş, Hıristiyanlıktakiler ise bu tarihten sonra çanlandırmıştır. Bu durumda kaçınılmaz olarak akla gelen, daha önceki tecrübeler sonucu Yahudi Mesihî hareketlerinin toprak altına indiği, hattâ Hıristiyan âleminin içinde vasat bulup yeşerdiği, Hıristiyan Mesihî hareketlerinde hâkim Yahudi elemanları da bunu doğrulamaktadır. Yehova Şahitliğinin bir de bu açıdan değerlendirilmesinde fayda vardır. Bu dipnotta gösterilen kaynakta bu konuda genişçe açıklama vardır.

çerçevesinde) gözönünde bulundurularak, onun, Yahudi ve Hıristiyanları birleştiren bir hareket mi, sonunda Yahudilere katılacak bir hareket mi, yoksa Hıristiyanların Yahudileri İsa Mesih'in yoluna çekmek için programladıkları bir hareket mi olduğu ayrıca tartışılabilir.

Bütün bu mülâhazaları bir kenarda bırakarak, bir önceki maddenin en sonunda zikredilen, bu hareketin doktrinleri itibarıyla ayrı bir mezhep; teşkilât, disiplin; genel merkez, üyeler; idare edenler, tâbi olanların durumuna göre değişik yapıda bir tarikat olabileceği hususuna dönülebilir. Bu noktada, Yehova Şahitliğinin bir din olabileceği hususu üzerinde daha önce durulduğundan, sadece her şeyin taklidinin yapıldığı bu devirde din taklitlerinin de çıktığı, çıkarıldığı ve bunun dinî, siyâsî, iktisâdî, içtimâî... birçok sebeplere dayandığı söylenebilir. Bu gibi hareketlerde kurucular, kendilerini ne kadar sûret-i hak'dan göstetseler, içyüzleri ortaya çıkmakta ve onlara dayanan hareketin taklit olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki ortada yine de bir hareket bulunmakta, üyeler kandırılarak, şartlandırılarak tatlı vaadlerle yönetilmektedir. Üyeler, umumiyetle kültürü az, halktan kimseler,¹⁷¹ "koyun"lar olduğundan, bir tarikat disiplini sağlanırsa, uçlardaki şartlandırılmış piyonlarla hareket yürütülmekte, genel merkezdekiler, planları, taktikleri ayarlayarak bilinmeyen gayelere doğru gidilmektedir. Böyle kuruluşlar, faaliyette buldukları yerlerde serbest kalabilmek için, ülkesine göre hukukî tutumlarını düzenler, hürriyetlerden faydalanır, fakat başkalarına hiçbir hürriyet tanımazlar. Bütün "...izm"lerde göze çarpan bu özellik bile böyle hareketlerin dünyeviliği ve hangi çevrelere çıkarıldığı, arkaalandığına bir delil taşır. Ülkelere, idarecilere, hukukî ve ilmî çevrelere düşen, kârı, zararı iyi hesaplamak, dostu, düşmanı iyi teşhis etmek, kötü niyetlilere imkân vermemektir.

Tekrar çıkış noktamıza dönersek, Yehova Şahitliğinin çeşitli nitelendirilişleri herkesçe bilinen kör ve fil anekdotu ile açıklanabilir. Bu hareket, hâlâ karanlığı, bilinmeyen vechelerini devam ettirmektedir. Ayrılma ve ifşâlar olmuş, genel merkezden bazı gizli dosyalar elde edilebilmişse de, ileride bu konuda bilgimizin artacağı şüpheden uzaktır. Öte yandan 1914'ü görenlerin çok azaldığı günümüzde esas aydınlanma, birkaç on sene içinde kesinlikle vukubulacaktır. Bu, bu satırları yazanın kehaneti değil, Yehova Şahitlerinin kendi vaadleridir!

SONUÇ

Dinin inançlar, tapınmalar veya uygulamalar ve bir cemaattan oluştuğu doğrudur; ancak o, zorlama ile oluşturulmuş sun'î bir kurum

¹⁷¹ Bkz. Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind, (London 1971), 632.

değil, âlem kadar, insan kadar tabii bir olgu, tarihin derinliklerinden gelen orijinal bir kurumdur. Aynı bir dindir diye iddia edilen Yehova Şahitliği, Hıristiyan Kutsal Kitabını kullanan, Hz. İsa'yı odak noktasında tutan, kendisine Hıristiyan diyen, ancak başka dinlerin elemanlarına da yer veren sinkretist bir harekettir. Bu harekette hâkim din Hıristiyanlık olmakla beraber, diğer dinlerden de bazı seçme elemanlar (Tanrı'nın birliği, İsa'nın ilâhî tabiatı bulunmadığı, cehennemin olmadığı Tanrı-Şeytan dualizmi gibi) alınmış, bütün bunlar Tanrı'nın Krallığı-Mesih odağı etrafında yerleştirilmiş, en basit ticaret psikolojisinden, reklâm, vaad, ümid'den, ustaca te'villerden hareket edilmiş, böylece kuvvet kazanılmış, dinî bir hareket görüntüsü arkasında mutlak otoriteli yanılmaz, bir peygamber, Yehova'nın Sözcüsü olarak kabul edilen bir genel merkez geleneğiyle bütün dünyadaki gelişmeler, dinî, siyâsî, hukukî, istatistikî vb. açılardan çeşitli yöntemlerle takip edilmiş, değerlendirilmiş, yönlendirilmiştir.

Yehova Şahitliği, aslında Mesihî geleneğin bir ürünü olarak, şahsiyeti konusunda büyük tereddütler bulunan C.Taze Russell'in Hıristiyan Kutsal Kitabını apokaliptik literatürü esas edinerek ve mevcut hesaplama ekolünün yolunu tutarak yorumlaması, öte yandan Hıristiyan âleminin bazı inançlarını aşan doktrinlere ulaşmasıyla başlamış bir harekettir. Hareketin zamanla, dinî görüntü altında bazı siyâsî konuların örgülenmesi ile ustaca hazırlanmış senaryosunu geliştirdiği, böylece hukukî engelleri aşmak istediği; dinî ağırlığından ziyade siyâsî ağırlığı bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu hareketi başlatıp devam ettirenler, Hıristiyan dinî çevrelerinin yadırgadığı, dinî kültüre tam olarak vâkif bulunmayan kimselerdir. Onların kasıtlı denebilecek kadar aşırı yorumlara ulaşmaları ve bunu çeşitli adam kazanma yollarıyla empoze etmeleri; çok sıkı bir merkezî teşkilât, katı kurallar, yanar-döner ifadelerle milletlere, milletlerarası teşekküllere, millî bağlara, vatandaşlık mükellefiyetlerine, savunma ve korunma imkânlarına (askerliğe), istiklâlin sembollerine (bayrağa ve millî marşa), millî hâkimiyete, millî sınıra, milliyetçiliğe ...karşı tutum sergilemeleri, bu hareketin dinî yönden çok, siyâsî bazı konulardaki ağırlığı hususunda deliller taşımaktadır. Zaten hareketin kurucusu Russell'in hemen gecikmeden dünya turuna çıkması da bu konuda üzerinde durulacak ayrı bir nokta teşkil etmektedir. Bu hareketin siyâsî teolojisinde Hıristiyan Kutsal Kitabındaki Tanrı'nın Krallığı konusu ustaca işlenmiş, milletlerarası bir güç oluşturulmuştur. Onların, Tanrı'nın Krallığı görüntüsü arkasında meçhul bir tarihin siyâsî gelişmesine zemin hazırladıkları intibamı verecek bazı ipuçları mevcuttur. Zira vatandaşlık görevlerinden muafiyet, sadece

genel merkezin şahsında Yehova ve Hz. İsa'ya karşı mes'uliyet telkin, edilmekte; üyeler, toplumlarına, milletlerine, çevrelerine bağlayan bağlardan tecrit edilmekte, plak gibi işlenmekte, doldurulmakta, şartlandırılmakta, böylece "kurtarılmış" cemaatlar elde edilmekte, yeni mükellefiyetlerin getirilebileceği ifade olunmakta, mahrem hususların bulunduğu temas edilmekte, yakın bir gelecekte muazzam olayların vukubulacağı, Yehova Şahitlerinin hazır bulunması gerektiği belirtilmekte, böylece gelecekteki, planlanan veya seçilecek olan, önemli bir durumda işte vakit geldi demek şansı elde tutulmaktadır.

Yehova Şahitlerine göre, tek din onlarınkidir; tek gerçek, bütün suallerin cevabı, sadece genel merkezlerindedir. Hareketin kurucusu ve teşkilâtlandırıcısının şahsiyetleri gözönünde bulundurularak daha sonraki gelişmelere bakılırsa, Yehova Şahitliğinin ayrı bir dinden¹¹ çok, dini bünye, doktrinler kazandırılmış bir cemiyet olduğu, bu cemiyetin modern imkânları kullanan bir tarikat şeması içinde çalıştığı, çalıştırıldığı söylenebilir.

KEMAL PAŞA-ZADENİN VIII. DEFTERİ

KISIM 2

Doç. Dr. Ahmet UÇUR

|| Selçuk Hatun dergâh-ı gerdün-iştibâha mülâkât it-
dügini, cenâb-ı kâm-yâbla müşâlağa bâbında keli-
mât itdügini beyân eyler.

Çün server-i kişver-i Yünân yanındağı sipâh-ı girân-ı bî-kerânla
Bursa tahtgâhından göçüb yürüdi, leşker-i mür-şaşer-i Karamanla
Süleymân-ı zamâna karşı gelüb, hayme-vü-ğargâhla yer yüzün büri-
di,

|| Gerçi çü mür-u-melağ-est ân sipâh
|| Mür şevved küşte çü üfted be-râh

iki birâder turuşub, iki leşker uruşub, biri birine girişüb kırışmak mu-
karrer olıcak bâd-ı fitne esüb, deryâ-yı şûr-u-şerr taşub, Bursa ile İs-
tanbul arası emvâc-ı âşûbla tohcağ, Selçuk Hatun, ki merhûm Sul-
tân Murâduñ h'âher-i ferhunde-ahteri-ydi, kân-ı Âl-i 'Osmânuñ, ki
ma'den-i 'izz-ü-celâldür, girân-behâ gevheri-ydi,

|| Zenî ez besî merd çâlâk-ter
|| Be-gevher zi deryâ besî pâk-ter

vesâ'il-i istineâhı terkib idüb, mesâ'il-i istişlâha tertib virmeg-içün
Bursadan geldi irdi. Mâ-beynde olan mädde-i hilâf-u-şıkâka şüret-i
vifâk-u-ittifâkı giyürmeg-içün araya girdi. Kıtâr-ı emtâr-ı işlâhla gu-
bâr-ı gir-ü-dârı telbide, ve nâr-ı kârzârı tahmide içdâm itdi. Pâdişâh-ı
hilâfet-penâha buluşub, "karndaşuñı atası mülkünden mahrûm itme"
diyü ilhâh-u-ibrâm itdi. İstedi ki, Bursadan annaru nihâyet-i vilâyet-i
Yünâna varınca Cem Sultâna ah-vire, ol iki pâdişâhla hayl-ü-sipâhı
iki başlu ejder eyleye ve kişver üzerine şah-vire. Nokşân-ı idrâkinden
bilemedi ki bir künâmda iki şîr olmaz; kuşûr-ı 'ağlından fehm kılamadı
ki bir niyâmda iki şimşîr [8a] olmaz.

|| Eger zen nikū būdī vü rāy-zen
 || Me-zen nām-ı būdī mer-ū-rā ne zen

Şavirū-hünne hālifū-hünne fe-inne re'ye-hünne ileyye efnün ve 'azme-hünne ileyye vehnün.

Mezkūr hatuniñ mezbūr mes'üli ma'kül olmamağın maqbül ol-
 olmadı; sa'yı meşkūr olmayub, şefā'ati hayyiz-i kabüle vuşul bulma-
 dı. Vüzerā-yı rüšen-rāy ve ümerā-yı kār-fermāy bir araya gelüb, yek-
 dil-ü-yek-zebān olub, Sultān-ı fermān-fermāya söylediler: "Bir kişver
 içinde iki şehriyār-ı kām-kār karar idemez, ve bir leşker arasında iki
 serdār-ı sipheşālār olamaz" didiler.

|| Çü şeh başdur memleket aña ten
 || Yaraşmaz iki başlu olmağ beden

|| Pādişāh-ı 'ālem-penāhla Sultān Cem muķābele-vü-
 muķātele itdügini, hadem-ü-ħaşemi kırılıb, ķadem-i
 sebātı yerinden ayrılıb, kaçub gitdügini beyān eyler.

Çün mezkūr vech-i meştūr üzerine şulħ ihtimāli mündefi' oldı,
 ümerā-yı rezm-ārāyuñ rāyları kıtāl itmek üzerine müctemi' oldı,

|| Şeh-i kām-rān şehriyār-ı sa'id
 || Ebü 'n-naşr ħān-ı cihān Bāyezid

buyurdı: leşker-i āteş-heybet-ü-bād-ħareket cūşa gelüb, deşt-ü-der
 ādem fevcleri-yle baħr-i aħzar gibi mevc urdı. Ceys-i zafer-kış yarağın
 yasağın gördi; kimisi şihāb gibi sinānın toğrudub, kimisi hilāl gibi ke-
 mānın ķurdı. Kūhsār-ı kār-zaruñ peleng-i tiz-çengleri bebr gibi ħurūşa
 diler; cūybār-ı gir-ü-dāruñ neheng-i āteş-āhengleri baħr gibi cūşa gel-
 geldiler. Ol gürüh-ı pür-şükūhuñ ħuyul-ü-biğālinüñ ni'ālinden kūh-u-
 hāmūn āhen-pūş oldı; māh-u-māhī siper-ü-cevşen altında ķalub, kiş-i
 çarħ-ı gerdūn ķavs-ü-tirle tıldı. Yasavullar ķol-ķol yürüyüb, leşke-
 rüñ şağın şolin ķoriyub, cūyüş-ı deryā-cüş ebr-i pür-ħurüş gibi İznik
 tağlarından aşurdılar; Yeñişehr ovasında düşmenüñ önün bağlayub,
 bilisini şaşurdılar.

|| Sipāhī çü encüm biyārāstend
 || Çü eflāk-i nüh şaf be-yārāstend
 || Zi ħayl-ü-sipeh kūh-u-der geşt teng
 || Be-şahrā-yı Şehr-i Nev üftād ceng

Serdâr-ı a'zam, sipehsâlâr-ı mu'azzam Gedik Ahmed Paşa, ki hüsâm-ı hün-âşâmı câm-ı bezm-i rezm, sinân-ı cân-sitâni şu'le-i şem'î cem'î zaferdi, ol eşnâda Polya'dan geldi irdi. Sultân-ı cihân-bağşuñ, ki âfitâb-zîn-ü-âsümân-rağşdı, rikâb-ı hilâl-mişâline kebkeb kevkebleri gibi yüz sürince, cenâb-ı kâm-yâbdan işâret oldu; âheng-i cengi râst kılub, sâz-ı kârzâra düzen virdi.

|| Alaylar bağlanub saflar düzildi
|| 'Alemler şıkkası yer-yer çözüldi

Nefir-i şür-şafir-i dârgir çalınub, muhannesleruñ beñizleri almib, taleb-i gir-ü-dâr iden ciger-dârlaruñ yürekleri talabıdı; kûs-ı harb gökler gibi gürlüyüb, kılıçlar şimşekler gibi yalabıdı; bād-ı ceng esüb, begleruñ sancaqları çözüldi; gönder bayrakları yelebidi. Bahâdırlaruñ câm-ı pür-merâm-ı neng-ü-nâm gözlerine gelüb, efkâr-ı hâm-ı ser-encâm-ı kâr öğlerinden gitdi. Nesim-i bahâr-ı zafer meşâmmına irince, göñli gül gibi açılıb, her biri seçilüb, alay öninden [8b] şıçratdı.

|| Soñm fikr eylemek gitdi öğinden
|| Alayuñ şıçradub çıkdı öninden

Evhâm-ı bâtl bed-dillere giydükleri zırhları dâm idüb, duzağa düşmiş mürğ-i vahşi gibi endâmlarınuñ ârâmı gidüb, bedenleri kafesinin bendi çözüldi; her biri çekildi, girü kaldı, süzüldi.

|| Gürizân-ı dil-ber dil ender beden
|| Diliran zi haftân büride kefen

Pâdişâh-ı deryâ-dilüñ alayındağı sipâh-ı küh-şüküh Yeni Şehr ovasınıñ berü karşusundağı tağı bâğ ve beri açılmış gülzâr-ı pür-bahâra döndürince, puşt-i dürüş-t-i zemîn-i sengini hing-i bād-reftârüñ süm-i seng-rengi-yle nerm-ü-germ idüb, sinân-ı âteş-feşânla gülşen-i hevâyı külhan-ı pür-nâra döndürince, Anadolı askerî ve Rümleşkerî alay-alay aşâğa ovaya inüb, düşmen çerisine ulaşıdılar. Mübârizler kenâr-ı gülzâr-ı meydânda bahâr-ı zafer germiyetine lâleler gibi kızıl ala kana bulaşıdılar. Bir zamân çarhaçılar fevcleri meydân içinde kerr-ü-ferrle deryâ mevcleri gibi kavuşdılar; âhir ol iki leşker-i girân tokuşub, iki bahr-i bî-pâyân gibi birbirine kavuşdılar. Sırr-ı mercece 'l-bahreyni yeltakıyânî 'iyân oldu; mevc-i âşübla miyân-ı zemîn-ü-âsümân tıldı. Âdem fevelerine bād-ı hamle ıztırâb virüb, deryâ-yı pür-âşüb gibi kaynayub taşdı; son demür kumları yerüñ yüzini ser-â-ser bürüyüb, kılıç mevcleri başdan aşdı. Tığ-i miğ-reng ceng meydânına kan bârânını yağdururken,

|| Çekinmiş idi göge nize ejdehâ-kirdâr

Niyâm-ı hüsâm-ı hûn-âşâm nâr-ı kârzârûn tef-ü-tâbından

|| Dilini taşra çıkarmışdı mâr-ı ef'â-vâr

Bir demde Süheyl-i şimşir-i yemânîniün te'şirinden edim-i zemîn 'aķîķ-irengin levnini buldı; dem-i eşkelden şüret-i mevt-i aķmer müşekkel olub, cevher-i hancerden peyker-i peyk-i ecel muşavver oldı.

|| Bahr-i jerf-i hûnuñ irdi mevci çarķ-ı ahzara

|| Hancer-i şengerf-gündan mevt-i aķmer aldı reng

Dem-i nây-ı rüyîn ile hevâ-yı vegâ germ olub, tennür-ı harb şöyle tu-tuşdı ki od şu'leleri-yle, ki serdârlaruñ başındaķı hûd-ı zer-endüd idi, 'âlem taldı; Ol nârûn şerâr-u-tâbı-yle, ki ser-i tiz-i nize-i cân-sitânuñ biri sinân-ı âbdârı ve biri bayraq-ı âteş-dirâķşı-ydi, a'zâ-yı hevâ göyi-nüb kül-kül oldı. Bir tarafdan nâr-ı pür-şerâr-ı kıtâl iltihâb-u-ıztırâb ve lehîh-i mehib-i cidâl işti'âl bulmuşdı; bir tarafdan germâ-yı hevâ-yı Âb fezâ-yı vegâyı pür-tâb idüb, hâmun-ı harb-gâh kânün-mişâl olmuşdı. Hengâme-i germânuñ germiyeti hengâmı ve faşl-ı tâbistânuñ şiddeti eyyâmı-ydi. Seherden ejder-i heft-ser-i çarķ-ı gerdün âteşin-dem olub, külhan-ı kâ'inât cemerâtlâ talmışdı.

|| Tizî-yi hürşid hem ez bâmdâd

|| Kerd hak ez kâğid-ı şâmî sevâd

|| Bes ki şüde sâye zi germâ siyâh

|| Germ der endâhte hûd-râ be-çâh

[9a] Pertev-i âfitâb-ı cihân-tâbla deryâ-yı âsümânda kalb-i Hût-u-Seraţân göyünmişdi; pöta-ı gerdünda şehâb sızmış gümüşe, ve âteş-dân-ı devrânda çarķ kızmış tâbeye dönmişdi. Mübârizlerün giyindükleri haftân-ı pülâd mûm gibi nerm olub, bindükleri şehir yellerinüñ nefesi bâd-ı semûm gibi germ olub, mâr-ı zehr-bâr gibi dilin çıkarub şolurdu. Gâzilerün ellerindeki, tiğ-i miğ-reng-ü-âbdârûn seylâb-ı revânı olmuş idi. Tiz-tâz tâzilerün ayağındaķı na'f-i âteş-bârdan küre-i zemîn küre-i âteşin olurdu. Sevret-i harâret-i tâbistândan nihâl-i ser-sebz-i rimâh şâķ-ı nâr gibi âteş-bâr olub, dehân-ı tiğ-i bürrân zebâne-i âteş gibi bi-âb oldı. Deşne-i âbdâr, ki hûn-ı düşmen-i bed-kirdâra teşneliginden berg-i süsen-vâr zebânını çıkarmışdı, şu'le-i şem'î süzân gibi pür-tâb oldı.

|| Zebân-ı hâl ile hûn-ı 'adüya teşneligin

|| Dilini taşra çıkarmış ider beyân hancer

Sâkı-yi kârzâr bir nice nevbet ki, şarâb-ı hûn-nâbla tolu sâgar-ı himâmı haşm-ı bed-fercâmuñ aşhâb-u-anşârına şundi, ol bezm-i rezme içilen câm-ı hüsâm-ı hûn-âşâmdan saçılan cür'alardan bostân-ı mey-dân-ı gir-û-dâr eyyâm-ı bahârda lâlezâra döndi. Şu'le-i âteş-i cidâl ki, zebâne-i tîg-i âteş-bârdan işti'âl bulmuşdı, düşmen-i hâksârûñ âb-ı revân-ı a'vânı-yle söyündi.

Şehriyâr-ı muzaffer-ferr rikâb-ı kâm-yâbında mülâzim olan piyâ-de-vü-süvârla henüz kühsârdan şahrâya inmemişdi ki, şabâ-yı şafâ'eşer-i feth-ü-zafer esdi. Muqaddemü'l-ceyş olan leşker-i cerrârûñ cüy-bâr-ı şimşir-i âbdârı kulle-i kühdan iner seylâb-ı pür-şükûh-ı nev-bahâr gibi kiş-i haşm-ı bed-endişûñ üzerine inüb, yolın kesdi. Nesîm-i bahâr-ı zaferle gönca-ı feth-ü-nuşret açıldı; gerd-i idbâr a'dâ-yı bād-peymâ-yı hâksârûñ yüzine gözine saçıldı. Şarşar-ı kahr-i kahramânî esüb, kâmet-i râyet-i nuşret-âyet-i sulţânî mütemâyil oldı; ol bādla, ki kûha tokımsa kâh gibi şarşardı, haşm-ı bed-râyûñ pây-ı şebâtı mütezelzil oldı. Nekkâ-yı nekebât gamâm-ı intikâmı hevâ-yı vegâya ağdurdı; bârân-ı şehâb-ı 'azâbı aşhâb-ı bağy-u-'udvânûñ üzerine yağdurdı. Sipâh-ı zafer-penâh-ı Rûm ceyş-i bed-kiş-i Karamanı, talî'a-ı şubh-gâh leşker-i ahteri tağıdur gibi, tağıtdı. Cemşid-i 'aşruñ öñinden Sulţân Cem hürşid-i 'aşr gibi ser-nigün-'alem olub, ufq-ı hezîmete üfûl itdi gitdi.

|| Ten zi ganîmet be-hezîmet sipürd

|| Bürden-i cân-râ be-ganîmet şümürd

Kâr-u-bâr-ı nâmûs-u-'ârı döküb saçdı; râyet-ma'kûs-u-devlet-menkûs başın aldı kaçdı. Yanındağı vezîr-ü-emîrûñ kimi düşüb, kimi esir oldı. Defterdârı Tursun Begûñ savaşıda eli düşüb destgîr oldı. Aştin-oğlı Ya'kûb Beg, ki atası zamânında atabegi-ydi. âşâr-ı idbâr çehre-i hâlinde müşâhede idüb, henüz debûr-ı şerr-ü-şûr şiddet bulmadın, ol maşzûl maşdûmın koyub gitmişdi. Râyet-i dalâlet-âyetini, ki âstin-i hil'at-i nekbet idi, hacâlet yüzine tutub, maşâm-ı i'tizârda dest-i istiğfârla dâmen-i 'afv-i şehriyâr-ı kâmkâra tevessül itmişdi. Bâkî hademinüñ ve haşeminüñ [9b] kimi tu'me-i tîr, kimi 'alef-i şimşir oldı. Şavaş yerinde başlar kâsesi sâgar-ı lâle-i ter gibi şarâb-ı hûn-nâbla taldı.

|| Şüde kâse-i ser pür ez hûn-u-hâk

|| Be-tîg-i cefâ lâle-sân çâk-çâk

|| Der-ü merdüm-i dide bî-âb-u-kût

|| Meges-vâr der perde-i 'ankebût

Bezm-i rezmün maķâmında sāgar-ı miğfer cām-ı pür-müdām gibi hün-ı gülgünla tolmışdı; sine-i siper ve kâse-i ser sinân-u-tîr ile pervizen-ü-kefgîr gibi göz-göz olmuşdı. Meydân içinde ciger pâreleri berg-i ergüvân gibi saçılmışdı; merd-i neberdüñ zaħm-ı hün-bârinuñ ağızı dehân-ı nâr gibi açılmışdı.

|| Kesilmiş başlardan yüzi pürhün
|| Bitürmiş şâh-ı nîze sîb-i gülgün

Tîr-i pür-tâb-ı şihâb-mesîr nice bed-kirdâr güm-râhuñ kaçarken ardından nâ-gâh irdi; inne 'l-meve 'lezi tefirrüne minhü fe-inne-hü mü-lâķi-küm fehvâsını haber virdi. Ol leşker-i bî-şümâruñ süvâr-ı sebük-bârından nâdir mübâdir esb-i bād-reftârla miyân-ı meydândan kenâra kaçub hâlâş oldu. Emmâ piyâdesinden bende-vü-âzâde bir ferd, eger âverdcî ve ger merd-i neberd, kırtulmak olmadı; kimisi giriftâr olub, kimisi öldi. Karamanlunuñ aķ sāyesinden pîre-zen-i devrân çadır bü-rinüb, 'azabuñ kızıl borkinden gülistân-ı meydân lâlelerle toldı.

Sultân Cem, hadem-ü-ħaşemi guşsa-vu-ğam, bârı nârî 'âr, hem-demi elem-i nedem,

|| Cihâna olmayan server gerekmez
|| Diriye ser gerek efser gerekmez

diyüb, bâr-u-bengâh ve hayme-vü-ħargâhı tar-u-mâr itdi, ve bād gibi sebük-bâr oldu. Sefîne-i vücûdın girdâb-ı gir-ü-dârdan hâlâş idüb, nerd-i neberdüñ şeşderinden kırtuldu. Gird-bād gibi gerd-âlüd olub, yola girdi gitdi. Bilesince olan hadem-ü-ħaşem at kıomadı çatlatdı; yedek de-ğişürken kendünüñ ayağını at depüb ağısatdı.

|| Cihân ber eblaķî tosun süvâr-est
|| Leked hürden ez-ü hem der şümâr-est

Çün serkeşligi ucundan licâm-ı fermân-ı Sultân-ı üli 'l-emre râm olmayub, semend-i tünd-'inân-ı nefsi bed-fercâma uydu, lâ-cerem tosun-ı eblaķ-ı eyyâmdan leked yiyüb, ayağın rikâb-ı rezîn-i zîn-i zerrinden çıkarub, at torvasına koydu. Şehriyâr-ı kâmkârdan işâret olsa, leşker-i düşmen-şikâr ardın sürerdi; kazâ-yı mübrem gibi irer, tomar-ı 'ömrin tayy idüb, defter-i vücûdın dürrerdi. Emmâ, çün murâd-ı fesâdın def' idi, naķş-ı hayâtın levh-i kâ'inâtdan ref' itmek degüldi, ruşşat virdiler, vüs'at üzerine teng-nây-ı ma'fekeden çıktı gitdi. Bād-ı şarşar-ı hezîmet berg-gâh gibi kıarım alub, dâru 'l-mülk-i Kıonyada ârâm idemedi; raht-u-bahtın tâc-u-tahtın terk itdi ve gönlünde 'azîmet-i Şâmı berkit-

di. Etbâc-u-eşyâ'ın alub, hadem-ü- haşemden bile giden gidüb kalan kalub,

|| İç ilden çıkdı vardı taşa girdi

İlgar vehminden kenâr-ı Bulgârda daği qarâr idemeyüb, başı kırku-sından dâmen-i mülki elden şalı-virdi.

|| Cihân-râ ber-in güne şüd resm-ü-râh
Ber âred be-gâh u ne-dâred nigâh

[10a] Asümân-ı memleket-i 'Osmânda mânend-i şems-ü-kamer ol iki birâder-i ferhunde-ahter bir zamân sipihr-i serîr-i saltanat üzerine koşdı; birisi mihr-i cihân-gir gibi kişver-i Rûmı şimşir-i berķ-te'şirle teşhîr idüb, birisi ahter-i seher gibi ol bûmdan göz yumub, mâhgibi şâma düşdi.

Devr-i Sulţân Bâyezîd irdi aûlmaز nâm-ı Cem
Sâkiyâ bir bâde şun kim hâk olubdur câm-ı Cem
Şâma döndürdi 'inânı Rûmdan nâ-kâm olub
Gördi çün kim râm idemez tosun-ı eyyâmı Cem
Tutdı çün hırşîd gibi Rûmı Sultân Bâyezîd
Tañ mudur meh gibi menzil-geh idinse Şâmı Cem
Bitmedi berr-i 'Arabda ekdügi tohm-ı murâd
Kand-i Mışr-u-Şâm ile olmadı şîrin kâm-ı Cem
Şaldı bahre 'âkıbet fülk-i iķâmet lengerin
Âb-ı şûr-ı merg ile ol yerde taldı câm-ı Cem
Oldı bî-fer câm-ı endâmı girüb kara yere
Nâm-ı nikûn fikri ile oldı bed fereâm-ı Cem
Câm ile eyyâmdan kâm almağı elden koma
Devr-i pür-cevr içre gördük n' olduğın encâm-ı Cem

Sulţân-ı cihân-sâz-ı muhâlif-güdâz-u-muvâfık-nevâz düşmenüñ cem'iyetin tağıdub, bir zamân ardınca gidüb, Karaman taht-gâhı Kon-yaya irdi; şimşir-i âbdâr ve sinân-ı hûn-bârla ol diyârda intişâr bulan nâr-ı fitne şerârın söyündürüb, herc-ü-mercüñ Ėubâr meşârına teskin virdi. Bilâd-ı Karamanuñ båd gibi tünd ve âteş gibi germ serkeşlerini âb gibi nerm eyleyüb, türâb gibi pest itdi. Taş-ili kühsârınuñ serv gibi serdârların, çınâr gibi zeber-destlerin rikâb gibi pâyımâl ve 'inân gibi zir-dest itdi.

|| Serân hemvâr geşt ez yâr-ı bî-baht
|| Çü kişt-i pür-külâh ez mâliş-i saht

Çâyet-i cinâyetinden ve nihâyet-i himâyetinden mezkûr vilâyeti ferzend-i ercümendi Sultân Abdullâh-ı encüm-sipâha erzânî gördi. Mezbûr şâhzâde-i kişver-penâhı iklim-i Yunana pâdişâh idüb, Konya taht-gâhına, ki kadîmü 'z-zamândan dâru 'l-mülk-i Karamandur, geçürdi. Kendüsi, baht-i şâ'id ve devlet-i müsâ'idle,

|| Çeşm-i giti be-tig kerde sefid
|| Rüy-ı gerdün be-gerd kerde siyâh

müstağarr-ı serir-i gerdün-nazîre mürâca'at buyurdu. H'ân-ı ihsân ile kâse-i âsümâmı pür idüb, ta'am-ı in'âmıla hâşş-u-'âmm-ı enâmı toyurdu. Ahkâm-ı hükâm-ı inşâf- [10b] ü-intişâfın e'trâf-u-eknâf-ı cihâna revân itdi; binâ-yı sarây-ı mazâlim-i zâlimi, her ne mekânda buldı-ysa, virân itdi. Şahne-i 'adâleti taht-i eyâletinde olan vilâyetlere gönderdi; her kanda sük-ı füsûk ve dür-ı fücür varsa altın üstine döndürdi. Ol Mehdî-yi 'ahdüñ, ki 'aql-i reşid ve baht-ı sa'id aña hâdidür, devrinde cihân halkı nekebât-ı zamân ve beliyât-ı zeminden emîn oldı; Seffâh-ı rûzgâr-ı zörkârüñ şerr-ü-şürından dâru 's-selâm-ı İslâmbol me'mün-umaşûn olub, leşker-i manşûrla kişver-i Rüm taldı.

|| Şâhî ki der zemâne ne-dâred nazîr-i h'viş
|| Şükrâne vâcib-est ki der rûzgâr-ı mâ-st

|| Karaman-Oğlı Kâsim Begün bād-ı ifsâdı-yle
deryâ-yı fitne gene cûşa geldüğini..ol
bâdî-yi fesâduñ tahriki-yle Sultân Cemün
peleng-i âhengi hurûşa geldüğünü beyân
eyler.

İbrâhîm Beg-oğlı Kâsim Beg, ki vâriş-i mülk-i Karamandı, 'aşrında yegâne-i rûzgâr, devrinde fâris-i zamândı, merhûm Sultân Mehdî Hân eyyâmında kaçub, Âzzerbâycâna gitmişdi; baş korkusundan dâmen-i 'arûs-ı mülkden el çeküb, terk-i diyâr itmişdi. Mezkûr pâdişâh-ı kişver-penâh ölüb, ol diyâr havf-i âgyârdan hâli olcağ, şâhzâdelerün müddet-i ihtilâfında e'trâf-ı memleket fitne tohecağ, zamân-ı fitret âvân-ı fırsatdur diyü, yerinden göç itdi; diyâr-ı şarkdan 'azm-i kişver-i Yunan idüb, berk-vâr hurûc itdi. Ser-hadd-i mülk-i Karamana indi oturdu; ol vilâyetden himâyet-ü-emâmı götürdi. Biçine gelmiş ekinlere

yanındağı bağlilerün atları ayağı dās oldu; sebzézāra dönmiş kiştezār-
lar süm-ijseng-reng-i hing-i cengle tekrār naṭas oldu.

Be-pāy-ı feres galle şüd tūtiyā
Ki gerdid her na'ı dest-āşiyā
Çü tosun zi hirmen ber āverd gerd
Ruḥ-ı kâh ez-in bîm gerdid zerd

Çün ol bed-kirdāruñ nā-gehān gelüb, diyār-ı Karamana girdüğü, dā-
men-i mülk-i Yunana düşmen-i bed-gümānuñ eli irdüğü vākı' olub, ef-
vāh-ı enāmda şā'ic-ü-meşhur oldu, ol peyām dergāh-ı pādişāh-ı kişver-
penāhda zuhūr buldı. Gedik Aḥmed Paşaya, ki emir-i şaff-ārāy, ve-
zir-i Āşaf-rāydı, şimşir-ü-tedbirle muḳaddem-i ḥadem-ü-ḥaşem, muḳ-
tedā-yı ümerā idi, Anaṭolı kişverinüñ leşker-i deryā-mişāli қоşulub,
Karaman diyārına irsāl olındı ki, ol vilāyetüñ ḥimāyeti maşlahatin
göre; varub, ser-ḥadd-i diyār-ı Yunanı bekleyüb, seyl-i ḥayl-i fitneye,
ki kühsār-ı Bulğār menba'ı ve Kāra Taş içi mecma'ıdur, sedd olub ṭura.

Mezkūr destūr-ı neheng-āheng şir-idilir-i naḥçir-gir gibi ḥayl-i
bî-meyyle emān virmeyüb, hücum idicek, ḥaşm-ı bed-gümān ol ejder-i
āzer-feşān leşker-i cerrār-ı düşmen-şikārla üzerine yürüdüğü işidicek,
bildi ki mārla mūr ṭuruşamaz, nehengle ḥarçeng pençe uruşamaz. Ā-
heng-i ceng idüb, muḳābeleye ve muḳāteleye ikdām idemedi. Ol bed-
fercām cām-ı nāmı seng-i nenge çalub, başın alub gidemedi. Öñin ardin
baḥr-i ḥayret aldı; ara yerde ḥayrān-u-zār [lla] kaldı. Āḫir bunı ted-
bir itdi ki, Sultān Cemi taḥrik eyleyüb, gene Rūma indüre; ol küh-ı
pür-şükūhı arka idinüb, üzerine gelen gürühla cenge ṭura. Mezkūr şāh-
zāde-i āzāde sāz-ı rezmi bozub, 'azm-i Ḥicāz idicek, Sultāndan icāzet
alub ḥacca gitmişdi. Şerā'it-i ḥaccı, ki erkān-ı İslāmuñ biridür, yerine
getürüb, Ḥaremeyn-i Şerifeyni ziyāret itmişdi. Dönüb, Mışra gelüb,
mezkūr ma'mūrede karar ihtiyār kılmışdı; Şāḫib-kırān-ı 'aşrla kendü-
de cidāle mecāl yoğ idüğü bilmişdi.

Virürken cihāna ziyā āfitāb
Ne mümkindürür kim ura māh tāb

Ol vilāyetde ferāgatle ḥuzūr idüb otururken, Kāsım Begüñ ādemi
varub, da'vet ḥaberin ilettdi. İblis gibi envā'-ı mekr-ü-telbisle anı tağ-
rır idüb, niyet-i ikāmetin 'azimet-i sefere tağyir itdi. Rāy-ı 'aql-i reşād-
endişe hevā-yı nefis-i fesād-pişe gālib oldu; dimāğına sevdā-yı efses ṭo-
lub, atası kişverine ṭālib oldu. Berç-ı āteş-bārı kuşanub, ebreş-i bād-
reftār-ı tünd-ḡināna bindi; āb-ı revān gibi bir ān karar itmeyüb, diyār-ı

Çaramana indi. Kūs-ı ra'ḍ-ḥurūşuñ şadāsı kūhsār-ı Bulğarı yanğulan-
durdı; ḥayl-i seyl-cūşuñ gerd-i ḥing-i tiz-girdi ḳalb-i deryāyı bulandur-
dı. Kāsım Beg ṭabl-u-ʿalemle, ḥayl-ü-ḥaşemle istiḳbāl itdi. Çün ol iki
cihāngirün el bir itdügini cüvān pīr işitdi,

|| Zi deryā-vu-deşt ü zi hāmün-u-kūh
|| Sipāh ender āmed gürüh-ā-gürüh

diyār-ı Çaramanuñ, ki her kenārı iştirā-yı ebnā-yı zamānuñ maʿdeni
ve kānidur, pülād-nihād ve fāsıd-nijād bed-güherleri cevşen-puş oldu;
Çara Taşuñ her sengi başından bir cüvān-ı ateş-āheng, kūhsār-ı Bul-
ğaruñ ḥarsengi kenārından bir peleng-i tiz-çeng çıḳub, cihān cūş-u-
ḥurūşla ṭoldı. Seylāb-ı ṭufān-ı fitne mevc urub, fevc-fevc ceş-i bed-
kiş deşt-ü-derde yürüdi; aşḥāb-ı bağy-u-ʿudvānuñ şehāb-ı tuğyānı āsū-
mān-ı mülk-i Yunanı bürüdi. Ḥayl-i bī-meyl-ü-emān seyl-i revān gibi
nā-gehān il içine aḳıcaḳ, şāʿıka-ı gürz-i girān ve bāriḳa-ı tığ-i raşşānla
ol merzi yaḳıcaḳ, diyār-ı Çaraman ürkülük olub, ḥalḳ ḥişārlara ḳoyul-
dı; dūr-u-ḳuşūr şūr-ü-āşüb ṭolub, merc-i Yunana herc-ü-merc ṭoldı.

|| Biri birine girdi pīr-ü-cüvān
|| Çarıştı cihān müy-ı zengī gibi
|| Tutub āsümānuñ sevādın gubār
|| Çarardı zamān rüy-ı zengī gibi

İl içinde bād-ı fitne esdi; seyl-i şerr-ü-fesād yolları kesdi.

|| ʿAlī Paşa-yı şaff-ārāy Çaramanilerle ceng
|| itdügini, meydān-ı maşāffı ol bed-kirdārlaruñ
|| başlarına teng itdügini beyān eyler.

Çün ʿadū-yı kīne-cūyuñ ḥayl-i seyl-şükūhı kühdan inüb, şahrāya
ḳondu, Larende ovası ceş-i Nıl-cūşuñ fevceleri ile mevc urur deryāya
döndi. Fāris-i [11b] meydān-ı cihān, ḥāris-i vilāyet-i Yunan, hümā-yı
semā-yı taḫt-gāh Sulṫān ʿAbdullāh ʿinān-ı iḳdāmı ve zimām-ı ihtimā-
mı ḥimā-yı memleketün ḥimāyeti cihetine döndürdi. Şeh-süvār-ı mız-
mār-ı ʿazm ve bezm-ārāy-ı meclis-i rezm, Ḥayder-i kerrār-ı zamān,
Çazanfer-i neyistān-ı tır-ü-sinān ʿAlī Paşa, ki ol vaḳt diyār-ı Çarama-
nuñ sipehsālāryıdı, düşmen ṫarafına gönderdi.

|| Sipehbed be-şeş şad yel-i pehlivān
|| Be-meydān der āmed çü şir-i jiyān

Altı yüz şir-gir dilirle, ki kūhsār-ı sitiz-ü-cengün tiz-çeng pelengleri-
ydiler, şahrā-yı vegānuñ ejdehāları ve cüybār-ı kārzāruñ ateş-āheng
nehengleri-ydiler, mezkūr Āşaf-ı şaff-ārāy ḥaşm-ı bed-rāyuñ gürüh-ı

enbühından bir küh-şüküh alayla buluşub, ceng eyledi; hün-ı gül-gün-la miyân-ı meydân-ı kârzârı lâlezâra döndürüb, seng-i şahrâ-yı veğâyı la'l-reng eyledi. Gerd-i neberd hevâ yüzine miğ-i zemherir gibi ağdı; berf-ü-bârân yerine âsümândan zemîne tîg-ü-tîr yağdı. Şahn-ı bostân-ı meydân[da] sebze-i ter ve şükûfe-i şecer yerine peykân-u-sinân bitdi; mâhî-yi hâncer-i âbdârûn dendânı neheng-i tîz-çeng-i sitîz-ükî-nenün sînesin ditdi; şîmşîr-i tâbdârûn mürçe-i nâ-tûvâmı şîr-i neyistân-ı nîzenün cigerin rîze-rîze itdi. Tîr-i dil-düz ebrû-yı kenân-ı bî-emân ve gamze-i peykân-ı cân-sitânla dilberlik şîvesine ser-âgâz eyledi; nîze-i ciger-süz kâkül-i perîşân ve kâmet-i hîrâmânla hânümân-ı câmî gâret itmege dest dirâz eyledi.

|| Tozutdı bād-ı hamle göge ma'roke yerin
 || Âb-ı hayâtı virdi yele âteş-i sinân
 || Dildâr gamzesi gibi tîr oldu dil-rübâ
 || Kadd-i nigâr gibi sinân oldu cân-sitân

Matla'-ı tebâşîr-i şabâhdan maқта'-ı deyâcîr-i revâha dek bâzâr-ı gîr-üdâr germ olub, âteş-i cidâl-ü-ķitâl işti'âl buldı; nâr-ı kârzârûn şu'le-vü-şerârî-yle, ki biri sinân-ı tâbdâr ve biri peykân-ı âbdârdur, miyân-ı zemîn-ü-âsümân taldı. Gavgâ-yı veğâ-yı merd-i neberd ve âvâze-i nefîr-i dârgîr-i eb'tâl-i ricâl-i cidâl çârsû-yı kûy-ı hâkden dervâze-i kal'a-ı felekü 'l-eflâk[e] çıkdı; sinân-ı berķ-nîşânun âsîb berîķinden perde-i zulâmı mihr gözine aşub, cüyûş-ı deryâ-cüşuñ nehîb hürüşından penbe-i gamâmı sipîhr gûşma tıķdı.

|| Şafaķ kû be-hûn çehre rengin nümüd
 || Be-rûy-ı felek zaķm-ı şîmşîr bûd

Miyân-ı meydân-ı cihâmı bir birine teng / ,iki leşker / idüb merdâne ceng itdiler, aña dek ki, kenâr-ı mizmâr-ı gerdün hün-ı şafaķla gül-gün oldu; hayl-i zengî-seleb-i şeb handaķ-ı cevsaķ-ı muţabbaķ-ı âsümâna seyl gibi revân olunca, 'Oşmânîler gâlib-ü-sâlib, Karamanîler mağbûn-u-zebûn oldu. Âlât-ı cidâl-ü-ķitâli döküb, hilâl-ü-şihâb-mişâl kemân-u-sinânı şaçdılar; gice karañusunda yüz karası-yle hayl-i Zengibâr gibi târumâr olub kaçdılar. Leşker-i cerrâr-ı düşmen-şîkâr, gerdün gibi cevşen-pûş-u-siper-dâr, şabâha dek meydân-ı hâmûnı tolanub-turdılar; seherden ki, [12a] sultân-ı hâver zerîn miğfer urındı, gene âheng-i ceng ve 'azm-i rezm idüb, nefîr-i dâr-ü-gîri urdılar.

|| 'Ali Big ân Rüstem-i gîr-u-dâr

pehlivân-ı meydân-ı âsümân gibi eline sinânın alub, huşum-ı levm-ķadem-ü-şüm-ķudüm tarafına leşker-i zafer-rehber-i kişver-i Rûmla

hücüm itdi. Sipâh-ı güm-râh-ı düşmen hõd hayl-i nücüm gibi encümen tağıdub, pîrâmen-i harb-gâhdan nâ-bedîd olmuşdı. Havâli-yi ma'freke-yi hâli bulcağ döndi gitdi.

||| Hudâvendigâr-ı gerdün-ihtidâr Anaḫol
 tarafına geçüb, sâye-i hümâyûnı-yle
 Burusaya şeref virdüğini, Sulṫân Cemûn
 büm-ı Rûma hücümü, hadem-ü-ḫaşemi-yle
 kişver-i Karamana kudümü haberi gelüb
 irdüğini beyân eyler.

Sulṫân-ı cihân, Süleymân-ı zamân, hazret-i şâhib-kırân, Ahmed Paşayı Karaman cânibine gönderdükden soñra, erkân-ı divâmı taḫfif idüb, mülâzim-i dergâh olan sipâh-ı zafer-penâhla taḫt-gâhuñ muḫâfazasın destür-ı a'zam, nâtür-ı mu'azzam İshâk Paşaya teklif idüb, kendüsi Kâsim Paşa ile ve bir kaç muşâhib-i şâhib-nazar ile Bursa tarafına teşrif buyurmuşdı. Ol âfitâb-ı şihâb-ı'nân-u-hilâl-rikâb fülk-i şehâb-miğâl-ü-felek-şitâbla deryâ yüzinden Mudanyaya toğru gidüb, ma'mûre-i mezbürenüñ ehâlisinüñ sebzezâr-ı ahvâlin bârân-ı luṫf-u-iḫsânla şâdâb ve ezhâr-ı emâkin sırâb idüb, şebnem-i keremle gönca-vu-nergis gibi ḫalkuñ gönlin gözin ṫoldurub, her ḫanda ac-u-muḫtâc varsa âb-ı saḫâ-vu-nân-ı 'atâ ile ṫoyurmuşdı.

||| Yağdı cüdi yağmurı çün muttaşıl
 Eyledi bârân-ı Nisânı ḫacil

Mezkûr şehir-i meşhûr, ki nâdire-i dehrdür, bir kûh-ı pür-şükûha arḫasın virmişdür; ancalayım küre, ki vaşşâflar dilinde dâ'ir-ü-sâ'ir olan evşâfı eṫrâfa irmişdür. Âbı ḫõş-güvâr ve hevâsı laṫif, türâbı müşk-bâr ve fezâsı şerîf Keşîş Tağı dimegle ma'rûf yaylak, çârsü-yı sebzezârında dükkân açan 'aṫṫâr-ı bâd-ı müşk-büy sükkân-ı cihâna ne ḫõş ḫoḫular ulaştırur aylak; ḫavs-i ḫuzah miyânında kemer, ḫamâmeden başına 'imâme giyer.

||| Devr sürmiş sâl-ḫorde tağdur
 Çok yaş görmüş başı appağdur
 Kâḫum-ı [berf] arḫasında yaz günü
 Issıdan ṫaşra[da urmuş] kürküni

Şehriyâr-ı kâmkâr mezkûr dârü 's-sürürüñ eṫrâf-u-eknâfın seyr-ü-te-mâşâ iderken, geh gül-geşt-i deşt-ü-şahrâ idüb, geh kenâr-ı kühsâra bî-ḫayd olub, şayd-u-şikâra giderken, şahrâsınuñ ıssı şularına germ

olub tûrurken, yaylasınıñ şovuk hevâsı-yle eglenüb yürürken, nâ-gehân diyâr-ı Karaman ucundan Sultân Cemün hürücü haberi gelüb, kenâr-ı güلزâr bezmi hâr-ı efgâr-ı rezm aldı. *Merreten 'aysün ve merreten ceysün.* Ta'biye-i ceys-i zafer-kış endişesi düşüb, sâkı-yi eyyâm elinde devr-i câm-ı 'ays bâkiye kaldı. Ol eşnâda Kâsim Paşa, ki Cezerî Kâsimi dimegle iştihârı vardı, vezâret mesnedinden ayrıldı; [12b] yeri Mesih Paşaya, ki merhûm Sultân Mehmed Hân zamânında daği vezir olmuşdı, erzânî görülüb virildi.

Mezkûr destûr, nebîre-i Şeyh Muhammed Cezerî Mahmûd Çelebinün, [ki] divân-ı Süleymân-ı zamânda nişâncıdı, hîdmetinde olubdururdu. Şoñra Mahmûd Paşanın 'ayn-i 'inâyeti-tle manzûr olub, ol Âşaf-nişân-u-şâhib-şânun terbiyeti-yle zuhûr bulubdururdu. Yümn-i himmet-i iksir-hâşşiyetün te'siri-yle merâtib-[ü]-menâşib-ı 'âliyye irmişdi. Dâmen gibi ayağa düşmiş kalmışken, nâ-gehân sa'âdet yüz gösterüb, baht-u-devlet el virmişdi. Hazret-i Hudâvendigâra dârü'l-mülk-i Amasyadaki defterdâr olub, muhâvereye ve müşâvereye kâbiliyeti sebebi-yle taqarrüb bulub, maqbûl-i hazret olmuş; ve bir müddet ol hîdmeti ikâmet itmiş, ve âsitâne-i devletde kalmışdı. Şoñra rûzgâr-ı nâ-sâzkâr anı bâb-ı sa'âdet-me'âbdan dür-u-mehcûr kılmış, düşürüb kenâra şalmışdı.

|| Komaz devrân kişiyi bir karâra
|| Çeker gâh ortaya gâhî kenâra

Pâdişâh-ı hilâfet-penâh serîr-i salţanatı müşerref idicek, anı Rûm-iline beglerbegi defterdârı bulub, münâsebet-i sâbıkayı ri'âyet eyledi. Kâbiliyetin bilürdi. Terbiyet idüb, Hamza Beg-oğlu Muştafâ Paşa Gedik Ahmedün ibrâm-u-ilzâmı-yle ma'zûl-ü-mahzûl olcağ, yerini aña himmet eyledi. Sene-i seb'a ve şemânin ve şemâne-mi'e [887] şühûrında bedr-i kadri evc-i âsümân-ı 'izzetde zuhûr buldı. Manzûr-ı eşraf-ı etrâf-u-âfâk olmuşken, gene ol senede İshâk Paşanın mekr-ü-gadri-yle ma'zûl oldı.

|| Şâhib-kırân-ı dehr hiyâm-ı âsümân-kıyâmla
|| Yeñi Şehr ovasında konub ordu kurduğımı,
|| beglerbegi Dâvud Paşa Rûm-ilinün cüyüş-ı
|| nehr-eüşı-yle Şofyaya varub tûrduğımı
|| beyân eyler.

Diyâr-ı Karamanda şerâr-ı nâr-ı fitnenün intişârı zuhûr bulcağ, âsümân-ı mülk-i Yunanın merkez-ü-evci mevce-i şûr-u-âşûbla tûlcağ,

fi 'l-hâl İshâk Paşaya misâl-i vâcibü 'l-ımtiğâl irsâl olmdı ki, bî-ihmâl-ü-imhâl hazîneyi ve cebe-haneyi alub, isti'câl ile yola gire; kapu halkı-nuñ varı-yle, piyâdesi ve süvârı-yle, Yeñi Şehr ovasında ordu-yı hü-mâyün-pûya mülhâk olub, südde-i gerdün-'uddeye ire.

Hazret-i Pâdişâh-ı hilâfet-dest-gâh mübârek sâ'at-ü-firûz-demde mahrûse-i Burusadan göçüb, yemininde yümn ve yesârında yüsr vardı, mezkûr ovaya kındı. Serîr-i gerdün-pâyesinüñ säyesinde ol taraf şeref bulub, hudâm-ı Sidre-mağâmı küh-u-şahrâya tolub, muhayyem-i mükërremi behcet-ü-behâ ile cennetü 'l-me'vâya döndi.

Encümeni çün felek ârâste
Çarh ez ân encüm emân h'vâste
Yâft serâperde ber ân câ mağâm
Deşt der âmed be-resen-hâ be-dâm

Serdâr-ı şafder, sipehsâlâr-ı dilâver Dâvud Paşaya, ki Rüm-ilinüñ emirü 'l-ümerâsi-ydi, emr oldı ki, mezkûr kişver-i ma'muruñ leşker-i bî-kiyâsi-yle vara, Şofya diyârında karar idüb, ol kenâra nâzır ola; Üngürus-ı menhûs fırsat-ı nehzati gözedüb, kemîn-i kinden çengâl-i cidâli uzadub, savaş başını kalduracağ olursa, ol yağı bâğînüñ ayağın almağa yarağ-u-yasağla bulunub, âheng-i cenge hâzır ola. [13a]

Düşmenüñ cengine ola hâzır
Mekr-ü-nirengine ola nâzır

Mezkûr-emir-i Âşaf-nazır Süleymân-ı zamânuñ emri-yle 'âmil olub, döndi gütdi. Mezbûr kişverüñ leşker-i zafer-eşeri-yle menzil-i ma'hûd-u-mağâm-ı meşhûdda ârâm itdi. Anañtolı begleri ve ol diyârüñ 'askeri sipehsâlârları peleng-i kühsâr-ı şalâbet ve neheng-i cüybâr-ı mehâbet Sinân Paşa ile Ahmed Paşaya koşulmuşdılar; şah-zâde-i a'zam, şehriyâr-ı mu'azzam Sultân 'Abdullâh-ı âsümân-bârgâh-u-sitâre-sipâhuñ yanına cem' olmuş, ve deryâ-yı cihân-peymâ gibi Konya şahrâsına tolmışdılar. Mişâl-i vâcibü 'l-ımtiğâl-i sultânî ile fermân-ı 'âlî-şân-ı hâkânî âsitân-ı âsümân-nişândan şöyle vârid olmuşdı ki, öteden 'adü-yı kine-cüy hayl-i seyl-hücümle üzerlerine yürürse, turuşub uruşmayalar, çekileler geleler, berü gideler.

Vüzerâ-yı pür-hazm-u-rây ve ümerâ-yı rezm-ârâyüñ zamîr-i münîr-lerinde vâzih-u-lâ'ih olan tedbir-i dil-pezir bu minvâl üzerine takrîr olunmuşdı ki, 'asâkir-i ferhunde-me'âşir cümle bir yere müctemî' olalar, andan düşmenüñ üzerine hamle ideler.

Zikr olan begler daği beglerinüñ fermân-ı lâzımı 'l-iz'ânını güş-ı hüş-u-ķabülle işitmişlerdi; divân-ı Keyvân-mekân-ı süleymâniden nâzil olan mişâl-i kazâ-mazâ-vu-ķader-eşere imtişâl itmişlerdi.

Gerekdür ķul dinilen yola gitmek
Ne kim sulţân buyursa anı itmek

Angurı begi Mehmed Beg izhâr-ı hâbâşet
idüb, cinâyet-i hîyânete irtikâb itdügini,
seylâb-ı haşem-i pür-hışm-ı kahramânî
ol bed-kirdâruñ dârü 'l-mülk-i vücüd-ı
hî-südün harâb itdügini beyân eyler.

Sulţân Cem yanındağı şeyţanet-pîşe-vü-fâsid-endîşe müfsidlerüñ iğvâsına ve iğrâsına uyub, salţanat talebin eylemiş ve bir nevbet devletin şınamışken, âheng-i rezmün sâz-u-selebin görüb, hevâ-yı veğâ şehbâzları-yle pervâz urub, çeng-i ceng ile per-ü-bâli yolınmış ve çengöl-i cidâlle ķolı ķanadı şınmışken, peykâra tekrâr ķâmet getürüb, esbâb-ı iķâmeti ortadan götürüb, diyâr-ı Rûma 'azm itmesine, hazret-i pâdişâh-ı hilâfet-penâhla huşûmete niyet idüb, 'azimet-i rezmi cezm itmesine bâ'îş-i külli ve sebep-i tām bu olmuşdı ki, Karamanoğlunuñ tedbiri-vü-tezviri-yle 'Osmânilerden be-nâm beglerüñ adına kendüye müzevver mektûblar varmış irmişdi. Mazmûn-ı meknûnında mukaddemât-ı tağrîr telfîķ olub, maḥlûb-ı mergûba tevfiķ olunmuşdı. Hevâsma muvâfiķ ve rızâsına muḥâbîķ olmağın, ol haberler aña gurûr virmişdi. Ol idi ki, Mışırda huzûr idüb ḥurmuşken, ol vilâyetde iķâmet bünyâdın urmuşken, nâ-gehân kârbân-ı kararî göçdi; fi 'l-hâl bâl-i isti'câli açdı ve uçdı; hîng-i ceng-ü-peykâra bindi, Karaman diyârına indi. Mağrûr olubdururdu, maḥhûd begler maḥall-i mev'ûda gele şandı; mezkûr bed-fi'âlün fikr-i mekri-yle olan hayâl-i muḥâle aldandı. Didügi gibi olmadı, umduğın bulmadı. Toḥm-ı 'amel, ki şûre-zâr-ı emelde ekübdürürdi, bitmedi; a'yân-ı vilâyet ve erkân-ı eyâletden kimse iltifât itmedi. [13b]

Toḥmî ki der zemîn-i tu kiştîm ḥâķ ḥörd
Dikî ki der hevâ-yı tu puḥtîm ḥâm şüd

İllâ, Angurı sancağı begi Mehmed Beg, ki semend-i sa'âdetinüñ ayağı sürçmiş ve devleti dönmişdi, tünd-bâd-ı nekbet ile çerâğ-ı iķbâli söyünmüşdi, ve gerd-i felâketle âyine-i baḥtî ḥonmuşdı. Ol bed-fercâm-ı nekbet-encâm ḥama'-ı ḥâma düşüb, ḥadem-ü-ḥaşemin dirdi, etbâ'-u-eşyâ'm cem' itdi. Sâ'ir beglerle Karaman vilâyetin beklerken, Sulţân

Cem geldügin işidicek, bindi karşı gitdi. Vardı, buluşdı, vezîri oldı; erkân-ı devletinüñ biri oldı. Ol vaktin ki Karamana sefer 'azîmetin itmişdi, cemâ'atini Angurı hisârında komış gitmişdi. Cinâyet-i hıyânete irtikâb idicek, anları ol makâm-ı muhâtaradan kurtarmağa ikdâm itdi. Sultân Cemden icâzet alub, bir mikdar leşker-i cerrârla zimâm-ı ihtimâmı ol tarafa toğruhdub gitdi. Ilgarla geldi, Anguriya irdi. Emmâ hisâra giremedi; pîrâmen-i şehrinde kondı, dâmen-i murâda eli iremedi. Zirâ, kendünün 'ısyâmı zâhir olcağ ol vâkı'a efrâfda istihâr bulcağ, Sivas begi Karagöz Beg gelmiş, hisâra girmişdi; kal'ayı hıfz idüb, ehline istimâlet virmişdi.

Bu esnâda şehzâde-ı cüvân-baht, ârâyiş-i tâc-u-zînet-i taht, âfitâb-ı âsümân-rahş, Sultân Ahmed-i cihân-bağsuñ, ki tîğ-i berķ-dirahş serhadd-i Şarka âhenin sedd olmuşdur, darb-ı şimşir-i cihângiri ve ta'n-ı sinân-ı gîtî-sitâni-yle baħr-i harbün içi pür-cezr-ü-medd olmuşdur.

Tîğ ile âfitâb-ı 'âlem-gir
Mîğ-i keffi cihâm kıldı esir

Sipehsâlâr Süleymân Beg Rüm diyârmuñ dilâver-i şaff-derleri-yle, ki her biri nerre-dîv-i Kâf-maşâff idiler, nâ-gehân geldi, irdi; sinân-ı küh-güzâr ve şimşir-i hâre-şikâfla haşm-ı nâ-be-kârı âhenin hisâra koyub, ne karâra ihtimâl koyub, ne firâra mecâl virdi. Çün ol bedgümânla olan çeri ölüm eri oldukların bildiler, sinân gibi baş açub meydâna girdiler, ve merdâne şavaş kıldılar.

Yer yüzün kan ile gül-reng itdiler
Âb-ı cüy-ı ceng mül-reng itdiler

Peykân-ı âbdâr ile, ki peyk-i revân-ı sultân-ı eceldür, şerâr-ı nâr-ı kâr-zâr hevâ-yı vegâda intişâr buldı; sinân-ı tâb-dârı, ki şu'le-i cem'-i bezm-i rezmdür, âsümân-ı meydân-ı gir-ü-dâr pür-sitâre-i seyyâre oldı. Puşt-i deşt-i vegâ ve rüy-ı hevâ-yı ma'reke, cüy-ı hündan ve direfş-i gül-gündan, ol dide-i horûs rengin bulub, bu düm-i tã'ûs naqşın bağladı. Tîğ-i mîğ-reng-ü-şâ'ika-kirdâr berķ-ı tâb-dâr gibi handân oldu-ça, zirhuñ gözleri pür-hün olub, ebr-i nâlân gibi tamâm-ı endâmı kan ağladı. Nâr-ı kâr-zârla, ki vakûdı at-u-âdemdür, bir az dem tennür-ı 'âlem germ oldı; ol odla yanmış cigerlerün dūd-ı gerd-âlūd-ı-yle künbed-i çarķ-ı kebūd taldı.

Âħir-i kâr, Rüm dilirleri [ve] ol bümüñ şir-girleri kemân-u-tîr gibi el bir idüb, hücüm itdiler; encümen-i düşmeni târ-u-mâr idüb, nücüm-ı rücüm gibi ol tãğülerün

MÂTÜRÎDÎ KELÂM EKOLÜ'NÜN İKİ BÜYÜK SİMASI: EBÛ MANSÛR MÂTURÎDÎ VE EBÛ'L-MU'İN NESEFÎ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

Bir Mâtürîdî kelâmından bahsedilip edilemeyeceği konusu bazı araştırmacılarca tartışılmıştır¹. Mâtürîdî'lerin Ebû Hanîfe'ye bağlı oldukları, fakat bir "hanefî kelâmı"nın da mevcut olmadığı bilinmektedir. Buna karşılık Mâtürîdî'nin Mâveraünnehir bölgesinde yetişen birçok bilgin tarafından lider olarak kabul edildiği de bir gerçektir.

Mâtürîdî kelâmının en parlak siması olan Ebu'l-Mu'in Nesefî, (ö.1115) ünlü *Tabsiretü'l-Edille*'sinde Mâtürîdî'den sitayişle ve çok sık bahsetmekte, birçok konuda ona atıfta bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye olan bağlılık ve hayranlığını *Tabsire*'nin birçok yerinde müşahade etmek mümkündür. Yine Mâtürîdî bilginlerinden olan Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580 / 1184) *el-Bidâye* adlı eserinde² Mâtürîdî'den "eş-şeyh el-imâm", "Reis Ehl es-Sünne ve'l-Cemaa", Âlem el-Hüdâ" gibi ifadelerle bahsetmektedir. *Usûl ed-Din* sahibi imam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493 / 1099) de Mâtürîdî'yi "şeyh" olarak adlandırmakta ve onu "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" ın reislerinden kabul etmektedir³. Daha sonraki devir Mâtürîdî bilginlerinden olan Türk bilgini İbn Humâm da yazmış olduğu *Kitâb el-Musâyere*'sinde de Mâtürîdî ve Semerkand ulemasından bahsederken Mâtürîdî'den "üstâd" diye söz etmektedir.⁴

Bu kısa değerlendirmeden anlıyoruz ki Mâtürîdî gerek yaşadığı asırda gerekse daha sonraki asırlarda tesiri çok olan bir kelâmcıdır. Dolayısı ile Mâtürîdî kelâmı bir vakıa olarak kabul edilmek durumunda-

1 Daniel GIMARET, *Théories de l'Acte Humaine en Théologie Musulmane*, Paris, 1980. s. 171 vd. Ayrıca bkz. Süleyman ULUDAĞ, Taftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ine (*Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, İstanbul, 1980) yazdığı önsöz, s. 34 vd.

2 *Kitâb el-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûl ed-Din*, Hazırlayan Fethullah HULEYF, İskenderiye, 1969. Metin ile birlikte Türkçe tercümesi için bkz. *Mâtürîdiyye Akâidi*, hazırlayan Bekir TOPALOĞLU, Ankara, 1979.

3 PEZDEVÎ, *Usûl ed-Din*, Hans Peter Linss neşri, Kahire, 1963, s. 3. Tercümesi için bkz. Doç.Dr.Şerafeddin GÖLCÜK, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, İstanbul, 1980.

4 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, Mısır, 1317/1889, s. 107.

dır. Zaten bu isimlendirmenin Taftâzânî (ö.1390) tarafından da yapıldığına şahit oluyoruz. Taftâzânî Maveraünnehir hanefî kelâmcılarına "Mâtürîdiyye" ismini veriyor⁵. Eş'âriîlik gibi çok sayıda taraftar kitlesine sahip değilse de, Ehl-i Sünnet'in en güçlü ve orijinal kanadını teşkil eden Mâtürîdiyye, üzerinde çok dırulması gereken bir kelâm ekolüdür.

Müşteşriklerin çoğu "Hanefî-Mâtürîdî" tabirini kullanmayı tercih etmektedirler. Fransız müşteşrik Louis Gardet gerek "*Introduction à la Théologie Musulmane*" (Paris, 1970) gerekse "*Dieu et la Destinée de l'Homme*" (Paris, 1967) adlı eserlerinde Mâtürîdî'lerden bu şekilde bahsetmektedir. Günümüz müşteşriklerinden olan fransız Daniel Gimaret de aynı adlandırmaya sadık kalmıştır⁶. Böylece onlar müstakil bir Mâtürîdî kelâmından çok onu, Hanefî ekolünün bir uzantısı olarak değerlendirme eğilimindedirler. Buna karşılık Mâtürîdiyye'yi "büyük bir teolojik mektep" olarak mütalââ eden araştırmacılar da vardır⁷.

Aslında Mâtürîdî'nin her bakımdan Ebû Hanîfe'nin peşinden gittiği kanaati yaygındır. Ebu'l-Mu'în Nesefî "*et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*" adlı eserinde, "İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî usul ve furuun bütününde Ebû Hanîfe'ye uyanların en şiddetlisidir" ifadesini kullanmaktadır.⁸ Fakat buna rağmen Mâtürîdî ve onu takip eden kelâmcıların bir Mâtürîdî kelâm ekolü oluşturdukları tartışma götürmez bir husus olarak kabul edilmek durumundadır.

Biz bu makalemizde Mâtürîdî kelâmının en önde gelen iki siması, Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî'den bahsedeceğiz. Bunu yaparken, Mâtürîdî hakkında şimdiye kadar yapılan araştırmalarda ve belli kaynaklarda yer alan, hayatı ile ilgili bilgilerin tekrarından kaçınarak bazı değerlendirmelerle yetineceğiz. Nesefî ile ilgili herhangi bir araştırma ise yoktur diyebiliriz.

I- EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944):

Mâtürîdî Orta Asya'daki Mâveraünnehir'de Semerkand'a yakın bir yer olan Mâtürîd (veya Mâtürîd) adlı bir kasabada doğmuştur. Mâ-

5 Muslihuddin Mustafa KESTELLİ, *Hâşiye el-Kestelli 'Ale'l-Akâid en-Nesefiyye*, 1326/1928, s. 17. Bu konuda ayrıca bkz. Süleyman ULUDAĞ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid Tercümesi)*, Giriş, s. 34 vd, İstanbul, 1980.

6 Bkz. Daniel GİMARET, *Théories...*, adlı eseri.

7 Bkz. Doç.Dr.Kemal IŞIK, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İlim, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s.7.

8 Ebu'l-Mu'în NESEFÎ, *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, yazma, III. Ahmed, No: 1866, vr. 4 a.

türîdî'nin Türk asıllı olduğu genelde kabul edilen bir husus olmakla beraber, onu İran asıllı göstermek gibi yanlış değerlendirmeler de mevcuttur. Louis Gardet bu yanlışlığa düşenlerden birisidir.⁹

Yâkut *Mu'cemü'l-Büldân*'da Mâtürîdî veya Mâtürîdî'den bahsetmez. Semerkand'ın bir köyü olarak (ماتيرب) diye bir yeri zikreder. Barthold yanlışlıkla Mâtürîdî yerine bu şekilde yazıldığını kaydetmektedir¹⁰. Buna karşılık bazı kaynaklar, Semerkand'ın bir nahiyesi veya köyü olduğunu yazarlar. Kestelli *Hâşiye*'sinde Semerkand'ın bir köyü olduğunu kaydeder¹¹.

Orta Asya'da bulunan Semerkand, Buhârâ ve yakın çevreler X. ve XI. asırlarda birer ilim merkezi olma durumundadırlar. Abbasi İmparatorluğu yavaş yavaş eski gücünü kaybetmeye başlayınca, Bağdad eskiden olduğu gibi tek ilim merkezi olmaktan çıkmış, söz konusu bölgeler önem arzetmeye başlamıştır¹². Ancak şunu kaydetmek gerekir ki Orta Asya kültür çevresi, daha çok aklî ve felsefî ilimler sahasında temayüz etmişti.

Osmanlıların ilk zamanlarında Anadolu'da medreselerden yetişen âlimler, sahalarında derinleşmek veya ihtisas yapmak gayesi ile, genellikle Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Buralarda tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat gibi ilimler daha çok gelişme göstermişti. Buna karşılık kelâm ve felsefe gibi aklî ilimlerde, Mâveraünnehir bölgesinde bulunan Semerkand ve Buhârâ çevresi tercih ediliyordu¹³. Bu tercihten, daha o zamanlarda, söz konusu bölgelerde, felsefî bir geleneğin yerleşmiş olduğunu anlıyoruz.

Bu bölgelerde bulunan Hârezm'de kelâmî münakaşalar, tutuculuktan uzak, hür bir ortam içerisinde ve ilmi ölçüler dahilinde yapıyor, kendi görüşünü uygun olmayan bir ifade tarzı ile savunanların münâ-

9 Lous GARDET, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1970, ss. 60, 61.

10 BARTHOLD, *Moğol İstilasına Kadar Türkler*, hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1981, s. 116, n.223. YÂKUT, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut, 1957, VII/350.

11 KESTELLİ, *Hâşiye*, s. 17. Ayrıca bkz. H. SCHAEDEER, "Semerkand" maddesi, *I.A.*, VII/404; el-LÂKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır, 1324, s. 195.

12 Krş. Saffet BİLHAN, *Les Jüristes Hanafites d'Asie Centrale à l'Epoque des Qarahâni-des*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1973, s. 115.

13 İ.Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 227. Mâtürîdî'nin çağdaşı olan el-Makdisî bu bölgelerden gerek ilim gerekse yetişen âlimler yönünden sitayişle bahseder. *Ahsenü't-Tekâsîm*, Leiden, 1324/1906, s.294. Bu yerleşim alanlarını kapsayan Mâveraünnehir bölgesi için bkz. *Mu'cem el-Büldân*, VII/370-373.

kaşaları derhal önleniyor, bu tür davranışlara izin verilmiyordu¹⁴. Büyük müfessir, filozof ve kelâmcî Fahreddin Râzî (ö. 1209), Orta Asya'da bulunan Üngeneç'te Mutezile'nin oynadığı rolden hayrete düşmüş, Bu-hârâ'da bizzat kelâmî münakaşalara katılmıştır¹⁵.

Mâtürîdî ve Neseî'nin eserleri okunduğunda, bölgenin fikrî ve felsefî sahaya olan yatkınlığı açıkça görülmektedir. Gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'de gerekse *Tabsîretü'l-Edille*'de, münakaşası yapılan konular ve yazarların üslupları, fikrî sahada görülen bu serbesti ortamını günümüze yansıtan en geçerli belgelerdir.

Bu fikrî serbestinin felsefî ve kelâmî münakaşaların seviyesi açısından çok olumlu sonuçlar verdiği şüphesizdir. Mâtürîdî'nin problemlere, Bağdad dinî ortamında yetişen çağdaşı Ebu'l-Hasan Eş'arî'den daha felsefî bir açıdan yaklaşması, içinde bulunulan bu değişik kültürel ortamların etkisinden olsa gerektir. Onların bize ulaşan eserleri, içinde yaşadıkları kültür çevresinin şaşmaz örneklerini teşkil ederler.

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ile Eş'arî'nin eserleri karşılaştırıldığında, gerek üslûpta gerekse ele alınan konularla farklılıklar göze çarpar. Mâtürîdî Eş'arî'den daha somut, daha daha teknik ve daha felsefî terimler kullanır¹⁶. Mâtürîdî bazı felsefî ve kelâmî tabirlerin terimleşmesine ön ayak olmuştur. Söz gelimi bir şeyin genel karakterini belirtmek için kullandığı "şey'iyyet" (شَيْئِيَّة) kelimesini kelâm ilminde ilk defa kullanan Mâtürîdî olmuştur¹⁷. Mâtürîdî ekolündeki "şey'iyyet" kelimesi, Fârâbî ekolündeki "mahiyet" kelimesi ile aynı manaya gelmektedir¹⁸. Mâtürîdî "şey'iyyet" bir şeyin ispatı için kullanır. Zaten o,

14 W.BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris, 1945, s. 113.

15 Prof.Dr.O.TURAN, *Seçukdular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965, s. 223; Fethullah HULEYF, *A Study on Fakhr al-Din al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, Beyrut, 1966. Abdurrahman, BEDEVİ Horasan, Nişapur, Merv, Herat ve Belh'teki felsefî ve kelâmî ortamdaki sityayla bahseder. Bkz. *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, 1972, I/342. Bu bölgelerdeki ilmi faaliyet ve kültürel ortam için ayrıca bkz. Prof.Dr.İbrahim KAFESOĞLU, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, ss. 321, 322.

16 Michel ALLARD, *Le Problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Beyrut, 1965, ss. 422, 423. Bu eserden bundan sonra sadece *Attributs* diye bahsedilecektir.

17 "Şey'iyyet" kelimesi için bkz. MÂTÜRİDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, Fethullah Huleyf neşri, Beyrut, 1970, ss. 41, 86, 104, 124, 132, 238, 242. Kelimeyi Neseî de kullanır. Bkz. *Tabsîretü'l-Edille*, vr.202b, 12, 24, 33; 203a, 24 (Varak numarasından sonraki rakam satıra işaret etmektedir).

18 Fârâbî'nin felsefî sistemindeki "mahiyet" kelimesi için bkz. Prof.Dr.Hüseyin ATAY, *Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1975, s. 13 vd. Prof.Dr.Hüseyin ATAY, *İbni Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 23 vd.

bündan dolayı Allah'a "şey" denebileceği görüşünerdir¹⁹. Ona göre bir nesneye "şey" denince onun varlığı da ispat edilmiş olur²⁰.

Mâtürîdî "şey" kelimesi ile ilgili olarak Mutezile ile polemîğe girmiştir. Mutezile'ye göre "yok" şey'dir. Şeylerin "şey'iyeti" (Fârâbî'nin deyi-mi ile mâhiyeti) Allah tarafından var edilmiş değildir. Allah onları sa-dece yokluktan varlık sahasına çıkarır. Mâtürîdî böyle bir anlayışın Allah'ın birliğinin nefyine yol açtığını ileri sürer. Çünkü Mutezile bu gö-rüşleri ile Allah'ın yanında, ezelde, başkalarını da var etmiş oluyorlar²¹.

Mâtürîdî şey'iyet kelimesine karşılık olarak mâiyet terimini de kul-lanır²². Mâiyet ve mâhiyet tabirleri ona gör aynı manayı ifade ederler.

Mâtürîdî ayrıca *bi'l-kuvve*, *bi'l-fiil*, *keyfiyet* ve *heyûlâ* gibi felsefî terimleri de kullanır. Bu husus, onun içinde yaşadığı kültürel ortamın etkisini yansıtan bir özelliktir. Kendilerine karşı mücadele ettiği Materya-listleri tavsif etmek için, mâhiyeti, hamuru manasına kullandığı "ty-net" kelimesi de bu hususa bir örnek teşkil edebilir²³.

Genellikle Mâtürîdî'de aklın nakle hakim olduğu kabul edilmekte-dir. Michel Allard da aynı kanaatini belirtirken, delil olarak, âyet ve hadîsleri çok az zikrettiğini ileri sürer²⁴. I. Goldziher de Mâtürîdî-lerin Mutezile'ye bir derece daha yakın olduklarını ve fikirlerini Eş'ari-lerden daha liberal bulduğunu kaydederken aynı düşünceden hareket eder görünmektedir²⁵. Louis Gardet ve G. Anawati de Mâtürîdî'yi aynı görüş açısından değerlendirmek eğilimindedirler²⁶.

Bize göre bu görüşler isabetli değildir. Âyet ve hadîsleri çok kul-lanmak, nakle önem vermek demek değildir. Ashında Mâtürîdî âyetlere gerektiğinde gerektiği kadar yer vermektedir. Bizce onun akılcılığı, âyetleri az veya çok kullanılmasında değil, onları yorumlamasında aranmalıdır.

Sayıları yazarlara göre değişen, hakkında müstakil risaleler dahi yazılan Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki görüş farklılıkları, muhtemelen, her iki kelâmecinin yaşadığı değişik kültür çevresi ile çok yakından ilgi-

19 MÂTÜRİDÎ, *Kütübü't-Tevhîd*, s. 41.

20 A.g.e., s.104.

21 A.g.e., s. 86.

22 A.g.e., s. 40.

23 A.g.e., s. 86.

24 Michel ALLARD, *Le Problème*, ss. 424, 425.

25 I.GOLDZİHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1973, s. 89.

26 L.GARDET - G.ANAWATÎ, *Introduction*, ss. 60, 61.

lidir²⁷. Her ikisinin mücadele ettiği farklı gruplar göz önünde bulundurulursa, bazı konularda değişik fikirlere sahip olmaları normal kabul edilmelidir.

Mâtürîdî her şeyden önce kâinatın tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanmayanların doktrinlerini reddeder. Bu konuda madenin ezeliğine inanan filozoflara, çeşitli unsurlar arasındaki karışıklığın neticesi olan bir yartmaya inanan Mani dini mensuplarına, Materyalistlere (Dehriye), Zındıklara, Bâtını ve Karmatî'lere karşı fikren mücadele etmiştir²⁸.

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, genellikle, alışılmamış ve dağınık üslubu dolayısı ile, muğlak ve takibi zor olarak kabul edilmiştir.²⁹ *Kitâbü't-Tevhîd*'in zor bir üslupla kaleme alınmasının kökeninde, Mâtürîdî'nin bu değişik fikir gruplarına karşı verdiği mücadelenin etkileri de vardır. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Ka'bî, İbn Şebîb³⁰, İbn er-Râvendî, Dehriye, Sümeniyye³¹, Sofistâiyye ve Mecûsiler gibi birbirinden değişik şahıs ve fırkaların görüşlerini cevaplamak için, onları ayrı başlıklar altında inceleme gereğini duymuştur. Bir nevi çeşitli fırkalara karşı cevap mahiyetinde yazıldığı için, üslupla birlik ve akıcılık sağlamak zorlaşmış, dolayısı ile ifadede güçlükler ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî'nin ifade tarzının kapalı ve zor anlaşılır olması, sadece telifte takip ettiği bu usulden kaynaklanmamaktadır. Bu, biraz da o devre ait "ilmî bir üslûb"un teşekkül etmemiş olması hususu ile yakından ilgilidir. Başka bölgede de olsa, onunla aynı zamanda yaşamış olan Eş'arî'de (ö.324/935-6) de aynı durum görülür. Fârâbî'nin (ö.338/950) muğlak üslubuna karşılık İbni Sinâ'nın (ö.428/1037) daha kolay anlaşılır olmasının sebebi bu noktada aranmalıdır. Gerek muhteva gerek üslup bakımından ilmî gelişme zamanla olmuştur. Nesefî'nin (ö. 508/

27 Ahmed EMİN Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki ihtilâfların, Ebû Hanife ile İmam Şafii arasındaki ihtilâflardan kaynaklandığı görüşündedir. Zira Mâtürîdî Hanefi, Eş'arî ise Şafii'dir. Bkz. *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut, 1388/1969, IV/91. Ayrıca bkz. M.ALLARD, *Attributs*, ss. 419, 425, 426.

28 M.ALLARD, *Attributs*, ss.425, 426; Doç.Dr.Kemal IŞIK, a.g.e., s. 23 vd. Ayrıca krş. MAKRİZÎ, *el-Huat*, IV/185, 186; el-BEYÂZÎ, *Işârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1949, ss. 138-144.

29 Bkz. Robert BRUNSCHVIC, "Devoir et Pouvoir, Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane", *Etude d'Islamologie* içinde, Paris, 1976, I/199.

30 Görüşleri için bkz. EŞ'ARÎ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, H.Ritter neşri, Wiesbaden, 1963, ss. 134, 136, 137, 138, 143, 146, 147, 149, 205; Ebu'l-Felâh Abdül-Hayy b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, Beyrut, I/83, 84.

31 Sümeniyye için bkz. BAĞDÂDÎ, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Doç.Dr.E.Ruhi FİĞLALİ tercümesi, İstanbul, 1979, s.246.

1115) Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) oranla daha açık, anlaşılır ve metodik olmasının en önemli sebeplerinden birisi de bu zaman faktörü ile çok yakından ilgilidir.

Üsluptaki bu muğlâklığa, Fethullah Huleyf tarafından neşredilen *Kitâbü't-Tevhîd*'deki küçümsenemeyecek orandaki hatalar da ilâve edilince, Mâtürîdî'nin kelâma dair elimizde mevcut bu tek eserin değerlendirilmesi de o nisbette güçleşmektedir. Dünyada bir tek yazma nüshasının bulunması, bu tür hataların yapılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Söz konusu metne dayanarak yapılan tercümede de aynı hatalar türkçeye aktarılmıştır. Tercümenin ayrıca tenkit edilecek birçok yönünün bulunduğu, burada sadece işaret etmekle yetineceğiz³². Şunu da belirtmekte fayda vardır. *Kitâbü't-Tevhîd*'in daha tam ve sağlıklı bir tercümesinin yapılabilmesi için, her şeyden önce, metin üzerinde daha titiz ve ciddi bir çalışma yaparak, önce ideal metni ortaya çıkarmaya çalışmalı, bilâhère tercümesi işlemine geçilmelidir.

Mâtürîdî, üzerinde çok az araştırma yapılmış çok önemli bir düşünürümüzdür. Son yıllarda yapılan bazı araştırmalar, onu bütün yönleri ile tanımaya kâfi değildir. Batı ve Doğu dünyasında Eş'arî hakkında pek çok araştırma yapıldığı halde, Mâtürîdî her nedense çok ihmal edilmiştir. Bu ihmalde herhalde en büyük pay Türk araştırmacılarına düşmektedir. Türk olması ile övündüğümüz Mâtürîdî'nin, her yönü ile derinliğine tetkik edilip ilim âlemine tanıtılması herkesten önce bize düşen önemli bir görev olmaktadır.

Bu konuda esas şaşılacak nokta, İslâmî firkalara dair kaynak kitapların Mâtürîdî hakkındaki suskunluğudur. el-Bağdâdî (ö. 429/1037) 'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *Usûl ed-Dîn*'inde, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâîni (ö.471/1078)nin *et-Tabsîr fi'd - Dîn*'inde, eş-Şehristânî (ö.456/1063) nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde, İbn Hazm (ö.456/1063) ın *el-Fasl*'ında Mâtürîdî'den hiç bahis yoktur³³. Bu suskunluğun sebepleri ayrı bir araştırma konusudur.

Mâtürîdî ve Eş'arî:

Genel olarak değerlendirildiğinde, Eş'arîliğin Mâtürîdî ekolünden daha geniş bir bölgeye yayıldığı ve ondan daha çok taraftar kitle-

32 *Kitâbü't-Tevhîd* H.Südi ERDOÇAN tarafından *Tevhîd* adı altında tercüme edilmiş ve 1981 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

33 Prof.Muhammed b. Tavîr at-TANCİ, "Abû Mansûr el-Mâtürîdî", *A.Ü.İ.F. Dergisi* içinde, 1955, I-II, s.1; M.ALLARD, *Atributs*, s. 420; W.M.WATT, *Islamic Philosophy and Theology I*, Edimburg, 1962, s. 78. M.WATT, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Doç.Dr.E.Ruhi FİĞLALİ tercümesi, Ankara, 1981, s. 390.

sine sahip olduğu görülür. Akâid konularında Mâtürîdî ekolüne bağlı olan Osmanlı Türklerinde bile bu bağlılık sözde kalmıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm ilmi programları içinde Mâtürîdî bir eser göremiyoruz. Buna karşılık genellikle Eş'arîlere yer verilmiş olduğu bir gerçektir.

Bunun sebepleri üzerinde değişik görüşler ileri sürülmüştür. Süleyman Uludağ'a göre "Mâtürîdîliğin fikir ve görüşleri, Osmanlı Devleti gibi, tarihin en büyük ve en uzun ömürlü Türk-İslâm devleti için felsefi ve nazari bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte değildi"³⁴. Bu değerlendirme bize göre yanlış olup gerçekleri yansıtmamaktadır. Mâtürîdî kelâm sisteminin Eş'arî ekolünden çok daha felsefi ve tutarlı olduğuna daha önce işaret etmiştik. Yine aynı yazara göre "onun için diğer İslâm Devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da Eş'arîlik alâka ve rağbet görmüştür"³⁵. Mâtürîdîliğin-olmuşunun tam aksine- felsefi bir temel olamayacak şekilde görüp, buna alternatif olarak Eş'arîliği göstermek kanaatımızca isabetli olmadığı gibi haksız bir değerlendirme olmaktadır. Mâtürîdî ekolüne has, bilhassa Ebu'l-Mu'in Nesefî tarafından geliştirilen "Semantik Metot" bugünün dil felsefesi değil midir? Günümüz felsefinin önemli bir dalı olan dil felsefesini, asırlarca önce yapmaya çalışan bir ekol nasıl olur da felsefi bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olamaz? Ayrıca Mâtürîdîliğin böyle bir iddia içinde olduğunu gösteren hiçbir işaretin mevcut olmadığına da burada işaret etmekle yetineceğiz. Bu metot bırakılmamış olup devam ettirilseydi, kelâm ilminin boyutları bugün çok daha değişik olacak, İslâm inanç ve felsefesi çok daha felsefi, etkili ve akılcı bir şekilde izah edilebilecekti. Dolayısı ile Mâtürîdîliğin bu açıdan tenkit edip alternatif olarak Eş'arîliği göstermek isabetli ve haklı bir değerlendirme olmaktan uzaktır. Tam aksine Mâtürîdî kelâmı, felsefi bir temel olma görevini yapabilecekken ona yer verilmemesi, Osmanlı Devletinin fikrî ve dinî yapısı için büyük bir kayıp olmuştur. Bu kaybın menfi etkileri günümüzde dahi müşahade edilebilecek durumdadır.

S. Uludağ'ın değerlendirmelerinde açık bir çelişki de mevcuttur. Mâtürîdî ile ilgili yukarıdaki ifadelerden birkaç cümle önce Mâtürîdîlikten şu şekilde bahsetmektedir: "... İmâm Mâtürîdî'nin hiçbir eserinin Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin Mâtürîdî mezhebinin, ikinci derecede değerli eseri olan *Tabsiretü'l-Edille*'nin ve Sâbûnî'nin üçüncü derecede bir kaynak

³⁴ Süleyman ULUDAĞ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Taftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*) tercümesine yazdığı önsöz, s. 34.

³⁵ A.g.e., s. 34.

eser olan *el-Kifâye*'sinin basılmamış, okunmamış ve okutulmamış olması, Mâtürîdî mezhebi hesabına bir talihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir tarihi namına acınacak bir durumdur"³⁶.

Bizim de aynen paylaştığımız bu görüşlere katılmamak mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî görüşü yansıtan eserlerin basılmamış ve okutulmamış olması talihsizlik, şanssızlık ve acınacak bir durum olarak değerlendirilirken, birkaç cümle sonra Mâtürîdîliğin felsefi bir temelden yoksun olduğu şeklindeki ifadeler nasıl bağdaştırılacaktır? Felsefi bir temel yoksa, bu eserlerin okutulmamış olması şanssızlık, talihsizlik ve acınacak bir durum olmamalı, bilâkis isabetli bir davranış olarak kabul edilmeli değil midir?

Şu hususa da kısaca temas etmeden geçemeyeceğiz. Mâtürîdî'nin *Te'vilât-ı Ehl es-Sünne* veya kısaca *Te'vilât* olarak bilinen dev eseri (henüz yazma halindedir) biraz olsun tetkik edilecek olsa, ne denli felsefi bir temeli olduğu kolayca müşahâde edilecektir. Netice olarak Mâtürîdîliği bu şekilde takdim etmek isabetsiz, gerçekleri yansıtmayan ve haksız bir değerlendirme olmaktadır.

Bize göre Eş'arî eserlere yer verilmesinin ön önemli sebeplerinden birisi, bilhassa Neseî'î'de görülen, yukarıda kısaca temas ettiğimiz, "Semantik Metod"un zorluğu olsa gerektir. Ayrıca Eş'arî, Mutezile ve Yunan kültüründen etkilenen bir ilim ortamının tesiri altında yetiştiği halde, Mâtürîdî ve Neseî'î bu ortamdan bir hayli uzak bir bölgede buldukları için, böyle bir etkilenme onlar için söz konusu olmamıştır. İslâm âleminde genellikle Meşşâî felsefi sistemi hakim olduğundan dolayı, Eş'arî ekolü daha çok tutunmuş ve daha geniş bir bölgeye yayılmıştır. Bazı düşünürler de Mâtürîdî'nin ihmaline sebep olarak, Ehl-i Sünnet içinde Eş'arîliği tek doktrin kılma arzusunu göstermektedirler³⁷.

Bilindiği gibi Eş'arî uzun süre Mutezile ekolüne bağlı kalmış bir düşünür idi. Kırk yıl bu ekolün görüşlerini paylaşıp savunduktan sonra Mutezileyi terketmiş, koyu bir Selefiye tarafları olmuştur. Mutezile ile hiçbir fikri bağının kalmadığını göstermek için, Selef akîdesine sıkı sıkıya sarılmış, Mutezile'ye karşı büyük bir mücadeleye girişmiştir. Neseî'î'nin ondan "Ehl-i Hadîs Kelâmcısı" diye söz etmesi bu tavrının bir neticesi olsa gerektir.

Bağdad Hanbelî ortamı önceleri Eş'arî'nin bu doktrin değiştirmesi olayını kuşku ile karşılar³⁸. Bu durum karşısında Eş'arî halkın hoşuna

36 A.g.e., s. 33.

37 Bkz. Muhammed b. Tavîr at-TANÇI, a.g.makale, s. 1.

38 Eş'arî'nin Hanbelî'lerle münasebeti için bkz. "Philosophie et Religion en Islâm avant l'an 330 de l'Hegire", *l'Elaboration de l'Islam*, (kollektif eser), Paris, 1961, ss. 58, 59.

gidecek eserler yazmış ve hadisçilerin desteğini kazanmıştır. *Kitâb el-İbâne 'an Usûl ed-Diyâne* adlı kitabını, bu olumsuz etkiyi silmek gayesi ile kaleme aldığı İbni Asâkir nakletmektedir³⁹. *el-İbâne*'de görülen Hanbeli tesirinin varlığı bu görüşü destekler mahiyettedir. Eş'arî daha sonra yazdığı *Risâle fi İstihsân el-Havz fi İlm el-Kelâm* adlı eserini kelâm ilminin müdafaası için kaleme almıştır. Bu durum, kelâm ilmine düşmanlığı ile bilinen Hanbelilerle arasının açıldığı intibamı veriyor⁴⁰.

Eş'arî'nin bu şekilde psikolojik bir ortam içinde bulunması, Mâtürîdî'den daha siyâsî bir tavır takınmasına sebep olarak gösterilebilir. Eş'arî Mutezile'yi terkettikten sonra iki cephede mücadele etmek durumunda kalmıştır. Herşeyden önce ayrıldığı Mutezile'ye karşı mücadele içindedir. Ayrıca bir kelâmcı olarak, Hanbelilere karşı olan durumunun da bir hayli zor ve mücadeleli olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bir taraftan Mutezile ile hiçbir fikrî bağının kalmadığını göstermek için takındığı sert tavır, diğer taraftan Bağdad Hanbeli ortamına uyum sağlamak zorunluluğunu hissetmesi, onu daha siyâsî davranmaya zorlamıştır.

Mâtürîdî için böyle psikolojik bir ortam söz konusu olmadığı gibi, aksine, yukarıda kısaca ve ana hatları ile belirtmeye çalıştığımız serbesti ortamı içinde yetiştiği bir gerçektir. Böylece Mâtürîdî ve Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in müdafaasını yapmış da olsalar⁴¹, ister istemez değişik üsluplar kullanmak durumunda kalmışlardır. Daha doğrusu Eş'arî, içinde bulunduğu ortam ve psikolojik durum sebebi ile, hoşta gidecek ve taraftar toplayacak bir üslup tercih ettiği halde, Mâtürîdî, daha serbest bir ortamda yetişmesinin gereği olarak, düşünce ve fikirlerinde daha hür, daha akılcı olabilmıştır. Bazı görüşlerde ileri sürüldüğü gibi Mâtürîdî, Eş'arî'ye tâbi bir düşünür değildi⁴². Şayet öyle olsaydı, ona her yönden bağlı olan Ebu'l-Mu'in Neseî her fırsatta Eş'arî'yi şiddetle tenkit etmezdi⁴³.

39 İBN ASÂKİR, *Tebîin Kezib el-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Şam, 1347/1947, ss. 390, n. 1, 391; Krş. M. ALLARD, *Attributs*, s. 46.

40 Bütün bunlara rağmen Eş'ariye'yi, bazılarının yaptığı gibi, "akla düşman, hikmete düşman, düşünceye düşman, iradeye düşman, ahlakâ düşman ve hukuka düşman bir doktrin" olarak göstermek gibi ciddiyetten uzak ve gerçekleri yansıtmayan değerlendirmelere katılmak tabii ki mümkün değildir. Bu gayri ilmi değerlendirmeler için bkz. Abdülkadir ERENER, *Tarihî Seyri İçerisinde Medeniyet*, İstanbul, 1980, ss. 71, 72, 138.

41 TAŞKÖPRÜZÂDE, *Mevzuât el-Ulûm*, İstanbul, 1313/1895, I/594. Ayrıca bkz. TAŞKÖPRÜZÂDE, *Miftâh es-Saade*, Kahire, 1968, II/151, 152. Bu konuda ayrıca bkz. "Mâtürîdî ve Eş'arî Mezhepleri Hakkında bir Tetkik", *D.İ.B. Dergisi*, C.XIV, no: 2, Nisan-Mayıs 1975.

42 el-BEYÂZÎ, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23.

43 Ebu'l-Mu'in Neseî'nin bu tür tenkitlerine *Tabsure*'sinde sık sık rastlanmak mümkündür.

Mâtürîdî ile ilgili değerlendirmelerimizi bitirmeden önce şu noktayı da belirtmek gerekmektedir.

Her ne kadar Mâtürîdî, Sünnî kelâm sistemi içinde önemli bir yer işgal ediyorsa da, tartışılmaz bir lider durumunda değildir. Mâtürîdî ile aynı ortam ve bölgede yetişen, Mâtürîdî ekolüne mensup olan Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493 / 1099) onun *Kitâbü't - Tevhîd*'ini tenkit etmekten çekinmemiştir. "Manada muğlaklık, gereksiz uzatmalar ve en nihayet plânında da bir zorluğun" bulunduğu, kitabının giriş kısmında temas eder⁴⁴. Daniel Gimaret, Pezdevî'nin bu tenkitlerinden hareketle, "onun nasıl Mâtürîdî olarak kabul edilebileceğini" sormaktadır.⁴⁵ Bu kadarcık bir üslup tenkidini, o asırlarda ve bölgede bulunan hür tartışma zemini ve fikir hürriyeti ile açıklamak zor olmasa gerektir. Bu tür bir tenkide dayanarak, onu Mâtürîdî ekolü dışında göstermeye yol açacak bir ifade, kanaatımızca isabetli bir değerlendirme değildir.

Pezdevî bu tenkitlerine rağmen yine de Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in liderlerinden kabul eder.⁴⁶ Pezdevî yalnız Mâtürîdî'yi değil, Semerkand ehlinin de bazı konularda yazdıklarını eksik görerek *Usûl ed-Din*'i kaleme aldığını belirtir.⁴⁷

Pezdevî'nin kısa tenkidinde de görüleceği gibi, bu bir üslup ve metot tenkidi olmaktadır. Mâtürîdî kelâmının ana meselelerine yönelik, köklü ve sistematik bir tenkit söz konusu değildir.

Ashında Pezdevî, Mâtürîdî kelâm sistemi içinde Mâtürîdî'yi tenkit eden tek kişi değildir. Aynı düşünce sistemi içinde yer alan İbn Humâm'ın (ö. 1457)⁴⁸ Mâtürîdî'yi Pezdevî'den daha köklü ve ana meselede tenkit ettiğini görüyoruz. İbni Humâm Mâtürîdî'den birkaç asır sonra

44 Ebu'l-Yusr Muhammed PEZDEVÎ, *Usûl ed-Din*, Hans Peter Linns neşri, Kahire, 1383/1963, s.3. (Pezdevî'nin bu eseri "Ehl-i Sünnet Akâidi" adı altında Doç.Dr.Şerafeddin GÖLCÜK tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. İstanbul, 1980).

45 Bkz. *Théories*, s. 172.

46 PEZDEVÎ, *Usûl ed-Din*, s.3. *Tekvîn* bahsini incelerken Mâtürîdî'nin Eş'arî'den daha üstün olduğunu zikreder. A.g.e., s. 70.

47 A.g.e., s. 3.

48 Daniel Gimaret, Henri Laoust'un, haksız olarak İbn Humâm yerine İbn Humân yazdığına işaret eder. *Théories*, s. 224, n. 152; Krş. Henri LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, s. 282. Fakat kendisi de onun Mısır'lı bir Hanefî olduğunu söyleyerek yanlışya düşer. Bilindiği gibi İbni Humâm Sivas'ta doğmuş, bilâhâre Mısır'a giderek oraya yerleşmiştir. İbni Humâm için bkz. TAŞKÖPRÜZÂDE, *Miftâh es-Saade*, II/270; Ayrıca İbni Humâm'ın Tunus Millî Kütüphanesinde bulunan *Kitâb Metn et-Tahrîr fi Usûl Fıkh el-Hanefiyye* (yazmalar kısmı, No: 9145) adlı yazma eserinde de bilgi vardır. vr. 2. Ayrıca bkz. M. Sait YAZICIOĞLU, *Le Kalâm et Son Rôle dans la Société Turco-Ottomane aux XV^e et XVI^e Siècles*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1977, s. 93 vd.

yaşamış olmasına rağmen, son büyük Mâtürîdî kelâmcılarından sayılır. Mâtürîdî kelâmının belirgin özelliklerinden birisi olan “*tekvîn*” meselesinde bağlı olduğu ekole ters düşer. Mâtürîdî’lerce Allah’ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen *tekvîn* sıfatını İbni Humâm kabul etmeyerek reddeder⁴⁹. İbn Humâm, Ebû Hanîfe’nin böyle bir sözü olmadığını beyanla, Mâtürîdî’lerce üzerinde çok durulan bu sıfatı kabul etmeyerek, bağlı olduğu ekolden önemli bir konuda ayrılmış olmaktadır.

İbn Humâm’ın Mâtürîdî’den ayrıldığı konu sadece *tekvîn* meselesi değildir. O, fiile ilişkin insan iradesinin yaratılmamış olduğunu söylemekle, bu konuda orijinal ve çarpıcı fikirler ileri sürmektedir⁵⁰. Gerçi Mâtürîdî de cüz’î irâdenin yaratılmadığı düşüncesindedir. Ancak İbn Humâm Mâtürîdî’de biraz kapalı olan bu hususu açık ve net bir şekilde dile getirmekte, bu konuda Mâtürîdî’den daha cesur ve ileri bir adım atmaktadır.

İbn Humâm bazı yerlerde Mutezile’nin fikirlerini haklı bularak onları destekler. Eş’arî’yi haklı bulduğu noktalarda bunu açıkça beyan eder⁵¹. Eş’arî kelâmcısı Bâkullânî’nin görüşlerine yer verir⁵². Böylece İbni Humâm mezhep taassubundan uzak, hür fikirli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her şeye rağmen Mâtürîdî’nin otoritesini tanımakta tereddüt etmez; yeri geldiğinde ona ve Semerkand âlimlerine atıflarda bulunur⁵³.

II- EBU’L MU’İN NESEFÎ (ö. 508 / 1115):

Mâtürîdî hakkında, bilhassa son senelerde bazı araştırmalar yapılmasına karşılık, Ebu’l-Mu’in Nesefî (417-508 / 1024-1115) ile ilgili hiçbir çalışma yoktur denebilir.

Yâkut *Mu’cemül’-Büldân*’ında Nesef şehrinin, Ceyhun ve Semerkand arasında büyük bir yerleşim merkezi olduğunu ve her dalda pek çok âlimin yetiştiğini yazar⁵⁴. Tarihçi Nerşehî de Nesef’ten aynı şekilde

49 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, s. 85. Mâtürîdî’de *tekvîn* sıfatı için bkz. *Kitâbü’l-Tevhîd*, ss. 64-66, 118-121. Nesefî de *Tabsire*’sinde *tekvîn* sıfatından uzunca bahseder. Pezdevî’de *tekvîn* sıfatı için bkz. *Usûl ed-Dîn*, s. 69 vd.

50 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, s. 111.

51 A.g.e., s. 180.

52 A.g.e., s. 207.

53 A.g.e., s. 107.

54 YAKUT, *Mu’cemül’-Büldân*, V/285. Nesef şehri hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bkz. V.V.BARTHOLD, *Moğol İstilasına kadar Türkler*, ss. 176, 177.

bahseder, fakat Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'den (ö. 537 / 1142) bahsettiği halde Ebu'l-Mu'in Nesefî'den söz etmez⁵⁵.

Kaynaklar ve tabakât kitapları Mâtürîdî'de olduğu gibi, Nesefî hakkında da pek az bilgi verirler. Genellikle hepsinde aynı bilgi kırıntıları mevcut olup, tatmin edici olmaktan çok uzaktır⁵⁶.

Nesefî'nin büyük dedesi Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî (ö. 318-19 ? / 930) kelâmcı, fakih, hadisçi ve mistik olarak bilinmektedir⁵⁷. Yahya b. Muaz'ın (ö. 258 / 871) talebesi olduğu ve Kerrâmiye ekolünün kurucusu Ebû Ali Muhammed b. Kerrâm (ö. 255 / 869) ile de, aynı asırda yaşadıkları için temasları olduğu biliniyor⁵⁸.

Ona ait olduğu kaynaklarda zikredilen *Kitâb fî't-Tasavvuf ve Kitâb er-Redd' alâ ehl el-Bida' ve'l-Ehvâ'*dan başka⁵⁹ *Kitâb el-Lü'lüyyât* ve *Kitâb eş-Şi'a'* da ona atfedilir⁶⁰. Fuat Sezgin *Kitâb fi Fadl Sübhân Allah* isimli bir kitabın da ona ait olduğunu kaydetmektedir⁶¹.

Hayatı hakkında, büyük dedesi Mekhûl en-Nesefî kadar dahi bilgimiz olmayan Ebu'l-Mu'in Nesefî denince, akla hemen onun meşhur *Tabsiretü'l-Edille* adlı, henüz yazma halinde olan eseri gelir⁶². Fethullah

55 NERŞEHİ, (Ebû Bekr Muhammed b. Câfer), *Târîh-i Buhârâ*, Kahire, 1385/1965, s. 63, n.3. Nesef şehrinin asıl adının "Nahşeb" olduğu, arap coğrafyacılarınca Nesef olarak zikredildiği görüşü de vardır. Bkz. W.MİNORSKY, *I.A.* IX/39, 40. V.V. BATHOLD, *Moğol İstilasına kadar Türkler*, s. 176. Ahmed Emin, Ömer Nesefî'den "Akâid-i Nesefiyye ile Mâtürîdî mezhebini şerhetti" şeklinde bahseder. Onun, *Tabsiretü'l-Edille* gibi bir eser dururken, birkaç sahifelik Nesefî Akaidinden bu şekilde bahsetmesini anlamak kolay değildir. AHMED EMİN, *Zuhru'l-İslâm*, IV/91.

56 el-BÂĞDÂDÎ (İsmail Paşa), *Hediyetü'l-Arifin*, İstanbul, 1955, II/487; C. BROCKELMANN, *GAL*, I/547; el-BÂĞDÂDÎ (İsmail Paşa), *İzâh el meknûn*, II/156; Abdülkadir b. Ebi'l-Vefâ el-KUREŞÎ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, Haydarâbâd-Dakkan, 1332, II/189; el-LİKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Mistr, 1324, ss.216, 217; ez-ZİRİKLÎ (Hayreddin), *el-A'lâm*, VIII/301; İbn KUTLU BOGA, *Tâc et-Terâcim*, s. 58; Ömer Rıza KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-Müellifin*, VIII/66; Yusuf Elyas SARKİS, *Mu'cemü'l-Mathbü'ât*, s. 1854; KÂTİP ÇELEBÎ, *Kesf ez-Zünûn*, I/337, 570; 2/1845; TAŞKÖPRÜZÂDE, *Tabakât el-Hanefiyye*, s. 57; A.J. WENSINCK, "Nesefî" maddesi, *I.A.* 9/199.

57 Fuat SEZGİN, *GAS*, Band I, ss. 601, 602; C.BROCKELMANN, *GAL*, s. 1, ss. 357, 358; Ayrıca bkz. YÂKÛT, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV/533; el-KUREŞÎ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/180; Louis MASSIGNON, *Essai sur les Origines de Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, 1922, s. 241.

58 BROCKELMANN, *GAL*, S. 1, ss. 357, 358; Krş. MASSIGNON, *Essai*, s. 241.

59 F. SEZGİN, *GAS*, BROCKELMANN, *GAL*, zikri geçen yerler.

60 el-LİKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 216.

61 F. SEZGİN, *GAS*, Band I, s. 602.

62 Fethullah Huleyf *Kitâbü't-Tevhid*'e yazdığı mukaddimesinde *Tabsire*'yi yakında neşredeceğini belirtir. Bkz. *Kitâb et-Tevhid*, mukaddime, s.5, n.5. Daha sonra bir dergiye yazdığı bir makalede aynı haberi tekrarlamasına rağmen *Tabsire* henüz neşredilmiş değildir. Bkz. Fethullah HULEYF, "el-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Alemü'l-Fikir* içinde, Kuveyt, 1980, s. 235, n. 12. *Tabsire* için ayrıca bkz. KÂTİP ÇELEBÎ, *Kesf ez-Zünûn*, I/337.

Huleyf *Tabşire*'nin, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden sonra Mâtürîdî ekolünün en değerli kaynak eseri olduğunu söyler⁶³. Kanaatımıza göre *Tabşire*, *Kitâbü't-Tevhîd*'in tamamlayıcısı ve onun ayrılmaz bir parçasıdır.

Nesefî *Tabşire*'sinde, konuları ele alış ve anlatış yönünden, Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir. Herhangi bir konuya başladığında, önce plânını zikreder ve bu plânı titizlikle takip eder. İzahlarında Mâtürîdî'ye sâdik kalır. Birçok yerde ondan iktibaslarla bulunur, hatta aynı ifadeleri de kullandığı olur. Her iki eserde de benzer ifade ve tavırların bulunması, Mâtürîdî'ye olan bağlılığının bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Zaten Mâtürîdî'nin kitaplarını bizzat okuduğu gibi, talebelerine okuttuğuna dair işaretler de vardır⁶⁴. Ayrıca Alaeddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, Nesefî ile beraber, Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ını okuduklarını, Nesefî'nin gerekli gördüğü yerlerde şerhler yaparak faydalı bilgiler ilâve ettiğini de kaydeder⁶⁵. Mâtürîdî'de daha dağınık ve imalı olarak ele alınan konular, *Tabşire*'de sistematik ve daha düzenli bir şekilde sunulmaktadır⁶⁶.

Tabşire yazıldığı devirde bile büyük yankılar uyandırmış bir eserdir. Nesefî'nin çağdaşı Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Fahreddin Râzî ile yaptığı münakaşada şöyle der: "Ben Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin *Tabşiretü'l-Edille* adlı kitabını okudum. Tahkik ve tetkikte ondan üstün bir eser olamayacağına inanıyorum"⁶⁷. Sâbûnî Buhârâ'da doğup yaşamış bir Mâtürîdî kelâm bilginidir. Kelâm'a dair "*el-Bidâye fi Usûl ed-Dîn*" adlı eserinden daha önce bahsetmiştik.

Kelâm ilminde bu kadar önemli bir yeri olan *Tabşiretü'l-Edille* meselesi çok ihmal edilmiştir. Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın haklı olarak belirttiği gibi, "Mâtürîdî'lerin en büyük kelâmcısı olan Ebu'l-Mu'in Nesefî'den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir ve onun "*Tabşiretü'l-Edille*"si ihmal edilmiştir"⁶⁸. Fakat sevindirici olan husus, çeşitli kütüphanelerde *Tabşiretü'l-Edille*'nin 10 un üzerinde yazma nü-

63 F. HULEYF, *Kitâbü't-Tevhîd*, mukaddime, s. 5, n. 5.

64 Muhammed b. Tavîr at-TANCI, a.g. makale, s. 2.

65 Alâeddin es-SEMERKANDÎ, *Şerh-i Semerkandî*, (Mâtürîdî'nin *Te'vilât-ı Ehli's-Sünne* adlı tefsirinin şerhi), Topkapı Sarayı-Medine, No: 179, yazma, vr. 1 b.

66 D. GİMARET, *Théories*, s. 195.

67 F. HULEYF, *A Study*, ss. 23, 24. Ayrıca bkz. F. HULEYF, *K. et-Tevhîd* mukaddimesi, s. 5, n. 5.

68 Prof. Dr. Hüseyin ATAY, "Fahreddin Râzî'nin kelâm ilmindeki Yeri", F. Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin tercümesine yazdığı önsöz, bkz. *Kelâma Giriş*, Ankara, 1978, s. 2.

hasımın bulunmasıdır⁶⁹. Bu nüshalara dayanarak *Tabsire*'nin tahkikli neşri kelâm ilmine yeni boyutlar kazandıracaktır.

Özet olarak, Nesefî'nin *Tabsiretü'l-Edille*'si, ele aldığı konular bakımından, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'inden daha fazla ve doyurucu bilgiler ihtiva etmektedir. Nesefî bu eserinde, muhaliflerin fikirlerini de objektif bir şekilde yansıtır. Bu yönü ile de *Tabsire*, kelâm tarihi bakımından, belki de başka hiçbir yerde bulunamayacak bilgiler ihtiva etmektedir.

Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin *Tabsire*'sinden ayrı olarak başka eserlerine de sahibiz. Bunlardan *Bahrü'l-Kelâm* küçük bir kitap olup, Nesefî'nin basılmış tek eseridir⁷⁰. *Et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı eseri yazma halindedir⁷¹. 33 fasıldan meydana gelen *Temhîd Tabsire*'nin bir özeti gibidir. Nesefî *Temhîd*'de daha geniş bilginin *Tabsire*'de verildiğine işaretler, okuyucuyu bu temel kitabına gönderir⁷².

Nesefî'nin bu üç eserinin birçok yazma nüshasına sahibiz. Çeşitli kaynaklarda ona atfedilen başka kitaplar zikrediliyorsa da, hiçbirisine şimdilik sahip değiliz. Onun için bu bilgilerin doğruluk derecesi veya söz konusu kitaplar hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur.

Nesefî, bilhassa *Tabsiretü'l-Edille*'sinde, muhaliflerinin görüşlerini zikrederken bazen onların isimlerini belirtmez. Böyle anlarda kendi görüşü ile, polemiğe girdiği fırka veya şahısların görüşlerini ayırdetmek bir hayli zordur. Bundan dolayı, Nesefî dikkatli okunmadığı takdirde ve ele aldığı konunun iyi takip edilmediği durumlarda, yanlışya düşme tehlikesi her zaman mevcuttur⁷³.

69 Sadece İstanbul kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz *Tabsire*'nin yazma nüshaları şunlardır: Nûru Osmâniye: 2097, istinsah tar. 1121, 224 vr.; III. Ahmet (Topkapı Sarayı): 1894, ist. tar. 662, 270 vr.; Atif Efendi: 1215, 249 vr.; Üniversite: 258, 465 vr.; Selim Ağa: 586, 252 vr.; Selim Ağa: 585, ist. tar. 1138, 325 vr.; Bayezid: 3063, 393 vr.; Millet Kütüphanesi (Cârullah): 1128, 329 vr.; Fâtih: 2907, ist. tar. 658, 244 vr.; Fâtih: 2908, ist. 1145, 611 vr.; Aşir Efendi: 180, 339 vr.; Yeni Câmi (Hatice Sultan): 733, ist. 1114, 375 vr.; Kılıç Ali Paşa: 506; Lâleli: 2162; Serez: 1395. Ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL.*, S. I, s. 757.

70 *Bahrü'l-Kelâm* ilk defa Mısır'da 1329/1911 yılında basılmıştır. Eser için bkz. *I.A. IX/199*. Son yıllarda kitabın Türkçeye de iki tercümesi yapılmıştır.

71 İstanbul kütüphanelerinde bulunan bazı *Temhîd* yazmaları şunlardır: Atif Efendi: 1282, istinsah, 719, 181 vr.; Atif Efendi: 1221, ist., 684, 117 vr.; Üniversite: 268, ist., 534, 53 vr.; Bayezid: 3078, ist., 710, 158 vr.; III. Ahmed: 1866, 24 vr. Ayrıca Kahire: I, 170 ve Bağdad Mah.el-Evkâf; 2476 da birer nüshaya Brockelmann işaret ediyor. *GAL.*, I, s. 547.

72 Nesefî'nin *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı yazması üzerinde, hocam Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın tavsiye ve delâletleri ile lisans tezi yapmıştım. Nesefî'nin kısa hayatı, eserin kısa tahlili ve türkçe tercümesinden ibaret olan bu mütevazî çalışma neşredilmemiş olup, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde daktilo edilmiş nüsha olarak mevcuttur. Ankara, 1971.

73 Her ne kadar Nesefî ilmi üslup yönünden Mâtürîdî'den daha ileri bir noktada ise de *Tabsire*'de her konu kolay anlaşılmaz.

Nesefî her ne kadar Mâtürîdî'nin yolundan gidiyorsa da, her konuda onu takip etmez. Üsluplar tetkik edildiğinde, Nefesî'nin Mâtürîdî'den daha değişik bir dil kullandığı görülür. Mâtürîdî felsefi terimlere başlangıç teşkil edebilecek kelimeler kullandığı halde Nesefî'de bu tür tabirlere rastlanmaz. Buna karşılık o, kendine has, bugünkü deyimle "semantik" bir metot takip eder. Fakat Nesefî'nin öncülüğünü yaptığı bu metot ondan sonra takip edilmemiş, dolayısı ile fazla bir gelişme gösterememiştir⁷⁴.

Nesefî'nin Eş'arî'ye karşı takındığı tavır da hayli ilgi çekicidir. *Tabsire*'nin fiil bahsinde bir konudan bahsederken kullandığı, "...bu, Ehl-i Sünnet mezhebidir, Eş'arî'ye gelince..."⁷⁵ ifadesinden, onun Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet dışında gördüğü anlaşılmaktadır. Bu değerlendirme dikkat çekici bir nokta olarak kayda değer. Ayrıca *et-Temhîd li-Kavâidî't-Tevhîd*'inde Eş'arî'yi tenkit ettiğini görüyoruz. Tekvîn-mükevven konusunda Eş'arîlerin, tekvîn ile mükevvenin ayrılığını kabul etmeyen görüşlerinden, âlemin ezeli olduğu neticesine varılacağını ve bunun da küfür olacağını söyleyen Nesefî'nin⁷⁶, Eş'arîlere karşı sert bir tutum içinde olması, üzerinde durulmaya değer bir husustur.

Bazı yazar ve araştırmacıların Nesefî'yi hukukçu olarak göstermek sureti ile yanlışya düştükleri kanaatındayız⁷⁷. Bu yanlışya, kaynaklarda ona atfedilen, Şeybânî'nin (ö. 187 / 802) *Câmi'ul-Kebîr* adlı eserine yazdığı *Şerh el-Câmi'ul-Kebîr* adlı eser sebep olmuş olsa gerektir. Gerçekten de birçok kaynakta bu eser Nesefî'ye atfedilmektedir⁷⁸.

Brockelmann da *Şerh el-Câmi'ul-Kebîr*'in Nesefî'ye atfedilmesini şüphe ile karşıladığı için, eserlerini zikrederken bu kitaptan bahsetmez. Evhedü'd-Din en-Nesefî adlı birisinin *Câmi'ul-Kebîr*'e bir şerh yazdığını, bunu neşreden bir müellifin de, İbn Ebî'l-Vefâ'nın *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'sindeki dip nota dayanarak,⁷⁹ bu eseri Nesefî'ye atfettiğini kaydeden Brockelmann, Kâtip Çelebî'nin de *Keşfü'z - Zunûn*'da, bunu ayırdetme hususunda şüphe içinde olduğu görüşündedir⁸⁰.

74 Krş. Prof.Dr. Hüseyin ATAY, *Kelâma Giriş*, önsöz, s. 2.

75 *Tabsire'tü'l-Edille*, vr.184 b, 1.

76 NESEFİ, *Temhid*, vr. 6 b.

77 Bkz. el-BAĞDÂDİ, *Hediyetü'l-Arifin*, II/487 ve Doç.Dr.Yusuf Ziya KAVAKÇI, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara, 1976, ss. 75, 76.

78 Nesefî'den bahseden birçok kaynakta bu eser zikredilir. *Hediyetü'l-Arifin*, II/487; el-KUREŞİ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/189; KÂTİP ÇELEBİ, *Keşf es-Zunûn*, I/570.

79 el-KUREŞİ, a.g.e., II/189, n.1.

80 BROCKELMANN, *GAL*, S. I, s. 757.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: *Şerh el - Câmî'ul-Kebîr*'in Neseî'ye ait olduğunu gösterir hiçbir ciddi bilgiye rastlayamadık. Bu eserin, Neseî isimli başka birisine ait olması kuvvetle muhtemeldir⁸¹. Birisi *Tabîretü'l-Edille* gibi bir değere sahip, elimizde mevcut, Neseî'ye ait oldukları kesin olan üç kelâm kitabı varken, bazı kaynaklarda yer alan bir fıkıh kitabına dayanarak, Neseî'yi fakih veya hukukçu göstermek, herhalde isabetli bir değerlendirme olmasa gerekir.

Neseî ile ilgili başka bir yanlış değerlendirmeye de burada temas etmek isyiyoruz. Louis Massignon, İbn Kerrâm⁸² ve Neseî'de aynı "cebir" tarifinden hareketle, Neseî'nin direk olarak İbn Kerrâm'a bağlı olduğu sonucuna varır⁸³. Başka bir değerlendirme ile de aynı kanaatini tekrarlar. Bu değerlendirmeye göre İbn Kerrâm'ın (ö.255 / 868) en parlak talebesi Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258 / 871) dir. Neseî'nin büyük dedesi Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî (ö. 319 / 9321) bu Yahyâ b. Muaz er-Râzî'nin talebesi olmuştur. Neseî'nin de onun torunu olması hasebiyle, bu hoca-talebe münasebetinin devamını düşünen Massignon, bu bağa dayanarak Neseî için, "direk olarak İbn Kerrâm'a bağlıdır" sonucuna varıyor⁸⁴.

Neseî ile İbn Kerrâm arasında böyle fikri bir bağın kurulması doğru bir değerlendirme değildir. Bunu Neseî'nin bizzat kendi eserlerine dayanarak göstermeye çalışacağız.

Kerrâmiye'nin Allah'ı "cisim" olarak nitelendirmesini Neseî kabul etmez. Bu isimleme ile onlar terkibi değil, zatı ile kâim olmayı kastetmeler bile, Neseî'ye göre bu yine hatadır. Zira ona göre cisim lügatte terkinin ismidir⁸⁵.

Kerrâmiye'nin "Allah'ın bir keyfiyeti olduğu ve onun Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği, zira Allah'ın heyet, suret, renk ve hallerden ibaret olduğu" yolundaki iddiaları Neseî'ye göre imkânsızdır. Zira bütün bunlar Allah için söz konusu olamaz⁸⁶.

81 Nitekim Belh haneî uleması ile ilgili hayli tafsilâth bir eser yayımlayan Abdüllâtîf el-Müderriş, *Câmî'ul-Kebîr* ve bazı şerhlerini zikrediyorsa da, Neseî'ye atfedilen herhangi bir şerhini kaydetmez. Bkz. Abdüllâtîf el-MÜDERRİŞ, *Meşâyih-ı Belh mine'l-Haneîyye*, Mısır, 1977, I/106.

82 Kerrâmiye ekolünün kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî için (ö.255/868) bkz. Abdülkâhîr el-BAĞDÂDÎ, *el-Mîl ve'n-Nihal*, ss. 149-154; Muhammed b. Tavîr at-TANCI, a.g.makale, s.7, n.5; Abdurrahman BEDEVÎ, *L'Histoire*, I/342, 343.

83 Louis MASSIGNON, *Essai*, s. 238, n.4.

84 Louis MASSIGNON, *Essai*, s. 238, n.4.

85 NESEFÎ, *Temhîd*, vr. 3 a.

86 *Temhîd*, vr.3 b.

Ayrıca, Allah'ın kelâmı ve tekvîn konularında da Nesefî Kerrâmiye ile aynı görüşü paylaşmadığını kaydeder⁸⁷. Fiile ilişkin güç (istitaat) konusunda, Kerrâmiye bu gücün fiilden önce olduğunu söylediği halde, Nesefî'ye göre söz konusu güç fiile beraberdir⁸⁸.

İman konusunda da Kerrâmiye'nin görüşü Nesefî'ninki ile bağdaşmaz. Kerrâmiyeye göre tasdik şart olmaksızın sadece ikrar imandır. Halbuki Nesefî tasdiki de şart koşar ve şöyle der: "Onlara göre münâfık kâfir değil, hakiki mü'mindir". Bundan dolayı Kerrâmiyeyi "çok cahil" ve "sapık" ifadeleri ile tenkit eder⁸⁹.

Nesefî Kerrâmiye ile "ârâz" konusunda da aynı fikri paylaşmadığını *Tabşire*'de zikreder⁹⁰.

Bu misallerden anlıyoruz ki Nesefî ile İbn Kerrâm arasında fikrî bir yakınlık veya bağ kurmak mümkün değildir. Dolayısı ile Nesefî'yi fikrî yönden "direk olarak İbn Kerrâm'a bağlamak" yanlış bir değerlendirmedir.

Nesefî ile ilgili değerlendirmemizi bitirmeden önce şu hususu da belirtmek gerekmektedir. Gerek Mâtürîdî'nin şahsı, gerekse Mâtürîdî kelâm ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda, Ebu'l-Mu'ın Nesefî ihmal edilecek olursa, doğru bir değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır.

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, *Kitâbü't-Tevhid*'in zor, karmaşık ve muğlâk üslubu, ancak Nesefî'nin *Tabşiretü'l-Edille*'si ile açıklığa kavuşabilir. Çünkü, bu iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. Hatta kanaatimiz odur ki, *Tabşire* Mâtürîdî kelâmının temel kaynaklarından birisi, belki de en önemlisidir. Fikrî yapı olarak Mâtürîdî'ye çok yakın olduğu, birçok konuda aynı delilleri kullandığı için, meseleleri ele alışlarda büyük farklıklar görülmez. Bu yüzden *Kitâbü't-Tevhid*'in kapalı kalan yönlerini anlamada, *Tabşire*'den daha isabetli ve yardımcı bir eser olamaz⁹¹. Nesefî birçok konuda Mâtürîdî'den çok farklı bir yorum getirmez. Ancak Mâtürîdî'de kapalı ve muğlâk kalan pek çok yönü, daha detaylı ve sistematik olarak açıklamak sureti ile, konunun çok daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Bundan dolayı Nesefî'nin *Tabşire*'si olmaksızın, Mâtürîdî hakkında yapılacak herhangi bir araştırma eksik kalacaktır kanaatindeyiz.

87 A.g.e., vr. 5 b, 6 b.

88 A.g.e., vr. 12 a, 12 b.

89 NESEFÎ, *Temhid*, vr. 22 a.

90 NESEFÎ, *Tabşire*, vr. 169 a, 23, 24; 170 b.

91 Krş. D. GIMARET, *Théories*, s. 195.

İBN SİNÂ'DA VARLIK, VAROLUŞUN SEBEBİ VE VARLIĞIN DELİLİ OLARAK 'A Ş K

Yrd.Doç.Dr.Mehmet BAYRAKDAR

Eflâtun ile birlikte "Aşk" a, ilk İlâh olarak tarif edip ona psikolojik bir mandan ziyade daha çok ontolojik bir mana kazandıran Parmenide¹ olduğunu söyleyebilirsek de; "Aşk" ın tam olarak mana kazandığı ilk filozof şüphesiz Empédocle'dur. Zira O'na göre Aşk, Kin gibi aynı zamanda maddî ve vucûdî bir şeydir ki daha çok eşyanın birliği için bir sebeptir. Bunun için Aristo, Epmedocle'un "Aşk" ını şöyle yorumlar: "Aşk" hem etkin sebep, çünkü o şeyleri birbirine yaklaştırır; hem maddî sebep, çünkü o maddenin karışımında bir pay teşkil eder."² Empédocle'a göre "Aşk" aynı zamanda Toprak, Su, Hava ve Ateş gibi dört esas elemanın bir beşincisi - eğer "Kin" altıncı sıraya itilirse - dir. O "O'Aşk" ı da bir eleman sayar. Bunun için Théophraste "Empédocle. . . . bazan onları ('Aşk ve Kin'i) dört elemanla aynı seviyeye koyar."³ der. Nihayet "Aşk" ve "Kin" in maddî bir unsur ve ontolojik bir mana da kullanılmasını Empedocle'un bizzat kendinden dinleyelim: "Nihayet Aşk diğerleri arasında uzunluk ve genişlik bakımından eşittir."⁴ "Kâh Aşk sebebiyle onlar (dört eleman) sadece tek bir organizma meydana getirmek için birleşirler, kâh zaddına kendilerinin dışındaki Kin'in sebebiyle önce gerçekleşen bir birliğin tamamen bozulmasına kadar birbirlerinden ayrılırlar."⁵

Aynı şekilde, daha sonra biz Aşk'ın ontolojik bir mana ve ontolojik bir rol aldığını Eflâtun'da görüyoruz. O başta Banquet olmak üzere Phédon, Phèdre ve République gibi diğer eserlerinde Aşk hem bir "İlâh", hem bir "Şeytan" ve hem de ruhun bir "İhtiras" ı olarak görmesiyle

1 Eflâtun, Le Banquet, Oeuvres Complètes içinde, Notlarla Çeviren: L.Robin, I.cilt, Gallimard, Paris, 1950, 178 (b), s. 701.

2 Aristote, Métaphysique, A, 10, 1075 (b) 3.

3 Théophraste, Phys.Op.frg.3, (Dox, 9.477).

4 Empédocle, De la Nature, frg. 17.

5 Empédocle, age., frag. 26.

Aşk'a psikolojik bir mana yanında, ona yaratıcı bir fonksiyon da veriyordu.⁶ Aynı yolla Plotin da Eflâtun gibi, Aşk'da bir İlâhlik bularak onu yaratılmış ve aynı zamanda yaratıcı bulur.⁷

Fârâbî de Allah'ı hem İlk Âşık, hem İlk Mâ'suk ve hem de 'Aşk'ın bizzat kendi kabul ederek⁸ Aşk'a daha da çok bir ontolojik mana kazandırmıyor muydu?

Buraya kadar filozofumuz İbn Sînâ'dan önce "Aşk"ın bir "İlâh" veya en azından Fârâbî'de olduğu gibi Allah'ın bir sıfatı olarak düşünülmesi, "Aşk" a varlıksal ve var oluşsal bir mana verildiğini göstermekti. İbn Sînâ zaman zaman çeşitli vesilelerle çeşitli eserlerinde Aşk'dan söz ederse de⁹ Aşk'ın ontolojik açıdan ele alınıp incelendiği ve sırf bu konu için hasredildiği özel bir eserde kaleme almıştı: Risâlâ Fî Mâhiyyet al-'İşk. İbn Sînâ bu eserinde tam bir Aşk ontolojisi yapar. Şüphesiz İbn Sînâ başta Fârâbî olmak üzere Eflâtun ve Plotin'den esinlenmiş olduğunu gösteren benzer şeyler varsa da o başta Eflâtun ve Plotin'i çoktan geçmiştir. Önemli benzerlikler L.Gardet'nin¹⁰ de belirttiği gibi, Aşk'ı bilgi açısından diyalektik bir metod olarak ele alıp oradan Allah'a yükselmesi ve Allah'ı hem Âşık, hem Mâ'suk hem de Aşk olarak görmesidir. Fakat İbn Sînâ'nın kendinden öncekilerden birçok yönlerden ayrılır; onlarda bulunmayan en önemli yeniliği ve Aşk konusunda orijinalliyi üç noktada özetlenebilir:

1- Ne Eflâtun, ne Plotin gibi psikolojik manadaki aşkı sadece canlı varlıklardan insana has kılmaz; zıddına aşkı canlı, cansız, bitki, hayvan, bütün mahluklarda yayılmış doğuştan bir kuvvet olarak görmesidir. Ve ayrıca bu konuyu Risâlesi'nin ikinci kısmında özel olarak *في ذكر وجود في الحب* altında ele alır ve şöyle neticelendirir:

فاذن ليس بعري شيء من هذه البسائط عن عشق غريري من طباعه¹¹

2- İbn Sînâ çok açık olarak Aşk'ı, Allah da dahil bütün varlıkların esâsı ve varlığı sayar; Aşk'ı esas ve varlık olarak aynı zamanda varlıkla-

6 Eflâtun, le Banquet, 181 a, 202 c, 203 a, 206 c-e; Phèdre, 254 b.

7 Plotin, Enneades, III, 5, (2); VI, 7(28); VI, 8(15).

8 Fârâbî, al-Da'âvî al-Kalbiyya, Haydarâbâd, 1349 H, s. 3; al-Madîna al-Fâzla, Dâr al-Maşrik, Bayrut, 1968, s.54, 68.

9 Bkz. İbn Sînâ, Nacât, 2.bsk., Kahira, 1357, s.243-246; Mantık al-Maşrikiyyîn, Kahira, 1328, s. 47; Şifâ, Kahira, 1328, ss. 592, 598, 599, 609.

10 Bkz. Louis Gardet, La Pensée Religieuse d'Avicenne, Paris, 1951, ss. 168-170; La Connaissance Mystique Chez Ibn Sînâ, Memorial Avicenne - II, Caire, 1952, ss. 36-42.

11 İbn Sînâ, Risâla Fî Mâhiyyet al-'İşk. Neşreden ve Tercüme eden: A.Ateş, İ.U.Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, No: 552, İstanbul, 1953, s. 10.

rın ve varoluşun sebebi olarak görür. Biz Aşk'ı böyle ontolojik bir sebep olarak İbn Sînâ'nın kendinden önceki filozoflarda göremiyoruz.

3- İbn Sînâ'ya göre Aşk aynı zamanda varlığın ve dolayısıyla Allah'ın bir delilidir de. İbn Sînâ Aşk'a hem ontolojik yünden, hem de psikolojik ve bilgi yönünden öyle bir değer verir ki, o bir yandan insanın kendinde kendi için yetmezliğini ve âcizliğini gösterir, dolayısıyla tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir. Diğer yandan Aşk, "En Yetkin" in varlığını bize gösterir, ki ona bütün varlıklar doğuştan, insan bilkuvve, diğer varlıklar bilfiil âşıktırlar. Fakat insan ancak kendi ihtiyârî Aşk'ını kesbettikten sonra O'nun bilincine varabilir. Şuura varması için de O'nu bilmeyi denemesi gerekir.

Biz burada daha çok bu üç yenilikten ve kendinden öncekilere göre bu farklılıklardan¹² son ikisi üzerinde durmak istiyoruz.

Bazı araştırmacılar gibi L.Gardet de her nekadard İbn Sînâ'nın ontolojik Aşk'ından bahsederse de Aşk'ın İbn Sînâ'da varlık olarak ve Varoluşun sebebi olarak ele alınmasına hiç değinmez. Halbuki dediğimiz gibi İbn Sînâ'nın asıl yeniliği buradadır, yani Aşk'ı varlık ve varoluşun sebebi olarak görmesindedir.

12 Gayemiz Eflâtun, Plotin ve İbn Sînâ'nın "Aşk" nazariyeleri arasındaki farkları sayıp dökmek olmamakla birlikte burada şunu da ilâve edelim ki, H.Ziya Ülken, Ahmet Ateş'in İbn Sînâ'nın Risâla Fî Mahiyyat al-İşk adlı eserinin neşrine yazdığı Fransızca Önsöz'ünde ve Ahmet Ateş'in aynı eser için yazdığı Giriş'te Eflâtun'un Aşk Nazariyesi ile İbn Sînâ'nın Aşk Nazariyesi arasındaki farklardan bahsederken, iki filozof arasında bir fark olarak: Eflâtun'a göre Aşk'ın en yüce ve en yüksek mertebesinin Le Beau (Güzel) olduğu halde, İbn Sînâ'ya göre bunun Mutlak İyi, yani Allah olduğunu söylerler. (H.Ziya Ülken, Önsöz, s.II; Ahmet Ateş, Giriş, s. XIII). Evet, Aşk'ın en yüce noktası Eflâtun'a göre Le Beau'dur. İbn Sînâ'ya göre ise Mutlak İyi "al-Hayr"dir. (Bkz. İbn Sînâ, Risâla Fî Mahiyyat al-İşk, s. 7: "أذهر ألفاية في الخيرية فهو ألفاية"

في المعشوية و ألفاية في العاشقية ألفاية المعشوية اعني بذلك ذاته تعالى

H.Ziya Ülken ve Ahmet Ateş'in yanılarak söyledikleri gibi bu noktada iki filozof arasında bir fark yoktur. Çünkü, eğer Eflâtun'a göre Le Beau, Le Bien ve Allah hakkındaki görüşlerine bakacak olursak Eflâtun (Le Bien'in teşkil edicilerinden birinin Le Beau olduğunu ve aralarında bir birlik ve ilgi bulunduğu hakkında bkz. Pilebe, 65 c, d, (s. 163), La République, 509 (a), (s. 1097); Allah'ın iyinin sebebi olduğu, Definition, 411 (a) (s. 1395); Güzelin İyi olduğu hakkında Definition, 414 (e), (s. 1401); Aşk'la Güzel'in ilgisi için bkz. Le Banquet, 195 (a), (s. 724, 201 (b), (s. 733)) Mutlak Güzel'in Allah veya en azından Allah'ın bir güzellik sıfatı olduğunu görürüz; o halde, diğer taraftan Eflâtun'a göre de "Aşk"ın en yüce ve en yüksek noktasının Allah'da veya Güzel'de olduğu açıktır. Demek ki bu noktadan Eflâtun'la İbn Sînâ arasında bir fark olmadığını düşünürüz. Neticede Eflâtun'un, Aşk'ın en yüce noktası Güzel'de biter demesi ile İbn Sînâ'nın Aşk'ın en yüce noktası Allah'ta biter ve Allah'tır demesi arasında bir fark yoktur. Dediğimiz gibi H.Ziya Ülken ve Ahmet Ateş'in yanılgıları Eflâtun'a göre Güzel ve Allah arasındaki bağın ve ayrılığın kurulmamasında yatar.

Varoluşun sebebi ve varlık olarak İbn Sînâ'ya göre Aşk kavramını ele almazdan önce ona göre genel olarak Aşk nedir kısaca izah etmek faydalı olacaktır.

Biz İbn Sînâ'nın Aşk'ı tarif ediş şekillerine göre, Aşk önce: 1) Psikolojik manasında Aşk, 2) Ontolojik manasında Aşk diye ikiye ayırarak konuya gireceğiz.

1) Psikolojik manada Aşk, İbn Sînâ'ya göre, güzel ve uygun olanın arzusudur: "Aşk gerçekte sadece güzel ve uygun olanın büyük bir arzusudur:¹³. "لاناالعشق ليس في حقيقة الا استحسان الحسن و العلام جدا"

Diğer taraftan Aşk, İbn Sînâ'ya göre, duyulan, candan ve temiz bir sevgidir."

Aşk, bu manasıyla, bir çeşit his ve duygudur. Muhabbet ve şevk kelimeleriyle aynı manaya gelir. Bunun için İbn Sînâ: "İşk bizzat muhabbet" dir, der.¹⁴ Yine bundan dolayıdır ki biz Nacât'ta, zorunlu varlığın Ma'şuk olduğu kadar Mahbûb olduğunu da okuyoruz.¹⁵

İbn Sînâ Aşk'ın ileride göreceğimiz ontolojik manasıyla olduğu gibi, bu manasıyla canlı cansız bütün varlıklarda doğuştan bilkuvve olarak var olduğunu kabul eder.¹⁶

Bu psikolojik Aşk, eğer insanda akılla, diğer varlıklarda içgüdü ile birleşir entellektüel bir Aşk meydana gelir ki, biz buna İbn Sînâ ile "al-İşk al-İhtiyârî" adını veririz. Bu ihtiyârî aşk ki sahibine her durumda en iyiyi seçme yeteneğini ve irâdesini verir; sahibinde bir irâde kuvveti meydana getirir. "... ikincisi İhtiyârî Aşk'tır. Bunu üzerinde bulduran Mâşukunun kendisine vereceği fayda, önüne çıkan şeyin faydası zararından az ise, zarara düşeceğini düşünmesiyle, Maşûk'undan yüz çevirmesi gibidir. Meselâ eşek kurdu görünce arpa yemekten vazgeçer ve olanca gücü ile kaçmağa başlar."¹⁷

2) Ontolojik manada Aşk'a gelince, İbn Sînâ'nın en çok üzerinde durduğu bu aşktır ki, o bütün varlıkların hem kendisi, hem de sebebidir. Bu ancak yukarıda kısaca belirttiğimiz tabii psikolojik ve ihtiyârî aşkların vasıtası ile - ki onlar daha çok bilgi ve bilme ile ilgilidirler - anlaşılır.

13 İbn Sînâ, Risâla Fî Mahiyyat al-İşk, s. 6.

14 İbn Sînâ, Mantık al-Maşrikiyyin, s. 47.

15 İbn Sînâ, Bkz. İbn Sînâ, Nacât, s. 245.

16 İbn Sînâ; Risâla Fî Mahiyyat al-İşk, I, Bölüm, ss. 4-8.

17 İbn Sînâ; a.g.e., s. 12.

İbn Sinâ'ya göre, İlk Varlık, Zorunlu Varlık yani Allah, Fârâbî'de olduğu gibi bizâtihi 'Âşık, Ma'sûk ve 'Aşk'tır.¹⁸ Bu demektir ki İlk Varlık, her yönde Aşk'tır; hem Kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden Aşk'ın hem süjesi hem de objesidir. Aşk demek Varlık demektir. Varlık demek Aşk demektir. Demek ki İbn Sinâ'ya göre Allah'ın Zâtı ve Varlığı Zâtî Aşk'tır.¹⁹ "فاذن العشق هو صريح الذات والوجود"

Bütün Varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri bizzat Aşk'tır. Tâ O'nun kendisidirler. Yine bu konuyu İbn Sinâ şöyle ifade eder: "Yahut, varlıkların varlıkları ile 'Aşk, birbirlerinin aynısıdır."²⁰ Aynı noktada İbn Sinâ şunu da ilâve eder "فتبين ان الهويات لا تخلوا عن العشق وذلك ما اردنا ان نبين"²¹

İbn Sinâ'nın bütün bu sözlerinden, tekrar edelim, Aşk'ın bizzat Varlık olduğu açıkça ortaya konmuş oluyor. Bu Mutlak ve Küllî Aşk aynı zamanda Mutlak ve Saf İyi'nin de aynıdır; Varlık hem Aşk'tır, hem de Mutlak İyi'dir.

Esasen bizim burada vurgulamak istediğimiz şey Aşk'ın Varlık olarak anlaşılışını göstermek olduğu kadar, Aşk'ın, Varlık'ın ve İlk İllet'in bizzat kendi olduğunu göstermektir.

Evet, İbn Sinâ'ya göre Aşk, İlâhî Varlık'm ve bütün diğer varlıkların sebebidir. Allah veya İlk Aşk, İlk 'Âşık ve İlk Ma'sûk, Kendi Zâtı ile ve Zâtındaki Aşk, Âşıklığı ve Ma'sûkluğu ile Kendine Âşık olunca Kendi Varlığını ve diğer varlıkları vâretti. Aşk'la sebeblenen bu yaradılış İbn Sinâ'ya göre, "Tecelli" ismini alır; eğer Tecelli olmasaydı, der, varlık olmazdı ve bu Tecelli varlıkların sebebidir. Çünkü, Allah aynı zamanda Kendi varlığı ile diğer varlıkların yani sebeblenmişlerin varlığına Âşık'tır. Bütün bu şeyleri İbn Sinâ şöyle vurgular: فلولاً تجليه لم يكن وجود فتجليه علة كل وجود اذن هو بوجوده عشق لوجود معلولاته فهو عشق لنيل تجلله"²²

İbn Sinâ'nın bu görüşleri karşısında, özellikle Vahdet-i Vücuda filozof mutasavvıfların neden ontolojik içerikli bir tecelli nazariyesi üze-

18 İbn Sinâ, Nacât, s. 245; "فهو محبوب ومعشوق" s. 400; "ليكون اذاته عشق وعاشق" Şifâ, 'II, s. 598; Nacât, s. 401: "ليكون" "ذاته لذاته اعظم عشق ومعشوق" rât, s. 197: "من غيره"

19 İbn Sinâ, Risâla Fî Mahiyyat al-'Işk, s. 8.

20 İbn Sinâ, a.g.e., s. 8.

21 İbn Sinâ, a.g.e., s. 8.

22 İbn Sinâ; Risâla Fî Mahiyyat al-'Işk, s. 29.

rinde çok durduklarını anlamak güç değil. Her halde bu noktada onlar İbn Sînâ'dan büyük ölçüde etkilenmeleri gerekir.

Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre Aşk'ın, Varlık'ın sebebi olması tabii, zarûrî ve lüzumludur. O, bu konuda şöyle der:

ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه

23 İbni Sînâ, aynı konuda, yani varlıkların Aşk ile ve O'nun sebebiyle oluşunda şunları da ilâve eder: "واذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي فيه" فاذن الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب عشق فيها واما ان يكون وجودها...²⁴ Görülüyor ki, Varlık'ın sebebi Aşk'tır.

Burada şunu hatırlamak yerinde olur ki, esasta farklı olmak üzere Eflâtun da, eserlerinden bir tanesinde, Le Banquet'nin bir yerinde Aşk'a Yaratıcı bir sebep rolü verir, fakat Aşk'ın bu Yaratıcı-sebeup rolü orijinal bir sebeblik ve yaratıcılık değil, çünkü Eflâtun'a göre bu yaratıcılık ve sebeblik yaratılmış varlıklar üzerindedir ki o varlıklar arasında bir ilgi ve çekicilikten başka bir şey değildir. O şöyle der: "... Amour est bon Créateur en Création"²⁵ Halbuki İbn Sînâ'nın aşkı bizzat Varlık'ın ve varlıkların varoluş sebebidir. O orijinal ve İlk sebeptir.

İbn Sînâ'ya dönerek, şöyle bir soru akla gelebilir: Peki Aşk'ın sebebi nedir? Ona göre bunun cevabı açıktır. Yukarıdaki söylediklerimiz dikkate alınırsa cevap kolaylaşır. Aşk'ın sebebi İlahî Zât'tır. Zira Zât, Zâtî olarak bizzat Aşk'tır. O, o halde sebebsiz ve zamansız bir Aşk'tır, Zât'ın aşkı sonradan değildir. Kısaca Zât'la Varlık ve Aşk aynı şeydirler ve birdirler. Allah'tan başka varlıkların Aşk'ının sebebi ise Allah'ın onlara Ma'sûk oluşudur:²⁶ "وعلة معشق هو ما نيل اوسينال منه اى من المعشق..."

Kısaca Aşk'ın bizzat Varlık veya Varlık'ın bizzat Aşk'ın kendisi olduğu ve Aşk'ın Varlık'ın ve Varoluşun sebebi olduğunu söyledikten sonra, Aşk'ın bir de Varlık'ın varlığının delili olduğunu görelim.

Aşk'la Allah'ı isbatı -ki biz bunu- İbn Sînâ'da "Allah'ın estetik delili" diye adlandıracağız. Araştırmacılar, İbn Sînâ'ya göre a) Varlığın Müm-

23 İbn Sînâ, a.g.e., s. 4.

24 İbn Sînâ, a.g.e., s. 6., s.8.

25 Eflâtun, Le Banquet, 196 (e), s. 727.

26 İbn Sînâ, Risâla Fî Mahiyat al-'İşk, s. 7.

kün ve zorunlu oluşu ayırımından faydalanarak, b) Hareket delilinden, c) Sebeblilik delilinden, d) Bizzat Varlık fikrinden hareketle elde edilen delil, olmak üzere birçok delilden bahsederler. Hiç kimse Allah'ın, İbn Sînâ'ya göre Aşk mehumundan hareketle Allah'ın isbâtından bahsetmez.

Önce, biz İbn Sînâ'da Aşk'a dayanarak Allah'ı isbat için şu öncülleri sıralayalım: a) İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar canlı olsun cansız olsun hepsinde doğuştan bir Aşk vardır. Bu Aşk, bu varlıkların yetkinlik derecelerine göre derece derecedir; b) Aşk, bu varlıkların hem kendisi hem de sebebleridir; c) Allah İlk Âşık, İlk Ma'sûk ve İlk Aşk'tır; d) Allah İlk İllet olduğu için İlk Aşk ile Tecelli edicidir.

Şimdi bu öncüller ışığında delili ortaya koymaya çalışalım.

İbn Sînâ şöyle der: İnsanlar, hem de daha çok akıllıları, varlıklarda bir güzellik gördüğünde ona âşık olurlar; Aşk'ın insanda bir fenomen olarak varlığı gerçektir ve hayatta âşık olmayan ve sevmeyen yok gibidir.²⁷ İnsanda aşkın ve sevmenin varlığı bir gerçektir ve bu doğustandır. İnsandaki bu aşk, bir çeşit yetkinliğin de sebebidir. Ancak, bu aşk ve yetkinlik insan için kâfi ve tam bir yetkinlik değildir.²⁸ O halde, bu eksik aşk ve yetkinlik başka Zâtı ile Mutlak Âşık, Mutlak Aşk ve Ma'sûk'tan alınmıştır ki, o da Allah'tır.²⁹ İnsan bu dünyada eksik olan aşkları idrak edince, daha yetkininin varlığını görür ve onu ister; nihayet onlardan da en yücesine ve en yüksek Aşk'a yükselmek ister. Bu da hiç şüphesiz Allah'tır ve O'nun Aşkı'dır. Burada İbn Sînâ'nın ilginç bir yorumunu hatırlatalım: O, sûfilerin al-İttihâd'ını insanın tabii aşkı sebebiyle Mutlak İyi ve Aşk'ı istemesi ve Allah'ın onların zâtlarına Zâtî Âşıklık ve Ma'sûkluk ile tecelli etmesi olarak yorumlar ki, bu ittihad da Gerçek'de varolan Gerçek Zât'a bir yaklaşmak olarak kabul eder,³⁰ ki bu da Allah'ın Aşk'a dayanan en azından subjektif bir delilidir.

Diğer taraftan Allah İlk İllettir ve bu illiyet O'ndan tecelliyi yani varoluşu meydana getirmiştir. Eğer İlk İllet Âşık ve Ma'sûk olmasaydı tecelli olmazdı ve bütün varlıklardan gizli kalırdı, varlıklar da olmazdı.³¹

Halbuki varlıklar var, o halde tecelli yani varoluş da var; bunda şüphe yok, çok açıktır. Aksi halde Varlık'ı ve var oluşu inkâr ederiz ki, bu gözümüzle gördüğümüzü inkâr olur ve saçmalaktır. Tecellinin sebebi de O'nun varlıklara Âşık oluşu ve onlardan tecellisine nâil olunmasına Âşık oluşudur. "O, Varlığı ile sebeblenmişlerin varlığına âşık olduğundan, Kendi tecellisine nâil olunmasına âşıktır."³²

27, 28, 29 İbn Sînâ; Risâla fi Mâhiyyat al-Işk, s. 5.

30, 31, 32 İbn Sînâ, a.g.e., ss. 25, 29.

O halde tecelli ve onun sebebi olan Âşık, İlâhî Zâtın ve Allah'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir: *وليس تجليه الاحقيقة ذاته ، اذ لا متجلى بذاته في ذاته الا هو*³³, delilidir.

Neticede İbn Sînâ'ya göre Aşk'ın, hangi derecede olursa olsun varlığını kabul etmek demek, varoluşun ve bütün varlığın, dolayısıyla Allah'ın varlığını kabul etmek demektir.

33 İbn Sînâ, a.g.e., s. 26.

AL-JAHIZ AND THE RISE OF BIOLOGICAL EVOLUTION

by Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Although al-Nazzām made the first steps in the field of biological evolutionary thought, in the history of science, the theory of biological evolution was presented for the first time in its complete form by a great early zoologist, al-Jāhiz, in the ninth century; within the theory as such was originated. Al-Jāhiz's theory is an example of scientific revolution and innovation that has had reverberations into the farthest reaches of human thought. It is fair to say that many problems of the philocopy of Nature appeared in a new light after the revolution of al-Jāhiz and his successors. Before describing al-Jāhiz's own views and his influence upon Muslim and European thinkers, especially upon Lamarck and Darwin, I want to give some biographical and bibliographical accounts.

A - Biographical and Bibliographical Notes:

Al-Jāhiz's complete name is Abū 'Uthmān Amr bin Baḥr al-Fuḳaymī al-Baṣrī. He owes his sobriquet (al-Jāhiz = the goggle-eyed) to a malformation of his eyes. He was born at Baṣra about 776. Little is known of his childhood, except that from an early age, an invincible desire for learning and a remarkably inquisitive mind urged him towards a life of independence and, much to his family's despair, idleness. Mixing with groups which gathered at different mosques to learn, attending as a spectator the philological enquiries conducted on the Mirbad and following lectures by the most learned men and scholars of his time on philology, lexicography and poetry, namely al-Asma'ī, Abū 'Ubayda, Abū Zayd, he soon acquired real mastery of the Arabic language along with the usual and traditional culture¹.

And later his precious intelligence won him admittance to Mu'tazilī circles and bourgeois salons, where conversation, often light, was

¹ Pellat (Ch.), "Al-Djahiz", in *EI.*, vol. II, p. 385.

also animated by philosophical, theological, scientific problems. His penetrating observation of the various elements in a mixed population increased his knowledge of human nature, whilst reading books of all kinds which were beginning to circulate in Baṣra gave him some outlook onto the outside world.

His early literary activity won him the compliments of al-Ma'mūn and thereby that consecration by the capital coveted by so many provincials eager to have their talent recognized and so reach the court and establish themselves. From then on, without completely abandoning Baṣra, al-Jāḥiẓ frequently stayed for long periods in Baghdād and later in Sāmarrā, devoting himself to literary and scientific works. For sometime he was the teacher of al-Mutawakkil's children. Although information about his private and public life is not readily forthcoming from either his biographer or himself, it appears from what knowledge we have that al-Jāḥiẓ held no official post and took on no regular employment. He admits, however, that he received considerable sums for the dedications of his books and we know that for a time at least, he was made an allowance by the diwan. In Baghdād, later on, he found a rich store of learning which enabled him to broaden his outlook and perfect his own philosophical and theological doctrine, which he had begun to elaborate under the supervision of the great mu tazalis of the day, of whom al-Nazzām and Thumānā b. Ashras, who seems to have had a strong influence on him, should be placed in the first rank.

Towards the end of his life, suffering from hemiplegia, he retired to his hometown, where he died in 869 (255)².

As in politics, so in theology al-Jāḥiẓ was a mu'tazilī. He was also a famous Muslim prose writer. His place in the development of Muslim thought is far from negligible. He was the founder of a sect named after him, al-Jāḥiẓiyya³. He was a genius in the science of zoology. And he knew how to obtain ammonia and salmiac from animal offals by dry distillation⁴.

Being a polyhistor and man of letters, al-Jāḥiẓ had a very great output like many Muslim writers. A catalogue of his works lists nearly 200 titles of which only about a third have been preserved in their en-

² Ibn 'Asakir, *MMIA*, IX, pp. 203-217.

³ *Khatīb Bagdhadi*, XII, pp. 212-222.

⁴ Sarton (G.), *Introduction to the History of Science*, vol. I, Washington, 1927, p. 597.

tirety; about fifty others have been partially preserved, whilst the rest seem irremediably lost⁵.

His most important book is *The Book of Animals* (*Kitāb al-Hayawān*)⁶. Jāḥiẓ's method was empirical and scientific, not only discursive, as Sarton believes⁷. That is why Asin Palacios says, "Como el mismo lo insinua en el prologo (I, 6), puso a contribucion para redactarlo los libros de los filosofos, los relatos y noticias de viajeros, marinos, etc. Y la observacion o experiencia directa."⁸ The scientific value of this book is great; and it is, as Asin Palacios says, a real contribution to the history of science, namely to zoology.

The main source of al-Jāḥiẓ's *Book of Animals* is the book on zoology of his precursors and contemporary, 'Abd al-Malik bin Qurayb al-Asma'ī (739-831)⁹. As far as I know, this book is the first zoological book in the history of Islamic thought. The *Kitāb al-Hayawān* was the object of many studies, and had great influence upon later Muslim scientists, and via them upon European thinkers as well. And it became the source for later books on zoology. Al-Jāḥiẓ's many sentences are quoted by Ikhwān al-Ṣafā' and Ibn Miskawayh, and many passages are quoted by Zakariyyā' al-Qazwīnī (1203-1282) in his '*Ajā'ib al-Makhlūqāt*', and by Mustawfī al-Qazwīnī (1281-?) in his *Nuzhat al-Qulūb*; and al-Damīrī in his *Hayāt al-Hayawān*¹⁰.

5 Pellat (Ch.), "Gahiziana", in *Arabica*, 1956/2; cf. Brockelmann (C.), *GAL*, s. I, 241ff.

6 *The Book of Animals* was published in 7 volumes, in Cairo, 1323-1324.

7 Sarton says: "His most important work is *The Book of Animals*, a very discursive compilation, the purpose of which is theological and folkloric, rather than scientific..."; Sarton, *op. cit.*, p. 597. Sarton's judgement is not true; indeed, many of the knowledges given in the book are the result of his personal observation and his experiences, as al-Jahiz himself says in several chapters.

8 Asin Palacios (M.), "El 'Libro de los Animales' de Jahiz", in *ISIS*, vol. 14, 1930, p. 21.

9 Some parts of his book are published by R. Geyer in Wien, in 1887; and by A. Haffner in Wien, in 1895-1896; the book on the creation of man is still unpublished.

10 It is very interesting to notice that a summary of al-Damīrī's and other Muslim scientists' books was translated into Latin by Abraham Echellensis (d. Italy 1664) and was published under the title "De Proprietatibus et Virtutibus Medicis Animalium" in Paris, in 1617; So, that is to say, sometime before the appearance of Darwin's precursors, such as F. Redi (1626-1698), C. Linnaeus (1707-1778), Buffon (1707-1788), Lamarck (1744-1829), The idea of evolution of Muslims was penetrated in West. And this explains why the first evolutionists came from France. See Mieli (A.), *La Science Arabe et Son Role dans l'Evolution Scientifique Mondiale*, Leiden, Brill, 1938, pp. 263-264, n. 3; and extracts have been translated into French by A.J. Silvestre de Sacy, *Oppianos II*, Strasbourg, 1787; see Sarton (G.), Vol. III, Part II, p. 1641.

B - Al-Jāhiz's View on Biological Evolution:

After a long study of animals, Al-Jāhiz was the first to put forward his view of biological evolution in his *Book of Animals*, which contains the germs of many later evolutionary theories (animal embryology, evolution, adaptation, animal psychology and sociology)¹¹.

First of all, al-Jāhiz's attempts were made in a truly scientific spirit to classify animals in a linear series, beginning with the simplest and continuing to the most complex; and at the same time, he arranged them into groups having marked similarities; and these groups were divided into sub-groups to trace the ultimate unit in the species¹².

An early exponent of the zoological and anthropological sciences, al-Jāhiz discovered and recognized the effect of environmental factors on animal life; and he also observed the transformation of animal species under different factors. And in many remarkable passages of his book, he also described for us the struggle of existences for survival, its aim and mechanisms and value in a scientific way, as well as in a folkloric way.

As to know the mechanisms of evolution, al-Jāhiz described three mechanisms. These are Struggle for Existence, Transformation of species into each other, and Environmental Factors.

Let us now see the mechanisms, as briefly as possible.

Struggle for Existence: al-Jāhiz placed the greatest weight on evolution by the struggle for existence, or, in a larger sense, by natural selection. It operates in conjunction with the innate desire for conservation and permanence of the ego. According to al-Jāhiz, between every individual existence, there is a natural war for life. The existences are in struggle with each other. Al-Jāhiz's theory of struggle for existence may accordingly be defined as a differential death rate between two variant class of existence, the lesser death rate characterizing the better adapted and stronger class. And for al-Jāhiz, the struggle for existence is a divine law; God makes food for some bodies out of some other bodies' death. He says, "The rat goes out for collecting his food, and it searches and seizes them. It eats some other inferior animals, like small animals and small birds. . . it hides its babies in disguised

11 Pella (Ch.), "Al-Djahiz", *op. cit.*, p. 386; cf. Sarton, *op. cit.*, p. 597.

12 Al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, Vol. I, Cairo, 1909, p. 13, and see also different chapters of the volumes.

underground tunnels for protecting them and himself against the attack of the snakes and of the birds. Snakes like eating rats very much. As for the snakes, they defend themselves from the danger of the beavers and hyenas; which are more powerful than themselves. The hyena can frighten the fox, and the latter frightens all the animals which are inferior to it This is the law that some existences are the food for others. . . All small animals eat smaller ones; and all big animals cannot eat bigger ones. Men with each other are like animals. . . God makes cause of some bodies life from some bodies' death and vice versa. . ."¹³.

And according to al-Jāhiz, the struggle does not exist only between the members of different species, but also between the members of the same species¹⁴.

From what al-Jāhiz has said, we can make an assertion that God has created Nature in a prodigal reproductive character and He has also established a law, which is the biological struggle for existence in order to keep it within a limited ratio. Otherwise, the disorder could appear in Nature and it could lose some of its riches and species. We can see the germs of Darwin's and neodarwinians' theory of Natural Selection in this remarkable passage which we have mentioned above.

Transformation of Species: Al-Jāhiz, as later Lamarck and Darwin, for example, believes that the transformation of species and mutation is possible. The transformation operates in conjunction with the effect of environmental factors. And he asserted that the original forms branched out into new forms of species by gradually developing new characteristics which helped them to survive environmental conditions.

He says, "People said different things about the existence of al-miskh (= original form of quadrupeds)¹⁵. Some accepted its evolution and said that it gave existence to dog, wolf, fox and their similars. The members of this family came from this form (al-miskh)."¹⁶

And, he adds that God's will and power is the main causal factor in the transformation, and God can transform any species into another

13 *Idem.*, Vol. VI, pp. 133-134; and there are many passages in different volumes illustrating the struggle for existence. See VI, 139; VII, 47, 80.

14 *Idem.*, vol. VII, pp. 47-48.

15 According to some opinions, this original form of animal was lost because of earthquakes and floods. See al-Jahiz, *op. cit.*, vol. IV, p. 24; cf. vol. VII, p. 77.

16 *Idem.*, vol. IV, p. 23.

at any time He wants. So al-Jāhīz defends the transformation of species and mutation, due to different factors, including God's will¹⁷, as we have said above. Here al-Jāhīz got some of his material from the sayings of different learned men.

As for the effect of environmental factors on species, al-Jāhīz believes that the food, climate, shelter and other factors have some biological and psychological effects on species. And for him, these factors also lead the species to a hard struggle for survival. In a changed environment, there is also a change in some characters having survival value. The process of changing characters in succeeding generations makes the organisms better adapted to their environment. They thus survive and get a chance to breed and transmit their characteristics to their offspring. So, al-Jāhīz based his theory upon the notion of the use and disuse of organs in the adaptation of animals to their environment.

Al-Jāhīz says, "Without doubt, we have seen that some nabatheen navigators resembled the ape in some geographical environment, likely we have also seen some people from Morocco and have found them as like as al-maskh¹⁸, except for a little difference. . . And it is possible that the polluted air and water, and dust made this change in the character of these Moroccans. . . If this effect goes on more and more in them, those changes in their bristles, ears, colours, and form (similar to the ape) increase more. . ."¹⁹

Such are the main mechanisms of al-Jāhīz's biological evolution. Now, I will speak about al-Jāhīz's great influence upon Muslim and European scientists. Al-Jāhīz's zoology and theory of biological evolution have profoundly affected the development of zoology and biology. As we have said before, al-Jāhīz's biological evolution had some direct influences upon Ikhwān al-Ṣafā', and other illustrious philosophers, such as Ibn Miskawayh, al-Birūnī, Ibn Tufayl, with whom al-Jāhīz's theory acquired a new sense, in that they made of it two new doctrines: a cosmological one, because it was applied to the phenomena of the whole universe; and a sociological one, because it was applied to social phenomena. Moreover, Ibn Miskawayh and Ibn Khaldūn explain the

17 *Idem.*, vol. IV, pp. 24-25; cf. vol. VI, pp. 24-26.

18 I think al-Maskh is a kind of ape; see Vol. IV, p. 24. And do not confuse al-Maskh with al-Miskh.

19 *Idem.*, Vol. IV, p. 24; and cf. vol. IV, pp. 25-27.

true meaning of Prophecy and prove it by such a theory. Thus, Jāhiz's pure biological evolution became the source of different doctrines in later Islamic thought, such as sociological, metaphysical and cosmological evolutionisms.

On the other hand, al-Jāhiz's theory has been repeated by Muslim zoologists and naturalists, especially by al-Zakariyyā' al-Qazwīnī, in his *'Ajā'ib al-Makhlūqāt*, Mustawfī al-Qazwīnī in his *Nuzhat al-Qulūb*, and al-Damīrī in his *Ḥayāt al-Ḥayawān*, without mentioning other literary persons, such as al-Masūdī and Ibn Qutayba.

As for the influence of al-Jāhiz on European thinkers, it has become the subject of two main studies: "Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert" of Fr. Dieterici (Leipzig, 1878) and "Darwinistisches bei Jahiz" of E. Wiedemann (sitzungsbericht der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen, 47, 1915). Previous to me, they found a great similarity between al-Jāhiz and Darwin. Indeed, Darwin and his precursors took up the theory of al-Jāhiz as the base for the essentiality of their evolutionary theories, and they formulated it in a more scientific way in the context of eighteenth and nineteenth centuries development of science. Maybe the only main difference between al-Jāhiz's theory is theologic and more transcendental in this sense that he accepts that the first cause of evolution in living organisms is God and that the other factors are secondary; while Lamarck, Darwin and others' evolution is more immanent and materialistic. Although the mechanistic explanations of the theories are more or less the same, Darwin and other modern scientists differ from al-Jāhiz and other Muslim writers in ideological interpretation of the theory.

This is a very brief difference that we can mention here.

How has Jāhiz's idea been transmitted to the Europeans? Al-Jāhiz and other evolutionist Muslim thinkers influenced Darwin and his predecessors in several ways. Before the flourishing of C. Linnaeus (1707-1778), Buffon (1707-1788), E. Darwin (1731-1802), J.B. Lamarck (1744-1829), and Ch. Darwin (1809-1882), and long before the rise of the school of Natural Philosophy in Germany, al-Jāhiz and others were known to Europeans through the translation of their own works and studies on them by Europeans. For example, al-Damīrī's book *Ḥayāt al-Ḥayawān* was partially translated into Latin by a Jew, called Abraham Echellensis (d. Italy 1664) and published in Paris in 1617. This book contains many passages taken from al-Jāhiz's *Kitāb al-Ḥayawān*.

Al-Nuwayrī's *Nihāya* was studied by D'Herbelot (1625-1695) in his *Bibliotheca Orientalis*, and later by J. Heyman (?-1737). Ibn Tufayl's *Hay Ibn Yaqzān*, which contains the philosophy of evolution, was first published by Edward Pocockes, Sr. (1604-1690), together with a Latin translation published by Edward Pocockese, Jr. (1648-1727) in Oxford in 1671 (second edition, Oxford, 1700)²⁰. Zakariyyā' al-Qazwīnī's cosmography, *'Ajā'ib al-Makhlūqāt* was published by F. Wustenfeld in 2 volumes in Gottingen in 1884-49; and *Kitāb Talkhīṣ al-Athār* of Bākuwī, a summary of al-Qazwīnī's book was translated into French and published by De Guignes in Paris, in 1789²¹. In fact, his book also contains many ideas from al-Jāhīz. And A.L. de Chezy translated al-Qazwīnī's *'Ajā'ib*, and his translation was published in 1806 (first publication) by S. de Sacy, in his *Chrestomathie Arabe*. There is no doubt that the great evolutionist sufi, Mawlānā, had already influenced Goethe who is called "a Darwinian before Darwin"²²; his theory of metamorphosis has profoundly affected the development of biology. In any case, Islamic zoology penetrated the West as early as the seventeenth century²³. Some Europeans knew Arabic and they could read directly from the Muslim scientists' books; for example, Darwin himself initiated into Islamic culture in Cambridge under a Jewish orientalist called Samuel Lee²⁴. From what we have said it is clear that Muslim influence upon Europeans was far from negligible. Some further comparative study can be undertaken in this subject, in order to bring to light the influence of Muslim evolutionist thinkers upon the Europeans and the transmission of their ideas to the West.

Al-Jāhīz's theory of evolution was something very new in the history of science, and there was nothing written previous to it. Although Greek philosophers like Empedocles and Aristotle spoke of the change in Nature, in plants and animals, they never made the first steps on the field of the future theory of evolution of the Muslims. Their concept of change was only a concept of simple change and motion, nothing

20 See Sarton (G.), *op. cit.*, vol. II, Part 2, pp. 354-355.

21 Mieli (A.), *op. cit.*, p. 152.

22 Cassirer (E.), *The Problem of Knowledge*, translated by W.H. Woglom and Ch. W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950, p. 137.

23 Sarton (G.), *op. cit.*, vol. III part 2, p. 1641.

24 See Darwin (Sir F.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. I, London, 1887, p. 289. Samuel Lee (1783-1852), of Queen's, was professor of Arabic and Hebrew. In 1821, he issued a "Sylloge Librorum Orientalium". In 1829, he translated "The Travel of Ibn Battuta", see *The Dictionary of National Biography*, vol. XI, London, 1917, pp. 819-820.

more than that. And by the concept of change, they never designed explicitly or implicitly a concept of evolution: "The World of Nature is thus for Aristotle, a world of self-moving thing, as it is for the Ionians and for Plato... Nature as such is process, growth, change. This process is a development, i.e., the changing takes successive forms, a,b,y, ... in which each is the potentiality of its successor, but it is not what we call 'evolution', because for Aristotle, the kinds of change and of structure exhibited in the world of nature from an eternal repertory, and the items in the repertory are related logically, not temporally, among themselves²⁵".

25 Collingwood (R.C.), *The Idea of Nature*, Oxford, 1945, p. 82.

KUR'AN HÜKÜMLERİNİN HUKUK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİNDE METOD

Y.Doç.Dr. Selahaddin EROĞLU

Diğer İslâm ilimlerinin olduğu gibi, İslâm hukukunun da ana kaynağı Kur'an'dır. Kur'an, esas olarak, kendisine inananlar için bir hidâyet rehberidir. Onun büyük bir kısmı, diğer mukaddes kitaplarda da kısmen görülebileceği gibi, bir dinî ve ahlâkî prensipler manzûmesi görünümündedir. Bu özelliğinden dolayı Kur'an, hukuk araştırmaları için, âyetlerinden bir çırpıda hükümler çıkartılabilen bir hukuk kaynağı durumunda görünmemektedir. Şüphesiz Kur'an insanlar arasındaki münâsebetleri düzenleyici özelliğe sahip birtakım genel prensipler ortaya koymakta; hatta bazı sahalarda -özellikle âile hukuku- hukuk normları şeklinde ifâde edilmeye müsâit prensipleri de vaz' etmektedir.

İslâm hukukunu doğru değerlendirebilmek için, Kur'an'ın hukukî vechesini; onun, hukukun süjesi olan insanı ve özellikle mü'min insanı ne şekilde tavsif ettiğini tespit etmek yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Bundan sonra, İslâm hukukunun oluşması ve gelişmesi ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilgili olabilecek Kur'an hükümlerinin yeniden gözden geçirilmesinin metod açısından önemini belirtmek isteriz.

Kur'an'da insan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi (halife) olarak gösterilmektedir: ... *واذ قال ربك للملئكة انى جعل فى الارض خليفة*... "Rabbin meleklerle 'Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim' demişti"¹. Bir başka yerde: ... *وهوالذى جعلكم خلائف الارض*... "sizi yeryüzünün halifeleri kılan O'dur"². Kur'an, insanın en sorumlu yaratık olduğunu şöylece belirtiyor: *انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين*... "Doğrusu Biz, sorumluluğu gök-

1 el-Bakara, 30.

2 el-En'âm, 165.

lere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir ve onu insan yüklenmiştir”³.

Böylesine ağır bir sorumluluğu yüklenmiş olan insan “en güzel şekilde yaratılmıştır” (ahsenu takvîm)⁴. Öte yandan, Kur’an’da insanın pek huysuz (helû’), yaygaracı (cezû’)⁵ ve nankör (kenûd)⁶ vb. vasıflarla muttasif zayıf bir yaratık⁷ olduğu belirtilmektedir.

Ancak, “Bütün bu noksanlarına rağmen insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir”⁸. Bunu temin eden prensipler yine Kur’an’da tâyin ve tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile, insanın yüklendiği sorumluluğu omuzlayabilmesi ve “eşrefu’l-mahlûkât” mertebesinde kalabilmesi için Kur’an’ın çizdiği bir yol vardır; o da Allah’a kulluktur:

“Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım”⁹. Kulluk, burada bazı çevrelerde anlaşıldığı gibi sâdece namaz, oruç, vb. ibâdetler şeklinde tecelli etmemekte, daha şumüllü olarak; Allah’a gerçek mânada kul olma keyfiyetini ifade etmektedir. Bu âyet bir bakıma insanın yaradılışının gâyesini (raison d’être)¹⁰ açıklamaktadır. Allah’a kul olmayı temin edecek yol, Kur’anda belirtilmiştir. “Sırâtü’l-Mustakîm” olarak nitelenen bu yoldan sapmaksızın ilerlemek suretiyle insan, aşağıların en aşağısı (esfelu sâfilin)¹¹na düşmeyen, hüsrânda olmayan¹² ve netice itibâriyle yaradılışının gâyesini gerçekleştiren olmaktadır. Bunu yapabilecek olanların, Allah’ın Kur’an’da yer alan buyruklarına itâat eden mü’minler olduğu açıktır. İslâm hukukunun muhâtabı olan insan bu insan; onun muhâtabı olan cemiyet de bu insanlardan oluşan cemiyettir.

İslâm, inananların en özel hallerinden tutun da onların oluşturduğu cemiyet ve cemiyetler arası münâsebetleri içine alacak bir sistem haline gelmeden önce işe, bu sistemi ayakta tutacak esasları (pillars) tâyin ve tespit etmekle başlamıştır. İslâm’ın onüç sene süren Mekke devri, daha

3 el-Ahzâb, 72.

4 et-Tin, 4.

5 el-Meâric, 19-20.

6 el-Âdiyât, 6.

7 en-Nisâ, 28.

8 İqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in İslam, Lahore (Pakistan), 1977, s. 95.

9 ez-Zâriyât, 56.

10 el-Fârûkf, İsmâil Raji, Islamization of Knowledge, International Institute of Islamic Thought, Maryland (U.S.A.) 1982, s. 29.

11 et-Tin, 5.

12 el-Asr, 2-3.

sonra Medîne'de teşkilâtlı bir sistem haline dönüşecek olan İslâm toplumunun teorik yönden hazırlandığı ve yoğrulduğu devirdir. Bu devir, mü'minlerin, üzerine binâ edecekleri değişmez inanç esaslarını pekiştirdikleri devir olarak kendisini göstermektedir. Zira, medeniyetlerin maddî cephesinin yanında, hatta öncesinde fikrî ve mânevî cephesi vardır. Mekke devri bir bakıma fikrî cephenin oluşturulduğu devirdir diyebiliriz. Bu devirde nâzil olan âyet ve sûrelerin özellikle şu esasları koymaya yönelik olduğu söylenebilir:

1. Kur'an'ın (İslâm'ın) çağrısı tevhîd inancıdır. Gâye, birlik içerisinde bir olan Allah'a inanmaktır. Müşrik Arablarda bile, herşeye rağmen, yine de âlemleri yaradan ve idâre eden yüce bir ilâhın varlığı kabul edilmektedir. Ne var ki, bu tek Allah inancı, müşrik Arablarda nazarı bir görüş olmaktan ileri gitmemiştir. İlâh kabul edilen birtakım putlara yapılan ibâdetler, Allah'a ulaşmada onlara atfedilen aracılık görevi ve buna benzer hususlar Hz.İbrahim ve Hz.İsmâil'den gelen tevhîd inancını zayıflatmış ve saptırmıştı. Bu husus Kur'an'da açıkça beyân edilmektedir.¹³

Kur'an'ın ortaya koyduğu şekliyle tek Allah inancı, hem ideal hem de en sâde-olandır. Bu derece öz ve sâde görünüşlü temel inancı aynı sâdeliği ile muhâfaza etmenin, tevhîd inancını pekiştirmek gâyesiyle birbiri ardına peygamberler gönderildiği dikkate alınacak olursa pek de kolay bir iş olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Hz.Muhammed son peygamber olduğu için, tevhîd inancı hem tam mânasıyla yerleşmiş hem de insanlık artık bundan böyle bu inancı anlayacak ve yaşatabilecek seviyeye gelmiştir şeklinde bir neticeye varmak mümkündür. Binaenaleyh, Kur'an'ın tamamlanmasından sonraki herhangi bir devirde tevhîd inancında görülebilecek herhangi bir sapma yine Kur'an'a ve Sünnet'e dönülmek suretiyle düzeltilebilecek husûsiyettir diyebiliriz. Zira tevhîd inancı sâdece vicdanlarda muhâfaza edilen kişisel ve derûnî bir inanç olarak kalmayan, mü'minin her davranışında görünen aktif bir unsurdur.

2. Âhiret hayatı akîdesi ve hesâba çekilme şuuru. Tevhîd akîdesinden sonra âhiret inancını Kur'an'ın ikinci temel unsuru olarak kabul edebiliriz. Mü'minler, bu âlemin (dünya hayatı) âhiret âlemine bir hazırlık olduğuna ve orada Allah'ın huzuruna çıkarılarak dünyada yaptıkları işlerden muhâkeme edileceklerine kesin olarak inanırlar. Bu inanç, Kur'an'da tekrar tekrar ifâde edilen sarîh nasllara dayanmak-

¹³ el-Mü'minûn, 85; Yûsûf, 106.

tadır. Misâl olarak şu iki âyeti verelim: *إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون*. “Hepinizin dönüşü Allah’a dır, işlemekte olduklarınızı size haber verecektir”¹⁴. *يومئذ يصدر الناس اشدائالير واعمالمهم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره*. “O gün insanlar işlerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük dönerler. Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür”¹⁵. İslâm’da fert ve cemiyet hayatı işte böyle bir âlemin varlığı şuuruna; hesap günü şuuruna dayanmaktadır.

Hicret ile başlayan Medine devri, Mekke’de oluşturulan temeller üzerine binâ edilecek islam cemiyetinin teşekkül devridir. Bu devirde Hz. Muhammed artık sadece Allah’ın kendisine inzâl ettiği vahiyleri mü’minlere aktaran bir peygamber değil; siyâsi ve hukûki sahalarda da mutlak bir otorite olarak görünmektedir. “Allah’a ve O’nun elçisine itâat ediniz” emrinde, Arabların sosyal yapısına İslâm tarafından getirilen en esaslı yenilik yatmaktadır¹⁶. Kur’an’ın çeşitli yerlerinde defalarca zikredilen bu ilâhî emir¹⁷ ile İslâm’da teşrî’in değişmez kaynağı tâyin edilmektedir.

Kur’an’ın hedefi, insanın Allah ile ve insanların birbirleriyle olan münâsebetlerini düzenleyen genel prensipler vaz’ etmek şeklinde görünmektedir. Binaenaleyh, Kur’an’ı teknik mânada bir hukuk kodifikasyonu olarak telâkkî etmenin meseleye yanlış bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Zira, Kur’an’ın imân, âhîret hayatı ve ibâdetlerle ilgili emir, nehiy, tavsiye, ikaz ve ihtarları ile teknik mânada hukûkî karakterdeki hükümleri arasında dâimî bir münâsebet mevcut olup birbirinden ayrı düşünölmeyecek derecede bir giriftlik arz etmektedir. Bilindiği gibi mevzû’ hukuk sistemlerinde ibâdetler hukukun ilgi alanı dışında kalmaktadır. İslâm hukukunda ise ibâdetler, mü’minlerin ferdî ve sosyal muhtevâlî fiilleri ile çok yakından alâkah olan; imânın aksiyona dönüşmesinden başka bir şey olmasa gerektir. Böyle olunca, İslâm’daki ibâdetlerin, mevzû’ hukuk sistemlerinde biri diğerine belli ölçülerde tesir eden hukuk-ahlâk münâsebetlerine benzer bir şekilde hatta daha müessir olarak, menşei dinî inançlar olan ahlâkî prensiplerin teşekkülünde doğrudan ilgili olduklarını söylemek mümkündür. Zira, İslâm’daki farz

14 el-Mâide, 105.

15 ez-Zilzâl, 6-8.

16 Coulson, N.J., A History of Islamic Law, Islamic Surveys 2, Edinburg 1971, s. 9 vd.

17 Misal olarak bk. en-Nisâ, 59; el-Enfâl, 1, 20, 46; el-Hasr, 7.

ibâdetlerin en şekli olanının dahî cemiyetin bilhassa mânevî yapısını ilgilendirdiği, onun düzenli olmasını sağlamaya yardımcı olacak hazırlayıcı unsurları oluşturduğu müşâhede edilir. Ferdî ve sosyal muhtevâsı ile İslâm'da önemli bir ibâdet olan namaz bunu en güzel şekilde gösterir. Kur'an namazın mâhiyetini ve gâyesini şöyle ifade etmektedir:

واقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم

ما تصنعون. "Namaz kıl, muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve fenâlıktan alıkor; Allah'ı anmak ne büyük şeydir! Allah yaptıklarınızı bilir"¹⁸. "Mü'minler saâdete ermişlerdir. Onlar namazda huşû' içindedirler"¹⁹.

Yalancılık, hilekârlık vb. şeylerden tutun da katl'e kadar uzanan çirkin fiiller (fahşâ'), her hukuk sisteminin ve ahlâk teorilerinin cemiyetten ilk planda uzak tutmayı hedef edindiği şeylerdir. Günde beş defa edâ edilmesi farz olan bir ibâdetin, cemiyetlerin ortak problemi olan "fahşâ'" ve "münker"i ortadan kaldıracabilecek özelliğe sahip olması gerektiği hususu en ferdî ve vicdânî karakterdeki ibâdetlerin dahî İslâm'da hukukun ilgi alanı içinde telâkkî edilmesi gerektiğini göstermesi bakımından mühimdir. Bunun yanında, İslâm'da ferdî karakterdeki ibâdetler, onların âhirete ait fiiller olmasından çok, bu dünya hayatını doğrudan ilgilendiren ve insanların fert ve cemiyet hayatına şekil veren bir özelliğe sahip fiiller olarak değerlendirilmelidir. Zira, "Müslüman olmak kişinin şuurunda Allah'ı devamlı şekilde canlı olarak tutması demektir. Allah hem herşeyi Yaradan (Hâlık) hem de Hâkim olduğundan bir fiilin islâmî olması demek, her şeyin O'nun emirleri doğrultusunda ve O'nun rızası için yapılması demektir"²⁰. Müslümanın hayatı ve davranışında yatan bu niyet ve gâyeyi Kur'an şöyle belirtmektedir: تراهم ركعاً

سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من اثر السجود. "Onları rükûa varırken, secde ederken, Allah'tan lutuf ve hoşnudluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar"²¹.

"Birbirlerine akı abalık, ortak duygu ve inanç bağlarıyla kenetlenmiş ve istikrarlı bir ortamda yaşayan küçük bir cemiyet, resmen tanınmış kanunlar olmadan da düzenli bir şekilde bir arada yaşayabilir"²². Bu

18 el-Ankebût, 45.

19 el-Mu'minûn, 1-2.

20 el-Fârûki, Ismail Raji, Islamization of Knowledge, s. 23.

21 el-Feth, 29.

22 Hart, H.L.A., The Concept of Law, Oxford University Press, Oxford 1972, s. 89-90.

gayrı resmî kâideler ihlâl edilmeye başlandığı andan itibaren böylesi bir cemiyette resmî müeyyide gücünü hâiz bir çeşit kanunlar manzumesine ihtiyaç duyulacaktır. Kur'an'ın da, mü'minlerin oluşturduğu cemiyet ve devlet hayatında onların vicdanlarına doğrudan hitâbeden tevhid inancı ve âhirette hesâba çekilme şuuru ile ilgili hükümleri vardır. Bu hükümleri pratikte yansıtmak, tam mü'min olmanın diğer bir ifade ile, ideal fert ve onlardan oluşan cemiyet olmanın (ihsan mertebesi) zarûrî önşartları olarak kabul etmek gerekmektedir. Bunun yanında, Kur'an'ın bu dünya hayatı ile ilk bakışta doğrudan ilgili görünmeyen ve hukuk normları hüviyetinde olmayan prensipleri, dinî, mânevî ve vicdânî müeyyide gücünü hâiz olmalarına ilâve olarak, fizikî müeyyide gücüne sahip kâidelerinin sayı itibâriyle fazla olmadığı da bir gerçektir. Ancak, Kur'an'ın mânevî, vicdânî karakterdeki prensipler ihlâl edildiğinde veya kaale alınmadığı birçok hususlarda, mevzû' hukukun fizikî müeyyidelerine benzer nitelikte müeyyide gücü kazandırılmaya müsâit olabilecek genel prensiplerin mevcut olduğu kanaatindeyiz. Bilhassa muâmelât ile ilgili hususlarda Kur'an'ın bir ideal çerçeve oluşturmaya yönelik tavsiye, teşvik ve âhirete dâir prensipler ihlâl edildiğinde bunu, hesâbî âhirette görülecek bir Mahkemeye hamledip bu prensiplerin âhret hayatının sebebi vücûdu olma niteliğindeki bu dünya hayatı ile alâkası olmayan ve bu yüzden sâdece bir ahlâkî kâideyi ihlâl etme olarak mı görmek gerekmektedir? Bu meseleye Kur'an'ın ruhu doğrultusunda yaklaşmak yerinde olacaktır; şöyleki:

Fertlerin bizzat kendileriyle Allah arasındaki münâsebetin fiilî şekli olan bazı ibâdetlerde (namaz ve oruç gibi), fertlerin söz konusu ilâhî mükellefiyetlerini ifâ etmemeleri yahut bunları eksik ifâ etmeleri (farz namazları devamlı değil de arasına kılmak veya hiç kılmamak gibi) ve bununla ilgili Allah'ın âhirete dâir cezâ va'di, tehdit ve ikazları, fertlerin yalnızca kendilerini ilgilendireceğinden; Allah'ın bu emrinin (doğruluğuna iman edilmekle beraber) yerine getirilmemesinden, o kimselere bağlayıcı bir hukukî müeyyide uygulanmayabilir. Bu durumda ortaya çıkacak müeyyide gücü, söz konusu kimseler için dinî-vicdânî müeyyide ve bu davranışından dolayı müslüman cemâatin ayıplama ve kınaması şeklinde tezâhür edebilecek bir müeyyide olmaktan öteye geçemeyebilir. Ancak, ihlâl keyfiyeti birden fazla kişileri ilgilendiren bir hususta vukû bulduğunda, yani hukukun doğrudan konusu olan bir meselede olduğunda; ilk bakışta kanun maddeleri gibi normatif olmayan ve müeyyide gücü taşır nitelikte ihtarları, azâbla tehditleri ve va'dleri ihtivâ eden Kur'an, söz konusu ihlâlden doğacak zulüm ve adâletsizliğin sâdece ahlâkî ya da vicdânî bir sorumluluk şeklinde telâkki edilmesini yeterli görmez.

Bilakis bunlar aynı zamanda müeyyide gücü olan hukuk normları şeklinde, teknik bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktayı iki misâl ile açıklamakta fayda görüyoruz:

1. Kur'an'da yetim malları hakkında şöyle denmektedir:

...ان لذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا
وسيصلون سعيرا.

“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar, zaten onlar çilgın aleve atılacaklardır.”²³. Burada açıkça yetim mallarını haksız yere yiyenleri âhirette çok kötü bir âkıbet beklediği ifade edilmektedir. Bu âyetin, yetim malını “zâlimin” sultasından kurtarmaya imkân verecek ve müeyyide gücüne sâhip hukuk normları şeklinde yansıtılmasına müsâit bir durum arzettiğini ileri sürmek ne derece Kur'an'ın ruhu dahilinde ise; bu zulümden doğan haksızlığın cezâsının uhrevî olduğunu, binaenaleyh sâdece vicdânî bir müeyyide unsuru taşıdığını öne sürerek hukuk normları şekline dönüştürülemeyeceğini iddia etmek de, Kur'an'ın kendine has hukuk anlayışına o derece yabancı bir görüş olsa gerektir.

2. Kur'an'ın boşanma konusunda vaz' ettiği prensipler ve boşanmanın vukû' bulması için ileri sürdüğü ön şartlar (preconditions)a riâyet etmeden bir erkeğin karısını boşaması; Allah'ın koyduğu bu prensipleri ihlâl etmesinden dolayı onun günahkâr olduğu; ancak boşamanın şer'an yani hukuken vâki olmasını engelleyecek hiçbir müeyyide gücü olmadığı için geçerli olduğunu öne sürmek meseleyi, yukarıda işaret ettiğimiz kul ile Allah arasındaki ferdî ibâdete benzetmek olacağından, İslâm'ın üzerine titrediği ciddi bir meselede onun bilhassa Kur'an'da öngörülen şart ve usûllere riâyet etmeme eylemini hukukun tamamen “forum externum”una bakılarak hukukî olduğunu iddia etmek demek olup bu tür icrâattan dolayı mağdur olan tarafın (kadın ve çocuklar) uğradığı haksızlığa hukukîlik (yani haklılık) kazandırılmaktadır. Oysa ki, Kur'an'ın vaz' ettiği usûl ve prensipler gözönünde bulundurulurken, ortaya çıkan bu haksızlıklar²⁴, dinî-vicdânî bir müeyyide olmaktan başka müeyyide gücünü hâiz hukuk normları haline getirilerek bu meseleye bir Kur'an hukuku anlayışı doğrultusunda yaklaşmış olacaktır.²⁵

23 en-Nisâ, 10.

24 Bu tür haksızlıklar veya ihlâl, Kur'an'da Allah'ın tâyin ettiği hududu aşmak olarak nitelendirilmekte ve bunu aşanlara zâlim denmektedir. Bk.el-Bakara, 229; et-Talâk, 1.

25 Bu konuda geniş bilgi için bk. Eroğlu, Salahaddin, Divorce According to the Qur'an The Jurists and Practice in Turkey, basılmamış Doktora tezi, Exeter 1979.

Nitekim yeterli seviyede olmasa bile, aile hukukunun İslâm hukukuna göre düzenlendiği bazı İslâm ülkelerinde, ortaya koymaya çalıştığımız bu hususlardaki Kur'an hükümleri dikkate alınarak kanunlaştırma faaliyetleri olmuş ve bu tür faaliyetler devam etmektedir.

"Bilindiği gibi hukuk, bir toplum içinde yaşayan insanların birbirleri ile olan ilişki ve davranışlarını düzenlemek amacıyla güder. Bu düzenlemede kullandığı değer ve değerlendirme ölçüsü de adâlettir. Kısacası hukuk adâletli bir düzen kurmakla görevlendirilmiştir."²⁶

Adâlet değerine Kur'an'da büyük önem verilir:

ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتاءذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغى يعظكم لعظمتكم تذكرون.

"Allah şüphesiz adâleti iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenâlığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir."²⁷

ان الله يا مرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حکمتکم
"Hiç şüphesiz Allah size, emânetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder."²⁸

Kur'an'ın (ve onun açıklayıcısı durumundaki Sünnet'in) emrettiği adâlet ve ihsan anlayışı ile onun nehyettiği fahşâ ve münker tâyin ve tespit edildikten sonra, bu emir ve nehiyeler ile, hedef alınan adâleti tesis edecek karakterde hukuk kâideleri konabilir ve bunlar hem dinî-vidânî (forum internum) hem hukukî (forum externum) karakterini Kur'an (ve Sünnet)'î normlardan alacaktır. Bu ise, Kur'an'ın genel prensiplerinin salt İslâm hukuku araştırmaları için zengin bir kaynak teşkil ettiğini; birbirinden ayrı düşünülemez şekilde çift yönlü (vidânî-hukukî) müeyyide gücüne sâhip olduğunu göstermeye yetecektir kanaatindeyiz.

Kur'an'ın ana gâyesinin, insanların birbirleriyle olan münâsebetlerini düzenlemekten çok insan ile Allah arasındaki münâsebeti düzenlemek olduğu²⁹ doğrudur. Ne var ki, Kur'an'ın bu özelliği, onun insanların birbirleriyle olan münâsebetlerine de aynı derecede önem verdiği

26 Aral, Vecdî, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, I.Ü.Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul 1979, s.87.

27 en-Nahl, 90.

28 en-Nisâ, 58.

29 Coulson, N.J., A History of Islamic Law s., 12.

keyfiyetini zayıflatmaz. Aksine Kur'an'ın ideal fert ve cemiyet anlayışını onun kendine has i'câzı ile ortaya koyduğu kanaatindeyiz; zira Allah ile olan münâsebetleri belli bir disiplin altına alınan insan ve cemiyeti oluşturan bu insanların birbirleriyle olan münâsebetlerini düzenlemesi zor olmayacaktır. Cemiyet fertlerinin birbirleriyle olan münâsebetlerinde tevhîd inancı, âhirette hesabâ çekilme şuuru ve ibâdetler temel bir unsuru oluşturmaktadır. Yani, fertlerin birbirleriyle olan münâsebetleri sağlam ve belli esaslara dayandırılmıştır.

Kur'an'ın ruhuna, onun çizdiği hayat tarzına en uygun olabilecek yaklaşım metodu, onun hukukî karakterdeki hükümlerinin yanında, onlardan kat kat fazla olan; fakat mevzû' hukuk sistemlerinin ölçüleriyle hareket edildiğinde sâdece birtakım vicdânî ve ahlâkî prensipler olarak değerlendirilen ilâhî ikaz, tehdit, tavsiye ve müjde v.s.nin bir bütün olarak ve İslâm hukukunun içinde aktif rol oynamasını sağlayabilen bir metodu, İslâm hukuku araştırmalarının kaçınılmaz bir metodu olarak kabul etmenin gerekli olduğu inancındayız. Otorite kaynağı farklı olan ve hukuku, cemiyetin ahlâkî normlarından (tam mânasıyla olmasa bile büyük ölçüde ve teknik olarak) ayrı telâkki eden hukuk sistemlerinin metodunu İslâm hukukuna uyarlamaya çalışmak, hukukî karakterdeki hükümlerin dışında kalan Kur'an prensiplerinin hukuk açısından bir değer ifâde etmediği neticesine ulaştıracak ve hukukî karakterdeki normların da "forum externum" olmaktan öteye geçmeyen ve belli sayıda kalmaya mahkûm statik bir kâideler manzûmesi olarak telâkki edilmesine sebep olacaktır. Halbuki İslâm, kendisini izhâr ve ispat edeceği toplumun değerlerini de yine kendisi oluşturmaktadır. Bu değerleri bilip takdir eden fert ve onlardan müteşekkil cemiyet, Kur'an'ın koyduğu usûl ve prensipleri teknik mânada hukukî karakterli normlar şeklinde olmasa bile bu değerler çerçevesinde hareket etmeyi, tevhîd inanma ve âhiret şuuruna kadar uzanan bir bütün olarak telâkki edecektir. İşte o zaman Kur'an prensipleri belli ölçüde ve uygun bir şekilde hukukî karaktere (şeklen ve mânen) sâhip olacak, fert ve cemiyet hayatının düzenlenmesinde müeyyide gücünü hâiz olmaya başlayacaktır.

DOĞU ARAP DÜNYASINDA HUKUKİ MODERNLEŞMENİN BİRKAÇ YÖNÜ

A. H. AL. KATIFİ

Çev: Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

I

Hukukî modernleşme Doğuda İslâm Hukuku'nun istikbâli için günün aktüel bir konusu olarak önemli bir yer işgal etmektedir. Arap hukukçular canlandırılmış ve yenilenmiş bir İslâm Hukukunun "Arap Medeni Kanununun" temel kaynağı olmasını temenni etmektedirler. Benim niyetim burada bu konuyu incelemek değildir. Çok geniş ve karmaşık olan konuyu derinliğine ele alıp inceleyecek kadar zaman müsaid değildir. Sadece Doğu Arap Aleminde görülen hukukî modernleşmeden birkaçını -buda iki yönden sınırlıdır- sunmakla iktifa edeceğim. Sahamız özellikle Irak, Suriye ve Mısır dahilinde kalacaktır; konu ise hukukun kaynakları ve ahval-i şahsiyye ile ilgilidir. Bunları ele almamızın sebebi; bu meselelerin İslâm Hukukunda özel bir önem taşıması, hukuk felsefesi açısından hukukun kaynaklarının bir problem teşkil etmesi ve ahval-i şahsiyyenin müslümanların özel hayatlarında önemli bir yer işgal etmiş olmasıdır.

Bu iki meseleden bahsetmezden önce, İslâm ülkelerindeki modernleşmenin ve bunun metodlarının neler olduğunu genel hatlarıyla hatırlatmak yerinde olur.

II. HUKUKİ MODERNLEŞME VE METODLARI

Sosyal yapının ve sosyal münasebetlerin değıştiğı bilinmektedir. Sosyal alemin yansıması olan hukukî düzen er veya geç bu değışmeyi takibeder. Bunun için hukukî kaidelerin yeni şartlara ve cemiyetin

* Bu makale "Normes et Valeurs dans L'Islam Contemporain", Payot-Paris, 1966, Shf. 301-312'de neşredilmiştir.

yeni ihtiyaçlarına uygun olması gerekir. Bu adaptasyon hukukî modernleşmeye cevap verir. Bu hukukî modernleşme umumiyetle yavaş gerçekleşmekte fakat düzenli bir şekilde ilerlemektedir. Bazen, derin bir hukukî hareketsizlikten sonra, az veya çok ihtilâli bir reform hüviyetine bürünerek ortaya çıkmaktadır. Sadece bir derece farkıyla modernleşmenin iki vechesi aynı kalmaktadır.

Yukarıda izah edildiği mânâda İslam ülkelerinde görülen hukukî modernleşme olayları yeni bir şey değildir. Aslında bu İslamın zuhuruna kadar uzanmaktadır.

İslâm, daha başlangıcında, Hicaz'da meriyette olan İslâm-öncesi âdetlere önemli bir reform getirmişti. Daha sonra, Irak, Suriye ve diğer yerlerdeki mahalli âdetler yavaş yavaş islâmlaştı veya İslâm-Hukukunun temel kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'ten çıkartılan hal çareleri onların yerini aldı Sosyal hayatın çeşitli meselelerine müctehidler, (jurisconsultes) İslâm Hukukunun ikinci derecede bir kaynağı ve entellektüel bir gayretin sonucu olan icthadla çeşitli hal çareleri buluyorlardı. Müctehidler tarafından bulunan hal çarelerinde uygulanan metodlar gittikçe gelişerek kesinleşmişti. Hicri IV. asrın başlarında yapılan icthadlar o derecede çoktu ki İslâm cemaatı bu kaynağın kapısını de vamlı olarak kapamayı luzûmlu buldu. O devirde, her mesele için hukukî geçerli bir çok hal çaresi vardı. Bu, icthadın haddinden fazla yapılmasının meydana getirdiği gerçek bir krizdi. Yeni hal çarelerinin yaratılmasına ihtiyaç olmadığı ve istikbalde dahi her hangi bir meseleye eski büyük müctehidlerin yapmış oldukları icthadların incelenmesinin kafi geleceği zannediliyordu. "İctihad kapısı" bu şekilde kapanmış, İslâm hukukçularında XIX. asır Fransa'sındaki hukuk yorumcuları gibi eskileri serh etmekle iktifa etmişlerdir. Yaratıcı karakterde hukukî eserler nardirdi, bundan böyle çeşitli meselelere hal çaresi bulmak için "Müfti"ler tarafından verilen fetvalar eski müctehidlerin icthadlarına dayanıyordu. On asırdan beri katı ve kudsi bir hüviyete bürünen bu hukuk anlayışı değişmedi. Bununla beraber bir asırdan beri bir çok İslâm ülkesinde hukukî usulleri modernleştirmek için bir hukuk reformuna gidildiğine şahit oluyoruz. Bu modernleştirme çabaları, teorik olarak, icthadla gerçekleştirildi. İslâm Hukuku, kendi öz kaynaklarından, özellikle tükenmez bir kaynak olan icthaddan ve metodlarından faydalanarak modernleşmek zorundadır. XIX. asrın son on yılından beri "icthad kapısının tekrar açılması" isteğinde bulunan bazı reformcuların doğduğuna şahit oluyoruz. Ezher Üniversitesi Profesörlerinden Şeyh Abdul Musa al Al-Saidi, icthad alanında, İslâmın Sünni dört mezhebinin alimleri, Şii ve İbadiye ile her hangi bir mezhebe bağlı olmayan icthad ta-

raftarı alimlerin iştirakı ile "İctihad kapısının açılması" için bir kongrenin toplanmasını ve taklid döneminin kat'î olarak son bulmasını teklif etmektedir. Teorik olarak, işte İslâm Hukuku için gerçek bir modernleşme.

Bununla beraber buraya kadar, pratik olarak icthadın katkısı az oldu. Bir asırdan beri İslâm ülkelerinde çeşitli hukukî konulara dokunan önemli reformları müctehidler değil, laik teşri organları gerçekleştirdi. Bu reformlar, İslâm Hukukunun geleneksel kaynaklarına dayanma derecesine göre İslâm hukukunun gerçekten modernleşmesinden uzaklaşmakta veya ona yaklaşmaktadır.

Bunlar aşağıda görüldüğü tarzda ayrılabilirler:

a) Yabancı bir kanunun veya hukukî kaidenin olduğu gibi İslâm ülkesine ithal edilmesi. Buna misâl de Osmanlı devrinde birçok kanunun özellikle Fransız hukukundan alınmış olmasıdır, bunlar da: Ticaret Kanunu (1850), Ceza Kanunu (1858), Denizcilik Kanunu (1863), Ticarî Usul Kanunu (1861), Ceza Usulü Kanunu (1879), Medenî Kanun Usulü (1880); Devlet toprakları üzerindeki intifa hakkının kullanılmasına ait kanun Alman Medenî Kanunundan, Türk Medenî Kanunu (1926) nun aslı da İsviçre'dir. 1863 tarihli Mısır Medenî Kanununun durumu da aynıdır, böylece birçok İslâm ülkesinde Anayasa Kanunları ve İdarî Kanunlar, Ticaret, Ceza ve Medeni Kanunlar Avrupalı, özellikle Fransa'dan mülhem bir ruha sahiptir.

b) İslâmî ve gayr-ı İslâmî hal çarelerinin bir kanunda veya bir kaidede aynı anda yanyana bulunması. Bu alandaki misaller durmadan çoğalmaktadır. Bu kategoriye sonuncu Mısır Medenî Kanununu, Suriye ve Irak Medenî Kanunlarını ve Irak'ın 1959 tarihli Ahval-i şahsiyye Kanununu dahil edebiliriz.

c) Teşri organı hukukî reformların unsurlarını hassaten İslâm Hukukunun kaynaklarından alır. Bu gaye için de, teşri organı kendisini az veya çok hürriyet içinde bulmaktadır: bazen müctehidin rolüne bürünmekte Kur'an ve Sünnet'in liberal tarzdaki bir tefsiri sayesinde yeni hal çareleri yaratmakta, bazen her hangi bir islâmî ekole bağlı olmaksızın bazen de hürriyetlerini eski müctehidlerin yapmış oldukları icthadlarla sınırlamaktadır. Her vakıa için teşri Organı günün şartlarına en uygun olan hal çaresini seçmektedir. Bunlara misâl olarak ta, 1953 te Suriye'de kabul edilmiş olan "La loi sur le statut personell adoptée" ve boşanmaya dair olan diğer bir çok kanunları, 1920 den beri Mısır'da kabul edilmiş olan Hibe Kanunlarını gösterebiliriz. Teşri Organı bazen bir

Ekolün bulmuş olduğu hal çarelerini kanun haline getirmekle yetinmektedir-Muhteva olarak Hanefi Ekolünün kaidelerini kanunlaştırmış olan Osmanlı Mecelle'sinin durumu budur.

d) Değişik muameleler aynı kanunun hazırlanmasında birkaç defa uygulanmaktadır. Bundan başka, Teşri Organı kanundaki gerçek hüviyetini yabancılardan aldığı hal çaresini veya İslâm Hukukuna zıd olan bir hususu ve yabancılardan almış olduğu hükümlerin İslâm Hukukuna uygun olacağını veya bunların İslâm Hukukundan pek farklı olmadığını söyleyerek gizlemektedir.

Hukukî modernizm üzerindeki bu muhtasar ekspozede şimdi de müşahhas iki misâli ele alalım: bunlardan biri hukukun kaynakları, diğeri de ahval-i şahsiye'ye ait olmaktadır.

III. SON ZAMANLARDAKİ ARAP MEDENİ KANUNLARINDA HUKUKUN KAYNAKLARI MESELESİ

1948 de Mısır, 1949 da Suriye ve Irak'ta kabul edilmiş olan Medeni Kanunların hazırlanmasının gerekçesinde hakim olan ana fikir, İslâm Hukukunun hükümleriyle Batılı Kanunlardan müteşekkil ahenkli bir karışım meydana getirmektir. Bu karışım sayesinde Medeni Kanunlar modern medeniyetin şartlarına uygun hale gelecek, buna ilaveten İslâm Hukukunun mukayeseli bir incelemesinin ortaya çıkmasına yardımcı olabilecek gayretleri teşvik edecek ve bu hukuk yeni şartlara cevap verebilecek hale gelecektir. Bu çift orijine, İslâmî ve Batılı, değişik derecelerde meseleye mevzu teşkil eden Medeni Kanunların çeşitli bölümlerinde rastlanmaktadır. Yasamaya ait bu çift orijinli modernleşmenin bir asırdan beri Doğu Dünyasında modernleşmenin aşını teşkil eden bu düalizmin hukukun kaynaklarına nasıl uygun geldiğini görelim.

1948 yılındaki Mısır Medeni Kanununun birinci maddesi şu şekilde belirtilmişti:

1. Kanun, bu ahkâmın lafzen veya mâna olarak taalluk ettiği herşeyi tanzim eder.

2. Uygulanabilir kazaî bir hükmün olmaması halinde hakim örf ve İslâm Hukukunun prensiplerine göre karar verir. Bu prensiplerin mevcut olmaması halinde tabii hukukun ve ona mümasil kaidelerin yardımına müracaat eder. Aynı metin tek bir değişiklikle Suriye (1949) Medeni Kanununun birinci maddesinde yer almıştır: İslâm Hukuku Suriye metninde kaynakların sıralanmasında ikinci sırayı, örf ise üçüncü sırayı almıştır.

Irak Medenî Kanunu için, birinci maddenin ilk paragrafı Suriye ve Mısır'ınkinin aynı, ikinci paragrafı ise biraz değişikdir. "Uygulanabilir kazai bir hükmün olmaması halinde hakim örf ve İslâm Hukukunun hiçbir ekole bağlı olmayan prensiplerinin bu kanunu en uygun gelebilecek olanıyla ve dengi olan kaidelerle karar verir." Buna ilaveten, Suriye ve Mısır kanunlarından farklı olarak Irak Medenî Kanunu (biraz sonra bahsedeceğim) İslâm hukukunun kaynaklarından alınmış olan değişik maddeleri ihtiva etmektedir.

Önce Mısır, Suriye ve Irak Medenî Kanunlarının birinci maddelerini yakından görelim ve sonra Irak Medenî Kanununun hukuğun kaynaklarını ilgilendiren diğer maddelerini inceleyelim.

a) Hakikatte her üç Arap ülkesinin Medenî Kanunlarının birinci maddeleri geniş bir şekilde İsviçre Medenî Kanununun (I. md.) den alınmıştır. Aralarındaki tek büyük fark, Arap Medenî Kanunlarında kaynak olarak İslâm Hukukunun üçüncü sırada yardımcı bir kaynak olarak yer almış olmasıdır.

Teorik ve pratik olarak İslâm Hukukuna atıfta bulunmasının gerçek önemi nedir?

Teorik planda, Arap kanunları önce kanunu, sonra da İslâm hukukuna ait olan örfelere atıfta bulunmakla hukukun çeşitli kaynaklarını teşkil eden İslâm hukukunun yerleşmiş olan hierarşik düzeni ile tezada düşmüş olduklarını işaret etmek gerekir. İslâm Hukukunda kanun koyma (législation) ve kanunî düzenleme İslâm Hükümdarı veya (Halifesi) tarafından yapılır, İslâmın ilâhî hukuku hiç bir şekilde bozulmaz.

Bu bakımdan Muaz'ın hadisi çok meşhurdur. Hz. Peygamber onu Yemen'e Kadı olarak tayin ettiği zaman kendisine şöyle demişti:

- "Nasıl hüküm vereceksin?"
- "Hal çaresini Kur'an'da arayacağım".
- "Eğer orada bulamazsan"?
- "Peygamberin Sünnetinde arayacağım."
- "Hz. Peygamber onda da bulamazsan ne yapacaaksın, diye tekrar etti."
- "Muaz kendi görüşümü tatbik ederim, cevabımı verdi."

Hz. Peygamber bunun üzerine şöyle haykırdı:

"Allah'ın inayetiyle ashabım benim dinimin özünü anlamışlardır".

Hiç şüphe yok ki adı geçen Medenî Kanunların metinleri İslâm Hukukunun kaynaklardaki hiyerarşik sırasını bozmuştur. Enteresan olan, bu bozma ameliyesinin hiç bir İslâm Hukukçusunu şoke etmemiş olmasını müşahede etmektir. Aksine, İslâm Hukukuna komple bir dönüş için ileriye atılan bir adım gibi İslâm Hukuku medenî kanunlarda ek üçüncü bir kaynak olarak kabul edildi. Hukukun sağlam kaynakları listesine yapılan bu ilave sayesinde, şimdiye kadar sadece Batılı hukuka mücaatta bulunan günümüzün kanun vazını İslâm Hukukunu tanımaya götüreceğini, veya en azından birinci sırada, üçüncü bir kaynak olarak göreceklerini düşünmektedirler. Böylece kabul edilmiş olan bu kadirşinastlık gittikçe pratisyen ve mütehasısları bu kaynaktan istifade etmeğe doğru itecektir; İslâm Hukukunu kaynaklar sırasında birinci plana yükseltmekten başka bir şey kalmamaktadır. Bu iyimserlik pratik olarak ta doğrulandı mı?

Pratik sahada ve özellikle pratik adli alanda, İslâm Hukukunun bu ilavesinden elde edilen neticelerden fikir sahibi olabilmek için henüz vakit çok erkendir. Irak'lı hukukçulara bakılırsa, onların daha da pesimist oldukları görülür. Hakikatte, yaklaşık yedi yıldan beri tatbik edilmekte olan Irak Medenî Kanunu, Temyiz mahkemesi sadece iki olayda İslâm hukukuna müracaat etmiştir.

b) Mısır ve Suriye teşri organlarının Irak teşri organından farkı, orijinli İsviçre olan ve adı geçen birinci maddenin dışında, Irak teşri organının Mecelleden müslüman orijinli hukukun kaynağı problemiyle ilgili bir çok metni iktibas etmiş olmasıdır. Son derece önemli olan bu metinler kıyas, icthad ve zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişmesi meselesini incelemektedirler. Kanun vazı, yukarıda işaret edildiği gibi, tedvin politikasına olan sadakatını göstermek istemiştir. Irak Medenî Kanununun bu metinleri şöyledir:

Mad. 2— "Yazılı bir hükmün bulunduğu yerde ictihada yer yoktur". (Mevrid'i nasda ictihada merağ yoktur.)

Mad. 3— "Kanuna muhalif bir şey kıyasla düzeltilemez".

Mad. 5— "Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkâr olunmaz bir gerçektir".

Bu üç madde üzerinde bir kaç söz söylemek yerinde olur.

Mecellenin 14. maddesinde tekabül eden Irak Medenî Kanununun 2. maddesi, metinler ile icthad arasında bir hiyerarşi koymuştur. Müctehidin rolü sadece metnin yokluğunda onun yerini doldurmak, daha önce bir hükümle kaideye bağlanmış olan bir durum için yeni bir kaide

ihdas etmek değildir. Bu madde kazaî metinlerin ictihada olan önceliğini açıkça göstermektedir. Fakat bu metinlerin hukukun bütün kaynakları üzerindeki üstünlüğü -örf., İslâm hukuku, adalet- daha önce kanunun birinci maddesi tarafından katıyyetle beyan edilmişti; 2. madde tümünden fazla görünmektedir.

3. Madde genel prensiplere mugayir ve kıyasla meydana getirilmiş istisnaî bir kaidenin şumulünü yasaklamıştır. Bu madde Mecelle'nin 15. maddesine uymaktadır. Mecelledeki yeri meşrudur, zira Mecelle tarafından riayet edilen Hanefi Ekolüne göre hukukun bir kaynağı gibi kabul edilen kıyasın tatbikatına bir sınır koymaktadır. Irak Medeni Kanununun I. maddesinde yer alan hukukun kaynaklarının bir listesinde kıyas bu kaynaklar arasında zikredilmemektedir. 3. Madde kanunda mevcut olmayan bir kaidenin tatbikine bir sınırlama getirmektedir. Buna ilâveten, şayet üçüncü maddede yasama organının (iradesinin) kıyası hukukun bir kaynağı gibi tanımak istediği kabul edilse bile hukukun kaynakları hierarşisinde geriye kıyasın yerinin ne olduğunu bilmek kalmaktadır. Kıyası zikretmeyen birinci madde bu soruya gerçekten cevap vermemektedir.

Mecellenin 39. maddesinden alınan 5. madde zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesini tasdik etmektedir. Hattı zatında itiraz edilemeyecek derecede açık olan şey, bu madde ile işaret edilen prensip neyi ifade etmektedir? Hangi esaslar zamanla değişir? Şer'î hükümler mi yoksa örfî hükümler mi değişir? Nihayet, bu değişmeyi yapabilme selahiyeti kimdedir? Kanun vazı mı, hakim mi?

5. Madde münasebetiyle ortaya çıkan en mühim mesele şudur ki, şayet her defasında ahval değiştikçe kanun vazının müdahalesinin dışında kazaî hükümlerin örfler ve fakihlerce değiştirilebilmesinin mümkün olup olmadığının bilinmesidir. Bu maddenin esas mânâsını bilmek için tarihî aslına müracaat etmek gerekir ki buda İslâm Hukukudur.

Ebu Hanife, Şafii ve diğerleri gibi bir çok Hukuk Ekollerinin başkanları ne şekilde olursa olsun ahvalin değişmesiyle Kur'an'ın ve Sünnet hükümlerinin örf ve icihad ile değişmesinin mümkün olabileceğini kabul etmemektedirler. Buna karşılık Ebu Yusuf, eski bir örf'e göre meydana getirilmiş olan hükmün yine aynı âdet üzere devam etmesini tavsiye etmektedir. Bu eski örf yerini yeni bir örf'e bıraktığı zaman, bu eski örf'e dayanan hüküm yeni örf'e uymak zorundadır. Bununla beraber 5. maddenin bu tefsir tarzı birinci maddenin kesin durumları ile çatışmaktadır. Halbuki birinci maddede hüküm ifade eden nasların örf ve hukukun bütün diğer kaynakları üzerine hakimiyetini belirtir, Ebu Yusuf'un

nazariyesine göre anlaşılan 5. madde metinlerin örfe üstünlüğünü intac eder.

Netice olarak, Irak Medeni Kanununun hukukun kaynaklarıyla ilgili olan konuda ortaya çıkardığı sonuç, farklı hukukî sistemlerden alınmış olan hükümlerin ahenkli bir şekilde tatbikini imkânsız olarak bir arada bulundurmuş olmasıdır. Halbuki İsviçre medeni kanunundan alınmış olan birinci madde modern tedvin usullerini takip ederek hakime açık, gerçek ve kesin bir tarz önermektedir; önce hükmünün kaynaklarını, sonra tatbikatının sırasını vermektedir. Kelime kelime Mecelle'yi tahlil eden 2, 3 ve 5. maddeler, hukukun kaynaklarının sınıflandırılmasında olduğu kadar bu kaynakların hiyerarşisine de şüphe ve mübhemiyet sokmak suretiyle birinci maddenin muhtevasını alt üst etmiştir. Böyle bir halitanın muvaffakiyetsizliği hayret edilecek bir şey değildir. Hukukun kaynaklarının meseleleri hakikatte doğrudan doğruya hukukî politika felsefesinin veya bütün hukukî sistemlerin temeli olan dinî, siyasî tesirlerin altındadır. İmdi, orijini İslâmî olan bu metinler, Batının çok değişik hukukî sistemlerine uygun gelmektedir. Bu sonucuda, temel kaynak kanundur, "genel iradenin beyanı". "Kanunun yüceliği kuvvetlerin ayrılması prensibinden ileri gelmektedir". Kanun koyma selâhiyetinin ekserisi hükümran olan Millet'in temsilcisi sıfatıyla Teşri Organına aittir. İslâmî sistemde hukukun temel kaynağı, İlâhî iradenin beyan edildiği Kur'an ve Sünnet'tedir, législateur bu ilâhî iradeyi yerine getirmekle mükelleftir. Onun selâhiyeti genelleştirilemez. Bu şartlar içinde buna mümasil bir karışımın meydana getirilmesinin ne kadar zor olduğu anlaşılmaktadır.

IV- AHVAL-İ ŞAHSİYYE

İslâm ülkelerinin çoğunda evlenme, boşanma, miras ve veraset te dahil olmak üzere ahval-i şahsiyyeye ait hususlar, yakın bir zamana kadar, İslâm Hukukuna tabi kaldı. Hakikaten İslâm Hukuku bu alanda gayet sağlam esaslar koymuştur. Halbuki Kur'an'ın Anayasa ve İdare Hukukuna müteallik olan hükümleri çok nadirdir, buna mukabil Ahval-i şahsiyye Kur'an'da iyice tavsif edilmiş olan bir nizama dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de hukukî meselelere temas eden 190 ayetten 70 ni ahval-i şahsiyyeye tahsis etmiştir. Buna ilâveten, islâm cemiyetleri asırlar boyunca bu hususu nizama koymak için İslâm Hukukunun tatbikini âdet haline getirmişlerdir. Günümüze kadar İslâm ülkelerinin çoğunda İslâm Hukukunun diğer branşlarından daha iyi bir şekilde ahval-i şahsiyyenin değişmeye nasıl dayanabildiği kolayca anlaşılır. Bu

nunla beraber, bir çok İslâm ülkesinde Teşri Organı "özel olan bu alana" müdahale etmeğe başlamıştır. Bu alanda 1917 de aile hukukuna ait olan Osmanlı Kanununu zikredebiliriz. Daha sonra Türkiye'de ilga edilmiş olan bu kanunun Irak müstesna, Suriye gibi bazı İslâm ülkelerinde tatbik edilmiştir. Mısır'da da ahval-i şahsiyye İslâm Hukukuna göre tanzim edilmiştir. Meselâ; Aile hukukuna müteallik özel kanunlar (1929 daki 25 numaralı kanun), Veraset kanunu (1943 tarih ve 77 sayılı), vakıflara ait kanun (1946 tarih ve 48 sayılı), Miras kanunu (1946 tarih ve 71 sayılı). Evlenme ve boşanma alanlarında önemli reformlar yapıldı. Suriye'de ahval-i şahsiyye hep birlikte tek bir kanunla belirtildi. (17 Eylül 1953 tarih ve 59 numaralı kanun). Bu kanun, ne Hanefî Ekolüne ne de diğer Ekollerin (Şafii, Maliki, Hambali) hal tarzlarına bağlı olmadan İslâm Hukukunu topyekün kabul ederek kanunlaştırıldı. Irak'ta harb sebebiyle 1917 nin Osmanlı Kanunu tatbik edilemedi, dinî mahkemeler İslâm Hukukunun ahval-i şahsiyyeye ait olan hükümlerini tatbik devam ettiriler. Bununla beraber, Irak Medeni Kanunu (1951), -meriyete girişi 9 Eylül 1953-, şahsa müteallik meselelerde Mısır Medeni Kanunu tarzında davrandı, ve İslâm Hukukunun bazı hükümlerini değiştirdi: meselâ; şahsiyetin başlangıcına müteallik olan hüküm, (mad. 34 a) ve her iki cins için -kadın ve erkek- rüşd çağıının başlangıç sınırını 18 yaş olarak tesbit etti. (mad. 106). Fakat, daha cüretli çözümler yeni bir kanunla kabul edildi: Ahval-i Şahsiyye Kanunu, 1959 tarih ve 188 sayılı, - 30 Aralık 1959 da yürürlüğe girdi-, Bu kanun prensip olarak bütün Iraklılara uygulanan ortak bir hukuk meydana getirdi, (Mad.2.paragraf I.), Evlenme, boşanma, doğum, akrabalık, barınak, miras ve verasetle ilgili hususları ele almaktadır. Biri çok evlilik, diğeri de verasetle ilgili olan iki yeni çözüm tarzı özellikle dikkati çekmektedir. Çok evlilik için Irak teşri organı, Tunus'ta çok evliliği kesin olarak yasaklayan kanun ile, (Mad. 18) Fas'ta kabul edilmiş olan şartlı yasaklamanın ortasında bulunmaktadır. (Mad. 30). Birden fazla evlilik prensip olarak Irak Medeni Kanununun 3. maddesi ile yasaklanmıştır ve bunu ihlâl eden bir yıl hapis cezası veya 100 dinar para cezasına çarptırılmaktadır. Ama yine de hakim münasabıyla birden fazla evlilik mümkün olmaktadır. Bu müsaa-de iki şarta bağlı olarak verilmektedir: önce zenginlik şartı aranmakta, koca maddi yönden birden çok kadını geçindirebilecek durumda olmak zorundadır; iki evli olabilmek için meşru bir mazeretin bulunması iktiza eder. Buna ilaveten, hakim karıları arasında adil bir muamelenin olamayacağı endişesini belirtmesi hallerinde birden fazla evlilik yasaklanmıştır. Hülâsa hakim burada kendi vicdanına bağlı mutlak bir hakka sahip bulunmaktadır.

Eğer Irak teşri organı Kur'an'ın birden fazla evlilik hallerinde meydana gelebilecek olan eşitsizlikten korkma prensibini böyle anlıyorsa, yapılan iş müctehidin rolünü geçmez. Fakat, verasetle ilgili olan hususta kabul edilmiş olan sistemi aynı şekilde görülmemektedir. Bu alanda ahval-i şahsiye kanunu (Mad. 74) açık ve kesin bir şekilde devlete ait olan toprakların intifa hakkını devretmeği ilgilendiren Irak Medeni Kanununun hükümlerine atıfta bulunmaktadır. Yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi orijini Alman olan bu hükümler İslâm Hukuku ile bağdaşmamakta ve hatta muhtevası Kur'an'da açıklanmış olan hükümlere ters düşmektedir. En büyük yenilik, Kuran hükümlerine rağmen, mirasta cinsler arasında (kadın ve erkek) mutlak bir eşitliği ihdas etmiş olmasıdır. (Mad. 1188, par. I. ve Mad. 1194. Irak medeni kanunu). Kanunla Kur'an hükümleri arasındaki bu ayırımı, Kur'an hükümlerinin bu alanda emredici olmayıp sadece tavsiye mahiyetinde olduğu ve miras taksiminin de bu eşitsizliği empoze etmek anlamında olmadığı fikriyle doğrulanmağa çalışılmıştı (I). (Bu tefsir, eski Başbakan General Kasım tarafından, kendisini Kur'an hükümlerini bozmuş olmakla itham eden muarızlarına karşı halkın önünde müdafaa edildi. Bu kanun dinî çevrelerde büyük bir reaksiyon meydana getirdi. Sünnî ve Şii uleması bu kanunun geçersizliğini ilan ediyorlardı. Kur'an'ın hükümlerine aykırı görülen bu kanun, 21 Mart 1963 tarihinde Resmî Gazetede yayınlanan II. numaralı reform kanunu ile geçmişe de şamil olmak üzere ilga edildi. (8 Şubat 1963 tarihinden itibaren geçerli sayıldı ki, bu tarih Kasım rejiminin düşüş tarihidir.)

V

Bu iki misalin incelenmesinden ne sonuç çıkarmak gerekir? Birincisinde olduğu gibi diğer vakıada da öyle görünüyor ki, İslâm Hukukunun modernleşmesi -gerçek modernleşme- nin tahakkuk etmekten uzak oluşudur. İster daha önceden mevcut olan islâmî kaidelerin kanunlaştırılması olsun, isterse yabancıların kanunlarından alınmış olsun, islâmî hükümlere ait yeni bir kreasyonun mevcut olmadığı görülmektedir. Bu yaratıcı eser, Kur'an ve Sünnet'in sağlam ışığı altında İslâm Hukukunun bitmez tükenmez kaynağı olan İctihad yapılmadan olmaz. Bunun modernleşmesi (İslâm Hukukunun) ictihadın fonksiyonuna sıkı sıkıya bağlıdır. Günümüzde İctihad kapısının açılması zaruretini kabul eden fikir akımı çok yaygındır. Bu fikir, her hâl-ü kârda bana, bu konuda, ihtiyatlı olmanın gerekli olduğunu hatırlatıyor. Bana göre bu mesele basit bir şekilde ictihad kapısını açmaktan daha karmaşık gibi geliyor. Bu sonuncunun yokluğu sadece onun kapısının kapalı olmasından gel-

miyor, fakat daha önce müctehidlere ait olan hukukun yaratıcı gücünün modern zamanlarda İslâm Devletlerinde dünyevî otoritelerin eline geçmiş olmasıdır. İctihad artık modern pozitif hukukun temel kaynağı değildir. Orijinal fonksiyonunu kaybetmiştir. Netice olarak, sosyal hayatla olan ilişkisini kaybederek daha az prodüktif olmuştur. Yeni zamanlarda vakıa olarak, teoride değil, icthad kapısının açık bulunduğu zamanlarda bile, -Şüilerde icthad kapısı hiç bir zaman kapanmamıştır- hukukî karakteri değişmiş ve önemi azalmıştı: hukukun ikinci derecede kaynağı olan icthad, aşağı yukarı, doktriner bir kaynak haline gelmiş, alanı ise, dinîpratikler (ibadetler)le sınırlı bir duruma dönüşmüştür. İslâm Hukukunun modernleştirilmesini gerçekleştirmek için, kanaatimce, icthad kapısını açmak kâfi değildir, ona eski eski orijinal fonksiyonunu iade etmek ve müctehidlerle hukukî alanda yardımlaşmak gerekir.

LA LAÏCISATION DE L'ETAT TURC

Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

La République Turque est un nouvel Etat bâti selon les valeurs occidentales. C'est un Etat réformiste. Il est réaliste, et rationaliste.

C'est l'apparition de l'Etat laïc. La République Turque est conçue comme telle. La laïcité est une particularité génétique du nouvel Etat. Elle n'est pas prévue dans la Constitution Républicaine. Bien au contraire, le texte initial de 1924 consacre l'Islam comme religion officielle d'Etat. Mais la laïcité existe de facto. Elle sera constitutionnellement consacrée en 1928 et 1937.

Certes, le laïcisme a un sens particulier dans la vie de l'Etat Turc.

Définition de concept: la laïcisation de l'Etat

Qu'entend-on par la laïcité de l'Etat?

D'après la définition classique, la laïcité de l'Etat implique tout d'abord l'indépendance absolue de la société civile à l'égard de la société religieuse. En second lieu, sa neutralité dans le domaine spirituel, d'où résulte précisément la liberté entière des individus dont les croyances ou l'incroyance ne relèvent que d'eux-mêmes et n'intéressent pas l'Etat: ce sont des affaires purement privées qui échappent à son emprise, tout au moins lorsqu'il n'en résulte pas des manifestations extérieures portant atteinte à l'ordre public¹.

Avant d'aborder l'étude de l'un et l'autre de ces deux points car c'est d'eux qu'il sera question dans la constitution, il nous faut examiner brièvement la notion de la laïcité dans l'Islam et étudier quelle était, dans ce domaine, la situation dans l'Empire ottoman.

¹ P.Bastide; La laïcité de l'Etat, cours de droit constitutionnel, Paris, 1960-1961, P.4.

A) *Laïcité dans l'Islam*

Sans prétendre donner un aperçu complet des principes originels de l'Islam, mais en nous référant à la préoccupation centrale de la laïcité et particulièrement à l'aspect qui forme le plus vif contraste avec les conceptions occidentales, nous soulignerons tout d'abord que l'Islam n'est pas une Eglise. Cette notion ne doit absolument pas être transposée dans l'Islam. Si l'Eglise est la forme nécessaire du christianisme, c'est en raison du christ, médiateur entre Dieu et les hommes qu'il unit et qu'il réconcilie. Elle n'existe qu'en fonction de lui. "Eglise, c'est le christ continué". Elle continue celui-ci sur terre, poursuivant en quelque sorte sa tâche d'intermédiaire entre le créateur et la création, en Islam, ce n'est pas une personne, c'est un texte, le Coran, message incréé émané de Dieu de toute éternité, Il n'existe dans l'Islam aucun personnage analogue au christ, à la fois homme et Dieu: Muhammed n'est qu'un Prophète. Il n'y a donc pas d'Eglise dans l'Islam au sens où on l'entend, c'est-à-dire d'une institution qui serait médiatrice entre Dieu et les hommes.

Il s'ensuit que dans l'Islam, comme il n'y a pas d'Eglise, il n'y a pas de clergé; d'ailleurs le culte musulman ne reposant pas comme le culte chrétien sur la répétition et la commémoration du sacrifice divin, l'éminente fonction chrétienne du clerc ne saurait avoir ici d'analogue. Tout musulman est laïc, ou si l'on préfère, tout musulman est son propre prêtre, Il n'y a donc pas dans l'Islam de hiérarchie, ni de Pontife. Le Calife n'a jamais été un Pontife, n'était pas lui, c'est le consentement unanime de la communauté qui décide de la conformité ou de la non-conformité d'une notion quelconque avec le dogme. La réunion des fidèles de l'Islam n'est pas une Eglise, c'est la communauté musulmane, l'Umma.

En effet, la révélation islamique, le Coran et ses compléments, est totale. Elle pose les premières règles non seulement de la foi et du culte, mais du comportement social, du droit privé et public, de la structure politique. Aussi l'Islam n'est-il pas seulement une religion, mais une civilisation et un mode de vie, dans lesquels ce que nous distinguons comme spirituel et temporel, comme profane et sacré, comme juridique et rituel, est inextricablement mêlé et apparemment confondu².

² Ni dans le Coran, ni dans les hadits du prophète, ni dans aucune des bases de l'Islam, on ne peut pas trouver de formule qui s'apparente tant soit peu aux paroles du christ: "Rendez à Cezar ce qui est à Cezar et à Dieu ce qui est à Dieu", paroles sur lesquelles s'est fondée non confusion de l'Eglise et de l'Etat qui est une des bases de la vie publique occidentale.

La vision totale de l'Islam date de ses origines, dès 622, à Medine, réuni par la même foi, et dont le Prophète était le chef naturel. La révélation intervint pour organiser la vie de cette société.

Si l'Islam ne reconnaît pas l'indépendance de la société civile à l'égard de la société religieuse, il ne manifeste non plus aucune neutralité dans le domaine spirituel. Comme le remarque P. Rondot, "le musulman, en effet, est pris dans le filet d'un tissu juridique et social très serré". Ainsi, pour prendre un exemple extrême, il ne pourra, sous peine de mort, renier sa foi. A l'égard de polythéistes il manifeste une grande intolérance. Les "idolâtres"⁴ doivent être combattus s'ils n'acceptent pas de se faire musulmans. Au "gens du Livre" (Ehl-i Kitâb)⁵ chrétien et juif, par contre, l'Islam offre, en marge de la communauté musulmane, un statut exceptionnel de tolérance. Si la liberté de conscience leur est reconnue, l'égalité dans la vie publique leur est refusée.

Tout ce qui procède montre que "la laïcité ne peut avoir de sens dans les pays musulmans"⁶, que "l'Islam classique exclut jusqu'à la notion même de laïcité"⁷.

B) La laïcité dans l'Empire ottoman

Nous ne remonterons pas très haut dans l'histoire de l'Empire ottoman, seule nous intéresse ici la "période constitutionnelle" 1876-1909 et 1909-1918⁸. La première constitution ottoman fut promulguée par Abdul-Hamid II le 24 décembre 1876. Quoique sa vie effective fut de courte durée, elle a été, en effet, tacitement suspendue le 14 Février 1878-, son importance est grande car, la constitution de 1909 n'en sera qu'une reprise.

De fait, la notion de laïcité était étrangère à la constitution de l'Empire ottoman. Le Calife, n'était-il pas à la fois le chef temporel et spirituel de la communauté musulmane ou plutôt comme le dit L. Gardet, "un chef temporel chargé de faire observer des lois temporelles et spiritu-

3 P.Rondot, "La Laïcité en pays musulmans" dans "La Laïcité", Paris, PUF, 1960, p.117.

4 Polythéistes, ignorants de toute révélation.

5 Monothéistes, détenteurs d'une révélation considérée comme incomplète, voire truquée et même faussée, mais partiellement valable encore que dépassée.

6 R. Arnaldez, "Tolérance et laïcité en Islam", dans Cahier d'Histoire, vol.IV, 1959, pp.27 sqq.

7 P.Rondot, art.cit.p.116.

8 Voir N.Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, pp. 297 sqq.

elles"⁹. La constitution de 1876 ne précisait-elle pas dans son article 3 que "la souveraineté ottomane, qui réunit dans la personne du souverain le califat islamique suprême, appartenait au membre le plus âgé de la dynastie d'Osman", et dans son article 4, que... le Sultan était, en qualité de calife, le protecteur de la religion musulmane".¹⁰

C'est essentiellement par l'entremise du Sheikh-ul-Islam que l'autorité spirituelle du Sultan-Calife intervenait dans le domaine temporel le gouvernement de l'Empire.

L'indépendance de la société civile par rapport à la société religieuse dans l'Empire ottoman n'existait donc pas, pas plus que n'était admise la neutralité du pouvoir civil dans le domaine spirituel.

Si depuis le "*Hatt-ı Sherif de Gül-Hane*", les différentes lois constitutionnelles ottomanes reconnaissaient l'égalité de tous les sujets de l'Empire ottoman sans distinction de race et de religion, et que si toute fois différence légale entre musulmans et non-musulmans (juifs et chrétiens) était abolie, certaines règles découlant de la shéritat continuaient néanmoins à conserver leur de précepte¹¹

Il est évident que la notion même de laïcité était complètement étrangère à un tel système de séparation et de subordination des non-musulmans à une religion qui, mêlant le spirituel et le temporel, se confondait avec l'Etat.

Il faudra donc un homme jouissant, comme Mustafa Kemal (Atatürk), d'une immense autorité pour pouvoir réaliser, le premier et seul en pays musulmans, la séparation de la religion et de l'Etat.

C) *La Laïcisation de l'Etat Turc*

Une étape capitale, dans la voie de l'indépendance de la société civile à l'égard de la société religieuse dans la Turquie nouvelle, avait été franchie lors de la séparation du Califat et du Sultanat (Novembre 1922).

Une autre étape importante fut celle de l'adaptation, lors de l'abolition du Califat (le 3 mars 1924) de la loi portant suppression du Ministère de la Shéariat et de l'Evkaf (*Şeriye ve Evkaf Vekaleti*). Ce Ministère avait été créé en novembre 1922, lorsque le gouvernement de la Grande Assemblée

9 L.Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris, Vrin, 3e ed. 1969, p. 158.

10 Voir *Düstür*, I. serie, vol. V, pp. 2-20.

11 Cf. Berkes, N. op.cit. p. 299 et suiv.

Nationale Turque avait supprimé toutes les anciennes institutions gouvernementales, de l'Empire ottoman. Le Ministère de la Shériat et de l'Evkaf, aux termes de la loi du 3 mars 1924, fut remplacé par une Présidence des Affaires Religieuses (Diyanet İşleri Reisliği) soumise au contrôle direct de la Présidence du Conseil. L'article 3 de la dite loi établit que le président des affaires religieuses était désigné par le Président de la République et que sa fonction était de s'occuper de l'administration des mosquées, de salarier et de contrôler les müftis, les imams, les prédicateurs et les domestiques attachés à l'entretien d'une mosquée.

Les fondations pieuses (Evkaf) devaient être administrées par une direction Générale des fondations pieuses (Evkaf Umum Müdürlüğü)¹². Celle-ci était responsable de l'administration et du contrôle des fonds privés et de l'entretien des mosquées. Des lois complémentaires concernant l'administration des fondations pieuses furent promulguées plus tard (la loi du 3 mars 1924 avait établi qu'un changement administratif devait intervenir " sous une forme qui apportera un véritable profit à la nation "). La loi no. 748 du 22 février 1926 établit que les biens de vakıf pouvaient être vendus à l'administration d'une ville ou d'une circonscription, ou encore à des ou entreprises d'Etat¹³.

D'autres lois (no. 3461, 4755, 5444) apportèrent ultérieurement quelques modifications à l'organisation administrative des *vakıflar* sans introduire des changements importants quant au fond. Le système des fondations pieuses fut finalement la seule institution religieuse qui se maintint, en tant que telle, sous la République¹⁴.

Ainsi donc, pour la première fois, en Turquie, l'Etat s'affranchissait de la participation directe de toute autorité religieuse dans les affaires politiques. Aucun de ses représentants, en effet, ne faisait plus partie, en tant que tel, du Cabinet. Désormais, le pouvoir civil était souverain et ne pouvait être entravé dans l'exercice de ses prérogatives par l'intervention d'un délégué du pouvoir religieux. La compétence de celui-ci ne devait plus s'exercer que dans sa sphère propre, le domaine spirituel.

Vasif Bey, député de Saruhan, donnait en ces termes les raisons de cet ostracisme en ce qui regardait le *Ministère de la Shériat*: "Lorsque la religion intervient dans les affaires de l'Etat, celui-ci n'est plus en

¹² Plus tard, le nom fut changé en *Vakıflar Genel Müdürlüğü* qui semblait être plus Turc, *evkaf* étant le pluriel arabe de *vakıf*.

¹³ Un article (no. 160) de la loi no. 1580 du 3 avril 1930 prévoit en outre que tous les cimetières vakıf doivent être attribués à l'administration de la ville dont ils font partie.

¹⁴ Constatation faite par G. Jaschke, *Der Islam in der neuen Türkei*, p. 168. Trad. Turque par H.Örs - *Yeni Türkiye'de Müslümanlık*, Bilgi yayınevi, Ankara 1972, pp. 25 sqq.

sécurité. Lorsque la religion et l'armée le dominent il est perdu. Donc, il ne peut y avoir de place dans le Conseil des Commissaires du Peuple pour le commissaire du chéri... Nous ne laisserons jamais n'asseoir sur un siège politique de chef religieux qui doit nous montrer uniquement la voie de nos convictions religieuses"¹⁵.

Mustafa Kemal (Atatürk) avait affirmé la même chose lorsqu'il avait fait insérer dans le programme du Parti du Peuple, en 1923, l'article suivant: "Le Parti compte au nombre de ses principes les plus importants celui d'écarter de la politique les questions religieuses... de séparer totalement l'un de l'autre, dans les affaires de l'Etat et de la Nation, la religion et le monde temporel (Din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmak)¹⁶.

Cette séparation n'était cependant pas encore totalement réalisée. En effet, l'article 26 la loi Constitutionnelle, traitant des attributions de la Grande Assemblée Nationale, mentionnait comme le premier devoir de celle-ci "la mise en vigueur des prescriptions de la shériat". Simple reprise de la Loi Provisoire d'Organisation Fondamentale (art. 7) du 20 janvier 1921, cet article conférait à la loi religieuse le droit de s'immiscer dans le pouvoir législatif.

Ce fut là, néanmoins, une concession purement formelle faite à l'opposition par Mustafa Kemal qui, quant à lui, estimait cette clause "incompatible avec la conception du droit moderne"¹⁷.

Mustafa Kemal avait déjà affirmé dans son discours du 1^{er} mars 1924, que le domaine juridique devait être séparé de tout lien religieux¹⁸ et "la loi no. 429 du 3 mars 1924" en adjugeant à la Grande Assemblée Nationale le pouvoir législatif sur les actes juridiques humains (Mu'amelat-ı nâs), limitait implicitement les pouvoirs de la shériat au seul domaine religieux¹⁹. D'ailleurs, la référence à la shériat ne tardera pas à être supprimée de l'article 26 la Loi Constitutionnelle du 20 avril 1924.

15 Zabıt Ceridesi, T.XXIV, p. 149.

16 Hakimiyet-i Millîye du 23 Novembre 1924; cf. Nutuk, p. 849.

17 Nutuk, T.II, p. 715/557. Mustafa Kemal explique en ces termes la raison pour laquelle il du céder: "J'étais moi-même à la tête de ceux qui ont préparé la première Loi Constitutionnelle. Bien des efforts furent faits pour arriver à faire entendre que l'expression "prescription de la shériat" n'avait aucun rapport avec la loi que nous étions en train de préparer, mais il fut impossible de convaincre ceux qui, sous l'empire d'une fausse conception, attribuaient à ce terme une toute autre signification".

18 Söylev ve Demeçler, p. 329.

19 G.Jaeschke, op.cit.p. 25.

Nous avons dit que la laïcité de l'État signifiait, en outre, que dans le domaine spirituel qui n'est pas le sien, l'État devait demeurer rigoureusement neutre. De fait, la Loi Constitutionnelle du 20 avril 1924²⁰ stipulait, dans son article 75, que "personne ne pouvait être inquiété pour ses convictions religieuses ou philosophiques" et que "tous les rites, à condition qu'ils ne soient pas contraires à la tranquillité publique, aux bonnes mœurs et aux lois, étaient libres". Et cependant, dans cette même loi affirmait, dans son article I. que "la religion de la République turque était l'Islam". N'était-ce pas affirmer que l'État favorisait l'Islam à l'exclusion de toute autre religion? Certainement pas, tout au moins dans l'esprit de Mustafa Kemal, pour qui ce n'était là encore qu'une concession à l'opposition. On dut tenir compte en effet de l'opinion publique et des sentiments de la réaction religieuse²¹.

Cela ne devait pas tarder, en effet, le 10 avril 1928, une proposition de la loi signée par İsmet Paşa (İnönü) et 129 députés était déposée sur le bureau de la Grande Assemblée Nationale. Cette proposition portait suppression des dispositions relatives à l'Islam considéré comme religion de la République Turque (Art. 2) ainsi qu'exécution par l'Assemblée Nationale des "sanctions de la *shériat*" (art. 16) en supprimant toute référence à Dieu²².

L'exposé des motifs faisait remarquer que l'État, étant une personne morale, ne pouvait être soumis aux obligations que la religion impose aux personnes physiques et concluait en ces termes: "La séparation des affaires religieuses et des affaires de l'État est une garantie qui empêche la religion d'être une arme entre les mains de ceux qui dirigent et dirigeront l'État... Ainsi, la religion, qui prépare le bonheur moral de l'humanité en assurant son triomphe dans les consciences, deviendra un moyen de liaison sacrée entre Dieu et l'individu. Cette liaison, on la cherche dans

²⁰ Düstür, 3 eserie, T.V. pp. 576 sqq.

²¹ Pendant qu'on élaborait la nouvelle Loi Constitutionnelle, dit-il, dans son grand discours Mustafa Kemal, on dut inscrire dans l'article 2 de la loi une formule qui enlevait tout sens à cet article et cela pour ne pas faire le jeu de ceux qui étaient un prétexte pour attribuer à l'expression "gouvernement laïque un sens irreligion" et il ajoute: "Les expressions superflues et incompatibles avec le caractère moderne du nouvel État turc de notre régime républicain, que renferment les articles 2 et 26, constituent des compromis que la Révolution et la République ont dû consentir pour satisfaire aux exigences de l'époque. La nation, à la première occasion favorable, doit éliminer ces superfluités de notre Loi Constitutionnelle". Nutuk, T.II, pp. 714.

²² Avant la révision constitutionnelle, le Président de la République et les Députés juraient au nom d'Allah. Le nouveau serment commence "Je jure sur mon honneur que...".

les mosquées..., ou simplement dans les consciences. L'Etat et sa législation sont la protection de tous"²³

La Commission constitutionnelle ayant notifié l'urgence de la proposition, "vu la grande importance de la question", la modification fut votée le 10 avril 1928. Ainsi se trouvait consacré institutionnellement le caractère laïque l'Etat Turc.

Cependant, Mustafa Kemal (Atatürk) ne considérait pas encore son oeuvre terminée dans ce domaine. Pour éviter à la Turquie la tentation de faire retour en arrière, Mustafa Kemal, en février 1937, fit amender la Constitution en faisant insérer, à l'article 2, les six principes du Parti Républicain du Peuple (Cumhuriyet Halk Partisi) dont il était à la fois le fondateur et la Président. L'un de ces principes stipulait que l'Etat turc était "laïc".

La laïcité ainsi proclamée est la plus importante réalisation dans toute l'histoire du pays. Son importance est telle qu'encore à l'heure actuelle, elle constitue la base constitutionnelle.

²³ Dustûr, 3e serie. T. IX, p. 132 sqq.

KİTAP TANITMA :

A- İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ GENEL KİTAPLIĞINDA MEVCUT BULUNAN TARİH ÇALIŞMALARININ LİSTESİ (DOKTORA ve DOÇENTLİK):

Dr. Münir ATALAR

İslâm Medeniyeti Mecmuası'nın Ocak 1981 sayısında: "Ank.Üniv. İlahiyat Fakültesi Kütüphânesi'nde Mevcut Bulunanlarla Hâlen Aynı Fakültede Yapılmakta Olan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi" adı altında teknik bir çalışmamız yayınlanmıştı.¹

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 28-30 Mayıs 1981 tarihleri arasında Erzurum'da tertiplelediği "Hicret Kongresi" münasebetiyle, Erzurum'da bulunduğumuz sırada, bu fakültenin çalışmalarının tamamını toplamak ve eksiklerimizi gidermek imkânını bulduk. Bu çalışmamızı da "Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Mevcut Bulunan Doktora ve Doçentlik Çalışmalarının Listesi" başlığı altında, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi'nin beşinci cildinde yayımladık.²

Şimdi ise, bu listelerimizin devamı niteliğinde olan başka bir çalışmamızı yayınlıyoruz. Bu derlememiz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Kitaplığı'nda Mevcut Bulunan ve özellikle Türk-İslâm Tarihi ile ilgili olan Doktora ve Doçentlik çalışmalarının listesidir.³

Aşağıda sunduğumuz derleme çalışmamız hakkında teknik bilgi ise şöyledir: Aynı kişiye âit belirtilmiş olan iki çalışmadan: ilki Doktora, ikincisi Doçentliktir.

ABDÜLHAKİM, Nilüfer: XVI. Yüzyılda Musul Eyâleti, 1975 (Medeniyet Tarihi).

1 c.V., sayı: 1, sayfa, 104-116.

2 Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi, İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, Ank., 1982, sayı:5, sayfa: 353-358.

3 Bu listemiz 1 Ekim 1973 tarihine kadar olan çalışmaları içine almaktadır. Bu çalışmaların birer nüshası da, İst. Üniv. Edb. Fak. Tarih Bölümü Kitaplığında bulunmaktadır.

- AKALAY, Zeren: Osmanlı Tarihi İle İlgili Minyatürlü Yazmalar. (Şehnâmeler ve Gazânâmeler), 1972. (Sanat Tarihi Böl.)
- AKŞİN, Sina: 31 Mart Vak'ası Üzerine Bir İnceleme, 1967, 303+5 s. (Son Çağ).
- AKŞİT, Oktay: Likya Tarihi, 1965. (Doçentlik Tezi).
- AKTEPE, Münir: Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye Yerleşmeleri, 1959.
———: 1730 Patrona İsyanı, 1953.
- ALYARİ, Hüseyin: Azerbaycan Atabeğleri İl-Deniz Oğulları, 1966.
- ASRAR, Nisar Ahmet: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyâseti, 1970-71. (Yeni Çağ).
- ATLAN, Sabahat: Küçük Asya Sikkeleri Üzerinde Aphrodite Tipleri, 1948.
———: Side'nin Gümüş Mesrûkât Darbı, 1951.
- AVCI, Alâeddin: 1700'den 1807'ye Kadar Osmanlı Askerî Teşkilâtında Islâhat Hareketleri, 1975. (Medeniyet Tarihi).
- AYBET, Gülgün: XVI. ve XVII yüzyıl Batı Seyyahlarına Göre Osmanlı İmparatorluğu (Toplumsal Yapı ve Şehirler), c.I-II, LIX+842 s., 1980.
- AYDIN, Mehmet Âkif: Osmanlılarda Âile Hukûku Alanındaki Gelişmeler ve Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (XIX. ve XX.asırlar), XXX+282 sayfa, 1981.
- AYKUT, Nezihi: Hasan Bey Zâde Tarihi. Tahlil-Kaynak Tenkidi, c.1-3, 1980.
- BALTACI, Cahit: XV.-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri, 1975. (Yeni çağ).
- BAYDUR, Nezahat: Attaleia (Pamphylia) Sikkeleri, 1963, 151 s. (Arkeoloji).
———: Kayseri Tarihine Dâir Araştırmalar (En Eski Çağlardan M.S. 395 Yılma kadar), 1968.
- BAYKARA, Tuncer: XI. Yüzyıla Kadar Türk Şehri, 1970.
- BAYRAM, Mikâil: Anadolu Selçukluları Devri Bilginlerinden Şeyh Nâsir al-Dîn al-Hoyî (Hayatı ve Eserleri), (Arap ve Fars Dilleri Bölümü).

- BAYSUN, Câvit: XVII. Asrın Umûmî Karakteri (Pavlikyanlar Meselesi), 1946. (Doçentlik tezi olup, Bizans tarihine âittir).
- BELLİ, Oktay: Urartu'lar Çağında Van Bölgesi Yol Şebekesi, 1977, (İlk Çağ).
- BİLGE, M.Lütfi: İlk Osmanlı Medresleri, 1974. (Medeniyet Tarihi).
 —: XIX ve XX. Asırlarda Türk-Arap Münâsebetleri Işığında Arap Milliyetçilik Hareketi, İst., 1982, 180 s.
 al-BUSTANİ, Mehdi Jawad Habib: Bağdad'daki Kölemen Hâkimiyetinin Te'sisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Vâlilîği (1749-1842), XVIII+542 s., 1979.
- CHEN-NAN, Lin: Ch'ang-Ch'un Batı (Moğolistan, Türkistan ve Afganistan) Seyhantâmesi (1221-1224). (Wang Kui-Wei'nin eserlerine göre), 1975.
- CHİ-HUCİ, Huang: T'ang Devrinde Tibetlilerin Çinliler ve Orta Asya Kavimleri Münâsebeti, 1970.
- ÇANDARLIOĞLU, Gülçin: Sarı Uygurlar ve Kansu Bölgesi Kabileleri (9-11. asırlar), 1967.
 —: Ötüken Bölgesinde Büyük Uygur Kağanlığı (744-840), (Çin Resmî Tarihleri ile TFYK ve TCTC'deki Belgelerin Işığında), 1972.
- ÇAY, M. Abdülhâlik: Selçuklularla Bizanslılar Arasındaki İkinci Büyük Karşılaşma: Myriokefalon (Karamıkbeli geçiti) Zaferi, 17 Eylül 1176, 123 s., 1968.
- ÇAYCI, Abdurrahman: La question Tunisienne et la Politique Ottoman (1881-1913).
 —: Türk-Fransız Sahra İlişkileri (1858-1911), 1968.
- DEMİRKENT, Işın: Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), 1972. (Orta Çağ).
- DİYANET, Ali Ekber: Osmanlı- İran Münâsebetleri (1520-1566), 1971. (Yeni Çağ).
- DONUĞ, Abdülkâdir: Eski Türklerde Devlet ve Teşkilât, 1978. (Umûmî Türk Tarihi).
 al-DUKUKİ, Hüseyin, Ali: Kuzey Irak'ta Atabegler Hâkimiyeti, 1975. (Umûmî Türk Tarihi).

- ENGİN, Muhabey: Sultan Galiyvizm "Rusya Türk Müslümanlarının Milli Bağımsızlık Hareketi", 256+8+8+6 s., 11 planş. (Sosyoloji Böl.)
- EREN, Cevat: Mahmud II. Zamanında Bosna ve Hersekte Islahat Teşebbüsleri, 1975. (Doçentlik Tezi).
- ERZEN, Afif: Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft, Leipzig, 1940.
- : İlk Çağ'da Ankara, 1953.
- EZGÜ, Fuat: Osmanlı İmparatorluğu-Amerika Birleşik Devletleri İktisadi Hayatı, 1949.
- GENCER, Ali İhsan: Bahriyede Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezâretinin Kuruluşu, 1976. (Son Çağ).
- GÖKAY, Meşbure: Evliya Çelebi Seyahat-nâme'si (c.I) Kaynakları, 1951.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib: XVI. Asrın Başında Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Vaziyeti, 1946. (Doçentlik Tezi).
- GÖKÇE, Cemal: 1774-1829) Tarihleri Arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyâseti, 1972. (Son Çağ).
- GÖYÜNÇ, Nejat: XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, 1966. (Doçentlik tezi).
- GÜR, A. Refik: Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi, 1971. (Osmanlı Medeniyeti Tarihi).
- HALAÇOĞLU, Yusuf: XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İskân Siyâseti, 1978. (Yeni Çağ).
- : Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi, İst., 1982, XI+178 s. (Yeni Çağ Birimi).
- İŞILTAN, Fikret: Die Seldschuken-geschichte des Aqserâyî, Leipzig, 1940, 129 s.
- : Osrhoene-Diyarmurdar Tarihi (Başlangıçtan H.210=M. 825'e Kadar), 1953.
- İLGÜREL, Müctebâ: Vak'anüvis Ahmed Vâsif Efendi ve Eseri, 1969. (Yeni Çağ).
- : Abaza Hasan Paşa İsyanı, İst., 1976.
- İPŞİRLİ, Mehmet: XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kadiaskerlik Müessesesi, İst., 1982, VIII+205 s.,

(Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi Ana Bilim Dalı). (Doçentlik Tezidir).

- KAFALI, Mustafa: Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusunun Tarihi, 1965.
 ———: Ak-Ordahânedanı Devrinde Altın-Ordahanlığı (1227-1360), 1972.
- KAFESOĞLU, İbrahim: Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ve Zamanı, 1959.
 ———: Harezmsahlar Devleti Tarihi. Muhammed Harezmsah'ın Ölümüne Kadar (485-617/1092-1220), 1952.
- KALANTARI, Yahya: Feth-Ali Şah Zamanında Osmanlı-İran Münâsebetleri (1797-1834), 1976. (Son Çağ).
- KÖPRÜLÜ, Orhan: XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkib-nâmeleri, 1951.
- KURAN, Ercüment: Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgâli, 1953.
 ———: Avrupa'da Osmanlı İnkâmet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Mukim Elçilerin Siyâsî Faaliyetleri (1793-1811), 1957.
- KÜÇÜK, Cevdet: Tanzimat Devrinde Erzurum, 1975. (Son Çağ).
- KÜTÜKOĞLU, Bekir: Osmanlı-Safevî Münâsebetleri, 1957.
 ———: Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri (1590-1612), 1965.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat: Başlangıcından Tanzimata Kadar Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri, 1963.
 ———: Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri (1838-1850), 1972.
- MERÇİL, Erdoğan: Ahmet bin Mahmud'un Selçuknâme'si, 1969.
 ———: Fars Atabegleri Salgurlular, 1973.
- MİRCAĞFERİ, Hüseyin: Safevîler Devrinde İran Kültür ve Medeniyeti, 1972. (Yeni Çağ).
- MİROĞLU, İsmet: XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı, 1973. (Yeni Çağ).
- NAGATA, Yuzo: Muhsin-zâde Mehmet Paşa ve Âyanlık Müessesesi, 1969.
- NÂSİRİ, Muhammed Rıza: Nâsireddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münâsebetleri, 1977. (Son Çağ).
- OÇUZ, Süleyman: Osmanlı Vilâyet İdaresi ve Doğu Rumeli Vilâyeti (1878-1885), XIX+267 s., 1979.

- ORHONLU, Cengiz: Osmanlı İmparatorluğu'nda 1691-1696 Yılları Arasında Aşîretleri İskân Teşebbüsü, 1958.
- : Osmanlı İmparatorluğu'nun Derhend Teşkilâtı, 1964.
- ÖZCAN, Abdülkadir: Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Zübde-i Vekâyiât Tahlil ve Metin (699-1161), c.I-II, x+1181, s., 1979.
- ÖZDEĞER, Hüseyin: XVI. Yüzyıl Tahrir Defterlerine Göre Antep'in Sosyal ve Ekonomik Durumu, 1977. (Yeni Çağ).
- ÖZERGİN, M. Kemal: Anadolu Selçukluları Zamanında Anadolu Yolları, 1959.
- : Dımaşk Melikliği ve Dımaşk Atabegi Zahir al-Din Tog-Tegin, 1965.
- ÖZSAİT, Mehmet: İlk Çağ Tarihinde Pisidya (Başlangıçtan Büyük İskender devri sonuna kadar), 1973. (İlk Çağ).
- : Hellenistik ve Roma Devrinde Pisidya Tarihi, XXX+188 s., 1979. (23 Resim, 4 Levha, 1 Harita).
- ÖZTÜRK, Osman: Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, 1972. (Osm. Müesseseleri).
- POUR-DJAFAR, Ali: Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münâsebetleri (1848-1897), 1977. (Osmanlı Müesseseleri).
- RUHÂNİ, Kâzım: XVI.-XVII. Yüzyılda Osmanlı ve Safevî Esnaf Teşkilâtı, 1976.
- SALMAN, Hüseyin: Karluklar, 1974. (Umûmî Türk Tarihi).
- SEVİN, Veli: Lidya Krallığı Tarihi, 1973.
- : Urartu Krallığının Tarihsel ve Kültürel Gelişimi (M.Ö.IX. Yüzyılın son çeyreğinden- M.Ö.VIII.Yüzyılın ilk çeyreğine kadar), xxI+157 s., 1979.
- ŞAHİN, İlhan: Yeni-İl Kazası ve Yeni-İl Türkmenleri (1584-1653), xII+355, s., 1980.
- ŞENER, Sâmî: "Netâicü'l-Vukû'ât'm Işığında Osmanlı Hükûmet Yapısında Değişme, -Kuruluştan Tanzimat'a kadar-, 140 s., 1979. (Sosyoloji Bölümü).
- ŞEŞEN, Ramazan: İmad al-Din al-İsfahânî'nin "al-Bark al-Şâmi"si, (c.V), 1969.

- : Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti (569-589 /1174-1193), İst., 1977.
- TA-CHUNG, Fatma Han: Sübegdey ve Mukali'nin Hayatı, 171 s., 1965.
- T'ANG, Ch'i: Moğolların Devrinde Türk ve İslâm Dünyası ile Temasta Bulunan Şahsiyetler, 1970.
- TARHAN, M. Taner: Eski Çağ'da "Kimmerler Problemi", c.I-II, 1972. (İlk Çağ).
- : M.Ö. XII. Yüzyılda "Uruatri" ve "Nairi" Konfederasyonları, 206 s., 1978. (Doçentlik Tezidir).
- TASYÜREK, O. Aytuğ: Eski Çağ'da Kommagına, 1973. (Eski Çağ).
- TAVAKKOLİ, Hasan: İdris Bitlisi'nin "Kânûn-ı Şâhenşâh"isinin Tenkidli Neşri ve Türkçe'ye Tercümesi, 1975. (Medeniyet Tarihi).
- TEKİNDAG, Şehâbetin: Kahraman Beyliği (XIII.-XV. Asır), 1949.
- : Berkuk ve Zamanı. XIV. Asır Mısır Tarihine Âit Bir Tetkik, 1954.
- TEKMAN, Adnan: Tenge Tarihi, 1956.
- TU Ğ, Salih: İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı. (İslâm Araştırmaları).
- : İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri. (İslâm Araştırmaları).
- UÇORAL, Rifat: Gâzi Ahmet Muhtar Paşa'nın Askerî ve Siyâsî Hayatı, 1973. (Son Çağ).
- UYBUEN, Ekrem: XVI. Yüzyılda Menteşe Sancağı, (Tapu Tahrir Defterlerine Göre,)1974. (Yeni Çağ).
- ÜNGÜN (İLGÜREL), Sevim: Abdurrahman Hibri ve Enîsü'l-Müsâmirin, 1972.
- VARLIK, Mustafa Çetin: Germiyen Oğulları Tarihi Üzerine Bir Araştırma, 1972. (Yeni Çağ).
- : XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, Erzurum, 1980, XXI+350 s:
- YANS, Kerim: IV. Murad Devrinde Osmanlı Saferî Münâsebetleri, 1977. (Osmanlı Müesseseleri).
- YILDIZ, Hakkı Dursun: Mu'tasım Devrinde Abbasi İmparatorluğu (833-842), 1965.

——: Başlangıcından Sâmrâ Devrinin Sonuna Kadar İslâm Devletinde Türkler, 1972.

ZANATI, Muhammed Harb: I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyas'da Mevcut Haberlerin Selim-nâme'lerle Mukâyesesi. (XVI. Asır Osmanlı-Memlûklü Kaynakları Hakkında Bir Tetkik), XIV+167 s., 1980.

B- ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL ve TARİH-COĞRAFYA FA-
KÜLTESİ GENEL KİTAPLIĞI YAZMALAR BÖLÜMÜ'NDE
MEVCUT BULUNAN TARİH ÇALIŞMALARININ LİSTESİ
(DOKTORA ve DOÇENTLİK):

Dr. Münir ATALAR

Şimdi de, bu listelerimizin devamı niteliğinde olan başka bir çalışmamızı yayınlıyoruz. Bu derlememiz, A.Ü.D.T.C.F.Genel Kitaplığı Yazmalar Bölümü'nde Mevcut Bulunan ve özellikle Türk-İslâm Tarihi ile ilgili olan Doktora ve Doçentlik çalışmalarının listesidir.¹

Aşağıda sunduğumuz derleme çalışmamız hakkında teknik bilgi ise şöyledir: Aynı kişiye âit belirtilmiş olan iki çalışmadan: ilki Doktora, ikincisi Doçentliktir. Yalnızca doçentliği gösterilebilenlere, ayrıca ilgili yerde işâret edilecektir. Tezlerin yer no'ları, bibliyografik künyenin hemen bitiminde, patentez içinde gösterilmiştir.

AFDJEİ, İsmail: XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Avrupa Büyük Devletlerinin İran İç İşlerine Karışmaları, Ank., 1965. (59).

AKA, İsmail: Timur'un Ölümünden Sonra Hâkimiyet Mücâdeleleri ve Şahruh'un Saltanatı Ele Geçirmesi (1405-1411), Ank., 1971. (121).

—: Mirza Şahruh Zamanında Timurlu İmparatorluğu (1411-1447), II+229 ss.+1 hrt., Ank., 1978.

AKDAĞ, Mustafa: Celâlî Fetreti, Ank., 1948. (68). Doçentlik tezidir.

AKGÜN, Seçil: Halifeliliğin Kaldırılması ve Sonuçları, Ank., 1974, (1981).

AKIN, Hikmet: Aydoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, İst., 1946.

AKKAYA, Şükrü: Eski Alman Destanlarında Hun İmparatoru Atillâ'nın Akisleri. (186).

AKKUTAY, Ülker: Enderûn Mektebi, Ank., 1981. (264).

1 Bu listemiz, 15 Kasım 1983 tarihine kadar olan çalışmaları içine almaktadır.

- AKTAR, Yücel: İkinci Meşrutiyet Dönemi Öğrenci Olayları (1908-1918), Ankara 1982, (267).
- AKURGAL, Ekrem: Harp Âbidesi Üzerine Yeni Araştırmalar, Ank., 1941. (138).
- : Beylikler Devri Hitit Sanatı, Ank., 1948. (Profesörlük Takdim tezi). (41).
- ALTUNDAĞ, Şinasi: Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı (1831-1841) Mısır Mes'elesi, Ank. (1967)).
- AND, Metin: Meşrutiyet Çağı Siyasal, Hukûkî ve Toplumsal Düzeninin Türk Tiyatrosuna Tesiri. (110).
- ARIK, Oluş: Beylikler Devri Sonuna Kadar Anadolu Türbeleri, Ank., 1962. (131).
- : Anadolu Selçuklularında Erken Devir Mimarî Tezyinatı, Ank., 1966. (20).
- ARIK, Rüçhan: Erzurum Selçuklu Eserleri, Ank., 1963. (55).
- ARIKAN, Muzaffer: Ankara Tahrir Defteri (867/1462) tarihli. (17).
- : XV. Asırda Yaya ve Müsellem Ocakları (Toprak tasarrufu, vergi muâfiyetleri ve hizmet), Ank., 1966. (19).
- ASGAR KHAN, M.Ali: İstiklâl Savaşı Hakkında Hind-Pakistan Müslümanlarının Davranışı (1919-1923), Ank., 1970. (126).
- ASSADİ, Manouchehr: Rıza Şah Kebir Devrinde İran-Türk Münâsebetleri, Ank., 1972. (157).
- AYBARS, Ergün: İstiklâl Mahkemeleri (1920-1923), Ank., 1973. (164)
- AYDIN, Bekir: Celâli İsyânlarının Başlaması, Ank. (168).
- BAKIRER, Ömür: Selçuklu Çağında Anadolu Mihrablarının Gelişmesi ve XIV. Yüzyılda Devamı, 4 cilt., Ank., 1969. (107).
- BALCIOĞLU, Burhan: Hititlerde ay, yıl ve mevsim bayramları, Ank., 1979. (234).
- BANGUI, İsmail: Osmanlı İmparatorluğunda 1773'den 1923'e Kadar Medreseler ve Mekteplerde Sivil Öğretimin Gelişmesi, Ank., 1965, (46).
- BARIŞTA, Örcün: XVI. Yüzyıldan Bu Yana Türk Saray ve Saray Dışı İşletmeleri Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar, Ank., 1980. (249)

- BASHİR, A. Nasim: Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi (1878) ve Ada'da Kurulan İngiliz İdaresi, Ank., 1969. (109).
- BAYKAL, Bekir Sıtkı: 93 Harbi Esnasında Muhtelif Tavassut ve Sulh Şâyia ve Teşebbüsleri, Ank., 1941. (133).
- BEKİN, Ahmet Rıza: Yakub Bey Devrinde Çin Türkistanı'nda Siyasal ve Kültürel Durum, Ank., 1968. (103).
- CELAL, Tackerimi: Saffâriler Tarihi, Ank., 1971. (141).
- CHANG, J'en-T'an: T'ang Devrindeki Doğu Göktürkleri Hakkında Yeni Belgeler, Ank., 1968. (102).
- CUNG, Ch'en Ch'ing: Çin ve Batı Kaynaklarına Göre 1828 İsyanlarından Yakub Beye Kadar Doğu Türkistan Tarihi, Ank., 1967. (44).
- ÇADIRCI, Musa: Tanzimat'a Gिरerken Türkiye'de Şehir İdaresi, Ank. 1972. (159).
- : Osmanlı Türkiye'sinde İdârede Yenilikler (1826-1856).
- ÇINAROĞLU, Aykut: Orta Anadolu'da M.Ö.III. Binin İkinci Yarısına Ait Madeni Eserler, 2 cilt, Ank., 1970. (114).
- DAĞTEKİN, Hüseyin: Rumeli Hisarı Beççesi Üzerine Yapılan Araştırmalar, Ank., 1963. (Doçentlik Tezidir) (30).
- ENSARİ, Şapur: 1588-1619 Yıllarında Osmanlılar ve Şah Abbas I., Ank., 1962. (57).
- ERCAN, Yavuz: Osmanlı İmparatorluğunda Müslüman Olmayan Halkın Hukûkî ve İctimâî Durumu (1300-1600), Ank, 1972, (152).
- : Osmanlı İmparatorluğunda Voynuklar, Ank. 1978.
- ERİMER, Kayahan: Tefsir-i Sûre-i Mülk Metni İncelemesi (Tebâreke tefsiri), Ank., 1978. (228).
- ERGENÇ, Özer: 1580-1596 Yılları Arasında Ankara ve Konya Şehirlerinin Mukayeseli İncelemesi Yoluyla Osmanlı Şehirlerinin Kurumları ve Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir Deneme, Ank., 1973. (183).
- ERGİNSOY, Ülker: Selçuklu Devrinin Sonuna Kadar İslâm Mâden Sanatının Gelişimi, Süsleme Teknikleri ve Türkiye Müzelerindeki Malzemelerin Değerlendirilmesi, 2 cilt Ank., 1976. (222)
- ERGÜN, Mustafa: II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914), Ank., 1978. (223).

- EROL, Mine: Türkiye'de Amerikan Mandası Mes'alesi, Ank., 1968, (59).
- ERSOY, Osman: Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ank., 1958. (2).
- ESİN, Ufuk: Kantitatif Spektual Analiz Yardımıyla Anadolu'da Başlangıçtan Asur Kolonileri Çağına Kadar Bakır ve Tunç Madenciliği, İst., 1966. (49).
- GENÇ, Reşat: Divânü Lugati'l-Türk Müellifi Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk İllerinin Siyâsî, Etnik, Sosyal ve Kültürel Durumu, Ank., 1974. (190).
- : Karahanlılar Devlet Teşkilâtı.
- GÖKALP (Türkoğlu) Cevdet: Göktürk Devletinin Kuruluşundan Cengiz'in Zuhuruna Kadar Altaylardaki ve İç Mogolistan'daki Kabileler, Ank. (64).
- : Çin Kaynaklarına Göre Shih-Wei Kabileleri (Proto-Moğollar Üzerinde Bir Etüd Denemesi, Ank.
- GÖKBİLGİN, Özalp: 1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığının Siyasî Durumu, Erzurum, 1972. Doçentlik Tezidir. (56).
- GÜRTEKİN, A. Ertuğrul: Askerî Kapıkulu Kıyâfetleri, Ank., 1973. (Ayrıca üç kıyâfet albümü). (208).
- GÜNEŞ, İlhan: Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisinin Düşünsel Yapısı, Ank., 1982. (269).
- HAMÇI, Mahmud: IV. Murad Devrinde Osmanlı Safevi Hudutlarının Tayini, Ank., 1978. (232)
- HUANG, Chen Tzong: Çin-Rus Münâsebetleri Bakımından Doğu Türkistan, (1881-1911), Ank., 1975. R(199).
- İLTER, Fügen: Anadolu'da Erken Devir Türk Köprüleri, Ank. 1971. (55).
- İMAMİ, Mehmed Taki: İran Moğollarının Devlet Teşkilâtı, Ank, 1971. (140).
- İNALCIK, Halil: Tanzimat ve Bulgar Mes'alesi, Ank., 1943.
- : Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ank., 1954, TTK. Yayımları.

- İSFEHANYAN, Davud: I. Cihan Savaşında İran'ın Siyasal Durumu, Ankara 1968. (101).
- KABALAK, Güler: Enderun Teşkilâtı, Ank., 1953. (73).
- KAYMAZ, Nejat: Pervâne Muînü'd-din Süleyman, Ank., 1966-67. (3). (Doçentlik Tezidir).
- KHAN, Ziyâullah: Seyyid Cemâleddin Afgânî, Ank., 1966. (45).
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin: Osmanlıların Kafkas İllerini Fethi (1451-1590), Ankara, 1967. (66).
- KOÇER, Hasan Ali: Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1973), Ank., (63) (Doçentlik tezidir).
- KOPRAMAN, Kâzım Yaşar: al-Aynî'nin İkdu'l-Cumân'ında XV. Yüzyıla Âit Anadolu Tarihi İle İlgili Kayıtlar, Ank., 1971. (149).
- : Mısır ve Memlûk Sultanlığı Şeyh el-Mahmûdi Zamanı (1412-1420).
- MUGHUL, Mhmd.Yakub: Portekiz Tehlikesi Karşısında Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Münâsebetleri, Ank., 1966-67. (50).
- MUHAMMED, Cevdet İsmail: Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukâyeseli Bir Araştırma, Ank., 1976. (217).
- NAİBYAN, J.: II. Meşrutiyet Döneminde Türk-İran Münâsebetleri, Ank. 1979. (244)
- NEBEİ, Ebu'l-Fazl: İlhanlılar Tarihinde Çobanlılar, Ank. 1972. (155).
- ONAT, Ayşe: Miladdan Sonra Güney Hunları (25-220), Ank., 1972. (166).
- ÖNERTOY, Olcay: Tanzimat Devrinde Edebiyat Anlayışı, Ank., 1968. (35) (Doçentlik çalışmasıdır)
- ÖNEY, Gönül: Anadolu Selçuklularında Kuş Figürü, Ank., 1961 (20).
- : Anadolu Selçuklularında Heykel Figürlü Kabartma ve XIV.-XV. Asırlarda Devamı, Ank., 1966. (8).
- ÖZKAYA, Yücel: Türkiye'de Ayan Rejiminin Kuruluşu, Ank., 1968. (98).
- ÖZTOPRAK, İzzet: Mayıs 1919-Temmuz 1921 Arası Türk Basınında Çıkan Türkiye İle İlgili Dış Haberler ve Bunun İç Basındaki Tepkileri, Ank., 1981. (254).

- SAFDARİ, Nâdire: Gazneli Sultan Mes'ud'un Biyografisi (421/1030-432/1041), Ank., 1973. (183).
- SADIK, Muhammed: Türkiye'de II. Meşrutiyet Devrinde Fikir Cereyanları, Ank., 1964. (13).
- SEVER, Hüseyin: Sargonid'lerden Önceki Yeni Asur Çağı Tarihi Kaynakları ve Çıkan Sonuçlar, Ank., 1976. (213).
- SEVİM, Ali: Artuklu Beyliğinin İlk Devirleri, Ank., (28).
- : Suriye'nin Selçuklular Tarafından Fethi, Ank., 1964, (16).
- SEYF, İsa: İran'da Meşrutiyet, 1906. (18).
- SHEN, Tsarwen: Lte-yün'ün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900), Ankara, 1967. (43).
- SİNHA, Ram Kishore: Atatürk İnkılâpları ve Mahatma Gandi (1919-1928), Ank., 1971, (130).
- SÜEL, Aygül: Hitit Kaynaklarında Tapınak Memurlarının Görevlerini Saptayan Metinler, Ank., 1980.
- SÜMER, Faruk: Anadolu-Suriye ve el-Cezire'de Oğuz Boylarına Mensub Teşekküller (XVI.ve XVII. Yüzyıllarda), Ank., 1950. (69)
- ŞAH, Razaulhak: Osmanlıların Şark Siyâseti (1539-1658), 2 cilt, Ank., 1970. (112).
- ŞAHSA, Ahmed: XIX. Asrın I. Yarısında İran-Osmanlı İmparatorluğu Siyasî, Münâsebetleri, Ank., 1958. (38).
- TANERİ, Aydın: Celâleddin Hârizm Şah, Ank., 1967. (51)
- : Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş Döneminde Vezir-i Azamlık (1299-1453), Ank., 1972. (72).
- TANSEL, Selâhattin: Osmanlı Kaynaklarına Göre Fâtih'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ank., 1953.
- TUNCEL, Mehmed: Osmanlı Mimarisinde Bedestenler, Ank., 1980. (250).
- TURAN, Osman: Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, Ank.
- TURAN, Şerâfettin: Kemâl Paşa-zâde'inn Hayatı, Eserleri ve Fâtih Mehmet Dönemine Âit Tevârih-i Âl-i Osman, 1954. (42).
- : Kanûnî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, 1956. (tez kitaplıkta yoktur).

- ÜNVER, İsmail: Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâme'ler, Ank., 1975. (205).
- VEHBİ, Tâhir: Kıbrıs Cumhuriyeti (1960-1963), Ank., 1972. (156).
- VELİ, Vahap: Büyük Rıza Şah'm İran'da Yaptığı İçtimâî, Kültürel ve Ekonomi İle İlgili Olan Reformlar, Ank., (118).
- WUSHUN, Chi: Atatürk Devrimleri Üzerine Etki Yapan Millî, Siyâsî ve İçtimâî Fikir ve Hareketler, Ank., 1968. (97).
- YARDIMCI, Nurettin: Eski Tunç Çağında Anadolu-Kıbrıs İlişkileri, Ank., 1982. (274).
- YİNANÇ, Refet: İlk Selçuklu Vakfiyeleri, Ank., 1978.
- YUVALI, Abdülkadir: İlhanlı Devletinin Kuruluşu-Hülâgu Han ve Zamanı, Ank., 1979. (246).
- YÜCEL, M. Celâleddin: Boğazları Tahkim ve Teşebbüsleri (1768-1839), Ank., 1964. (12).
- YÜCEL, Yaşar: Ankara Savaşına Kadar Candarhoğulları Beyliği, 1963. (Tez Kütüphanede yoktur).
- : Kadı Burhâneddin Ahmed (1344-1389), Ank., 1969. (46).
- ZÜLFİKÂR, Hamza: Çağatayca Kur'an Tefsiri (Dilbilgisi incelemesi, metin, dizin), Ankara 1970. (128).

İBN HALDUN'UN "MUKADDİME" SİNİN YENİ BİR TERCÜMESİ ÜZERİNE

*Âyinesi iştir kişinin lâfa bakılmaz
Şahsın görünür rütbe-i aklı eserinde*

Ziya Paşa

Dr. Mehmed Hayri KIRBAŞOĞLU

Yirminci asır Türkiye'sinde İslâmî alandaki tercüme faaliyeti, tam bir başıboşluk içersinde yol almaktadır. Bu gidişin nereye varacağı ise, insanı ciddi olarak düşündürmektedir. Zirâ İslâmî eserlerin tercümesi, ehil olmayan kişilerin rahatlıkla kalem oynatabildikleri bir alan haline gelmiş, piyasa bu gibi kişilerin sorumsuzca yaptıkları ve pekçoğu ilme hizmetten ziyâde maddî mülâhazalarla meydana getirilmiş, yanlışlarla dolu tercümelerin teşhir alanı haline gelmiştir. Bu içler acısı durum, küçük hacimli eserler için olduğu kadar, yekûnu ciltler tutan büyük çaptaki eserlerin tercümeleri için de geçerlidir. Bu bakımdan, tercüme alanındaki bu başıboşluğa artık dur demenin zamanı çoktan gelmiştir, hattâ geçmektedir.

Son yıllarda yapılmış pek çok yanlış tercüme, bizi bu konuda böylesine karamsar bir tablo çizmeye sevketmiştir. Ne varki, piyasaya sürülmeye devam eden tercüme eserler içersinde, ilmî değerine yaraşır bir nitelik taşıyanların sayısı maalesef çok azdır. Nitekim geçtiğimiz yıl mühim bir kaynak eser daha -aynı eserin yapılan üçüncü tercümesi olmasına rağmen - ilmî değerine yaraşır bir şekilde tercüme edilemeden okuyucuya sunulmuş bulunmaktadır.

Sözünü ettiğimiz bu tercüme, İbn Haldûn'un "Mukaddime" adlı meşhur eserine aittir. Yeni harflerle daha önce Zâkir Kâdirî Ugan¹ ve Turan Dursun² tarafından tercüme edilmiş olan bu eser, bu defa üçün-

1 M.E.B.yayını, İst. 1968-1970 (2. baskı). Eser üç cilttir.

2 I. Cildi, İst. 1977'de neşredilmiştir.

cü olarak Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilmiştir.³ Eser, titiz yayıncılık anlayışıyla takdir toplayan Dergâh Yayınları arasında iki cilt olarak neşredilmiştir. Bu yayınevinin neşrettiği diğer eserler gibi Mukaddime de, baskı ve şekil yönünden gerçekten göze hitâbetmektedir.

Mütercim esere, İbn Haldun'un hayatı, edebî şahsiyeti ve Mukaddime'nin yazmaları, neşir ve tercüme ile ilgili geniş bir giriş yazmıştır. Biz bu girişin ilmi değerinin münakaşalarını bu yazımızın Ek'inde veriyoruz. Şu kadarını söyleyelim ki mütercim Önsöz'de bu giriş yazarken İbn Haldun'un otobiyografisi et-Tarîf ile Anân ve Vâfi'nin bundan çıkardıkları hulâsayı esas aldığı söylemekte ve bu ifadeleriyle giriş'in kendisinin telifi olduğu intibahı uyandırmaktaysa da, aslında geniş ölçüde, mütercimin tercümesine esas aldığı ve Dr. Ali Abdulvahid Vâfi tarafından Mısır'da neşredilmiş olan baskıya yazılmış bulunan 274 Sayfalık hacimli mukaddime'nin tercümesinden veya parafraze yoluyla ve zaman zaman paragrafların ve bölümlerin yerleri değiştirilmek suretiyle aktarılmasından ibarettir.

Ancak mütercimin ifâdesine göre iddiâlı bir tercüme olan bu eserde,⁴ şekildeki güzelliğe denk bir tercüme bulamadığımızı üzülerik ifâde edelim. Eserin yapılan üçüncü ve son derece iddiâlı bir tercümesi olmasına rağmen, hâlâ birçok tercüme yanlışları, ifâde bozuklukları, kelime seçimindeki isâbetsizlikler ve benzeri hatâlar ortadan kalkmış değildir. Mütercim bu tercümesini yaparken, önceki türkçe tercümeleden ve eserin ingilizce tercümesinden yeterince faydalanamamıştır. Halbuki gerek mütercimin tenkid ettiği Ugan tercümesinde, gerek ingilizce tercümede, bu yeni tercümede gördüğümüz yanlış cümlelerin bir kısmı doğru bir şekilde tercüme edilmiş bulunmaktadır.⁵ Nitekim zaman zaman bu iki tercümeden vereceğimiz örneklerle mütercimin tercümelediği karşılaştırıldığında bu husus görülecektir. Şâyet mütercim bu tercümeleden istifâde etmek cihetine gitseydi, içine düştüğü hatâların pekçoğundan kurtulabilirdi. Maalesef bunu da yapmamış veya yapamamıştır.

Burada, bu gibi hatâlara dâir örnekleri sunmadan önce, bunları bindört yüz küsür sayfayı bulan tercümenin sâdece rastgele baktığımız yerlerinden derlediğimizi de belirtelim. Baktığımız dört yüz küsür sayfalık

3 İbn Haldûn, *Mukaddime* (I-II) (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İst., 1982-1983.

4 Mütercim yaptığı tercüme ile ilgili olarak "Önsöz" de şöyle demektedir: "Bu sebeple yanında Mukaddime'nin Arapça metni bulunan ve gayet iyi Arapça bilen zevatın bile müşkillemini halletmek için bu tercümeden faydalanabilecekleri kanaatındayız." (A.g.e., I/11)

5 Mamafih, ingilizce tercümede de zaman zaman bazı yanlışların yapılmış olduğunu belirtelim.

kısımda bile hatalar o kadar çoktur ki, biz okuyucuyu sıkmamak için bunların sâdece bir kısmına işaret etmekle yetineceğiz.

Örnekler verilirken türkçe tercümenin cilt ve sayfa numaraları verilmiş, gerektiğinde arapça metnin⁶ aynen verilmesi de ihmal edilmemiştir. Bazen verilen örneklerin ingilizce karşılıklarının Rosenthal tercümesinden⁷ sunulması da uygun görülmüştür. Okuyucunun karşılaştırma yapabilmesi için yer yer Ugan tercümesine de yer verilecektir.

Tercümedeki hatâ ve eksiklikleri şu başlıklar altında ele alacağız:

- I - Tercüme yanlışları
- II - İfâde bozuklukları
- III - Atlamalar ve ilâveler
- IV - Yanlış ve lüzumsuz açıklamalar, dipnotlar.
- V - İngilizce açıklamalar
- VI - Baskı yanlışları.

I- TERCÜME YANLIŞLARI

Mütercimim yaptığı yanlış tercümelerin sayısı oldukça kabarıktır. Bu yanlışların, sözünü ettiğimiz dörtyüz kûsûr sayfalık kısmın metinle satır satır karşılaştırılması sonucunda tesbit edilmediğini belirtmek isteriz. Biz sâdece türkçe tercümenin bu kısmını okuduk ve nerede bozuk bir ifâde veya anlaşılmazlık varsa, orada bir tercüme hatâsının bulunduğu şâhit olduk. Bu durum aynı zamanda bize, tercümede kullanılan dilin ve ifâde düzgünlüğünün ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Bu yanlışların başlıca sebeplerini; metni anlamama, kelime kelime tercüme gayreti, uygun türkçe karşılığı bulamama ve dikkatsizlik olarak sıralayabiliriz. Bu gibi yanlış tercümelere dâir verebileceğimiz örneklerin bazıları şunlardır.

Örnek 1

(I. 308) ... فاقتمد وتناول المعالق ...

Halife el-Memun'un Bağdat sokaklarında dolaşırken rastladığı, bir evden sarkıtılmış olduğunu gördüğü bir sepete oturmasıyla ilgili bu

6 Arapça metinler için Dr. Ali Abdulvahid Vâfi tarafından neşredilen Mukaddime'nin, ilaveli ve gözden geçirilmiş 3. baskısı (Dâru Nahdati, Mısır, Kahire, 1401 H. / 1980 M.) kullanılmıştır.

7 *The Muqaddimah. An Introduction to History.* İbn Khaldûn (I-III) (İngilizceye çeviren: Franz Rosenthal), Routledge and Kegan Ltd. (London), 1958.

metni mütercim “Bunun önemli birşey olduğuna itikad etti. İplere tutundu...” (I/228) şeklinde yanlış tercüme etmiştir. Doğru tercüme ise şöyledir: “Me’mûn sepete oturdu ipleri çekti ve...” Mukaddime’yi neşreden Vâfi yazdığı dipnotta bütün nüshalarda bu kelimenin (فاعتقدہ) şeklinde olduğunu ve bunun açık bir tahrif olduğunu söyleyerek okuyucuyu ikâz ettiği halde, mütercimin bu hatayı işlemiş olması karşısında söylenebilecek tek kelime “hayret !”tir.

Krş: Ugan: “Me’mun sepete oturdu” (I / 44).

Rosenthal: “He seated himself in the basket and grabbed the pulley.” (/1 39)..

Örnek 2

(I. 308) ... وحيته ودعته الى المنادمة ...

Bu cümleyi de “ Bu kız, Memun’u selamladı, o da onu birlikte içip eğlenmek üzere masasına davet etti.” (I/228) şeklinde yanlış tercüme etmiştir. Mütercimin cümlesinden anlaşıldığına göre kız Me’mun’u selamlamış, Me’mun da onu birlikte yiyip içmeye dâvet etmiştir. Halbuki metinde böyle denmemektedir. Ayrıca “selamladı” yerine “hoş geldin” demek daha uygun düşmektedir. Metinde “masa” kelimesi de yoktur. Doğru tercüme şöyle olacaktır: “Bu kız Memun’a hoşgeldin dedi ve onu içip eğlenmeye dâvet etti.”

Krş: Ugan: “Me’mun’u selamladı, beraber şarap içmek üzere onu sofraya çağırdı”. (I/45).

Örnek 3

(I. 321) ... ثم جاء الاسلام بدولة مضر ...

Bu cümlelerin, “Daha sonra (Hz. Peygamberin kabilesi olan) Mudar’ın devleti (ve hâkimiyeti) ile İslâm geldi.” (I/242) şeklinde tercüme edilmesi de hatalıdır. Zira “Mudar’ın hakimiyeti ile İslâm geldi.” dendiğinde Mudar’ın hâkimiyeti ile İslâm’ın zuhûrunun aynı anda olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki metne göre Mudar’ın hâkimiyetini sağlayan İslâm’dır ve bu da İslâmın zuhûrunun Mudar’ın hâkimiyetinden önce olmasını gerektirir. Nitekim mütercim de bu husûsu aynı sayfada dipnotta ifâde etmiştir. Ancak bu açıklamasma rağmen mütercim cümleyi yine de yanlış tercüme etmiştir. Bu ise, mütercimin türkçe ifâdesinin yetersizliği yanında, arapçadaki bazı fiillerle ilgili temel kâidelere dikkat etmemiş

olması ile izâh edilebilir. Zira mütercim bazı geçişsiz fiillerin “bi” harf-i cerr’i ile birlikte kullanıldığında geçişli hâle geldiğini; dolayısıyla metindeki gibi, “câe” fiilinin “bi” harf-i cerr’i ile kullanıldığı takdirde “getirmek” mânâsına geldiğini dikkate almamış görünmektedir. Halbuki, buradaki “getirme” nin “sağlama” mânâsında kullanıldığını da gözönüne alarak cümleyi şu şekilde tercüme edebilirdi: “Sonra İslâm (Hz. Peygamberin kabilesi olan) Mudar’ın hâkim olmasını sağladı.”

Örnek 4

... ثم ينفسح في عرض أربعة أميال، ويمر في جريه ستين ميلا، ويسمى خليج القسطنطينية، ثم يخرج من فوهة عرضها ستة أميال، فيمد بحر بنطش.
(I. 343)

İstanbul boğazından bahseden bu metnin tercümesinde şöyle denilmektedir: “Sonra boğaz genişler, dört mile ulaşır, akarken 60 mil mesafe kateder, burasına Kostantiye halici (İstanbul boğazı, yani Ege Denizi) adı verilir. Daha sonra bu denizin ağzından altı mil genişliğinde bir boğaz ayrılır ve Karadeniz’e uzanır.” (I/279).

Tercümenin ikinci cümlesi yanlışdır ve gerçekte de hiçbir ilgisi yoktur. Ancak gerçekten metinde de böyle mi denmektedir. Elbette hayır! Böyle bir hatâyı İbn Haldûn’un işleyebileceğini düşünmek mümkün değildir. Bu hata olsa olsa mütercime âit olabilir ve nitekim de öyledir. Zira metinde aynen şöyle denmektedir:

“Daha sonra boğaz, altı mil genişliğinde bir ağız ile Karadeniz’e ulaşır”.

Mütercimimiz metni anlamamış, yaptığı tercümenin verdiği bilginin gerçeklerle bağdaşır bağdaşmadığını ise hiç düşünmemiştir.

Mütercim İngilizce tercümeyle mürâaat etmeye de tenezzül etmemiş tir. Zirâ etseydi, orada cümlelerin şu şekilde doğru tercüme edilmiş olduğunu görürdü: “Through a mouth six miles wide, it then flows into the Black Sea,” (I/98).

Mütercim, metinde ağız mânâsına gelen “فوهة” kelimesini anlamamış ve yanlış olarak “boğaz” diye tercüme etmiştir. Hatâ buradan kaynaklanmaktadır.

Örnek 5

... یعنی ان البياض والخضرة من الوان الخير والملائكة، والسواد من الوان الشر والشياطين وامثال ذلك. (I. 401).

Mütercimim tercümesi şöyledir: “Kara renkleri ise şer ve şeytanların renklerindedir, demektir. Buna benzer daha başka rivâyetler de vardır.” (I/356) Halbuki metinde geçen “ve emsâli zâlike” kısmının “eş-şerr ve şeyâtin” kelimelerine atfedilmesinin daha doğru olduğu ortadadır ve doğru tercüme şöyle olacaktır. “Siyah renk ise kötülüğe, şeytanlara ve benzeri şeylere âittir.”

Krş: Ugan: “... siyah ise kötü, hayırsız, şeytanların ve onların benzerlerinin sevdikleri renktir.” (I/220).

Örnek 6

أما الفاعلية فالباطش باليد والمشى بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن
متدافعا. (I. 407)

Yanlış tercüme şöyledir: “Bunlar, elle tutmak, ayakla yürümek, dille konuşmak ve *yekdiğerini destekleyecek ve tamamlayacak şekilde bedenin umumi ve külli hareketi gibi şeylerdir.*” (I/369) İtalikle yazılmış kısımda, biri diğerini destekleyecek olan şeyin beden olduğu ve bir bedenın diğerini desteklediği anlaşılmaktadır. Halbuki metinde “vücadun bütün organlarıyla birlikte bir bütün olarak hareketi” denmektedir. Burada hatânın kaynağı metinde geçen “mutedâfi’an” kelimesinin anlaşılmanış olmasıdır. Ayrıca “bedenin umumi ve külli hareketi” ifâdesi de bozuktur. Beden için “umumi ve külli hareket” tâbiri uygun değildir. Bunun da sebebi, metindeki “el-hareketu'l-kulliyye” tâbirinin aynen aktarılmasıdır.

Krş: Ugan: “Tenin bütün hareketi, yani bir taraftan öbür tarafa dönmesi, onun bütün azasıyla hareket etmesiyle olur.” (I/233).

Rosenthal: “The powers of action are touching with the hand, walking with the foot, speaking with the tongue, and the total combined motion with the body.” (I/196).

Örnek 7

والحافضة لا يبداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة وهي لها كالحزانة
تحفظها الوقت الحاجة إليها. (I. 407 - 408)

Altı çizgili kısmın, Hayal için hafıza bir depo gibidir.” (I/359) şeklindeki tercümesi de yanlıştır. Doğrusu: “Hafıza, idrâk edilen şeyler için bir depo gibidir.” olacaktır.

Krş: Rosenthal: "The power of memory serves as a repository for all objects of perception, whether they are imagined or not. *It is like a storehouse that preserves them for the time when they are needed.*" (I/197)

Örnek 8

فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، و تلقوا في ذلك الملاء الأعلى ما يتلقونه،
وعاجوا به على المدارك البشرية منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد. (I. 409)

Mütercim bu cümleyi şu şekilde tercüme etmiştir: "Nebiler o istikamete teveccüh edip, beşerî varlıklarından insilâh ettikten ve mele-i a'lâ'dan neyi telakkî edeceklerse onu telakki ettikten sonra, (telakki ettikleri ilâhî ahkâmı ve hakikatları) insanlara tebliğ etme hikmetine mebni, *öğrendikleri şeyleri, (yanlarına alarak) insana mahsus idrak vasıtalarına avdet ederler ve beşeri kuvvetlere inmiş bulunurlar,*" (I/372)

Mütercimimiz buradaki "عاجوا به" fiilinin "onu indirir" mânasına geldiğini de anlayamamıştır. Oysa altı çizgili kısmın tercümesi şöyledir: "tekrar beşeri idrakler seviyesine inerler ve aldıklarını insanların anlayabileceği bir seviyeye indirirler."

Krş: Rosenthal: "They then bring what they have learned back down to the level of the powers of human perception, as this is the way in which in which it can be transmitted to human beings." (I/199).

Örnek 9

وقد يفضى الاعتقاد بالتدرج فيه شيئا فشيئا الى بعض السهولة بالقياس
الى ما قبله. (I. 410)

Metnin "Bu husustaki itiyat ve alışkanlık, önceki kıyasla kısmen kolay olan bir durumun, tedricî bir surette hasıl olmasına sebep olmuştur." (I/374) şeklindeki tercümesi de hatâlıdır. Metin ters anlaşılmıştır. Zira metne göre, tedricî olarak kolaylık meydana gelmemektedir. Aksine, tedricîlik vahyin gelişiyile ilgilidir ve vahyin tedricî olarak gelmesi, Hz. Peygamberin vahye alışmasına sebep olmaktadır. Doğru tercüme şudur: "Vahiy (parça parça) tedricî olarak geldiği için, Hz. Peygamber gittikçe buna alıştı ve bu sebeple vahiy, daha öncekine nazaran biraz daha kolay hale geldi."

Krş: Rosenthal: "When the revelation was repeated and the messages became numerous, contact (with the supernatural) became easy." (I/200)

Örnek 10

(III. 1257) لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربا.

Bu metnin "(Bedevi) Arap olmaları sebebiyle o zamanlarda sahabe-nin umumi vasfı bedevilik olduğundan..." (II/1307-1308) şeklindeki tercümesinin yanlışlığı bizzat cümlelerin kendisinden anlaşılmaktadır. Zira bu cümlede onların bedevi (arap) oluşları iki defa tekrarlanmış ve cümle anlaşılabilir bir hale gelmiştir. Mütercim bu yanlışlığın sebebi ise, metindeki "el-ummiye (ümmilik)" kelimesini bedevilik şeklinde yanlış tercüme etmiş olmasıdır. Böyle basit bir kelimenin nasıl bu derece yanlış tercüme edilebildiğini anlamak mümkün değildir. Bu durum ancak, mütercimin tercümeyle aceleyle getirmiş olması ve yazdıklarının ne mânâya geldiğini düşünmemesi ile izâh edilebilir. Çünkü yaptığı tercümeyle dikkatlice okumuş olsaydı, cümlelerin yanlış olduğunu elbette görürdü.

Örnek 11

(III. 1258) ... وان العرب أبعد الناس عنها ...

Bu cümlelerin "Araplar ve (bedeviler) ise bunlardan uzakta kalan kavimlerdir." (II/1308) şeklindeki tercümesi metne sâdik değildir. Zira görüldüğü gibi metinde "uzakta" değil "en uzakta" denmektedir ve ikisi arasında elbette fark vardır. Mütercim hangi salâhiyetle bu farkı ortadan kaldırdığını ve böylece İbn Haldûn'un ifâdelerini saptırdığını kendisine sormak gerekir.

Örnek 12

(III. 1260) ... ومن الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولعاتها المؤدية لها.

Mütercim bu metni de yanlış anlamış ve şöyle tercüme etmiştir: "... kitap ve sünnetten telakki olunan ahkâm ve bu iki kaynağı teyid (ve ifade) eden lisan (ilimleri) teşkil eder." (II/1311)

Halbuki doğru tercüme "... bu iki kaynağı teyid (ve ifade) eden" değil, "... bu hükümleri ifâde etmeyi sağlayan" şeklinde olacaktır. Sonra "lisan (ilimleri)" tâbiri de yanlış ve parantez içi açıklama lüzûm-

suzdur. "teyid" kelimesi de metinde yoktur. Mütercim metindeki "el-mueddiye" kelimesini "el-mueyyide" şeklinde okumuş olsa gerektir.

Mütercim ingilizce tercümeyle de mürâcaat etme zahmetine katlanmamıştır. Halbuki orada doğru tercümenin şu şekilde yapıldığını görüp, bu hatâdan kurtulabilirdi:

"... and the language used in (both the Qur'an and the Sunnah) that leads to (the formulation of) these (laws)." (III/316).

Örnek 13

... لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل فقل أن يجيد
صاحبها ملكة في صناعة أخرى. (III. 1262)

"Çünkü daha evvel demiştik ki, bir mahalde bir sanatla ilgili olarak bir meleke tekaddüm ve sebkât ederse, bu meleke sahibinin, diğer bir sanatta iyi bir meleke sahibi olması çok nadir görülür." (II/1313).

Mütercimin bu cümlesi hem türkçe değildir (sebkât, tekaddüm!) hem de tercümede yanlışlık vardır." Bir mahalde bir sanatla ilgili olarak bir meleke tekaddüm ve sebkât ederse "cümlesindeki" bir mahalde tâbiriyle ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Bir yerde, bir semtte veya bir mahallede mi demek istenmektedir? İşin doğrusu mütercim bu kelimeyi anlamadan tercüme etmiştir ve anlaşılmalığının gerçek sebebi budur. Zirâ metinde demek istenen şudur: "Herhangi bir sanattaki meleke belli bir noktaya (seviyeye) gelmişse,."

Mütercimimizin "إذا تقدمت... بمحل" ifâdesini anlamadığı açıkça görülmektedir. Nitekim ingilizce tercümeyle bakıldığında da mütercim bu cümlesinin yanlışlığı kolayca anlaşılmaktadır: "...because, as we have mentioned before, the person whose habit has advanced to a certain point in a particular craft is rarely able to master another one." (III/318).

Tercümedeki "tekaddüm ve sebkât" kelimelerinin günümüz türkçesinden ne kadar uzak olduğunu belirtmeye ise gerek yoktur.

Örnek 14

فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات اى الاوضاع اعتبار في الدلالة على
المقصود. (III. 1265)

Metnin, “şu halde Arab lisanında maksuda (maksud olan mânaya) delâlet hususunda harfler (edatlar), hareketler, heyetler yani vaziyetler de nazar-ı itibara alınmaktadır.” (II/1319-1320) şeklindeki tercümesi de hatâlıdır. Metindeki “el-evdâ” kelimesi “vaziyetler” şeklinde tercüme edilmiştir ki, yanlışır. Doğrusu ise “kalıplar (veya vezinler, sigalar)” olacaktır.

Krş: Ugan: “... harfler, harekeler, kelime ve cümlelerin şekil ve suretleri...” (III/175).

Örnek 15

وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار . (III. 1267)

“Sonra müteahhirin, kitap ihtisar etme usulleriyle birlikte ortaya çıktı.” (II/1321) cümlesi de şöyle olacaktır: “Sonra müteahhirin bu konuda ihtisar (özet) metodunu getirdi.” Daha önce de işaret ettiğimiz gibi mütercim, bazı geçişsiz fiillerin “bi” harf-i cerr’i ile geçişli hale geldiğine dikkat etmemiştir. Metinde de “cae” fiili “bi” harfi ile birlikte kullanılmıştır ve mânâsı “getirdiler, ortaya koydular” demektir.

Krş: Ugan: “Sonradan yetişen bilginler kısaltma usulünü seçerek...” (III/177).

Örnek 16

فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها . (III. 1268)

Bu ibârenin tercümesi de yanlışır ve “...alfabe harflerinin mürebkep olanlarını tümüyle... hasr ve tesbit etti.” (II/1323) şeklinde değil, “... alfabe harflerinden meydana gelen kelimelerin hepsini zikretti.” şeklinde olması gerekir.

Krş: Ugan: “... hece harflerinden terkip edilen bütün kelimeleri topladı.” (III/179).

Rosenthal: “In it, he dealt with all (possible) combinations of the letters of the alphabet,” (III/326).

Örnek 17

... والدالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف . (III. 1273)

“... buna ise, isim, fiil ve harflerin (edatlar) müfredatı delâlet eder.” (II/1327) şeklindeki tercüme doğru değildir. Zira “isim, fiil ve edat”

zaten müfredât kavramının içersindedir, bunların ayrıca müfredâtı yoktur. Ancak mütercim metindeki açıklayıcı "min" (min el-beyâniyye) harf-i cerr'ini "...den" mânâsında anlamış ve hatâyâ düşmüştür. Doğru tercüme ise şöyle olmalıydı: "... buna ise, isim, fiil ve edat gibi kelimeler delâlet eder."

Krş: Ugan: "... bu takdirde bu anlamlar, isim ve harflerden ibaret olan müfret maddelerle anlatılır." (III/185).

Örnek 18

... وهو محتاج الى الدلالة عليه، لأنه من تمام الافادة. (III. 1273)

Metnin "...İfadenin tamamîyetinden olduğundan, bu da delâlete muhtaçtır." (II/1327) şeklindeki tercümesi yanlıştır, ifâdesi de bozuktur. İfadesi bozuktur, zirâ ne dendiği anlaşılmamaktadır. Yanlıştır, zirâ doğru tercümenin şu şekilde olması gerekirdi: "Bu hususların da ifâdede belirtilmesi gerekir, zirâ bunlar da anlatımı tamamlayan hususlardır."

Krş: Ugan: "...Çünkü anlatılmak istenilen anlamlar, bunlardan başka birşeyle tamam olmaz." (III/185).

Rosenthal: "This needs to be indicated, because it completes (the information) to be conveyed." (III/333).

Örnek 19

... ولكل مقام عندهم مقال يختص به، بعد كمال الاعراب والابانة. (III. 1273)

Tercümede "Onların nezdinde her sözün kendisine has bir makamı vardır ve bütün bu hususlar da ancak irab ve vuzuhun mükemmel derecede olmasından sonra bahiskonusu olmaktadır." (II/1327-1328) denmektedir. Cümlelerin birinci kısmı tamâmen ters tercüme edilmiştir. Zirâ metinde "Her durumun kendine has bir ifâde şekli vardır." denmektedir ve doğru tercüme şöyle olacaktır: "Ayrıca, son derece açık bir ifâde ve doğru bir i'rap yanında, onların nezdinde her durumun kendine has bir ifâde şekli de vardır."

Bu örnek de mütercimin tercümeyi ne kadar dikkatsizce yaptığının başka bir delilidir.

Krş: Ugan: "İrablara ve açıklamalara ilâveten, arabın her yere ve duruma mahsus bir ifade tarzı vardır." (III/185).

Rosenthal: "The Arabs have a particular expression for each situation, in addition to a perfect use of vowel endings and clarity." (III/333)

Örnek 20

(III. 1274) .. أو يتعين العطف اذا لم يكن للثانية محل من الاعراب ..

"İkinci cümlelerin irabtan mahalli bulunması halinde atf yapmanın lüzumlu olduğu muhakkaktır." (II/1328) cümlesi de yanlıştır. Tam aksine "İkinci cümlelerin i'rapta mahalli bulunmaması halinde..." olacaktır.

Krş: Ugan: "İkinci cümlelerin i'raptan mahalli olmaz ise, ikinci cümlelerin baş tarafında (v,f, ve sümme gibi) atf harflerinden biri anılır." (III/187).

Örnek 21

وتريد به مالزم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف لأن كثرة الرماد ناشئة عنها. (III. 1274)

Bu metnin tercümesi şöyle yapılmıştır: "Çünkü cömertlik ve misafir ağırlama çok külden, (çok odun yakmaktan, çok yemekten) hasıl olur." (II/1329)

Bu örnek mütercimnin yazdığı şeyin mânâsı üzerinde düşünmediğini açıkça göstermektedir. Zîrâ tercüme terstir, üstelik ifâdesi de bozuktur. Önce, "misafir ağırlamak çok külden hasıl olur" ne demektir? Bunun mânâsızlığı ortadadır. Üstelik burada "misafir ağırlamak" tâbiri de metni tam aksettirmemektedir. Bunun yerine "misâfirperverlik" denmesi gerekirdi. "Çok yemekten" derken, insanın çok yemek yemesi mi yoksa çok yemek pişirmesi mi kastedildiği açık değildir. Burada "yemeğin çokluğundan, çok yemek pişirmekten" denebilirdi.

Tercüme terstir, çünkü metinde cömertlik ve misafirperverliğin külün çokluğundan hâsıl olduğu değil, tam aksine külün çokluğunun, kişinin cömert ve misâfirperver olduğuna delâlet ettiği ifâde edilmektedir. Yanlış tercümenin doğrusu şudur: "Çünkü külün çok oluşu, cömertlik ve misâfirperverliğin bir neticesidir."

Krş: Ugan: "Çünkü külün çokluğu Zeyd'in cömertliğinden ve misafirlere çok yemek yedirmesinden husule gelmiştir." (III/187).

Rosenthal: "... because a great deal of ash is the result (of generosity and hospitality)." (III/335).

II- İFÂDE BOZUKLUKLARI

Tercümenin en fazla tenkid edilmesi gereken yönü, eserin baştan sona ifade bozukluklarıyla dolu olmasıdır. Bu bozuk ifâdelerin başlıca sebebi ise, mütercimın tercümelerinin kelime kelime oluşu ve tercüme yapmaya yetecek seviyede türkçeye hakim olmayışıdır. Okuyucu tercümeyi okurken akıcı bir üslûb yerine, insanı sıkan ve yoran bir üslûb ve dille karşı karşıya kalmaktadır. Mütercim tercümede genellikle, günümüzde kullanılmayan ve pekçoğu metindeki kelimelerin transliterasyona tâbi tutulmasından ibâret olan arapça kelimeleri kullanmaya bilhassa itina göstermiştir. Öyle ki tercümeyi okuyan ister istemez, acaba Pîrizâde veya Cevdet Paşa tercümesini mi okuyorum diye sormaktan kendini alamamaktadır. Dolayısıyla tercümeyi neslimizin anlaması çok zor görünmektedir. Halbuki mütercim tercümesinin hitâbedeceği kitlelerin kültür durumlarını mutlaka gözönünde bulundurmak zorundadır. Dolayısıyla o, eskilerde kalmış ağır bir dil yerine, günümüzde kullanılan -arı türkçe demiyorum- sade bir türkçe kullanmalıydı. Fakat ne yazık ki bu hususa dikkat edilmemiş ve bugün için anlaşılması çok zor olan bir dil kullanılmıştır.

Şimdi bu konuda hissi davranmayıp, haklı gerekçelere dayandığımızı göstermek için bazı örnekler vermek istiyoruz:

Örnek 1

(I. 282) (المتطفلون) kelimesini mütercim "asalak tarihçiler" (I/201) olarak tercüme etmiştir ki, son derece mânasızdır. Bu kelime "ehil olmayan tarihçiler" şeklinde tercüme edilebilirdi.

Krş: Rosenthal: "But then, persons who had no right to occupy themselves with history.." (I/6).

Örnek 2

Hârûn er-Reşid'in kızkardeşi Abbâse'den bahisle, "Refah içinde yaşayanların âdetlerinden ve fuhşun otlak ve meralarından uzak buluyordu." (I/211) denilen bu cümledeki "fuhşun otlak ve meralarından" tâbiri ne kadar isâbetsiz ve bozuk bir ifâdedir! Halbuki mütercim beğenmeyip tenkid ettiği Ugan tercümesine baksaydı, orada bunun isâbetli bir şekilde "bozuk ve kötü çevrelerden" şeklinde tercüme edildiğini (Bkz: I/32) görürdü. Mütercim arapçadaki "fuhş" kelimesiyle türkçedeki "fuhuş" kelimelerinin farklı mânalarda kullanıldığından bile haber-

dar değildir. Mütercim ikisi arasındaki farka dikkat etmemiş ve kelimeyi metinden (Bkz: I/301) olduğu gibi aktarmıştır. Ayrıca “otlak ve mera” tâbirlerinin bu şekilde insanlar için kullanıldığını da ilk defa mütercimde görüyoruz! Görüldüğü gibi mütercim metni kelime kelime aktarmanın tercüme olduğunu zannetmekte ve bu sebeple garip ifâde şekilleri sergilemektedir.

Krş: Ugan: “...geniş ve süslü bir hayat içinde yaşamak gibi itiyatlardan ve bozuk ve kötü çevrelerden uzaktır.” (I/32).

Örnek 3

“Bu suretle onları lütuflara *boğmuşlardı*, yoksul olan eşrafın hanelerini ihtiyaçtan *kurtarmışlar*, fakir ve köleleri esaretten azat etmişler, bu yüzden başlarında bulunan halifelerinin bile methedilmediği bir şekilde *övmüşler*, halini arzeden yoksullara ikram ve ihsanda *bulundular*.” (I/222) cümlesinde mütercim önce “boğmuşlardı” diyerek mişli geçmişin hikâyesi, sonra “kurtarmışlar”, “azat etmişler”, “övmüşler” diyerek mişli geçmiş kullanmış, ardından da “ihsanda bulundular” diyerek di’li geçmiş kullanmış ve tek bir cümle içerisinde önce miş’li geçmiş’in hikâyesi, sonra miş’li geçmiş ve sonunda di’li geçmiş zaman kullanarak türkçedeki titizliğini (!) ortaya koymuştur.

Örnek 4

(I. 308) (رائقة الجمال فتاة المحاسن) “fevkalade yakışıklı ve güzellikleri cazip bir kadın” (I/228) ifâdesine gelince: Evvela kadın için “yakışıklı” denmez. İkincisi “güzellikleri cazip bir kadın” ifâdesi türkçe değildir. Mütercimin bu cümleyi şu şekilde tercüme etmesi gerekirdi: “insanı baştan çıkaracak kadar fevkalâde güzel bir kadın”.

Krş: Ugan: “son derece güzel ve güzelliğiyle insanları kendine meftun eden bir kadın.” (I/45).

Örnek 5

(I. 312)... نفق في سوقها الابريز الخالص واللجين المصني ...

“Bir devlet haksızlıktan, kötülüğe meyletmekten, yolsuzluktan ve keyfilikten kendisini uzak tutarsa, itidal yoluna girer ve doğru yoldan ayrılmazsa, (ilim ve sanat) pazarında halis altın ve saf gümüş (tenebbüt

eder biter.” (I/233) cümlesinin” (ilim ve sanat) pazarında halis altın ve saf gümüş (tenebbüt eder) biter.” kısmı tercümenin dil ve üslûb bozukluğunun en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Mütercimim bu kısmı nasıl böyle tercüme edebildiğini anlamak mümkün değildir. Zira, bitkiler için kullanılan bitme tâbirini altın ve gümüş için kullanarak, türkçeye ne derece vâkif (!) olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu da yetmiyormuş gibi bir de lüzumsuz yere, arapça bir kelime olan “tenebbüt” kelimesini tercümesine almaktan da çekinmemiştir. Halbuki arapça metinde “bitme”nin veya bunun arapçası “tenebbüt” ün eseri bile bulunmamaktadır. Ayrıca pazar kelimesinin “ilim ve sanat” ile sınırlandırılmasını gerektirecek bir işâret mevcut değilken, mütercimim nasıl olup ta “(ilim ve sanat) pazarında” diyebildiğini doğrusu anlamak mümkün değildir. Oysa bu kısmın doğru tercümesi şöyle olabilirdi:

“onun pazarında hâlis altın ve saf gümüş piyasaya çıkar.”

Krş: Rosenthal: “... the wares on its market are as pure silver and fine gold.” (I/47).

Örnek 6

(I. 313) ... وباعوه على الموت الأحمر ...

“...uğrunda ölme şartı ile kırmızı kanlarını akıtarak ona bağlanmışlardır.” (I/234) cümlesine gelelim. “kırmızı kanlarını akıtarak ona bağlanmışlar...” ne demektir? “Uğrunda ölmek şartı ile” değil, “uğrunda ölme pahasına”dır. Sonra metinde geçen “biat” tâbirinin aynen muhâsafazası daha uygun olurdu. Çünkü bu kelime mücerret bağlanma’dan farklı bir mânaya sahiptir. Halbuki mütercim onun yerine “bağlanma” tâbirini kullanmıştır.

Bu cümlemin türkçeye şöyle aktarılması uygun olurdu: “kanlarını akıtarak ölümü göze alma pahasına ona biat etmişler..”

Krş: Ugan: “...onun uğrunda canlarını ve mallarını feda etmeye söz verdiler.” (I/54).

Rosenthal: “They swore that they were willing to die for him.” (I/48).

Örnek 7

(I. 316) (والسمع لكل ناعق) ibâresinin karşılığı olarak mütercimim yaptığı “her anırının sesine kulak veriyorlardı.” (I/236)

şeklindeki tercüme de isâbetsizdir. Çünkü metinde anırma kelimesi yoktur. Üstelik anırma kelimesi insanlar için değil, özellikle, hepimizin bildiği bir hayvan için kullanılır; mütercimın bunu bilmesi gerekirdi. Onun kaba bir şekilde “anırın” olarak tercüme ettiği kelime “ناعق” tır ve “bağırın” demektir. O halde tercümenin doğru düzgün bir şekilde türkçeye şöyle aktarılması icabeder: “...her bağırının (veya seslenenin) sesine kulak veriyorlardı..”

Krş: Ugan: “...her bağırışa kulak astıkları için...” (I/57)

Rosenthal: “they took anybody’s word and listened to anybody’s noise.” (I/50).

Örnek 8

(I. 318) (وغضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمذعياته) ibâresini mütercim; “Kanaatlarını kötölemeye, davasını ve iddialarını yalanlamaya başladılar ” (I/238) şeklinde tercüme etmiştir. Burada kanaat yerine “görüş” denmesi daha uygundur. Üstelik görüldüğü gibi tercüme tam da değildir. Tam ve düzgün tercüme şöyle olacaktır: “Görüşlerini kötileyip iddialarını yalanlamak sûretiyle onun itibârını sarsmaya çalıştılar.”

Örnek 9

“Durum bu olunca, imkan ve istihale itibariyle...” (I/259) cümlesindeki imkân ve istihale tâbirleri yerinde değildir. Zîrâ istihâle türkçede biçim değiştirme, başkalaşma gibi manâlarda kullanılmıştır. Bunun doğrusu “mümkün olup olmaması (ya da: doğru veya asılsız olması) itibariyle..” şeklinde olacaktır.

Örnek 10

“Sanatları ve hırfetleri kesb ve kazanma konusu ile birlikte anlattım.” (I/267) cümlesindeki “hırfet” kelimesi türkçe değildir. Herkesin kullandığı “meslek” kelimesi dururken, mütercimın niye bu arapça kelimeyi kullandığını anlamak zordur.

Örnek 11

Mütercim (الحكم الوازع) ve (وازع) (.....) kelimelerini, “bir yasakçının hükmetmesi” ve “bir yasakçı” (I/273, 274, 275) şeklinde tercüme

etmiştir. Bu “yasakçı” kelimesi yerine, günümüzce kullanılan “otorite” kelimesi kullanılsaydı daha yerinde olurdu. Mütercim “yasakçı” kelimesini Ugan tercümesinden almıştır. I/104,5). Bu iki tabirin “otoriter bir idare” ve “otorite” şeklindeki tercümesi metni tam olarak aktarmaktadır ve günümüz türkçesine de daha uygundur.

Örnek 12

Mütercimin “Allah, seçtiği ve süzdüğü bu kullarına...” (I/354) ifâdesindeki “süzdüğü bu kullarına” tâbiri hiç edebî değildir. Türkçede insanlar için süzme tâbiri kullanılmaz. Üstelik “seçtiği ve süzdüğü bu kullarına” kısmı metinde yoktur. Metinde sadece (s. 159) “Allah bu kullarına...” denilmektedir.

Örnek 13

“Resûlün bir asabesi ve şevketi (group feeling, influence) olur,” (I/357) cümlesinde mütercim arapça kelimelerin ingilizcelerini vermeye bilhassa dikkat etmişken, nedense Türkçelerini vermeyi unutmuştur(!)

Örnek 14

“Kelam âlimleri” fâil-i muhtar “a (el-Fâilü'l-muhtâr, voluntary agent) kâni olduklarından dolayı derler ki: Mucize Allah'ın kudretiyle vâki olur, o peygamberin fiili değildir.

Mu'tezile'ye göre insanların fiilleri, kendilerinden sâdır olmaktadır, ancak mucize insan fiili nevinden değildir.” (I/358) cümlelerindeki mütercimin hâtalara şöyle sıralanabilir:

1. “Kelâm alimleri “fâil-i muhtar” a kâni olduklarından..” cümlesi türkçe bir ifade değildir. Bu cümleyi günümüz türkçesine şöyle aktarmak mümkündür: “Kelamecılar” fâil-i muhtâr” görüşünü kabul ettikleri için...”

2. 2. paragraftaki cümle, aslında önceki cümle ile ilgilidir. Mu'tezile de Kelamecılar'a dâhil olduğu halde, İbn Haldûn, farklı görüşlerinden dolayı onları ayrıca zikretmiştir. Halbuki mütercimin tercümesine bakıldığında Mu'tezile Kelamecılar'a dâhil değilmiş gibi anlaşılmaktadır. Oysa bu tercümenin doğru ve günümüz türkçesine uygun tercümesinin şöyle olması gerekirdi:

“Hernekadar Mu'tezile, “insanların fiileri kendilerinden sâdır olmaktadır, ne var ki mucize insanların fiilerinden değildir.” görüşündey-

se de, (diğer) Kelamcılar, "fâil-i muhtâr" görüşünü kabul ettikleri için, "Mucize Allah'ın kudretiyle gerçekleşir, peygamberin fiili ile değil!" derler."

Örnek 15

"Şayet birşeyin vukuunun farzedilmesinden imkansızlık lazım geliyorsa, o şey mümkün değildir." (I/359) şeklindeki tercüme de kelime kelimedir. İfâde de türkçe değildir, Halbuki bunu şöyle tercüme etmek gerekirdi: "Birşeyin meydana gelmesini tasavvur etmek imkansız ise, o şey "mümkün" olamaz.

Örnek 16

(I. 403) ... مهما توجه اليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك .

"Nebi ne zaman ekvâna ve oluşumlara teveccüh eder ve bunlar için toplu hale gelmeye azmeder (himmətini ekvân üzerinde teksif eder ise)..." (I/360) cümlesi ile mütercim acaba okuyucuya ne verebilmektedir? Ekvân ve oluşumlar için toplu hâle gelme tâbiri türkçe bir ifâde değildir. Bunun sebebi ise, mütercimin metni kelime kelime tercüme etmiş olmasıdır. Açıklama mâhiyetindeki "(himmətini ekvân üzerinde teksif eder)." İfâdesi de yine türkçe değildir. Mütercim günümüz türkçesinden ve türkçedeki gelişmelerden haberdâr olmadığı için, metindeki (istecma'a lehâ) tâbirinin tam karşılığı olan ve tercümeğe de son derece uygun düşen "konsantre olmak" tâbirini bilememiş ve de kullanamamıştır. Burada, bu tâbiri Rosenthal'in de "concentrate" kelimesiyle tercüme ettiğini belirtelim: "Whenever he addresses himself to them and *concentrates on them.*" (I/191).

O halde doğru tercüme şöyle olacaktır: "Peygamber ne zaman varlıklara yönelir ve konsantre olursa..."

Örnek 17

(I. 404) (ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج) ibâresini mütercim, "sonra da hayvanlara tedriciliğin bedii bir şekli ile geçilmektedir." (I/364) şeklinde tercüme etmiştir Bu cümlemin ifâdesi bozuktur, zira mütercim metindeki "min" harfinin açıklama için (elbeyâniyye) olduğunu farketmemiş ve "...den,...dan" mânâsına kullanıldığını zannetmiştir. Halbuki tercümenin doğrusu şöyle olacaktır: "Sonra da hayvanlara, harikulâde bir şekilde tedricen geçilmektedir."

Krş: Ugan: "...tedrici bir şekilde ve benzeri görülmemiş acaip bir şekilde..." (I/230).

Örnek 18

"Bu idrakler sayesinde "bilfiil taakkul (actual intellection) un husûlü için istidat elde eder." (I/368) cümlesinin şöyle tercüme edilmesi daha yerinde olurdu: "Bu duyuları sayesinde" bilfiil taakkul (actual intellection)" niteliğini kazanmaya hazır olur.

Görüldüğü gibi kelimeler günümüz türkçesine uygun olarak seçildiğinde, mütercimın arapça kelimelerden meydana gelen cümlesi, kolayca anlaşılır bir hale gelmektedir.

Örnek 19

"... bütün bunlar sanki bir lahza vaki olmuş gibi bir haldir. Hatta göz açıp kapama müddetinden daha kısa zamanda vaki olmuş gibi bir vaziyettir." (I/372) cümlesinde de ifâdenin türkçeye uygun olduğu söylenemez. Halbuki bu cümleyi daha kısa ve türkçe bir ifade ile şu şekilde yapmak mümkündür: "... bütün bunlar sanki bir anda, hatta göz açıp kapamadan daha kısa bir sürede olur."

Mütercimın tercümesini ingilizce tercümeyle de karşılaştırabiliriz: "... all this appears to take place in one moment, or rather in a flash." (I/200)

Krş: Ugan: "... bir anda, bir kere göz açıp kapayınca kadar geçen bir müddet içinde vukua gelir." (I/239).

Örnek 20

"...ruhaniyetten de insilâh ederek,... beşeriyetten insilâh etme istidadını,... bahiskonusu insilâh nevi ile,... beşeri varlıklarından insilâh ettikten..." (I/372) şeklindeki ifâdelerinde, türkçe olmayan "insilâh" kelimesini kullanmıştır. Bunun yerine türkçe bir kelime olan "sıyrılma" tâbiri kullanılabilir ve "ruhâniyetten sıyrılarak-beşeri özelliklerden sıyrılarak-beşeri varlıklarından sıyrıldıktan" denebilirdi.

Krş: Ugan: "... beşeri hallerinden sıyrılarak,... beşeri halden çıkarak... (I/238).

Örnek 21

“... devesi üzerinde seyretmekte olduğu halde..” (I/374) şeklindeki tercüme de türkçeye uymamaktadır. “Seyretme” tâbiri günümüz türkçesinde, birşeye bakmak anlamında kullanılır. “Seyretmekte olduğu halde” diyerek uzatmaya da gerek yoktur, “giderken” demek yeterlidir. Cümleyi şöylece türkçeye aktarabiliriz: “... devesi üzerinde giderken..” Görüldüğü gibi mütercim en basit ibâreleri bile doğru dürüst düzgün bir türkçe ile ifâde edememektedir.

Krş: Ugan: “... devesi üzerinde yoluna devam ederken...” (I/242)

Örnek 22

(I. 412) (وما سرح من طير أو حيوان) ibâresinin “kuş ve hayvanın durumundan akla gelen şeylere müracaat ederek..” (I/375) şeklindeki tercümesi de şöyle ifâde edilebilirdi: “bir kuşun veya herhangi bir hayvanın durumundan mânâ çıkararak...”

Örnek 23

... فبهجس في قلبه عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي،
ما يقذفه على لسانه ... (I. 412)

Metnin, “Bu hareketin ve onu teşyi eden bahiskonusu ecebi saikin tahriki neticesinde kâhinin kalbine gelen hevâcis (tuluât) dilinden dökülür.” (I/376) şeklindeki tercümesi türkçe değildir. “Onu teşyi eden”, “hevâcis (tuluât)” türkçe kelimeler değildir. Oysa bu cümlelerin türkçeye şöyle aktarılması mümkündür: “Bu hareketten ve onunla birlikte bulunan bu yabancı destekten kâhinin kalbine doğan mânâlar onun dilinden dökülür.”

Krş: Ugan: “Bu hareketlerin bir sonucu olarak onların kalplerine birşeyler doğar. Kâhin bu yabancı vasıtaların yardımı ile diline geleni söyler.” (I/246).

Rosenthal: “From that motion and the foreign support that accompanies it, his heart receives some inspiration to express itself in words.” (I/204).

Örnek 24

“Ebû Davud’un Risâle’sinde, “Kitabımda sükutla geçtiğim hadisler salihdir, müsaitir.” dediğini yukarıda anlatmıştık.” (I/790) cümlesinde

mütercimın "salih" kelimesini açıklamak için ilâve ettiği "müsaittir" kelimesinden hiçbirşey anlaşılmamaktadır. Çünkü mütercim "salih hadîs" in ne olduğunu bilmemektedir ve bu sebeple "sâlih" kelimesinin lûgat anlamına bakarak tahmini bir tercüme yapmıştır. Halbuki "sâlih" kelimesini burada "delil olarak kullanılabilir" şeklinde açıklayabilirdi. Zirâ "salih hadîs" delil olarak kullanılmaya elverişli hadîs demektir. Ancak mütercim hadîs ilminin ıstılahlarına vâkıf olmadığı için, anlamsız bir açıklama ile işi savuşturma cihetine gitmiştir. Halbuki hadîs usulüyle ilgili eserlere müracaat etseydi, bunu öğrenir ve bu hataya düşmezdi. ("Salih hadîs" ile ilgili olarak burada, herkesin müracâcaat edebileceği türkçe bir tercümeyle işâret edelim: Dr. Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, s. 128, 130.)

Görüldüğü gibi "Mukaddime"yi tercüme etmek her iki dile vakıf olma yanında, aynı zamanda bir kültür işidir ve İslâmî ilimlerin her dalına az çok vâkıf olmayı gerektirir. Böyle bir kültüre sahip olmayanların yapacakları tercümenin yanlış ve bozuk olacağı kaçınılmazdır.

Örnek 25

(III. 1257)... كان الرجال ينقلونها في صدورهم ...

Mütercim bunu şöyle tercüme etmiştir: "Bunlar da (sutûrdan değil ancak yetkili zevat ve) rical tarafından sudûrdan sudûra nakledilmektedir idi." (II/1307). Bununla türkçe bir tercüme yaptığını zanneden mütercime artık söylenebilecek başka birşey yoktur. Bu cümleyi arapça bilmeyenlerin anlaması mümkün değildir. Çünkü arapça bilmeyen okuyucu ne "sutûr" kelimesini ne de "sudûrdan sudûra" tâbirini anlayabilir. Okuyucunun anlayamayacağı âşîkar olan bir cümleyi tercüme diye onun önüne sürmekteki gayeyi anlamak bize mümkün değildir. Halbuki bu cümlelerin tercümesi gâyet basittir: "Sahâbe bu hükümleri (yazılı değil) sözlü olarak naklediyordu."

Örnek 26

"İşte bundan dolayı şeriat ulemasının tamamının veya ekseriyetinin gayr-ı Arap olmasından sebebi tesbit etmiş olduğumuz bu husustur." (II/1310) cümlesinde görüldüğü gibi düşüklük vardır ve bu durum cümlelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca cümlede hiçbir noktalama işâretinin bulunmayışı durumu daha kötüleştirmiştir. Halbuki cümlelerin şöyle olması gerekirdi: "İşte şeriat ulemasının tamamının veya çoğunluğunun arap olmayışının sebebi, tesbit ettiğimiz bu husustur."

Örnek 27

والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر وروابط وختام على المعاني ...
(III. 1260)

Mütercimim, "Lafızlar ve lugatlar, zamirler (ve zihinler) deki mefhumlar arasında bulunan perdelerden ve vasitalardan, mânalar üzerindeki rabitalardan ve mühürlerden ibarettir." (II/1311) şeklindeki kelime kelime tercümesinde özellikle cümlenin ikinci kısmında-ne demek istendiği anlaşılmamaktadır. Burada "lugatlar" yerine "kelimeler" denmesi gerekirdi. "zamirler" kelimesi ise türkçe değildir. "manalar üzerindeki rabitalar ve mühürler" tâbirinden de ne dendiği anlaşılmamaktadır. Zira mütercim metni anlamadan ve sadece kelime kelime tercüme etmiştir. Halbuki bu cümlenin ingilizce tercümesi gâyet açıktır: Words and expressions are media and veils between the ideas. They constitute the bonds between them and give them their final imprint." (III/316).

Mütercim bu ingilizce tercümeden istifâde yoluna gitseydi, şu şekilde doğru ve anlaşılır bir tercüme yapabilirdi: "Lafızlar ve kelimeler, zihinlerdeki kavramlar arasında birer vasıta ve perdeden ibârettir ve onlar mânâlar arasında bağ kurarlar ve onlara kesin şeklini verirler."

Örnek 28

"Lugatlar (ve lisânî beyanlar) ise zamirlerde mevcut olan bahis konusu mânaları aktaran bir tercümandır." (II/1311) cümlesindeki "lisani beyanlar" ve "zamirler" kelimeleriyle ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Çünkü bu kelimeler türkçe değildir. Zamirler kelimesiyle gramerdeki zamir mi kastedilmektedir? Elbette değil. Fakat mütercim metin deki (عما في الضمائر) (III/1260) tâbirinin türkçesini kullanmamış ve aynen aktarmıştır. Mütercim aynı sayfada, bu cümleden sonra yine "zamirler (ve zihinler) deki mefhumlar" derken, zamirler'le zihinler'in ayrı şeyler oldukları intibâhı uyandırmıştır. Halbuki zamirler kelimesi zihinler olarak tercüme edilmeli ve ayrıca bunun arapçası tercümede zikredilmemeliydi. Ayrıca burada "Lugatlar" kelimesi de uygun değildir. Bunun yerine "kelimeler" demek gerekirdi.

Örnek 29

"Küçüklükte bu gibi şeyleri öğrenenlerin melekeleri gayet fazla muhkem olur." (II/1312) cümlesindeki "gayet fazla muhkem olur" yerine

“sonderece sağlam olur” demek gerekirken kelime kelime tercüme gayretinin ağır basması sebebiyle bunu yapamamıştır.

Örnek 30

“Fakat talebe bir de yazarak ve kaydederek ders görme, ilmî meseleleri eserlere resmedilmiş çizgilerden, (ibareleri sökerek ve metinleri çözerek) anlama ihtiyacı içinde bulunursa, bu durumda ortada diğer bir perde daha var demektir. Bu perde, kitaptaki hat ve harfler ile muhayyileye nakşolunmuş, lafızlar arasında mevcut olan perdedir. Şüphe yok ki yazı tarzında çizilmiş resimler, (zihnen) söylenmiş lafızlar üzerine hususi bir şekilde delâlet etmektedirler.” (II/1312) cümlesine gelince:

Buradaki “eserlere resmedilmiş çizgiler” ve “yazı tarzında çizilmiş resimler” tâbirleri adetâ çocuksu ifâdelerdir. Mütercim metindeki kelimeler altında ezilmiş ve kelimelerin karşılıklarını günümüz türkçesine oturtamamıştır. Halbuki bunların tersine, “kitaptaki yazılar” ve yazının şekilleri” diyebilir ve cümleyi şöylece türkçeye çevirebilirdi:

“Fakat talebenin kitaplardan istifâde etmesi ve öğrendiklerini yazması gerektiğinde, ya da ilmî konuları yazılı malzemedен öğrenmek durumunda kaldığında, ortada kaşka bir perde daha var demektir. Bu da, kitaptaki yazı ve (harflerin) şekiller(i) ile zihindeki mânâlar arasındaki perdedir. Çünkü yazı, sözle ifâde edilen kelimelerin mânâlarına özel bir şekilde delâlet eder.”

Mütercim metindeki (III. 1261) (الرسوم الخطية) tâbirini “resmedilmiş çizgiler” diye tercüme etmiştir. Halbuki “resm” arapçada “yazı ve yazıdaki işaretler” mânâsına gelir. Bu tâbirinin kelime kelime tercümesi ise “yazı şekilleri” dir ve mütercim bunu dahi becerememiştir.

Yine mütercim metindeki (III.1261) (رسوم الكتابه) tâbirini “yazı tarzında çizilmiş resimler” şeklinde tercüme ederken de “rusûm” kelimesini anlamadığını göstermiştir. Burada da kastedilen “yazının şekli”dir.

Örnek 31

Mütercimin tuhafılıklarından biri de, (II/1312)'de, 2. paragrafın hemen hemen tamamını di'li geçmiş zamanla ifâde etmiş iken paragrafın sonuna doğru miş'li geçmiş zamana geçerek cümleler arasında bulunması gereken zaman birliğine riâyet etmemiş olmasıdır.

Örnek 33

(III. 1261) (القائمون بالعلوم) tâbirini mütercim “ilimle meşgul olanlar” (II/1313) şeklinde tercüme ederek metne sadakat göstermemiştir. Görüldüğü gibi doğrusu “(çeşitli) ilimlerle meşgul olanlar” olacaktır.

Krş: Rosenthal: “... studensts of the sciences.” (III/317).

Örnek 32

“İmdi bir lisanda en evvel ucmelik (gayr-ı Araplık) melekesi yerleşirse, o lisan Arap lûgatında geri durumda bulunur. (Kelimeleri eksiksiz ve tabii olarak telaffuz edemez. Cümleleri mükemmelen kuramaz, bu dili ana dili gibi kullanamaz.)” (II/1313) cümlesinde mütercim “ucmelik” tâbirini türkçeye oturtamamıştır. Üstelik cümlenin ifâdesi de bozuktur. “Ucmelik” bir kimsenin ana dilinin arapça olmaması demektir ve cümle de şöyle tercüme edilmelidir: “Bir kimsenin daha önce meleke kazandığı dili arapça değilse, o kimsenin arapçası mükemmel olamaz.”

Örnek 34

“(Anlaşılması ve anlatılması arzu edilen) mânaların ele geçirilmesi daha rahat olsun diye...” (II/1313) cümlesindeki “manaların ele geçirilmesi” ne demektir? Mütercim sanki bir şehri ya da bir kaleyi ele geçirmektedir. Hiç olmazsa “elde edilmesi” deseydi daha makûl olurdu. Halbuki bunun doğrusu gâyet basittir ve “manâların kavranması, idrâk edilmesi” dir. Keza burada “daha rahat olsun diye” ifâdesi de uygun değildir; “daha kolay olsun diye” denmesi gerekirdi.

Örnek 35

“Çünkü bunların melekeleri mükemmel olup, yazıdan sözleri anlamak ve sözlerden mânalar çıkarmak sanki kendileri için köklü bir cibilliyet imiş gibi bir hal almış ve...” (II/1313-1314) cümlesine gelelim:

Mütercimin yazıdan sözleri anlamak dediği “yazıdan kelimeleri anlamak” demektir. Sözlerden mânâlar çıkarmak dediği de kelimelerden mânâları anlamaktır.” Köklü bir cibilliyet imiş gibi bir hal almış” cümlesi de iyi bir ifâde şekli değildir, kelimeler iyi seçilmemiştir.

İfâdesi düzgün olmayan mütercimin cümlesini, türkçeye şu şekilde aktarabiliriz: “Çünkü onlardaki, yazıdan kelimeleri kelimelerden mânâları anlama kudreti artık, adeta yaratılıştan gelen köklü bir meleke halini almıştır.”

Krş: Rosenthal: "For him, it has become like a firmly ingrained natural disposition to derive an understanding of words from writing and of ideas from words." (III/318).

Örnek 36

(III. 1263 (في جميع اصناف اهل اللسان الأ عجمي) ifâdesini mütercim "ana dili gayr-ı arap olan bütün kavimlerde..." (II/1314) şeklinde tercüme etmekle türkçedeki dikkatsizliğini bir kere daha göstermiş bulunmaktadır. Halbuki türkçede böyle denmez, onun yerine "ana dili arapça olmayanları" denir. Zira "gayr-ı arap" tâbiri insanlar için kullanılır, fakat "dil" için kullanıldığında komik olur.

Örnek 37

"Arap lisanının dört rüknü vardır: Lugat, nahv, beyan, edep." (II/1318) cümlesindeki "edeb" kelimesi uygun değildir. Türkçede terbiye ve güzel ahlâk anlamında kullanılan bu kelimenin yerine "edebiyat" denmesi gerekirdi. Mütercim ise metindeki kelimeyi transliterasyona tâbi tutarak tercümesine koymaktan başka birşey yapmamıştır ki, buna tercüme denmiyeceği âşikârdır.

Krş: Ugan: "Arap dili dört temele dayanır: Biri lûgat, ikincisi gramer ve sentaks (sarf ve nahiv), üçüncüsü beyân, dördüncüsü edebiyattır." (III/173)

Örnek 38

"Zira kulakları Araplaşmış gayr-ı Arapların, (onların lisan geleneklerine) muhalif düşen söz ve sesleriyle dolmuştu...." (II/1320) cümlesi de metni tam olarak ifâde etmemektedir. Zira metinde (المخالفات التي

(III.1265 denmektedir. Ancak mütercim "المخالفات" kelimesini "... muhalif düşen söz ve ses" olarak tercüme etmesi yerinde değildir. Burada metne uygun bir şekilde kullanılabilecek olan kelime "ifâde şekilleri" olabilir ve tercüme şu şekilde yapılabilirdi:

"Zira onların kulakları, aslen arap olmayıp, sonradan araplaşmış olanların (Arapların lisan geleneklerine) ters düşen bozuk ifâde şekilleriyle dolmuştu."

Krş: Ugan: "Araplaşmış olan başka kavimlerin, arabın bu meleke ve konuşmasına aykırı olarak konuşmaları..." (III/175).

Örnek 39

“Bu yüzden de (aslı) melekeye mugayir bu nevi (kulak) dolgularıyla (ana) lisan (melekesi) bozulmuş oldu. Zira kulağın edindiği itiyat sebebiyle (Araplarda mevcut olan tabii-lisânî) meleke (kendisine aykırı olan) ecnebi sözlere ve seslere doğru meyletmış oldu.” (II/1320) cümlesinde, kelime seçimindeki isâbetsizlikler ve iki cümle arasındaki ilginin tam olarak gösterilememesi gibi hatâlar göze çarpmaktadır.

Bu cümledeki “kulak dolguları” tâbiri yerinde değildir. Zira “diş dolgusu” denirse de “kulak dolgusu” denmez. “kulağın edindiği itiyat” ifâdesi de bozuktur. “Ecnebi sözler ve sesler” deyimini ise türkçeye tamâmen yabancıdır. “seslere doğru meyletmış oldu...” ifâdesiyle ne kasdedildiği de anlaşılmamaktadır. Bu iki cümleyi düzgün bir ifâde ile türkçeye şöyle aktarabiliriz:

“Kulak, alışkanlık kazandığı şeye meylettiğinden, sözkonusu melekeye aykırı bu gibi bozuk kullanışları işite işite, işitmeye dayalı bu meleke de bozuldu.”

Örnek 40

“... (bozulma) süresinin uzayıp gitmesinden...” (II/1320) cümlesinde metnin mânâsı iyi ifâde edilememiştir. Zira bozulma süresinin uzaması demek, bozulmanın uzun bir süre içerisinde vukû bulması demektir. Halbuki metinde (III.1265) demek istenen şudur: “... bu bozukluğun uzun süre devam etmesinden...”

Örnek 41

Mütercim, “Bu ilim (lugat, lexicography) lugavî mevzuatı beyandan ibarettir.” (II/1322) demektedir. Oysa bu cümleyi günümüz türkçesine “Bu ilim kelimelerin manasını açıklamaktan ibarettir.” şeklinde çevirmek gerekirdi. Görüldüğü gibi mütercim, en basit ibâreleri bile günümüz türkçesine aktarmaktan âciz görünmektedir.

Krş: Ugan: “Bu bilgi, kelimelerin lugat anlamını, başka bir deyişle, kelimelerin ne gibi anlamları anlattığını bildiren bir bilgidir.” (III/179).

Örnek 42

(III. 1268) (هجة المتعربين) tâbirini mütercim, “Araplaşmış olanların, sarîh (ve fasîh) Arapçaya muhalif olan soysuz ıstılahları-

na...." (II/1322) şeklinde tercüme ederek türkçe konusundaki yetersizliğini tekrar göstermiştir. "soysuz ıstılahlar" tâbiri türkçede ne duyulmuş ne de görülmüştür. Halbuki bunun yerine," asılsız, dejenere olmuş, bozulmuş kullanışlarına (veya: ifâde şekillerine)" denebilirdi.

Krş: Ugan: "Araplaşmış olanların, arap dilinde kullanılan açık ifadelere aykırı olan terimlere..." (III/179).

Örnek 43

"... lugâvî mevzuatın ve (kelimelerin sözlükteki mânalarının).." (II/1322) cümlesi de öncekinden farksızdır.

İlk olarak "lugavî mevzuat" ile "kelimelerin sözlükteki mânaları" aynı şeydir, lugavî mevzuat tâbirini tercümeyle aynen almanın bir faydası yoktur.

İkinci olarak ta, Arapçadaki kelimelere dâir eserler yazılmadan önceki bir devri anlatan bu cümlede, "kelimelerin sözlükteki manaları" açıklaması biraz tuhaf kaçmaktadır. Zira o devirde henüz bir sözlük telif edilmemişti.

Krş: Ugan: "...arapça kelimelerin asıl koyulmuş ve kullanılmakta olan şekil ve anlamlarını..." (III/179).

Örnek 44

"...bütün huruf-ı hecâ'daki mürekkebâtı hasr ve tesbit etti." (II/1323) cümlesinden hiçbir şey anlaşılmamaktadır, zira bu cümle türkçe değildir. Tercümenin şöyle olması gerekirdi: "...alfabe harflerinden meydana gelen bütün kelimeleri zikretti."

Krş: Ugan: "hece harflerinden terkip edilen bütün kelimeleri topladı." (III/179).

Örnek 45

"Bu gibi ahvâlin müstakil olmayan harflerin (ve edatların) medlûlü olduğu da vardır." (II/1335) cümlesinden birşey anlaşılmamaktadır, zira bu da türkçe ifâde edilmemiştir. Anlaşılır ve türkçe bir tercüme şu şekilde olabilirdi: "Bu haller bazen, tek başına anlamı olmayan harflerle de ifâde edilir "

Krş: Ugan: "Bazen da kendi başına bir anlamı ifade etmeyen harfler de bu halleri anlatır." (III/197).

Örnek 46

“şeriatın hatırı için...” (II/1337) tâbiri de yanlış ve bozuk bir tercümedir. Doğrusu “Şeriat (ın dili olmasın) dan dolayı...” olacaktır...

Krş: Ugan: “... şer’i olan sebeblerden dolayı...” (III/200).

Örnek 47

“Şayet şehirli ulemanın söyledikleri gibi...” (III/ 1339) cümlesi de yanlıştır, ifâde de düzgün değildir. Metinde (Beyrut, 1979 tab’ı, s. 1077) (كما ينطق بها اهل الأمصار) denmektedir ve görüldüğü gibi “şehirli ulemâ” tâbiri yoktur. Cümlenin doğru tercümesi ise şöyle olacaktır: “Şayet şehirlerde oturanların telaffuz ettikleri gibi...”. Zira söylemek başka telaffuz etmek başka şeydir.

Örnek 48

Mütercim (... دل على) şeklindeki kullanışın türkçeye nasıl tercüme edileceğini de bilmemektedir. Nitekim daha önce gördüğümüz bir örnekte (Bkz: Örnek, 29) “... çizilmiş resimler, (zihnen) söylenmiş lafızlar üzerine hususi bir şekilde *delalet etmektedirler*. “demektedir. Türkçede “lafızlar üzerine delâlet etme” tâbiri kullanılmaz. onun yerine “lafızlara delâlet etme” tâbiri kullanılır.

Yine mütercim (I. 403) القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (s.a.) üzerine indirilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm’dir.” (I/361) demiş ve burada “peygamberimiz Muhammed’in (s.a.) üzerine indirilmiş...” şeklinde bir ifâde kullanmıştır. Halbuki bunun, “peygamberimiz Muhammed’e (s.a.) indirilmiş Kur’ân-ı Kerîm’dir.” şeklinde olması gerektiğini herkes bilir.

Krş: Ugan: “Tanrı elçisi Muhammed (A.M.) e Tanrı tarafından indirilen Kur’ân...” (I/227).

Her iki örnekteki hatânın kaynağı, mütercimin kelime kelime tercümeye sıkıca yapışması ve (... دل على) ya da (... نزل على) fiillerinde kullanılan “alâ” harf-i cerr’ini de ayrıca tercüme etmesidir. Bu harf arapça kullanışta mutlaka gerekli olduğu halde, türkçe tercümede bunun ayrıca belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek 49-50

Mütercimim ifâde bozukluklarının sâdece tercümeyle münhasır olmayıp, esere yazdığı "Giriş" te de bu gibi bozuk ifâdelelere rastlandığını burada belirtmekte yarar görüyoruz. Burada vereceğimiz iki örnekten de anlaşılacağı gibi, mütercim türkçenin ifâde özelliklerinden ve inceliklerinden kesinlikle habersiz olduğu gibi, üstelik yaptığı cümleleri mantıkî açıdan değerlendirmekten de uzaktır. Nitekim bu husus- aşğıdaki örneklerle bakıldığında-okuyucunun da gözünden kaçmayacaktır:

Mütercim, İbn Haldûn'un hayâtı ile ilgili bölümde aynen şunları söylemektedir: "Uzun yıllar batı İslâm dünyasının siyasî ve ilmî hayatında oldukça tesirli olan büyük siyaset, idare ve ilim adamı İskenderiye'ye gitmek üzere Şaban 784/Ekim 1382 de *vapura* binerek deniz yolculuğuna çıktı." (I/52 "Giriş").

Görüldüğü gibi mütercim bu cümlesinde İbn Haldûn'un *vapura* bindiğini söylemektedir. 14.yy. da yaşamış olan İbn Haldûn'u 19.yy.'ın *vapuruna* bindirebilen mütercim hakkında artık daha fazla birşey söylemeyi lüzûmsuz görüyoruz.

İkinci olarak vereceğimiz örnek te şudur: Yine "Giriş" te mütercimim "Taha Hüseyin bu sözü söylerken De Slane'in konu ile ilgili bir ifadeyi yanlış tercüme etmesine [yaslanmıştır." (I/29 "Giriş") ifadesi, onun türkçeye olan vukûfunu (!) açıkça göstermiş bulunmaktadır. Türkçede ağaca, yastığa, duvara, v.s. yaslanmaktan bahsedilebilir ama bir kimsenin ifâdesine yaslanıldığını biz ilk defa mütercimde görüyoruz.

Bütün bu örneklerden açıkça anlaşılmaktadır ki, ifâde bozukluğu mütercimde fitridir. ve kendisi türkçenin ifâde özelliklerinden kesinlikle habersizdir.

III- ATLAMALAR VE İLAVELER

Tercümede zaman zaman bazı yerlerin tercüme edilmeksizin atıldığı, ya da metinde olmayan ilâvelerin yapıldığı görülmektedir. Burada, mütercimim ne derece dikkatli ve titiz bir tercüme yaptığını gösterecek bazı örnekler vermek istiyoruz:

Örnek 1

(I. 281) ... يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغنى ...

Mütercimim dikkatsizliği tercümenin ilk sayfasının ilk cümlesinden itibaren başlamaktadır. Mütercim, "Lutfu bol yüce Allah'ın rahmetine

muhtaç olan kul..." diye tercüme etmesi gereken metni, "rahmet" kelimesini atarak, "Lutfu bol yüce Allah'a muhtaç bir kul..." (I/199) diyerek eksik tercüme etmiştir. Mânâya fazla tesiri olmamasına rağmen, mütercimim dikkat derecesini gösterdiği için bu eksikliğe işaret etmekte yarar vardır.

Örnek 2

(I. 329) ... وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج

"İskenderin camdan bir sandığı nasıl yaptırdığını..." (I/255) cümlesinde de eksiklik vardır. Metnin tam tercümesi şudur: "İskender'in nasıl ağaçtan bir sandık yaptırıp içine camdan bir sandık koyduğunu..."

Krş.: Ugan: "İskender'in ağaçtan bir tabut yaptırarak içine camdan bir sandık koymuş ve..." (I/85).

Örnek 3

... والعناية به لهذا العهد عند اهل المشرق في الشرح والتعليم منه

أكثر من غيره. (III. 1275)

"Meşrik halkı şerh ve talim hususunda diğerlerinden çok buna yani et-Telhis'e ehemmiyet vermektedirler." (II/1330) cümlesinde, "zamanımızda" kelimesi atlanmıştır. Doğru tercüme şu şekildedir: "Zamanımızda doğulu alimler bu eseri (et-Telhis'i) şerhetmeye ve öğretmeye diğerlerinden daha çok önem vermektedirler."

Örnek 4

... ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس

تعليمهم (III. 1262)

"Bundan dolayı görüyoruz ki gayrı Arap alimler derslerinde..." (II/1313) cümlesindeki "gayr-ı arap âlimler" "ibâresinin aslı metne göre "arap olmayan âlimlerin çoğu" şeklindedir Tercümede ise "çoğu" kelimesi atlanmıştır.

Metinde bulunmayan fakat tercümede metindenmiş gibi gösterilen cümleler için şu örneği zikredebiliriz: "Sünâî olan bir lafız ve onun maklubu EB, BE, sülasi olan bir lafız ve onun maklubu (NSR, NRS, SRN, SNR, RNS, RSN)" (II/1330).

IV- YANLIŞ VE LÜZUMSUZ AÇIKLAMALAR

Ashında yeri geldiğinde son derece faydalı olan parantez içi açıklamaları da mütercimın gereği gibi kullanmadığını görüyoruz. Bu gibi açıklamalar içersinde, mütercimın kültür seviyesini gösteren enteresan örnekler de vardır. Bu konuda zikredebileceğimiz bazı örnekler şunlardır.:

● (I/256) da İbn Haldûn sudan çıkan balıkların ölüm sebebi ile ilgili izahından sonra mütercim "(ibn Haldûn'un, balıklarla ilgili bu izahı hatalı olmalıdır.)" demektedir. Şimdi İbn Haldûn'un bu izahı ya hatâhdır, ya da değildir. Mütercim bunun doğru ya da yanlış olduğunu öğrenmeli ve kesin olarak bu doğrudur ya da yanlıştır demeliydi. Zira sudan çıkan balığın ölüm sebebini bu konunun mütehassıslarına sorup öğrenmek mümkündür. Halbuki mütercim böyle yapmamış ve kesin olarak bilinebilecek bir konuyu öğrenme zahmetine katlanmamıştır. Bunun yerine ihtimal ifâde eden bir ifâde kullanarak işi savuşturmuştur.

● (I/260) daki "Hz. Ömer (r.a.) in fetih sırasında imha edilmesini emrettiği Farslara ait (İskenderiye kütüphanelerindeki) ilimler şimdi nerede?" (Metin: I. 332) cümlesinde yer alan parantez içi açıklama karşısında insanın akhna ister istemez mütercimın yeterli tarih kültürünün olup olmadığı sorusu gelmektedir. Üstelik böyle fahiş bir hata işlemekle mütercim adeta okuyucularla alay etmiş olmaktadır. İskenderiye'nin Mısır'da olduğu ve İranlılarla ilgisi olmadığı düşünülecek olursa onun bu fahiş hatâsını ciddiyet azlığı ve okuyucuya hürmetsizlikten başka birşeyle açıklamaya imkân olmadığı da anlaşılır. Zira bu ne bir baskı hatâsı, ne tercüme yanlışı, ne ifâde bozukluğu ne de buna benzer bir yanlıştır, sadece mütercimın kültür seviyesinin yetersizliğinden ve tercümenin çalakalem yapılmış olması gibi sebeplerden kaynaklanan bir hatâdır.

Üstelik mütercim kaç yapayım derken göz çıkarmış ve bu açıklamasıyla İbn Haldun'un ifâdelerini saptırma durumunda kalmış, en azından okuyucuyu tereddütte bırakmıştır.

● (I/279) da "Sonra boğaz genişler, dört mile ulaşır, akarken 60 mil mesafe kateder, burasına Kostantiye halici (İstanbul boğazı, yani Ege denizi) adı verilir." cümlesinde yer alan parantez içi açıklama karşısında insanın ister istemez mütercimın yeterli coğrafya kültürü olmadığına da inanası gelmektedir. Bu açıklama yanlış, hatta saçmadır. Bu sebeple sözü daha fazla uzatmaya lüzum görmüyoruz.

● (I/374) te de şu açıklamayı görüyoruz: "(Zatı; kendi zatından ve âleminden, gıcirtılar ve çatırdamalar meydana getirerek ayrılır ve yukarı

âlemdeki zatlara muttasıl olur.)". Hz. Peygamberin vahiy esnâsındaki durumu ile ilgili olarak mütercim tarafından yapılan bu açıklamanın ifâdesinin bozukluğu bir yana, neye dayanılarak yapıldığı da mâlum değildir. Doğrusu biz, mütercimin bu gıcırdama ve çatırdamadan nasıl haberdar olduğunu bilmek isterdik.

DİPNOTLAR

Burada dipnotlardaki açıklamalara da temâs etmeden geçmeyelim.

Mütercim tercümede esas alınan matbû nüshasındaki zengin ve kabarık sayıdaki dipnotlardan giriş'te (s. 186) sitasyişle bahsettiği halde, malaalesef bunlar tercümede görünmemektedir. İlmî zihniyetle bağdaşmayan bu tutumun izahı hayli güçtür. Mütercim metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve okuyucuya faydalı olmak gayesiyle konulmuş olan bu dipnotların büyük bir kısmını tercümesine almamış, aldığı az bir kısmı da kısaltarak tercüme veya parafraze yoluyla aktarmış ancak aktardığı bu bilgilerin Mukaddimeyi neşreden Dr. Vâfi'ye ait olduğunu belirtmeyerek, kendisine ait olduğu intibamı vermeye çalışmıştır.

Mütercimin dipnotlarının, Rosenthal'in tercümesiyle de kıyasladığımızda, çok zayıf olduğu görülmektedir. Nitekim her iki tercüme karşılaştırıldığında bu hususu kolayca görmek mümkündür. Rosenthal, tercümesinde, eserde geçen pekçok isim hakkında biyografik malumat vermiş, İbn Haldûn'un verdiği bilgileri diğer İslam tarihçilerinin ve batılı kaynakların verdikleri bilgilerle karşılaştırmış, hadislerin kaynaklarına işâret etmiş, hemen hemen her sayfada bu gibi faydalı bilgiler vererek tercümesinin değerini bir kat daha arttırmıştır. Mütercimimiz ise bu dipnotlardan da faydalanmamıştır. O, sadece ilk sayfalarda dipnotlara itinâ göstermiş, ancak daha sonraları bundan vazgeçmiş ve arada sırada dipnot koymuştur. Fakat koyduğu bu dipnotlar da Dr. Vâfi'nin ve Rosenthal'in dipnotlarıyla mukâyese kabul etmeyecek kadar zayıf ve fakirdir. Bu ise, sonuncu olduğu için en mükemmel olması gereken bir tercüme için ciddi bir eksiklik teşkil etmektedir.

Tercümedeki açıklamalarla ilgili olarak şu husûsu da belirtmekte fayda vardır. Mütercim zaman zaman bazı kelimelerin ingilizce karşılıklarını vererek gûyâ metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak istemiştir. Ancak bunu yaparken, müstakil ilim (I/260), ufuk (I/291), satır (I/401), kurtuluş (I/354), gaip olma (I/354), dürüstlük (I/357), maden, bitki ve hayvan (I/364) gibi herkesin bildiği kelimelerin de ingilizcelerini vererek ciddiyetten uzaklaşmıştır.

Bu vesileyle, mütercimim tercümedeki İngilizce açıklamalarına da temas etmek istiyoruz.

V- İNGİLİZCE AÇIKLAMALAR

Aşağıda vereceğimiz bazı örneklerden de anlaşılacağı gibi mütercimim bu açıklamaları kendi İngilizce bilgisinden gelmemekte sadece Rosenthal tercümesinden aktarılmaktadır. Fakat bunda dahi doğru dürüst başarı sağlanamamıştır ve birçok kelime yanlış kullanılmıştır. Biz burada pekçok örnekten birkaçını vermek istiyoruz:

● (I/357) de “zorlu (protection)” kelimesi yanlış, doğrusu “protector” olacaktır. Üstelik bu kelime “zorlu”nun karşılığı da değildir. Bu kelimenin mânâsı “korumak, himâye etmek” demektir. Bu kelimeyi Rosenthal “menc’a(t)” kelimesinin karşılığı olarak kullanmış, mütercimimiz ise bunun zorlu mânâsına gelip gelmediğine bakmaksızın olduğu gibi aktarmıştır. Bkz: “God sent no prophet who did not enjoy the protection of his people.” (I/187).

● (I/368 ve 370) de mütercim “insilah” kelimesinin karşılığı olarak “exchange” kelimesini vermiştir. Bu kelime “insilah” ın tam karşılığı değildir. Rosenthal bu fiili, insilah kelimesinin mânâsını geniş olarak tercüme ederek kullanmıştır, ve bu kullanışı doğrudur. Ancak o bu kelimeyi insilah kelimesinin karşılığı olarak vermemiştir. Bunu görmek için Rosenthal’ın, mütercimimizin insilah kelimesini kullandığı cümleleri nasıl tercüme ettiğini görelim: “The soul, consequently, must be prepared to exchange humanity for angelicality...” (I/195).

“It exchanges all humanity and human spirituality for angelicality of the highest state,” (I/197).

Mütercimimizin insilah karşılığı olarak kullandığı exchange fiili, görüldüğü gibi İngilizce tercümede “meleklerle âit özelliklerin beşerî özelliklerin yerini alması” mânâsında kullanılmış, mütercimimiz de bu fiilin insilah’ın kelime karşılığı olduğunu zannetmiştir. Halbuki insilah’ın İngilizcedeki karşılığı “to slough off” tur. Rosenthal bu fiili insilah kelimesinin karşılığı olarak şu cümlede kullanmıştır: “God implanted and formed in them the natural ability to slought off humanity in that moment...” (I/199).

● (I/369) da “Sonra hayal kuvveti, vahime ve hafıza (estimative ve memory)..” açıklaması da eksik, dolayısıyla yanlıştır. Rosenthal’ın bu iki Arapça kelimenin karşılığı olarak kullandığı tâbirler ise şunlardır: “the

estimative power" (I/197) ve "the power of memory" (I/197). Görüldüğü gibi mütercimın ingilizce bilgisi, bu dildeki kelimeleri eksiksiz ve yanlışsız iktibas edebilecek bir seviyede değildir.

● (I/254, dipnot 16) da mütercim, "Tarihi haber ve rivayetlerin tenkid edilmesi (historical information critically) hususuna.." demektedir. Bu ingilizce açıklama da yanlışdır ve eserin ingilizce tercümesindeki şu cümleden, anlamadan yapılmış bir iktibastan başka birşey değildir:

"... it will help him to distinguish truth from untruth in investigating the historical information critically." (I/73). Halbuki mütercimın iktibas ettiği kısmın mânâsı "Tarihi haber ve rivâyetlerin tenkid edilmesi" değil "tenkide tâbi tutulmuş tarihi bilgiler" demektir ve mütercimın dedikleriyle alâkası yoktur.

Şunu da ilave edelim ki, mütercimın verdiği ingilizce karşılıkların birçoğu da yanlış yazılmıştır. Bunun da sebebi, eserin baskısı esnâsında tashihlerin gereken titizlik içerisinde yapılmamış olmasıdır. Bu sebeple, ingilizce karşılıkların birçoğu da okuyucuya bir fayda temin etmekten uzak bir haldedir.

VI. BASKI YANLIŞLARI

Eserin baskısına gereken titizliğin gösterildiğini söylemek zordur. Zira birçok kelime ve bilhassa özel isimler zaman zaman yanlış yazılmıştır, bazı isimler de aynı sayfada iki farklı şekildedir. Bazan baskı yanlışları yüzünden cümlelerin anlaşılmadığı da görülmüştür. Bu konuda da birkaç örnek vermeden geçmeyelim:

I/219'da "İhbâriyyûn" değil "Ahbariyyûn",

I/237'de "Yahya Avâm" değil, "Yahyâ Avvâm",

I/232'de "Kaduri" değil, "Kudûri",

I/264, dipnot. 20'de "Cuheyn'in" değil, "Cuheyne'nin",

I/281'de "Übbüle" değil, "Übülle",

I/354'te (Ğalit: horlama, hadiste geçer)" değil, "(Gatît: horlama..)",

II/1321'de "Ebû Kasım ez-Zeccaz" değil "ez-Zeccâc",

II/1321'de ("Abdurrahman b. Eshak") değil "... b. Ishak"

II/1325'te "Kura" değil "el-Kirâ" olacaktır.

Ayrıca "daha evvel demiştik ki senetler hadarîlerin mesleğidir." (II/1308) cümlesinden de bir anlam çıkmamaktadır. Bunun tek sebebi,

baskıda gereken titizliğin gösterilmemiş olmasıdır. Zira buradaki "senetler" kelimesi "sanatlar" olacaktır ve bu takdirde mânâ da anlaşılacaktır. Bu durum, basit bir baskı hatasının ihmâlinin ne gibi yanlış anlamalara, daha doğrusu anlaşılmazlıklara yol açtığını açıkça gösteren güzel bir örnektir.

Verilen bu örneklerden, eserin baskısında pek titiz davranılmamış olduğunu da görmüş bulunuyoruz.

SONUÇ

Görüldüğü gibi tercüme aslını aksettirmekten çok uzak olduğu gibi, türkçe açısından da çok kötü bir örnek teşkil etmektedir. Böyle bir tercümenin büyük iddiâlarla Türk okuyucusuna sunulmuş olması bir talihsizliktir. Çünkü bu yeni tercüme, üzülererek söyleyelim ki eskilerini aratır durumdadır.

Şunu da ilâve edelim ki, verdiğimiz bu örnekler, mevcut hatâların sâdece bir kısmından ibârettir. Kanaatimize göre tercüme, şayet türkçenin bütün incelikleri ve estetiği açısından da incelenecek olursa, o takdirde geriye, ele alınabilecek nitelikte pek az bir kısım kaldığı görülecektir. Fakat ne acıdır ki mütercim, bütün bunlara rağmen yaptığı tercümenin mükemmel olduğunu zannetmekte, hattâ daha da ileri giderek, çok iyi arapça bilenlerin bile müşkillerini halletmek için bu tercümeyle başvurabileceklerini söylemektedir. Yazımızın başında aynen verdiğimiz, sözlerinden ve yaptığı tercümenin durumundan da anlaşıldığı gibi mütercim hakkı olmayarak kendisini, gayet iyi arapça bilenlerin bile üstüne çıkarmıştır. Halbuki esas olan bir kimsenin kendi kendisini övmesi değil, başkalarının onun yaptıklarını takdir etmesidir. Keşki mütercim, gerçekten kusursuz denebilecek bir tercüme yapmış olsaydı, belki o zaman onun bu sözleri bir dereceye kadar mâzur görülebilirdi. Ama bunca hatâları işlemiş olan birinin böyle bir iddiâda bulunması tek kelimeyle bahtsızlıktır. Öyle görünüyor ki mütercimin kültür seviyesi -İstanbul boğazına Ege denizi dediği, İskendireyedeki kütüphânelerin İranlılara âit olduğunu söylediği ve İbn Haldûn'un vapura bindiğinden bahsettiği örneklerden de anlaşıldığı gibi - bu hataların kaynağını teşkil etmektedir.

Yapılan bu tenkidlerin çok sert olduğu ve bu konuda belli bir müsâmahaya da yer vermek gerektiği ileri sürülebilir. Aslında bu gibi tenkidlerde elbette müsâmahanın da yeri olmalıdır. Zira hatâsız ve eksiksiz bir tercüme insanoglunun erişemeyeceği birşeydir. Ancak yazımızın başında

verdiğimiz ifâdesinden de anlaşıldığı gibi, kendisini olduğundan fazla gören mütercim bu tenkidlere lâıyk olmadığı da söylenemez. "Sonra herşey gibi bu müsâmanın da bir sınırı olması gerekir... Unutmamalı ki her yeni tercüme, hiç değilse bir müddet için, o eserin yeniden dilimize çevrilmesine karşı ciddi bir engel teşkil eder. Şu halde, bir eserin yeni bir tercümesini ortaya koymaya kalkışan mütercimin de, cemiyete karşı bir sorumluluk payı olması gerekmez ki? 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 suikastlerin önü alınabilsin. Bir kâbiliyet bile vâdetmeyen mütercimlerin, ilme hizmet ediyorum zannıyla yaptıkları fenalıklar kendilerine açıkça gösterilmeli, bu zanları tashih edilerek bu işi daha ehillerine bırakmaları gerektiği onlara hissettirilmelidir"*.

Bu vesileyle, İslâmî yayımlar alanında bir tenkidçiğin başlatılmasının kaçınılmaz olduğunu da burada özellikle belirtmek isteriz. Çünkü bizden öncekilerin tahrife uğratmaksızın bizlere naklettikleri İslâm kültür mirasını, aslına sâdik bir şekilde, bizden sonraki nesillere iletmek ancak bu yolla mümkün olabilir. Bu yapılmadığı takdirde, bazı ehliyetless kişilerin meydanı boş bulup, bu sahaya el atacakları ve tercüme sahasında birçok suikastlere girişecekleri âşikârdır. Nitekim bunun birçok örneğine günümüzde rastlamaktayız. Halbuki İslâm kültürünü anlamak için Türk okurunun daha uzun müddet tercümelere ihtiyaç duyacağı muhakkaktır. Bu kültürün doğru anlaşılması ise, ancak tercümelerin doğru olmasına bağlıdır. Şayet bu tenkid yapılmazsa, İslâm kültürünü doğru olarak anlamak da mümkün olmaz. Bu bakımdan neşredilen her tercümenin kontrol edilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Tercüme iyi ise meziyetleri dile getirilmeli, aksi takdirde hatâ ve kusurları gözler önüne serilmeli ve okuyucu ikaz edilmelidir. Bu yapılmadığı ve bu gibi yanlış tercümelerin ardı kesilmediği takdirde, İslâm kültürünün cemiyetimiz tarafından anlaşılması, bu sorumsuz kişiler yüzünden zorlaşacak, bundan da İslâm kültürü ve müslümanlar zarar görecektir.

O halde bu heşmekeşe son vermenin yegâne yolu, ciddî bir tenkid zihniyetinin yerleştirilmesidir.

Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU

*Yaşar Nabi Nayır, Baragan'ın Devedikenleri, Tercüme Dergisi, c. III, sayı 17, s.362'den bazı değişikliklerle alınmıştır.

MUKADDİME'YE YAZILAN "GİRİŞ" BİR İNTİHAL Mİ?

Dr. Mehmed Hayri KIRBAŞOĞLU

I. Bölümde İbn Haldun'un Mukaddime'sinin Süleyman Uludağ tarafından yapılmış olan yeni bir tercümesiyle ilgili tenkidlerimizi arzetmiş ve orada bu tercüme yazılmış olan "Giriş" üzerinde de duracağımızı belirtmiştik.

Bu bölümde, sözü edilen giriş'i ele alırken şu iki nokta üzerinde duracağız:

1. GİRİŞ'i gerçekten mütercim mi yazmıştır?
2. GİRİŞ yazılırken ilmî esaslara riâyet edilmiş midir?

* *

1. GİRİŞ'İ gerçekten mütercim mi yazmıştır?

Mütercim önsöz'de, eserin daha iyi ve daha kolay anlaşılması için geniş bir giriş yazdığını¹ ve giriş'in ilk bölümünde İbn Haldun'un hal tercümesi için bizzat İbn Haldun'un hayatını anlatmak gayesiyle kaleme aldığı et-Ta'rif ve Enan ile Vâfi'nin bundan çıkardıkları hulâsayı esas aldığını söylemektedir².

Yine mütercim önsöz'de, giriş'in ikinci bölümünde, İbn Haldun'un ilmi, fikri ve edebi şahsiyeti hakkında geniş bilgiler verdiğini de belirtmektedir³.

Ayrıca Mukaddime'nin bab ve fasılları arasına kısa ve uzun notları da kendisinin koyduğunu ilave etmektedir⁴.

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi mütercim bu giriş'i kendisinin yazdığını söylemekte ve bu suretle, en azından bu girişin bir tercüme olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Halbuki az sonra görüleceği üzere bu giriş

1 İbn Haldun, Mukaddime (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), I. 11

2 A.g.e., I. 12

3 A.y.

4 A.y.

bir telif olmayıp, büyük ölçüde, Mukaddime'yi neşreden Prof. Dr. Ali Abdulvâhid Vâfi'nin esere yazdığı geniş mukaddimenin tercümesinden ibarettir. Gerçi mütercim önsözde, bilhassa İbn Haldun'un hayatını yazarken et-Ta'rif ve Enan ile Vâfi'nin bundan çıkardıkları hulasayı esas aldığını söyleyerek, Vâfi'nin mukaddimesinden yararlandığını belirtmekteyse de, aslında bu da doğru değildir. Zira İbn Haldun'un hayatıyla ilgili kısım yazılırken et-Ta'rif esas alınmış görünmemekte, aksine bu bölümün sadece, asıl Vâfi'nin et-Ta'rif'ten yararlanarak yazdığı mukaddimenin ilgili bölümünün bir tercümesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Zira mütercimin İbn Haldun'un hayatına dâir yazdıkları ile Vâfi'nin mukaddimesinin ilgili bölümleri karşılaştırıldığında, bu bölümün satır satır tercüme edilmiş olduğu görülmektedir. Yine mütercimin yazdığını ileri sürdüğü bu bölümde et-Ta'rif'ten ya da diğer eserlerden tek bir kaynak göstermemiş olması da dediklerimizi doğrulayan ikinci bir husustur.

Mütercim, tercümesine esas aldığı Mukaddime baskısını neşre hazırlayan Vâfi'yi nedense yeterince tanıtmaya lüzum görmemiş gibidir. Vâfi'nin Mukaddime'ye yazmış olduğu mukaddime ile türkçe tercümedeki girişin karşılaştırılmasına geçmeden önce, mütercimin ihmal ettiği tanıtmayı biz yerine getirmek istiyoruz.

Mukaddime'nin şimdiye kadar yapılmış en iyi baskısını hazırlayan Prof. Dr. Ali Abdulvâhid Vâfi Mısır'ın mümtaz ilim adamlarındandır. Doktorasını Paris Üniversitesinde tamamlamıştır. Mukaddime'yi, gözden geçirip genişleterek 3. defa neşrettiği tarihte Ummu Dermân Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile Ezher Üniversitesi Eğitim Fakültesinin dekanı ve Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi sâbık dekan vekili ve Sosyoloji bölümü başkanı idi. Ayrıca "Milletlerarası Sosyoloji Kurumu"nun da üyesi bulunuyordu. Görüldüğü gibi Vâfi, ciddi bir ilim adamı olup, Mukaddime ve İbn Haldûn hakkında yazdıklarının ilmi bir değeri hâiz olacağı şüphesizdir.

Prof. Dr. Ali Abdulvâhid Vâfi, İbn Haldun'un Mukaddime'sine son derece geniş bir mukaddime (giriş) yazmıştır. Yazdığı bu mukaddime 275 sayfadır ve müstakil bir kitap olabilecek niteliktedir. Bu çaptaki bir çalışmayı ancak onun gibi bir ilim adamının başarabileceği tabiidir. O bu çalışmasında arapçadaki ve batı dillerindeki araştırmalar yanında, türkçe'de ve Türkiyemizde yapılmış çalışmalardan da faydalanmıştır. Kısaca söylemek gerekirse bu mukaddime, İbn Haldun'un ve Mukaddime'sinin tanıtılmasına dâir yapılmış derli toplu, ciddi bir çalışmadır.

Bu kısa tanıtımdan sonra, Prof. Dr. Ali Abdolvâhid Vâfi'nin mukaddimesi (girişi) ile türkçe tercümedeki girişin karşılaştırılmasına geçebiliriz. Karşılaştırma esnasında önce türkçe giriş'in bölümlerinin yerlerine işaret edecek, daha sonra bu bölümlerin Prof. Dr. Ali Abdolvahid Vâfi'nin mukaddimesinin hangi bölümlerine ya da sayfalarına tekabül ettiğini göstereceğiz.

A/I. HAYATI. İbn Haldun'un hayatının dört safhada incelenebileceğinden bahseden bu bölüm, aslında Vâfi'den tercüme edilerek aktarılmış (Bkz: Vâfi, I/30), buna mütercim tarafından, "İbn Haldun'un çağında İslam âlemi" başlıklı kısa bir bölüm eklenmiştir.

1. *İsmi, künyesi, lakabı ve şöhreti* (I/18), Vâfi, I. 33-34'den aynen tercüme edilmiştir.

2. *Âilesi* (I/19). Son üç paragraf hariç Vâfi, I. 34-38'den tercümedir.

3. *Haldunlar ailesinin tarihi* (I/22). Cüz'î bazı ilavelerle ve dipnotlar metne alınmak suretiyle Vâfi, I. 38-41'den tercüme edilmiştir.

Mütercim bu bölümün tercümesinde bazı yanlışlar yapmış ve meselâ arapça metindeki, riyâset mânâsına gelen "ez-ze'âme" kelimesini (Bkz: Vâfi, I. 38, sondan bir önceki satır) "iddia" olarak tercüme etmiştir. (Bkz: I. 23, st. 9)

4. *İbn Haldun'un doğumu, yetişmesi ve talebeliği* (I/25-29) başlıklı bölüm de, Vâfi, I. 42-49'un, birtakım nakilleri ihtiva eden 47, 48 ve 49. sayfanın yarısının atlanması suretiyle tercümesinden ibarettir. Ancak Vâfi'nin mukaddimesinde bulunan "İbn Haldun'un bu safhada okuduğunu söylediği bazı kitaplarla ilgili bir tahkik" (Vâfi, I. 44) başlığı türkçe tercümede kaldırılmıştır.

Bu kısımda da yanlış tercümeleme mevcuttur. Meselâ I. 27, sondan bir önceki satırda "ezberlemiş olduğum diğer birtakım kitapları" cümlesi yanlış olup, metinde "(isimlerini) unuttuğum diğer pekçok kitabı" denmektedir. (Bkz: Vâfi, I. 45, st. 11)

5. *Tahsilden ayrı kalması* (I/29-30). Vâfi, I. 50-51'in aynen tercümesidir.

6. *Mağrip'te ve Endülüs'teki idari hizmetleri ve siyasi faaliyetleri* (I/30-31) başlıklı bölüm de Vâfi, I. 52-53'ün aynen tercümesidir.

Burada "İlk vazifesi ve Yakın ve Orta Mağrip'teki faaliyetleri" (Vâfi, I. 52) başlığı tercümede kaldırılmıştır. Ayrıca mütercim bu kısmın tercümesi esnasında Cezayir'deki Kostantine (veya Kostantin) şehrini,

İstanbul demek olan Kostantiniye olarak tercüme etmiş ve bu iki şehri birbirine karıştırmıştır. (Bkz: I/31, st. 27; Vâfi, I, 53, st. 16). Mütercim aynı hatayı ileride tekrar işleyecektir. (Bkz: I, 50)

7. *Uzak Mağrip'teki idari ve siyasi görevleri* (I/32-38), Vâfi, I, 54 - 62'nin aynen tercümesidir. Ancak, s. 61'deki şiirler tercüme edilmemiştir.

Yine s. 62 de, 4. vezir Ebû Sâlim zamanında İbn Haldun'un "Dîvân-ı mezâlim" de görev yaptığı belirtildiği halde, bu kısım tercümede atlanmıştır.

8. *Endülüs'e geçmesi ve oradaki faaliyetleri* (I/38-41) başlıklı bölüm de geniş çapta Vâfi, I, 63-69'un tercümesidir. Sadece s. 63 ve 65'teki iktibaslar ile, s. 64, 66 ve 67'deki şiirler tercüme alınmamıştır.

9. *Mağrip'teki siyasi faaliyetleri* (I/41-47) başlıklı bölüm, s. 42, 2. paragraf hariç, geniş çapta Vâfi, I, 69-76'daki bölümün tercümesidir. Tercüme esnasında bazı yanlışlar da yapılmıştır. Meselâ Sultan Ebû Abbas'ın İbn Haldun'un küçük kardeşi Yahya'nın evini arattığını (Bkz: I, 42, st. 8-10) söyleyerek metni yanlış tercüme etmiştir. Halbuki bunun doğrusu "Sultan Haldunoğullarının evlerini arattı". şeklinde olacaktır. (Bkz: Vâfi, I, 70).

10. *İkinci defa Endülüs'e geçişi* (I, 47) bölümü de, bu başlık altında yer alan 2. paragraf hariç, Vâfi, I, 76'nın aynen tercümesidir.

11. *Kendini ilme ve telife vermesi* (I/47-50) başlıklı bölüm, dipnotlardaki bilgilerin metne alınması suretiyle Vâfi, I, 77-80'deki bölümün aynen tercümesidir. Ancak iktibaslar tercüme edilmemiştir. Bu kısmın tercümesinde de bazı yanlışlar yapıldığı görülmektedir. Meselâ:

"... fakat bu vazifeyi ister istemez kabul etmek zorunda kaldı." (I/48, st. 17) cümlesi doğru değildir. Tercüme edilen metinde "... bu vazifeyi kabul etmiş görüldü." denmektedir. (Bkz: Vâfi, I, 77)

Yine, "Ârifoğulları İbn Haldun'un üstlendiği vazifeden affedilmesi için Ebu Hammu nezdinde ricada bulundular." (I/48, st. 22-24) cümlesi de "... İbn Haldun'un Ebû Hammû'nun emrine uymamasının affedilmesi için ricada bulundular". şeklinde olacaktır. (Bkz: Vâfi, I, 77)

Keza, "Burası, Cezayir'deki Oran eyaletine bağlı olup Ferede şehrine 5 km. mesafede askerî önemi olan bir sahra kasabası idi." (I/48, st. 30-32) cümlesinde de Ferede yanlış olup, doğrusu "Frende"; 5 km. de yanlış olup doğrusu "6 km." olacaktır. (Bkz: Vâfi, I, 77, dipnot, 1)

12. *Eserinde yaptığı yeni düzenleme ve düzeltmeler* (I/50-52) başlıklı bölüm ise, s. 51'de 2. paragrafın ikinci yarısı hariç (Bu paragraf ise Avukat Muhammed Abdullah 'Inân'ın "İbn Haldûn-Hayatuhu ve Turâsuhu'l-Fikrî, Mısır, 1352/1933, s. 58'den tercüme edilmiştir.) Vâfi, I. 81-84'ten tercüme yoluyla alınmıştır. s. 53 teki "İbn Haldun tekrar Tunus'ta" başlığı mütercim tarafından ilave edilmiştir. Bu kısımdaki şiirler ve iktibaslar ise tercüme edilmemiştir.

14. *İbn Haldun Mısır'da* (I/52-54) adlı bölüm de Vâfi, I. 85-89'dan tercüme yoluyla aktarılmıştır. Metinde bulunmayan "15. Müderrisliği" başlığı (I/53) mütercim tarafından ilave edilmiştir. İktibaslar ise tercüme edilmemiştir. Keza, mütercimin sadece isimlerini zikretmekle yetindiği İbn Tağrıbirdî, Sehavi, Makrizi ve İbn Hacer'den yapılmış olan nakiller de tercümede atlanmıştır. (Bkz: Vâfi, I. 87-88)

16. *Kadılığı* (I/54-56) bölümü Vâfi, I. 89-96'nın, birçok kısaltmalar, parafraze tercüme ve iktibasların hazfedilmesi ile tercüme edilmesinden meydana gelmiştir.

17. *Baybars Tekkesi'ne şeyh olması* (I/56-57) başlıklı bölüm de Vâfi, I. 97-99'un iktibaslar ve şiirler atılmak suretiyle tercüme edilmesiyle meydana getirilmiştir. s. 57'deki son iki paragraf ise, Muhammed Abdullah 'Inân, a.g.e., s. 76-78'den özetlenerek meydana getirilmiştir.

Bu kısımda bazı tarih yanlışlıkları da yapılmış ve İbn Haldun'un Baybars hanıkahının başına geçiş tarihini Vâfi H. 791 olarak verdiği halde (Bkz: Vâfi, I. 97), mütercimi bunun H. 801 senesinde olduğunu söylemiştir. (Bkz: I/56).

18. *İbn Haldun'un ikinci kere kadı olması* (I/57) de Vâfi, I. 99-100'den kısaltma ve parafraze yoluyla tercüme edilmiştir.

19. *İbn Haldun Timur'un otağında* (I/58-60) başlıklı bölüm, Vâfi, I. 101-105'in aynen tercümesidir. s. 59 da 2. paragrafta yer alan İbn Haldun'un sözlerinden sonra, İbn Haldun'un Timur'dan umduğunu bulamadığını ve bu sebeple bir iki hafta Şam'da kaldıktan sonra Mısır'a dönmek için Timur'dan izin alıp döndüğünü ifade eden iki satırlık bir paragrafın (Vâfi, I. 103) yeri değiştirilmiş ve bölümün sonuna alınmıştır.

Bazı yerlerde İbn Haldun'un kendi sözlerini değiştiren mütercim bunları kendi ağzından ifade etmiştir.

Vâfi, I. 104-105'teki bir paragrafın sadece birinci cümlesini tercüme etmiş, kalan kısmı atlamıştır. Yine İbn Haldun'un arkadaşlarıyla dönerken yollarının kesilip kendilerinin soyulduğunu anlatan bir paragrafı da (Bkz: Vâfi, I. 105) özetleyerek en son paragrafa ilave etmiştir.

Bu bölümde tercüme esnasında bazen dikkatli davranılmamış ve s. 59, st. 2 de "başımı hafifçe eğerek selam verdim" denmesi gerekirken, "eğilerek selam verdim" denmiş ve ikisi arasındaki farka dikkat edilmemiştir.

20. *Beş sende dört kere kadılık* (I/60-61), Vâfi, I. 106-107'nin aynen tercümesidir. Bu bölümde de mütercim İbn Haldun'un ifadelerini kendi cümleleri imiş gibi tercüme etmiştir.

21. *Mısır'da eserlerini yeniden ele alması, gözden geçirmesi, düzeltmesi ve düzenlemesi* (I/61) başlıklı yarım sayfalık bölüm, Vâfi, I. 107-109 daki bölümün kısaltılarak tercümesinden ibarettir.

22. *Mısır'daki hayatı* (I/61-62) başlıklı yarım sayfalık bölüm ise Vâfi'de bulunmayıp, Muhammed Abdullah 'Inân, a.g.e., s. 90-92'den alınmış görünmektedir.

23. *Aleyhinde söylenenler* (I. 62-66) ve 24. *Lehinde söylenenler* (I. 66-67) Vâfi, I. 109-112 ve Muhammed Abdullah 'Inân, a.g.e., s. 93-101'den geniş çapta tercüme suretiyle meydana getirilmiştir. Bu bölümde mütercime ait kısımlar da mevcuttur.

25. *Vefatı* (I. 67) ve onu takibeden başlıksız bölüm, cüz'i bazı ilavelerle Vâfi, I. 113-114'teki "İbn Haldun'un vefatı ve hatırasının anılması" başlıklı bölümün tercümesinden ibarettir. Vâfi, I. 112'deki "İbn Haldun'un Kahire'deki evi" başlıklı bölüm de özet olarak buraya alınmıştır.

* * *

A. II- *İbn Haldun'un İlmî ve Edebî Şahsiyeti* başlıklı bölümde yer alan 1. *Kur'an İlimleri (Ulûmu'l-Kur'ân)* (I/70-71) Vâfi, I. 144-146'daki bölümün, iktibasların mütercimim ağzından ifade edilmesi suretiyle tercüme edilmesinden ibarettir.

2. *Hadis* (I. 72-74) bölümü de Vâfi, I. 138-141'in, paragrafların yerlerinin değiştirilip, bazı yerleri kısaltılmak suretiyle tercümesidir.

Ancak s. 73, 3. paragraftan bölümün sonuna kadar olan kısım mütercimim kaleminden çıkmış görünmektedir. Fakat burada verilen örneklerin yerlerine işaret edilmeyişi, yazılanların ilmî değerini son derece düşürmüştür.

3. *Fıkıh, feraiz, usul-i fıkıh, cedel ve hilafiyat* (I/74-76) başlıklı bölüm ise Vâfi, I. 142-143'teki "İbn Haldun'un Mâlikî fıkıhındaki yüksek seviyesi" başlıklı bölümün tercümesidir.

Vâfi, I. 155-157'deki "İbn Haldun ve usul-i fıkıh, cedel ve hilafiyat" başlıklı bölümün sadece s. 156, 4. paragrafını tercüme eden mütercim, bunu s. 75'te sonuncu paragraf olarak vermiştir.

4. *Kelâm* (I. 76-77) bölümü de 2-4. paragraflar hariç, Vâfi, I. 147-150 deki bölümün tercümesidir. Fakat mütercim, okuyucu için faydalı bilgiler ihtiva eden ilk paragrafı tercüme etmeden atlamıştır.

5. *Tasavvuf* (I. 77-83) bölümünün baştan 1 ve 4. paragrafları hariç, s. 80, 3. paragrafa kadar olan kısmı, Vâfi, I. 150-155'ten tercümedir. s. 80'den sonrası mütercime aittir.

II. *Edebiyat ve Sanatta İbn Haldun* (I/83) başlıklı bölüme gelince:

1. *Lisanî ilimler* (I/83), Vâfi, I. 157-159'un birçok yerleri atılmak suretiyle tercümesidir.

2. *Bir yazar ve sanatkar olarak İbn Haldun* (I/83-84) de Vâfi, I. 127-131'in son derece kısaltılıp, iktibaslar atılmak suretiyle tercümesidir.

3. *İbn Haldun'un şiirleri* (I/84) ise, Vâfi, I. 159-166'daki "Şair İbn Haldun" adlı bölümün bir özeti olarak kabul edilebilir.

4. *Ortaya attığı yeni kelimeler* (I/84) de, Vâfi, I. 131'in kısaltılarak tercümesinden ibarettir.

III. *Felsefî-aklî ilimler ve İbn Haldun* (I/84-86) başlıklı bölüm Vâfi, I. 166-170'in tercümesidir. Tercüme esnasında birçok bilgiler atlanmıştır.

1. *Mantık* (I/85) ve 2. *İlahiyat* (I/85) ara başlıkları mütercim tarafından ilave edilmiştir. Mantık bölümü Vâfi, I. 166-168'in; İlahiyat bölümü de, Vâfi, I. 168-170'in özet tercümesidir.

Bu bölümün sonuna mütercim tarafından eklenen iki paragrafın pek fazla bir ilmi değeri olduğu söylenemez. Zira, mesela s. 86'da "(İbn Haldun'un) İbn Rüşd'ün felsefî eserlerini ihtisar ve telhis ettiği yolundaki rivayetler hatah olmalıdır." derken, buna dair hiçbir gerekçe gösterilmemiştir. İşin doğrusu bu değerlendirme mütercimin kendi değerlendirmesi de değildir. Bu yorum aslında, mütercimin de s. 75'te belirttiği gibi Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi'ye aittir. (Bkz: Vâfi, I. 143). Mütercim ise bunu bize kendi değerlendirmesi gibi gösterme çabasına düşmüş görünmektedir.

3. *Tabii ilimler* (I/86-87) ise, Vâfi, I. 170-173'ün, ara başlıklarını ilave etmek ve son derece kısaltmak suretiyle tercümesinden ibarettir.

4. *Biyoloji ve tekamül nazariyesi* (I/87-89) başlıklı bu dikkat çekici bölüm de Vâfi, I. 173-175'ten tercüme yoluyla aktarılmıştır. Bu bölümdeki İbn Haldun'un tekamül nazariyesi ile ilgisine dair bütün tahlil ve incelemeler Vâfi'ye aittir.

Bu bölümün sonunda, konuyla ilgisi olmayan bir paragrafın oraya niçin konduğu ise anlaşılmamaktadır.

5. *İbn Haldun ve riyazi ilimler* (I/89-90), Vâfi, I. 175-177'nin, zaman zaman kısaltmalara gidilmek ve son paragrafın atılması suretiyle tercümesinden ibarettir.

Ancak bu bölümün tercümesi esnasında bazen Vâfi'nin ifadelerinin İbn Haldun'a atfedildiğine de tesadüf ediyoruz. Mesela İbn Haldun'un kastedildiği "Ona göre hesap ve kitabet (tahrir) insan düşüncesini güçlendirir, istidlale istikamet verir, zekayı keskinleştirir, zihni biler, aklı doğru ve düzgün kıyaslar yapmaya alıştıır." (I/89) cümlesi Vâfi'nin ifadeleri olduğu halde (Bkz: Vâfi, I. 177) mütercim bunu İbn Haldun'un ifadeleri imiş gibi göstermiş ve okuyucuyu yanıltmıştır.

Yine burada bazı tercüme yanlışları da yapılmıştır. Mesela yukarıdaki cümlede "... istidlale istikamet verir.." ifadesi yanlış olup, doğrusu "... doğru istidlallerde bulunmasını sağlar..." olacaktır. Mütercim metindeki doğruluk manasına gelen "istikâme(t)" kelimesinin türkçede yön verme manasında kullanıldığına bakarak ikisini karıştırmış görünmektedir.

IV. *İbn Haldun ve eğitim-öğretim* (I/90-93) bölümü ise, Vâfi, I. 132-137'de yer alan "İbn Haldun, eğitim-öğretim araştırmaları ve tarihi ile eğitim-öğretim psikolojisinde de müceddid ve imamdır" başlıklı bölümün kısaltma yoluyla tercümesidir.

V. *Otobiyografi ve İbn Haldun* (I/93-95) bölümü de Vâfi'nin I. 123 - 126 da "İbn Haldun, yazarın kendi hayatını yazması demek olan otobiyografi dalında imam ve müceddiddir." başlığı altında yazdıklarının kısaltma suretiyle tercümesidir.

VI. *İbn Haldun ve medeniyet tarihi* (I/95-96) mütercime ait bir derlemedir.

1. *Tarih ve İbn Haldun* (I/96-101) başlıklı bölüm de mütercime aittir ve genelde bir derlemeden ibarettir.

2. *el-İber ve muhtevası* (I/101-103) ve

3. *el-İber'e yöneltilen tenkidler* (I/103) bölümleri de genel olarak, Vâfi, I. 116-121'de yer alan ve "İbn Haldun Tarih ilminde imam ve

müceddidir: 1. Kitabı'l-İber, 2. İbn Haldun'un tarih araştırmalarındaki yeniliği ve orijinalliği, 3. İbn Haldun'un tarih araştırmalarına yöneltilen tenkidler" başlıklarını taşıyan üç ayrı bölümden tercüme yoluyla alınmıştır. Sadece s. 103, son paragraf mütercime aittir.

B. MUKADDİME

B/I. MUKADDİME'NİN TAHLİLİ VE İBN HALDUN'UN İCTİMAİ GÖRÜŞLERİ (I/104)

1. *Mukaddime'nin kısa tahlili ve konuları* (I/105-107) başlıklı bölümün s. 105'te yer alan kısmı daha geniş şekliyle Vâfi, I. 181-184'te mevcuttur.

2. *İbn Haldun'da kanun fikri* (I/107-108).

Buraya kadar olan bölümler - işaret ettiğimiz bir bölüm hariç - Vâfi'de bulunmamakta ve mütercime ait görünmektedir.

3. *İbn Haldun'dan önceki çalışmalar ve kanuniyet fikri* (I/108-109) adlı bölüm ise Vâfi, I. 190-193'te yer alan "İbn Haldun'dan önceki sosyolojik çalışmalar ve bunlarla İbn Haldun'un Mukaddime'sindeki çalışması arasındaki fark - İbn Haldun'un Mukaddime'deki çalışması yeni bir ilmi, "Sosyoloji" ilmini meydana getirmiştir." başlıklı bölümün iktibaslar atılmak suretiyle ve bazen kısaltılarak tercümesinden ibaretir.

4. *İbn Haldun'un Umran ilmini kurmaya sevkeden sebepler* (I/110-111), Vâfi, I. 194-200'deki "İbn Haldun'un bu yeni ilmi kurmaya sevkeden sebepler" başlıklı bölümün s. 198'e kadar olan kısmının özet olarak tercümesidir. s. 198'den sonrasını ise mütercim tercüme etmemiştir.

Tercüme esnasında dipnotlardaki bazı bilgiler de metne alınmıştır. Meselâ, s. 111, 2. paragrafta Malthus'un nüfus artışı ile ilgili görüşünün İbn Haldun ile mukayese edildiği parantez içi açıklama, aslında Vâfi'nin I. 198'deki 1. dipnotta verdiği bilgilerin kısaltılarak metne alınmasından başka birşey değildir.

Bu bölümün tercümesinde zaman zaman metne sadık kalınmadığı ve bunun da İbn Haldun'u yanlış ya da eksik anlamaya yol açtığı görülmektedir. Mesela s. 110'da, 3. satırda "İbn Haldun'un bu yeni ilmi kurmasının sebebi, tarihi konularda...." denmektedir. Halbuki Vâfi ise "İbn Haldun'un bu yeni ilmi kurmasının *en mühim sebebi*...." demektedir. (Bkz: Vâfi, I. 194) Mütercimin metne sadık kalmayarak ter-

cüme ettiği cümleden anlaşıldığına göre sebep tek iken, Vâfi, pekçok sebep bulunduğu halde bunların en önemlisine işaret etmiştir. Bu ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğu ise ortadadır.

Yine sözkonusu metne sadık kalmayışı sebebiyledir ki mütercim, bu bölümün son paragrafında İbn Haldun'un bu yeni ilmi kurmasına dair birçok sebep zikrederken, bölümün ilk cümlesinde söyledikleriyle kendi kendini nakzettğini farketmemiştir.

5. *İctimai hayatta aslanan inkişaf ve tekamül* (I/111-115) başlıklı bölümün son paragrafı, Vâfi'nin "Gelişme İbn Haldun'a göre sosyal hayatın değişmez esasıdır." başlıklı bölümünün (Bkz: Vâfi, I. 200-202) s. 201'in son paragrafının kısaca tercümesidir. Diğer kısımlar ise Vâfi'de yoktur.

Bu bölümde mütercim "inkilab" (I/112, st. 8-9) ve "vetire" (I/115, st. 6-8) gibi, geçmişteki ve günümüzdeki kullanılışları arasında hiçbir fark bulunmayan bazı kelimeleri İbn Haldun'un kullanmış olmasını mühim bir şey gibi göstermeye çalışmış ve bunun kendisi tarafından gerçekleştirilmiş yeni bir keşif olduğunu ima eder bir ifade kullanmıştır. Bu kelimelerden mesela, yol, minval manasına gelen "vetire" nin sahabe devrinde dahi İbn Haldun'un kullandığı manada kullanılmış olduğunu gösteren bir misale bu vesileyle işaret etmek isteriz. Bkz: İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, V/276, v-t-r maddesi.

6. *Uzviyetçi görüş ve İbn Haldun'un Osmanlı devlet ricaline tesiri* (I/116-118) Vâfi'de bulunmamaktadır ve mütercime ait bir derlemeden ibarettir. Ancak bu bölümde verilen bilgilerin çok cılız kaldığı göze çarpmaktadır.

B/II. MUKADDİME'NİN TEMEL KAVRAMLARI

1. *Asabiyet* (I/119-130), 2. *Bedevilik - Hadarilik* (I/130-143), 3. *Umran* (I/143-147), 4. *İktisat* (I/147-149) başlıklı bölümler mütercim tarafından meydana getirilmiştir. Bu bölümlerde, genellikle İbn Haldun'un Mukaddime'de verdiği bilgilerle, eser ismi zikredilmeksizin birçok müelliften yapılmış olan iktibaslardan yararlanılmıştır. Bazı yerlerde ise mütercimin açıkça intihalde bulunduğu görülmektedir. Meselâ, s. 146, 1-5. paragraflar tamamen Vâfi, I. 225-226'dan tercüme edildiği halde mütercim bunu belirtmemiştir.

Yine bu intihal yoluyla nakledilen bu paragraflardan bir önceki cümlede mütercimin sosyoloji ilminden ne derece anladığını gösteren bir yanlışını da görmekteyiz. Mütercim görüşlerini naklettiği sosyoloji bil-

ginlerinin mensup oldukları "Sosyolojist" ekolden haberdar olmadığı için bunların "Sosyalist" olduklarını söyleyerek büyük bir ilmi hatayı işlemekten kurtulamamıştır. Mütercim söz konusu cümlesinde şöyle demektedir: "Bazı Avrupalı *Sosyalistlerin* bu konudaki kanaatleri şöyledir:" (I/146, st. 23-24). Biz sadece "Sosyolojist" ekol ve bu ekol mensupları hakkında şu esere atıfta bulunmakla yetinelim: Prof. Dr. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Divan Yayınları, İst. 1982, s. 66-67).

B/III. MUKAYESELER

1. *Makyavel* (I/150-152), 2. *Monteskiyö* (I/152-153), 3. *Viko* (I/153-154), 4. *J.J. Ruso* (I/154), 5. *Gabriel de Tard* (I/154-155), 6. *Ogüs Komt* (I/155-159), 7. *Karl Marks* (I/159-161) başlıklarını taşıyan bölümler 6. bölüm hariç mütercim tarafından meydana getirilmiş görünmektedir.

Ancak Auguste Comte ile ilgili 6. bölüm bir intihal eseridir. Bu bölüm de Vâfi'nin eserinden tercüme yoluyla aktarılmış olduğu halde mütercim bunu okuyucudan gizlemiştir.

Bu bölümün baştan 157. sayfanın ilk paragrafına kadar olan kısım Vâfi'nin "İbn Haldun'dan sonra, Auguste Comte'tan önce sosyolojik çalışmalar" adlı bölümünün tercümesidir. Vâfi, I. 211-215'deki "İbn Haldun ile Auguste Comte'u, sosyal fenomenleri inceleyen yeni bir disiplin kurmaya sevkeden sebepler" başlıklı bölüm tercümede atlanmıştır.

s. 157, 2. paragraf ise Vâfi, I. 215-216'daki başlıksız bir bölümün; 3. paragraf ise Vâfi, I. 216-217'deki bölümün tercümesidir. Vâfi, I. 217'deki 12 no'lu bölüm de tercümede atlanmıştır.

s. 158'in 1. ve 2. paragrafları Vâfi, I. 217-220'deki 13 ve 14 no'lu ve "Her ikisindeki (İbn Haldun ve Comte) araştırma metodunun mukayesesi"; "Her ikisine göre araştırmanın bölümleri" başlıklı bölümlerin, bazı paragrafların atılması ve bazı paragrafların son derece kısaltılması suretiyle tercümesinden ibarettir. s. 158, 3. ve 4. paragraflar ise Vâfi'deki "Her birinin vardıkları neticeler" başlıklı bölümün (I. 220-224) tercümesidir.

Mütercim Auguste Comte'un vardığı neticelerle ilgili olarak "Bu neticeye bir hayli itirazlar yapılmışsa da biz bunların üzerinde durmayacağız" (I/158, 3. paragraf, st. 5-6) diye bir ifade kullanmıştır. Mütercim söz konusu itirazlara vakıf olup ta bunların üzerinde durmaktan vazgeç-

miş görünmekteyse de bu doğru değildir. İşin içyüzü, mütercim Auguste Comte ile ilgili olarak Vâfi'nin yazdıklarını tercüme ederken Vâfi'nin Comte'un vardığı neticeyi tenkid ettiği bölüme gelmiş (Bkz: Vâfi, I. 221-222) ve bu bölümü atlayarak, yukarıdaki cümlesini yerleştirmiştir.

Yine aynı yerde mütercim "Fakat Komt'un kasdettiği dayanışma fikri de tenkid ve itirazlara maruz kalmıştır." derken de, aynı sebeple, Vâfi'nin I. 222-223'teki tenkidlerini tercüme etmeden atlamış ve yerine bu cümleyi yerleştirmiştir.

s. 159'da son paragrafta ise, tuhaf bir şekilde birden Auguste Comte'dan Durkheim'e atlanmış konu kısa bir paragrafla geçirilmiştir.

8. *Arap dünyasında Mukaddime ve İbn Haldun* (I/161-164) bölümü de Vâfi, I. 264-268'de yer alan "Arab dünyasında İbn Haldun'un Mukaddime'si" başlıklı bölümün aynen tercümesidir.

s. 162'nin son paragrafındaki bazı bibliyografik bilgiler ise mütercime aittir.

s. 163'te "II. Abdülhamit..." diye başlayan son paragraf ise tercüme arasına mütercim tarafından ilave edilmiştir.

s. 164'ün son paragrafında anlatılanlar da Vâfi'nin şahsi ifadeleri olduğu halde (Bkz: Vâfi, I. 267-268), mütercim bunları değiştirerek kendi ağzından nakletmiştir.

B/IV. MUKADDİME'NİN TENKİD EDİLEN YÖNLERİ (I/165) ana başlığı Vâfi'de "İbn Haldun'un sosyal fenomenleri incelemesine yöneltilen en önemli tenkidler" şeklindedir. (Bkz: Vâfi, I. 229).

1. *Devletlerin kuruluşu ve siyasi hadiseler hakkındaki istikrarın (endüksiyon, tümevarım) eksik oluşu* "(I/165-167) başlıklı bölümün s. 165, 1. paragrafı tamamen, Vâfi'nin aynı başlığı taşıyan I. 229-230'daki bölümünün tercümesidir.

s. 166-167 ise mütercime ait görünmektedir.

2. *Devlet ricalinin ve idareci zümrenin ictimai ahval ve gelişmeler üzerindeki tesirinin abartılması* (I/167-169) bölümü ise Vâfi'nin hemen hemen aynı başlığı taşıyan bölümünün (Bkz: Vâfi, I. 232-234), dipnotlar metne alınarak aynen tercümesidir. İktibaslar ise tercüme edilmemiştir.

Tercüme esnasında mütercimim metne sadakat göstermediği de görülmektedir. Mesela Vâfi'nin kendi şahsi kanaatı olan "Biz önderlerin liderlerin, idareci ve fikir adamlarının toplumların hayatında tesiri bulunduğunu inkar etmiyoruz." (Vâfi, I. 233) cümlesini değiştiren müter-

cim, bu şahsi kanaatı bir genelleme haline sokup şu şekilde aktarmıştır: "Umumiyetle büyük insanların zekaları, dehaları, faaliyet ve çabalarıyla cemiyetlere tesir ettiklerini inkar eden yok gibidir." (I/168, st. 14-15).

s. 169, st. 6'dan itibaren 14 satırlık kısım ise mütercime aittir.

3. *Araplara aşırı derecede yüklenmek* (I/169-170) bölümü de, Vâfi, I. 235-242'deki "İbn Haldun'un Mukaddime'de Araplara yüklenmekle itham edilmesi" başlıklı bölümün, iktibasların atılması, dipnotların metne alınması ve kısaltılması suretiyle tercümesinden ibarettir. Ancak Vâfi'deki bölümün s. 235, 2. paragrafı ile, s. 238, 2. paragrafa kadar olan kısım tercümede atlanmıştır.

s. 170'te 1. paragrafın yarısından sona kadar olan kısım ise mütercime aittir.

Bu bölümde özel isimlerde de bazı yanlışlıklar yapılmıştır. Mesela, s. 170, st. 3'te "Sati', Husari..." denmekte ve bunun iki ayrı şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu doğru olmayıp aslında tek bir şahıstır ve "Dirâsât'an Mukaddimeti İbn Haldun" adlı eserin yazarı Sati' el-Husari'dir. (Bkz: Vâfi, I. 242, dipnot, 3).

B/V. MUKADDİME'NİN YAZMALARI, NEŞİRLERİ VE TERCÜMELERİ (I/171)

1. *Mukaddime'nin yazmaları* (I/171), Vâfi, I. 243-246'daki "İbn Haldun'un Mukaddime'sinin ilk nüshaları" başlıklı bölümün kısaltma, iktibasların atılması suretiyle tercümesidir.

s. 172'deki ilk iki paragraf ise mütercime aittir.

2. *Mukaddime'nin baskıları* (I/172-175), Vâfi, I. 246-255'ten istifade edilerek meydana getirilmiştir. Bu esnada bazı paragrafların yerleri değiştirilmiştir.

s. 172, Vâfi, 1.246-251'in özet tercümesidir. s. 173'te, 1. paragraf mütercime aittir; kalan kısım ise Vâfi, 1. 251-255'in özet tercümesidir. Bu kısımda, Vâfi Bulak baskısı hakkında Bustanî baskısından önce bilgi verdiği halde, mütercim önce Bustanî, sonra Bulak baskısını zikretmiştir.

s. 174'te, Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi'nin neşrettiği Mukadime baskısı hakkında verilen bilgiler dahi müterciminin tavsifleri olmayıp, bizzat Vâfi'nin kendi eseri hakkında anlattıkları esas alınmıştır.

3. *Mukaddime'nin tercümeleri* (I/175-176) mütercime ait görünmektedir. Vâfi bu konuyu "Batı'da Mukaddime ile ilgili araştırma, tercüme ve notlar" (I. 256-261) başlığı altında incelemiştir.

4. *Mukaddime'nin Türkçe Tercümeleri* (I/176-188) adlı bölüm mütercime aittir.

5. *Osmanlılarda, Türkiye'de Ibn Haldun ve Mukaddime* (I/188-193) bölümünde müterciminin Vâfi'nin "Türkiye'de Mukaddime ile ilgili inceleme tercüme ve notlar" başlıklı bölümünden (I. 261-263) istifade etmiş olması muhtemeldir.

* *
*

Bu karşılaştırma sonunda ortaya çıkan netice şudur: Mukaddime'nin sözkonusu türkçe tercümesine yazıldığı iddia edilen bu giriş, aslında çok geniş çapta, Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi'nin neşrettiği Mukaddime baskısına yazdığı geniş mukaddime'nin (Giriş), kısaltma, parafraze, bazı kısımların atılması, bazı bölüm ve paragrafların yerlerinin değiştirilmesi, tâli bazı başlıkların ilave edilmesi ve tercüme esnasında bazı mevzii ilavelerin yapılması suretiyle tercümesinden ibarettir. Binaenaleyh "Giriş" te mevcut bütün bilgiler, tahliller, mukayeseler, biyografik ve bibliyografik açıklamalar mütercim kendi eseri olmayıp, başta Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi'ye ve mütercim kaynak göstermeden yararlandığı eserlerin yazarlarına ait olduğu açıklık kazanmaktadır. Herhangi bir eserden, her ne suretle olursa olsun kaynak göstermeden yararlanmak ve oradaki bilgileri kendisininmiş gibi göstermek ise "intihal" den başka birşey değildir. Hatta diyebiliriz ki bu intihal gerçeği sadece "Giriş" e de münhasır değildir. Giriş bir yana, Mukaddime metninin tercümesi esnasındaki bazı dipnotlar bile birer "intihal" dir. Mesela, I/365, dipnot, 17'deki üç sayfalık geniş açıklamadaki bütün bilgiler Vâfi, I. 404-406'daki, 286, 287, 287b, 287c, no'lu dipnotların birleştirilmesiyle meydana getirilmiştir.

Yine I/404, dipnot, 22'de aynen Vâfi, I. 429, dipnot, 366'dan alındığı halde, bu husus belirtilmemiştir. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Mütercim, Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi tarafından kaleme alınmış olan mukaddimeyi ilmi ölçülere ve kaidelere sadık kalarak tercüme etmiş ve yazdıklarının bir tercümeden ibaret olduğunu açıkça belirtmiş olsaydı, bu hizmet şerefi dahi kendisi için yeterli olurdu. Ama maalesef bu şeref ile yetinilmemiş ve hakkedilmeyen bir şerefe göz dikilmiştir.

Aslında bu girişin, mütercim kendi eseri olamayacağını anlatmak için bu denli külfetlere katlanmamız, sadece sözkonusu "intihal" in, delilsiz bir itham olmadığını okuyucuya göstermek içindir. Yoksa, sos-

yoloji, tarih felsefesi, ekonomi ve benzeri branşlarla ilgisi olmayan bir kim-
senin, kendi branşı dışında kalan bu girişi-Türkiye'deki ilmi seviye de
gözönüne alındığında- yazmasının çok güç bir iş olacağı düşünüldüğün-
de dahi, bu giriş'in bir başkasının eseri olması gerektiği sonucuna var-
mak pekâlâ mümkündür.

Gerçi mütercim, Vâfi'nin herhangi bir bölümün başında toplu olarak
verdiği başlıkları tâli bölümler arasına dağıtmak, bazı dipnotları metne
almak, cümle ve paragraf aralarına kendinden bazı ilavelerde bulunmakla
bu giriş'in bir tercüme olmadığı intibayı uyandırmaya çalışmış görün-
mekteyse de, bunda da muvaffak olamamıştır. Hattâ mütercimin sırf ila-
vede bulunmuş olmak için zaman zaman yersiz ve lüzumsuz fazlalıkları
Vâfi'nin cümlelerine eklediği ve bunların mânâsızlığına aldırmadığı da
görülmektedir. Mesela Vâfi, 1.85'te, İbn Haldun'un sadece İskenderiye'ye
vardığını söylerken, mütercim bunu "İbn Haldun... en eski medeniyet
merkezlerinden biri olan piramitler memleketi ve Firavunlar diyarı
Mısır'ın İskenderiye limanına vardı." (I/52) diyerek, tercümeyi bu
gibi lüzumsuz fazlalıklarla gizlemeye çalışmıştır. Mısır'ın Firavunlar
ve piramitler diyarı olduğu herkesin malumu olduğuna göre, bu hususun
burada belirtilmesi başka nasıl izah edilebilir?

Şu kadar var ki, mütercimin önsöz'de, et-Ta'rif ve 'Înân'ın eseri
ile birlikte, Vâfi'nin mukaddimesinden de yararlandığını belirttiği, bi-
naenaleyh mütercimin bu "intihal"ın muhatabı olmayacağı düşünüle-
bilir. Bu, İbn Haldun'un hayatı ile ilgili kısım için belki mütercim lehine
bir mazeret teşkil eder gibi görünürse de, "Giriş" in geri kalan kısımları-
nı kendisinin yazdığını müteaddit defa ifade etmiş olduğundan, yine de
bu "intihal" ortadan kalkmayacaktır. Üstelik mütercimin, İbn Hal-
dun'un hayatı ile ilgili kısım hakkında söyledikleri de tamamen doğru
değildir. Zira onun bu kısmı yazarken et-Ta'rif-i esas almadığı kesin-
dir. Çünkü karşılaştırmamızda da anlaşıldığı gibi, bu kısmın yazılmasın-
da, daha doğrusu tercümesinde esas alınan, Vâfi'nin mukaddime'si ve
zaman zaman da 'Înân'ın daha önce zikrettiğimiz eseridir. Binaena-
leyh mütercimin bu sözlerinin de onu "intihal" den kurtarması mümkün
değildir.

Mütercimin yazdığını iddia ettiği bu girişin, onun kendi eseri ol-
madığı ve çok geniş çapta bir tercümeden ibaret olduğu, ancak onun bu
durumu okuyucudan gizlemesinin bir "intihal" e yol açtığı böylece
anlaşıldıktan sonra, geriye bir de, giriş'in yazılmasında ilmi usullere
riayet edilip edilmediği meselesi kalmaktadır.

2. Giriş yazılırken ilmî esaslara riâyet edilmiş midir?

Mütercimin intihalde bulunduğu Prof. Dr. Ali Abdulvahid Vâfi'nin sözkonusu mukaddimesine bakıldığında, burada kaynaklar dışında, yer ve şahıslar hakkındaki bilgiler başta olmak üzere zengin ve okuyucu için istifadesi kaçınılmaz açıklamaların yer aldığı hemen görülmektedir. Bu dipnotların hemen hemen hiçbiri tercümede görünmemektedir. Hatta daha kötüsü, mütercim faydalandığı türkçe kaynakların dahi isimlerini ve yerlerini zikretme tenezzülünde bulunmamıştır.

Binaenaleyh yazıldığı iddia edilen bu giriş'in geniş çapta bir intihal'den ibaret oluşu bir yana, yazılışında ilmî esaslara riayet edilmemiş olması dahi, onun ilmî değerini düşürmeye yetecek bir eksikliklerdir. En basit, fakat en mühim bir ilmî kaide olan kaynak göstermenin niçin terkedildiğini izah etmeye imkân yoktur. Bu ilim dışı uygulamanın bir üniversite mensubu tarafından yapılmış olması ise hayret edilecek birşey olduğu gibi, aynı zamanda ilim adına üzülmeyi gerektirecek bir tutumdur.

*
* *

Mukaddime tercümesini, tercüme tekniği açısından tenkid ettiğimiz bölümün sonunda, çıkar yolun ilmî tenkid zihniyetinin başlatılması olduğunu söylemiştik. Giriş'le ilgili bu bölümün sonunda ise şu hususlara dikkat çekmek istiyoruz:

Ülkemizde hâlâ, "intihal" yoluna başvurarak, kolay yoldan ilim adamı olma sevdasına kapılan bazı kimselerin bulunduğunu üzümlere itiraf etmek zorundayız. Bu gibi kimselere yaptıklarının yanlış olduğunu hatırlatmak ve onların ilmî zihniyete ters düşen bu gibi tutumlarına göz yummamak, bunun için de bu gibilerin gerçek yüzlerini ortaya çıkarmak, ilim adamlarının ilme yapacakları hizmetlerden birisidir.

Özellikle İslâmî ilimlerin ve İslâm kültürünün toplumumuz nazarındaki mevkiinin nezaketi düşünülecek olursa, bu alanda ilim dışı davranış içerisinde bulunanların bu durumunun, İslâm'a ve İslam kültürüne, en azından müslümanlara, bazı kimselerin kötü gözle bakmalarına sebep olabileceği aslâ unutulmamalıdır. Bu sebeple bu konuda en küçük bir müsamahaya dahi yer vermeksizin, bu gibilerin durumunun kamu oyuna duyurulmasının ve haklarında gerekenin yapılmasının, ilme ve İslâm'a yapılmış büyük bir hizmet olacağında şüphe yoktur.

YENİ TARAMA SÖZLÜĞÜ, Düzenleyen: Cem DİLÇİN, Türk Dil Kurumu Yayınları: 503. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.

Gör. Ali YILMAZ

* *

Tarihe bakıldığında zaman birçok milletin, çeşitli savaşlar sonucunda, başka başka milletlerle ve onların medeniyetleriyle temas kurdukları görülür. Ya galip gelmişler; böylece, ayrı bir medeniyetin ve kültürün sahibi olan toplulukları egemenlikleri altına almışlar veya, sınırlarının genişlemesi ile, onlara komşu olmuşlardır. Ya da mağlup olarak, başka medeniyet ve kültür sahiplerinin egemenliği altına girmişlerdir. Her iki halde de, bu iki ayrı kültür ve medeniyet birbirlerinden, az ya da çok, etkilenerek onların sahibi olan toplulukların yaşayış tarzlarında da değişmelere sebep olmuştur.

Bu etkileşmeden, o milletlerin dilleri de yeteri kadar nasibini alarak, bir araya gelmenin sağladığı kaynaşma ile, birinin dilindeki kelimeler diğerine geçmiştir. Yeni kültür ve medeniyetin kavramlarını ve yeni yerlerde bulunan değişik şeylerin isimlerini öğrenme zarureti sonucunda dillerdeki kelimelerin de değişmesi bir vakıadır.

Türk dili de aynı vakıa ile karşı karşıya kalmıştır. Türklerin, İslâmiyeti kabul etmelerinden önce, çeşitli medeniyetlerle temasları olmuş, başka dillerin konuşulduğu topraklar üzerinde hakimiyet kurmuşlar; buralarda dil, din ve medeniyet alış verişi olmuştur. Karşılaştıkları eşya ve tabiatın; başka hayvan ve bitkilerin, başka sarayların, dinlerin kelime ve deyimlerini de devşirmişlerdir.¹

Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra ilk dikkati çeken değişme dil sahasında görülür. İslâmiyetten önce türk dili ile ilim ve felsefe kitapları yazılmadığı (veya sonraki asırlara ulaşmadığı) için eski Ortaasya

1 Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c.I, s. 90.

Türkçesinde ilim ve felsefe terimleri çok azdır. İslâm medeniyetini kabul edince, Türk diline, bu medeniyetin iman, ilim ve tefekkür lisanından çok sayıda kelime girmiştir.² Bu kelimeler çoğunlukla Arapça ve kısmen Farsça idi.

Ecdadımız, İslâmiyeti kabul ettikten sonra ona sınıksız sarılmış, sahip çıkmış ve asırlarca bayraktarlığını yaparak İslâm kültür ve medeniyetini de, yeni yerleştiği Anadolu'da ve Avrupa içlerinde devam ettirmiştir. İslâmî ilimler daha çok Arapça ile yazılmış ve aynı zamanda, İran'da Farsça İslâmî bir edebiyat gelişmiştir. İslâmiyetin kabulünden sonra Arap harfleri de benimsenmiş olduğundan, zamanla Arapça ve Farsça, Türkçeyi daha da etkilemiş ve birçok kelime, yerini Arapça ve Farsça kelimelere bırakmıştır.

Söz konusu edilen bu sebeplerle Türkçedeki bazı kelimeler kullanılmaz olmuş; hatta unutulmuş ve anlaşılmaz hale gelmiştir. Bir kısmı Anadolu'nun bazı yerlerinde kullanılıyorsa da, bir kısmı, kitap sayfaları arasında kalmıştır.

İşte, unutulmuş olan bu kelimelerin, en azından, bir kitapta görüldüğünde anlaşılabilmesini sağlamak maksadıyla Türk Dil Kurumu tarafından bir TARAMA SÖZLÜĞÜ serisi hazırlanmıştır.

İlk çalışmaları 1935 yılında başlayan bu faaliyet çeşitli safhalar geçirmiştir.

* *

Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü :

1943-1957 yılları arasında yayımlanmış dört kitaplık bir sözlük serisidir.

1. Kitap, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1943. XIV+862 sayfa.
2. Kitap, iki cilt olarak yayımlanmıştır:
 - I. Cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1945. XXIV+558 sayfa. A-İ harfleri.
 - II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953. 532 sayfa (559-1090), K-Z harfleri.
3. Kitap, Karınca Matbaası, Ankara 1954. XVIII+840 sayfa.
4. Kitap, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957. XVI+924 sayfa.

² Banarlı, Nihat Sami, *a.g.e.*, s. 90, 91

Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nün her kitabı ayrı ayrı sözlüktür. 1. Kitapta 50, 2. Kitapta 50, 3. Kitapta 30, 4. Kitapta 30 eserin taranmasından elde edilen kelimelerin açıklamaları ve tanıkları vardır.

1. Kitabın Önsöz'ünde Türk Dil Kurumu sözlük çalışmaları anlatılmakta, bu çalışmaların üçüncüsünün "*Büyük Türk Kamusu*"nu ortaya çıkarmak olduğu belirtilerek şöyle denmektedir: "Bu, yediyüz yıllık Türkiye Türkçesinin tarih boyunca bütün ses, şekil ve anlam değişmelerini içine alan tam bir sözlüğü olacaktır. *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*' adını verdiğimiz bu eser *Kamus*'un hazırlıklarındandır." (s.IV)

Bu hazırlıklar 1935 yılında başlatılmış, 1942 yılına kadar, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Türkiye Türkçesiyle yazılmış olan 170 eser taranarak Türkçe kelimeler ve bunların tanıkları çıkarılmış. İlk olarak 23 eserin kelimeleriyle deneme mahiyetinde bir tarama sözlüğü yayımlanmıştır.³

* * *

Tarama Sözlüğü :

Tarama sözlüğü çalışmalarının 8 ciltlik bu ikinci serisi 1963-1977 yılları arasında tamamlanmıştır. İlk altı cildi sözlük, VII. cilt Ekler ve VIII. cilt Dizin'dir.

I. cilt A-B

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963.

XCII+746 sayfa.

II. cilt. C-D

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965.

LXXII+935 (447-1382) sayfa.

III. cilt E-İ

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1967.

LXXII + 759 (1383-2142) sayfa.

IV. cilt K-N

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969.

LXXII+659 (2143-2902) sayfa.

³ *Örneklele Tarama Sözlüğü Denemesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1942.

V. cilt O-T

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1971.
LXXII+975 (2903-3878) sayfa.

VI. cilt U-Z

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972.
LXXII+935 (3879-4814) sayfa.

Her cildin başında Önsöz aynen yazılmış, taranan eserler tanıtılmış ve yazıldığı yüzyıl sırasına göre kısaltmaları verilmiştir.

Önsöz'de şöyle deniyor: "Bu kitap, XIII. yüzyıldan günümüze kadar Türkiye Türkçesiyle yazılmış 227 eserden taranan ve bugün kullanılmayan, ya da anlamı, şekli değişik olarak kullanılan Türkçe sözlerin sözlüğüdür." (s.V)

VII. cilt EKLER

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974.
LXXII+296 sayfa.

Tarama Sözlüğü'nün ilk altı cildinde bulunan kelimelerin, bugün kullanılmayan veya başka görevde kullanılan eklerini ihtiva eder.

VIII. cilt DİZİN

Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977.
VIII+420 sayfa.

Bugün kullanılan kelimelerin, *Tarama Sözlüğü*'ndeki eski karşılıklarını vermektedir.

Örnekler:

Akıl: Bilik, öğ, ök, us.

Güneş: Çoğaç, çoğaş, gün.

Kısa: Çemrek.

Sırt: Eğin, eyin, yağırnı, yağrın.

Yenilmek: Basılmak, sınıkmak, sınımak, ululmak, ütülmek.

* * *

Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü ve *Tarama Sözlüğü*'nün düzenlenmesinde tutulan yol şöyledir:

1. Madde başı olan her söz, taranan kitaplardan alınan, en az bir tanığa dayanmaktadır.
2. Söz, tanık içinde hangi anlamda kullanılmışsa o anlam yazılmıştır. Başka anlamları bulunduğu bilinse dahi, tanığı yoksa yazılmamıştır.
3. Her tanığın sonunda, hangi eserden alınmış olduğu, kısaltmalarla gösterilmiş, yüzyılı ve sayfa numarası belirtilmiştir.
4. *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*'nün 4. Kitabı ile *Tarama Sözlüğü*'nde, madde başı olan sözlerin, eserdeki yazılış şekli eski harflerle gösterilmiştir.

* * *

YENİ TARAMA SÖZLÜĞÜ, tarama sözlüğü faaliyetinin son merhalesini teşkil etmektedir. Bu, ilk serideki dört ve ikinci serideki altı ciltlik sözlüklerin, sadece sözlerini ve anlamlarını alarak meydana getirilmiş tek ciltlik bir sözlüktür. Hazırlanmasındaki gaye Önsöz'de şöyle anlatılıyor: "*Tarama Sözlüğü*, ilk cildinin yayımlandığı tarihten bu yana Türkoloji alanında büyük bir boşluğu doldurmuş, yerli ve yabancı uzmanlarca sürekli aranan ve kullanılan bir başyapıt olmuştur. Bugün de, bu önemli işlevini sürdüren sözlüğün, kullanım alanını genişletmek ve eski metinlerle ilgilenen herkesin kolayca yararlanabilmelerini sağlamak amacıyla, taniksiz bir tek cilt halinde yeniden düzenlenmesi gereği ortaya çıkmıştır." (s. VII)

Sözlüğün düzenlenmesinde tutulan yol şöyledir:

1. Madde başı olan sözlerin tanıklardaki yazılış şekilleri korunmuştur.
2. *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* ve *Tarama Sözlüğü*'nün söz varlığı korunmuş, başka söz eklenmemiştir. Sözün, birbiriyle ilgili türlü anlamları varsa verilmiş; yazılışları ve söylenişleri aynı, fakat anlamları farklı sözler ayrı maddeler halinde yazılmıştır.
3. Sözlerin tanıkları yazılmamıştır.

Örnekler:

Çalap: Tanrı, Allah.

İley: Huzur, ön, kat, yan, karşı taraf.

Köp: Çok.

Köpdürmek: Kabartmak.

Uşatmak (uşaltmak, uşandurmak): Parçalamak, ufaltmak.

Esirmek (esirmek): 1. Sarhoş olmak, aklını yitirmek, delirmek, kendinden geçmek. 2. Azgınlaşmak, sertleşmek, çok kızmak.

Karaçı (karacı): 1. Yağmacı, gönül alan, 2. Çingene, 3. İftiracı, 4. Gözcü, gözetleyici, 5. Falcı, bakıcı.

Birim (I): Bir tanem, biriciğim.

Birim (II): Yolsuz ahnan vergi.

Ödek (I): Korkak.

Ödek (II): Zaman; tazminat, ödenilmesi gereken şey.

Tartmak (dartmak) (I): Çekmek.

Tartmak (II): Esirgemek, menetmek, alıkoymak.

Tartmak (III): Saklamak.

Yeni Tarama Sözlüğü'nün başında ÖNSÖZ (s. VII-VIII), SÖZLÜĞÜN DÜZENLENMESİNDE TUTULAN YOLLAR (s.IX-X) ve ÇEVİRİYAZI ALFABESİ (s.XI) vardır. Sözlük kısmı 258 sayfadır. 259-476. sayfalar arası DİZİN'dir.

Dizin'de, madde başı olan sözlerin Tarama Sözlüklerindeki tanıklarda eski harflerle yazılış şekilleri yer almaktadır. Dizilişleri eski harflerin sırasına göredir.

Tarama sözlükleri, araştırmacılar için büyük bir boşluğu dolduracak niteliktedir. Kelimelerin tanıkları verilerek yayımlanmış olan *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* ve *Tarama Sözlüğü* daha yararlı olmakla beraber; onların bütün kelimelerini ihtiva eden tek bir cilt haline getirilmiş olması, kullanmada kolaylık ve pratiklik sağlamaktadır. Bu bakımdan *Yeni Tarama Sözlüğü* faydalı bir müracaat eseridir.

▲

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXVII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 1400 Lira