

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVIII

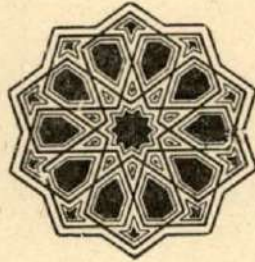


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVIII



İÇİNDEKİLER

| | Sayfa |
|--|-------|
| Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>Müslümanlarda Şüphecilik</i> | 1 |
| Prpf. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU <i>Yaşayan Yezidilik</i> | 23 |
| Doç. Dr. Salih AKDEMİR <i>Al-Udeh'in et-Teşriul Cinâi el-İslâmi adlı eseri tercümesi üzerine</i> | 37 |
| Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri</i> | 53 |
| Doç. Dr. Rami AYAS <i>Felsefe ve Sosyal Bilimler Öğretimi</i> ... | 73 |
| Doç. Dr. Mehmet AYDIN <i>Din Fenomeni (1)</i> | 79 |
| Doç. Dr. Mehmet BAYRAKTAR <i>Cosmolog'col Relativity of ibn al-Arabi</i> | 127 |
| Doç. Dr. S. Hayri BOLAY <i>Bizanslı Alimlerin İstanbul'dan kaçmaları ve Rönesansı başlatmaları meselesi</i> | 135 |
| Doç. Dr. Selahattin EROĞLU <i>Eski Hukuk mekteplerinde Hadisler</i> | 143 |
| Doç. Dr. Selahattin EROĞLU <i>Talâk Hakkında Kur'an-ı Kerim'in Genel tutumu</i> | 159 |
| Doç. Dr. Mustafa FAYDA <i>İslâm Dünyasındaki ilk şehir tarihleri ve İbn şebbe'nin Medinei Münevvere tarihi</i> | |
| Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnanç İslâm Kültürünün doğuşu</i> | 167 |
| Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU <i>İslâm Kültürünün Doğuşu</i> | 205 |
| Doç. Dr. Günay TÜMER <i>Çeşitli yönleriyle Din</i> | 213 |
| Doç. Dr. Ahmet UĞUR <i>Kemalpaşazade'nin VIII. Defteri</i> | 269 |
| Doç. Dr. Mücteba UĞUR <i>Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs</i> . | 291 |

| | <u>Sayfa</u> |
|--|--------------|
| Doç. Dr. M. Sait. YAZICIOĞLU <i>İnsan fiili ve bir Kur'an-ı Kerim ayeti</i> | 327 |
| Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ABDULKERİMOĞLU <i>İki Vesika..</i> | 335 |
| Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Din Sosyolojisine giriş</i> | 355 |
| Yrd. Doç. Dr. Münir KOÇTAŞ <i>De l'enseignement traditionnel a l'enseignement moderne</i> | 371 |
| Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK <i>Sih Dini</i> | 391 |
| Yrd. Doç. Dr. Münir ATALAR <i>Surre-Name</i> | 419 |
| Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU <i>Allah'ın Kelâmı olması Açısından Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili ihtilaflar.</i> | 427 |
| Doç. Dr. S. Hayri BOLAY <i>Kitap tanıtma ve tenkidi</i> | 445 |
| Doç. Dr. Selahattin EROĞLU <i>Kitap Tanıtma</i> | 451 |
| Yrd. Doç. Dr. Münir ATALAR <i>Kitap Tanıtma</i> | 457 |
| Dr. Nesimi YAZICI <i>Kitap Tanıtma</i> | 459 |

MÜSLÜMANLARDA ŞÜPHECİLİK

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

(İlmî Davranış)

Müslümanlarda şüpheciliğin kökünü İslâm'ın ana kaynağı Kur'an'dan başlamak lazımdır. Biz buradan işe başlayacağız. Ancak bunun derinliğine tartışmasını başka bir zamanda ele alacağız. Önce doğrudan şüpheyi ve ilmi ifade eden kelimelerin kullanılışlarında ihsas ve ilham etmek istedikleri manayı tesbit etmek gerekir. Böylece bu kelimelerden anlaşılan veya anlatılan manayı kavramak daha uygun olur.

Kur'andaki ilimle ilgili kelimeler: a) İlim, b) Marifet, c) Zan, d) Hars (tahmin), e) Rayb, f) Şüphe, g) Şek, h) Dirayet, yakın ve i) Hikmet kelimelerinin sözlük manalarının ne olduğunu inceleyelim. Çünkü Araplar bunların sözlük manalarını anlıyorlardı ve bu manalar onları harekete geçirmişti. Başlangıç noktası olarak bunu aldıktan sonra, tarih boyunca ilimlerin gelişmesiyle bu kelimelere de daha geniş ve felsefî ve istidlâlî manalar verilmiştir. Şunu ifade etmek tarihî ve ilmî bir gelişimin neticesini bildirmekten başka bir şey değildir. Arap diline Kur'anı Kerim'in verdirdiği ehemmiyet sadece bütün müslümanlar tarafından asırlar boyunca hem ilim ve hem de din lisanı olduğunu sağlamamıştır. Ayrıca Arap kabilelerini ve dillerini birleştirirken, lehçelerinde olan farklılıkların muhafaza edilmesini de temin etmiş ve böylece Arapça en azından bazı sahalarda farklı inceliklerin ifade edilebilmesine ait çok değişik kelimeleri ihtiva etmesine yardım etmiştir. Türkler müslüman olduktan sonra dillerine ehemmiyet vermediklerinden hem dil birliği meydana gelmemiş, hem de dilleri ilmî meseleleri incelikleriyle ifade edecek gelişmeden mahrum bırakılmıştır. Bilim felsefesi, etimolojik ve semantik tablilleri yapılmadan o dil ilim dili vasfını kazanamaz. Arapça'nın tarih boyunca felsefesi ve tahlili yapılmışsa da modern metotlarla da yapmaya devam etmek gerekir. Bunun içindir ki, Kur'anın bile kelimelerinin tahlilinde tam Türkçe karşılık bulmanın zorluğu ile karşılaşırız ve incelikleri tam olarak ifade edip aktaramıyoruz.

a) İlim: Bu kelime Kur'anda çok değişik çekimleriyle pek çok yerde geçmektedir. Asım Efendi bunu "bilmek" ile Türkçe'ye tercüme ediyor¹. İlim kelimesi Arapça lügatlarda şu manalarda açıklanmaktadır: İlim bir şeyin hakikatını idrak etmeye (kavramaya)², güvenilecek şekilde, sarsılmayacak surette bir şeye olduğu gibi inanmaya³, bir şeyi kesinkes bilmeye (yakîn)⁴, bir şeyi olduğu gibi bilmeye ve bir şeyin özünü idrak etmeye, kavramaya ve ilim sözünün gerçek manasını idrak etmeye, kavramaya⁵ dendiğini görüyoruz. Asım Efendi buradaki tarifleriyle ilmin bir şeyin hakikatını bilmekten ibaret olduğunu söyleyerek tercüme etmiş oluyor⁶. Bundan ayrı olarak ilmin (kesin ve gerçeğe uygun) bir itikad, (itikâd-ı câzim ve mutabık) olmaktan ibaret olduğunu söyleyenlerin sözlük manasından istifade ettiklerini ifade etmektedir⁷.

İbn Faris, "ilim" kelimesinin "alem" yani alamet kelimesinin kökünden geldiğini ve her ikisinin aynı kökten olduğunu söylemektedir⁸. Kamus Tercemesi ve diğer Arapça lügatlar da ilim kelimesinde alamet ve alem manalarının da bulunduğunu zikretmekte iseler de açıkca ikisinin aynı kökten olduğunu teyid etme ihtiyacını duymamışlardır. Burada şuna dikkat etmek gerekir ki, "ilim" kelimesi bir şeyi kesince, kesinkes bilmeye dendiği bundan dolayıdır. Mademki alamet kelimesi de ilimden gelmektedir: o halde ilim alametten geldiği için, delili, alameti olan bilgiye ilim denmektedir. Bu şekilde ilim kesin bilgiyi ifade ediyor. İşte Kur'anı Kerimde çok zikredilen bu kelime, müslümanlara nasıl bir ilim ve bilgi tavsiye ettiğini ve muarızlarından da delile dayalı bir bilgi elde etmelerini ve onunla ortaya çıkmalarını istemektedir.

İlim, cehaletin çelişği (nakızı)dır⁹. Kavramlar bazan çelişik veya zıtlarıyla da tarif edilir ki, daha iyi kapsamı anlaşılınsın. İlim kelimesinin

1 Ahmed Asım Efendi (1755/1820 m.- 1169/1235 h.) Kamus Tercümesi, 3/519.

2 Ebu'l-Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfehâni, El-Müfredat, 348.

3 Ebu Hilal Hasan b. Abdullah b. Sehl Askeri (395 h. 1005 m.) El-Furuk Fi'l-Luga, 73, 88, 89.

4 Ahmed b. Muhammed b. Feyyumi (770 h.-1368 m.) El-Misbahu'l-Münir, 2/36, Mısır, 1325 h.

5 Eyyub b. Musa Huseynî Kefevî (Kırında Kefe) de doğmuştur. (1094 h.- 1683 m.) El-Kulliyat, 246.

6 Agy.

7 Ages, 520, E. Lane de İngilizce'ye göyle tercüme etmiştir: "He knew it truly or certainly He knew a thing intuitively and interentially (5/2138).

8 Ebul Hüseyin Ahmed b. Faris, (395 h.-1005 m.), Mucemu'l-Makayisu'l-Luga 4/110, Mısır, 1366 h.

9 Nakiz (çelişik) Kavramını açıklamak istiyorum. Nakiz ancak birbirini götüren, yok eden iki şey arasında ve iki şeyden biri için kullanılır. Meselâ gece ve gündüz birbirlerinin nakızıdır. Birinin bulunduğu yerde öteki yoktur. Birinin yokluğu ötekinin varlığını gerektirir.

“marifet” ve diğer kelimelerle olan alakalarını ve aradaki farklı manaları dil ve sözlük yönünden izah etmeye çalışacağız.

Bu kelimeleri izah ederken çaktığımız sıkıntıya işaret etmiştik. Burada ayrıca “cehalet” ve “cehil” kelimelerini Türkçe’ye tercüme etmenin zorluğu ile karşılaşırız. Meselâ “imkân” kelimesi de böyledir.

Batı dillerinde “cehalet”in karşılığında Yunanca’dan geldiği söylenen “ignorance” bulunmaktadır. Bu kelime (i, in-not + gno = know) kelimelerinden türetilmiş olduğu görülmektedir¹⁰. Böylece “cehalet” kelimesi Arapçada orijinal ve bağımsız bir kelime olduğu halde, batı dillerinde bile orijinal bir kelime ile ifade edilmeyip olumsuz bir ekle türetilmektedir. Demek ki her dilin kendine ait orijinalliği ve özelliği bulunmaktadır. Bu “cehalet” kelimesi de Kur’anda kullanılmıştır. Bir kimsenin bir şey bildiğini ifade etmek için ilim kullanılır, bir şey bilmediğini ifade etmek için Arapçada bilmez veya bilgisiz denmezde cahil denir.

İbranca’da “cehl ve cehalet” kelimelerinin karşılığında şu kelimeler kullanılmaktadır: “Bûrût” ve “bağêrût”. Ignorance karşılığı, cahil, yani “ignorant” karşılığında “bûr” “begerû” kullanılıyor. Bu kelimeye İbranca Sözlükte “hiç bir şey öğrenmemiş kimse” manası veriliyor¹¹ ki, anlaşıldığına göre bu orijinal bir kelimedir. İbranca’da Am-Haarets-cahil, ümmî (okur yazar olmıyan) anlamında kullanılmaktadır.¹² Görüldüğü gibi bu, iki kelimedenden ibaret olup, “âm” millet, ulus (nation) demek (arets) ise yeryüzü (arapça) arz demektir. Ancak bu, bitişik keli-

Gecenin varlığı gündüzün yokluğunu ve gecenin yokluğu gündüzün varlığını gerektirir. Bunlara nakiz (çelişik) denir. Bir de şeyin zıddı diye bir kavram vardır. Bu zıt kavram, birşeyin birden çok zıddı olduğunu ifade eder. Meselâ siyah beyazın zıddıdır. deriz, ama siyahın zıddı yalnız beyaz değildir. Sarı, kırmızı ve yeşil gibi renkler de siyahın zıddıdır. Bunun için zıtlar birbirini götürür ama üçüncü bir şık ortaya çıkar. Bundan dolayı zıtlardan birinin varlığı ötekinin yokluğunu gerektirdiği gibi yokluğu ise varlığını gerektirmez. İlim cehaletin nakizidir demek, ilim olan yerde cehalet yoktur ve cehalet olan yerde de ilim yoktur. Bunlardan ikisinde yoktur üçüncü bir şey vardır, imkansızdır ve hem de saçmadır. Eğer üçüncü bir şey varsa nedir? söyleyin de görelim demek gerekir.

10 Walter W. Skeat, A Concise Etymological Dictionary of the English Language, 254 The Compact Edition of the Oxford English Dictionary, 1/1372, Oxford-1971. Webster’s New World Dictionary 722, America 1964, Das Einzige Wörterbuch Der Deutschen Unt Arabischen Sprache, Riad Gayed 526, A Dictionary of Synonymus and Antonymous, Joseph Devlin 136-161.

11 Milon Amanu, Abraham b. Soşan, 34- Prof. David Iyalon, Milon Arabi-İbni, 61, 1960- Hebrew University, Jarusalem, Ben Ami Şchrafstein New English-Hebrew Dictionary, 328, Haim Schachter, Hebrew English Dictionary, 56, 75. Marcus Jastrow, Dictionary of Talmut Babilî, Jarusalmi, 1/150.

12 Ben-Yehudes English-Hebrew, Hebrew-English Dictionary, 146, 232.

menin asıl manası yer sakinleri olarak isim diye kullanılıyorsa da sıfat olunca “cahil” manasını alıyor¹³. Batı dillerinde kullanılan “illiterate” illiteracy kelimeleri de okumamış, okur-yazar olmayan, cahil anlamlarındadır. Ancak bu da orijinal olmayıp, olumsuz bir ekle türetilmiştir.

Bunları zikretmekten kastımız bir dilden başkasına tercüme edilirken çekilen zorluğu ve her dilin kendi kelime haznesinin özelliğini anlatmak ve bir de bizde hastalık haline gelen Türkçe’yi arıkatma gayretleri güden kimselere de bir ışık tutmaktır. Bütün Batı dilleri Yunanca olan “ignorance” kelimesini kendi dilleri gibi kullanmakta ve bir milliyet düşmanlığı görmemektedirler. Okumamışın anladığı bir kelime Türkçe sayılmalıdır.

İlim ile ma’rifet arasında sıkı bir mana münasebeti yanında farklı olan tarafları da bulunmaktadır. İlim bir şeyin hakikatını bilmeyi ifade ettiği halde, ma’rifet bir şeyin niteliğini bilmeyi anlatır. Ayrıca ma’rifet, önceden bilgisiz bir durumun geçtiğini ihtiva ederken, ilim de böyle bir durum sözkonusu değildir. İlim küllî (tümel) kavramları da, anlatır, ama ma’rifet ise cüzî ve ferdi meseleleri bilmeyi gösterir. Bunun için ilim sıfatı Allah’a isnat edilir. Ma’rifet isnat edilmez. Bir de insanların Allah’ı bildiklerini anlatmalarında, Allah’ı âlim olduğu söylenmez ama, Allah’a ârif (bilen) oldukları denir. Zira ilim Allah’ın hakikatını bilmeyi gerektirir, ama ârif onu sıfatlarıyla bilmeyi gösterir¹⁴.

b) Ma’rifet: Bu kelimenin kökü “irfan, marifet” olup Asım Efendi bunu da “bilmek” ile tercüme etmektedir. Aslında arap dilcileri ilim ile marifet arasında şöyle bir fark daha koymaktadırlar. Marifet her ne kadar hikmet manasında ise de her şeyi düşünmek ve onun zihnindeki sonucunu, eserini göz önünde bulundurarak bilmek olduğunu zikretmektedirler¹⁵. Bundan dolayı “marifet” kelimesinin ilimden daha hususi bir manası vardır. Bunu beş duyu ile zihinde elde edilen bilgi olarak da ifade etmişlerdir¹⁶.

“Marifet” ilimden birkaç manada daha ayrılır. Marifet bir şeyin kendisini, zatını bilmeyi ifade eder. İlim ise bir durumu, ilişkisi (şart) ve sıfatı bilmeyi anlatır. Ayrıca, marifet bilinmesini ifade ettiği şeyin daha önce bilinmediğini ve zihinde bulunmadığını ifade eder. Bunun içindir ki, marifetin çelişki inkâr olduğu halde, ilmin çelişki cehalettir.

13 Dr. Ribhî Kemal, El-Mu’cemu’Hadis, İbrî Arabî, 349, Beyrut, 1975.

14 Ebu Hilel Askerî, El-Furuk, 72. Feyyumiye göre, Ma’rifet de ilim gibi Allah’a sıfat olarak isnat edilebilir. (El-Misbahul Münir), 2/36. Dede Congi, 30.

15 Ragıp İsfehani, el-Müfredat, 334. Asım Efendi, Kamus Tercümesi, 2/809 Lane, 5/2013.

16 Lane a.g.y. Feyyümî, El-Misbah 2/25.

Marifet bir şeyi diğerinden ayırarak, fark ettirerek (temyiz) bilindiğini anlatır, oysa ilim bir şeyi diğerleri ile bir arada toplu olarak bilmeyi gösterir¹⁷.

Marifet daha önce bilinen bir şeyin tekrar bilinmesine, taunmasına ve anlaşılmasına da denir. Marifet kelimesi, bir şeyin, insanın zihninde bulunması sonucu bilmeyi ifade ettiği için, Allah'ın kainattaki eserlerinin zihinde hasıl olması neticesi Allah'ın bilinmesini anlatır. Allah'a irfanım var, Allah'ı biliyorum denebildiğini ama ilim bir şeyin hakikatini, zatını bilmeyi ifade ettiği için "Allah'a ilmim vardır" denemeyeceğini ilim bahsinde anlattık. İşte Türkçe'de zorluk ilim ile irfan ve marifet kelimelerine hep aynı yanı bilmek manasını vermek mecburiyetinde olduğumuzdan aradaki farkı belki tam anlatma imkânı olmuyor.

"İrfan" kelimesi "gnosis" olarak İngilizceye tercüme edildiği gibi "Marifet" de "Knowledge" olarak tercüme edilmektedir¹⁸. Görüldüğü gibi burada "irfan" kelimesi sözlük manasında olmayıp istilahî (terim) manasında ruhanî özellikle hristiyanlardaki ruhaniliğin etkisinde kullanılmıştır. İsmail Fennî de "gnose"ye "irfan" ve ilmi âla demiştir¹⁹.

Bize göre kültüre "irfan" kelimesi ile karşılık verilebilir. Ona Arapçada "sekafe" diyorlarsa da Kur'anı kerim ona "Hars" demektedir²⁰.

c) Zan: Bu kelime Türkçe'ye sanmak, sezmek, sanıda bulunmak, zannetmek, zan altında tutmak, itham etmek manalarına gelmektedir²¹.

Bu kelime bir şeyi olduğunun zıddına olabilecek şekilde bilmek ve bildiğini araştırmadan bilmek anlamına gelmektedir. Oysa ilim, bilineni inceledikten sonra bilmektir²². Kesin olmayan bir inancın varlığı ile yokluğu ve birşeyi bilmek ile bilmemek arasında ağır basan tereddüde zan, sanı denir²³. Zan kelimesinin tam Türkçesi sanmaktır ve Türkçe sözlüklerde sanmak kelimesine verilen mana zan kelimesine Arap dilcilerinin verdiği mana birbirini tutmaktadır²⁴. Zan, sağlam bir güvene ulaşmayan zihinde (nefste) mananın kuvvet bulması ve olabilir iki taraftan birinin ağır basmasıdır²⁵.

17 Lane agy. Ebu Hilal Askeri, EL-FURUK 72,72, 73.

18 Cemil Saliha, El-Mu'cemül Felsefi, 2/72

19 İsmail Fennî, Lugatçai Felsefe, 295.

20 Bakara, 205.

21 Kamus Tercümesi, 3/665, Hüseyin Atay, Arapça-Türkçe Büyük Lügat, 3/253.

22 Ebul Hilal Askeri, el-Furuk, 93.

23 Asum Efendi, Kamus 3/665

24 Şemseddin Samî, Kamusî, Türki, 813. Ofset Baskı Türkçe Sözlük, 686

25 El-Furuk 91.

Zan iki manada daha kullanılır: Biri yakîn yani kesinlik, diğeri şek ve şüphedir. Bunu şöyle izah ettiklerini söyleyebiliriz. Bir emare ve belirtiden meydana gelen bilgiye zan denir. Bu bilgi kuvvetlenirse, ilim derecesine ulaşır. Eğer çok zayıflarsa, vehim derecesinde kalır. Böylece şüphe ve şekke müncer olur²⁶.

Zan'ın bazan ilmin yerine kullanıldığı zikredilmektedir. Ancak burada kullanılan kesinlik derecesindeki bilgi, hisse ve göze ait olmadan düşünme ile elde edilen bilgi anlamındadır. Duyuya ve göze dayanan bilgi kesinlik ifade edeceği için, ancak ilim kelimesi kullanılır²⁷. Zan ayrıca kuşku, şüphe ve itham manasında da kullanılmaktadır²⁸. Bu mana dilimizde çok yaygın olup, hukuk terimi olarak da sanığa "maznun" denilmiştir. "Zanun" sıfat olarak, zayıf kimse, güvenilmeyecek derecede olan her hangi bir bilgi veya şey anlamına da gelmektedir. Bu asıl manasının neticesidir. Meselâ kuyuya sıfat olursa, suyunun olup olmadığı bilinmeyen, borca sıfat olduğu zaman, ödenip ödenmeyeceği alacaklı tarafından bilinmeyen manalarını ihtiva eder. Görüldüğü gibi bu manalar şüphe derecesindedir.

O halde zan kelimesinin manasını şöyle özetleyebiliriz: A) Tereddüd edilen iki taraftan birinin ağır basması anlamını verir. B) Bir emare ve belirtiden meydana gelen bir bilgiyi ifade eder. Bu belirti kuvvetlendikçe, kelimenin manası da kesinliğe doğru yükselir. Buna üstün veya yüksek derecede zan (zann-ı galip) denir. C) Şüphe manasında iki şeyden hangisinin olup olmayacağı bilinmeyen hususta itham manasında kullanılır. D) Kesinliğe götüren zan, duyu ve gözle kavranılmayan düşünceyle ilgili olan bilgilerde olur.

d) Hars: Bu kelime Kur'anda tahmin manasında kullanılmıştır. Kur'anda tahmin kelimesi kullanılmamıştır. Bu kelime yalan manasına değilse de yalana çok yakın mana ifade eder. Bu, ilme, zanna veya her hangi birinden de duymaya dayanmayan bir şeyi ifade ederki, bu, tahmin olup, vak'âya ya uyar veya uymaz. Çünkü bilmeden söylüyor, yalan da olur²⁹. Kur'anı Kerim hiç esası olmayan ve her hangi bir bilgi belirtisi taşımayan sadece tahmin etmeye dayanan sözleri ve iddiaları bu kelime (hars)³⁰ ile ifade ederek reddetmiştir. Bunun sonucu ise ken-

26 el-Müfredat, 319. Lane 5/1925, Asım Efendi 3/665

27 İbn Manzur, Lisan 8/654, Lane 5/1925

28 Agy.

29 İbn Faris, Mu'cem 2/169, el-Müfredat 145, Asım Efendi 1/372

30 Arapçada üç (s) vardır. Bunlar Türkçe'de "s" sesi ile ifade edilebiliyor. Ancak Arapçada hem yazı şekilleri ve hem sesleri ayrıdır. Türkçede tek şekilde yazıldığı için ses de aynı oluyor. Oysa her üçünün manası birbirinden farklıdır. "Hars" telafuzunun üç ayrı (s) harfine göre manası şunlardır: a) Tahmin (Sad Harfi), b) Bekçilik yapmak (sin harfi), c) kültür ve yerî kazıp ekmek (sa harfi) ile yazılır.

disi de tahmine dayanan sözler söylemiyor ve söylediklerinin bu şekilde ilmi görülmesini öneriyor.

e) Reyb: Bu kelime, şüphe, şek veya şek ile karışık korku, ya da korku ile karışık şek ve şüphe anlamıdır³¹. Kur'anı Kerimde ve hadisi şeriflerde geçmektedir. "La reybe fihi" onda şek ve şüphe, zan yoktur³². "Rabe" ve "Erabe" kuşkulandırdı, şüpheye düşürdü, endişelendirdi manasında³³ kullanılan fiiller aynı kökten türemiştir. "Reyb" kelimesinin töhmetle beraber, karışık şek ve şüpheye dendiği de açıklanmıştır³⁴ "İrtiyab" aynı kökten olup, bir kimseyi şüphelenip itham etmek, töhmet altında bırakmaktır³⁵. Bu kelime, zihni sıkıntı, ızdırap endişe, rahatsızlık, telaş, şüphe, kuşku, vehim, suizan manalarıdır. Fiil halinde kullanılırsa bunlara sebep olma, bunları meydana getirme anlamına gelir³⁶. Asım Efendi bu kelimeyi şöyle tercüme etmiştir. Tevehhüm etmek sebebiyle meydan gelen şek ve şüphe³⁷. Töhmete bitişik (makrun) şek ve şüphe demek olur ki, meselâ bir kimse hakkında kötü ve uygunsuz bir fiil ile zan ve güman eylemek gibi, der³⁸ "Reby" kelimesinin içerdiği manada bile ve mekr vehmedilmektedir. Ayeti Kerimede bu anlamda olarak "Kalblerinde ribe (hile, desise, zan ve şüphe) olarak³⁹ geçmiştir"

Şek ile reyb arasında şöyle bir fark görülmektedir. Şek zihnin bir vak'a hakkında onun olup olmadığından şüphe etmesidir. Reyb kelimesi zihni şüpheden daha çok bir mana ifade etmektedir. O da korku veya aldanma kuşkusunu ve kaygısını ile şüpheyi ihtiva etmektedir⁴⁰. Kur'anda reyb kelimesi şek kelimesinin sıfatı olarak kullanılmıştır. "Şekkin murib" şüpheye düşüren kuşku⁴¹. Bu, İngilizceye "suspicious doubt" olarak tercüme edilmiştir.

Yukarıda geçen tariflerde "reyb" kelimesinin Türkçe karşılığında kuşku denebilir. Kuşku kelimesinde korku ve endişeden doğan bir şüphe manası hissedilmektedir. Buna göre ayetteki "murib" kelimesini kuş-

31 İbn Faris 2/463

32 Tacul Arus 2/547, 549

33 Agy.

34 Tac 2/548

35 Agy.

36 Lane 3/1197,1198

37 Kamus Ter. 1/151

38 Kamus Ter. 1/151

39 Müfredat 205 (Tevbe 110)

40 A. Yusuf Ali, The Holy Qur'an İngilizce tercümesi 622 (XIV İbrahim/9)

41 İbrahim-9, Sebe'-54. A. Yusuf Ali, The Holy Qur'an 622, 1150. M. Taumud-Din Al-Hilali, Holy Qur'an 255, 433.

kuya düşüren veya kuşkulu şek demektir ki, iki kelime birbirinin manasını hem açıklar ve hem tamamlar, Yalnız şek ve şüphe değil, korkulu şüphe, veya yalnız korkulu endişeli değil, şüphe de işin içindedir. Bunu Asım Efendi şöyle açıklamaktadır. Şek, reybin başlangıcıdır (mebde). Nitekim ilim de kesinliğin başlangıcıdır⁴². Görülüyor ki kesin bilginin derecesi yakın ise ilim ona varmanın başıdır ve ilk adımdır. Şüphe ve şek de bilmemenin başı ve ilk adımı ise reyb de onun daha alt derecesi, diğer deyimle korkuya varan mertebesi olur. W.E. Lane, ayetteki “şek-k'in mûrib”e şöyle mana vermiştir. “Kuşkuya, suizana düşüren şüphe” “Doubt causing to fall into suspicion or evil opinion”⁴³ Şemseddin Sami “kuşku” kelimesini güzel bir şekilde tahlil ediyor ve “kuş gibi korkup ürkmek, irtaş (titreme) diyor⁴⁴. Reyb kelimesi, şek kelimesinden ayrıldığı izah edildi. Biz de bu izahları bir kelimedede toplamak istiyoruz. Şek kelimesi ilimle, bilgi ile ilgili olarak bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında her iki yöne eşit bir tereddüttür. “Reyb” ise daha çok ruhî bir durum bildiriyor. Bu bilgisizlikler, şüpheden doğan, ruhî bir huzursuzluk, rahatsızlık, endişe, sıkıntı ve korku, ürkeklik gibi bir durumu ifade ediyor. Ayeti Kerimede ikisinin bir arada zikredilmesi ile hem şüphede ve hem şüphenin neticesinden endişe etmek ve kuşku duymaktadırlar. Ayet hem ilmi bir tutum ve hem psikolojik bir durumu anlatmaktadır.

f) Şüphe: Bu kelimenin kökü (şbh) olup, fiil ve sıfat şeklindeki çekimleri Kur’anda geçmektedir. Bunlar, teşbih –benzetme, teşabuh–benzeşme, müştebih – benzeşen ve şüphelenen, kelimeleridir. Bu kelime (şbh) tek manaya delalet eden bir köktür.

Bir şeyin renk ve vasıf bakımından benzemesi ve benzer şekilde olmasıdır⁴⁵. Şüphe iltibas manasıdır⁴⁶ İltibas kelimesini açıklamak gerekiyor. Bu kelime ise “libas” giysi demek olan kökten gelir ki, kendini örten şeydir⁴⁷ İltibas zihni karıştırmak ve şüpheli olmak (müştebih) tır⁴⁸. İltibas aslında elbise giymek, elbiseye bürünmek olunca, elbiseye girip gizlenmiş olacağı için bilinemeyecektir. Şüphe benzemekten türemiştir ve şüphede şebeh – benzeme manası vardır⁴⁹. Bu kelimededen türeyen müştebih ve müteşabih birbirine benzeyen, benzeşen

42 Kamus Ter. 1/151.

43 Lane 3/1199.

44 Şemseddin Sami, Kamusî Türki 2/1102, Ofset baskı

45 Mu’cem Mekayıs, 3/243

46 İnb Manzur 2/266

47 El-Mucemul-Vasit 2/819

48 Kamus Tercümesi, 2/288

49 İbn Manzur 12/266

ve bundan dolayı da birbirinden ayrı olarak farkedilmeyen şeyler hakkında söylenir⁵⁰.

Şüphe, birbirine benzediklerinden iki şeyi birbirinden ayıramamak ve seçememek demektir. Bu benzeşen ve birbirinden ayrı oldukları fark edilmeyen şeyler madde de olabilir, mana ve kavram da olabilir⁵¹ Şüphe ile iştibah, aynı anlamda olarak⁵² şüphe, karanlık, kapalı, mechul, belirsiz, müphemlik, muğlaklık, seçilemez, tefrik olunamaz manalarında kullanılırlar⁵³ İşlerin birbirine karışmasına iştibah ve teşabuh, benzeşme denir. Müşabbeh müşkil ve anlaşılması zor şeye söylenir⁵⁴. Bir şeye bir şey benzetmeye ve eşit yapmaya teşbih etmek ve bir şeyde şüpheye düşürmek "şebbehehu aleyhi" bir şeyi birisince anlamayacak şekilde (başka bir şeye) benzetmek⁵⁵. Teşabuh ve iştibah eşit ve aynı şekilde olmak, şüphe, zihin karışması, şaşkınlığı, kararsızlığıdır.⁵⁶ "İnekler bize aynı göründü, bizce birbirine benzediler"⁵⁷. Onun için hangisi olduğunu farkedip tanıyamadık.

Görüldü ki, şüphe kelimesi benzemekten türemiştir. İki şey birbirine benzediği zaman nasıl onları anlamak, ayırt etmek ve birbirinden ayırmak imkansız ise, her hangi ilmi ve zihni bir mana ve mesele de başkasına benzerse bilgi derece ve seviyeleri ve bilimlerinin delilleri birbirine eşit olur ve benzeşirse o iki meseleden hangisinin doğru olduğunu kestirmeye imkân yoktur. Hangisini tercih edip almamızın gerektiğini bilemeyiz. Çünkü her ikisi aynıdır. Benzerdir ve birbirine eşittir. Bunun için hüküm ve karar vermek imkansız olmaktadır. İşte bu şüphe ve onun neticesidir.

g) Şek: Bu kelime Kur'anda değişik üslup içinde hep isim olarak (şekk) şeklinde kullanılmıştır. Kelimenin kök manası bir şeyi yarmak ve içine girmektir. Bıçağı ete, deriye ve kemiğe işletip, ta ötesine kadar geçirmek olarak Asım Efendi tarafından tercüme edilmiştir⁵⁸. Kelimede yarmak, delmek ve ikiye ayırıp, aralarına bir şey sokup onları birleştirmek manaları asıl kök manayı teşkil ediyor. Bu tedahülü, araya

50 Agy

51 Ragıp, Müfredat 254

52 İbn Manzur 2/266

53 Kamusu Asri, Arabî İngilizî 333, Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic

54 Zemahşeri, Esas, 321

55 Lane 4/1499

56 Lane 4/1500

57 Bakara 70

58 K. Ter. 3/97.

girmeyi ifade ediyor⁵⁹. İki şeyi yazıp hangisini alacağını kestirememek veya iki şeyi yazıp sonra birleştirerek dengede tutmak meselâ iki yaprağı delip bir odun sokarak bir araya getirip birleştirmek manalarına gelmektedir⁶⁰. Genellikle bir şeyi intizamlı bir şekilde yazmak (şekkehû, intezamehû) şeklinde anlaşılmıştır⁶¹.

Bu manadan hareket edilerek, birbirine çelişik iki şeyin dengede, eşit derecede olmasına "şek" denir. Bu iki çelişik şeyin aynı derecede eşit delilleri olması veya hiçbir delile sahip olmamalarıdır. "Şek" bir şeyin var olup olmadığına olan delillerin eşit olması olarak anlaşılması mümkündür⁶². Bu izah gösteriyor ki, "şek" kelimesinin kök manası ve özellikle maddi manası olan bir şeyi ortadan yarmak veya kesmek, onun kavram olan manasını meydana getirmiştir. Çünkü "şek" bir şeyde yarıklı meydana getirmek olduğundan, fikrin, üzerine dayanacağı, kurulacağı bir yerin bulunmamasıdır⁶³. Bunun için "şek" kararsızlık ve iki şey arasında sallantıda bulunmak anlamında kullanılmaktadır.

"Şek" kelimesi pazunun böğüre yapışması anlamından da alınabilir. Bu durumda çelişik (nâkız) iki şeyin farkedilemeyecek ve ayrı oldukları anlaşılamiyacak derecede birbirine yapışmış ve bitişmiş olmaları anlamını verir⁶⁴.

"Şek" kesinlik (yakîn)in çelişigi ve nâkızı olup⁶⁵, şüpheyi ifade eder. Yakîn (kesinlik)in zıddı olması, iki şey arasında mütereddid olmasından dolayıdır. İki tarafı da eşit olsa veya iki taraftan biri ağır basmış olsa bu farketmez ve bu manada iki duruma da şamil olur⁶⁶. Zira "şek" iki şeyin eşitlik halinde bulunmasına denir. Eğer iki şeyden biri ötekinden ağır basarsa, eşitlik bozulur. Burada insanı aldatan ve yanıltan ifade "şek" kelimesine "yakîn", kesin kelimesinin zıddı denmesi olabilir. Bir şey "kesin" in zıddı ise kesinlik altında kalan "zan" anlamını verebilir. Zan "şek"ten üstündür. İki taraftan birinin ilim ve yakîn yöne doğru ağır basmasıdır. Belki buna sebep olan İbn Faris'in ifadesidir. Çünkü Feyyumi de ona dayanarak bunu söylemektedir.

59 Mekâyis, 2/173.

60 Agy., Lane, 4/1582.

61 K. Ter. 3/97, Mekâyis, 2/173.

62 Ragib, Müfredat, 266, Kulliyat Ebil-Beka, 214.

63 A.g.y.

64 A.g.y., Lisânü'l-Arab, 2/347.

65 Lisan, 2/347.

66 Feyyumi, El-Misbahu'l-Münir, 1/153.

İbn Faris diyor ki, zan iki değişik manaya delâlet eder: Biri yakın diğeri şektir⁶⁷. Feyyumi de diyor ki, İbn Faris şöyle demiştir. Zan, yakın ve şek manasına gelir⁶⁸. Zan kelimesini şek ve yakîn (kesinlik) manasında, Ezherî de kullanmıştır⁶⁹. İbn Manzur, aynı şekilde kullanıldığını nakletmektedir⁷⁰. Feyyumi "şek" kelimesini "yakın" (kesinlik)in karşıtı, zıddı olduğunu ifade ederken dil imamlarının sözlerine dayanıyor. "Dil imamları şekkin, yakînin zıddı (hilâfı) olduğunu söylemişlerdir. Yakînin zıddı demeleriyle şunu kastetmişlerdir: İki tarafa ister eşit olsun, ister bir taraf öbürüne ağır bassın iki şey arasında tereddüd etmekten ibarettir"⁷¹.

Şek bir nevi cehâlettir. Çünkü cehâlet iki çelişik şeyi hiç bilmemek manasına gelebilir. Eğer olup olmama hususunda eşitlik varsa, bu, şektir. Ama bir taraf ağır basıyorsa, ağır basan taraf zan olur. Hafif kalan taraf vehim olur⁷². Burada üç kavram anlatılıyor. "Şek" iki taraf eşitse oluyor, yani %50 ise bu şek, % 50'nin üstüne çıkıyorsa, bu ağır basıyor ve zan oluyor. Eğer % 50'nin altına düşüyorsa, bu, vehim oluyor. İşte şek iki tarafı eşit olmasına dendiği gibi, bazan da mutlaka tereddüd etmeye de denmektedir⁷³. Bundan anlaşılın, mutlak şüphe ki, iki tarafın eşit olup olmaması nazarı itibara alınıp, bir tartıma ve değerlendirme söz konusu olmuyor. Ebu'l-Hilal Askeri'nin şek ile zan arasında yaptığı ayırım şöyledir:

"Zan ile şek arasında şu fark vardır. Şek ihtimalli olan iki tarafın eşit olmasıdır. Zan ise ihtimalli (caiz) olan iki taraftan birinin diğerinden ağır olmasıdır. Şek (şüphe) eden şüphe ettiği şeyin iki sifattan birisinde olmasını muhtemel (caiz) görür. Çünkü ne delili ne de emaresi vardır. Bundan dolayı şüphe eden şekki dilemek için zanna muhtaç olmaz. İlim ve üstün zan tefekkürle (nazarla) elde edilir. Şekk'in Arapçada kökü şu sözden gelir. Biz bir şeyi bir şeye sokmak üzere birleştirdiğimiz zaman "şeyde şek ettim" dersin. Şek iki şeyin zihinde (vicdan-zanûr) bir araya gelmeleridir. Halbuki zan, sabit ve güvenilir bir duruma ulaşmada nefiste mananın kuvvetlenmesidir. Ama şek böyle değildir. O, iki taraftan birinin daha güçlü olmamak üzere çelişik iki şeyin arasında durmaktır"⁷⁴.

67 Mekâyis, 3/462.

68 Feyyumi, El-Misbah, 1/154.

69 Lisanül Arab, 2/654., Cevheri, et-Tehzib,

70 Lisan, Agy.

71 El-Misbah, 1/154.

72 Külliyyat Ebu'l-Beka, 214

73 Agy.

74 Ebu'l-Hilal Askeri, El-Furuk, 91.

Doğrusu şek kelimesinin bu tarifi, hem kelimenin maddi manasına uygun ve hem de felsefi veya zihni manasını en iyi şekilde izah ediyor. Sonraki düşünürler bunu felsefi kavram olarak kullandılar.

Burada değişik fakat aynı manaya varan üç kelimeyi açıkladık. Reyb, şüphe ve şek. Her birinin kendi kök manası aradaki farkı belirtmeye kâfidir. Ancak her üçü de Türkçede daha çok kullanılan şüphe manasını ifade etmektedirler. Bu ise çelişik veya zıt iki şeyden biri hakkında her hangi bir tercih yapma ihtimalinin olmaması ve her iki tarafın yani müsbet ve menfi tarafların birbirlerine eşit olmasıdır. Bu manada kelimelerin kök manalarına uygun ve onların bir neticesi ve gereğidir.

h) Dirayet: Hüner, sanat, marifet ve kurnazlıkla bilmek. Bunun için buna fitnat yani ince anlayış, süratli anlama manaları verilir⁷⁵. Dirayetin fehm, anlama manasında ve bunun da insana yöneltilen bir şey hususunda yanılmamak olduğu söylenir. Dirayet kelimesi bilmek, marifet ve ilim manalarında kullanılır⁷⁶. Ebul Hilal Askeri, dirayetin ilim manasına geldiğini ve ilim yerinde kullanıldığını, meselâ insana bilmediği bir şey sorulduğu zaman ilim ve derayet kelimesiyle bilmiyorum "lâ a'lemu, lâ edri" diye cevap verebilir ama anlamıyorum diye "lâ efhemu" ile cevap vermesi doğru olmaz⁷⁷.

Bazı dilciler, dirayet kelimesinin kökünde hile ve kurnazlıkla av avlamak manası bulunduğunu ve bundan anlamak manasına geçerken kurnazlık, hüner ve ince anlayış (fitnat) ile anlamak demek olacağına işaret etmektedirler⁷⁸. Ancak İbn Manzur'un bu iki manayı ayrı ayrı belirtmesi, yani bilmek ve marifet ile ilim manasına gelmesini, avı hile ile avlamak ve onda kurnazlık göstermek manasında olmasını birbirinin temeli saymadığından bunların bir kökün iki ayrı manası olduğu görülüyor⁷⁹.

Dirayet, mutlaka ilim manasına gelirse, Allah'a isnadı câizdir. Eğer kurnazlıkla hüner yoluyla bilmek olsa, Allah'a sıfat olmaz⁸⁰. Ebul-Beka dirayetin bazı öncüllerin zikredilmesinden hasıl olan bilgi olduğunu söyler⁸¹. Dirayet kökünden "edra, idra" türetilmiştir. Bildirmek manasıdır. Kur'an'da birkaç yerde geçer. Sana ne bildirdi, öğ-

75 Mekâyis, 2/272, Lane, 3/877

76 Lisan, 1/975.

77 El-Furuk, 84.

78 A.g.y.

79 Lisan, 1/975-76.

80 El-Furuk, 84. Kamus Trc. 3/809,

81 Ebul Beka. Eyyub b. Musa, el-Külliyat, 25

retti? “Ve mâ edrâke?”⁸². Ayrıca bu kökten “mudârat” kelimesi türer. Türkçe’de buna “mudara” denir. Arapça’da bunun manası insanlarla iyi geçinmek ve onlara yumuşak ve latifeli davranmaktır⁸³. Doğrusu anlayıp ve bilmek olan dirayetten türediği için mudara, insanlara anlayışlı muamele etmek ve onları anlamaya çalışmaktır. Tatlı sözle kandırmak, gönlünü yapmak, aldatmak ve hile yapmak manalarına da gelmektedir⁸⁴.

i) Yakîn: (YKN) kelimesinin Kur’anda türemiş şekilleri geçmektedir. Bunlar, yakîn, mûkîn, müsteykîn, îkan’dır. Bu (ykn) kök kelime gerçekten hakiki şekilde şüphelenmeyecek derecede bilmek manasına gelir. Bunun için ilmin sıfatı olur, onun son mertebesi sayılır. Yakînî ilim kesin derecede ilim anlamını verir. Yakîn, şek ve şüphenin gitmesi ve zail olması⁸⁵ ve hükmün sabit olmasına zihnin durulması, sükun bulması ve yatkın olması⁸⁶ dir. Yakîn ,muhakeme, düşünme ve delil getirme neticesinde elde edilen ilme denmesi ile Allah’a ilim sıfatı olarak isnat edilemez⁸⁷. Yakîn kelimesi ilmin eş anlamlı, müradifi olduğu açıklanmıştır⁸⁸. Şüphe ve şek olmayan ilme dendiğinden, ilmin sıfatı oluyor. Buna kesin bilgi denmesinden ötürü Asım Efendi de şeksiz ve şüphesiz doğru bir inançla bilmeye söylenir diyor⁸⁹. İlmin karşıtı ve çelişği cehâlet, yakînin çelişği ise şektir⁹⁰.

Dilcilerin yakın kelimesine verdikleri mana daima ilimle ilişkilidir. İman kelimesini bu kelimenin izahında kullanmamışlardır. Asım Efendi’nin inanç (itikad) kelimesini yakînin tarifine katması, istilâhî ve sonradan elde edilen bir mana olmasından başka bir şey olmasa gerektir. Buna Seyyid Şerif Cürçani açıkça temas etmiş ve “yakîn, dilde şüphesi olmayan ilimdir. İstilâhta ise bir şeyin vakaya uygun olarak, ancak bir şekilde ve şöyle olacağına zevali imkânsız bir tarzda inanmaktır” demiştir⁹¹. Ebu’l-Bekâ bu tarifi şöyle aktarmıştır: “Vakıya uygun, sabit, kesin itikada yakın denir”⁹². Yakîn kelimesini sabit ve sarsılmaz itikad manasında kullanılması üç şeyden dolayı olabilir:

82 Kâria’, 3.

83 Zemahşeri, Esas, 187. El-Misbah, 1/94.

84 Lane, 3/877.

85 Mekayis, 6/157.

86 Ragıb, Müfredat, 575.

87 El-Misbah, 2/160.

88 Lane, 8/3063.

89 Kamus Ter, 3/721.

90 Lisan, 3/1015.

91 Tarifat, Seyyit, 175.

92 El-Külliyat, 389.

a) İlimin kesinlik ve son derecesini göstermesiyle insanın nefsinin sukün bulduğu ve tatmin olduğu bir durumun meydana gelmesine sebep olmasıdır. Böyle bir durum imanla da anlatılabilir ve bu, imanın da kesinlik ve sabit mertebesi olmakta birleşirler.

b) Kur'an'ı Kerim'de âhiretle ilgili olarak kullanılmasında, iman ve hatta sarsılmaz iman manasında alınmasında rol oynayabilir. Âhirete olan insanın bilgisi ancak delil ve ona da imanla ve onu kabul etmekle olacağı için ikan kelimesi de kesin itikad manasında kullanıldığı kabul edilmiştir. Ancak ayetlerde geçen âhirete imanı (kesin inancı) olanlar⁹³ tabirinden kesin bilgisi ve sağlam ilmi olanlar da demek doğru olur. Burada itikad kelimesini zikretme mecburiyeti düşünülmemelidir. Ayrıca "ikan" kelimesi Kuranda bir mefulü (tümleci) belirtilmeden mutlak olarak kullanılmış ve bir de "iman" kelimesinin aldığı tarzda (b) ba harfi ile meful alması halinde kullanılmaktadır. Bu benzerlikten ötürü "itikad" kelimesiyle izah edilmiştir.

c) Felsefenin tesiriyle ikan kelimesine itikad manası katılmış olabilir. Çünkü felsefede doğma itikad manasından ziyade ilme inanma ve bilginin varlığını kabul etme anlamı olduğundan ona ikan ve doğmatizme ikaniye denmiştir.

Yakin ve ikan kelimesinin üzerinde daha fazla durmayacağım. Ne varki, yakîn kelimesinin kökü kesin ilim ve bilgi anlamında olduğunu vurgulamak istiyoruz. Kuran'daki âyetleri de buna göre anlamak Arap diline daha uygun düşecektir. İlmî ıstılâhlar sonradan gelişmiş ve gelişmektedirler. Onlar için kullanılması şüphesiz bir sakınca doğurmuyorsa da asıl manayı kaybetmemelidirler.

"Yakîn" kelimesinin Kur'an'da ilimle ilgili üç kelimeye izafetle kullanılması arasındaki farka temas etmemiz gerekiyor. a) İlmel yakîn⁹⁴ b) Aynel Yakîn⁹⁵, c) Hakkal Yakîn⁹⁶. Buraya İbn Manzur'un "yakîn"e verdiği manayı alarak bunları açıklamak istiyorum. "Yakîn", bilme (ilim) ve şüpheyi giderip işin gerçeğini elde etmektir⁹⁷. Burada yakîn'e her ilim ve fazla olarak şüphenin izalesi ve işi tahkik yani işin ve durumu hakikatına ulaşmak anlamı veriliyor. Gene İbn Manzur diyor ki, "hak-kul yakîn" demek, bir şeyi kendisine izafe etmek değildir. Çünkü hak ile yakîn aynı şeyler değildir. Nitekim geri kalan "aynul yakîn ve ilmül yakîn" de öyledir. Ayn göz demek olup, yakin kelimesiyle aynı olmadığı

93 Bakara 4, Nahl 3, Rum 60.

94 Tekasür: 5.

95 Tekasür 7.

96 Vakıa: 95, El-Hakka, 51.

gibi, yukarıdaki tarifte de görüldüğü üzere, ilim de yakın kelimesiyle aynıyet meydana getirmez. Buna göre a,b, ve c, bentlerindeki âyetleri daha iyi anlama için şu izahı şimdilik yeterli görüyoruz:

a) İlmü'l-Yakîn: Bu ifade bir sıfat tamlamasıdır. Çünkü yakîn, ilmin sıfatıdır⁹⁸. Bu, yakînî ilim demektir. İlim delil ve düşünmeyle elde edildiğine göre, yakîn de delil ve düşünmeyle elde edilen bir bilgi olarak tarif edildiğine göre, her iki tarif hernekadar aynı ise de bu şekilde delil, düşünme, istidlâl ve muhakeme ile elde edilen kesin ilme ilmül-yakîn denir. Burada önemli olan delillerin kesinliği, sağlamlığı ve düşünmenin doğruluğudur. Demek ilmül-yakîn, fikrî ve nazarda ulaşılan kesin bilgi olur⁹⁹. Meselâ, duman çıkan yerde ateşin olduğunu ve minarenin olduğu yerde cami bulunduğunu biliriz. Buna delilimiz, duman ve minaredir. Bu bilgimiz kesindir, zaddına şahit olmadık.

b) Aynü'l-Yakîn, gözle görerek bir şeyi bilip, onda şüpheye mahal kalmayacak derecede bu bilginin kesin olmasıdır. Duman çıktığı yere gidip ateşi görmek ve minarenin bulunduğu yere gidip, camiyi görmek, artık inkâr edilemeyecek derecede ateşi ve camiyi bilmemizi gerçekleştirir. İşte buna da gözle görerek ve müşahede ederek ulaşılan kesin bilgi manasında "aynül yakîn" denir¹⁰⁰. Bu, ilmül-yakîn olandan daha üstündür.

c) Hakkü'l-Yakîn ise, ilim ve müşahedeyle ulaşılan ilmi gerçekleştirmek ve onun hakikisine, hakikatına ulaşmak ve ulaştığını bilmektir. Çünkü yakîn kesin bilgi olduğu için gerçeğe ulaştığı bilmek ile tarif etmek doğru olur. Meselâ, ateşten istifade ederek ısınmak veya yemeğini pişirmek onun ateş olmasının mahiyetini ve hakikatını gösterir. Uçağı biliriz. Havada veya alanda görürüz. Bir de içine biner uçarız, işte bu üç mertebe de böyledir. İlmül-yakîn'den başlar aynül yakîn'den geçer ve hakkul yakîn'e ulaşır. Böyle hakkul yakîn ilimden ve müşahededen meydana gelen ilim olur¹⁰¹.

Dindarların âhiretin varlığına olan bilgileri ilmül yakîn, onu gördükleri zaman aynül-yakîn, içinde buldukları zaman da hakkul yakîn olur. Ebul Beka'nın tarifine göre (ykn) kelimesi suyun havuzda durup

97 Lisan 3/1015.

98 Kamus Ter. 3/721.

99 Cemil Sabba, el-Mucemul Felsefi 2/588.

100 Cemil Sabba, A.g.y.

101 Cemil Sabba, 2/589

istikrarlı olmasından, ilmin de kalpte yok olmayacak şekilde kesin delille yerleşmesi ve istikrarlı kalmasıdır¹⁰².

i) Hikmet: (HKM) kökü aslında islâh ve düzeltmek için, men etmek, önlemek, engel olmak manalarına gelir. Bunun ilk manası "hüküm" olup, zulümden ve haksızlıktan men etmek demektir. Hayvana hakim olabilmek, onu sağa sola sapmaktan men etmek için vurulan gеме "hakeme" denir. Hikmet te bu manadan türetilmiştir. Çünkü insanı cehaletten ve kötü huylardan korur ve cahil olmanın önüne geçer¹⁰³. Hüküm, hükmetmek, bir şey hakkında onun ne olduğunu bildirmek, hakimlik, kadılık yapmaktır¹⁰⁴. Başkasını uymaya mecbur tutmadan, bir şeyin ne olduğunu ve nasıl olduğunu veya ne olmadığını ve nasıl olmadığını söylemek manasında kullanılır¹⁰⁵. (HKM) kökünden türeyen "uhkum" emri iki manaya gelir: Biri, "hükmet", hüküm ver, hükmünü, fikrini bildir, açığa vur. Diğeri, "hakim ol, hikmet sahibi ol"¹⁰⁶ manasına gelir. Hakim hükmeden olduğu gibi, "hakem", de aynı manada kullanılır. Fakat bu sonuncusu daha kuvvetli bir mana taşır. "İhkam" kelimesi aynı kökten olup, bir şeyi sağlam ve düzgün yapmak demektir¹⁰⁷.

Hâkim, kelimesi Kur'anda Allah'a ve Kur'an'a sıfat olarak isnat edilmiştir. Alim ve hikmet sahibi demektir¹⁰⁸. Bu kelimenin, Allah'a isnad edilmesiyle ifade ettiği mana, başkasına isnad edilmesiyle aldığı mana ayrı ayrıdır¹⁰⁹. Kuran'a "hakim" denmesinden anlatılmak istenen mana, onun muhkem, sağlam ve düzgün bir kitap olmasıdır¹¹⁰. Hakim'in üçüncü bir manası daha vardır. Bu da, diğerkök manalarıyla uyum ve mutabakat halindedir. Hakim, yani hikmet sahibi olan tarafsız ve lehte veya alayhte olmasına bakmadan hüküm veren kimse demektir¹¹¹. İslâm kültür tarihinde filozof ve tıp doktoruna hakim denmiştir. Bu istilâhî bir manadır. Aslında filozofun Arapça karşılığı hikmeti seven, (muhibbul hikme) dir. Böylece hakim kelimesini sözlük manasında

102 El-Külliyat, 389. Bundan dolayı felsefe ve klasik mantıkta kullanılan "yakîniyyat" kesin delil kaynakları terimi türetilmiştir. Bunlar, şüphecilığe karşı kullanılan delillerdir. Bu da yakîn kelimesinin şek ve şüpheyle karşıt bulunmalarını gösterir.

103 Mekayis, 2/91. El-Misbah, 1/72.

104 Kamus Ter. 3/430.

105 Ragıb, El-Müfredat, 125.

106 Ragıb, age., 124.

107 Kamus Ter. 3/431.

108 Külliyyat Ebul Beka, 157.

109 Ragıb, Müfredat, 126. Külliyyat Ebul Beka, 157.

110 Hüd, 1. Müfredat, 126

111 Lane, 2/618

filozof karşılaşmaz. Ama terim ve istilâh manasında karşılaşmasında bir sorun yoktur. Çünkü filozof kelimesiyle de kendisinin asıl sözlük manası kastedilmemektedir.

Tahkim kelimesi hükmetmek üzere hakem tayin etmek veya engel olmak, kötü şeyden önlemek manasında kullanılır¹¹². Hikmet cahilce davranmaktan men etmektir. Hikmet ile hakim arasında bir olan ve farklı olan manalar var. Hüküm hikmetten daha umumidir. Hüküm'de hikmet manası vardır. Hikmette hüküm manası yoktur. Bunun için her hüküm hikmet sayılabileceği halde, her hikmet hüküm sayılmaz¹¹³. Hüküm (hukm) nesnelere, gerçek tabiatını bilmek ve ona göre hareket etmektir¹¹⁴. Damegâni, hikmetin beş manada kullanıldığını beyan ediyor: Güzel öğüt (mevıza), anlama, peygamberlik, Kuran'ın tefsiri ve Kur'an'ın kendisi¹¹⁵.

Hüküm, Allah'a isnad edildiği zaman şeyleri bilmek ve onları en iyi şekilde meydana koymak, örneksiz var etmek olur. İnsana isnad edildiği zaman, bilmek ve iyi işler yapmaktır. Yahut da en üstün seviyede bir bilgi ile en iyi şeyleri yapmayı bilmek ve öğrenmektir¹¹⁶.

Hikmet, adalet, ilim, hüküm, peygamberlik, Kur'an ve İncil manalarında da kullanılmıştır. Bunun tarifinde şöyle denmiştir: Hikmet, bir şeyi layık olduğu yere koymaktır. Alimlerin tariflerine göre, insanın gücü yettiği kadar, nazari bilgileri elde etmek ve faziletli işler yapma maharetini kazanmak üzere aklın ve zekanın (nefs-i insani) kullanılmasıdır¹¹⁷.

Hüküm, hikmeti içermektedir. Çünkü hükmederken hikmetli hükmetmek için, hikmete ihtiyaç vardır. Hüküm fiildir. Hareket ifade eder. Her an faaliyette bulunur. Ama hikmet bilgidir. Fiil halinde olmayan mutlak ve mücerred bir isimdir. Onu harekete geçirecek olan, hükmetmektir. Bu bakımdan hüküm hikmetten daha geniş kapsamlı olarak anlaşılmıştır. Burada bizce, bir fark daha bulunmaktadır. Hüküm, fiil olduğu için, fiil halindeyken vardır, Daha önce varlığı sözkonusu olmaz. Ama hikmet bizâtihi var olan bir bilgi ve bütün bir sistem ve onu istenildiği zaman çalıştırabilecek bir aklî ve zihnî muhakeme hüneri ve me-

112 Lane, 2/616

113 Müfredat, 126, Külliyat, 157,

114 Lane, 2/617.

115 Hüseyin b. Muhammed Demagani, Kamusu'l-Kur'an, 141, Beyrut, 1977, Demagani'nin Zemahşeri ile Bağdad'da buluştukları tahmin ediliyor. (Bk. Aynı kitabın önsözü, 6).

116 Lane, 2/617

117 Külliyat, 158.

leke ifade eder. Bu bakımdan hikmet, elde edilen bir muhassala ve bir mükteşebât bütünlüğü ihtiva eder. Ashında muhakeme de hükümle, hikmetle aynı kökten gelmesi de önemlidir. Hepsinde hikmetli davranmak ve hikmete göre hareket etmek ve hikmeti anlamak manaları bulunmaktadır.

Kuran'da buraya almadığımız duyma, işitme, görme, vicdan, idrak ve müşahade gibi, birçok kelime ilimle ilgilidir. Bunlar oldukça herkesçe kolay anlaşılabilir. Zaten Kur'an'a göre bilgi konusunu bütün genişliği ile ele almayacağımızı ifade etmiştik. Aldığımız kelimeler doğrudan ilmin varlığı ve yokluğuyla ilgili olmalarında dolayı alınmışlardır. Bunlar gösteriyor ki, Kur'anı Kerim, ilmî münakaşa ediyor ve onun meşruiyyetini tartışıyor. Seçtiği ve tenkit ettiği ile dayandığı ve kelime ve kavramlarla sisteminin ve ilmi zihniyetinin ölçüsünün sınırlarını çiziyor. İslâm âlimleri bunlar üzerinde düşünüyor ve ona göre elde ettikleri bilgileri münakaşa ediyor ve değerlendiriyorlar. Biz yalnız bu kelimelerin sözlük manalarını tesbit ettik. Asıl bunların kullanıldıkları cümlelerdeki üslûp ve ifade tarzları daha önemlidir. Ama onların yerlerine Kur'an'da bulup, mütalaa etmek kolay olacağını düşünerek onları başka bir zamanda ele almak üzere şimdilik bırakıyoruz.

Hadislerde Şüphe:

Kur'an'ı Kerim'de ilim bahsini ilgilendiren bazı önemli kelimeleri inceledik. Şimdi Hz. Peygamberin sözlerinde konumuzu ilgilendiren bir kaç Hadisine değinmek istiyoruz:

a) Bazı kimseler Hz. Peygambere gelip sormuşlardır: Zihnimize öyle şeyler geliyor ki, herhangi birimiz onu söylemeyi büyük günah sayar. Hz. Peygamber gerçekten öyle mi oluyor? diye sorar Evet, derler. Hz. Peygamber, işte o duygunuz imanım apaçık kesinliğidir, buyurdu¹¹⁸.

b) Hz. Peygamber'e "iman"daki vesveseden sormuşlar. O da demiştir ki, o halis imanım sebebidir¹¹⁹.

c) Hz. Peygamber demiştir ki, insanlar birbirine sorup duracaklar ve diyecekler ki, Allah bu mahlûkâtı yarattı. O halde Allah'ı kim yarattı? Böyle bir şey aklına gelen, hemen Allah'a inandım desin¹²⁰.

d) Hz. Peygamber: "insanlar ilimden size sorup dururlar, öyle ki, işte Allah bizi yarattı, ama Allah'ı kim yarattı derler. Konuşma bu radeye gelince, Allah'a sığınm ve sözü bitirin", buyurdu¹²¹.

118 Müslim, 2/153, Nevevi ile Süneni Ebu Davud, 2/622.

119 A.g.y.

120 A.g.y.

121 Müslim, 2/154.

e) Ebu Zümeyl, İbn Abbas'a sormuş: Zihnime bir şey geliyor, acaba nedir demiş. İbn Abbas, o halde nedir? diye sorar. Vallahi söyleyemem demiş. İbn Abbas, şüphe kabilinden bir şey mi? der. Ebu Zümeyl, güler. İbn Abbas, demiştir ki: "hiç kimse bundan kurtulamamıştır. Bunun için Yüce Allah" sana indirdiğimizden şüphedeysen, senden önce kitap okuyanlardan sor, andolsun ki, sana rabbinden gerçek gelmiştir, sakın şüphelenenlerden olma"¹²², âyetini indirmiştir. Böyle bir şey zihnine gelirse, "o öncedir ve sonradır (varlığı) açık ve (mahiyeti) gizlidir, o herşeyi bilir"¹²³, söyle¹²⁴.

f) Bir adam Hz. Peygambere gelip, "ey Allah'ın elçisi, herhangi birimiz, zihninde (nefsinde) öyle bir şeyle karşılaşılıyor ki, onu söylemektense kül olmayı tercih ediyorum" dedi. Hz. Peygamber "Allah büyüktür. Onun durumunu vesveseye dönüştüren, Allah'a hamdolsun" buyurdu¹²⁵.

Burada iki mesele açıklanmış oluyor: 1) Herşeyi Allah'ın yarattığı kabul ediliyor. Madem ki, her şey yaratılmıştır. o halde Allah'ı da kimin yarattığı insanın aklına gelebiliyor. Böyle bir sorunun insanın aklına gelmesi, onun dinsizlikle Allah'ı inkâr etmek kasdı ve niyeti olduğunu göstermez. Böyle bir şey yalnız dinsizliği huy ve meslek edinenin aklına gelmez. İnananın ve Allah'a samimî olarak iman edenin zihnine de böyle bir şey gelebilir. Demek ki böyle bir soru insanın öğrenme merakından doğmaktadır. Öğrenme merakı her insanda bulunur. İnsan onu geliştirir ve arzuladığı istikamete doğru onu çevirir veya ihmal eder ve o sönüp gider.

Hadislerde zikredildiğine göre, insanlar böyle soruları sorup duracaklardır. İnsanın öğrenme merakının ardı arkası kesilmeyecektir. Bu sorunun temeli ve doğuş kaynağı, insanın bilgi kurallarından birine dayanmaktadır. Çünkü kainat ve içindekiler yaratılmış olduğuna göre, onları da Allah yarattığına göre, kâinâtın ve içindekilerinin var oluş sebeplerini biliyor, bu bilgisini Allah'a da teşmil ederek onun da var oluş sebebini soruyor. Ancak cevabını bulamadığı için, Allah'ı inkâr manasına geleceğinden korktuğu için, onu söyleyemiyor ve zihninden de atamıyor. Buna göre ne yapması gerektiğini peygambere soruyor ve hatta sormaktan da çekiniyor. İnsan böyle sorularla bildiği ve hatta inandığı şeylerde şüpheye düşüyor ve doğrusunu araştırıyor. Şüphesini izale ede-

122 Yunus: 94.

123 Hadid: 3

124 Süneni Davud, 2/622

125 Süneni Davud, 2/623, Müsned-i Ahmed b. Hanbel, 1/340

cek bir otorite ve kuvvetli, sağlam bir bilgiye dayanmak istiyor. Bu sorunun cevabını ikinci meselede ele alalım. Birinci mesele insanın öğrenme merakının ve anlamaecessüsünün onu şüpheye sevkettiğini ve şüphesinin de kaldırılmasına çalıştığını, imanın bile bu şüphenin önüne geçemediğini, imanın da şüpheyi giderecek ilmî ve kesin delile dayanması gerektiğini ortaya koyuyor.

2) İkinci meselede açıklamaya çalışacağımız husus şudur: Hz. Peygamber şüpheye ve vesveseye düşen kimselere verdiği cevapta onların anlayış seviyelerine göre hareket etmiştir. Önce böyle bir şüphenin imanı yok etmediğini anlatmak için, gerçek ve sağlam imana götüren bir sebep olduğunu ve böyle zihne ve hatıra gelen şeylerden korkulmaması gerektiğini ifade etmiştir. Sonra bu gibi şüpheleri zihinde saklamanın ve zihni onlarla meşgul etmenin doğru olmadığını anlatmak için, hemen vazgeçmesini Allah'a imanını tazelemesini tavsiye etmiştir. Böylece onu bir rûhî bunalımdan kurtarmış ve huzura kavuşturmuştur.

Şüpheye ve vesveseye düşmenin övülebilecek bir durum olduğunu açıklamıştır. Şüpheye düşen bir kimse araştırmak zorunda kalacak ve daha kesin bir bilgiyle zihnini ve bilgisini kuvvetlendirecektir. Şüpheye düşen kimsenin kafası çalışıyor. Şüphesini izale etmek için kendi ilim yapacak ve yeni birşeyler öğrenecek ve taklitçi olmaktan kurtulacaktır.

İmam Nevevi (631-676 H/1233-1277 M) şüphenin ve vesvesenin "hâlis ve açık, kesin iman olması"nı şöyle izah eder: Şüphe ve vesveseyi söylemeyi büyük günah sayan ve ondan şiddetle korkan kimsenin imanı hâlis ve katıksız olduğunu gösterir. Hele inanılması şöyle dursun, onu söylemekten korkanın imanı öyle kemâle ermiştir ki, şek ve şüpheler ondan kalkmıştır¹²⁶.

İmam Mazeri (453-536 h./1061-1141 m.)¹²⁷, insanın zihnine doğan ve hatırına gelenleri iki kısma ayırıyor. Bir kısmı hiç delile, emareye ve bir şeye dayanmadan insanın aklına gelen şeylerdir. Bunların dayandığı bir delil ve şüphe doğuracak bir emare bulunmadığı için zahmet çekip delil aramaya gerek olmaz. Bunlar gereksiz ve boş vesvese ve kurntularardan ibaret oldukları için, onlardan yüz çevirmek, onları hemen atmak ve zihni başka bir şeyle meşgul ederek onların üzerinde durmamak gerekir. Hz. Peygamber bunlar için, onlardan yüz çevirin ve onları bırakın demiştir. Ama insanın zihnine bir delile ve emareye dayanarak gelen ve yerleşen şüphe ve vesveseyi de delile dayanarak izale etmek ge-

126 Müslim Şerhi, Nevevi, 2/156.

127 Müslim üzerinde şerhi vardır, basılmamıştır. İbn Hallikan, 4/285.

rekir. Bu hususta delil getirmek ve onlarla uğraşmak ve onları nasıl izale edeceğini düşünmek şarttır. Çünkü bunlar delile dayanarak geldikleri için, ancak delille izale edilebilirler¹²⁸.

Kur'an ve Hadis'te nereye bakılırsa bakılsın daima meselenin ilme havale edildiğini görmekteyiz. İlimde şüphe daha kesin bir ilmi esasla kaldırılabilceği gibi imanda şüphe de yine ilimle kaldırılabilir.

Yukarıda (e) bendinde İbn Abbas'ın sözünde geçen âyeti kerimeye temas etmek istiyorum. İbn Abbas, Hz. Peygamberin işaret ettiği gibi, hiç kimsenin şüpheye düşmekten kurtulamıyacağını beyan ediyor. Ancak fikri desteklemek için, Yunus Suresi'nin 94. ayetini misâl veriyor. Bu ayet Hz. Peygambere "şüphede isen" sözüyle hitab ediyor. İbn Abbas böylece Hz. Peygamberin bile şüpheye düşme ihtimalini göz önünde bulundurarak, bu ayete muhatap olduğuna dikkat çekmek suretiyle, hiç kimsenin şüpheden kurtulamıyacağına işaret ediyor. O halde şüpheye düşme tehlikeli olmayıp, ondan bir an evvel kurtulmanın yollarını aramalıdır. Bu da ilimle olur. Bu ayet üzerinde yapılan tefsirlerin özeti şudur: Bu ayeti kerimedeki hitap Hz. Muhammededir. Bu hitabın ona olması O'nun kendisine gönderilen vahy'den şüphede olduğunu ifade etmez. Buradaki şart cümlesi cevap cümlesinin vukuunu gerektirmez. Her ihtimale karşı faraza böyle bir şüphe içinden geçiyorsa, anlamına gelir. Şunu da hesaba katmışlardır. Hz. Muhammed bir insan olarak hatırına bir şüphe gelebilir. Bu şüpheleri delillerle izale etmek gerekir. Bu hususta Hz. Muhammed'e başka deliller zaten gönderilmiştir¹²⁹. Burada şüpheye düşmenin Hz. Muhammed'e isnad edilmesi ve ona verilen cevap ile inanmayanlara yol göstermenin kastedildiği de anlaşılabilir. Bunun için ayette "kitap okuyanlara sor" ifadesi yer almıştır. Bu, hem kitap okuyanları, ki bunlar ilim adamlarıdır, hem de onlara uyanları ilme davet etmeyi ihtiva eder. Madem ki, Hz. Muhammed bile kendisine indirilen vahy'den şüphede olduğu zaman şüphesini izalesi için kitap okuyanlara sorması tavsiye ediliyor. O halde kitap okuyanların bileceği kadar bu kesindir. Onlar bile bunda şüphe etmezler¹³⁰. Ayrıca ilim adamlarına güveni de ifade ediyor. Çünkü ilim adamı yalan söylemez. Bu ayeti kerimenin indirilmesinden maksat, Hz. Muhammed'in şüphede olduğunu anlatmak olmayıp, kitap okuyanların ve ilimde derinleşmiş

128 Müslim, Şerhi Nevevi, 2/156. İmam Mazeri'nin bu ikinci kısmına dikkat etmek gerekir. İşte delile dayanarak bu şüpheleri izale etmek ancak kelâm ve felsefeyle olur.

129 Fahrreddin Razi, Mefatihü'l-Gayb, 5/39.

130 Meftâhü'l-Gayb, 5/40. Zemahşeri, Keşşaf, 2/253.

olanların indirilen vahyi bildikleri gerçeğini ifade etmektedir¹³¹. Kur'anı Kerimin ilim adamlarına güvenmesi ve onların gerçeği söyleyeceklerine kanaati, aslında kendine güvenmesinin neticesidir. İlim adamı olan kime sorulursa sorulsun bu gerçeği ifade edecektir. Ama onların içlerinden yanlış söyleyenler ve yanıltmaya sapanlar olmaz mı? onlara bu kadar güvenin müeyyidesi ne olabilir? Fazla uzatmadan buna bizim vereceğimiz cevap, burada ilim adamlarından her hangi belli bir şahıs kastedilmiş değildir. Bütün ilim adamları kastedilmiştir. Onların içinden her hangi bir sebepten dolayı yanlış söyleyen çıkarsa, doğruyu söyleyen de çıkacaktır. Doğruyu söyleyen, yanlış söyleyeni uyaracağı için, onlarda açık bir yanılmaya gitmiyeceklerdir. Buradaki hitabın Hz. Muhamed'e olduğu üzerinde duranlar, O'nun peygamber olduğunu kitap okuyanlar (yahudi ve hirstiyanlar) Tevrat ve İncil'de görmekte-dirler, onlardan iman edenler bunu bilirler, demektedirler¹³².

Burada "Şüphede isen" hitabı, düşünen her insana şamildir. Böylece görünürde hitap Hz. Muhammed'e ise de, bu gibi hitaplarda olduğu gibi asıl kastedilen insanoğludur. Düşünen ve düşünme kâbiliyeti olan herkes sorumlu tutulmuş olur. Netice itibariyle şunu öğreniyoruz ki, Kur'anı Kerim ilme dayanmakta ve ilmin her zaman uygulanan metodunu kullanmaktadır. Hadis-i Şerifler de Kur'an'ın bu metodunu uygulamakta ve onu daha da teferruata inerek açıklamaktadır.

İslâm'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Hadislerde ilimin kaynaklarına ve metotlarına ve o metotları kullanmada insanların tarafsız tutumuna önem vermekte olduğu görülüyor. İşte müslümanlar bunlara uyararak, ömürlerini ona vakfetmeleri sayesinde, islâm âlimleri ve düşünürleri yetişmiştir. Bunu islâm medeniyeti tarihi boyunca anlamak mümkündür.

131 Keşşaf, 2/253.

132 Şevkânî, Fethu'l-Kadir, 2/451. Taberi, Tefsir, 11/168.

YAŞAYAN YEZİDİLİK

Prof. Dr İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Yezidiler, Muaviye'nin oğlu Yezid'i kutsal sayan bir mezheptir. Aleviliğe bir reaksiyon olarak doğmuştur. Ancak bu mezhep üzerinde ilkel dinlerin etkisi çoktur. Yezidiler İslâmiyet'in Yezidi kolundan olduklarını söylemekle birlikte müslümanlığın temel ilkelerini benimsemiş değildirlen.

Bu gün için Sovyet Rusya'da Erivan dolaylarında, Irak'da, Musul'da ve özellikle Sincar'da bol miktarda Yezidi vardır. Yine Suriye'de Kamışlı dolaylarında Yezidiler oturmaktadırlar. Yurdumuzda Mardin'de, özellikle Midyat dolaylarında Yezidiler yaşamaktadırlar. Ayrıca Siirt'in Beşiri ilçesinin altı-yedi köyünde, Kurtalan'ın bir köyünde tamamen Yezidiler bulunmaktadır. Siirt ilimiz dahilinde ayrıca bir kaç köyde daha Yezidiler vardır. Ayrıca göç suretiyle İskenderun'a yerleşenler az değildir.

22.9.1984 günü Siirt'te yapılan "Erzurumlu İbrahim Hakkı" Sempozyumuna katılmak üzere gittiğimde Yezidilerle ilgilendim. Vali Recep Birsin Özen ve Halk Eğitim Müdürü Öner Ergenç'in yardımlarıyla Kurtalan'ın Kurukavak köyüne gittim. Yanıma Kurtalan Halk Eğitimi Müdürünü de aldım. Her ne kadar bize Siirt'in eski ve yeni müftüleri katılmak istediyse de araştırmamın selâmeti açısından bunu sakıncalı buldum. Ancak mihmandarım Abdulhâlık Bey'in gelmesinde sakınca görmedim.

Kurukavak köyünün ilkokuluna vardık. Öğrencileri toplayarak onlara ahlâk hakkında bir konuşma yaptım. Hatta kıssalar anlattım. Bu sevimli çocuklarla hemen dost olduk. Sıra geldi büyüklere, ancak büyükler ser veriyor sır vermiyordu.

Bilindiği üzere Yezidilerde kast sistemi vardır. Pir ailesinden olan bir erkek, yine pir sınıfından bir kızla evlenebilir. Şeyh sınıfından ve mürit sınıfından olan gençler ancak kendi sınıfları çerçevesinde evlilik yapabilirler. Bir sınıftan ötekine kız verilmez. İmamlık da babadan oğula geçer. Kurukavak köyü imamı genç bir delikanlıdır. Babasını yeni

kaybetmiş. Köyde cami yok. Ancak köyün güzel çeşmeleri var. Gürül gürül su akıyor. Hanımlar bu çeşmelerden su taşıyorlar. Bu çeşmeleri Amerikalı milyarder John Hans yaptırmış. 20.000.000 lira köye yardım etmiş. Bu zengin kişinin dedesi İngiliz Sör Henry Layard 1849 yılında Kurukavak'da bir gece yatmış. Köylüler onu misafir etmiş. Bundan memnun kalan Layard hatıralarında bu köyden söz etmiş. Torunu John Hans 1979 yılında mektup yazarak köylü ile ilişki kurmuş. Para yardımı yapmış. Köye gelmiş. 1981 de çeşmeler yapılmış. Bu zengin kişi köye her yıl bir ya da iki kez geliyormuş. Köylü de onu özel merasimle karşılıyormuş. Bu kişi yine para yardımı yapacaktı.

Gerçekten köyde yaşayanlar çok sevimli insanlar. İmama bir kaç dini soru sordum. Cevap vermekten çekindi. Çevremi hep köylüler almıştı. Onlara lâikliği anlattım. Türkiye Cumhuriyetinde herkesin ibadetinde hür olduğunu söyledim. "Dinde zorlama yoktur" ve "sizin dininiz sizin, benimki benim olsun" âyetlerini okudum. Biraz bana ısındılar. Anlatmağa başladılar. Ancak çok şekerli kahve geldi. Kahveyi içemeyeceğimi söyleyince şüpheye düştüler. Çünkü o yörede kimse Yezidilerin hiç bir şeyini yemezler ve içmezlermiş. Kendi aralarında ihtiyath olun diye fısıldaşmaya başladılar. Ben derhal havanın değiştiğini farkederek çayı tercih ettiğimi bildirdim. Hep birlikte bir köy evine çay içmeğe gittik. Ben sıcak çaylarımı içtikçe onlar hoşnut oluyorlardı. Bunlara kendi şüirlerimden bir kaç nefes okudum. Son derece memnun oldular. İyi niyetli olduğumu anladılar. Ben de imama sormağa başladım:

— Siz Adiy b. Musafir'in mezarını ziyaret eder misiniz?

— Elbette ederiz. Bizim kâbemiz onun mezarıdır.

— Bu mezar nerededir?

— Irak'da Sincar dolaylarındadır.

— Sizin orucunuz nasıl?

— Biz Yezidi olarak yılda dokuz gün oruç tutarız. Yalnız üç gün oruçtan sonra, üç gün tutmayız. Sonra tekrar üç gün tutarız. Üçer gün ara vererek 9 orucu tamamlarız. Onuncu gün kurban keseriz. Kurban Bayramında da koyun keseriz. Ancak ben imam olduğum için kırk gün kışın ve kırk gün de yazın oruç tutmak zorundayım.

— Namazımız nasıl?

— Biz beş vakit namaz kılmayız. Gusül yapmayız. Ancak güneş doğarken ve batarken duamızı okur secde ederiz. Duadan önce el ayak ve yüzümüzü yıkayarak abdest alırız.

— Okuduğunuz duayı tekrarlar mısınız?

— Tekrarlamaya çalışayım.

Ancak genç imam duayı okumakda güçlük çekti. Başkaları yardım etti. Babası öldüğü için imamlığa yeni başlamış, neticede imama bütün duaları okuttum. Yezidilerin duaları şöyledir:*

ABDEST DUASI

Şeyhim Şeyh Hasan, pirim Hesin Meman,
 Ey dostlarım, yakınlarım, akrabalarım!
 Din'im Şeyh Şerefettin ve mezhebim Şeyh Şems'tir.
 Derecem Melek Şems'tin ve feryadım Şeyh Şems'tendir.
 Nesebim Yezid, Şeyhim, Mevlam, derdim ve dermanım.
 Yol göstericim, ustam, tek Hudadır taptığım, Melek Tavus'tur inanım.
 Sabah biter ve akşam gelir ve iki cellat sureti bana gözüktür.
 Cellatlar ben miskin ve fakirden dinimin şahadetini sorarlar.
 Dinimin şahadeti Allah birdir ve Melek Şeyh Hasan O'nun sevgilisidir.
 Laleş'teki büyüklere selam olsun, selam size ey Laleş ehli!
 Selam olsun Kafe'ye, mağara'ya, cirime, birime ve kubbelerin ilahına.
 O Ezidhaneye ki başlar o yere secedeye gider, kible telakki edilir.
 Şeyh Hadi'nin türbesi imanımızın evidir, Nasrettin canımızın celladıdır.
 Şeyh Hadi gerçek padişahımız ve Şeyh Hasan evimizin aydınlığı, çırasıdır.
 Melek Tavus adına ve Şeyh Hadi'nin hurkasına şahadetimiz vardır.
 Aileme minnettaram. Ve o kimseler kördürler ki,
 Bu isimleri her daim hürmetle anmayı ihmal ederler.
 Rahman kürsüsü tan yerindedir. Haccımız kaf ve mağaralı olup pence-
 relidir.
 İşte orasıdır Şeyh Hadi ve sair muhterem zevatın yeri.
 Rahman kürsüsünün yönü göğe doğru ve beyaz çeşmelerle çevrilidir.

* Duaların anlamları için bak. Davut Okçu, Lisans Tezi, Yezidilik ve Yezidiler, İlahiyat Fakültesi 1979.

Orası Sultan Yezid (Kırmızı)in mekanıdır ve sünnetleri tasdik merciidir.
 Ön cephesi karadır. Haccımız kafe, mağara, ve beyaz çeşmedir.
 Orası Sultan Yezidi'nin mekanıdır, hürmetle tavaf olunur.
 Sünniyim, sünniyim (Ehli sünnet) ve kutsal bir incinin eseriyim.
 Beyaz çeşmenin bekçisiyim, büyük şeyhin müridiyim.
 Sultan Yezid için kurbanlık koyunum.
 Elhamdulillah bu din ve erkandan razıyım.
 Laleş'i nuraniye gittim ve çifte kubbe mevkiine secde ettim.
 Melek Tavus'un ismine iman getirdim,
 Ya Şeyh Hadi biz bilmeyiz, herşeyi bilen sensin.

SABAH DUASI

Ya Rabbi Sen Huda'sın, Sen Ezda'sın Sen övgü ve meth sahibisin
 Tertemiz ve günahsızsın, binbir isim sahibisin;
 "Huda" ismin bu isimlerden en şirini en güzeldir.
 Ya Rabbi sen daimsin, Sen kadimsin, yeri göğü yaratansın.
 Bütün dertlere sen Hekimsin.
 Ya Rabbi sen şefkatsin şefkatlisin yer ve göğün sahibisin.
 Bütün dertlerin dermanısın.
 Ya Rabbi; Şeyh Şems ve Güneşin, Melek Şeyh Hasan ve Âdânın
 Şeyh Ebubekir ve Kâtânın hatırı için bizi bağışla!
 Ya Rabbi amin, amin dinin mübarek ve huzur doludur.
 Şeyh Hasan Hudanın sevgilisidir ve kuludur.
 Şemsettin, Nasrettin, Secadeddin, İmadettin, Babadin
 Melek Fahrettin ve Şeyh Hasan'dır kuvveti dinin.
 Şeyh Hadi evvelden âhıra kadar vardır ve rahmet saçar.
 Sultan Yezid hayır kapılarını açar ve şer kapılarını kapar
 Elhamdulillah, Huda'ya ve Alemin Rabbine olsun.
 Güneşin kızılığzı zahir olmadan Melek Emin orada olur.
 Evlerden evlere kadar Şeyh Şems'tir veren o aydınlığı

Şeyh Şems'imî aydınlıktan ayrı düşünemem,
 Dereceden dereceye kadar Şeyh Şems'tir veren aydınlığı
 Şeyh Şems'imî hac yerine tavaf ederim.
 Sutundan sütuna kadar kırk anahtar hazinede
 Şeyh Şems onları marifetli ve ölüye hürmet edene dağıtır.
 Şeyh Şems'imîin mührü göklerden ayağa kadar dolaşır.
 Baştan ayağa kadar Şeyh mührü dağılır.
 Şeyh Şemsimden ümidimi asla kesmem.
 Ya Şeyh Şems, bizler zaten taltif edilmiş bir nesebiz.
 Hareketlerimizde bir hayır kapısı bir aydınlık isteriz.
 Sünniler ki takatsız ve güçsüzdürler.
 Şeyh Şems'den aman dilerler.
 Şeyh Şems nurdur ve Melek Hasan ğafûrdur.
 Din ve imanımızı bize açıkla senden kabuluz.
 Şeyh Şemsim güzeldir, fakîrlere kismet ve vazifelerini vermiştir.
 Şeyh Şemsimî aydınlıktan ayrı düşünemem.
 Şeyh Şems'im nurdandır, altın tahtan kaididir ve kudret asası elindedir.
 İyiliğin ve Cennetin anahtarı elindedir.
 O kişiyi yetmiş bin kez kıskanırız ki gerçek Yezididir.
 Huda ve Şeyh Şems o kişiye yardımcıdır...

AKŞAM NAMAZI

Ya Huda bizi güneş doğumu ve gün batımının keremi, bizi analık ve Beyzadaki kırk civanmerdin hatırı için bağışla.
 Ya Rabbi beni ve bütün Yezidileri kazadan ve beladan esirge.
 Ya Rabbi bizi yer, gök, öküz balığı ve kürsü ayetine bağışla
 Ya Rabbi bizi levh ve kalem, Adem-Havva sırrı ve İsa b. Meryemin yüzü suyu hürmeti için bağışla.
 Sen, Dünya ve diyanetimizden, ahvalimizden her zaman haberdarsın.
 Ya Rabbi bizi cennet, buğday ağacı, zezem suyu, mağara

Beyt-el Far'daki kırk civanmert için din ve diyanetimizde bu gece vakti bir aydınlık lutfet.

Ya Rabbi bizi felek ve çark hatırına huri ve melek hatırına on dört tabakanın sahibi sırrı Melek-i Tavus hatırı için bağışla.

Ya Rabbi bize, din ve diyanetimize bu akşam vakti bir çıkış kapısı göster,

Ya Rabbi bizi beyaz inci, perilerin padişahı ve sultan Yezidin nefesi hatırına bağışla.

Ya Rabbi din ve diyanetimize bir ışık göster.

Ya Rabbi bizi sarı inci hatırı için bağışla.

Ya Rabbi bizi yer, Gök ve atmosfer hatırına su, toprak, hava, ve ateş hatırı için bağışla.

Ya Rabbi bizi incinin, Kafe'nin, deniz altındaki ihtiyarlar hatırına bizi ve bütün Yezidileri bağışla.

Ya Rabbi bizi kubbeler ve türbeler, hayır sahiplerinin ve Melek Fahrettin (ki dört bir taraftan bilinir) hatırı için bağışla.

Bu akşam vakti hatırı için bütün Yezidilere din ve dünyalarında bir kurtuluşu göster.

Ya Rabbi marifet pazarının marifeti, genç delikanlılar, gece-gündüz ibadet eden dervişlerin, beş hakiki farz'ın hatırı için biz Yezidilere din, dünya ve sair işlerimizde muvaffakiyet nasib et.

Ya Rabbi, rahman kürsüsü ve cananlar rızası için

Mukaddes Kudüs ve Şeyhimiz Melek Fahrettin hatırı için

Şeyh Hadi'nin Laleş'teki mezarı başında bizi bağışladığını müjdele.

Ya Rabbi, ondört kat yer ve gök hakkı için, Tanrı kürsüsü hakkı için bütün Yezidileri af buyur.

Hayır sahipleri ve çocukların duaları, Melek Fahrettin ve dört yardımcısı için bize ve tüm Yezidilere bir çıkış dergahı göster.

Ya Rabbi, Azrail, Cebrail, Derdail, Mikail, Şemnil, Azrafil, Azrasil ki yedi büyük melekler, eşsiz ve bedelsizdirler.

Kilit ve anahtarlar ellerinde olup Huda'nın hazinesini beklerler.

Ya Şeyh sen çok büyüksün, sen gözlerimin nurusun, feryat ve imdadımsın.

Ya Şeyh Şems, sen hem ruh hem nefesimsin, müracaat merciümsin.

Ya Rabbi bizi imanlı ve itaatkar kıl, vesveseden kurtar.

Ya Rabbi Şeyh Şems'in hatırı için bizi bağışla ki kilit ve anahtarlar elindedir, ondan hediyeler dağıtır. Sünniler dahi ondan ümid bekler, ona yalvarırlar.

Ya Rabbi, akşam vakti hatırı için, çeşme başındaki kırk civanmerdin hatırı için, mir ve şeybler hatırı için biz doğu ve batı Yezidilerini mahcup eyleme ve lutfunla aydınlat.

TELKİN DUASI

Bir gün ârif ve bilici halktan bir grup çağırıp ölümden sorun,
Ölüm hakkındaki açıklamalarımı dinleyip hakkında düşünün.

Bir zamanlar henüz ben yok iken şimdi O'nun bir mahluku oldum.

El, ayak ve komple kalıbımı sırları ile yaratan O'dur.

Bunlar sır deryasından, tezahür eden ufak bir temsildir.

Ya Rabbi, bize verdiklerinden iyi kötüyü kabul ederiz.

İsmin uğruna fedakârlık yapmaya her zaman hazırız.

Hakikat deryasından bir nutfe olarak anamın hamline duhul ettim.

Dokuz ay bekledikten sonra O'nun yardımıyla mükemmelleştim.

Bu ne bulanık bir âlemdir ki içinde bekledim (esaretle) ve bu anı bekledim.

Ya Rabbi bizi ârif ve bilicilerin yoldaşı yap.

Neticede bizi yüzüstü sokağa, sair mevta içine yollarlar.

O sırada başıma dost, akraba ve komşular üşüşürler.

Fakirlerimizden her zaman için memnunuz, Kavvallarımız bizi çaldıkları def ve şıbablar ile mesrur kılarlar.

Biz onları tavaf eder gönül zenginliğine kavuşuruz.

Ölmeden evvel mutlaka bir erkek evlat ile şad olmak isteriz.

Biz ebeveynimizin çocuğu teneşir üstüne konuruz.

Herşey Huda'nın kudretindedir ve ben O'nun yardımıyla ayak üstü gezerim, işitir, görürüm.

Mir'immin fedaisi ve ebeveynimin fedaisi benim.

O ev öyle bir evdir ki tekbir ve bağıllık sadalarından hali olmaz.

Fakirler ve şefkate muhtaç olanlar oraya kast ederler.

Ve bu nasıl evlattır ki mürşidinin şarabıyla sermest olmuştur.

Babası onu mutlaka evlendirmek istemektedir.

O ev Mir'in nazarındadır ve inşaallah onun nazarından hali olmaz.

Bütün bunlardan sonra Ya İlahi bizi şüphesiz sen büyüttün

Mal sahipleri artık malınızın üstüne oturmayın.

Elinizdeki ile iktifa etmek sizin için daha hayırlıdır, anlıyorsanız.

Beni ölümler arasına atarlarken Ya İlahi bana yardım et.

Zaten hiçbir dindar fazla mala sahip olarak bu dünyadan geçmez.

Bundan sonra bizi dost ve akarib de kurtaramaz.

Talih kuşu uçar, layık olanın başına konar.

Sebeb sendin ki bugün üzerimize telkin ve nâsin okunur.

Beni bir fistanın (kefen) içine atarlar,

Yazıklar olsun benim bu perişanhğıma, yalın ayaklı halime.

Ya İlahi bir ara Sen'i düşündüm, Ya İlahi bizi yokken topraktan yarattın.

Biz senin isminin dervişiyiz, hayır ve şer hazinesi elindedir. Sen'den gelecek hayra ve şerre şüphe etmeden razıyız.

Zannediyorduk ki biz dervişler seni tesbih ederek ve yolunda dolaşarak bütün sırlarına vakıf olabileceğiz.

Fakat vade geldi ve bizler de göçücü olduğumuzu anladık.

Hastalanıp aklımız başımızdan gidince sırlarının hududunu anladık.

Hastalanıp yatağa girdim, gök meleğini beklemeğe koyuldum.

Üzerime kan alan, can çıkararak melek geldi.

Artık mal ve kurban ile satın alınmam mümkün olmaz.

Dokuz evlattan bir o kalmıştı yaşlı ebeveynin başucunda o da öldü, gitti.

Biz de bu ölüm tasmdan içeceğiz, ne yapayım, ne çare bulayım,

On davar keseyim, başıma şükran edeyim,

Feryadımı Nebi İsmail'e ulaştırayım.

Baba yaşlı ve karısı sefil. Benim korkum Ezrail'dendir,
 Ey Ezrail mir melek sensin
 Suçsuz ve günahsızlar güzel libaslarla süslensin.
 Ey Ezrail ben neshe hazırım.
 Ölüm Meleği (Ezrail) acıdan bağırtır herkesi.
 Her yerde her zaman odur kesen herkesin nefesini.
 Ezrail diyor ki "Yeşil kanatlı Ezrail benim, dört bir yanda gezerim,
 kimseye fiyat biçmeye gelmedim, ruhu tenden ayırmaya geldim.
 Kısa kanatlı Ezrailim, her türlü havada gezerim, kimseye nöbetçi olma-
 ya gelmedim. Ana, oğul ve amcazadeleri birbirinden ayırmaya geldim."
 O gün meşguliyet bu idi ve ruh kalıbtan ayrıldı.
 Ruh ve sır birbirini çağırdılar, ruh kandile gidip orda ashna kavuştu.
 Nihayet ruh kandilde gerçek İlahına kavuşmuş oldu.
 Ruh gittikten sonra kuru kalıp kaldım.
 Üzerime zalim ve zoraki bir el geldi.
 Dünya âlem o kâsenin şerbetinden içecekti.
 O kâsenin şerbeti hayırlı ve mukadderdir.
 Onunla kapı ardı olup, hüzne boğulurlar.
 Çıplak edip, tenesir üstüne koyup ılık bir su ile leşimi yıkadılar.
 Temizleyip birbuçukluk kefenimin içine sardılar.
 Haydi zavallı miskin, sen de öbür dünyaya dediler.
 Onsekiz kulaçlık kefenimi cenazemin üstüne sardılar.
 Arkandan dost, kardeş ve yegenler ağlamaktalar.
 Buyurun, yüksek sesle telkin ve nasin okuyahm baylar.
 İki tahta yatırıp cenazemi üstüme koydular.
 Dost ve arkadaş edineceğim kadim dünyaya gönderdiler.
 Büyükleri ve şerefliileri sordum, onlar da arkamdan geliyorlar.
 İki tahta getirip cenazemi üçer dörder kişi taşıdılar.
 Kabristana doğru götürüp toprak üstüne bıraktılar.
 Ey canım üstüne ağhyanlar, ağlamayın. Ben dünyadan fâni oldum.

Toprağı bir ucu şarkta bir ucu garpta olarak kazdılar.
 Mezarımın üzerine toplandılar, kimi güler kimi ağlar.
 Kabul ederim, bu da benim ecrim, mükafatımdır.
 Üzerime canı gönülden ağhyanlar çeğizli olarak yollamış olurlar.
 Takatımca ağhyan ve mezarıma gelenler hakkınızı helal edin.
 Mezarım hazırlanırdı ki orası artık evimdir.
 Mezarım selamlanır ve terk edilirim, başkaları arasına atılırım.
 İmdadım kerim meleğe ve gök meleşinedir.
 Üstüme leğen gibi geniş ve sert taşlar dizerler.
 Taşlar acele acele yerleştirilip üstüne toprak örterler.
 Mezarın toprakla örtülmesi farzdır.
 Oradaki koskoca âlem benim için bekleşip ağlaşırılar.
 Anladım ki yabancıyı hoş tutmak lazımdır.
 Beni zifiri karanlığa ve kapısız, nemli bir eve soktular.
 İki kişi gelip soru yağmuruna tuttular.
 Her biri değirmen taşından altı kez daha büyük idiler.
 Onun için kabir azabı çekene ağlar ve üzülürüm.
 Bâri tealanın emri ile biri dilsiz, biri sağır iki kişi geldiler.
 Her birinin yanında yetmişbin ritle pekmez vardı.
 Dilsiz olandan korkarım ki bana üstüste soru sorar. Üzerime biri sağır,
 biri dilsiz iki kişi geldiler.
 Her birinin kanadında yetmişbin ritle pekmez vardı.
 Sağır olandan korkarım ki her sabah bu zulmü sürdürürdü.
 Elinde yetmişbin ritle pekmez vardı ve hevesle eziyet ederdi.
 Üstüme bütün pekmezi koyar, karnımı ve kalbimi parçalardı.
 Üstüme biri geldi “İnmisin? cinmisin?” diye sordu. Sonra. “Günah-
 sıza eziyet etmeye gelmedim” diyordu.
 Ne müferreh sabahlardı ki eziyetsiz geçerdı.
 Üstüme fakir gibi siyahlara bürünmüş olanı geldi.
 Zulüfleri ateş gibi ve mir bakışlı değildi.

Üstüme geldi gözleri leğen, parmakları çuvaldız gibi olanı, kalbim ve karnım azabından parça parça oldu.

Kabir azabı çekiyordum. Üstüme geldi gözleri tas, parmakları çuvaldız, tırnakları orak gibisi.

Onu bin kez kıskanırım ki hayır sahibidir ve günahı yoktur.

Üstüme geldi gözleri yıldız, parmakları kürek, tırnakları kama gibisi, Onu bin kez kıskanırım ki hayır ehlidir, inkar ehli değildir.

Garip bir ilim ve garip bir dil konuşuyordum.

O garip dille zebaniler günahkarları çağırıyorlardı.

Sırat köprüsünün bir yanı toz, bir yanı duman doluydu.

Ahret kardeşimi çağır; kardeşin kardeşe şefaati kabul olur.

Sırat köprüsü bellidir; bir taraf uçurum, bir taraf dumandır.

Ahret kardeşini çağır; günahsızın günahkara yardımı olur.

(Ayakta Okunan Bölüm):

Şeyh Fahri'nin kavline göre; Yarab Sen daimsin, bâkisin.

Hakikat ve gerçek senin yolundur.

Selam olsun cennet ehline ve kabul buyuranlara.

Vezir Duha'nın buyurduğu gibi; nur Allah'ın yardımındır.

İnte. bisme, maki, makinti ve Laleşteki eşrafın dediği gibi.

Ey kardeşler buyurun hep beraber telkin ve nasin okuyun.

Şeyh Hadi ve Şeyh Hasan ismini zikredip kanundan okuyun.

Allah, mevlah, fakir, bismillah. Cümle alem Allah'ı kabul eder.

Ebedi yolculuk hatalı ve hatasız her kula muhakkaktır.

Dost ve akâripler dağınık dağınık mevkilerdedirler.

Ya melek Şeyh Fahretin onların ellerini kavuştur.

Beş hakiki farzı onlara hıfz ettir.

Cennet Kapılarının kilit ve anahtarları bu farzlardır.

Bugün dünyadır ama uyanık olun yarın ahiret sedasıdır.

Mübarek günlerde uyuyup ibadetlere meyletmeyenler ve o kimse ki kötülüklerin peşindedir, pişman olacaktır.

Şeyh Hadi ve Melek Şeyh Hasan Arafat'a karşı oturmuşlar.

Din ve diyanetimiz için şefaathçi olmaya gelmişler.

Ya Şeyh Hadi ve Şeyh Hasan Mala Mir hatırına,

Bize ve özellikle bu kabir sahibine şefaath et.

Duaları dinledikten sonra yaşlı bir zat olan Pir'e sordum.

— Allah'ı tanır mısınız?

— Elbette tanırız bey, bizim yolumuz doğru yoldur.

— Başka neye inanırsınız.

— Emin Cebrail'i Allah'ın vekili sayar ona taparız, dua ederiz.

— Şeytan'a tapar mısınız?

Derhal yüzler değişti. Bir kaç kişi toplantıyı terketti. Ancak Pir, benim yanlışlıkla o kelimeyi andığıma inarak sözlerine devam etti.

— Bey biz o kelimeyi (Şeytan'ı) anmayız. Biz ona Melek-i Tavus deriz. Onun Cennetten koğulması diye bir şey yoktur. Hata, meyveyi yiyen Âdem'dedir.

— Peygamberlere inanır mısınız?

— Hz. Muhammed bir melektir. Allah onu dinî bildirmekle görevlendirdi. O da dinî bildirdi. Vahyi Cebrail kanaliyle alıp tebliğ etti. Ancak Allah onu geri çağırdı. O ise yer yüzünden hoşlandığı için Allah'ın bu çağrısına uyup dönmedi. Bu nedenle de günâhkâr oldu.

Ağalar size bir şey soracağım. Ancak darılmayınız. Hepinizin bırıyığı birbirine benziyor. Bunun anlamı nedir?

Şeyh cevap verdi:

— Bizde bıyık kutsaldır. Kesmeyiz. Sadece biraz traş ederiz.

— Çocuklarımıza dini kim öğretir?

— Kendimiz öğretiriz. Ancak Irak'tan yılda bir kez büyük Pir gelir. O kadın erkek hepimizi toplar. Birlikte dua eder, raks ederiz.

— Sizin evleriniz komşu köylerden daha güzel ve daha modern. Bunun sebebi nedir?

— Köyümüzde 600 nüfus vardır. Ayrıca Almanya'ya bir çok işçi yolladık. Onlar para gönderir. Biz de ev yaparız.

Halk Eğitim Müdürü söze karıştı

— Hocam, bu köyden kırk kadar kadın Almanya'ya gitmeden önce özel kurs istediler. Yardım ettik. Bunlar, Almanya'ya ilk giden

işçiler arasına girdiler. Çok çalışkan ve girişken insanlardır. Zengindirler.

— Pekiyi çocuklarınızı okutuyor musunuz?

Bir köylü cevap verdi:

— Köyde ortaokul yok. Başka yere çocuğumuzu yollayınca okulda Yezidi diye küçük görüyorlar. Rahatsız ediyorlar. Bu sebeple de okutmak zor oluyor. Beşiri'den bir kaç Yezidi mühendis çıktı. Bu ortaokul işine bir çare bulunsa iyi olur.

— Ağalar, görüyorum ki haliniz, vaktiniz iyi. Niçin köyünüzü temiz tutmuyorsunuz. Bu kokular nedir?

— Köylülerden bir yapı ustası söze karıştı:

— Hoca, ona da sıra gelecek. Çeşmeyi yaptık. Köyü temiz tutmağa çalışacağız.

— Sizin mezarlıkta bacalı bir kabir gördüm. Bunun anlamı nedir?

Bir kaç kişi birden cevap verdi:

— Ölünün ruhu nefes alsın diye bacayı koyduk.

— Gençler, töre ve inançlarımıza bağlı mı?

Her kafadan bir ses çıktı. Anladım ki dinî konuda aralarında bir tereddüt var. Özellikle gençlerin bir ölümü Yezidiliği saçma buluyormuş. Onlardan cevap almadan imama sormaya devam ettim.

— Mushaf-ı Reş'i gördün mü?

— Hayır. Ancak Irak'da varmış. Bize göre Mushaf-ı Reş kutsal kitaptır.

— Siz İslâm mısınız.

— Biz İslâm'ın Yezidi kolundayız. Ancak Bizim dinimiz eskiden beri var. Sizininki değişmiş. Bizimki değişmeden devam ediyor.

Bu sözlere uzun cevap vererek havayı germek istemedim. Ancak İslâmiyetin güzelliklerinden söz ederek birbirimizi iyi anlayalım ve vicdan özgürlüğüne saygı gösterelim dedim. Tekrar bir nefes okuyarak havayı yumuşattım. Bunun üzerine yapı ustası olan köylü konuşmağa başladı:

— Hoca, biz devlete, millete ve Türk bayrağına bağlıyız. Biz Cumhuriyet ilkelerini benimsiyoruz. Ancak çevrede bizi küçük görü-

yorlar. Hatta bir kızımızı kaçııp aldılar. Kız sizin inanca girdi. Biz de onu köye sokmuyoruz. Bizde düğünde kadın erkek kolkola girerler. Ancak biz namusumuza düşkünüz. Cemaatımızdan olmayana kız verip onlardan kız almayız. İcabında Suriye ve Irak'tan kız alırız. Orada bizim inançtan olanları buluruz.

Bu arada kadınların uzun giysili ve örtülü olduğunu, başlarına kara şerit bağladıklarını farkettilim. Genç kızların başları açık ve saçları uzundu.

Bu arada aklıma bir soru geldi. Müritlerden birine sordum. Sizin özel pehriziniz var mı?

Mürit biraz düşündü ve konuştu:

— Biz balık ve lâhana yemeyiz.

— Ölülerinizi nasıl gömersiniz?

— Bildiğiniz gibi gömeriz. Ancak eskiden mücevherlerle gömerdik. Anarşik dönemde mezarı açık mücevherleri alanlar oldu. Şimdi ölümlerimizi mücevhersiz gömüyoruz.

— İçki içer misiniz?

— Sizde nasılsa, bizde öyledir.

Halk Eğitim Müdürü Sadettin Bey kulağıma eğilerek "İçki sevenleri çoktur." dedi. Anladığıma göre Sadettin Beyin köylüyle münasebeti iyi ve başarılıydı.

Vakit bir hayli geçtiği için gitmek üzere izin istedik. Hoca, "Yemek yiyelim" diye ısrar ettiler. Ancak ayrılmak zorundaydık. Bu cana yakın yurttaşlarımızdan ayrılırken hepsinin gözlerinin dostça baktığını hissettim.**

** Bu konuda daha geniş bilgi için hak. İ. Agâh Çubukçu ve N. Çağatay, İslâm Mezhepleri Tarihi, ikinci baskı. Ankara.

A. ÜDEH'İN "ET-TEŞRÎU'L-CİNÂÎ EL-İSLÂMÎ" ADLI ESERİ VE TERCÜMESİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Salih AKDEMİR

"Verba volant, scripta manent"

İslâm Hukuku, tarihte eşine rastlanmayan büyük bir hukuk sistemidir; Çünkü o, bir buçuk asır gibi son derece kısa bir zaman zarfında akıllara durgunluk veren gelişmesini tamamlayabilmiştir. Birçok batılı hukukçunun da ifade ettiği gibi, bu gelişme harikulade bir durumdur. Bu harikuladeliği görebilmek için, insan zekasının en parlak ve verimli eserlerinden biri olan Roma Hukukunun gelişimini, ortaya çıkışından ancak en az on asır sonra tamamlayabildiğini belirtmek yeterlidir.

İşte İslâm Hukukunun akıllara durgunluk veren bu gelişmesini açıklamak için, batılı müelliflerce birçok görüş ortaya atılmıştır. Bunlar içinde en çok taraftar toplayanı, İslâm Hukukunun bu gelişmesini Roma Hukukunun tesiri altında gerçekleştirmiş olabileceğini ileri süren görüştür. Ancak bu görüş, yine birçok batılı alim tarafından kesin bir şekilde çürütülmüştür¹.

İslâm medeniyetinin, insanlığın gelişmesine olan bu son derece büyük katkısı bugün Batı tarafından da kabul edilmektedir². Ancak bu gelişmede, Linant De Bellefonds'un da ifade ettiği gibi en önemli katkı İslâm Hukukunun olmuştur ve olmaya da devam edecektir³.

İşte bu sebeptedir ki, özellikle ondokuzuncu asrın sonlarına doğru Batı ülkeleri hukuk fakültelerinde İslâm Hukuku kürsüleri kurarak, bu sahada yetkili mütehasşisların yetiştirilmesine ve ilmî araştırmaların yapılmasına çalışmışlardır. Onların bu konuda başarıya ulaştıklarını

1 Bu konuda bkz.: G.H. Bousquet, *Le Mystère de la Formation et des origines du Fiqh*, in *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, LXIII, 1948 s. 66-81.

2 Bkz. R. Mantran *L'expansion Musulman (VII'e XIe siècles)*, s. 310.

3 Y. Linant De Bellefonds, *Traité de Droit Musulman Comparé*, Paris 1967, s. 17: "De la civilisation Islamique, à laquelle l'humanité a été redevable d'une part si importante de son progrès, le droit a constitué et constitue encore l'élément le plus constant et le plus caractéristique."

söylemek mümkündür; çünkü bu ülkelerde yapılmış olan ve yapılmakta bulunan yüzlerce tez bu gerçeği kanıtlamaktadır. Yine yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, 1936 yılında Lahay'de toplanan beynelmil mukayeseli hukuk kongresinde İslâm hukûkunun mukayeseli hukuk olarak incelenmesine karar verilmiştir.

Ancak İslâm ülkeleri arasında yer alan Türkiye'nin, İslâm Hukuku çalışmalarına gereken önemi verdiği söylenemez. Türkiye'deki hukuk fakültelerinde İslâm Hukukuna genellikle fonksiyonunu yitirmiş bir hukuk olarak bakılmakta ve dolayısıyla sadece hukuk tarihi açısından sathî olarak üzerinde durulmaktadır. Yeterince eleman bulunmadığından İlahiyat Fakültelerinde de İslâm Hukuku çalışmaları gereken düzeye ulaşamamaktadır.

1981 yılında kurulan Yüksek Öğretim Kurulu'nun, İslâm Hukukunun ana bilim dalı olarak hukuk fakültelerinde okutulmasına karar vermesi sevindirici bir husustur. Ancak sadece karar almak yeterli değildir; bu anabilim dalının arzu edilen seviyeye ulaşabilmesi için, gerekli olan imkanların da tanınması şarttır. Aksi halde, ne kadar övgüye layık olursa olsun, alınan kararların hiç bir yararı olamayacağı meydandadır.

İslâm Hukuku kendine has metodları bulunan *sui generis* bir hukuktur. Onu anlayabilmek, Arap diline vukufiyetten başka birçok islâmî ilmin de iyi bir şekilde bilinmesini gerektirir. Ancak bu takdirde İslâm Hukuku doğru anlaşılabilir olur; yoksa gerekli bilgilere sahip olmayan kimselerin yaptıkları sathî araştırmalarla isabetli sonuçlara ulaşamayacağı aşîkârdır.

İslâm Hukukunun en önemli özelliklerinden biri, kazuistik olması, yani küllî kâideler vazetmekten çok, meseleler üzerinde durmasıdır. Gerçekten de İslâm Hukukçuları çeşitli meseleleri inceierken umumiyetle küllî kâideler vazetmeyip meseleler üzerinde durmuşlardır; ancak, bundan, birçok araştırmacının yaptığı gibi İslâm Hukukunda küllî kâidelerin mevcut olmadığı görüşüne varmak yanlıştır. Çünkü, hernekadar vazetmemiş de olsalar küllî kâideler onların zihinlerinde mevcut bulunuyordu. Aksi halde çeşitli meselelerle ilgili verdikleri hükümler arasındaki tutarlılığı açıklamak imkansız olurdu. Onların çeşitli meseleler hakkındaki görüşlerinden hareket ederek küllî kâidelere ulaşmak mümkündür. Nitekim ondokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren İslâm âleminde bu yolda çalışmaların yapıldığını görüyoruz. Mecelle ve Kadri Paşa'nın "Murşidu'l-Hayrân" adlı eseri buna örnek teşkil etmektedir. Bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra çeşitli

İslâm ülkelerinde Batı kanunlarının ittihaz edilmesi üzerine, İslâm Hukuku tatbikattan kaldırılmıştır. Bugün, bildiğimiz kadarıyla Suudi Arabistan dışında hiç bir İslâm ülkesinde İslâm Hukuku fiilen tatbik olunmamaktadır. Ancak yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Batı kanunlarının, ülke şartları dikkate alınmadan aynen kabul edilmesi birçok güçlüğü beraberinde getirmiştir. Kanaatimizce, Batı kanunlarını aynen tercüme edip alacağımız yerde kendi toplumumuzun şartlarını dikkate alarak kanunlarımızı bizzat kendimizin hazırlaması daha yerinde olurdu.

İslâm Hukukuna dair bugün elimizde birçok kaynak eser mevcuttur. Ancak bunlardan yararlanabilmek için İslâm Hukuku mütehassısı olmak gerekir. Bu bakımdan İslâm Hukukunu, bu konuda mütehassıs olmayan hukukçuların anlayabilecekleri bir şekilde sunmak icab eder. Meselenin önemini kavrayan asrımız İslâm Hukukçuları çalışmalarını bu yönde sürdürmektedirler. İşte tanıtmasını yapacağımız merhum A. Kadir Üdeh'in "Et-Teşri'u'l-Cinâ'i el-İslâmî" adlı dev eseri bunlardan biridir. Üdeh, bu eserinde İslâm Hukukunu, modern ceza hukukunun sistematüğini esas alarak yazmıştır. Eser iki büyük ciltten oluşmaktadır. Batı sistematüğüne uyularak, eserin ilk cildi genel kısma (parte generale), ikinci cildi ise hususi kısma (parte speciale) ayrılmıştır. İlk cilt, İslâm Hukukunun özelliklerine dair uzun bir girişten sonra iki ana bölüme ayrılır: Suç ve ceza. İlk bölümde; suçun tarifi, neveleri bakımından suçların taksimi, maddî unsur (teşebbüs, iştirak), manevî unsur (kusurluluk, kast, taksir, ceza ehliyeti, kusurluluğu kaldıran sebepler vb. konular) ele alınmıştır. İkinci bölüm, ceza ve ceza ile ilgili konulara ayrılmıştır. İkinci cilt ise, hususî kısma, yani tek tek suçların incelenmesine tahsis edilmiştir. Yazar, konuları dört mezhebin ana kaynaklarına göre inceledikten sonra Batı hukuku ile de mukayeselerde bulunmuştur. Kısacası eser, tüm hukukçuların istifade edeceği kaynak bir eserdir. Bu bakımdan Arapça bilmeyenlerin ondan istifade etmelerini sağlamak için eserin tercüme edilmesi son derece yararlı bir hizmet olacaktır.

Bildiğimiz kadarıyla eser şimdiye kadar, Türkçe dışında hiç bir dile tercüme edilmiş değildir. Eseri dilimize "İslâm Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk" adı altında Âkif Nuri müstear ismini kullanan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden, İslâm Felsefesi anabilim dalı başkanı Yrd. Doç. Dr. Bekir Karlığa aktarmıştır. Eser dört cilt halinde İhya yayımları arasında çıkmıştır.

Daha önce, merhum Üdeh'in eserini Batı ceza hukukunun sistematüğünü esas alarak kaleme aldığını söylemiştik. Bu yüzden eseri

tercüme edenin Batı Ceza Hukukunu çok iyi bilmesi gerekir. Aksi halde, Arap dilini ne kadar iyi bilirse bilsin, hatalara ve gülünç durumlara düşmekten kurtulamıyacağı açıktır

Sayın Karlığa'nın ceza hukukundan hiç anlamadığı yaptığı tercümeden derhal anlaşılacaktır. Buna rağmen böyle bir eseri tercümeyle kalkışmış olması son derece hayreti mucip bir husustur. Belki de Sayın Karlığa tercümesi ile eseri tamamen tahrif ettiğinin farkında değildir. İşte, onu ve onun durumunda bulunan mütercimleri uyarmak ve bir daha aynı hataları işleyerek gülünç durumlara düşmelerini önlemek amacıyla, bu tenkidi yazmayı Türkiyemizdeki ilim hayatının geleceği bakımından gerekli görmekteyiz.

Şimdi Sayın Karlığa'nın eseri nasıl tahrif ettiğini göstermek için tenkidimize başlayabiliriz. Tercümedeki hata ve eksikleri üç bölüme ayırarak inceleyeceğiz:

I- Batı Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukuku İstilahlarını Bilmemekten Kaynaklanan Hatalar.

II- "Contre-sens" Yani Arapça Cümleleri Tamamen Ters Anlamanın Yol Açtığı Hatalar.

III- Türkçe İfade Hataları.

I- Batı Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukuku İstilahlarını Bilmemekten Kaynaklanan Hatalar.

Ceza Hukuku konusunda en ufak bir bilgisi olmadığı için mütercim eserde geçen hemen tüm istilahları yanlış tercüme etmiştir. Meselâ, c.I, s. 87 (Terc. c.I, s. 137). deki "الجريمة الإيجابية" başlığını "Objektif Suç", "الجريمة السلبية" başlığını, "Subjektif Suç", "الجريمة الإيجابية تقع بطريق السلب" başlığını ise, "Objektif Suç Subjektif Yollarla Meydana Gelir" şeklinde tercüme etmiştir ki, bu ifadelerin hukuk ilminde hiç bir anlamı yoktur. Söz konusu istilahlarm yabancı dillerdeki ve türkçemizdeki karşılıkları şöyledir: "*i reati di commissione- les délits de commission- Begehungsdelikte- icraâ suçlar veya icra suçları*"; "*i reati di ommissione- les délits d'omission-ihmalî suçlar veya ihmal suçları*"; "*i reati di commissione mediante ommissione-les délits de commission par ommission-ihmal suretiyle icra suçları.*"

c.I, s. 67 (c. I, s. 108)'de geçen ve "Çocuk düşürme" anlamına gelen "الإجهااد" terimini "Sindirme" şeklinde tercüme etmesi son derece düşündürücüdür.

Yine mütercim, c. I, s. 74-76. (Terc. c I., s. 117-120'de geçen ve "Disiplin Suçları" veya "Disiplini Gerektiren Suçlar" şeklinde tercüme edilmesi gereken "الجرائم الأدبية" terimini "Uslandırıcı Mahiyette Suçlar" şeklinde çevirebilmiştir! Cezanın ıslah edici özelliği olduğu biliniyorsa da suçun uslandırıcı özelliğe sahip olduğu şimdiye kadar hiç duyulmamıştır.

c.I, s. 343 (Terc. c.I, s. 601)'de "الشروع في الجريمة" başlığını "Suça Başlangıç" olarak tercüme edeceği yerde "Suça Teşebbüs" şeklinde tercüme etmesi gerekirdi.

c. I, s. 371. (Terc. c.I,s. 648)'de geçen "هل يكون الأثر الك بعمل سلبى" şeklindeki başlığı mütercim, "İştirak Subjektif bir Hareketle Olabilir mi?" olarak çevirmiştir. Oysa şöyle çevirebilirdi: "İştirak, İhmalî (Selbî) Bir Hareket ile de Olur mu?".

c.I, s. 380 (terc. c.I, s. 661)'de "الركن الأدبي" başlığını, mütercim "Suçun Edebî Dayanağı" şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki "Suçun Manevî Unsuru" şeklinde çevrilmesi icab ederdi.

c.I, s. 465 (Terc. c.I, s. 784)'de, mütercim "Şartların Eşitliği veya Muadeleti Teorisi"ni, "Denkleştirme Teorisi" şeklinde tercüme etmiştir. Yine bir sayfa ilerde "Uygun Sebep Teorisi- La théorie de la causalité adéquate"ni, "Şartlara Uygun Gelen Sebebiyet Görüşü" şeklinde yanlış çevirmiştir.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak okuyucuyu sıkmamak için bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Yukarıda birkaçına işaret ettiğimiz hatalar, mütercimin Batı Hukuku terimlerini bilmediğini ve bu yüzden de eseri nasıl tahrif ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak daha da üzücü olan, mütercimin İslâm Hukuku terimlerini de tahrif etmiş olmasıdır. Kanaatimizce en çok kınanması gereken husus da bu olmalıdır: Çünkü mütercim, geçmiş âlimlerimizin bize doğru olarak ulaştırdıkları terimleri tahrif etmektedir. Bunun doğuracağı mahzurlar ise meydandadır.

Bu hataların bir kaçı üzerinde durarak bu bölüme son vermek istiyoruz.

c.II, s. 206 (Terc. c. III, s. 30): İslâm Hukukunda başa ve yüze yapılan ve onbir kısma ayrılan yaralamalara "Şicâc", baş ve yüz dışında vücudun her hangi bir yerinde meydana getirilen yaralamalara ise "Cirrâha" dendiği halde mütercim, bu tabirleri "Şücac" ve "Cerrâha" olarak ifade etmiştir. Yine "Şicâc"ın kısımlarından olan ve "ed-Dâmia", "ed-Dâmiye", "el-Milta", "el-Mûdiha", "el-Munakkile" olarak adlandırılan yaralamaları ise sırasıyla şöyle ifade etmektedir: "Dâima", "Damia", "Mültat", "Muvaddaha", "Munkile".

Bilhassa, "Simhâk" adlı zarı yırtıp kemiği meydana çıkaran bir yaralama şekli olan "Mûdiha" terimi eserde çok sık geçmektedir. İslâm Hukukunda ise "Muvaddaha" adlı bir yaralama şekli yoktur.

Yine mütercim eserde çok sık geçen "Erş" terimini sürekli olarak "Yarı Diyet" şeklinde ifade etmiştir. Gerçi erşin yarı diyete tekabül ettiği durumlar yok değildir, ama yarından az veya fazla olduğu durumlar da mevcuttur. Bu bakımdan erş kelimesini mutlak olarak yarı diyet şeklinde ifade etmek yanlıştır. Ashnda erş terimini aynen muhafaza etmek daha doğrudur; çünkü bu terim hukuk litratüründe kullanılan bir tabirdir.

II- "Contre-sens" Yani Arapça Cümleleri Tamamen Ters Anlamının Yol Açtığı Hatalar.

Maalesef mütercimin Arapça bakımından da yetersiz olduğunu müşahade ediyoruz. Çünkü işlemiş olduğu hataları başka türlü izah etmek mümkün değildir. Tercüme ters anlamalarla doludur. Ancak, okuyucuyu sıkmamak için, önemli gördüklerimizin üzerinde durarak mütercimin eseri nasıl tahrif ettiğini göstermeye çalışacağız.

1. Metin! (c.I, s. 67.):

"ويختلف معنى الجناية الاصطلاحى في القانون المصرى عنه في الشريعة، ففي القانون المصرى يعتبر الفعل جناية إذا كان معاقباً عليه بالإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدّة أو الأشغال الشاقة المؤقتة أو السجن، طبقاً للادة العاشرة من قانون العقوبات المصرى، فإذا كانت عقوبة الفعل حبساً يزيد على أسبوع، أو غرامة تزيد على مائة قرش، فالفعل جنحة، فان لم يزد الحبس على أسبوع، أو الغرامة عن مائة قرش، فالفعل مخالفة، طبقاً للادتين ١٢٠١١ من قانون العقوبات المصرى."

Tercüme (c. I, s. 107):

“Mısır ceza hukukunda cinâyet teriminin manası İslâm Hukukundakinden farklı olarak kabul edilir. Mısır ceza hukukuna göre bir fiilin cinayet olabilmesi için onu işleyenin idamla yahut ağır ceza ile müebbet olarak cezalandırılması, yahut muvakkaten (belirli bir süre için) hapsedilmesi kastolunmaktadır. Mısır cezâ kanununun onuncu maddesi aynen şöyledir: Bir fiilin bir haftadan fazla hapisle cezalandırılması veya yüz kuruştan fazla bir para cezasına çarptırılması halinde işlenen bir fiil cinayettir. Ama eğer hapis cezası bir haftadan fazla olmazsa ve verilen para cezası da yüz kuruşu geçmezse burada işlenen suç kanuna muhalefettir. Mısır ceza kanununun 11. 12. maddesi de aynen bu şekildedir. Ve verilen cezanın maddelere uygun olması gerekir.”

Metnin doğru tercümesi şöyledir: “Mısır ceza hukukunda “Cinâyet” teriminin anlamı İslâm Hukukundaki anlamından farklıdır. Mısır ceza hukukunda, ceza kanununun onuncu maddesine göre, fiil, ya idam cezası ya müebbet ağır hapis cezası ya muvakkat ağır hapis cezası yada hapis cezası ile cezalandırılıyorsa, cinâyet kabul edilir. Mısır ceza kanununun 11. 12. maddelerine göre ise, fiilin cezası bir haftayı geçen hapis cezası veya, yüz kuruşu aşan para cezası ise, fiil “Cunha”; hapis cezası bir haftayı, para cezası ise yüz kuruşu aşmıyorsa, fiil “Kabahat”tır.”

2. Metin (c.I,s. 342):

«يتوفر الركن المادى للجريمة باتيان الفعل المخطور سواء كانت الجريمة إيجابية أو سلبية، وقد يتم الجانى الفعل فتعتبر الجريمة تامة كمن سرق متاعا من آخر وخرج به من الحرز، وقد لا يتم الجانى الفعل فتعتبر الجريمة غير تامة كمن يضبط قبل الخروج بالمسروقات من الحرز أو بعد دخوله مباشرة، وهذا مانسمية اليوم في اصطلاحنا القانونى با'شروع فى الجريمة.»

Tercüme (c. I, s. 598-599):

Suçun maddî dayanağı yasaklanan fiilin işlenmesi ile oluşmuş olur. Suç ister objektif olsun ister subjektif netice değişmez. Suçlu suçu tam olarak işlerse suç bütün unsurlarıyla beraber işlenmiş olur. Birisinin bir başkasının eşyasını çalması gibi. Bazı hallerde de suçlu tam olarak yapmaz. O zaman suç eksik olur. Çalınan malların saklandığı yerden çıkarıl-

masından önce tutulması veya götürülmesinden sonra zabtedilmesi gibi. İşte biz bugünkü kanunî istilahımızda tam olarak işlenmemiş suçlara, suça başlangıç adımı veriyoruz.”

Görüldüğü gibi mütercim hukukî terimleri bilmediğinden metni yanlış tercüme etmekten kurtulamamıştır. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Suçun maddî unsuru, işlenen suç ister icrâi isterse ihmâlî olsun yasak fiilin işlenmesi ile tamamlanmış (oluşmuş) olur. Suçlu bazan fiili tamamlar. Bu takdirde işlenen suç, başkasından bir mal çalıp onu dışarı çıkaran kimsenin durumunda olduğu gibi tam sayılır. Fakat bazan da suçlu fiili tamamlamaz; bu takdirde ise çalmak için içeri girdiği yerdeki eşyaları dışarı çıkarmadan önce veya içeri girdikten hemen sonra yakalanan kimsenin durumunda olduğu gibi işlenen suç, tamamlanmamış nakıs sayılır. Biz bugünkü hukuk terminolojimizde bu gibi tamamlanmamış suça “Suça Teşebbüs” diyoruz”.

3. Metin (c. I, s. 382):

« ومن يعرف شيئاً قليلاً عن الشريعة الإسلامية يستطيع ان يقول وهو آمن من الخطأ، إن كل هذه المبادئ الحديثة التي لم تعرفها القوانين الوضعية إلا في القرن التاسع عشر وقرن العشرين، قد عرفتھا الشريعة من يوم وجودھا وإنھا من المبادئ الأساسية التي تقوم علیھا الشريعة. »

Tercüme (c. I, s. 664):

“İslâm hukuku hakkında az da olsa birşey bilenler onun her türlü hatalardan uzak olduğunu gayet rahat bir şekilde söyleyebilirler. Çünkü beşerî hukukun ancak 19. ve 20. yüzyıllarda tanıdığı ve benimsediği modern prensiplerden hepsini İslâm hukuku daha ilk günden getirmiş ve onu dayandığı temel esaslardan biri olarak koymuştur.”

Mütercimin bu denli basit bir cümleyi yanlış çevirmiş olması son derece düşündürücü bir husustur. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“İslâm Hukuku hakkında birazcık bilgisi olan kimse, hatadan emin olarak, beşerî kanunların ancak 19. ve 20. asırlarda tanıdığı ve benimsediği modern kaideleri, İslâm Hukukunun varolduğu gündenberi bildiğini ve onların İslâm Hukukunun dayandığı temel kaidelerden olduğunu söyleyebilir.”

4. Metin (c. I, s. 383):

«وليس للقضاة في الشريعة الاسلامية أى شئ من الحرية في إختيار العقوبة أو تقديرها في جرائم الحدود والقصاص، أما في التعازير فلهم حرية مقيدة لهم أن يختاروا العقوبة من بين عقوبات معينة، ولهم أن يقدروا كمية العقوبة إن كانت ذات حدين بما يتناسب مع ظروف الجريمة و المجرم، ولكن ليس لهم أن يعاقبوا بعقوبة لم يقررها أولو الأمر، ولا أن يرتفعوا بالعقوبة أو ينزلوا بها عن الحدود التي وضعها أو يضعها أولو الأمر.»

Tercüme (s. 665):

“Tazir cezasını gerektiren suçlarda ise hürriyetleri sınırlıdır. Ancak belirli cezalar arasından bir cezayı seçme yetkisine haizdirler. Söz konusu cezanın miktarı az veya çok olmak üzere tayin edilmişse, bu tayin edilen miktarı takdir edebilirler. Onu da suçun ve suçlunun durumunu gözönünde bulundurarak ayarlarlar. Ama yöneticilerin koydukları bir cezayı verme yetkileri yoktur. Allahın veya mümin olan ülülemin koyduğu hükümlerden hiçbirisini affetme hakları mevcut değildir.”

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Ta'zir cezasını gerektiren suçlarda ise sınırlı bir hürriyete sahip bulunmaktadır: Belirli cezalar arasından ceza seçme, ceza iki şıklı ise, suçun ve suçlunun durumlarına uygun düşecek şekilde cezanın miktarını takdir etme hakkına sahiptirler. Ancak, ne ülülemin tesbit etmediği bir cezayı vermeğe ne de ülülemin koyduğu ya da koyacağı miktarlardan fazla veya az ceza takdir etmeğe yetkileri yoktur.”

5. Metin (c.I.s. 1465):

«وقد أخذ على هذه النظرية أنها تقوم على المفاضلة بين العوامل التي تؤدي لإحداث النتيجة ...»

Tercüme (c. I, s. 786)

“Bu görüş neticeyi meydana getiren faktörler arasında kuvvet ve zaaf açısından bir farklılık esasına dayanmaktadır.”

Mütercim metinde geçen ve “eleştirildi, kınandı anlamına gelen” “أخذ على”, ibaresini anlayamadığı için cümleyi yanlış tercüme etmiştir. Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Bu nazariye neticeyi meydana getiren amillerin hangisinin daha etkili olduğu esasına dayandığı için eleştirilmiştir.”

6. Metin (c. I, s. 466):

«قد أخذ عل نظرية التعادل أنها تحمل الحافى النتيجة رغم إنقطاع فعله بفعل آخر أدى دون شك لحدوث النتيجة...»

Tercüme (c. I, s. 788):

“Bu teori benimsenince suçlunun fiili başka bir fiil tarafından inkitaa uğrasa ve bu neticenin meydana gelmesine tesir etse yine de sorumlulu kabul edilmez. Bu görüş, sebeblerin süresiz olarak uzanıp devamını kabul etmekte ve suçluyu netice meydana gelmezden önce inkitaa uğrayan kendi fiilinden dolayı ortaya çıkmış bulunan fiillerden sorumlu kabul etmektedir.”

Mütercim yine burada da “أخذ على” ibaresini anlayamadığı için hataya düşmekten kurtulamamıştır. Oysa metni şöyle tercüme edebilirdi:

“Kendi fiili, neticenin meydana gelmesine kesin olarak yol açan başka bir fiil ile etkisiz hale getirilmiş olmasına rağmen, suçluyu neticeden sorumlu tuttuğu... için şartların eşitliği nazariyesi de eleştirilmiştir.”

7. Metin (c. II, s. 206):

«يقصد بالشجاج جراح الرأس والوجه خاصة. أما جراح الجسم فيما عدا الرأس والوجه فتسمى جراحاً وتسمية جراح الجسم بالشجاج غلط، لأن العرب تفصل بين الشجة وبين مطلق الجراحة، فتسمى ماكان في الرأس والوجه شجة وتسمى ماكان في سائر البدن جراحة.»

Tercüme (c. 3, s. 30):

“Eli ve yüzü paralama:

İslâm Hukukunda el ve yüz paralamaya “şücac” adı verilir. El ve yüzün dışındaki uzuvlarda meydana getirilen yaralamalara da “cürrah”

adı verilir. Bedende meydana gelen yaralamalara “şücaç” isminin verilmesi galattır. Çünkü araplar, ele ve yüze yapılan paralamayı “şecce” tabiriyle ifade ederken bedenın diğer kısmında vukubulan yaralamalara “cerraħa” adını verirler.”

Mütercimın ciddiyetten ne denli uzak olduğunu göstermesi bakımından bu pasaj üzerinde önemle durulması gerekir. Öncelikle metnin doğru tercümesini verelim:

“111. Kısım: Baş ve Yüzde yapılan yaralamalar:

“Şicâc” terimiyle özel olarak sadece başta ve yüzde yapılan yaralamalar kastedilir. Baş ve yüz dışında vücutta yapılan yaralamalara ise “Cırâh” denilir. O halde vücutta yapılmış olan yaralamaların “Şicâc” olarak adlandırılması yanlıştır. Çünkü araplar “Şecce” ile “Cırâha” arasında bir ayırım yapmakta ve dolayısıyla başta ve yüzde meydana gelen yaralamaları “Şecce”, vücudun diğer kısımlarında yapılan yaralamaları da “Cırâha” olarak adlandırmaktadırlar.”

Görüldüğü gibi, mütercim burada da ıstılahları yanlış aktarmaktadır. Şayet lugata veya merhum Ömer Nasuhi Bilmen hocanın İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusuna -lütfedip- bir gözetma zahmetine katlanmış olsaydı, bu tür hatalara düşmekten kurtulurdu. Ancak üzücü olan son derece basit de olsa mütercimın tercüme ettiği metnin ne anlama geldiğini anlamaktan aciz oluşudur. Diğer taraftan mütercimın metindeki “Er-re’s” kelimesine “El” manası vermesi nasıl izah edilebilir? Ben susmayı tercih ediyorum!

8. Metin (c. II, s. 261):

« وقد بينا من قبل أن الشافعي وأحمد يقولان بشبه العمد فيما دون النفس . »

Tercüme (c. III, s. 100):

“Yukarıda İmam Şafii ve Ahmed İbn Hanbel’in candan aşağıya tecavüzde kasta benzer fiille ilgili görüşlerini belirtmiştik.”

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Daha önce İmam Şâfiî ile İmam Ahmed’in kasdın aşılması (şibhu’l-amd) halinin, ölüme yol açmayan müessir fiil durumlarında da mevcut olduğu görüşünü kabul ettiklerini açıklamıştik.”

9. Metin (c. II, s. 261):

« والأرش على نوعين : أرش مقدر وأرش غير مقدر، فالأول هو ما حدد الشارع مقداره كأرش اليد والرجل، والثاني هو ما لم يرد فيه نص وترك للقاضي تقديره ويسمى هذا النوع من الأرش حكومة. »

Tercüme (c. III, s. 100):

Yarı diyet iki türlüdür: a) Belirlenen yarı diyet b) Belirlenmemiş olan yarı diyet:

Birincisinin miktarını şeriatı gönderen şari tayin etmiştir. El ve ayağın yarı diyeti gibi. İkincisinde şari hiçbir hüküm bildirmemiş ve takdiri hakime bırakmıştır. Bu tür yarı diyete hükümeti adı verilir.”

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Erş, belirlenmiş ve belirlenmemiş olmak üzere iki kısımdır. Birincisi el ve ayağın erşinde olduğu gibi, kanun koyucunun (Şâri) miktarını tayin ettiği erştir. İkincisi ise, hakkında nass varid olmayan ve dolayısıyla takdiri hakime bırakılan erştir. Bu tür erş “Hükûme” olarak adlandırılır.”

Burada da mütercimim hataya düşmesine sebep, istihlaları bilmemesidir Şâri kelimesini, aslında hiç gerekmediği halde belki de cümle daha açık olsun diye “Şeriatı gönderen şari” olarak tercüme etmiştir. Ancak şurasını belirlemek gerekir ki, erşle ilgili mevzuatın kaynağı bizzat Hz. Peygamberdir ve şeriatı gönderen de Hz. Peygamber değil Allah'tır.

10. Metin (c. I, s. 76):

« والأصل في الشريعة أن الأموال والنفوس معصومة، وكل فعل ضار بالإنسان أو بماله مضمون على فاعله إذا لم يكن له حق فيه، والضمان إما عقوبة جنائية إذا كان الفعل الضار معاقبة عليه، وإما تعويض مالي إذا لم يكن الفعل الضار معاقبة عليه، وإذا كان الفعل معاقبا عليه فهو جريمة، أما إذا لم يكن معاقبا عليه فلا يعتبر جريمة، ولا يسمى بهذا الاسم، وإنما هو فعل ضار. »

Tecüme (c. I, s. 120):

“İslâm hukukunda temel esas, mal ve can emniyetinin korunmasıdır. Mal ve can masumdur. Gerek insana gerekse insanın malına yapılan her zarar fiili onu yapana eğer haklı değilse ödetilir. Tazminat ya sulh veya ceza yoluyla olacaktır. Eğer işlenen suç ve verilen zarar cezayı gerektiriyorsa ceza verilir.

Ama suç cezayı gerektirmeyecek türden bir fiil ise mâli taviz ile cezalandırılır. Eğer işlenen fiil takibat konusu oluyorsa suçtur, takibat olmuyorsa suç değildir. O takdirde sadece zararlı fiil olarak ifade edilir.

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“İslâm Hukukunda esas, malların ve canların korunma altında olmasıdır. İnsana ve onun malına zarar veren her türlü haksız fiil, onu işleyen kimseye tazmin ettirilir. Tazmin; haksız fiil cezâyı gerektiriyorsa cezadan, cezayı gerektirmiyorsa mâli cezâdan ibarettir. Eğer fiil cezalandırılıyorsa suçtur. Cezalandırılmıyorsa suç olarak kabul edilmez ve dolayısıyla suç olarak da adlandırılmaz. O bu durumda bir haksız fiil oluşturmaktadır.”

11. Metin (c. I, s. 72):

«ويصطلح شرح القانون المصرى على تسمية الفعل الضار بالجريمة المدنية،
واكن هذا الاصطلاح لا يكاد يستعمل في دور المحاكم، وهو قاصر على الكتب
الفقهية.»

Tercüme (c. I, s. 123):

“Mısır hukukçuları zararlı fiili, medeni suçlar olarak deyimlendirmektedirler. Bu deyim bütün mahkemelerde kullanılmaktadır. Ancak bu ifade fıkıh kitaplarında yoktur.”

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

“Mısır (ceza) kanununun şarihleri haksız fiil yerine medenî suç terimini kullanmaktadırlar. Ancak bu terim mahkeme salonlarında adeta kullanılmaz hale gelmiş olup sadece hukuk kitaplarına münhasır bir tabirdir.”

III- Türkçe İfade Hataları

Türkçe bakımından da mütercimın gereken itinayı göstermediği derhal göze çarpmaktadır. Eser baştan sona ifade bozukluklarıyla

doludur. Ancak biz okuyucuyu sıkmamak için birkaç örnek vermeye yetineceğiz

Mesela, c. II, s. 280'de baş ve yüze yapılan yaralamaların erşi ile ilgili bölümü tercüme ederken, sık sık "paralama" ifadesine yer vermektedir ki, bu tabir umumiyetle yırtıcı hayvanlar için kullanılır.

Yine eserde sık sık geçen "الجناية على مادون النفس" ibaresini "Candan aşağıya kasıtlı olarak tecavüz" şeklinde tercüme etmiştir. Oysa "Ölüme yol açmayan müessir fiil" şeklinde tercüme etseydi daha yerinde olurdu.

c. I, s. 656 (القتل مع الصلب) ibaresini, "öldürme ve aşırma" şeklinde yanlış terçüme etmiştir. Salb (çarmıha germe) yoluyla ölüm cezası olarak tercüme edilebilirdi. Ancak burada bizi ilgilendiren mütercimim hukukî bir eserde aşırma tabirini kullanmış olabilesidir!

c. I, s. (Terc. c. I, s. 788)'de şöyle bir ifadeye yer vermektedir:

"Bu görüş denkleştirme teorisinin eksiklerini tedavi etmek için ortaya çıkmıştır". Şimdiye kadar teorilerin eksikliklerinin tedavi edildiği dilimizde duyulmuş değildir. Oysa mütercim şöyle diyebilirdi: "Bu nazariye, şartların eşitliği nazariyesinin eksikliklerini giderme amacıyla ileri sürülmüştür."

SONUÇ

Sonuç olarak şunu söylemek gerekir ki, tercüme aşımı aksettirmekten çok uzak bulunmaktadır. Bu bakımdan eserin türk diline kazandırılması için yeniden tercüme edilmesi gerekmektedir.

Bir daha aynı durumlara düşülmemesi için bilhassa yayınevlerine büyük bir görev düşmektedir. Öncelikle tercüme eserleri kontrola tabi tutmaları ve onları ancak kontrolden sonra yayınlamaları İslâmî Türk Kültürünün geleceği bakımından kaçınılmaz bir görevdir.

Müstear isim kullanarak mes'uliyetten kurtulabileceği zehabına kapılan mütercim şunu bilsin ki, mes'uliyetten kurtulmak mümkün değildir: İnsanları aldatmaya muvaffak olsa bile, Allah'ı aldatamayacaktır.

İslâm Felsefesi-Kelam Anabilim Dalı Başkanı Sayın Bekir Karlığa'nın, şimdilik çalışmalarını Tefsir sahasına kaydıracağını görüyoruz.

Daha önce, sayın Karlığa'nın, merhum Seyyid Kutub'un tefsirinin tercümesi münasebetiyle bir Kur'ân âyetinin manasını tahrif ettiğine şahit olmuştuk. Söz konusu tefsirde eş-Şuarâ sûresinin 197. âyeti şöyle tercüme edilmiştir: "İsrail oğulları bilginlerinin bunu bilmeye bir delilleri yok muydu?" Oysa şöyle tercüme edilmesi gerekirdi: "İsrail oğulları bilginlerinin bunu bilmiş olması, onlar için bir delil teşkil etmez mi?"

Temennimiz odur ki, çalakalem tercüme yapan bu zat, giriştiği işin mes'uliyetini müdrik olsun ve bundan böyle, İslâmî Türk Kültürünü tahrifine katkıda bulunmamak için, çalışmalarını ilmi ciddiyete yaraşır bir şekilde sürdürsün!

GELİŞEN KOZMOLOJİDE ATEİZMİN MESELELERİ*

Çev. Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

C. TRESMONTANT

Lamarck şövalyesi Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet (d. 1744) 1802 de Recherches sur l'organisation des corps vivants (Yaşayan vücudların teşkilatı üzerine araştırmalar)ını, 1809 da da "La Philosophie Zoologique ou Exposition des Considérations Relatives à l'Histoire Naturelle des Animaux; à la Diversité de leur Organisation (Zoolojik Felsefe veya Hayvanlar Tabii Tarihine ve Onların Organizasyonuna ait Değerlendirmelerin Sergisi) adlı eserini yayınladı. Nicolas-Leonard Sadi Carnot (d. 1796) 1824 de "Réflexion sur la Puissance Motrice du Feu et sur les Machines Propres à Développer cette Puissance (Ateşin Hareket Ettirici Gücü ve Bu Gücü Geliştirmeye Has Makineler Üzerine Araştırmalar)" adlı eserini yayınladı.

20. asırda, her tarafa yayılan kozmik gelişme keşfi tarafından takibedilecek biyolojik gelişmenin keşfi; termodinamiğin ikinci prensibinin keşfi veya Carnot-Clausius prensibi, ki bunun temayülü de 20. asra kadar uzanacaktır: Bu iki büyük keşif, Parmenides, Spinoza ve d'Holbach'ın hayâl etmiş oldukları gibi, tabiatın statik bir sistem olmadığını gösterecektir. Tabiat tarihi, gelişebilen ve tersine çevrilmeyen bir sistemdir. Maddenin tek gerçek olduğunu kabul eden bir sistem olan allahsız materyalizm bu keşifleri nasıl benimseyecektir? Gelişme yönünden görünen tabiatın bu tarzdaki keşfini kendi öz prensipleriyle nasıl bağdaştıracak ve bütünleştirecektir?

Şimdi inceleyeceğimiz konu budur,

Batıda, beşerî düşünce, 18. asra kadar, dünyanın sonlu veya sonsuz; fakat her hâlü kârda ezelden beri veya yaratılışın başlangıcından beri, tamamlanmış bir sistem olduğunu kabul eden fikir içinde yaşadı. Descartes ve Spinoza gibi modernlerin düşüncelerinde olduğu gibi Par-

*Bu makale yazarın Les Problèmes de L'athéisme adlı eserinin 137-160 sayfelerinin tercümesidir.

menides ve Aristo gibi eskilerin düşüncesinde de kozmik bir gelişme fikri bulunmuyordu.

Biyolojik gelişme olayı 19. asrın başından bu yana kendini kabul ettirdi. Kozmik gelişme olayı ise 20. asrın ilk yarısından itibaren benimsendi.

Dünyayı görüşümüzü kökten değiştiren bu keşifleri Parmenides ve Spinoza tanımış olsalardı ne düşüneceklerdi? Metafiziklerini değiştirecekler miydi? Yoksa dünyanın ve tabiatın gelişme keşiflerini, aldatıcı ve mânâsız telakki ederek red mi edeceklerdi?

Doğru olan şu ki, bu keşifler onların Varlık ve Madde doktrinleriyle uyuşmamaktadır.

Bizim dünya görüşümüzdeki bu keşfin karşısında Parmenides ve Spinoza nasıl bir tavır takınabilirlerdi, bunu bilemeyiz, fakat felsefi görüş noktasından ilhamlarını onlardan alanların nasıl davrandıklarını biliyoruz.

Spinoza, *Ethique* adlı kitabında "II. scolie du Lemme (teoremin serhi) VII şöyle yazıyordu, "tüm tabiat bir tek ferttir, onun parçaları yani bütün vücutlar, tüm Şahısta bir değişme olmaksızın, sonsuz bir tarzda değişirler (totam Naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione.)"

Halbuki biz bugün biliyoruz ki, tabiat gelişen bir prosesüstür. Sadece mütasyon (değişme) değil, fakat bilginin çoğalması, nesnel olarak yaratıcı tekâmül, gelişme, devamlı icad, Bergson'un dediği gibi, "önceden bilinmeyen yenilik" vardır.

Bergson'un 20. asrın başında görüp yazdığı gibi, tekâmül olayının keşfi bize göstermektedir ki, yaratılış milyonlarca, milyarlarca seneden beri oluşmak üzeredir. Dünyanın başlangıcına yerleştirilmiş yaratılış olayı, o ana kadar inkâr edilebilir: Kâinat ilimleri dünyanın başlangıcı sorusuna cevap vermek için yeterli derece ilerlemiş değillerdir. Fakat yeni türlerin zamanla ortaya çıktığı hususu keşfedildiği, yani yaratılışın milyonlarca seneden beri devamlı bir tarzda gerçekleştiği bilindiği halde, böyle bir yaratılışı kabul etmek istemeyen veya kabul edemeyen ateizm nasıl ortaya çıktı? Ateizm, kendisini böylece kabul ettiren bir problemi nasıl inceleyecektir?

Şimdiye kadar, türlerin sabit olduğunu kabul eden bir perspektif içinde olan çeşitli allahsız ontolojilerin problemlerini gördük. Geriye

tekâmül olayının keşfinin ateizmin önüne koyduğu problemleri incelemek kâfir.

Eğer İbrani düşünce tarafından formüle edilen yaratılış fikri budalaca bir görüşse ve Allah'la tabiat arasında ontolojik bir ayrılık yoksa bu takdirde, tabiatın gelişmede olduğu görüldüğü andan itibaren Allah'ın veya Mutlak Varlığın da gelişme halinde olduğunu söylemek gerekecektir.

Bu defa Parmenides tezlerinden birinin antipodlarında bulunuyoruz: Mutlak varlık ne tekâmül ne de tekevvün ihtiva edemez.

Parmenides'in tezlerinden biri kabul edilir: Tabiat veya dünya mutlak Varlıktır. Fakat bu fikir diğer bir tezi reddetmeye sevkeder: Mutlak Varlık tekâmül ihtiva edemez.

Ulûhiyetin tekevvün, doğuş, tekâmül, gelişme ihtiva edebileceğine dair düşüncenin kaynağı, eski Mısır'ın, Babilonya'nın, Şanaan'ın antik teogoni ve kozmogonisinde; ve kendisi hakkında Hesiod'un şiirleriyle fikir sahibi olduğumuz teogonide bulunur.

Ulûhiyetler arasında kavgalar, harpler, iğdiş etmeler ve öldürmeler şeklinde görülmesi itibariyle, yukardaki çeşitli teogonilerde hilkat, trajik bir manzara arz eder.

Ulûhiyet'in trajik tarih konuları, takvimimizin ilk yüzyıllarının gnostik mitolojilerinde, özellikle Valentien okulu yüksek ilahiyatında bulunmaktadır.

Bu çok eski kaynaklara kadar çıkmaya gerek kalmaksızın ayak kabı Jacob Boehme (Almanya'da Görlitz'de 1575 de doğdu)'in tasavvufi fikirlerinin yaratılışta ve trajik hilkatte bir ulûhiyet doktrini yeniden ortaya attığının söylemek yeterlidir. Jacob Boehme'nin Ungrund kelimesiyle ifade ettiği anlaşılmasız ve derinliğine ulaşılmaz uçurumdan itibaren ulûhiyet gelişir. Yaratılış mutlak olanın gelişmesinde zaruri bir andır. Yaratılış kendi kendini izhar ve vahyetmenin bir prosesüdür, gelişme ve olgunlaşmasıdır, Selbst-Offenbarung. Kozmogoni (Kâinatın yaratılış teorisi), teogoni (tanrıların soy zinciri)dir¹.

Bu, daha önce Kabbal (Yahudi ezoterizmi) da geliştirilmiş bir doktrindir².

Schelling 19. asrın başında, bu fikri yeniden ele aldı. Schelling de, tıpkı Hegel gibi, Yahudi ve Ortodoks Hıristiyanlığın Allah inancının

1 Krş. A. Koyrc, La Philosophie de Jacob Boehme, Paris 1929.

2 Krş. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt A/M 1957.

çok abstre (soyut, mücerred) olduğunu söyler; çünkü bu insanlığın kanlı ve korkunç hayatına ve oluşuna uymamaktadır. Schelling'e göre hayatıyet eksiktir. Schelling şunları kaydeder: "İlk Varlığı ezelden beri mevcudmuş gibi, sonuç olarak da asla değişmemiş ve değişmez düşünebiliriz; Bugün mevcut olan Allah inancı böyledir; bu, akli denilen dinin ve mücerret bütün sistemlerin inancıdır. Bu kavramın mücerret karakterini ne kadar çok belirtirsek Allah bizim için hayatıyetini o kadar kaybeder, şahsî, gerçek, yaşayan, kelimenin tam manasıyla bizim gibi olma özelliğini yitirir, bize daha az böyle gözükür. Eğer tamamen canlı ve şahsî bir varlık olarak değerlendirebileceğimiz bir Allah'a ihtiyacımız varsa onun hayatının beşeri hayatla çok büyük bir benzerlik göstermesini, sadece ebedî bir varlığa değil fakat ebedî bir oluşa da sahip olmaması gerektiğini de kabul etmeliyiz...."³.

Schelling mücerred Allah mefhumuna kendi görüşüyle karşı çıkar. "Allah kendi kendini meydana getirir ve eğer kendi kendini gerçekleştirdiği doğru ise şimdi olduğu gibi olmadığı, daima en güzel ve eksiz bir halde mevcut olmadığı da aynı şekilde doğrudur; çünkü, eğer böyle olmuş olsa, kendi kendini şekillendirmeye ihtiyacı olmayacaktır. Öyle ise, ondan önce hiç bir şeyin olmadığı ve onun dışında hiçbir şeyin bulunmadığı bu orijinal varlığın işgal ettiği ilk hal nedir? Canlı her vücut, şuursuzlukla, ve bütünü henüz bölünmemiş ve farklılaşmamış olduğu bir halle ve daha sonra belirerek ve farklılaşarak bu bütünü teşkil eden elemanlarla başlar. Bu hal, ayırmaya, bölmeye ve farklılaştırmaya kabiliyeti olan bir şuur eksikliğiyle karakterize edilmektedir. İlahî hayatta aynı şekilde başlamaktadır. O, her şeyi ihtiva eder ve sonsuz bir bütünlüktür..... fakat kendinde hiç bir ayırımın olmadığı bir bütünlük Âlemin yaratılışının bütün prosesüsü.... Allah'ın onun sayesinde kendisi hakkında artan bir tarzda şuur sahibi olduğu bir tekâmüldür; tedrici bir surette kendini kişileştirmesinin tekamülü"⁴.

Hegel de aynı doktrini ele alacaktır. "Mutluluğun her şeyden önce sonuç olduğunu söylemek lâzımdır, yani o sonuçta sadece hakikatte olduğu şeydir; hakiki gerçek olma denilen tabiatı en uygun bir tarzda bundan ibârettir, kendisinin konusu ve tekâmülü, Sichselbsterwerden"⁵.

Schelling ve Jacob Boehme de olduğu gibi, Hegel'de de "Yaratılış" diye adlandırılan şey, teogonik tekâmülde elzem bir andır. Kozmogoni

3 Schelling, Stuttgarter Vorlesungen, S. Jankelevitch, terc, Paris 1946, s. 314.

4 Stuttgarter Vorlesungen

5 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister yay. Leibzig, 1949, s. 21 ; Hyppolite terc., I, s. 29.

(kâinatın yaratılış nazariyesi) teogoni (tanrılar takım)dir, ve bu teogoni bir trajedi olmaksızın meydana gelmez.

Marx ve Engels, sıraları gelince, bu teogonik konuyu, bu trajik teogoniyi ele alacaklar; fakat onun yerini değiştirerek, materyalist bir sicil veya kütük üzerine kopyasını çıkararak onu inceleyeceklerdir: Tabiatın kendisi olan mutlak Varlık, doğmakta, oluşmakta ve gelişmektedir. Bu mutlak Varlık, maddi ve fizik âlemdir.

Bütün mesele, Jacob Boehme, Schelling ve Hegel tarzında idealist ve teozofik dilde yazılmış veya Marx, Engels ve Lenin tarzında materyalist dilde yazılmış teogoninin düşünülebilir olup olmadığını bilmektir.

Ateizmin en temel problemi buradadır.

Âlem tek varlıktır. o salt ve basit olarak varlıktır.

Mesele, varlığın tedricen daha önceden o olmadığı bir şey olup olmayacağını, daha önceden olmadığı şeyden fazla, başka bir şey olup olmayacağını, yaratıcı tekamül düzeninde olup olmayacağını bilmektir.

BÖLÜM I

FEUERBACH, MARX, ENGELS, LENİNE, BAKOUNİNE

FEUERBACH

Feuerbach'tan itibaren 20. asırda, sadece filozoflar nezdinde, zahirin büyük bir başarı kazanacak olan yeni bir Ateizm şekli vücut bulmaya başlar; Ateizmin bu yeni şekli, tabiat değerlendirildiği takdirde, ateizmin ortaya koyduğu temel ontoloji meselelerini incelemekten ibarettir.

Feuerbach Essence du Christianisme (Hıristiyanlığın Özü)'in ilk baskısına yazdığı önsözde ilahiyatı "psikolojik bir pataloji" olarak inceleyeceğini ifade eder⁶.

Feuerbach'ın "din" olarak adlandırdığı şeyin veya onun hıristiyanlık olarak anladığı hususun tenkidi psikolojik ve sosyolojik çerçeve içinde olacaktır. Asırlar boyunca, M.Ö. IV. yüzyılın Yunan filozoflarından itibaren d'Holbach'a kadar, ateizm, mecbur olduğu şekilde, kendini dinsiz bir kozmoloji veya dinsiz tabiat felsefesi olarak düşünmek istemiş ve bu konuda büyük gayret sarfetmiştir.

⁶ Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Akademie-Verlag, Berlin 1956, 1841'deki ilk baskıya önsöz, s. 5.

Göreceğimiz gibi, fevkalade istisnalar hariç, Feuerbach'tan itibaren günümüze kadar, ateizm artık bu zahmete katlanmayacaktır. Çok açık bir mesele olan hususun çözümlendiğini farzedecektir. Kavgayı psikoloji ve siyaset sahasına çekecek, fakat bir âlemin mevcudiyetini hesaba katarak kendini düşünmek istediği takdirde, kendisine varlıklarını zorla kabul ettiren temel meseleleri artık hiç incelemeyecek veya çok nadiren onların üzerine eğilecektir; veyahut da eğer ateizm gerçekse, o konuda bir şeyler söylemek gerektir. Öyle ise, eğer ateizm gerçekse, daha önce gördüğümüz gibi dünya veya tabiat hakkında tek bir şey söylenebilir, yani dünya veya tabiat Mutlak Varlıktır.

14. asırda Guillaume d'Occam'dan, 16. asırda Martin Luther'den, ve bilhassa Kant'dan itibaren, XVIII. asrın sonunda, dünyayı düşünen, tefekkür eden bir insan akıyla, gerçekten bilinen bir Allah düşüncesinin tesbit edilemeyeceği fikri, filozoflar arasında yayıldı. Bugün de denildiği gibi, Allah'ın mevcudiyeti bir iman, bir inanç ve bir seçim meselesi idi.

Monoteizmin bu gerçek ve ortodoks bozukluğu yanında ateizm de bozuldu. Bu konuda ateizm, hristiyanların Allah'ın varlığını akli bir tarzda isbat edemedikleri bahanesiyle kendi de ateizmi akli bir tarzda isbat etmekten vaz geçti. Dini fideizmin* karşısında felsefi açıdan fazla değerli olmayan allahsız bir fideizm gelişti.

İşte bugün 20. asırda, bu ikili fideizm üzerinde yaşamaya devam ediyoruz.

Bize, şu halde tabiat felsefesi ve kozmoloji ile meşgul olmaya gerek yok deniliyor. Bütün allahsız tabiat felsefelerince zorunlu olarak ayaklandırılan ontoloji meseleleri artık incelenmeyecek. Onların çözümlendikleri varsayılacak. Bu meseleler çok daha az olarak incelenecek, Saf Akılın Tenkidi'nin kati olarak isbat ettiği bu meselelerin akli bir inceleme için elverişli olmadıkları hususu tekrar edilip durulacaktır. Fakat, herkesce bilinen bir anlamsızlıkla, bir taraftan Kant adına bu meselelerin felsefece incelenemeyeceği söylenirken diğer taraftan, bu meselelerin, ateizmin mânâ ve yararına aynı felsefe ile kati olarak çözümlendiği farzedilir.

Akli ve monoteist bir felsefenin Allah'ın varlığını akılla isbat edeceğini iddia etmesiyle birlikte Kant kullanılır, ondan faydalanılır. Koenigsberg felsefesinin redingotunun altına sığdırılır. Fakat, ateizmin (allahsızlığın) dogmatik olarak öğretiminden bahsedildiği andan itibaren Saf Akılın Tenkidi'nin sonuçları hemen unutulur.

*Rasyonalizme karşı iman gerçeklerini kabul eden felsefi doktrin. (H.A.)

Bugüne kadar, felsefede bu maskaralık üzerinde yaşamaya devam ediyoruz. Pek çok kereler sergilenmiş Feuerbach doktrinleri diğerlerinden sonra bir kere daha özetlemek faydasızdır⁷. Herkes biliyor ki, Feuerbach için, ilâhiyatın sırrı, antropolojidir⁸. Madem ki isevilik, Allah'ın insan, insanın da Allah olduğunu öğretiyor, bize Feuerbach'ın allahsızlığın bizzat dinin sırrı olduğu hususunu bulup çıkarmakla sadece hıristiyan dinine ihanet ettiği, dinin bizzat kendinde, dışında değil fakat özünde hakikatten ve insan varlığının ulûhiyetinden başka bir şeye inanmadığı söylenir⁹.

Ortodoks christologie** ne Allah insandır, ne de insan Allah'tır diyor. O, ilahî tabiatın beşerî tabiattan ayrı olduğunu açıkca söyler. Gene o, İsa'nın tek şahsiyetinde ilahî tabiatın onunla karışmaksızın beşerî tabiatı üstlendiğini söyler.

Feuerbach akıl yürütmesini bir mantıksızlık üzerine dayandırır.

Böylece, Feuerbach'a göre, "İlâhiyatın" hakiki mânâsı "antropolojidir" ve "ilâhî varlığın arazları ile beşerî tabiatınkiler arasında bir varlık yoktur"¹⁰. İlâhiyatın esasları "beşerî tabiatın esaslarıdır"¹¹. Din beşerî düşünüşün veya akhın hayâlidir¹².

Eserinin ikinci baskısının 1843 tarihli önsözünde Feuerbach şöyle der: "Hıristiyanlık uzun zamandan beri kayboldu; sadece akıllardan değil, fakat insanlık hayatından da kayboldu"¹³.

Her çözümü Luther ilâhiyatı üzerine bina ederek bir defa din psikolojisi yapılırsa geriye, dünya ve tabiat hakkında söylenecek bir kaç şey kalır. O zaman, sadece eskinin dinsizlerinin, Kant'tan önce gelenlerin iddialarını yeniden ele almakla yetinilir. Madem ki faraziye olarak, Allah yoktur, o zaman, tek varlığın veya mutlak varlığın tabiat olduğu sonucu çıkar.

Feuerbach bu noktadaki görüşlerini kendisi şöyle özetler:

"Benim doktrinim veya nokta-i nazarım iki kelimedede özetlenir: Tabiat ve insan. İnsandan önce koyduğum varlık, insanın başlangıcı

7 Krş. H. Avron, Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacré, Paris 1957. H. de Lubac, La Drame de l'humanisme athée, Paris 1945

8 Feuerbach, Das Wesen des Christentums, s. 6

9 A.g.e., s. 18-19

**Hz. İsa'nın şahsiyetini ve doktrinini inceleme (H.A.)

10 A.g.e., s. 19

11 A.g.e., s. 21

12 A.g.e., s. 22

13 A.g.e., s. 30

veya sebebi olan varlıktır ki, insan doğumunu ve mevcudiyetini ona borçludur, bu, bende Allah değildir ve Allah mistik belirsiz, karışık kelime diye de adlandırılmaz, fakat tabiat diye, açık, hissedilir ve iki anlamı olmayan bir kelime olarak adlandırılır. Fakat tabiatın kendisiyle kişisel şuurlu, akıllı bir varlık haline geldiği varlık benim için insandır ve öyle adlandırılır. Benim için, tabiatın şuarsuz varlığı, ezeli, doğmamış, ilk varlıktır, fakat onun ikiliği zamana nisbetledir, fakat sıraya göre değil; vücûdî ilk varlık, fakat ahlâkî olarak manen ilk varlık değil. Benim için şuurlu beşerî varlık zamana nisbetle ikinci olarak doğmuş varlıktır, fakat sıraya nisbetle birinci varlıktır"¹⁴.

Feuerbach, *Essence du Christianisme*'nin on ikinci bölümünde yahudi yaratılış düşüncesini tenkid eder, çok doğru olarak, yaratılış düşüncesinin yahudiliğin bir sonucu olduğuna dikkati çeker. Bu yaratılış düşüncesi, yahudi dininin temelinde ait karakteristik bir doktrindir. Feuerbach'a göre, bu yaratılış düşüncesinin doğduğu prensip egoizmdir¹⁵. "Tabiat ve dünya nereden geliyor? sorusu onun mevcut olması hususunda şaşırıldığını varsayar, veya tabiat niçin vardır? sorusu karşısında şaşırılır. Fakat bu şaşkınlık, bu soru sadece, insanın, tabiatı isteğin basit bir nesnesine indirgemek için ondan ayrıldığı yerde doğar"¹⁶ Puta tapan, bir yahudi gibi, tabiatı ayrı değildir. Tabiat kendisi için güzel bir varlık olan kimse açısından tabiat bizzat kendisi için bir gaye gibi görünür, puta tapan için tabiatın kendinde varlığının bir temeli vardır, für den hat sie den Grund ihres Daseins in Sich selbst. Puta tapanda soru vücut bulmaz. Tabiat niçin vardır? Onun şuurunda, dünya müşahedesinde tabiat mefhumu ile ulûhiyet mefhumu birbirinden ayrılmaz. Tabiat, onun duyularında olduğu gibi ortaya çıkar, o meydana getirilir, fakat kelimenin tam mânâsında ve dini mânâda yaratılmaz, tabiat hür bir iradenin mahsulü değildir, ve yapılmış da değildir. Ve böyle bir vücut buluş sebebiyle kötü herhangi bir şey ifade etmez. Vücut bulma onun için ahlâka uygun olmayan, ilâhî olmayan hiç bir şeye sahip değildir. (Ungöttliches). Bizzat kendi ilâhlarını ortaya çıkmış gibi düşünür (entstanden). Üretici güç onun için ilk güçtür, tabiatın bir gücünü tabiatın temeli gibi değerlendirir, eine Kraft der natur... İşte dünya karşısında estetik ve teoretik davranan insan böyle düşünür"¹⁷.

14 Feuerbach, *L'Essence de la religion*, H. Arron terc. Ludwig Feuerbach..., s. 149

15 *Das Wesen des Christentums*, s. 187

16 *A.g.e.*, s. 187

17 *Das Wesen des Christentum*, s. 187

Güzel bir tabiattan ayrılmayan ve dünyayı güzellik ve iyilik olarak değerlendiren¹⁸ bir puta tapan karşılık, yahudi dünyayı sadece pratik açıdan değerlendirir. O, tabiatı menfaatlerine ve pratik egoizmine en güzel tarzda hazırlayan bir hizmetçi seviyesine indirir. Bu pratik ve bencil görüşün teorik izahı ki bu görüş için tabiat kendinde bir hiçtir, şöyle formüle edilir: Tabiat veya dünya meydana getirilmiş, yaratılmıştır, Allah'ın emrinin bir ürünüdür. Allah şöyle der: Dünya olsun ve dünya olur"¹⁹. "Çıkarıcılık, menfaat yahudiliğin en yüksek kaidesidir"²⁰. "Yunanlılar tabiatı derûnî düşüncelerle seviyorlardı.... Yahudiler, aksine, tabiata sadece midevî duyularını açıyorlardı. Tabiatın zevkini sadece saraylarında buluyorlardı"²¹. "Yahudiler bu özelliklerini bu güne kadar muhafaza ettiler. Onların kaideleri, Allah'ları âlemin en pratik kaidesidir-bencillik, din şekli altında bir bencillik"²². Bencillik esas itibarıyla monoteisttir"²³. Yunanlılar dünyaya görüş sahalарını daha da genişletmek için bakıyorlardı, yahudiler ise yüzleri yalnız Kudüs'e dönmüş olarak ibâdet ederler. Kısaca, monoteist bencillik hayatî hareket hürriyetini ve nazarı mânâyı İsraililerden gizledi"²⁴. Hayat yahudiler için sadece gayeye götüren bir vasıta, irâdenin basit bir kullanım aletidir"²⁵. "Maddeden ve dünyadan tecrid edilen edebiyat, puta tapan filozoflarda şu kaideden başka bir şey ifade etmiyordu: Tabiat nazarı bir hakikatı meydana getirir"²⁶. Yahudiler aksine puta tapıcılıktan tek tanrıya ibâdet etme seviyesine, yaratıktan Yaratıcı'nın müşâhedesine yükseldiler. Yani puta tapanları büyüleyen tabiatın teorik müşâhedesinden, tabiatı egoist gayelere teslim eden tamamen pratik bir müşâhedeğe yükseldiler"²⁷. "Yaratılış hiçden itibaren gelen kaynağını sadece bu yahudi bencilliğinin gücünde ve akıl almaz derinliğinde bulur"²⁸.

"Bu sebeple yokluktan itibaren gerçekleşen yaratılış felsefesinin objesi değildir"²⁹.

18 A.g.e., s. 188

19 Aynı yer.

20 A.g.e., s. 189

21 Aynı yer.

22 A.g.e., s. 190

23 Aynı yer.

24 A.g.e., s. 191

25 Aynı yer.

26 A.g.e., s. 192

27 A.g.e., s. 193

28 Aynı eser. s. 194

29 Aynı yer.

Görüldüğü gibi, ilâhileştirilmiş tabiattan dinsiz bir idrake dönüş, Feuerbach'ın düşüncelerinde daima üreyen çok sert bir antiyahudilikle beraber bulunur. Yaratılış düşüncesini ayaklar altına almak için yahudiliği ayaklar altına almak lâzımdır, böylece yaratılış düşüncesi ile birlikte kendisinden nefret edilen yahudi kaynaklı monoteizm (tek tanrıcılık) düşüncesi de ayaklar altına alınır.

Yahudi aleyhtarlığı, daha doğrusu yahudi nefreti, Alman düşüncesinde Martin Luther'den beri devam eden bir gelenektir³⁰. Bu hor-görme ve bu nefret, Kant'da, Fichte'de ve Marx'da onları bulmadan önce Hegel'de³¹, sonra Wagner'de, sonra da Wagner'in düşünceleriyle birlikte yahudi aleyhtarı³² teozofik gelenekle beslenen Adolf Hitler'de bulunur.

K. MARX

Marx 1844 tarihini taşıyan Nationalökonomie und Philosophie (Milli Ekonomi ve Felsefe) adlı eserinde şunları yazar: "Tarih bizzat kendisi tabiatın insana doğru yükselişinin tabii tarihinin gerçek bir parçasıdır. Tabiat ilmi daha sonra insan ilmini kendi içinde mütalaa edecek, aynı şekilde, insan ilmi de tabiat ilmini kendi içinde bir ilim olarak telakki edecektir. Öyle ise sadece bir tek ilim var olacaktır"³³. Marx'ın mezarının önünde Engels şunları söyleyecek: "Darwin'in organik tabiatın gelişmesi kanununu keşfettiği gibi, Marx da insanlık tarihinin gelişmesi kanununu keşfetmiştir"³⁴.

İşte, biyolojik tekâmülün keşfi ile dünya görüşümüze getirilen ihtilâlin önemini anlamış bir filozof budur. Marx, Engels gibi, ikisi birden insanlık tarihini tabiat tarihinden ayırmaksızın, birincisinin devamı gibi düşüneceklerdir.

Bu açıkca tekâmülcü ufukta ateizmin nasıl düşünüldüğünü birazdan göreceğiz.

30 Krş. Martin LUTHER, Gegen die Juden und ihre Lügen, 1542 Pour l'analyse de ces textes, krş. Léon POLIAKOV, Histoire de l'antisémitisme, I, "Du Christ aux Juifs de Cour", Paris, 1955, p. 235 s.

31 Metin ve başvurular için, L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, III, "De Voltaire à Wagner", Paris, 1968

32 Krş. Wilfried Daim, Der Mann, Der Hitler die Ideen gab, München, Isar Verlag, 1958.

33 K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in Die Frühschriften, Landshut yay., Stuttgart, 1953, s. 245.

34 Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte.

Marx, ateizm (allahsızlık) meselesinin* kendinden öncekilerce kaide-
lere bağlandığı inancındadır. Öyle ise o konuya yeniden dönmeye gerek
yoktur. 18. asra kadar olduğu gibi, Marx, düşüncesinde ateizmin felsefi
bir isbatı bulunamaz. Marx, Feuerbach'ın yaptığı tenkidi yeniden ele
alır. Pek çok defa nakledilmiş bulunan metinler çok iyi bilinmektedir.

“Almanya için dinin tenkidi özet olarak bitmiştir. Öyle ise dinin
tenkidi her tenkidin ilk şartıdır.

“(.....) Dinî tenkidin temeli şudur: İnsan dini meydana getirir,
insanın yaptığı din bu değildir. Hakikatte din, bir şuur hali veya ken-
disini bulamamış veya kendisini kaybetmiş insanın saf duygusudur
(.....) insan, insanın dünyası budur, devlet ve toplum. Bu devlet, bu
toplum, dinî, dünya hakkında yanlışlarla dolu bir şuur olarak ortaya ko-
yarlar çünkü bizzat onlar (devlet ve toplum) sahte uydurma bir dünyadır.
Din bu dünyanın genel teorisidir; ansiklopedik özeti, popüler form
altındaki mantığı, manevi şerefe dokunan şeyi, hayranlığı, ahlâki müey-
yidesi, merasimleri, tesellinin ve isbatın genel sebebi hep bu kategori
içindedir. Bu, insanî cevherin hayalde gerçekleşmesidir, çünkü insanî
cevherin gerçek bir hakikati yoktur. Öyle ise dine karşı mücadele dola-
yısıyla bu dünyaya karşı mücadeledir ki, onun dini mânevi korkudur.

“Dinî sefalet, bir taraftan, hakiki sefaletin ifadesi, diğer taraftan
da, gerçek sefaletle karşı protestodur. Din, felaketlerle bunalmış yaratı-
ğın iç çekişi, kalbsiz bir dünyanın nefsi ve ruhsuz bir devrin ruhudur”³⁵.

Marx, yahudi yaratılış inancını, daha önce Feuerbach'ın yaptığı
gibi, psikolojik olduğu iddia edilen bir tarzda açıklar. Yahudi tektan-
rıcılık inancının akli bir tenkidi yerine bizim hakkımız, yahudilere ve
Musa dinine yöneltilmiş bir araba dolusu küfürdür. Bu, felsefede baş-
latılan yepyeni bir metoddur. Küfür konusunda ve yahudilere ve yahudi
dinine karşı küfürdeki kabahğm yeni bir metodu. Marx aşırı sağın
yahudi aleyhtarlarından aşağı değildir, o konuda şöyle değerlendirme
yapar:

“Dünyanın gerçek yahudisini değerlendirelim, Bauer'in yaptığı
gibi cumartesi yahudisini değil, fakat her günün yahudisini değeren-
direlim.

“Yahudinin sırrını dininde değil, fakat dinin sırrını gerçek yahudide
arayalım.

* Marx Ateizminin doğuşu ve kaynağı konusunda G.M.M. Cottier, L'Athéisme du
jeune Marx, ses Origines bégéliennes, Paris, 1959.

35 K. Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Molitor terc.
Oeuvres complètes de Karl Marx, Oeuvres philosophiques, I, s. 83

“Yahudiliğin dünyevî temeli nedir? Pratik ihtiyaç, şahsî fayda.

“Yahudinin dünyevî ibâdeti nedir? Eskicilik. Dünyevî tansırısı nedir? Para.

“Öyle ise eskiciliğin ve paranın serbestliği yani gerçek ve pratik museviliğin serbestliği asrımızın kendi kendini serbest bırakması olacaktır.

“Eskiciliğin şartlarını silip ortadan kaldıracak olan bir teşkilat, yani eskiciliğin imkânı yahudiliği imkânsız kılacaktır. Onun dinî şuuru, sevimsiz bir duman gibi topluluğun canlı ve gerçek havasında eriyip kaybolacaktır³⁶.

“Burjuva sosyetesini, yahudinin kendi öz bağırsaklarında meydana çıkmasına sürekli olarak sebep olur.

“Kendinde, yahudi dininin oturduğu temel nedir? Pratik ihtiyaç ve bencillik.

“Öyle ise yahudi tektanrıcılığı gerçekte çok çeşitli ihtiyaçların çoktanrıcılığıdır, öyle bir çoktanrıcılık ki, olayları bile ilâhî kanunun objesi yapar. Pratik ihtiyaç, bencillik burjuva sosyetesinin kâidesidir ve burjuva sosyete kendisinin tamamen dışında siyasî devleti meydana getirdiği andan itibaren bu ihtiyaç ve egoizmin saf şekli altında kendini gösterir. Pratik ihtiyaç ve şahsî çıkarın tanrısı paradır.

“Para İsrail’in kiskanç Allahıdır, öyle bir Allah ki onun önünde hiç kimse varlığını sürdüremez, yaşayamaz. Para insanın bütün ilâhlarını aşağılar ve onları mala çevirir. Paranın genel bir değeri vardır ve her şeyi kendisi için var kılar. İşte bunun için para bütün dünyada, insanın tabiatında olduğu kadar dünyasında da gerçek değerini kaybetmiştir. Para insan çalışmasının, ve insana yabancılaşmış insanî varoluşun esasıdır; bu yabancı cevher, bu yabancı esas paranın üzerinde ve ona hakimdir ve insan ona kulluk eder.

“Yahudilerin allahı dünyalaştırılmıştır. O, dünyanın allahı olmuştur. Değişim yahudinin hakiki ilâhıdır. Onun allahı sadece aldatıcı değişimdir”³⁷.

Yahudi ve hristiyan tektanrıcılığının ileri sürülen bir psikolojik açıklamasından başka, Marx’ın eserinde, ateizmin tekâmül perspektifi

36 K. Marx, Zur Judenfrage, 5. Lands hut, yay. Die Frühschriften., s. 201

37 K. Marx, Zur Judenfrage, s. 204

içinde nasıl ma'kul bir şey olduğunu gösteren hiç bir şey yoktur. Ateizmi müdafaa eden, doğrulayan, isbatlayan felsefi, akli hiç bir delil yoktur.

Bununla birlikte, Marx'ın meseleye temas ettiği bir metin vardır. Bu, onun daha önce zikredilen bir gençlik eserinde bulunur: *National-ökonomie und Philosophie* (Milli Ekonomi ve Felsefe) 1844.

“Sadece, kendini bağımsız (yeterli, selbstöndiges) gösteren bir varlık, öyle ki, o, kendi öz ayaklarına dayanır (sobald es auf eigenen Füßen steht), o, kendi varlığını sadece kendisine borçlu olduğunu göstermek için kendi ayaklarına dayanır (sobald es sein Dasein sich selbst verdankt). Bir başkasının lütfuyla yaşayan bir insan kendini bağımlı bir varlık (abhängiges Wesen) olarak değerlendirir. Fakat, ben tamamen bir başkasının lütfuyla yaşıyorum, sadece hayatımın geçimini ona borçlu değilim fakat o bundan başka benim hayatımı da yaratmıştır (Wenn er mein Leben geschaffen hat), o, benim hayatımın kaynağıdır ve benim hayatım onun haricinde zorunlu olarak böyle bir temeli (Grund) vardır, o benim öz yaratmam değildir. Bunun için yaratılış, halk şuurundan kolayca sökülüp atılması çok zor bir semboldür. Tabiatın ve insanın kendiliğinden varlığını sürdürmesi veya varolması (das Durchsichselbstsein) kendisi için anlaşır bir şey değildir, çünkü pratik hayatın elle tutulur (Hand greiflichkeiten) bütün verileri onun aksini bildirmektedir”³⁸.

Bu paragrafta Marx, ontolojik meseleye temas eder. Ancak bu meseleyi incelemeyiz. Gereksiz tekrarları söylemekten memnuniyet duyar: bir varlık varoluşunu sadece kendine borçlu ise yeterli bir varlıktır; varlığını bir başkasına borçlu olan varlık bağımlı bir varlıktır, eğer ben kendi öz varlığımın yaratıcısı değilsem bir başkasının lütfuyla varlığımı sürdürüyorum demektir.

Üstelik Marx yaratılışın halk zihninden kolayca sökülüp atılmayacak bir düşünce olduğuna da dikkati çekiyor, şüphesiz bu böyledir, çünkü işçilerin her nesnenin yapıldığı ve her eserin kendisini yapana şahadet ettiğine dair bir değerlendirmeleri vardır. Çalışma tecrübemizin eşyaları kendiliklerinden yalnız başına meydana gelmezler, onlar kendiliklerinden var değildirler.

Öyle ise bu nokta üzerinde iş tarafından şekillendirilmiş halk zihninin hatası vardır. Felsefe tabiatın ve insanın kendiliğinden varolduğu fikrinin ma'kul olduğunu göstermek mecburiyetindedir.

Das Durchsichstsein der Natur und des Menschen (Tabiatın ve insanın saydamlığı) ifadesinin ilâhiyatcuların vâcib varlığı özelleştirmek

38 K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, s. 246

için mutlak varlık olarak kabul edilenin "aseites"inden faydalandıkları şeklindeki ifadeyle yer değiştirmiş olduğunu kaydedelim. Bu hale göre Metafizik ve teolojik bir tarif insanın ve tabiatın faydasına yer değiştirir.

İkinci bir paragrafta, Marx, yaratılış fikrinin reddi konusunda, felsefî ve aklî bir ispatlama olarak değerlendirdiği bir hususu sergiler. Görelim:

"Yerin yaratılışı géognosie ile kuvvetli bir darbe almıştır, yani yerin teşekkülünü, onun bir evrim şeklinde oluşumunu kendi kendine üremesini ve kendi kendine tekevvününü (Selbsterzeugung) açıklayan ilimle bir darbe almıştır. Generatio aequivaca yaratılış teorisini çürüten en pratik ve tek delildir"³⁹.

İşte Marx'ın delili budur.

Bunun mantığa aykırı çok büyük bir hata olduğu hemen görülür. Gerçekten, yer ilmi ve genel olarak da tabiat ilmi yerin tedricen nasıl teşekkül ettiğini, tabiatın bütünüyle ne tarzda tedricen teşekkül ettiğini gösterdiler. Kozmik, fizik ve biyolojik gelişme ilmin incelediği bir olaydır.

Fakat, yerin teşekkülünü, daha umûmi olarak tabiatın gelişmesini gösteren tekâmül bilgisi, bu gelişmenin ve bu tekâmülün kendi kendine üreme ve kendi kendine oluşma (Selbsterzeugung) olduğunu, daha önce söylenenlere ilave etmeye hiç bir şekilde imkân vermemektedir.

Çünkü, bu tekâmülün bizzat kendisiyle, tek başına gerçekleştiğini ve bir başkasına bağlı olduğunu ilave etmek suretiyle kozmik, fizik, biyolojik tekâmülce ortaya atılan ontolojik soruya cevap verilir, fakat öncelikle incelenmesi gerektiği halde, soruyu tetkik etmeksizin cevap verilir. Bir tahlil yapmaksızın, çözümlenmeye gitmeksizin doğmatik bir cevap verilmiş olur. Böylece ontolojik ilmin içine gizlice sokulmuş olur. Çünkü yer ilmi ve hayat bilgisi, jeoloji ve biyoloji olarak, yerin ve tabiatın tekâmülünün ontolojikman yeterli olduğu hususunu katıyetle tesbit etmiş degillerdir. Böyle bir iddia ontolojik bir tahlil sonucu olarak elde edilebilir. Bütün soru buradadır, fakat mesele Marx tarafından incelenmemektedir. Mesele incelenmeden çözülmüştür; ve bundan daha ciddi, Marx, tecrübî (deneysel) ilim, henüz deneme devresinde olması itibariyle bu soruya evet veya hayır'la cevap vermeye yeterli olmadığı halde, bir tecrübî ilim sonucu için, cevabı ontolojiyi açıklayan suale geçirmektedir; Marksistler, daha sonraki devirlerde, üstadlarının

39 A.g.e., s. 246

metafizik ve ontoloji yapmadığını söylemek suretiyle bizim dediklerimizi tekrar edeceklerdir. Marx onu yaptı, bu metinle o hususu açıkca görüyoruz; fakat bu meseledeki aceleciliğiyle tecrübî ilmin sonucu için gerekli olan ontolojik bir inancı ondan geçirterek yaptı.

Öyle ise bütün bunlar oldukça hilelidir.

Devamını görelim:

1- Şimdi, Aristo'nun daha önce dediği şeyi özel bir şahsa demek muhakkak kolaydır". Sen annen ve baban ile hayat buldun, bunun sonucu sende beşer cinsinin iki ferдинin çiftleşmesi insanî bir varlık üretti. Nihayet görüyorsun ki, insan fizikî şekilde de varlığını insana borçludur. Öyle ise sen sorunun sadece bir yönünü dikkate almamalımsın, belirsiz gelişme ki, sen ona göre devamını istersin: Babamın doğmasına kim sebep oldu, onun büyük babasının doğmasına kim sebep oldu, vd. Bu gelişmede çok açık bir tarzda görülen dairevî hareketi (die Kreisbewegung) kapalı tutmalımsın, bu dairevî harekette insan üreme içinde kendini tekrar eder durur, sonuç olarak da insan suje olarak kalır.

2- "Fakat sen bana şöyle cevap vereceksin:" Bu dairevî hareket seni terketmiş olsun ve son gelişmeyi (ilerlemeyi) bana bir hak olarak ver, beni daima çok uzaklara iten, öyle ki ilk insanı ve tabiatı bütünüyle kim var etti diye soracak kadar beni uzağa götüren bu dairevî hareketin ne olduğunu sormama imkan ver? Sana yalnız şu şekilde cevap verebilirim: Bizzat soru, soyutlamamın bir ürünüdür. Kendine sor, bu soruya nasıl ulaştın, kendine sor, soru benim cevap veremeyeceğim bir görüş noktasından ileri gelmiyor mu; çünkü bu sahte bir görüş (à l'envers, ein Verkehrtter) noktasıdır. Bu ilerlemenin, olduğu gibi, aklî bir düşünce için varolup olmadığını, kendine sor. Tabiatın ve insanın yaratılışı konusunda soru sorduğun zaman, insanı ve tabiatı soyutluyorsun. O zaman sen onları (insan ve tabiat) mevcut olmayan olarak ortaya koyuyorsun, bununla birlikte benden onları mevcut gibi isbatlamamı istiyorsun. Öyle ise şimdi ben sana şunu söylüyorum: Soyutlamandan vazgeç, böylece sorulardan da vazgeçeceksin, -veya, eğer soyutlamana sıkıca bağlı kalmak istiyorsan öyle ise akıllı ol, ve eğer sen, insanı ve tabiatı yok olarak (mevcut olmayarak) düşünen sen, düşünüyorsan kendini de yok olarak (mevcut olmayarak) düşün bununla birlikte sen insan ve tabiatın, böylece düşün. Düşünmeyi bırak ve bana soru sorma, çünkü düşünmeye ve soru sormaya başladığın andan itibaren tabiat ve insan varlığını soyutlamamın hiç bir mânâsı yoktur.

"Veya sen herşeyi bir hiç sayacak kadar bencil misin ki kendini mevcut kılmak istiyorsun?"

3- "Sen bana şöyle cevap verebilirsin: Tabiatın yokluğunu ortaya koymak istemiyorum, kemiklerin ortaya çıkışı meselesini anatomiste sorduğum gibi, onun ortaya çıkması (Entstehungsakt = meydana gelme işi) meselesini de sana sormak istiyorum.

"Fakat sosyalist insan için olduğu gibi dünya tarihi olarak adlandırılan şey, insanın beşerî çalışma ile yaratılmasından tabiatın insan için oluşmasından başka bir şey değildir, böylece doğuşu konusunda sezgisel ve çürütülemez bir delili vardır: evrimin bizzat kendisinden (durch sich selbst) o varlığa gelmiştir (von seinem Entstehungsprozess teşekkülünün, ortaya çıkışının evrimi). Aynı hâdise ile, tabiatın insanın en önemli özelliği (die Wesenhaftigkeit) pratik, hissi sezginin nesnesi olmuştur; aynı şekilde insan tabiatın varlığı gibi pratik bir tarzda, insan için görülebilir ve hissedilir olmuştur. Tabiatın insan için insanın varlığı gibi, -insanın ve tabiatın üstünde bir varlığa, yabancı bir varlığa yönelen soru ile- böyle bir soru pratikman imkânsız hale gelmiştir."

"Ateizmin (allahsızlık) bu temelsiz karakterin inkârı gibi artık hiç bir anlamı yoktur, çünkü ateizm Allah'ın inkârıdır, ve bu inkârın insan varlığını ortaya kor; fakat sosyalizmin sosyalizm olması itibarıyla böyle bir tefekküre ihtiyacı yoktur: varlık şuuru gibi (als des Wesens) tabiatın ve insanın hissi, teorik ve pratik şuuruyla başlar. Sosyalizm insanın gerçek kişiliğinin şuurudur, ama dinin mevcudiyetinin ortadan kaldırılması ile aracı gibi kullanılmış insanın kişilik şuuruna değildir, tıpkı gerçek hayatın insanın gerçek hakikati olduğu fakat özel mülkiyetin komünizmle ortadan kaldırılmasında aracı gibi kullanılmış insanın hakikati olmadığı gibi. Komünizm inkârın inkârı olması itibarıyla bir durumdur, ve sonuç olarak komünizm gerçek andır, insanın hür, ergin tanınmasının, yeniden keşfedilmesinin tarihi yakın gelişimi için gerekli hakiki bir andır".

İşte, yaratılış meselesini, allahsızlıkla tektanrıcılık arasındaki kararı etkileyen temel meseleyi, tabiatın ve insanın varlığı meselesini Marx nasıl inceliyor, görülüyor. Tahlili kolaylaştırmak için, bu metnin üç bölümünü kenarına numara koyarak verdik.

İlk delil şudur: İnsan insanı meydana getirir, o halde vücutca varlığını insana borçludur. Sadece nesillerin devamını ve soybilim çizgisini dikkate almamalıdır, bu, çizginin mevcudiyeti üzerine sorular sormaya götürür. Aynı zamanda insanın kendisi ile yeniden ürettiği devri, evrimleri de nazarı dikkate almak lâzımdır. Buna göre, insan fâildir, dolayısıyla çok özel bir tarzda kendi öz yaratıcısıdır.

— Hiç kimse, insanın diğer bir insanın doğmasına sebep olduğunu bilmiyor değil, fakat her şeyden önce bu devri bir evrim değildir. Soybilime ait bilgi iletişiminin devri hiç bir şeyi yoktur. Soybilime ait bildiri-lerin ebebeynlerden çocuklara nakli türün tabii tarihinde kaydedilmişlerdir. Bu intikal bir yaratma değildir. Felsefi mesele soybilime ait mesajın kaynağı veya diğer bir ifade ile 19. asrın dilinde türün menşei ile ortaya çıkmıştır. Marx bu meseleden uzak kalmayı çok isterdi, ve işte bunun için ısrar eder, tâ ki karşısında var farzettığı kimse ile konuşurken bu kimse türün menşesine kadar çıkmak yerine, insanın diğer bir insanın meydana gelmesine sebep olduğunu tesbit ederek bundan memnun olsun. Bir insan başka bir insan tarafından meydana getirildiği zaman gerçekten varlığını ona borçludur, fakat bu felsefi meseleyi çözümler, çünkü baba intikal ettirdiği soybilim mesajının yaratıcısı değildir. Üreme fiilinde bilginin yaratılışı problemi etrafında ortaya konur.

İkinci delil menşe meselesine dayanır. Marx bize der ki, menşeler meselesi ve yaratılış sorunu soyutlamayı farzettir. İnsanın başlangıcı meselesinin ortaya konulması için, önce insanın varolmadığını sonra da varolmaya başladığını düşünmek lâzımdır. Tabiatın, dünyanın ve dolayısıyla da yaratılışın başlangıcı sorununu ortaya koymak için de önce dünyanın varolmadığını, daha sonra varolduğunu düşünmek gerekir.

Bu durumda, der Marx, bu soyutlama mantıksızdır, saçmadır, çünkü insan kendisini yokolarak düşünemediği gibi, tabiatın mevcut olmadığını da hiç düşünemez. İnsan kendisini yok olarak düşündüğü andan itibaren düşünen kimsedir. Eğer, tabiatı gayrı mevcut (yok) gibi düşünerek eğlenmek istenirse, insanın bunu yapmak için orada olması lâzımdır. Öyle ise insanın ve tabiatın inkârı imkânsızdır, buna göre, tabiatın ve insanın yokluğunu farzeden menşe (başlangıç) meselesi, uydurma bir problemdir.

— Marx'ın akıl yürütmesi, çok daha sonra, 1907 de, Bergson'un Evolution Créatrice (Yaratıcı gelişim) adlı eserinde yaptığı mutlak yokluk düşüncesinin tenkidine pek az benziyor.

Fakat Bergson felsefede akıl yürütme işini kurallara uygun olarak yapmayı biliyordu. Mutlak yokluk fikrinin düşünülmediğini ve düşünülemez olduğunu belirtti. Bundan şu sonuç çıkmaktadır, eğer bu düşünce doğru ise, herhangi bir varlığın mevcut olduğu veya mevcut bir varlık söz konusudur. Bundan tabiatın zaruri olarak mevcut olduğu veya ebediyen var olduğu sonucunun çıkartılmıyacağı açıkça bellidir; çünkü, bu, tabiatın mümkün tek varlık olduğunu farzettirir ki, esas mesele budur.

Marx, yokluk fikrini tenkid ederek dünyanın başlangıcı olmasının imkânsızlığı sonucu çıkarır, çünkü, çok basit olarak, o, akıl yürütmesinin başına gayri mantıkî bir tarzda dünyanın veya tabiatın tek varlık olduğu düşüncesini koymuştur. Eğer dünya veya tabiat tek varlıksa, o zaman dünyanın veya tabiatın başlangıcı olduğu düşünülemez; bu hususu Parmenides'den beri pek çok defalar gördük.

Fakat buna ilâveten, Marx'ın akıl yürütmesi bir başka hile ihtiva eder. Ne kadar düşünürse düşünsün insanın kendini yok olarak düşünmemesinden insanın başlangıcı olmadığı, kaynağı bulunmadığı ve ebedi olduğu sonucu çıkartılamaz. Çünkü biz insanın iki milyon sene önce ortaya çıktığını biliyoruz. *Secondaire** de yeryüzünde insan yoktu. Eğer Marx'ın akıl yürütmeleri doğru olsaydı, bundan insanın zarûrî olarak daimâ var olduğu ve insanın başlangıcı olduğu hususundaki düşüncenin de saçma olduğu sonucuna varmak gerekirdi.

İnsanın, kendini düşündüğü zaman, kendini yok olarak düşünemesinden sadece insanın mevcut olduğu ve düşündüğü sonucu çıkartılabilir. Fakat insanın yeryüzünde mevcut olmadığı ve hiç bir insanın insanı yok olarak düşünemediği bir zaman vardı. Bu bir tezat da ihtiva etmiyordu.

Dünya tarihinde insanın mevcut olmadığı bir devrin bulunması, Marx'm dediği gibi, saçma bir "soyutlama" değildir.

Tabiatı ve dünyayı ilgilendiren hususlarda da aynı oyun vardır. Bugün mevcut insanın dünyanın bir unsuru olması itibariyle dünyayı yok olarak düşünmemesinden onun ezelden beri mevcut olduğu sonucu çıkartılamıyacağı gibi dünyanın bir başlangıcı olduğunu söylemek de saçma değildir. Dünyanın başlangıcı olduğunu söylemek, insan türünün, hayatın ve dünyada herhangi bir şeyin bir başlangıcının bulunduğunu söylemekten daha fazla saçma değildir.

Eğer, önceden, dünyanın veya tabiatın, varlığın toplamı tek mevcut olduğu fikri kabul edilirse bu takdirde dünyanın ve tabiatın başlangıcı olduğu fikri saçma olur; Bu, Marx'm yaptığı şeydir.

Marx'ın varsayılan konuşmacısı tabiatın meydana gelişi olayını sorar. Soruda bir karışıklık vardır. Konuşmacı tarihi açıdan tabiatın nasıl meydana geldiğini mi sormaktadır? Bu kozmoloji, fizik, kimya, biyoloji, zooloji, paleontoloji ve diğer ilimlerin açıkladığı bir sorudur. Veya konuşmacı tabiatın varoluş olayını nasıl anlamak gerektiğini mi soruyor? Bu halde, soru ontoloji tarafından açıklanacaktır, fakat Marx'ın

*Birinciden sonra gelen ve takriben 130 milyon sene süren ikinci jeolojik devir. (H.A.)

konusmacısının soruyu bu mânâda sormuş olması çok az muhtemeldir. Soruyu bu mânâda soranın hakiki bir metafizikçi olması gerekir.

Hiç de açık olmayan sorunun en doğru şekli ne olursa olsun, Marx, şöyle cevap verir: Dünya tarihi, sosyalist bir insan için, insan çalışmasıyla meydana getirilmiş insanın üremesinden başka bir şey değildir. Bu çalışma tecrübesinde insanın kendi öz doğuşu hakkında sezgisel bir deneyi vardır. Öyle ise o kendisiyle vardır "durch sich selbst".

İnsan, dünya ve tabiatla birlikte aynı ontolojik yeterlilik ve aynı "aseite"ye sahiptir.

— Şu muhakkak ki, işde, sanayide, güzel sanatlarda ve geri kalanlarda insan kendi öz varlığıyla, formasyonu ile beraber çalışır. İşte bu mânâda o kendini meydana getirir. Fakat insanlığın teşekkülünde bu tarzda birlikte çalışmak için önceden varolmak gerekir.

İnsan çalışması yoluyla varolmaz, çünkü varetmek için önceden varolmak gerekir. Marx, Descartes ve Spinoza'nın Allah'a atfettikleri bir fikri insana ve tabiata uygulamaktadır: causa sui (kendisinin sebebi olmak). Bu formül, her hâlû kârda bütün şiddetiyle hatalıdır, çünkü kendinin sebebi olmak için yani kendine varlık vermek için, önce mevcut olmak gerek, ve eğer daha önceden mevcutsa kendine varlık vermek zahmeti gereksizdir. Causa sui (kendisinin sebebi olmak) ifadesi dünyaya olduğu gibi Allah'a da tatbiki her yönden imkânsızdır. İnsana tatbik edilmiş olması da özellikle saçmadır. Australopithéque* ellerinin çalışması sayesinde kendine varlık vermedi. Bu insan, tabiatla herkesin kazandığı gibi bir varlığa sahip oldu.

Marx, insanda ve tabiatla mutlak bir karakterin bulunduğunu tanımak lazım geldiğini ekler; bu, ilâhiyatçıların varolduğunu farzettikleri Allah inancı gibi yabancı bir varlığı ortadan kaldırır.

Çok açık olarak görünmektedir ki, Marx, ilâhiyatçıların Allah'a verdikleri şeyi tabiata vermektedir; yani zorunlu (vâcib) varlığı, ve sonuç olarak eğer tabiata vücûbiyet yani kendinden varolduğu atfedilirse, tabiatın ve dünyanın varlığı hususunda bir başka varlık aramak gerçekten faydasızdır.

Marx, tabiatın ve insanın mutlak zati bir karaktere sahip oldukları yani, en açık ifade ile, zatlarının ve varlıklarının zorunlu (vâcib)

*Afrikanın günün içinde yaşadığı tesbit edilen ve taşları yontabilen ve ateş yakan ilk insan tipi. (H.A.)

olduğunu belirtir. Oradan da, hiç bir zorluk çekmeksizin ilâhiyateci görüşün yersiz olduğu sonucunu çıkarır.

Bütün mesele, şunun bilinmesidir. İlâhiyatların Allah'a atfettikleri karakteri Marx kimin adına tabiata atfetmektedir?

Marx'ın kendileriyle kâinatın başlangıcı konusundaki felsefî görüşleri kesin olarak ortadan kaldırmak istediği akıl yürütmeler ve deliller işte bunlardır. Marx'ın ateizm meselesi ve bu meselenin doğruluğu ile ilgili ve kendince felsefî olan düşüncelerini açıkladığı metinler işte bunlardır.

Görüldüğü gibi Marx'ın bu metinleri oldukça zayıftır. Mantık açısından da hiç bir dayanakları yoktur.

FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER ÖĞRETİMİ VE YAYINI ÜZERİNE BİRTAKIM DÜŞÜNCELER*

Doçent Dr. Mehmet Rami AYAS

Her şeyden önce, "Felsefe ve Sosyal Bilimler" konusunu ikinci kez, hem de bir kongre çapında gün ışığına çıkaran saygıdeğer Düzenleme Kurulu'na ve onlara imkân sağlayan değerli makam ve kişilere şükran duygularımı ifade etmek isterim.

Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretimi ve yayını ilgilendiren bildirimler, iki gündür, sunacağım konuşmadan daha derlitoplu ve doyurucu bir biçimde sayın Profesör Kemal Özinönü, Dr. Fersun Paykoç, Dr. Zeki Arslantürk ve Sabri Büyükdüvenci tarafından ortaya kondu. Bu konuda, sayın Profesör Bozkurt Güvenç hocamızın önemli katkılarını elde ettik. "Beşeri Bilimler ve Ahlakî Değer" konusundaki bildirisiyle sayın Profesör Mehmet Aydın, "Felsefede Dialog ve Söyleşinin Önemi" üzerinde duran yayımcı ve düşünür sayın Arslan Kaynardağ yine bildirimizle ilgili sayabileceğimiz bir aydınlık getirdiler.

Sunacağım birtakım *aykırı düşünceler* pek yavan kaçsa da; bu düşünceleri eleştirme maksadıyla ileri süreceğiniz değerli katkılarınızdan dolayı bir işe yarayacağımı umarım.

Türkiye'de Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretiminin, özellikle, yeni yetişenler yönünden yaratıcı bir öğretim olmadığı aykırı düşüncesi ile konuya girmek istiyorum.

Üniversitelerin sayısı yirmiyediye çıkmıştır. Bâzi üniversitelerimizde hem Felsefe, hem de Sosyal Bilimler; çoğunun ise Fen-Edebiyat, Eğitim, İktisat vb. gibi çeşitli fakültelerinde Sosyal Bilimler yer almaktadır. Öğretim üyelerinin birçoğu gelişmiş yabancı ülkelerde öğrenim görmüş, doktora yapmış, hattâ oralarda ders okutmuş, konferanslar vermiş kişilerdir.

* Atatürk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nce 7 - 11 Mayıs 1984 de Erzurum'da düzenlenen "I. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi"nde sunulan bildiri.

Yüksek öğretime, fakülte veya yüksek okullara bir basamak olan ortaöğretim, insan bütünlüğünün çeşitli varlık alanlarına ilk açılışlarının ilgi çekici bir biçimde devam ettiği bir dönemde, çeşitli yönlerde uyarıcı nitelik taşıyan; çocuğu, genci düzenli düşünme ve bilmeğe alıştıran bir öğrenim safhasıdır ki, burada iş gören yetiştiriciler, sözü edilen yükseköğretimden gelmiş ve alanlarında yetişmiş sayılan öğretmenlerdir. Söz gelişi, felsefe öğretmeni felsefeden, tarih öğretmeni de fakültesinin tarih bölümünden gelmiştir. Öğretmenlerimizin, Eğitim Enstitüleri gibi yüksek okullardan gelmiş olmaları da bu çerçevede düşünülmelidir.

Bir felsefe profesörümüzün, "Kuruluş hâlinde olan yeni üniversitelerde ise, Felsefe adının hiç anılmamakta, bu üniversitelerin kurucularının ağzında ve kaleminde bu terimin yerine Sosyoloji, Psikoloji ve Pedagoji terimleri geçmiş" "Felsefenin, akademik yapı dışına atılması yoluna gidilmiş olduğu görünmektedir" demesi, Felsefe öğretiminin arka plana atılmasına karşılık, Felsefesiz bir Sosyal Bilimlere, doğrudan doğruya Sosyal Bilimlere son derece önem verildiğini göstermez mi? O halde, neden, Sosyal Bilimlerde de yaratıcı bir öğretimin yapılmamakta olduğunu ileri sürmek gereğini duyuyorum?

Belirtmem gerekir ki, burada, herhangi bir alanda yaratıcı öğretimden kastedilen; öğrencileri, o alanda bilinenleri bilecek ve bilinenlere katkısı olabilecek bir seviyede bilgi üretebilecek, bilgilerini uygulayabilecek kılan bir öğretimdir. İşte, Felsefe ve Sosyal Bilimlerle ilgili böyle bir öğretim Türkiyede yoktur ve olmamıştır. İlerlemede bocalamalarımızın en önemli bir nedeni burada yatmaktadır. Böyle bir öğretim, olur gibi olmuştur, olacak gibi olmuştur; ancak, gerçek anlamda bugüne değin olamamıştır. Genellikle, bu yüzden, Yükseköğretimde bu alanlarda öğrenim görenlerin çoğu, aynı doğrultuda bir meslek sahibi olmağı tercih etmemişler, daha öğrenim sıralarında "Diploma için" öğrenci olmuşlardır. Yıllardan beri içinde yaşadığımız ortamda görüp gözetlediğimiz durum budur. Bu, neden böyle olmaktadır? Oysa, konuşmanın başlangıcında belirtildiği gibi, öğretim üyelerinin, çoğunlukla, kendi alanlarında yetkinliği, kabul edilen bir gerçektir. Bugün de bu durum değişmemiştir, hattâ daha da gelişmiştir.

Yetişen ve yetiştirenler ilişkisi yönünden görmekte olduğumuz şudur: Nüfusumuzun çoğunluğunu oluşturan ve "Gençlik" kavramı ile

1 Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara, 1976, s. 95.

de ifade edebileceğimiz Öğrenci Topluluğu, geleceğe umutla bakmak isteyen, varlığını duyurmak isteyen; bunun için de, hangi şartlara koşulsun, orada başarıdan başarıya ulaşma çabasını gösterebilecek bir kitledir. Büyük bir saklı gücün somut varlığıdır. Belirtilen yetkili öğretim kadroları ise, deyim bağışlanabilirse, bu gençliği oyalamaktadır. İşte, sıkıntı, önemli ölçüde burada başlıyor ve yoğunluk kazanıyor; felsefi veya bilimsel öğrenim dışında aranmalara yöneliyor. Öğrencileri nasıl oyalamaktadırlar ya da öğrenciler neden oyalanmaktadır? Gerçeği görüp de görmezden gelmenin hiç bir yararı olmamıştır. Bu soruyu, "Oyalanmaktadırlar; çünkü, yaratıcı bir öğrenim görmüyorlar" diye cevaplayacağım. Yaratıcı bir öğrenim bilgi birikimini, son bilgileri veren bir öğrenimdir. Bunun için, öğretmenlerin onları bilmesi yetmez. Onları bilenlerin bildirdikleri, bellettikleri kadar değil de, öğrencilerin, o ortama sahip olarak öğreticilerini dinlemeleri, öğrenmeleridir önemli olan. Ancak böylece, bilme-araştırma tutkusu güçlenir. Yaratıcı öğrenimin gerekli şartı budur. İşte bu şart üniversitelerimizde yoktur. Böylesine gerekli şartlarla şartlanamayan öğrencilerin aranmaları ve başka şartlarla şartlanmaları olağandır. Unutmayalım ki, Eğitim dediğimiz, en genel ve gerçek anlamda, sürekli etkilenmeler ve şekillenmeler demek olan şartlanmalardan; yetişmekte olanların, çok etkenli bir dünyada şu ya da bu yönde şartlanmalarla kişilik kazanmasından, topluluklaşmasından (toplumsallaşmasından) başka bir şey değildir. Üniversitelerimiz ise, Felsefi ve Sosyal Bilimler bağlamında bilimsel oluşumun yeterli şartlarından yoksundur. Ülkemizde üniversite reformları yapıldığı halde, sözü edilen şartların gerçekleştirilememesi yüzünden, üniversitelerimiz çağdaş anlamda üniversiteler olamamıştır. Öğrenciler doğrudan doğruya bilgi edinme yolunda, hocalarının yetkin kılavuzlar olarak kendilerini yetiştirmeleri yerine; onlardan ancak, bilgi ve bilgin, felsefe ve filozof hakkında bilgi edinme durumunda kalmışlardır. Özet bilgilerden, derleme bilgilerden üniversitelerimizin kurtulduğunu kim söyleyebilir? Hele bugün, 1950 lerde bir felsefe profesörümüzün öğrencilerinin eline verdiği, çoğu Milli Eğitim Bakanlığı'na yayımlanmış ve o günlerde kolayca bulunup okunabilecek elli altmış kitaplık bir listeyi bile öğrenciye verebilmek güçtür.

Felsefe tarihi ve felsefe problemlerinin okutulduğu bir felsefe bölümünde, bırakalım ikinci ve üçüncü dereceden filozof sayılanları, felsefe tarihinin bellibaş klasiklerini öğrenci kendi dilinde okuyamıyorsa, böyle bir öğretimin yaratıcı, öğrenciyi düşündürücü bir öğretim sayılabileceğini hangi meslektaşım doğrulayabilecek durumdadır? Bir filozofun felsefesi, bir felsefe problemi hakkında bilgi edinmek, felsefe

olur mu? "Hakkında bilgi edinmek", bilgi için bir başlangıçtır; bunu, o alanda doğrudan doğruya ayrıntılı bilgi edinmek ve onları değerlendirmek, doğrudan doğruya düşünme ile araştırmacı güç kazanmak ve araştırabilmek, bilgi üretmek izlemedikçe; o öğrenim yolunda olanı doyurmadağı gibi, fazla bir işe de yaramaz.

Demek ki, Felsefe Tarihi ve Sistematik Felsefe öğretimi için büyük filozofların bile külliyatından, hatta bellibaşlı eserlerinden yoksun bulunuluyorsa, gerçek bir felsefe öğreniminden söz etmek çok tartışma götürür. Felsefe, doğrudan doğruya düşünme mesleğidir; serbest tefekküre imkân sağhyamıyan bir öğretime felsefe öğretimi denilemez. Dil, düşünmenin en önemli vasıtasıdır. Filozofların eserlerini kendi dilinde, Türkçe'de okuyamayan öğrencinin felsefe yapması da beklenemez. Kant, Hegel, Dilthey, Rickert, Herder, Husserl, Scheler, Hartmann, Sartre, Mounier vb. filozoflar üzerinde yapılmış değerli çalışmalarını okumak, gerçek anlamda onlarla dialog kurmamızı sağhyamaz.

Sosyal Bilimler alanında da teoriler, teori tartışmaları, gerçekleri tesbit ve ifade eden araştırmalar, metodoloji ve araştırma teknikleriyle ilgili çalışma ve gelişmeler öğrencilerin onları doğrudan doğruya öğrenip bilme imkânlarına, düşünme ve araştırabilme şartlarına sahip oldukları ölçüde, ancak sağlıklı, yaratıcı bir öğrenim olur, bilgi üretimine yol açabilir. Oysa, Türkiyede sosyal bilimler alanında eğitim zemini, felsefeninkinden daha verimli değildir. Öğrencilerin yabancı dil öğrenerek bu türlü eserleri okuyabileceğı düşüncesi ise bir hamhayâldir. Bugün, ülkemizde, Felsefe ve Sosyal Bilimler kültürü ve öğretimi planlı bir gelişmeden, bilinçli bir ilgiden, öğrencileri tatmin edici yayından yoksun bulunmaktadır. Bu alanlardaki eserlerin bir dilden ötekine aktarılması, birbirlerinin dillerini gayet iyi bilen Batılılarca benimsenen önemli bir faaliyet iken; bizim ülkemizde, üniversitelerimizde ihmâl edilen bir faaliyettir. Sosyolojide, Ziya Gökalp'la birlikte adı çok anılan Emile Durkheim bile bir külliyat olarak Türkçeye aktarılmış değildir. Yetişmekte olan bir Sosyoloji öğrencisinin, Sosyolojinin gelişme çığırlarını, bu gelişmeleri sağhyan eserleri Türkçe'de okuyarak öğrenip incelemesi mümkün değildir. Türkçede, ne sistematik sosyolojinin kurucularının, ne iki Dünya Savaşı arası büyük sosyologlarının, ne de İkinci Dünya Savaşı sonrası hızla gelişen Topluluk Biliminin önde gelen bilginlerinin eserlerini bulabilirsiniz. Üniversitelerimizde yer alan Filoloji bölümlerinin Türk eğitim-öğretiminde, toplulukça ve kültürece kalkınmamızda görecekleri iş unutulmuş gibidir. Üniversitelerimizde Sosyoloji öğre-

timinin, gelişmiş ülkelerin üniversitelerinde standart ders kitapları olarak okutulan sosyoloji kitaplarıyla öğrencilerini uğraştırma duygu ve düşüncesini bile benimsemiş olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz. Gözlemlerimiz, bu türlü bir ilgi ve planlamadan da uzak bulunulduğunu doğruluyor.

Sayın Profesör Aydın Sayılı hocamızın, Kongremizin açılış bildirisinde sundukları tarihi gerçek, bize son derecede ışık tutucu niteliktedir: Ortaçağ Avrupası, Doğu İslâm Dünyasından "Yoğun ve sistemli çevirilerle" bilgi gelişmelerini elde etmiş ve yeni bilgi üretimi ile, öğrendiklerine katkıda bulunmuş ve o seviyeyi aşmıştır.

Biz, bugün, sözü edilen bu türlü bir çıraklığı bile bilinçli bir şekilde başarabilmiş değiliz. Hattâ kendi eski kültürümüzü de, bugün Ortaçağ Avrupasının onu tanımış olduğu seviyede bulunmuyoruz. Buna en açık bir örnek, İbn Sina Simpozyumu idi. İbn Sina üzerine bildiriler ya Arapça, ya da İngilizce, Fransızca, Almanca'dan yararlanılarak hazırlanabilmişti. TÜRK DİLİ Felsefe ve Bilimde bağımsızlığına kavuşmadan, Felsefe ve Bilim alanlarında otoritelere sahip olsak bile, bir Felsefe ve Bilim ortamından, dolayısıyla da yaratıcı-üretici Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretiminden mahrum kalacağız.

DİN FENOMENİ

Yazan: Jean Chevalier²

Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN

XX. yüzyılın son üç çeyreğinde bile, insan ruhunun gösterdiği tezahürler arasında, dünyada en çok yaygın olanlardan birisi, din olayıdır. Bu gün küremizin üzerindeki üç buçuk milyar sakinden hemen hemen üç milyara yakını, kişisel olarak dinî bir sistemin tesiri altındadır. Aşağıdaki dinler tablosu, 1970 sayımına göre gittikçe azalan sayısal önemlerine rağmen belli başlı yerleşim bölgelerine göre bir artış göstermektedir. Bu tahmini rakamlara istatistik uzmanları, ikiyüz milyon da Animist inanca sahip kişi (Afrika-asyada) ilâve ederler. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki, en titiz şekilde bile tesbit edilmiş olsa, yine de istatistiklerin tam olduğu söylenemez. Meselâ Çinde ne kadar Konfüçyanist ve Taoist vardır? Bunu tesbit bir hayli zordur. Bunun için dini istatistikler, eksiksiz olmaktan uzaktır. Meselâ Hind'de ve Hindçe konuşan Asya'da, Budizm'le Hinduizm birbirine çok karışmıştır. Yine sayım kriterleri ve metodları, hristiyanlarda bile her yerde aynı titizlikle uygulanamaz. Meselâ Katolikler ve ortodokslar, kendi vaftiz ettiklerini kendilerinden sayarlar. Protestanlar ise daha çok kişisel iman ikrarı yapanları dikkate almaktadır. Gabriel le Bras da Beşerî ilimler düzeyine ulaşan Din Sosyolojisi ve kültürel coğrafya bu nazik, ince tamamen kavranılmaz sahada, henüz başlangıç noktasında bulunmaktadır.

Belli başlı dinleri şöylece gösterebiliriz:

1- HRİSTİYANLIK:

a) *Katolik mezhebi*: Orta, batı, güney avrupa, lâtin amerika ülkelerinde yaygındır. 582 milyon müntesibi vardır.

1 Bu makale Les Religions, Verviers (Belgique) 1974 adlı kitabın 498-548 sahifelerinde neşredilmiştir.

2 Yazar 1906 da doğmuştur. Felsefe ve İlahiyat doktorudur. Felsefe öğretmenliği, Fakülte Dekanlığı, UNESCO Genel Müdürlüğü yapmıştır. Ayrıca Ünesko'da hükümetlerle teknik işbirliği ve ilişkiler müdürlüğü yapmıştır. Milletler arası Metafizik Enstitüsü Başkan Yardımcılığı ve Edebiyat Direktörlüğü gibi görevleri de ifa etmiştir.

b) *Ortodoks mezhebi*: Doğu ve güney Avrupada ve yakın doğuda yaygındır. 126 milyon müntesibi vardır.

c) *Protestan mezhebi*: Kuzey ve orta Avrupa ülkeleriyle kuzey Amerika ve Kommenwelt ülkelerinde yaygındır. 220 milyon müntesibi vardır.

2- İSLÂMİYET: Kuzey Afrika, yakın ve ortadoğu, ortaasya ve ve Endonezya bölgelerinde yaygındır, 495 milyon müntesibi vardır.³

3- HİNDUİZM: Hindistan'da yaygındır. 440 milyon müntesibi vardır.

4- KONFUÇYANİZM: Çinde ve Vietnamda yaygındır. 372 milyon müntesibi vardır.

5- BUDİZM: Güney Asya ve Doğu Asya'da yaygındır. 178 milyon müntesibi vardır.

6- ŞİNTOİZM: Japonya'da yaygındır. 70 milyon müntesibi vardır.

7- TAOİZM: Çin'de Vietnam'da yayılmıştır. 55 milyon müntesibi vardır.

8- YAHUDİLİK: İsrail'de, Amerika'da, Fransa'da yaşamaktadır. 14 milyon müntesibi vardır.

9- ZERDÜŞTİLER: Hind'de, İran'da yaygındır. 140 bin müntesibi vardır.

İşte nüfus artışı grafikleri ve dini grafikler, bu ihtiyatla formüle edilmişlerdir. Yine de bir devre, bir başka devre ile yani bir asırlık dönem bir asırlık dönemle veya her otuz yıllık dönem kendi aralarında bu yönden mukayese edilebilir. Böylece bütün dinlerin brüt rakamlarında bir ilerleme görülecektir. Sadece Budizm, Hindicini'deki karışıklıklardan ve Çin ihtilâlinden ileri gelen ağır bir düşüş göstermektedir. Aynı şekilde yahudilik, Nazi kıyımının bütün neticelerini yirmi yılda izale edememiştir.

Diğer dinlerde görülen artış ise aldatıcıdır. Eğer dünyanın nüfus artışı inananların sayısı ile mukayese edilirse, aşağı yukarı bir asırdır aynı seviyede kalan İslâm hariç, inananlarda nisbi bir gerileminin olduğu farkedilir. Bu, İslâm'ın sayısal artışı, nüfus artışını takip ediyor demektir. meselâ İslâm 1850'ye doğru dünya nüfusunun % 14.68 ini ihtiva ediyordu. Bugün ise o, dünya nüfusunun % 14.5 uğunu teşkil eder.

³ Verilen bu istatistikler, İslâm'ın bu gününü tam olarak yansıtmıyor. Bugün dünyada, 1981 yılı itibariyle 700 milyona yakın müslüman bulunmaktadır (Tercüme eden).

O halde İslâm şimdiye kadar, medeniyet, şehirleşme ve özellikle endüstri olaylarının karşı darbesine maruz kalmamıştır. Bu konuya ilerde yeniden döneceğiz. Bunların da İslâm pratiklerinin gerilemesine neden oldukları açıktır. Böylece İslâm'ın da kriz dönemi yaklaşmış görünüyor⁴.

Hinduizm ise 1900 den 1960 a kadar % 13.10 dan % 12 ye varan bir düşüş göstermiştir. Yahudilik ise 1900 den 1940'a kadar dünya nüfusunun % 0.58 ve 0.6 arasında büyük bir istikrar gösterirken 1960'da maruz kaldığı olaylar neticesinde % 0.4 e düşmüştür.

Budizm ise, 60 yılda % 30'dan % 13'e düşerek en büyük istikrarsızlığı ve en görünür azalmayı göstermiştir. Burada istatistiklerin aldattıcılığını kabul etsek bile, görüldüğü gibi düşüş çok önemlidir.

Hristiyanlık ise diğer dinlerden daha az istikrarsızdır. İki dünya savaşı arasında hristiyanların oranı % 1.2 artış göstermiştir. Şüphesiz bu artış, Katolik ve protestan papazlarının özellikle Afrika'daki misyonerlik başarılarından ileri gelmektedir. Fakat 1900'den 1960'a kadarki devrede, hristiyanlıkta düşüş görünmektedir. Çünkü XX. yüzyılın başında hristiyanlık, % 35'e yakın bir nüfusu bir araya getirirken 1960'a doğru sadece insanlığın % 28'ini teşkil edebiliyordu.

Bir başka açıdan da bazı dinlerin ilerleme hızının, dünya nüfusuna nazaran çok daha az hızlı olduğu görülmektedir. Netice olarak dinlerin mensuplarının aynı kaldığı düşünülürse; dünyadaki dinlerin salıklarının azalmaya yüz tuttuğu açıkça görülür. Meselâ 1900'dan 1960'a kadar yer kürenin nüfusu, iki dünya savaşı geçirmesine rağmen % 87 civarında artmıştı. Hristiyanların sayısı ise aynı devrede % 65'den öteye geçmedi. Bu farklı hız, göz önünde tutulursa 2000 yılında dünya nüfusu 7 milyar olduğu zaman 30 yıl içindeki mesafe nereye varır? Buna göre dünyadaki hristiyanların sayısı bugünkü % 28'inde çok altına düşeceğe benziyor.

Bunun asıl nedeni hristiyanlığın, Lâtin Amerika hariç, nüfus yönünden dünyanın en zayıf yeri olan batı yarım küresinde yerleşmiş olmasıdır.

4 Bu hükmünde yazar İslâm'ı, Batı medeniyeti içinde pratik hale koymadaki zorluğa işaret etmek istiyor. Bu doğrudur. Çünkü İslâm medeniyeti gerek yapı ve gerekse amaç yönünden Batı medeniyetinden ayrılır. İslâm gerçek anlamda İslâm medeniyeti içinde rahat yaşanabilir. Çünkü o, tabiatına uygun sistemi, kendi yapısı içinde oluşturmaktadır. Ancak hemen belirtelimki, Batı teknoloji de, Batı anlamındaki endüstriyel şehirleşme de İslâmın yaşamasına büyük engel teşkil etmez. Çünkü mümin her yerde inandığı imamı pratik hale koyma kolaylığını, İslâm'ın prensiplerinde bulmaktadır. Meselâ bir müslüman, ibadetini ifa edebilmesi için mutlaka bir camiye gitmek zorunda değildir. Bulunduğu her yerde ibadetini ifa edebilir. Bu yer bir fabrika veya bir başka sanayi tesisi olabilir. Bunun için İslâm'ı modern şehirleşme ve sanayileşme ortamı içinde dinler arasında en şanslı görüyoruz. Çünkü İslâm, rasyonel bir dünya görüşüne daima yer vermektedir. (Tercüme eden).

Böylece daha hızlı artan dünyanın geri kalan kısmının nüfusu içinde, hiç değilse belli bir zamanda batıda hristiyanlığın oranı devam etse bile, tüm insanlığın nüfusuna oranla onda bir azalma görülecektir. Nüfus sonuçları olduğu gibi kalsa bile, beklenmedik temayüller hariç, yine hristiyanlık muayyen sayıda bir azalma gösterecektir.

MEDENİYET OLAYLARI VE DİNİ HAYAT

Bilindiği gibi şehirleşme olayı, modern medeniyetin tandansını karakterize eder. Bu olay, gelişmekte olan ülkelerde olağanüstü bir hızla ulaşıyor. Bunun için onların başşehirleri topyekün ülke nüfusunun üçte birini ve bazen da daha çoğunu kendine çekmektedir. Ancak ne var ki bu olay muntazam olarak dini hayatın azalmasıyla paralel yürümektedir. Bilan du Monde⁵ bu konuda şunları yazar: "Fransa'nın ve Almanya'nın bazı kısımları hariç, hristiyanlıktan uzaklaşma bir şehirleşme problemdir..." Çünkü Avrupa'nın bütün büyük şehirleri dini pratiğin azaldığını gösteriyor. Bu ise Hristiyanlık karşısındaki soğumanın açık bir alametidir. Vereceğimiz bir kaç rakam da bu hükmü desteklemektedir. Meselâ Fransa'da Katolikler, genel nüfusun % 85'ini teşkil ederler. Dini pratiği olanlar ise, bazı anketlere göre büyük şehirlerde bu rakamın % 5 ile % 28 i arasında değişmektedir. Orada vaftiz edilenlerin sayısı, köylerdekinin aynı olduğu farzedilse bile, büyük şehirlerde dini tatbik edenler, şehir nüfusunun % 4 ile % 22 si arasında değişmektedir. Bu olay Lâtin Amerika'da daha belirgin hale gelmiştir. Orada Katolikler genel nüfusun % 91 ini teşkil ederler. Oysa dini yaşayanlar, Lima'da % 18'i, Rio'da % 15'i, Buenos Aires'de % 13'ü aşmaz. Aynı gözlemler, bütün kıtalarda bütün dinler ve inançlar için geçerlidir.

Burada şunu da belirtelim ki, "Blan du Monde" adlı eserin yazarları bu konuda şu sonuca varmaktadırlar: Dünyanın sosyolojik evrimi, özellikle şehir muhitlerinde toplumu dini bir ilgisizliğe götürmüştür." Şehir hayatından başka nedenler de bu dini ilgisizliğe tesir etmiş olabilir. Fakat şimdilik bu, şehir gelişmelerine bağlı bir olay olarak görünüyor. Bizzat bizi sürükleyen medeniyet cereyanı içinde kaydedilen bu son olay; yani kitlelerin dini gerilemelerinin devamı, mevcut şartlar içinde normal görünüyor. Görünüşe göre, muayyen bir devreden sonra belki de sadece hristiyanlıktan uzaklaşma olayı ile değil, içinde çok az bir hristiyanın yaşadığı lâikleşmiş, dinsiz, gayri hristiyan bir toplumla da karşı karşıya bulunacağız. Çünkü dini yaşamayanlar, vaftiz olmayanlar,

⁵ Blan du Monde, Paris, 1964.

ateistler (Allah'a inanmayanlar) gibi terimlerin, birinden diğerine evrimi devamlı müşahede edilen olaylardır.

Dini istatistiklerin kesin olmayışı, dinlerin muhtevası üzerinde girişilecek tahlillerde de hâlâ ciddiyetini koruyor. Meselâ Chretiens (Hıristiyan) kelimesi ne anlama gelmektedir. Yeni bir misal bizi bu konuda aydınlatmaktadır. Bu misal daha çok Fransa Katoliklerini ilgilendirmektedir. Bu anket, 1971 yılı Kasım ve Aralık ayında "La Croix" ve "Pelerin" hesabına S.O.F. R.E.S. tarafından yapılmıştır.

Burada Fransızları kilise ve iman karşısında bir tiplendirme teşebbüsü söz konusuydu. Buna göre bu anket, % 96'sı vaftiz olmuş olan Fransızlardan % 84'ü Katolik olduğunu, % 75'i Allah'ın varlığına inandığını, % 36'sı İsa'nın Allahlığı kabul ettiğini, % 32'si ise İsa'nın normal hayat sahibi olduğunu, % 21'i ise muntazam olarak ayinlere gittiğini ortaya koymuştur.

Bu ne tezat böyle! Eğer İsa'nın tanrısallığına sadece üçtebir kişi inanıyorsa, o zaman kilisenin dogmatik ve ahlâkî öğretisine göre % 84 Fransızın kabul ettikleri Katolik isminin ne anlamı olabilir? Yine Fransa'da kilise karşısında dört grup kendini göstermiştir:

- 1- İlgisizler,
- 2- Dış çevredekiler,
- 3- Sınırdaki yaşlılar,
- 4- Bütünleşenler.

Bu dört gruptan sadece son ikisi genel yekûnun % 24'ünü teşkil etmektedir. Buna rağmen, onların ne inançları, ne ahlâkları ne de ibadetleri, tam olarak kilisenin isteklerine uygun değildir.

Bütün bunlarla, yapılmış olan bir anketin sonuçları üzerine bir yorum yapmak gayesini gütmüyoruz. Gayemiz, dini istatistiklerin ne derece güvenilir olduklarını göstermektir. Meselâ aynı "Katolik" kelimesi, gayri müsavi iştirak derecelerini ve farklı inançları içinde toplamaktadır. İşte sadece bunun içindir ki Dini Fenomen'in (phenomene Religieuse) sınırlandırılması ve vasıflandırılması, oldukça zor görünüyor.

Kalitatif özellikteki olayların, İstatistik ölçülerine tabi olmalarına mani olan engellerden başka, diğer bazı motiflerde bu konudaki analizi güç duruma sokmaktadır.

Bugün düşünce ve dini hayat, öylesine kompleks bir yapıya sahiptir ki, sanki birbirinden farklı, şahsi notasını sunan değişik aletlerle

verilmiş bir konseri andırıyor. Bunun için din kendiliğinden, hür bir saha olmaya doğru gidiyor.

Bir çokları tarafından haber verilmiş olmasına rağmen, sınırlı ölçüler içinde din, beklenmedik aşırı bir hayatın alametleri olmuştur. Yine bu, bir parça anarşist ve kaba bir itişin ilânı, yeni hayat şekillerinin ve ideolojisinin görünümü, çabucak dini olarak vasedilen bir olayın gizli (sonra da açık) gerileyişi önünde, peşin hükümsüz bir dikkatin gereksiz oluşunu ortaya koymaktadır. Fakat ne yazık ki dini vocabulaire sapmalarla doludur.

Biz istiyoruz ki bir kelime veya bir anlayışa karşı reaksiyon yerine, okuyucu lâfzî anlamı aşsın ve gizli anlama nüfuz etsin. İşte bunun için skolastiğin kapalı tanımlarından mümkün olduğu kadar sakınarak, bir takım nirengi noktaları tesbit etmeğe çalışacağız. Dini sahada kelimeler sabit değil. oynaktır. Orada rakamlar yok, işaretler vardır. Yine orada bir takım tarihler, olaylar, mesajlar vardır. İşte bu inceleme, bunları mümkün olduğu kadar doğru olarak nakletmeye çalışmaktadır. Fakat hemen şunu belirtelim ki, bizim açıklamalarımız ve yorumlarımız ne kadar doğru olursa olsun, araştırmaya bir sınır koyma iddiasında değildir.

DİNİ İFADE ŞEKLİ:

O halde dini ifadenin bugün üzücü bir revizyona tabi olduğunu söyleyebiliriz. Daha yakınlarda bu dini ifade, transandante cevherler üzerinde hükümler yürütmekte, oraya değişmez varlığı koymakta ve onları bir takım formüller halinde biçimlendirmekte; o hiç bir güçlkle karşılaşmayan objektif bir felsefeye dayanıyordu. Dine uygulanan metafizik, bugün bir çoklarımızın metemitoloji olarak tasarladıkları şeyi doğurmuştur. Buna göre tanrıdan gelen tüm evren, insanın dışın da ihtişamını sergiliyordu. İnsan dünyası, mutluluklara iştirak etmek için, sadece dine tahsis edilen sahayı oluşturan murakabeler ağı ile, irtibat tesis edebilirdi.

Bugün ise görüşler değişmiştir. Çağdaş zeka prensip olarak nominalisttir. Varlık, angoisse yapı, fenomen felsefeleri, psikanalitik devrim, antropoloji, kültür sosyolojisi, hermenotik, şiddetli bir şekilde cemaat veya ferdi, müşahhas bir suje üzerine, onun özelliği ve hür yaratıcı kapasitesi üzerine, olaylara ve kelimelere anlam ve mana vermeye münhasır bir yeteneğe dikkat çekmektedir. Bunlar, kâinatı sujenin boyutları üzerine oturtmuştur. Öyleyse insan, özel hesaplarıyla alet-

leriyle, akıyla, ayı, Marsı, Venüs'ü keşfetmek için gezeğenler arası sondajlar yapmaya, hayatın ve maddenin en küçük elemanlarını bulup çıkarmaya, atomun ve canlı hücrenin sırlarına nüfuz etmeye, elektronik beyinler yapmaya devam etsin...

İşte o gündür bu gündür nesnel ve transandante peşin yargularla dolu biri dini anlatım, kulaklarımızda yabancı bir idyom gibi ve hatta yabancı olmaktan da öte, çökmüş bir katedralden gelen müzik dalgaları gibi çınlamakta fakat comunication bir türlü sağlanamamaktadır. Hatta ses perdesi değişikliklerine vakıf olan en koyu katolik muhitlerde bile, bu comunication yok... Meselâ, "Fetes et Saisons" dergisi⁶, Mart 1972 faskülünde "Geleceğin Yaylım Ateşleri" başlıklı bir yazıyı şu uyarıcı sözlerle neşrediyordu: "Aldanmamak lâzım: Bugün gerçekten manidar bir iman sözü söylemek için, sisli bir ortamda bulunuyoruz... En aydın kişiler bile, bir şaşkınlık içinde olduklarını itiraf etmişlerdir. Sanki söz kısırlanmış, kelimeler anlam ve ağırlıklarını kaybetmişlerdir." O halde sözden kaynaklanan bu iman, Aziz Pavlos'un dediği gibi nasıl ilâhî mesajı nakledecektir? İşte bu fasikülün açık yürekli hazırlayıcıları, havarilerin yerini almak istiyerek, din öğretenlere, ilâhiyatçılara, vaizlere değil, şairlere, düşüncenin en subjektik yorumcularına sesleniyorlar. "Delillerin her çöküşüne şair, bir yaylım ateşi ile cevap veriyor" (René Char).

Çağdaş dini pozisyonun talihsizliğine bakın ki bu şairlerin çoğu inançsızdır. O halde niçin bu şairane ifadeye baş vuruluyor? Katolik kız öğrenciler din görevlisi Michel Clevenot bu konuyu şöyle açıklar: Geleneksel dinî ifadenin bu garipliği, görülmeyen ve anlaşılmayan bu karakteri karşısında bize, sadece şairler kendilerini dinletebilirler. Çünkü onlar, muhayyilenin kaynakları ile temaslarını kaybetmemişlerdir. Onlar bizim alışkanlıklarımıza hayret etmeyi bilirler. Çünkü onların imajlı ve sembolü anlatımları bizim basit kavramlarımızdan daha çok realitenin derinliklerine ulaşabilir. Çünkü onların elinde kelimeler, bir parlaklık, bir uyum, bir tatlılık kazanır. Onları gerçekten tadabilmek için zaman ve sükûnete ihtiyaç vardır. Çünkü şiir, bir oyun, bir şenlik, yeni bir yaratılıştır. O, daha mevsuk bir yaşamı, daha canlı bir hayatı başlatabilir." Yine Katolik bir yazar olan Jean Onimus, şunu yazacak kadar ileri gidiyor: Lirik patlamalarda, sevinç çığlıklarında, sıkıntıdan boşalmalarda, kültüre karşı şairane vecdlerde, dini potansiyel, müesseseseleşmiş kültürlerin ayınlarından daha çok bulunuyor."⁷

6 Dominicain'ler tarafından neşredilmektedir.

7 J. Onimus, L'Asphyxie et le Cri, Paris, 1971.

Bugünün batı insanının düşüncesinde tanrısal güç, ilimden ahlâka, kâinatın seyrinden kişisel kadere kadar her şeyin ilk ve son izahı değildir, artık. Metafiziğe baş vurulan yerlerin dışında, sebep-sonuç bağı içinde artık onun yeri yoktur. Artık hiç bir bilgi sahasında ve hatta bazı teolijilerde bile "La mort de Dieu" denilen bir ifâdeye yer verilmez.⁸ Bu ifade fikirlerden bile uzaklaştırılmıştır. Çünkü filozofik tenkitler, ondan bütün tasavvurları uzaklaştırmış, sosyoloji onun kültürel kaynaklarını bulup ortaya çıkarmış, psikanaliz onun gayri şuuri köklerini ortaya sermiş, Exégês (yorumculuk) ise vaktiyle kutsal kabul edilen metinleri, mitolojik rivayetler olarak ele almıştır. Daha doğrusu diyebiliriz ki, teoloji antropoloji haline dönüşmüştür. Gerçeği söylemek gerekirse zaten teoloji, muayyen bir insanî anlayışı sergilemekten hiçbir zaman geri kalmamıştır. Grek ve Lâtin kilise babaları, Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Saint Bonaventure bir çeşit antropoloji ortaya koymuşlardır. Fakat bu, gizliden açık hale gelmiş tanrıya göre, müstakil hal kazanmış, faraziyeden, önemli ve merkezî birduruma yükselmiştir. İşte ergin (adulte) insan, Allah'ı "babayı" böylece gölgelemiştir. Oedipus Karmaşası (Le complexe d'oedipe) çözülmüş, harekete geçen kişisel devrimle insan, olgunluğa ulaşmıştır.

Bu günün genç batılı dimağlarının büyük bir kesiminin ruhi davranışlarında dinin hiç bir yeri yoktur. Onlar daha ilk anda sıfırdan hareket etmiş, hiç bir klasik kurala saygı göstermemeye kararlı ve saldırgan olduğu kadar da basit bir hayat tarzını benimsemiş görünüyorlar.

Yine onlara göre çevrelerinin geleneksel klasiklerinden kopmuş modern insanların düşünce eleştirisine hiç bir şey karşı koyamaz. Yine onlara göre her şey yapmacık, her şey esas olmaktan uzaktır. Bugün, varis olunan zihni alışkanlıkların artık var olma hakları yoktur. Böylece her şeyi boşluğa atma, arzu ediliyor. Devrimin, anarşinin şaşkınlığını ve inkârın, hiçliğin çekiciliğini tatma tecrübe ediliyor. Yine bu ortamda, ampirik tarzda bile olsa, güvensizlik teneffüs ediliyor. Eğitimde, işte, dış dünyanın tecrübesinde, bir bütünlüğün ve gerçeğin iç arayışında, geçici ve pragmatik de olsa başka sahte hakikatlar yaratmaktan başka bir sonuca varılmıyor.

Bu sözler kime aittir? Kim bu iman psikozunu, menfiliği, kendi kendine yeterliği tasvir eden? 5 Ocak 1972'deki açık oturumda bu sözleri bizzat söyleyen Papa VI. Paul olmuştur.

⁸ Allah'a daha çok insanî özellikler vermekten uzaklaşmıştır. Artık Allah yüce transandant olarak tasavvur edilmektedir

Yine de modern düşüncenin ilmi üstünlüğünü ifade, din fenomenini sınırlamaya; hayatın değeri ve anlamı, bilginin postulatları konusundaki soruları, bir cevapla formüle etmeye kifayet etmez. Şunu rahatça söyleyebiliriz ki, bu problemler karşısında modern zeka, ne kadar kifayetsiz olursa olsun bunları incelemek için uygun bir anlatım şekline sahip olmamıştır. Belki modern zeka Allah'la-insan arasındaki ilişkileri ifadeye uygun olmayan ve bu sahada anlatılamaz ve kavranamaz olan bir takım doğru ifadeye, yapıcı mantığa, netice itibariyle rasyonel prensiplere sahip olmuştur. İşte bunlar, bu konuda bilinen ve kabul edilen şeyler haline gelmiştir. Başka anlatım şekli de olmadığı için, bizzat problemler silikleşmiş, metafizik ve dinî endişe, gayrî şuuri uyusukluk içinde gerilemiştir.

Felsefe sahasında da olsa, m i s t e r'e (metafizik ve dini sınırlar) yaklaşma yolunu kullanacak bir anlatımı hâlâ bulamadık. Akla dayanan ilmi ve teknik gelişmelerin aksine, modern filozofik gelişmeler bu rasyonaliteyi bozmuş veya onu, insan zihni tarafından düşünülen veya hayal edilen, yeniden yapılmış fenomenal yapıların altına yerleştirmiştir. Böylece eleştiri, şüphe, inkar, hedefi, sadece kendisi olan; farklı, oynak, kısmî doğrularla ifadeye zorlanan yaratıcılık gücünü hürriyete kavuşturmuştur. Bunun için genel çözümlerden ve vizyonlardan asla bahsedilememiştir. Tabii ki kısmî, mevzî keşif ve çözümlerden bahsetmiyoruz. Fakat akli gerçeklerin verdiği güven, teknolojik ve ilmi başarılarla da doğrulansa, yine de bu güven, yaratma gücünün şartlarından biri olarak ileri sürülen bir "iç güvensizlik" tarafından yıpratılmışlardır. Böylece yine o, her şeyi problem haline getiriyor ve çökertici nevrozlar doğuruyor. Öyle ki korkunç bir tehdit, dayanak noktasından yoksun tüm hür düşünce üzerine ağırlığını koyuyor. Böylece bizatihi kendine, hürriyete, aksiyona, düşünceye isnat yalnızlık, evrensel bir iflâsa gitme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor...

Gerçekten, daha yakınlarda dini dünya ile bugünün insanının zihni arasındaki bütün bağlar, kopmuş gibi görünüyordu. Fakat bizim bu durumumuzda rağmen, büyük problemler ısrarlı bir şekilde haykurmaktadır:

— Ben kimim?

— Hayat nereden geliyor? Nereye gidiyor? Hayatın bir anlâmı yok mu?

— Ölüm gerçekten her şeyin sonu mudur?

— Niçin bu endişe zihnin tamamen evrensel bir endişesidir?

Bu sorulara K. Marx'la kaçamak bir cevap verilmiştir: "Senin problemin bizzat, gerçek olmayan bir şeyden doğmuştur... İnsan, varlığını yine insana borçludur..."⁹ der K. Marx. Oysa hiçbir ciddi araştırma bu sorulardan kendini kurtaramaz. O halde bu sorular boş şeyler değil, hayati şeylerdir. Bu sorulara bizi götüren sadece akıl değildir. Bu sorular bizzat bizim derinliğimizde hiç ayrılmadan duruyorlar. Bir diğer kaçamak cevap da "Din ilk yaşların korkuya bağlı paniğinin bir kalıntısıdır" diyen Freud'le verilmiştir. Oysa bu soruların bizim için her panikten ayrı bir anlamı vardır. Çünkü ölümden bu dünyada şu veya bu tarzda ne kadar kendimizi kurtarabileceğimizi, gelecek hayatımızın bu dünyadaki hayat tarzımıza ne kadar bağlı kalacağını düşünmekten kendimizi alamıyoruz.

İşte bu belli başlı soruların temelinde yatan şey; bizzat yaşama aşkıdır. Bir takım görünmeyen¹⁰, mistik veya mistik olmayan tanıkların bize bir ışık getireceklerine inanılmasına rağmen, mistik tecrübenin ve ilmi bilginin esaslarının tenkidine ve vahyedildiğine inanılan kitapların oldukça dikkat çekici alametleri topladıklarına inanılmasına rağmen, hâlâ biz bu sorulara aklen ve tecrübeye dayanarak hiç bir cevap veremiyoruz. Oysa bu sorular bizi imana götüren ve ruhumuzu besleyen ifadelerden sadece birini teşkil ediyor. Bir komedi yazarı şöyle der: "Aşk yok, ancak aşkın delilleri vardır."¹¹ İşte bunun gibi din yok, sadece dinin delilleri vardır. O, ispatlanmaktan çok, hissedilir.

Bunun içindir ki, bu akıl üstü ihtiyacı tatmin için her çeşit şeye başvurulduğu görülüyor. Bu sırada peygamberler çoğalmıştır¹². Aca-ba bu, kıyamet alametlerinden biri midir? Bu peygamberler bize vahy getirdiklerini iddia ediyorlar. Onlar genellikle basit, karanlık ve o kadar meccanidirler ki, en azından gerekli olan akli tenkit, onların çabucak ikna ediciliğinden rahatsız olmaktadır. İşte bunun için en yüksek seviyede Fideisme (mutlak hakikatı iman ve vahyin üzerine oturtma cereyanı), zaafiyetlerini, atılımlarını, fantazilerini ortaya koyduğu akli tenkide, sükût empoze ederek ve bin yıllık donelerini, kalbin tasvibine arz ederek, zekânın ne ispatlayabildiği ne de tecrübe edebildiği bir dini inanca ve duyguya teslimiyeti öneren bir vahiy fikriyle iktifa ediyor.

9 K. Marx, Manuscrit de 1844 (Oeuvres et Lettres) Paris, 1941.

10 Bk. J. Pneur, Les temoins de L'invisible, Paris, 1972.

11 Bk. Ces Dames du bois de Boulogne (1945), Diderot'un Jaques le Fatalisme'in bir bölümüne göre düzenlenen Robert Bresson'un filminden.

12 Yazarın kullandığı bu kelime (peygamber) burada daha çok Din Mürsitleri anlamındadır. (Çeviren).

Oysa mitolojiden uzaklaşma çabası, psikanalitik, sosyolojik, strukturalist metodlardan da istifade ederek, din olayından bütün müşahhas, hayali, yapmacık hikâyevi ve otoriter hayat modelini uzaklaştırmıştır. Öyle ki matematikselleşmiş, iskeletlenmiş bir ilim için din, mücerret, inançsız bir şema ; bilgisiz, objesiz, dinsiz bir iman da, saf ve boş ruhî bir harekettir.

İşte bu iki aşırı ucun arasında, Papa VI. Paul'un Katoliklere bir tedbir olarak tavsiye ettiği modern teoloji içine yerleşmiş olan geleneksel¹³ dini yapı bulunmaktadır. Papa'nın baş vurduğu bu modern teolojik yapı, Roma'ya has takbihler arasında çok belirsiz kalmış, fakat hiç bir şekilde gerilememiştir. Modernizme adaptasyonun (Aggiornamento) tezahürleri, doktrinsiz; sadece dini bir istek olarak tanımlanmıştır. II. Vatikan Konsili'nin deklarasyonları, durumun analizini büyük ölçüde genişletmiş, fakat Konsil kararlarının ötesinde, bütün dini araştırmaları Papalığın sıkı kontrolünde tutmuş ve daima kilisenin elindeki öğretim yetkisini hatırlatmıştır.

Böylece en azından Katolikler için geleneksel dini yapı, tüm imanı yorumları Roma papaz örgütlerinin felsefesi içine yerleştirmiştir. Bu durumda işaret ettiğimiz manevi iletim yollarında, derin ifade ve zihni kırılmalar olmuştur.

Bununla beraber din olayı çağdaş insanımızın dikkatini yeniden çekmeye başlamıştır. Din olayı, sadece her kilisenin müntesiplerini, dinler tarihçilerini, sosyologları, kültür antropoloji uzmanlarını değil, inançsız insanları bile meşgul etmekte; basın, radyo, televizyon gibi büyük haber bültenlerini, haftalık dergileri, mağazinleri doldurmaktadır. Şüphesiz bahsedilen sadece dinin ciddi yönleri değildir. Ne var ki, ne kadar sathi görünürse görünsün dini hayata verilen dikkat, basit bir entellektüel meraktan daha başka bir şeyi, *belki de ruhun endişesini gösterebilecek olan zamanın bir alameti olarak görünüyor*. Her şeyi agnostik olarak beyan eden Malraux "Asrın Efsanesi" dizisindeki "Gece Halkı" adlı televizyon yayımında belki Allah probleminde sınırlı olduğunu fakat ölüm sırrından, Aşkın (transcendence) konusundaki sorulardan asla kurtulunamayacağını hatırlatmıştır.

İşte bunun içindir ki din olayı, çok sayıda ilmi, felsefi kitapların, bir çok romanların, denemelerin, şiirin merkezinde yer almaktadır. Hatta tam olarak lâik olduklarını söyleyenler ve isteyenler bile din konusunda bir karara varmak zorunda kalmışlardır. Bu ise din lehindeki

13 Papa VI. Paul'un Beyanâtı, 5 Ocak 1972.

tutumu doğrulamaktan başka bir şey değildir. Öyle ki ölü veya ölmek üzere olan dinler bile, dikkati harekete geçirmeye devam ediyorlar.

Bunlardan her biri 1 Aralık 1971'de College de France'da verilen açılış dersinde André Baret'un Budizm'den bahsettiği şeyi tekrar edebilirler: "Vaktiyle bir çok ülkede parlayan canlı bir ışık, yüzyılların içinde, bazen de yakın tarihlerde önemini kaybetmiş ve hatta onların bazıları yaşayan canlı bir din olarak tamamen kaybolmuştur. Fakat bu ülkelerin adeti, örfü, felsefesi, sanatı, edebiyatı, dili üzerindeki araştırmalar, bu dinin çok derin izler bıraktığını ortaya koymuştur. Öyleyse Asya milletlerinin doğu medeniyetlerini, tarihini, hatta çağdaş tarihini anlamamın belli başlı yolu, Budizm'i incelemekten geçmektedir.

Şurası bir gerçektir ki, *Dinin etüdü*, bizi kolektif ve kişisel faaliyetin merkezine götürmüştür. Lanetlenmiş şairlerin babası olan Baudelaire, "Mon coeur mis à nu" da "Yer yüzünde dinler kadar enteresan hiç bir şey yoktur" diye itirafta bulunur.

İstatistiklerin hatası, müntesiplerin sınırı, dinlerin safiyeti ne olursa olsun, içinde yaşadığımız çağı, bir olayı hesaba katmadan anlayamayız: Bu olay şudur: Bütün aksiyon ve düşünce sahasında geleneksel değerlerin çöküşü, dini pratikleri ve inançları da bir kenara bırakmamıştır. Ancak ne var ki, insan kalbinin rasyonel ve irrasyonel kavşak noktasında yerleşmiş olan din, bütün değerler allak bullak da olsa, yine de bir problem olmaya devam etmektedir. Bu problem meçhulün (metafizik endişenin) aşılmasından sonra *inkar* edilebilir. Fakat insan, hayatını düşünmeye devam ettiği sürece din problemi inkâr edilemez. Çünkü dinin söz konusu ettiği, bizzat insanın kendisidir.

Çağlar boyunca ve bugün insan gidişatının ve şartlarının büyüklüğünden ileri gelen kaygılar; ilmin esasları, aklımızın formüle ettiği kozmoz ve akıl ilişkilerimiz, ferdi hayatın başı ve sonu, bir takım manevi mesajların tarihi devamlılığı, bizzat varlık, Allah, hipotez veya realite konularındaki sınırlı bilgilerimizle daima şu sorularla karşı karşıyayız:

- Niçin yaşayan bir varlığım?
- Niçin öleceğim?
- Varlığımın anlamı nedir?

Bu sorulara verilecek sükut veya cevap ne olursa olsun, bunların anlamı din problemine dayanmaktadır. İşte bunun içindir ki, biyolojiden, fizikten, matematikten, felsefeden daha çok kendine tabi kılma

vasfıyla din, kâinattaki durumunu anlamaya çalışan insan tarafından bir kenara bırakılmamıştır.

Gidilebildiği kadar gerilere doğru gitsek, yine bir takım dini olayların izlerini görebiliriz. Daha yakınlarda Francois Jacob, Claude Levi-Strauss'la yapılan dialogda insan cemiyetlerinden şöyle bahsediyorlardı: "*Her milletin bir dili, bir takım dini inançları, kurumları vardır.*" Ancak her iki bilgin de bu elemanların doğuştan mı veya sonradan mı olduklarını kendi kendilerine soruyorlardı. Biyolojist için anlatım, beyinle ilgili bir temele sahip olabilir. Netice itibariyle o, genetik bir nedenden doğabilir. Sosyal kurumlara ve dini inaçlara gelince, onlar, genetik bir yapı içinde de bulunmuş olsalar veya sadece kültürden de meydana gelseler onları mevcut ilmi şartlar içinde ortaya koymak mümkün değildir. Fakat yine de inançlar, anlatım, kurumlar, bir antropolog için, sonradan elde edilmiş şeylerdir.

Fakat doğuştan olanla sonradan olan arasındaki çelişki, sonradan edinilen evrensel bir karakter arzettiğinde, geçerliliğini kaybetmesidir. Oysa, François Jacob bu ikisinin birbiriyle tamamlandığını, işbirliği yaptığını beyan eder. İrsi sistemin bir çeşit çerçeve sağladığını, daha sonra ise, öğrenmenin, kültürün, eğitimle alınan her şeyin onu doldurduğu konusunda çok sayıda örneğe sahip olduğumuzu söyler.

O halde şöyle düşünülebilir: Eğer din, insanın genetik programının içinde yazılı değilse; onun doğuştan gelen temayüllerinin, psişik programının, varlık projesinin içinde de bir temeli bulunmaz. O zaman din, psişik gelişmenin tabii bir tezahürü olarak görülecektir. Dinsizlik ise, kısmen tabiatın çıkmış olan bir kültür şekline karşı verilen bir savaşın meyvesi olacaktır. Başka bir tabirle, ifade şekli ne olursa olsun din, insanda tabii olacak, dinsizlik ise, hayatın belirli sonuçlarına reaksiyon halinde olan bir hürriyet icraatının sonucu olacaktır. Fakat dinin topyekun yokluğu mümkün müdür? O, bir olay mıdır? Dinsizlik, dinin icraatına devam ettiği bir kılık değiştirme değil midir?

Jaques Monod'a göre dinlerin yaratıcı itışı, o kadar tabii ve eskidir ki bunlar, kökenleri itibariyle François Jacob'un düşündüğü gibi genetik bir temayül seviyesine ulaşabilmek için kültür olayının basit şartlarını aşacaktır. Monod diyor ki, eğer inandığımız gibi yalnızlık duygusu ve genel bir açıklama ihtiyacı doğuştansa ve çağların derinliklerinden gelen bu miras, sadece kültürel değil, fakat genetikse; o zaman sert, mücerret, gururlu ahlâk bilgisinin kaygıyı dindirebileceğini veya hayatı doyurabileceğini düşünebilir miyiz? Bilmiyorum. Bildiğim tek şey,

ahlâk ilmi, insanın ötelere geçme ve transcendence itiyacına halâ bir açıklama getirememiş olmasıdır.¹⁴

Çoğu zaman felsefenin (La philosophie) bir hududu geçiş olduğu söylenmiştir. İşte bu açıdan din de bir sınırı geçme olarak görünüyor. Fakat hangi sınırı? Bu sınırlı cevabı akıl, sadece kendi meselelerine verebilir. Çünkü din, sadece kendine soru sorabilen bir varlık için vardır. Din, aklın ilk tezahüratından biridir. Fakat cehaletinin derinliklerinin farkına varan, korkunun şaşkınlığına, muhayyilenin efsanesine veya imanın genelleştirilmesine kendini teslim eden bir aklın tezahürüdür. Onun hareketi daima akıl ötelige doğru üstün basacak, fakat o yine de sadece irrasyonelle karşılaşacaktır. İşte bunun içindir ki din olayının içindeki böyle olanla, sadece dini olanı temyiz, oldukça güçtür. Çünkü kutsal terimi, ileride göreceğimiz gibi bir çok karışık elemanları içermektedir.

İnsan kendini bir problem olarak ele alabilir. Ancak iç bakışını ne kadar uzaklara yansıtırsa yansıtın yine de o, sadece problemlerini derinleştirmiş olur. Çünkü ne binlerce senelik başlangıç noktasına doğru yükselme, ne biogenetik, psikolojik refleksi tahliller, ne tarih, ne ilim, ne de felsefe bu problemi ortadan kaldırmıştır. Aslında burada söz konusu edilen problem, varlığın derinliğindedir. İşte bu ana mesele, kendi kaynağından çıkan muayyen bir cevabı, hiç bir zaman bulamamıştır. Çünkü bu ana problem, duygunun, endişenin, kaygının ürünü değildir. Bu problem daha çok varlığın kaynağında vardır. O, metafizik seviyede kaldıkça, ne kadar acı olursa olsun, patolojik hiç bir şeye sahip olamaz. O, mevcut olan keskin bir duygudur. Öyle bir duygu ki izah edilemez. Çünkü insan geçmişinden ve geleceğinden daha çok bizzat bu gün problemidir. Antropolojik keşifler ve farazi hipotezler ne olursa olsun bu problem daima bakire olarak kalmıştır. Belki de bu ilimler daha da ilerliyecek, fakat bu problem, oldukça baş döndürücü bir karanlıkta kalmaya devam edecektir. İşte bunun için insanlığı ifadeyi arayan kimse, imanın boyutu olan uçurumun kenarına kadar zaruri olarak ulaşır. O zaman o, ya zekasının arayışını boğmaya veya onu askıya almaya, yahutta hududu geçecek imanla veya cinnetle karşılaşmayı deneyebilir. Bunun için Saint Paul şöyle der:” “Kimse kendi kendini aldatmasın. Eğer bir kimse aranızda bu dünyada kendisini hikmetli sayarsa, hikmetli olmak için akılsız olsun. Çünkü bu dünyanın hikmeti, Allah’ın yanında akılsızlıktır...”¹⁵

14 J. Monod, *Le Hasard et La nécessité*, Paris, 1970.

15 Bk. I. Korintoslulara III, 18-19.

Durum böyle olmasına rağmen biz bu imanı; kültürel bir veriye gömülmüş, belli bir ifade içinde açıklanmış, kavramlara ayrılmış, kültürde orkestralanmış, ilâhiyatçılar tarafından rasyonel sentezlere götürülmüş olarak bulacağız. İşte bunun için meçhule bir sıçrayış olan iman, insani ölçülerde şekillenmiş, değişik kültürlerde tecessümlemiş, dinde formüle edilmiş, nihayet görülür ve elle tutulur hale gelmiştir. İşte bu düşüş ve hızdan kesiliş, hududu yeniden aşma olarak adlandırılabilir. Yine din, sadece bir grubun kültürel şuuru görünümünde olmamak için, insan dinimizinde l i b i d o'nun oynadığı role benzer bir rol oynayan imanın altında, sürekli olarak sebebi terk yolunu tutacaktır. Dinin bu dramatik durumu, bu sınırı aşma gücünü, tabii bir çaba olarak ve analık itinalarının aşırılıkları altında kabul edecektir. Buna göre kilise, çocuk doğuran ve onu parçalayan bir ana durumundadır. Aynı şekil de iman'ın da kendini ifade için dine ihtiyacı vardır ve varlığının devamı içinde ondan ayrılması lâzımdır. Yani hem itaat halinde hem de azat halinde olan mistik bir güç... Böylece iman, dini kalıplar içinde şekillenmiş ve tüm yapıyı tahrip etmiştir.. Din ise imanla beslenmiş ve imanı aşırılık içinde insanileştirerek onu heder etmiştir.

İmanın bulunduğu kalpte din, kendini, tam bir bütünlük içinde nihayetlenmiş, adetleri, fikirleri kuşatarak bir münasebetler bütünü olarak takdim eder. Orada dünya, insan, Allah tasarlanmış ve orada tezatlar bir uyum içinde çözümlenmiştir.

Fakat bu bütünlük, tabiatıyla anlaşmazlığın da kaynağını teşkil edecektir. Çünkü orada hayatın ve ölümün itişleri, vicdan hürriyeti, sistemin yapısındaki sertlik, aşkın çeşitliliği, müessese birliği, karşı karşıya gelmiştir. İşte çağdaş huzursuzluğun nedenlerini araştırmak, yerinde bir hareket olacaktır. Eğer bugün bu gerilim çok yoğun bir karakter almışsa; şüphesiz bu, eskisinden daha yoğun bir hayat şeklinin, dinleri aşmış olmasındandır. Yoksa bu, dinlerin ölümünün bir işareti değildir. Çünkü bugün, sarsıntı, isyan, kızgınlık, hareketsizlik; ilgisizlik ve terkten daha geçerli olmaktadır.

Dengenin geçici bozulmaları ile anlaşmazlığın mübalağası, modern değerlerin hesaba katılmayacağı değil; aksine bütünleşeceği yeni bir denge meydana getirebilir. Bunların şiddetli bir şekilde tasdiki, belki bütün dini reddetmekten daha çok bir dini sistemi üstlenmeyi ortaya koyar. Fakat sadece imanı dinlemek ve yozlaşan dini sistemin hizmetine girmemek şartıyla... Dini temayül, kendine özgü yaratılışı olan bir realite üstü adına imanın varlığını inkâr etmektedir. Böylece o, kendi içine kapanarak onu canlandıran nefesi söndürmeye yönelmektedir.

Bu durumda din, ancak bir içe doğuşla ve kendinin yetersizliğinin farkına varmakla vardır.

AŞK ve DİN:

Edebiyat tarihinin ne kadar gerilerine gidilirse gidilsin, yaralı aşkın şikayeti daima fark edilir. Her aşk ölümle veya ihanetle bitmektedir. Onda zevki ulvileştiren tebedden sonra, onu geçersiz hale getiren kader geliyor. Yine de insan kalbi aşkı ebedileştirmeye yöneliyor ve ona bir sonsuzluk hayatı kazandırıyor. Yani ona bir "mutlak" karakteri vermek istiyor ve onu kutsallaştırıyor. Yaratıcının cömert lütfuyla inanıyor ki sevdiği zaman gidişatını şekillendirecektir. Fakat hiç kimse aşkın dayanıksızlığını ve doymak bilmez ihtiraslarını hesaba katmıyor. O da ölüm gibi güçlüdür. Burada telkin edilen, aşkın da ölüm gibi acımasız olduğudur. Her ikisi de birbirine ayrılmazcasına bağlıdır. Fakat yine aşk sel gibi hayatın bir kuvvetidir. Öyle bir kuvvettir ki, geçtiği her yerde her şeyi kırıyor ve her seti alıp götürüyor. Fakat her şeyi tahribi beklenirken; aksine sevinç ve bereket veriyor. Bunun için aşk ilâhelerinin iki yanı vardır: Biri şefkat, diğeri gazap. Onlar hem baştan çıkarırlar hem de öldürürler. Onlar hem cennet de hem de cehennem'de saltanat sürerler.

Bu hem tatlı hem de acı kuvvet, yine insan varlığını, mutluluk veya bedbahtlığın, zevkin veya ümitsizliğin sınırına götürmektedir. Felsefe bu sınırları kabul ederken, din bunları aşmak ister. Hiç kimsenin hem cinslerinde bulamadığı bu mutlak aşkı, o böylece sonsuz şekilde başka, fakat yaratığın alabileceği imajda bir Allah'a transfer eder. O, aşkın ihسانına, sonsuzluğun, güvenin, ebediliğin imtiyazlarını dinle vermiştir. Böylece yaratık bu imtiyazlara sahip olmuş ve onları aşkına transfer etmiştir. Fakat onları şartlandıran sadece Allah ile olan ilişki olmuştur. O halde söz konusu olan, bu ilişkiyi muhafaza etmektir. Böylece her bir kural, ayin, takdimeler, aşk cereyanını Allaha doğru yönlendirecektir. Bu şekilde kurumlaşmış olan aşk, hedeften sapınca bu durumun zıddını meydana getirir. O zaman o, kurtarıcı bir hareketle bu kuruma karşı gelecek, onun kanunlarını ihlâl edecek ve böylece orijinal hıznına yeniden kavuşacaktır. Ancak ne var ki o zaman da o, insanî şartların seven kimselere sunduğu bütün acılarda ve hayal kırıklıklarında kendini gösterecektir. Böyle bir durumda din tarafından takdim edilen güvenlik, sadece muayyen baskılar pahasına vardır. Çünkü E r o s¹⁶ yücelmezse

16 E r o s : Aşkta iki şey dikkati çeker: Biri ulvî bir birlik içinde bir takım varlıklarla karşılıklı olarak birleşme özleminde olan eros'tur. Bu birleşmede farklı unsurlar silikleşmeye, birbirlerini tamamlamaya, birbiriyle karışmaya yönelmişlerdir. Diğeri ise, birleşme yerine unsurlardaki ayrılıkların, karakterin, mizacın ayrılığına saygı gösteren a g a p e'dir. (Bk. Les Feligions, Verviers (Belgique), 1974, s. 13).

infilak eder. Bunun için o, aşkını tanrıda kökleştirir veya tanrıya ulaştırır. Bu, aşka, tanrının cömert faziletlerini vermektir. Yine bu şüphesiz realiteden daha çok, idealde sevilen varlığı yüceltmektir. Aslında bu ihtiyaç, snama veya haksızlık içinde olan kimselere bir yardıma geliştir. Nihayet bu, kendiliğinden veya başka bir şekilde meydana gelen ferahlama ile yaratıcı eseri devam ettirmektedir.

Eğer din tarafından kutsallaştırılan bir takım kurallar ve taçlanmış kişisel sansürler bu dinamik aşırılığa baskı yaparsa; o zaman sujenin kendi kendini tahribi veya dinin tahrip edici ihtilâli meydana gelir. Çünkü sadece transandant kabul edilen bir kuvvet, arzunun tabii kuvvetini bir denge içinde koruyabilir.

Bilgi sahasında iman'ın yaptığı gibi duygu sahasında da aşk, dinin son noktaya ulaştırdığı sürekli bir gerilim içinde kendini gösteriyor. Sosyal ve kişisel bir takım kaidelerle aşkın tahrip edici sonuçlarını ifade için din, onu çok dar bir çerçeve içine kapatmışsa, bu, dinin kendini aşkın düşmanı ve ezicisi olarak gösterdiğini ortaya kor. Pek tabii ki, neticede tabiat, dalları arasında mabetlerin süslerini taşıyan Kamboçya ormanlarının dev ağaçları gibi olan kültürü kıracak, erotizmi; kuralcılıktan intikamını alacaktır. İşte bu arzunun olağüstü kuvveti, insanı dinin kapladığı sonsuzluğa doğru itecektir.

İlkel Budizme göre insanın kurtuluşu, arzuyu tamamen öldürmekle veya bir tek Allah'a tapan mistiklere göre Allah'ta fani olmakla mümkündür. Aşkın yeryüzünde gerçekleştirilmesi de ancak imajlarla, sembollerle tanrısal birleşime yakınlaşma ile olmaktadır... İnsanın arzusu karşısında, aşkın yükseltmek ve kutsallaştırmak istediği şeyi, hangi noktaya kadar ölçebiliriz? Din, aslında düzenleyici ve yükseltici fonksiyonu ile dayanıksızdır. Bilakis o, tanrılaştırmak istediği hayatın, tabii dinamizmi ile karşı karşıya gelmişe benziyor. Belirli bir devirde, aşk, arzu, seks oldukça derin bir birlik içinde buluşarak sevk güçlerini artırıyorlar. Böylece bunlar, bazılarının gözünde yaratıcı hüviyet için ihtilâli bir savaş görünümü; diğer bazılarının gözünde ise yokluğa doğru çılgnca koşan bir görünüm olan bir şiddetle dini değerlerle karşı karşıya geliyorlar. Din hala bu tartışmanın tam ortasında bulunuyor. Böylece din, tanımak ve sevmek gibi çift ihtiyacın içinde kökleşiyor. Yani en yüksek varlık seviyesinde yaşamak, cehaleti, yalnızlığı yenmek. Hakikatte insanı, daima susuzlukta bırakan ve bir sınırsızlığın ihtiyacını ve rüyasını veya mutlaktırın şuurunu ve sezgisini uyandıran, istenenin, yaşananın, bilinenin tecrübesinin izafi sınırını aşmak gibi bir şeydir bu... İşte din, güvenlik tedbirleri altında bu duyguyu yok etmek paha-

sına bu ihtiyacı teskin ediyor ve besliyor. Böylece arzu ve akıl hudutlarını aşarak fıskırmış olan din, bu hudutların içinde tamamen tabii olarak geleceğe doğru yöneliyor. Böylece insanî ölçüler içinde dünyaya iyice yerleşen din, bütün ölçüyü aşan var olma nedenini kaybetmiş görünüyor. Aslında dünyanın gözlerinde iman, bir deliliktir. Sevmenin ölçüsü ise, ölçüsüzce sevmektir. Biz burada Paul Ricoeurun bir sözünü nakledelim. O, şöyle der: "Artık iman, deliller ve hikmetler düzeyinde olan sabit bir bilgi olarak değil; çalışkanlık ve ümit düzeyine ait olan dinamik bir araştırma olarak telâkki edilecektir..."

İşte bu noktada dini olarak vasedilen her şeyin analizine, zaruri olarak geliniyor. Buna paralel olarak realitenin hiç bir görünümünü en azından başka bir şeyde belli bir realite içinde ifade edilemez. Gerçekten şuna dikkat etmek lâzımdır: Zekâ kelimesi'nin lâfzıyla yetinmiyor, onun manasını istikametini araştırıyor. Çünkü başka yerlerden daha çok kelime, burada sınırsızdır, o burada dosdoğrudur ve engelsizdir... Bunu söylemek zorundayız. Çünkü gösterdiğimiz gibi din, anarşi ve toleranssızlık içinde tartışılıyor. Her uzman onu anlatmaya çalışıyor. Biz de bu açıklama içinde kullanılan belli başlı terimlere vereceğimiz kısacık anlama rağmen, müşterek ifadeye bağlı kalacağız.

DİNİ OLUŞTURAN UNSURLAR:

"Doğru olmayanla muhakeme etmek, yanlış tartmak demektir" der, bir gün Malraux. Fakat bir terimin doğruluğunu kim tesbit edecek. Din konusunda hemen hemen her yazarın özel manada teorik terimlere baş vurduğunu göstermiştir. Bu gün teslis ("Trinité"), Hz. İsa'nın dirilmesi (Resurrection) ve İsa-Masih'in tanrılığı, sadece Katolik ifade de bile çok değişik tarzda yorumlanmıştır. Bir terimin doğru olarak tarif edildiği kabul edilse bile, onun doğru olarak anlaşılması olacağını kim garanti edebilir? İşte bunun içindir ki, analizden analize, yorumdan yoruma, Hermeneutique (Kitabı Mukaddes'in anlamını iyice tesbit ilmi) amacının aksine tebliği (vahyi) tahrif etmiştir. Çünkü yorumlardan herbiri, kişisel anlayışı içine kapanmış olarak hayalle uçmaktadır.

Yine de din konusunda bir envanter yapılmıştır. O, her ne kadar tamamlanmamış da olsa; yine de en azından dinin yüzelli tarifini ihtiva etmektedir. Bu tarifler, Salomon Reinach'ın¹⁷ "Din, yeteneklerimizin hür gelişmesine karşı koyan kuruntular bütünüdür" şeklindeki acı

17 S. Reinach (1858-1932), Orpheus, Histoire Generale des Religions, Paris, 1p 28.

alayından, Allah'la mutlu birleşmeye götüren bir yolun mistik anlayışına kadar varmaktadır. Biz ise burada dinin birleşik unsurlarının bir kaçıyla veya tamamıyla bütün dinler için geçerli olan bir fenomenolojik din tahlili ile iktifa etmek istiyoruz.

Aslında dinin etimolojisi üzerindeki görüşler farklıdır. Çiçeron din kelimesini, tekrar okumak, düşünmek, tefekkür etmek anlamına gelen *R e l e g e r* köküne bağlar. Lactance ise, insanla Tanrıya birleştirme anlamına gelen *R e l i g a r e* köküne bağlamaktadır.

Çinliler, dini bağın, doktrinel vechesi üzerinde ısrar ederler. (Ki buna göre *Kiao - Doktrin - din*'dir). Hindular, kâinatın kutsal düzeni (*Dharma*), Araplar tanrısal buyruk (din), Jermenler âdet ("e"), Yunanlılar ayinler ve kader, Romalılar, aile ve hukuk, üzerinde ısrar ederek, dine bir anlam vermişlerdir.

Yeniden bağlamak (*Relier*) fikrinden hareket ederek, dinin neyi bağladığını Marcel Mauss, Roger Caillois'a sorar¹⁸. Ona göre dinlerin herbiri kendilerine göre masallar uyduruyor. Kimi gökle yeri, kimi tabiatla tabiat üstünü; kimi de insanlar ve tanrıları veya insanları kendi aralarında müşterek bir imanla içte birleştirerek bağlama işini icra ediyor. Buna göre din, aşağı yukarı ne olursa olsun birleştirmektedir.

Aslında en gerçek tarif dini "Religiones stramento erant" diye şerh eden *Festus*'ta görülmektedir. Buna göre dinler saman çöpünden bağlardır. Öyle görünüyor ki hiç kimse bu küçük cümleye işaret etmemiştir. Fakat samandan hangi bağlar? Evet bu bağlar köprülerin kalaslarının arasını sabitleştirmede kullanılan bağlardır. Bunun da en açık delili, Romadaki din ustası olan papanın köprüler kurucusu olarak "Pontifex" ile isimlendirilmiş olmasıdır. Fakat acaba bugün biri, yüce pontif olarak papadan bahsettiği zaman aynı zamanda onu büyük köprücü olarak isimlendirdiğini biliyor mu? Hakikaten köprü iki sahili dar bir geçişle birleştiriyor. İşte din de aynı şekilde iki dünyanın sahilini birleştirmiş oluyor. İki hududu ayıran uçurumdan öyle ki daima fırtınalı dalgalar üzerinde yapılan bir yolculukla mukayese edilen bir ölüm uçurumundan tek başına geçerek yok olma tehlikesini göze alamayan yolcular için, din de, bir taraftan diğerine bir geçiş yoludur.

Eğer din, görünenle görünmeyen bir dünya arasında bir köprü ise; bunlar arasındaki mübadelede yüce köprücü tarafından düzenlenmiştir. Bu köprücü ki bu görünen dünyaya, görünmeyen vahiyleri, onun kural-

18 Caillois, *cases d'une échiquier*, Paris, 1970

larını, yasaklarını iletmiş; bu dünyanın eşyasının üzerine kutsal damgasını vurmuştur. Buna karşılık o, koyduğu kutsal düzene saygı gösterenlere ve böylece kurtuluşlarını gerçekleştirenlere görünmeyen aleme geçişi temin etmiştir. Bununla onlar, deniz yolculuğu borasından kat'î ölümden veya ebedi mahkûmiyetten kurtulmuşlardır.

Bunun için papa, papazlıkla ilgili bütün bir bünyeyi temsil etmektedir. Muayyen bir gurubun tanrı ile ve kutsalla ilişkisinden sorumlu olmaksızın din olmaz, papazlık hiyerarşisi olmasa bile, duayı tavsiye edenler, kültü idare edenler, âdetleri ve kutsal kitabı şerhedenler ve onu koruyanlar daima var olmuşlardır. İşte bundan dolayıdır ki atalardan büyücüye, Barahman'dan, Şwâmiden (üstad), büyük rahipten, kendisine hürmet edilen atadan, papaz adayına, rahibe, keşişe kadar her yerde; dini ilişkilerden bir nevi sorumlu kişilere rastlanmaktadır. Papa basit bir aileden, yüzmilyonlarca mensubu bulunan kiliseye kadar az veya çok yaygın sosyal bir gruba, kutsal fonksiyonu olan delegelerini tayin eder. O, dua formüllerine, rituel düzeltmelere daima göz kulak olur. Sevinç ve ölüm merasimlerine başkanlık eder. Mabedlerin, mihrapların, takdime yerlerinin himayesini sağlar. Kitapları inceler (...), bayram günlerini tesbit eder... Ayrıca o, dini sahada papaz sınıfını, ayinleri, tapınmaya ait eşyaları ve gayri menkulleri, daima kontrolünde tutmaktadır.¹⁹

Yine din üzerinde yapılan tahlillerde, dinin zaruri olarak bir veya bir çok tanrılara imanı ihtiva edip etmediği, daima sorula gelmiştir. Boudelaire, devrinin dinine bakarak şöyle diyordu: Eğer Allah mevcut olmasaydı din yine kutsal ve mukaddes olacaktı. Çünkü saltanat için var olmaya ihtiyacı olmayan yegâne varlık Allah'tır²⁰. Durkheim ise daha âlimane bir şekilde şöyle der: "Allah veya ruh fikrinin olmadığı veya hiç değilse, onun ikinci derecede rol oynadığı bir takım büyük dinler de vardır. İşte Budizmin, Jainizmin, Brahmanizmin bazı şekilleri böyledir."²¹. Nitekim dinler Tarihinde de Allah fikri üzerindeki açık düşünceler daha sonra ortaya çıkacaktır²². Ashında André Bareau'nun gösterdiği gibi, Budizmin tarihi çok komplekstir. İşte Durkheim bunu düşünmemiştir. Allah inancı olmayan dinlerin varlığını bir an farzetsek bile; bundan ancak analizle ortaya konulan çok sayıda unsurların dini tavır içinde bulunmadıkları sonucunu çıkarabiliriz. Bugün böyle bir din fikri, en canlı şekilde Allah'tan ve onun aşkından bahsedenlerce ka-

19 R. Caillois, *Cases d'un échiquier*, Paris, 1970.

20 C. Baudelaire, *Fusées*, I.

21 E. Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1912.

22 G. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Paris, 1970.

bul edilmeyecektir. Çünkü onlar, Allah'la veya Mesih-İsa ile, kilise aracılığı olmadan doğrudan doğruya ilişki kurmak istiyorlar.

Din konusunda yapılan bir çok tahlillerin veya verilen tariflerin içinde, her büyük dinin ana unsurlarının çoğunu bulabiliriz. Şöyle ki en az veya çok özellik kazanmış bir kişi (vaiz, peygamber, ibadet yöneticisi, dua yaptıran kişi, vs.), entellektüel bir şekilde düzenlenmiş dogmatik bir takım formüller ve bazı sanatlarla stillenmiş mitleri ihtiva eden bir takım inançlar, tapınma, kurban, ayinler, değişmez bir ahlâkın emirleri, Allah tarafından gönderildiğine inanılan veya atalar tarafından nakledilen bir takım gelenekler veya kutsal yazılar; az veya çok mistik bir coşku ile oluşan bir iman ve aşk, tamamen tabii, seçmeli ve tanrısal bir topluma ait olan bir duygu... İşte Budizm, bu muhtelif unsurları üç terimle özetlemiştir: Budha (Aydınlanmış kurucu), Dharma (Doktrin ve şeriat), Sangha (cemaat, tapınma ve ayinler). Din, daha da sadeleştirilerek şöyle ifade edilebilir: Din, insanla yüce kudret arasında yaşanılmış, düşünülmüş bir ilişkiler sistemidir.”

Burada taşıdıkları öneme göre sıralanmamış olan (çünkü böyle bir tasnif daima subjektif kalacaktır) bu unsurlar her müminin, dini hislerinde olduğu gibi; muhtelif dinlerde de gayri müsavi şekilde görünmektedir. Fakat bir dinin ahengini, bütünleşme gücünü ve kişisel katılmanın kuvvet ve samimiyetini kat'i şekilde bu unsurlara göre değerlendirebileceğiz. İşte din olayı, her grupta ve her sujede değişebilen bu unsurlardan bir kompozisyondur. Her salık onları, çok gayri müsavi bir tarzda, eşsiz ve kaba birlik içinde bütünleştirir. Orada, artık bir kısmı gerilerde ve hatta yok olmuş durumda, diğerleri ise bir tek varlık olma derecesinde tebeil edilmiş olarak bulunabilir. Ancak onlardan her biri ve bilhassa onların sentezi, sonsuz uçuruma atlamaya yani bilinen sahille bilinmeyen arasında, daima doymamış bir arzunun sınırlı ve dünyaya ait hoşnutluğu ile, yüksek insani isteklerin tam doymuşluğu arasında bir köprü kurmaya yönelmiştir.

Dinler üzerinde çalışan bir çok yazar, bu analizin belirli unsurlarına imtiyaz tanımak istemiştir. Onlardan bir kısmı için, en belirli unsur, *kutsal* unsururudur. Onlara göre, dünya kutsal olan ve kutsal olmayan olarak ikiye ayrılmıştır. Kutsal, münhasıran dinle ilgilidir. O halde Durkheim'e göre, din, *kutsal şeylerle ilgili inanç ve pratiklerin bir dayanışmasıdır*. Yani ayrılmalar, yasaklar, inançlar ve pratikler, herkesin katıldığı kilise diye adlandırılan bir ahlâki cemaatta birleşmiştir.²³.

23 E. Durkheim, Les Formes Élémentaire de la vie religieuse, Paris, 1912.

Yine Durkheim, din olayının kolektif yönü üzerinde de durarak, dini toplumla sınırlandırmaya kalkmıştır. Ona göre iki toplum vardır: Kutsal toplum, kutsal olmayan toplum. Sosyal kategori bu iki sahayı da ihtiva etmektedir.

Ne var ki Durkheim'in bu sosyolojik sınırlandırması, dini tarif etmek için kutsala ağırlık veren diğer yazarlar tarafından reddedilmiştir.

Özellikle Budizm tarihi, bir dini oluşturan muhtelif elemanlar arasındaki etkileşimleri ve özellikle bir kurumda aydınlanmaya geçişi²⁴ belirli bir açıklıkla izah etmektedir. Bu aydınlanmaya geçişi bir kısımları, bir gerileme olarak telakki ederken; diğerleri bir bütünleşme olarak telakki etmektedir. Hakim *Guatama*, insanları acının etkisinden kurtaracak yeni bir kurtuluş vizyonunda uyanmıştı. Bu yeni vizyon, ne ilâhlara dualar, ne takdimeler, ne doğmalar, ne de ayinler ihtiva ediyordu. O, sadece aldatıcı boş bir hayatın bilincine varmak ve onun sahte cazibesinin teşhis ettiği bütün şekiller altında, bu hayatın tüm arzularını söndürmekten ibarettir.

İşte bunun için André Bareau College de France'daki meşhur açılış dersinde bize şöyle demişti: Budizm ermişlerinin ve onların ilk salıklarının oldukça basit hayatları için hiç bir şey, din kelimesi ile kastedilen şeyi göstermemektedir. Yani ne müminin kendisiyle tanındığı Allah, ne sofuluk, tapınma, dualar, takdimler, kurbanlar, ne de ayinler dini merasimler... Artık hiç bir şey, esrarlı, gizli, ezoterik, kutsal, mistik değildir... Müritleri için Buda sadece bir insan, şüphesiz saygı duyulan bir vasıta. Diğer insanlarla aynı tabiatlı olan o, ilâhların yardımından ve bu yardımın elde edilmesini araştırmaya imkan vermeyen bir kurtuluş yolu keşfetmiştir²⁵.

Bunun için Buda erenlerinin ve onların zahitlerinin başlıca iki meşgaleleri vardır: Bir yandan takip edilen psikolojik ekzersizler veya Yoga'ya yakınlık (bunlar düşünceyi kurtarmaya, teskine, temizlemeye matuf zihinsel merkezleşme hareketleridir). Diğer yandan da doktrine olan, öğretim, tartışma, vaazlar, teşvikler, teselliler, lâiklere olduğu kadar genç zahitlere verilen ihsanlar...

24 Vaftiz de bir iç aydınlanmaya benzetilmiştir. Bk. Justin Apologies, trad, pazutigny (Paris, Picard, 1904). Ayrıca Bk. M. Jourgon, Le Baptême, bain de lumière, in parole at pain. No: 49 (Mars-Avril- 1972).

25 Bu satırlar, Budizm'de Allah inancının olmadığını ifade etmektedir. Bu dinde kurtuluş (Nirvana'ya ulaşma) sadece ruhî islah hareketleri ile olmaktadır. (Tercüme eden).

Fakat bu doktrinler ve pratikler Budistlerin ihtilaf halinde bulunduğu bir ortamda kendini göstermiştir. Onun için bu ortam, onları değiştirmeyi başarmıştır. Halâ bugün olduğu gibi Buda'nın zamanında da büyük bir Hind çoğunluğu, zühdün ve murakabenin insanda ki tabiat üstü güçleri geliştirdiğine ve müntesiplerini itaatla ve takdimelerle uzlaştırmanın önemli olduğu korkunç yarı ilâhlar haline getirdiğine inanıyorlardı. Diğer taraftan zahitlere dağıtılan sadakatlar ve azizlere saygı, kötü hareketleri giderir ve yeniden bedenleşmeyi mümkün kılar. İşte bu Hint düşüncesi, Buda'nın ölümünden sonra çok hızlı bir şekilde Buda kültürünü ve Buda tarafından vaaz edilen kurtuluş yolunun din haline gelişini sağlamıştır. Neticede azizlerin cesetleri korunmuş, onların mezarlar üzerine türbeler inşa edilmiş, onların resimleri çizilmiş ve heykelleri yapılmış böylece yeni tanrılar sınıfı icad edilmiştir. Onlara ibadet edilmiş, ayinler düzenlenmiştir. Bunun için yeni ahlâk kuralları tedvin edilmiştir.

Neticede Allahsız bir kurtuluş yolu olarak ortaya çıkan Budizm, gerçek bir din olmuş ve Buda Tanrılaşmıştır. Belirli bir kültür ortamında nazik olan bu saplantıyı, iskolaistik düşünce, bu ortamdan ayrılmaya yönelmiş bir hareket olarak açıklamıştır.

André Bareaun'un kanaatine göre Buda dini, lâiklerin ve keşişlerin aksiyon ve reaksiyonları altında; lâiklerin manevi ve diğer ihtiyaçlarına, ruhbanların veya hiç değilse aralarındaki daha hakimlerin Buda'dan onlara miras kalmış olan doktrin ruhuna ihanet etmemek endişesi ile zaruri bir uygulamanın tesiri altında doğmuş ve gelişmiştir. Ne var ki, kendi kurumsal ve kültürel cevheriyle temayüz etmek için, yeteri kadar güce sahip olamadığı gün, artık Budizm yaşamayacaktır.

Şüphesiz din konusunda yapılan bu analizin de mükemmel olduğu söylenemez. Çünkü bu tahlil, yahudilik ve ondan çıkan dinlerde, peygamberliği, ruhbanlığı, ilâhî bağış ve kuralcılığı, ruh ve kurumu, aşk ve kanunu, iman ve skolastiği, bayramın coşkunluğunu ve kültü birinin karşısına getirmektedir.

DİNE ÜÇ ÇAĞDAŞ BAKIŞ

Gerçekten dinin kompleks ve tartışmalı tabiatı, din olayını bilhassa zayıf düşürmüştür. Dinin diğer unsurları hariç, sadece bu elemanlardan birine veya diğerine göre düşünüldüğünde din olayı, az veya çok inkarcı bir takım eleştirilere maruz demektir. Şimdi bu en yaygın üç temayülün din hakkındaki tenkitlerini görelim:

MARKSİZM VE DİN

Karl Marks'a göre din, aynı zamanda kendini iki farklı görünüm altında takdim eder. Böylece din, bir takım insanların gerçekte felaketlerinin telafi ifadesidir. Bu anlamda o, bir afyon gibi, insanları, dünyadaki sıkıntılara boyun eğdirerek, en iyi bir hayat, gelecek hayat, ahiret hayatı rüyası içinde uyutmaktadır. Yine din, gerçek felakete²⁶ karşı bir reaksiyondur. Güçlülerin adaletsizliklerine karşı peygamberlerin düşmanlığı, zenginliklere ve ferisilere hitaben İsa'nın lanetleri, hristiyanlık adına prenslere karşı fakirlerin isyanları rahip ve lâik bir çok hristiyanın çağdaş ihtilâllere iştirakleri buna şahadet etmektedir. Böylece din, bir taraftan kurulmuş düzeni devam ettirme gücü, diğer taraftan da onu tahrip unsuru olarak görülüyor. İşte dini, marksistlerin gözünde itibarlı kılan bu ikinci vechedir. Dinin birinci görünümü, savaşa olan harareti söndürürken, ikinci görünüm, adalet için verilen sosyal savaşta bir alet görevi icra etmektedir. Adalet, marksist tarafından dünyanın en iyi organizasyonu olarak tasarlanmıştır. Fakat bu adalet, Tanrısal iradeye uygun olan ve Kitab-ı Mukaddes'ten çıkmış olan dinlerin istediği gibi bir adalet değil... Marksist açıdan Allah, insanın çabalarının merkezini değiştiriyor. Daima o çabalar daha insani bir dünyaya yöneleceği yerde, Allah'ın buyrukları karşısında dağılıyor ve nötr hale geliyor. Böylece insanı hemeinsinden uzaklaştırıyor.

Yine din, politik, sosyal, ekonomik hayatın bilimsel analizine engel olduğu için bir başka unvanın da dışında kalacaktır.

Marks'ın ve Engels'in düşüncesi, doğan sosyalist teorilerin ilk hristiyan²⁷ cemaatlerinden mülhem yeni-hristiyanlık mantosunu giydikleri bir devrede gelişmişti. Oysa ilmi sosyalizmin teorisyenleri bu temayülle, ısrarla mücadele etmiştir, onlara göre, modern fizik ilmi nasıl metafizikten kurtularak teşekkül etmişse, böylece sosyal devrimler ilmi de bir teoloji himayesinden uzaklaşarak gelişmelidir. Bunun için komünizm bir ilim olmayı isteyerek bir din olmayı reddedecektir. Yine bir kısım reformistlerin 1850'ye doğru dediklerinin aksine, Marks ve Engels, Atheizm'den "yeni bir din" yapmayı reddediyorlardı. Çünkü onların ateizmi her türlü tebcele ve tapınmaya karşıydı. Bunun için onlar, Allah'ın dininden sonra bir de insan dininin olmasını istemiyorlardı. Çünkü duygusuzluk ve dini düşünce, sosyal oluşumun üstündeki muhakemeyi bir yana bırakmada önemli bir etkidir. Bunun için Marks

26 Bk. K. Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit et G. Morel, Communisme Aujourd'hui in Les études (Araştırma 1971).

27 Bk. H. Desroche, Socialisme et sociologie religieuse, Paris, 1966.

ve Engels bu sahada hiç bir yanlış anlamaya müsamaha göstermezler. Çağdaş kimya yeni bir simya değildir artık. Bugün o, tamamen yeni bir espri kazanmıştır. Böylece komünizm de sosyalizmin ilminden geçmektedir. Buna göre o, bir dinin yerine başka bir dini koymaz ve o, dini duyguyu dışarda bırakır.

Fakat itiraf etmek gerekir ki marksizm bu ilmî liyakate ancak hararetle bir diyalektik savaşla ulaşabilecektir. Onun analizi, Henri Desroche'un "Marksizmin bireyci dini" diye adlandırdığı şeyi göstermektedir.

Köklerini dinlerin içine uzatan dinsizlik olayını aydınlatılabilmek için verilen bu misal, çok dikkatlice seçilmiştir. Aynı sosyoloji, bunları anlamak için bu karşıt olayları birleştirecektir. Yine böyle bir sosyoloji, antihristiyan marksizmin sebeplerini daha iyi ortaya koymaya imkan verecektir. Antihristiyan marksistlik, kilise adamlarının ahlâkî yoksunluğunu mevcut iktidarla ve insanı sömüren ekonomik rejimlerle gizli ittifaklarını, Allah ve ölümsüzlük mülhazası gibi bu konudaki yabancı müşahedeleri bir yana bırakarak sadece konusu ile ilgilenen bir sosyoloji kurma iradesi ile belirginleşmektedir.

Marksist lâikleşme ve teoloji dünyası gibi iki zihinsel dünyanın kopuşu, tarihi bir devamlılıktan ve genetik bir oluşumdan ayrılmaya dayanmaktadır. İşte marksizm, biri geleneksel ve teolojik, diğeri ihtilâlcî ve lâik olan iki diyalektik faraziyeden doğmuştur. Böylece marksizm, ebedî ve geçici görüş noktası gibi üzerinde birbirine zıt iki görüş noktasından hareket etmektedir. Yine o, beşeri ilimlerin ve devletin muhtariyetini üstlenmiştir. Marksistlerin gözünde devletten başka ağırlık merkezi yoktur. Fakat bununla beraber devletin yeni bir kiliseye dönüşmemesi gerekir. Henri Desroche, marksist düşünceyi dini düşünceden ayıran üçlü kopukluğa şöyle işaret eder: "Geçmiş dinlerle onlara bağlı sosyal rejimlerin kopukluğu; yine sosyal ilerici maskesi altında kılık değiştiren mevcut dinlerle, sosyal rejimlerin kopukluğu, veya geleceğin dinleriyle devlet ateizminin veya ateist devletin kopukluğu".

Aslında İnsan zihninin en ihtilâlcî unsurlarından biri olan hristiyanlık, bir din olarak henüz aşlamadı. Sadece diğer dinleri hor gördüğü gibi hristiyanlığı da hor gören ateist sosyalizm, hristiyanlığın yerini işgal ederek, hristiyanlık kaybolmaya yüz tutmuştur. Böylece marksist ateizm, klisede müesseseleşen önceki ideolojilerin bir tamamlaması olarak gözükecek ve onlardan, onların doğmasını sağlayan hareketlere benzer hareketler içinde onlara karşı çevireceği orijinal ihtilâlcî bir mayayı muhafaza edecektir.

Yine bu diyalektik, çağdaş ateizmin bazı vechelerinin daha iyi derişleşmesine yardım edecektir. O, her ne kadar devlet anlayışı içinde, din duygusunun veya kutsalın bütün izlerini bir yana bırakarak devleti lâikleştirmeyi hedef alıyorsa da, yine de dinin tezahürleri içindeki devletle ilgili olan şeyi, ortadan kaldıramıyacaktır. Bunun için ateist marksizm, ilk defa insanların dini hayatlarını idare etmeyi iddia eden kiliseleri rencide edecektir. Yine ateist marksizm bu konudaki her ara bulucu fikri ve uygulamayı reddetmektedir. "Halkın afyonu" formülü, sadece dini kurumlardan değil, teolojiden de kaynaklanan çok derin bir eleştiriyi izhar etmekten geri kalmayan bir savaş formülünden başka bir şey değildir. İşte sadece bunun için G. Le Bras, şöyle der: "Modern çevrelerin ateizmi bizi, tüm sosyal kadroları ve ruh hayatını incelemeye zorluyor. Çünkü dinsizlik sosyolojisi, dini sosyolojinin en hareketli bölümlerinden birini teşkil eder."

Aslında marksist olduklarını söyleyen hristiyanlar, marksizmle ve hristiyanlıkla ne kadar derinden muhalefet halinde olduklarının farkında değillerdir. Onların bu durumlarını ne marksist ne de hristiyan diyerek açıklamak daha mantıklı olacaktır.

Daha önce açıkladığımız gibi din olayının bir kısım unsurları, en az dini tavırlar içinde bile amaç yönünden istikametini bulabilir... Meselâ, Mircea Eliade²⁸, yahudiliğin ve hristiyanlığın temel eskatolojik mitlerinden biri olan "kurtarıcılık rolünün" marksizmin içinde devam ettiğini açıklıyor. Buna göre komünizm, bu kurtarıcılığı onu sömüren cemiyetin kurbanı ve gelecek cemiyetin kurtuluş vasıtası olan ezilene yani proleteryaaya tevdi ediyor. Diğer taraftan Jaques Monod²⁹ Marks ve Engels'in diyalektik meteryalizmi içindeki animist tasarımı rahatça açıklıyor.

FREUDE VE DİN:

Freud, en azından temel nokta üzerinde marksın tutumuna benzer bir tutumu benimser. Fakat o, diğer sebeplerle de dinin, insan ıstırapına katlanma ihtiyacından doğduğunu kabul eder. Bu ıstırap, baba kardeş cinayetleri, yakın ile zina gibi ihlal edilen bir takım yasaklar için, derin bir suçluluk duygusu içine yerleşmiştir. Bu duygu, haksız veya tatmin edilmemiş insan arzularından kaynaklanmaktadır. Onları meşrulaştır-

28 M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965.

29 J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris, 1970.

manın yegâne yolu, onları yüksek bir düzeye çıkarmaktır. İşte o da dindir. Din böylece, arzunun ve kuruntunun meyvesi olmuş oluyor.

İnsan sıkıntısı, bunalıma kadar varan duygudan ve hayatın karşı karşıya bulunduğu tehlikelerden meydana gelmiştir. Yine tabiat kuvvetleri karşısında insan, bir çocuk kadar zayıftır. Bunun için o önce annesinin sonra babasının daha sonra da Tanrı olan insanüstü bir varlığın himayesine muhtaçtır. Freud'e göre tanrı, daima çok ulvî bir liyakate sahip biri olarak tasarlanmıştır. Bunun için onda, kanun koyucu, hükmedici, her şeyi himaye edici sıfatlar vardır.

"Din bir kuruntudur ki, içgüdüsel arzularımızı tatmin etme olayından gücünü alır." der Freud.

Yine Freud, dini, çok mutlu bir zihin karışıklığı olan sanrı psikoza veya fikri sabitlikle mukayese eder. Bu durumda din, evrensel³⁰ bir fikri sabitlik halini alırken; zihinsel fikri sabitlik, defigure olmuş özel bir din durumundadır.

Freud dini, en tehlikeli bir hasım olarak ilmin karşısına çıkarır. O da Auguste Comte gibi, insanlığın yaşama uygun gelen şu üç anlayışı kabul eder: Animist anlayış (mitolojik), dini anlayış, ilmi anlayış. Ona göre bu üç anlayış XX. yüzyılda olduğu gibi bir tek devirde mevcut olabilir. Yine zihinsel ünitesi tam olarak var olmayan bir kişide de bu üç anlayış müştereken var olabilir. Realite prensibinin zevk prensibine üstünlüğü ile belirginleşen ferdin olgunluğu aynı zamanda insanlığın gelişmesinin ilmi sahasını da gösterir.

İnsanın en güçlü heyecanlarını kendi yararına tanzim eden din, mucizeleri, doğmaları, toleranssızlığı ve kâinatta herkes için kaygılı ve kendine inananlara iyi bir sonuç sürdürmekle meşgul bir fikrin varlığına kadar her şeyi reddeden ilmin karşısına konmuştur. Freud, bir düzenleyici ve yüce bir koruyucuyu ortadan kaldıran "kötülüğün varlığını" ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bu yüce kudret, yüzbinlerce seneden beri, insanları daha mutlu ve daha faziletli yapmaya muvaffak olamadı. Bunun için hayalden başka bir şey olmayan dinin tesellileri, insan ruhunun çocuksu fikirlerinin ve arzularının bir kahntısı olarak uyuşturucudan başka bir şey değildir. Dini fikirler, tabiatın³¹ ezici himayesine karşı, insanı savunmaya yönelik bir kültürden meydana gelmiştir.

30 Freud'e göre dinin incelenmesi için Bk. S. Freud, Totem et Tabou, Paris, 1971, L'Avenir d'une illusion, Paris, 1971, Nouvelles Conferances sur la psychanalyse, Paris, 1936, Moise et le Monotheisme, Paris, 1948.

31 Bk. S. Freud, L'Avenir d'une illusion, Paris, 1971.

Artık bu günün insanına, yetişkin bir insan olarak kendi şartlarının değişikliğini yüklenmek düşünüyor. Bu fikir, bir çok çağdaş ilâhiyatçı tarafından Nietzscheistten daha çok Freudçu bir muhteva içinde "La mort de Dieu" olarak ele alınacaktır. "İşte dinin terki, gittikçe artan kaçınılmaz bir gelişme ile meydana gelecektir. İşte biz şimdi evrimin tam bu safhasında bulunuyoruz."³²

Bu fikirlerle hareket eden psikanalist, çocuksu müminle yetişkin bilgini karşı karşıya koyarak şöyle açıklamalara girer: Birincilere, dünyanız geçiyor, size sadece insanlığın geleceğinden, medeniyetten ümitsizlik kahyor. Sonra ilmi espiyiye sahip insanlara şöyle hitap ediyor: çocuksu arzularımızı bir yana bırakmaya hazırlanalım. Ümitlerimizden bazılarının hayaller olarak ortaya çıktığını iddia edebiliriz. İşte bunun için kâinata ve hayata karşı ilgiyi kaybetmiyeceğiz. Akıldan çok, yolunu şaşırılmış bir l i b i d o için daha tatmin edici olan öbür dünya rüyaları içine insanı bırakan kuruntulardan kurtulmuş olan insan, yine de mutlulukla karşı karşıya gelmiyecektir. Yani zor bir durumda bulunacak, her sıkıntısını, kâinatın bütünü içindeki küçüklüğünü itirafa zorlanacaktır. Artık o, yaratılışın merkezi değil, iyi niyetli bir Tanrının özenli şefkatlerinin konusudur. O, orada sıcak ve kendini iyi hissettiği baba evini terkeden bir çocuk misali bulunacaktır. Fakat çocukluk devresi geride bırakılmadı mı? İnsan ebediyen bir çocuk olarak kalamaz. Nihayet ona muhalif bir dünyada maceraya atılmak gerekecektir. İşte bunu realite³³ amacıyla, eğitim olarak adlandırabiliriz.

Bir kısım psikanaliz yorumcuları Freud'un din üzerindeki müşahedelerinin sadece psikolojik ve tedavi düzeyinde kaldığını, onların aşkın (Trenscendant) peoblemini bir kenara bıraktığını söylemişlerdir. Aslında metinler, peşin yargısız okunacak olursa S. Freud'un kişisel düşüncesi hakkında yapılan bu yorumları kabul etmek zor olacaktır. Fakat bir metod olarak psikanalizin³⁴, bazı genelleştirmeleri ve kurucusunun hipotezlerini ihmal ettiğini ve aşkın üzerinde bir açılmayı muhafaza ettiğini kolayca kabul edebiliriz.

Freud, aşağıdaki cümlelerini yazdığı zaman araştırma hudutlarının bilincindeydi: Muhtelif araştırma dalları tarafından sağlanan sonuçların bir sentezi, dinlerin tekevvünü içinde tasvirini yapacağımız mekanizmaya hangi nisbî önemi vermemiz gerekeceğini gösterebilecektir. Fakat

32 a. g. e.

33 S. Freud, Totem et Tabou, Paris, 1971

34 M. Danterreau, burada fikrimizi Allah babadan temizlemeye yönelik bir çağrı görüyor: Freud, et l'Atheisme, Paris, 1972.

böyle bir çalışma, psikanalizin sahip olduğu vasıtaları aştığı kadar onun takip ettiği hedefi de aşar.”³⁵

JACQUS MONOD VE DİN

Nobel ödülü alan biyoloji bilgini Jacques Monod'un “Karanlıklar Krallığı”³⁶ konusunda vardığı sonuçlarda çok sayıda farklı perspektiflere rağmen Freudçü analiz onda da esas olarak görülmektedir. Ona göre, insanlık tarihinin bilinen kaynaklarından beri, toplumun kaderi ile karışan ferdin kaderi, sosyal zorlamalar, insan beyninden doğmuş olan kategorilerin genetik evrimine tesir etmiştir. İşte bu evrim, kabilevi kanunların kabulünü kolaylaştırmış, fakat ona hakimiyet verecek onu tesis eden açıklama ihtiyacını da yaratmıştır. Bizler bu insanların torunlarıyız. Hiç şüphe yok ki, açıklama ihtiyacını, bizi hayatın anlamını araştırmaya zorlayan sıkıntıyı onlardan miras aldık. İnsandaki iç daralıklığı, bütün mitlerin, dinlerin, felsefelerin ve hatta ilmin yaratıcısıdır. Bu açıklama ihtiyacı o kadar zorlayıcıdır ki (bu ifadede biyolojik terminoloji, psikanaliz terminolojinin yerine geçmiştir) genetik yasanın içine kaydedilmiş ve hala da tekamül halindedir. İşte mitlerin, dinlerin icadı ve geniş felsefi sistemlerin kurulması, insanın saf bir otomatizmin önünde eğilmeden sosyal bir hayvan olarak yaşaması için ödemeye mecbur olduğu değerli şeylerdir. Fakat sadece kültürel miras, sosyal yapıları desteklemek için insana yeteri kadar güç vermeyecektir. Bunun için bu mirasa, ruh tarafından istenen bir gıdayı destek olarak vermek gerekecektir. Şayet böyle olmasaydı, sosyal yapının temelindeki din olayının evrenselliği, nasıl izah edilecekti? Diğer taraftan yine milletlerin, dinlerin veya felsefi ideolojilerin içindeki “aynı esas formun” bulunduğu nasıl izah edilecektir?

İşte Jacques Monod, grup kanunu kurmaya, imajiner kaynaklara göre onu inşa etmeye ve böylece kollektif bir iltica güvenliği takdim ederek düşman bir dünya içinde yaşama kaygısını teskine yönelen bu zati yaratıkları “Ontogenies” olarak adlandırıyor. O, bu temel formun, tüm dinlerde bulduğuna inanıyor. İlham sahibi bir peygamberin hayat hikayesine dayanan büyük dinlerde aynı şekildedir. Çünkü peygamber dini temsil eder, onun için konuşur insanların tarihlerinden ve adetlerinden bahseder. Meselâ tarihi yapısı yönünden en ilkel olan büyük dinlerden yahudi-Hristiyanlık (Judeo-Christianisme) Tan-

35 S. Freud, Totem et Tabou, Paris, 1914.

36 J. Monod, Le Hasard et la Necessite, Paris, 1970.

risal bir peygamber tarafından zenginleştirilmeden önce bir bedevi jestine sahipti. Bunun aksine çok yüksek düzeyde farklılaşmış olan Budizm, orijinal şekli içinde sadece kişisel kaderi idare eden yüce kanun karma'ya bağlıydı. Ashında Budizm, insanlardan çok, ruhların hikayesidir.

Bu ontojenik açıklamalar, onların gözünde insanı, tabiatı, evreni sürekli birbirine etki yapan ve aynı kanunla idare edilen, aynı canlı varlıklar içinde karıştıran animizmden başka bir şey değildir. Bu teskin edici ittifakın karşısına bu günün bilgini, gerçek hakikatın yegane kaynağı olarak "objektif bilgiyi" koyuyor. Freud için de dinin karşısına konan ilimden beklenen, ne mutluluktan ne de duygusal rahattı. Sadece olağanüstü başarı gücü ile hakikattir. Yine Upanişad'ların aşağıdaki düşüncesi ile daha köklü bir ayrılığı tasavvur edemeyeceğiz: "Tabiat büyüdür ve yüce Rab da büyüdür. Bütün dünya Rabbin parçaları olan şeylerle doludur."³⁷

Jacques Monod'm açıkça itiraf ettiği gibi, objektif bilgi, dinin önemli yerini, yalnızlıktan donmuş bir dünyada endişeli bir araştırma ile doldurabilir... Nihayet insan, tesadüfle kurtulduğu kâinatın hudutsuz ilgisizliği içinde yapayalnız olduğunun farkına varır. Üstelik onun kaderi de ödevi de hiç bir yerde yazılmamıştır. Bunun için ona "Krallıkla karanlıklar" arasını seçmek düşüyor. Çünkü insanın özelliği, sadece hakikatı araştırmak sıkıntısını yüklenmektir.

Bu durumda hakikatı aramada zor tatmin olan ve ilmi keşiflerle etkilenmiş olan zihinleri iknada, başarı sağladığı halde, ruhların fethini başaramayan oldukça sert bir pozisyon karşısında hayret edilmeyecektir... Akıl üzerinde ruhun, salt ilmi objektiflik üzerinde ontogene kaygının intikamlarının bir belirtisi olarak bugün artmış görünen dini tezahürler, Atalar animizminin ilkel tezahürlerinden başka bir şey değildir. İnsanlığın olağanüstü gelişmesi yerine ilimle, önümüzde daima "bir karanlıklar çukuru" kazılıyor. Çağdaş toplum, hala animist düzeyde olan ahlâki değerler sisteminden vaz geçmeksizin ilmin sonuçlarından ve güçlerinden yararlanmak istiyor. İşte çağdaş cemiyetin acılarının ve tezatlarının kökü, seçim cesaretine sahip olmamasındandır. Yani sorumluluklarını taşıma ve tutarlılıkla yaşama cesaretine sahip olamadığından kaynaklanmaktadır. Modern insanın kötülüğü, ahlâki ve sosyal bir varlık olma kökenindeki yalandan kaynaklanır.

37 Svestâvara Upanişad, IV, 10.

DİNLERİN ÇEŞİTLERİ:

Din olayının oldukça kompleks yapısı, dinin, tenkitlere karşı oldukça duyarlı olmasına neden olmuş ve dinlerin açık bir tasnifinin yapılmasına da engel teşkil etmiştir. Bununla beraber bir çok insan, dinlerin tasnifine teşebbüs etmiştir. Şüphesiz bu tasnifler, dinlerin ayırıcı karakterlerine bağlı kalmarak yapıldığı için, çok çeşitli olmuştur.

Bu tasnifleri şöyle sıralayabiliriz:

a) Akıl veya vicdan dinleri: Bu dinler, kilisenin aracılığı olmadan ferdi iç hayatın gelişmesi üzerinde, merkezileşmiştir. Bu dinin en bariz örneği PİETİZM (Pietisme) dir. Bu dinler, genellikle o t o r i t e dinlerine (Katolik kilisesi, devlet dinleri gibi oldukça teşkilatlanmış olan kutsal kuruluşlar) muhaliftirler.

b) İlkel Dinler: Yani büyü kalıntısı dinler. Animizm gibi. Bu dinler de tekamül etmiş olan dinlere (yani iman ile aklı uzlaştırmaya çalışan Budizm ve Hristiyanlık gibi dinlere) muhaliftirler.

c) Aksiyon Dinleri: Bu dinler kurtuluşu hareketlerde arıyan dinlerdir. Bu dinler de inayet dinlerine (mistik feragâta ve ibadete öncelik tanıyan dinlere) muhaliftirler.

d) Kitabî Dinler: Kitab-ı Mukaddese ve Kur'an'a sahip olan dinlerdir. Bunlar da sözlü dinlere (Animizm gibi) muhaliftirler.

e) Tabii Dinler: Bunlar da vahyedilmiş dinlere, çok eski ve tarihi dinlere (Budizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) muhalif dinlerdir.

f) Sacerdotales Dinler: Brahmanizm gibi. Bunlar da peygamberlere ait dinlere muhaliftirler.

g) Kurumsal Dinler: Karizmatik dinlere muhalif dinlerdir.

1) Kozmik Dinler: Bu dinlere göre Allah, bilinen veya bilinmeyen bütün kâinatın sahibidir ve tüm evreni etkileyen kurtuluştur. Bu dinler de kozmik olmayan dinlere (Bu dinlere göre de Allah, başlangıçta dünyaya varlık ve hareket vermiş olmasına rağmen dünyaya müdahale etmemektedir.) muhaliftir.

i) Kabile Dinleri: Bu dinler de evrensel dinlere muhaliftirler.

j) Kurtuluş Dinleri: Bu dinler de sır dinlerine (ilk milâdi asırda mevcut olan Mithraizm gibi) muhaliftirler.

k) Klasik Hristiyanlık ve seçilen hristiyanlık.

Burada bir kere daha itiraf edelim ki "Mukayeseli Dinler ilmi" hala kendini bu başarısız girişimlerden kurtaramamıştır. Bunun için de sınıflandırma denemeleri hiç bir zaman kesin değildir. Bu yapılan sınıflandırma, sadece din olayının kompleksliğini ve aşırı çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Özellikle dinler³⁸ arasındaki bu zıtlıkları, mutlak bir zıtlık olarak görmemek gerekecektir. Çünkü birbirine muhalif olarak konmuş olan dinler, gayri müsavi şekilde belirginleşmelerine ve farklı şekilde oluşmalarına rağmen, çok benzerliklere de sahip olabilmektedirler.

O halde problem, ne kadar müphem olursa olsun, bütün dinlerde müşterek bir esasın olup olmadığını ve ilkel denen dinlerin çok zengin şekilde bütünleşmiş olan pozitif dinlere nasıl tekamül ettiğini bilmeyi gerektirmektedir.

DİNLERİN TEKAMÜLÜ:

Aslında tabii din bir tarafa, tabii bir dini öğretme yetkisi de yoktur. Fakat en azından duygularıyla, inançlarıyla, pratikleriyle tabii bir din duygusunun olduğu kabul edilebilir. Bu konuda bir profil çizmek için, Dinler tarihinin zikzakları arasına kadar çıkmak burada biraz fazlaca yer alacak. Ancak burada hemen belirtelim ki "tabii din duygusu" en eski çağlarda olduğu gibi bu gün de vardır, her zaman da var olacaktır.

Şimdi, çağdaş spiritüel tecrübelerin içinde bu tabii din duygusunun köklerini meydana çıkarmaya çalışalım:

Burada Amerikalı kozmonot Pasteur'un ay ile yer arasındaki duasının heyecan verici yankısını hatırlatabiliriz. Yine Rus kozmonotu Gagarin'in "Gökte Allah'a rast gelmedim" şeklindeki beyanatı daha çok gülmeye neden olmuş ve hiç kimse onun teleskopunun arasında Allah'ı farketmiş olduğuna inanmamıştı. Çünkü dinin ve filozofların Allah'ı, hiç bir meteorda değildir.

Eskiden yıldızlarla donatılmış gök üzerinde yapılan yorumlar gibi şimdi de evrenin hudutsuz yorumları Lucréce dahil bütün şairlerde olduğu gibi modern insanın daima derin kaygısı, en ileri bilgilerin sınırlılığı; tanınmanın, sevmenin, yaşamının doymak bilmez susuzluğu, bazılarının inkarla, diğer bazılarının da Allah'a³⁹ inanarak tatmin olduğu tam bir dinî sorun meydana getirmiştir.

38 Bir başka tasnifte G. Van der Leew'in La Religion, Paris, 1970 adlı eserinde görülüyor.

39 Tabii dini özelemler konusunda Bk. VI. Paul'un 12 Ocak 1972'de yaptığı konuşma (Documentation Catholique, No: 1612 - 6 Şubat-1972).

Aslında bu meseleleri, teorik olarak anlatmak onların daima akla gelmelerine mani olmaktan daha kolaydır. İşte bunlar, bugünün din duygusunun geliştiği psikik bir ortam teşkil ederler. Bunun için sadece fırtınaların, boraların, buzulların, ormanların, yırtıcı hayvanların, depremlerin kutsal korkuları, kutsal duygusuna neden olmamışlar; yine öğrenmenin, malik olmanın, aşkın hudutlarını kavrama ve bu hudutları aşma arzusu da kutsal duygusuna neden olmuştur. Çünkü materyalizm, pozitivizm, ateizm, ilimcilikte varlığın sırrını dokunulmaz olarak bırakmışlardır. Çünkü sonsuz uzayların manzarası bizi Paskal'dan daha az korkutsa da bir tek su damlasının varlığı hala bir sır olarak kalmaktadır. Belki, onu analize, ölçmeye, tartmaya ve hatta gaz, katı, görünmez enerji halinede çevirmeye muvaffak olabiliriz. Fakat onun varlığının esrari, hâlâ bitmemiştir. Durum böyle olunca, bizzat insanın esrari hakkında ne denecek?

O halde bir sınıfın bir diğer sınıfı sömürmek veya kaygıyı gidermek için icad edilen din, "halkın afyonu" olmayı başarmıştır! Fakat bilakis bu belli başlı istifhamların ağırlığı ile doğan *inanç*, ruhun oksijenidir. Çünkü ruh aklın hudutları içinde boğuluyor. O, kendini o hudutlarda korsa giydirilmiş olarak hissediyor. Aslında bu haliyle, ruh, aklın yollarını, onları tekzip etmeksizin aklın değil imanın atmosferi içinde sürdürmeyi ve takip etmeyi istiyor. İşte, az veya çok ihtiyatlı veya verimli, soğuk veya ateşli olabilen bu iman, inkardan yakarışa, histen duaya, zihinsel kanaattan ahlâkî davranışa ulaşabilir. Yine böyle bir iman, az veya çok fikirleri ve kuralları zorlayıcı bir sistem meydana getirebilir. Bir vahyin dışında vicdandan başka hiç bir yetki, onun sınırlarını belirleyemez.

İşte bu din duygusu, pozitif dinlerin; doğmalarını, şeriatlarını, ayinlerini yerleştireceği tabii bir platform görevi yapacaktır.

POZİTİF DİNLER:

İnsan tarafından icad edilmiş dinler tablosu, oldukça saçmalıklarla doludur. Bunun için muhtelif kıt'alar üzerinde keşfedilmiş olan mitolojik hikâyeler, boş şeyler demek değildir. Çünkü bu komik şeylerin arkasında hangi ciddiyet; maskarabüğün gerisinde, hangi dramlar yatmıyor? Sokrat öncesi filozoflar, Yunan ilahlarını hangi istihza ile tepetaklak getirmediler?. Homere et Hesioda, insanların yanında yüz karası ve utanç verici olan, hırsızlıkları, cinayetleri, zınayı, ihanetleri, ilahlara isnat etmişlerdir. Evet, eğer sığırların, atların, arslanların da elleri olsaydı, onlar da kendilerine benzer ilahların resimlerini yapacaklardı.

Yani atlar atların, sığırlar sığırların, arslanlar aslanların (Xenophane Frag ments II, 15).

Bütün bu menfiliklere rağmen, bütün bu mitolojiler yine de tertemiz olan hayatın dini anlamına tanık olmaktan geri kalmamışlardır. İşte bunun içindir ki pozitif dinler, mesajlarının içinde insanî şartların bilmececelerine cevaplar getirdiklerini iddia etmektedirler.. Bu dinler, derunî din duygusuna, objektif olarak açıkladıkları uygun bir cevap getirdiklerini beyan ederler. Fakat bu dinlerin farklılığı, karşılıklı müsamahasızlığı ve bazan da kanlı savaşları, tezatları, anlaşmazlıkları veya ilgisizliği, takviye etmiş olmalarıdır.

Yine de inanç, ahlâk, kült, hiyerarşi, cemaat şeklinde oluşan her dinin karakteristik çizgileri, en mükemmel şekilde bu dinlerde ortaya çıkmaktadır. Bu hiyerarşi çoğu defa, sadece görevle ilgilidir, yargılama ile değil...

Bütün katolik kilisesi üzerinde drekt egemen olan Papa'nın, yüce otoritesiyle, bu hiyerarşik organizasyon tipinin en mükemmelini Katolik kilisesi temsil etmektedir. İşte bunun içindir ki Ökumenik Konsillerin (Les consiles oecumenique) bile, papa ile mutabık olmadıkça, kesin bir değerleri yoktur.

Pozitif dinler, genellikle kendilerine bir Allah elçisi, bir hakim, bir peygamber, melek veya bizzat Allah tarafından ulaştırılmış olan bir vahye (Revelation) baş vurmuşlardır. Bu vahyin en eski yazmaları, bilginler tarafından M.Ö. 1500 ile 900 yılları arasında yazıldığı tarihlense bile, bu vahy, Hinduizmin Veda'ları gibi çok eski kaynaklı da olabilir. Aynı şekilde eski ve yeni AHD'in bütün kitapları, kesin ve kati şekilde tarihlenebilirler...

TEKÂMÜLÜN ÜÇ SAFHASI:

Belirsiz karakteriyle tabii din duygusu ve tamamen kilisede oluşmuş olan pozitif dinlerdeki bu iki aşırılık arasında, insanlık tarihinde *dinin doğuşunu* ortaya koyan yeterli işaretler var mıdır?

Dinlerin evrimi üzerinde teoriler aynı şekilde çok farklıdır ve hiçbirisi olayların bütününe açıklamamaktadır. Çünkü bu dini tekamül, bir tek millette olsun, tam olarak devam etmemiştir. Meselâ böyle bir kabile, yahudilerde olduğu gibi, politeizmin, monoteizmin ve bazan da muhalif inançların varlığına daima şahit olmuştur. Üstelik bu inançlar, çoğu zaman birbirine karışmıştır ve bir tek dini tavır içinde, animizmden,

manizmden, totemizmden, henotizmden, monoteizmden karışmış olan elemanları doğru şekilde göstermek de oldukça zor gözükmetedir. Dini hayat bölünemez ve onu analiz eden bir takım kavramlarla sınırlandırılmaz. Çünkü dini hayat, kültürel bir tortulaşmadan ve kompleks bir psişik durumdan doğmuştur.

Bu konuda tarih öncesi, etnoloji, psikoloji, felsefe, kültür sosyolojisi, kısaca tüm insan ilimleri hâlâ bugün teorilerin birbirleriyle çarpıştığı kapalı bir sahadan başka bir şey değildir. Onlardan biri, bir an üstün geliyor, bir diğeri derhal onun yerini alıyor. İşte bunun için burada onlara, sadece dini fenomenin her şekle giren kompleksliğini anlamaya yardım ettikleri ölçüde baş vuracağız.

Dinin evrimini, özellikle bir dinin evrimini, her cemiyetin temel diyalektik seyri içinde göstermek mümkündür. Böylece o, üç zamanı veya üç devreyi⁴⁰ ihtiva eder: A ç i ğ a v u r m a (Exteriorisation), m ü ş a h h a s l a ş m a (Objectivation), i ç i n e k a p a n m a (interiorisation).

Dini veya din dışı bir cemiyetin evrim dereceleri bu üç safhaya göre değerlendirilebilir:

Birinci Safha yani açığa vurma, bizzat cemiyetin evrendeki aksinden ibarettir. Bizi kuşatan bütün varlıklara ödünç olarak verilmiş olan bütün insanî faaliyetler aslında animist bir tutum doğuruyor. Böylece aks olan varlık, bir tepki unsuru oluyor.

İkinci safhada, bu düşünceler insanın yaratılmasıyla objektifleşmiş ve bizzat istikrar kazanmışlardır. Sonra bunlar, insanın ve kâinatın yaratıcısı olmuşlardır. Neticede doğmalar, kurumlar oluşmuş, sağlamlaşmış, sanki bunlar insandan başkasından geliyormuş gibi kanunlarını empoze etmiştir. Nihayet insan, kendi düşüncesine yabancı olmuştur.

Üçüncü safhada, yani cemiyetin içine kapanması safhasında, onun mitlerinin, inançlarının, kanunlarının, müesseselerinin yaratıcısı keşfedilmiş; onlara dışarda yabancı, yüce bir temel atfedeceği yerde vicdanında ondan bir esas kurmuştur. Onları ya eleştirmiş veya onları aklı ile üstlenmiştir. Böylece o, maziden kurtulmuş, hale bağlı kalmış, istikbalden sorumlu olmuştur.

İşte o zaman cemiyet tamamen laikleşmiş ve insanileşmiştir. Fakat unutmamak lâzımdır ki bu zamanlar tamamen teoriktir. Yine kesindir

⁴⁰ Sosyolojik analizler için Bk. P. Berger, La Religion Dans la Conscience Moderne, Paris, 1971.

ki onlar, bir tek ve aynı cemiyetin tarihi içinde birbirinin üzerine oturulmuştur. O halde bunlar, pratikte sadece, bir cemiyetin tarihinin muayyen bir anında hakim olan şeyi değerlendirmeye yarıyabilirler.

VAHİY PROBLEMİ:

Böylece dinin kaynağındaki ilk vahiy teorisi, net olarak yukardaki birinci safha ile ilgilidir. İnsanlığın ilk çağlarında, hatta ilk insanda, sonra da nesilden nesile bozularak, gerileyerek ve nihayet bir kaç peygamberin ateşinde canlanarak nakledilmiş bir ilk vahyin olduğu teorisi, mücerret bir teori olarak devam etmektedir. Bu teori temelini yaratılış efsanesinden almaktadır. Buna göre ilk insan Adem, birdenbire, güzel, zeki, mükemmel, ölümsüz olarak zuhur edecek ve neticede bütün bu orijinal imtiyazları günah içinde kaybedecektir... Böyle bir hipotez içinde ilk insanın (Adem'in), gelip geçici bir sezgi görünümünde değil (onu ezeli bir murakabe içinde tesbit etmiştir), direkt bir vahyin içinde derin bir Allah bilgisine sahip olması kaçınılmazdı. Öyleki bir ses, ilk insana tanrısal sıfatları ve niyetleri, çitlenbiklerin mırıltılarında, meyve bahçesinin hışırtısında net olarak tasvir etmiştir.

Fakat bu güzel rüya, tarih ünçesine ait derslere mukavemet edemez... Anthropologie (insanlığın başlangıcı ile ilgili bir ilim), çağımızdan 500.000 sene öteye kadar giderken ve ilk paleolitik devir (yontma taş devri) zamanımızdan 30.000 yıl öncesini gösterirken, bu güne kadar bu tarihten önce (30.000 yıl önce) hiç bir dini iz bulunmamıştır... Bir kısım ölülerin, yiyeceklerle, aşı boyası ile gömülmesi, muhtelif şeylerin mezara konusu öldükten sonra hayatın devam ettiği inancını gösterebilir. Yine bir takım kuruyup kıvrılmış, görünüşte bağlanmış olan iskeletler ölüm olaylarının korkunçluğunu göstereceklerdir... Onlara iyi veya kötü bir tesir atfedilmiştir. Bu ölüler kültü, muhtemel yardımlar için yalvarma ayinlerine olduğu kadar savunma ve tehditlere karşı korunma tedbirlerine de benziyordu... Ancak bu mezarların keşfi, hiç bir dini fikri, hiç bir öbür dünya inancını, hiç bir ilâhî varlığı, iyi veya kötünün karşılığı olan bir adaleti açıklama imkanı vermemektedir. Öyleyse ilk vahyin izleri bu devirde neye bağlanabilir?

İLKEL DİN VE KARANLIK:

Tarih öncesi devir uzmanı Fransız André Leroi-Gourhan, yanlış ve sayısız genelleştirmelerin önünde son derece temkinli olarak şöyle

yazar: Homo Sapien'den önce, yani çağımızdan 30 veya 40 bin yıl önce incelemeye dayanan hemen hemen hiç bir şey yoktur.. O, daima sivri noktalar üzerinde dönen nazik teorilerle alay ederek şöyle der: "Eserlerin arasında tarih öncesi insan, dinî şahsiyetini kâh zalim bir büyücü veya ecdat kafalarını biriktiren dindar bir koleksiyoncu, kâh şehvet düşkünü dansör veya uyanık bir filozof olarak değiştirmektedir. Bu eserlerin yazarlarına göre, onun davranışını tarih öncesi biyoğrafileri arasında incelenmelidir..." Bu büyük alim, mezarlardan veya mağaralardan çıkarılmış kafataslarını, çeneleri, fosilleri, spheroidleri, kadeh-cikleri incelemiş, netice olarak, şöyle demiştir: Paleanthropren'lerin yörüngesi arkasında, eskiden geçen bir kaç şeyin, daha sonra çok önem kazanacağını kabul etmek için bu kâfi gelecektir. Artık bir dini davranışın taslağını yapmak için bunun çok kifayetsiz olduğunu da kabul etmek gerekir. Böylece kavranılan olağanüstülük, tabiat üstü anlayış lehine çok kuvvetli bir tahmin tesis etmiştir. Fakat bizim iki bin yıldanberi anladığımız istikamette değil.⁴¹

Bilakis ilk taş devrinden itibaren Homo sapien'in doğrudan doğruya atalarının yanında yani 30.000 yılına doğru bir takım şahadetler kendilerini daha iyi izhar ediyorlar... Roger Caillois'un ifadesine göre bu, "Gözlemlerin dini heyecanla birleştiği bir devirdir." Bu devre ait elde edilmiş olan şekil sembolizmi, bazı mücerret düşünceye geçişi gösteriyor, fakat hala bu devre ait, büyü, totemizm, şamanizm ile şişirilmiş olarak verilen açıklamalar en azından bir gözüpekliktir...

André Leroi-Gourhan, yontma taş devrinde b ü y ü'nün gerçekten olduğunu fakat onu ne resimlerin ne de organizasyonların göstermediğini ileri sürüyor. Çiftleştirilmiş ve yaralı bir takım hayvan resimlerinden seks'le açıklanmış bir hayat ve ölüm fikrinin mevcut olduğu ileri sürülebilir... Aslında bu resim sanatı, üstelik samimi sırlara bağlı bir çok sembollerin gerisindeki şeye, maddi düzeni aşmış görünen bir çok kaygılara, tamamen dini bir muhteva ile psişik faaliyete ihanet etmiş görünüyor. İşte bunun içindir ki yontma taş devri dini, karanlıkta kalıyor.

Etnoloji veya bugününün ilkel toplumlarını inceliyen etnolojinin bu bölümü acaba yüksek taş devrinin dini olaylarına verilen yorumları zenginleştirebilecek mi? *Geçmişle mevcutla anlamaya çalışmak riksli bir metoddur. Yine de onun neticelerini incelemeye çalışalım...*

Özellikle hayatın bilmecesini kabaca ortaya koyan ölüm etrafında, ilkel dinin bir takım aydınlatıcı çizgilerini bilebiliyor muyuz? Kaşifler,

41 Andre Leroi-Gourhan, Les Religions de la Prehistoire, Paris, 1964.

Filipinlerdeki Negrites'ler ve Andamenes'ler, Avusturalyadaki Tesmanienler ve Kurnailer, tchouktches'ler gibi bir kaç eski kabilenin yanında bir ölünün kafasını veya alt çenesini taşıma adedine işaret ederler... orada beden çürüdüğü zaman ölünün geri kalan kısmı mezardan çıkarılır. Kemikler denizde temizlenir. Kafatası ve alt çene kırmızı kille boyanır ve örülmüş bir bağla tutturulur. Daha sonra böylece elde edilen parçalar, göğüs üzerinde veya sırtta taşınır. Genellikle ebeveynler, çocukların; kadınlar ise kocalarının kafatasını taşırlar.⁴²

Bu müşahedelerden çıkan nedir? Burada ölü ile canlı arasında bir bağın devamı arzusu görülüyor. Ölü kafataslarının muhafazası, genel olarak doğrulanmıştır. Ancak bundan bir dini kült anlamı çıkarabilir miyiz? Bu adetlerin, devam eden bir müştereklikten, sürdürülen bir bağlantıdan, duygusal bir kültten gerçek bir varlığın vekilliğinden başka anlamı var mıdır? Görülüyor ki bunlardan dinî bir anlam çıkarmak oldukça zor.

Ancak bazı hallerde "kafatası kültü" kutsal bir görünüm kazanıyor. Kutub bölgelerine yakın bölgelerde Terre du Roi-Guillaume'un eskimolarında veya Kanada'nın merkezinde Ren geyiği kurbanı, avda başarı dağıtan göğün sahibi yüce bir varlığa yönelmektedir. Onun ilikli kemini yemek yasaktır. Ağzının tadını bilen hiç kimse taze Ren'in beyninden kendine iyi bir ziyafet çekemez. O halde gelecekte iyi bir av elde edilmek isteniyorsa, geyiklerin kafalarına ve iliklerine dokunulmadan suyun içine daldırılmalıdır. Zira, hayvanlar anasının isteği böyledir⁴³. Meselâ Karagasse'larda kurban olarak takdim edilen ayılardır. Samoyedes Jurak'larda, bir dağın tepesinde boğulmuş olan beyaz bir geyik, kabilenin yüce tanrısı Nu m'a takdim edilmektedir. Şaman, hayvanın boyuna kementi geçirdiğinde onu sol ayağından yakalar ve yüksek sesle şöyle der: "Num, biz geyiğimizi sana veriyoruz. Onu al." Nihayet et çiğ olarak yenir. Daha sonra baş ve kemikler, yüksek bir tahtanın üzerine konmaktadır. İştirakçiler doğuya doğru eğilirlen ve bir çok hareket yaparlar... Böylece Num'un gökten indiğine ve kurbanları kabul ettiğine inanırlar...

Bu misalleri burada çoğaltmakta yarar yoktur. Burada, üzerinde durulan, görünmez olanla ilişkide olan bir inanç vardır. Bu itibarla bu inancı dini olarak vasıflandırabiliriz. Bazı etnologların inandığı gibi bu kült bir hayvan kültü olmasa bile; onların görünen tabiatlarını aşan bir takım vasıfları, hayvanlara isnat etmektedir. Böylece, aklın ve

42 P. Schebesta, Le sens Religieux des primitifs, Paris, 1963.

43 Les Sens Religieux des Primitifs, Paris, 1963.

hissin ötesine açılmak için, görünen'in sınırını geçiş icra edilmiştir. Öyleyse ötede olan bu varlık nedir? Bu bir tanrı mıydı? Gizli bir kuvvet miydi? Yoksa suların, ormanların, mağaraların sahibi miydi? Av nimetinin bir kısmını ona takdim etmek, onun yüceliğini itiraf, ondan bir miktar yemek, aynı hayatta birleşmek ve bu Rab'le yakınlık, onu lutuflarını cezbetmek ve gelecek avı garantilemek anlamını ifade eder. Daima şüpheli bir ganimet arzusu, tesadüflerin risklerini azaltmaya, her şeyin kararsızlık ve ölüme mahkûm olduğu bir dünyanın dışında, cevherlerin bir düzenleyicisini aramaya teşvik eder. İşte bunun için ilkel insan, tesadüfü bilmez ve her olayı esrarlı bir gücün iradesine tevdi eder.

BÜYÜ BİR DİN SAPKINLIĞIDIR:

Şüphesiz çok sapık bir şekilde, insanla olan bu yön değiştirme ve kendi yararına bu yüksek güçlerden yararlanma kendini, bu temel kültür dışında başka icraatlarda göstermiştir. Bunun da en canlı misalini dini bir sapıklık olan sihir'de görüyoruz. Kayalara yapılmış resimler, sıçrayan, yaralı, ok isabet etmiş av hayvanlarını tasvir eden kilden yapılmış heykelcikler, aslında bir takım büyülerdir. Onlarla sanatkâr, onun tasvir ettiği şeyi bir güç altına koymayı düşünmüştür.

Günümüzde bile bir çok yerlerde bir şahsa ait resme, isme, eşyaya vs. ye sahip olunulmaktadır. İşte bu, o şahsı büyüleme gücüne sahip olma anlamını ifade eder.

Böylece, avcının iradesi, özellikleri, çizilmiş olan hayvana empoze ve resmedilen sahne, bizzat realite olarak tahakkuk edecektir. Bir hayvanı hayalen ölmüş olarak düşünme, avdaki başarıya bir giriştir. Buzul çağından günümüzedek, Afrika'da, Asya'da, Avusturalyada bu sihirsels resimler durmadan devam etmiştir. Bu resimler, sadece avın yakalanmasını hedef almazlar, çiftleştirilmiş hayvanları ve hamile dişileri de temsil ederler. O zaman bunlar, verimsizleşmiş avın yuvalarını, yeniden yapma gibi bir iradeyi ifade ederler. Aslında bunlar avı, bereketlendirmeye yönelik merasimlerdir. Yine bu resimler, bütün varlıkları elinde tutan görünmez bir kudrete olan inancı da ifade ederler. Ve o kudrete iştirake sadece büyü müsaade eder. Bu tıpkı insanın uzaktan idare ettiği yaygın bir enerjiye benzer. Maskelere bürünme, kült dansları, muhtelif müzik aletleri eşliğindeki ahenkli ritimler, her çeşit hayalet oyunları, savaş, av veya aşk zaferleri elde etmek ve düşman tehditlerini önlemek amacıyla bu yaygın enerjiye daha çok iştirake

yönelmişlerdir. Böylece resmin büyüğü cazibesi, bütün iç ve dış tesirlerin, benliğin ve kâinatın kavşak noktası olan hayali arabulucunun gücünde kökleşmeyecek mi?

Burada hakikatı belirtmek gerekirse *Transcendente* enerjiye imanın ötesinde, etnologların vardığı sonuçlar, hipotez, folklor, mit seviyesini asla aşmamaktadır. Ancak bunların mantiki sonuçları belki tahlil edilebilir. (Din tarihçilerinin de yaptığı budur.) Fakat hiç bir şey onların, ilkel vicdanda bütün açıklığı ile aynı düzeyde olduğunu ispat edemez. Aşk putları veya verimlilik ilâheleri olan Willendorf'un ve Lespugue'un Vénus'leri, pek âlâ sınırlarını korudular. Ağır uykunun derinliğinde, karların ve taşların arasında ilk rüya ortaya çıktı. Sadece ellerin, gecelerden kalanı, kafesler gibi muhafaza ediyor."⁴⁴

DİNİN GELECEĞİ:

İstikbal hakkında kehanette bulunmak her ne kadar tehlikeli ve gülünç ise de; bugünün görünen grafiklerinden hareketle, bir takım tahminlerde bulunmaya çalışmak, gayri makul bir şey değildir.

Bu nedenle hemen belirtelim ki dinlerin yakında nihayete ereceği ilânını ve İsa'nın ölümü ilânını Avrupada duymayan kalmadı. Kilisenin öldüğü, dinî müesseselerin öleceği hep söylendi. Ancak ne var ki bu sözleri haykırmak, sadece leş kurtlarının çalışmalarını hızlandırmaya hizmet edecektir.

Bu kazaî ölümlerin devamı tamamen mantıkî görünüyor. Çünkü Allah mevcut değilse, Allah düşüncede ve aksiyonda varlığını kaybetmiş de sadece kollektif şuursuzluktan çıkmış bir "Ben" haline gelmişse; Allah'a imanı isteyen, ahlâk ve kültü Allah'a göre düzenliyen dinlerin de varlık nedenleri kalmamış demektir. Böyle bir durumda Allah, Deus ex Machina değildir artık. Yani insanı sıkıntısından kurtarmaya yönelik bir şahsiyet değildir... Yine rahip Bonhoeffer "Allahsız, hayattan kurtulmaya ulaşan insanlar gibi yaşamalıyız" diyordu. İşte bu olgunluğun doğal sonucu...⁴⁴

Bazılarının ise gözlerinde dinlerin sonu, ilmî iddiadan ve objektif bilginin yeterliliğinden kaynaklanıyordu. Çünkü dini inançlar, tahlilden ve kontrolden uzaktırlar. Analizden kaçan dini inançların muhtevası, ancak ruh, muhayyile, insan hissiyatları tarihine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bize düşen şey ise, ahlâkî bu objektif bilgiye dayandırmak,

44 R. Ganzo, Poèmes, Lespugue, Paris, 1942.

metafizik ve dini iddialarımızı bu bilgi boyutlarında sınırlandırmaktır. İnsan aklına lâayık olan da sadece budur.

DİNİ PROBLEMİN ÖNEMİ:

Gelecek otuz yıl içinde dinler hala devam edebilecek mi? Bu soru bizzat din üzerinde düşünmeye davet etmiyorsa, böyle bir soru doğal olabilir. İnsan nüfusunun artan yoğunluğu, haberleşmelerde Audio-Visuel vasıtaların yaygınlaşması, şehirleşme ve sanayileşmenin neden olduğu sinürel gerginlik, şüphesiz ki insanların fiziki faaliyetlerindeki gerginliği artıracaktır. Çağdaş medeniyet sonucu maruz kalman tehlikelerin kapsamı karşısında (su, hava, yer ateş gibi temel unsurların maruz kaldığı kirlenmeyi düşünelim) insan, bilhassa hayatın anlamı konusunda en derin ve en müşahhas problemleri ortaya koymaya sevk edilmiştir. Bunun için André Malraux'a "Gelecek yüzyılın metafizik ve mistik olacağını" söylemiştir. Yine bu konuda aynı müellifin şu satırları zikre değer: "İnsanlığın maruz kaldığı en korkunç tehditler karşısında gelecek asırlar, tanrılarla yeniden bütünleşecektir."⁴⁵ Antik dinlerden⁴⁶ biri olarak kabul ettiğimiz Hristiyanlığın mevcut şeklinden oldukça farklı bir din şekli de olsa, yüzyılın sonunun en önemli problemi, din problemi olacaktır.

Böylece o zaman da bir takım dinler var olacaktır. Ama bir takım sorulara bir takım ümitlere veya aynı imana iştirak eden insanlar, daima vicdanlarının hürriyetini savunmak için bir araya gelme temayülüne sahip olacaklardır. Hiç bir dinin insanlardan uzak yaşayamadığı doğrudur, fakat bu geleceğin dindar cemiyetleri, sert eleştiri ve hürriyet münavebelerinden sonra bizzat müminlerin samimi yaşayışı ve birlikleri içinde denge noktasını bulacaklardır, böylece kutsal ruhun cazibesi, Allah'ın kullarının hürriyeti, aşk kanunu (bu güçlere ortodokslar katoliklerden daha çok bağlıdır), doğmatik ahlâki kilise yasalarının yerine geçme temayülünü gösterecektir. Böylece dinler, tutarlılıklarını, hiyerarşik bir sistemden daha çok; amel ve ibadet sahasında kendiliğinden aydınlık saçacak samimi, yoğun bir uygulamadan alacaklardır. İşte o zaman çok değişik bir takım dini kabul strüktürleri meydana gelerek, büyük bir toleransla ayinlerde, kütlerde, ahlâk ve benzeri inançlarda bir pluralizm doğacaktır. İşte "Babamın evinde çok meskenler vardır."⁴⁷ sözü, bunun için söylenmiştir.

45 L'Homme et le Fantome, in L'express, 21 mai, 1955.

46 Lignes de forces in "Preuves" Mars, 1955.

47 Yuhanna, XIV, 2.

DİNİ HAYATIN DEVAMI:

Tarihin devam eden hızı, büyük nüfus kesafeti sonucu, vicdan hayatının yoğunlaşması, entellektüel ve dini mayalaşma içindeki duraklama biraz zor tahmin edilebilir. (Pektabii ki bu, vicdanî uyanışın daha kişisel nedenleri olmadığı anlamına gelmez) Müminin huzuru dogmatik ve kurumsal istikrara bağlı kaldığı ölçüde bulandırılır. O böylece, kanunların, kavramların, kuralların alışkanlıkların gücünden daha az dayanıksız bir takım güçlere dayanmak zorunda kalır. Böylece de o, orijinlere tekrar döner. Oradan yeni bir dinamizm gücü ahr.

Kierkegaard hakkında yazılmış olan mükemmel bir makalesinde Charles Blancher, imana olan bu trajik dönüşün gerginliğini şöyle tasvir eder:

“Modern kültürün baskısı altında müminler, ruh hayatını anestezi eden dogmatik uykudan aniden uyanmışlardır. Bir çokları çocuksu bir zihniyetin son isteği olan coşkulu bir harekete sığınmışlardır. (Pis koposlara veya kiliseye karşı verilen gerilla savaşı) Diğer bazıları da ne pahasına olursa olsun, katolisizmin entellektüel sisteminin dayandığı zihinsel zeminin çatırdılarını duymamaya çalışarak, dogmatik uykuyu devam ettirmek istiyorlar. Şüphesiz Kierkegaard sonuç olarak bize şunu söyleyecekti: İsa'nın yaşadığı diyalektik çekişme içinde, dürüstlük, namuslulukla hristiyan paradokse'nun muhtevasında hile yapmadan sorunlarımızın sonuna kadar gitmeye cüret ederek İsa ile olan ilişkimizi araştırmak gerekir. İşte bu sertlik, iç sukunun kaynağı olacaktır. Artık, asla mümin, geçmiş asırların muzafferane alametine sahip olamayacaktır. O ilkel dogmatizmin aptalca iddiasını ve baskıları karşısında, hakikata sahip olma gururunu kesin olarak kaybetmiştir. Bunun için bizi her gün hırpalayan müphemliğin, tanrısal babalığın, varlık ve yokluğu hayalin ve izahın sesleri ile mümin, bugün geçmişten daha çok kafası meşgul vaziyettedir.

Bugün bizim tabiat görüşümüz, eskisinden daha müphemdir. Yani Jacques Monod ve Teilhard de Chardin'in görüşü açısından, tesadüf ve zaruretin klinik macerası ve gitgide incelikle organize edilen varlıkların çıkışının manasını ve manasızlığını okumak, aynı şekilde bize makul görünüyor. Çünkü bize, bu uyumsuz seslerle imanı yaşamak düşüyor. Kierkegard ve Dostoievski bize, imana olan bu trajik dönüşün büyük simaları olarak görülüyor. Yine onlar bize, temayülü her şeyi anlamak ve hazmetmek olan aklın merkezine doğru yönelen bu gerilim olmaksızın, imanı yaşamanın mümkün olmadığını öğretmişlerdir.⁴⁸

48 Esprit, (Dec. 1971.)

DİNİN EVRENSEL VE KİŞİSEL GELECEĞİ

İçinde yaşadığımız asrın sonunda, yaşayan dinlerin vechesini şimdiden çizmeye çalışmak biraz kehanette bulunmak olacaktır. Ancak o zaman bütün dinlerin lâikleşmiş ve teknikleşmiş bir dünyada var olacaklarını düşünerek, onların bir çok benzer karakterli sosyal durum içinde varlıklarını devam ettirecekleri düşünülebilir.

Dünyadaki sosyal ve ekonomik gelişmenin şansı ne olursa olsun, üretimin ve mübadelenin benzer hedeflerinin geniş çapta benzer hale getirdiği ideolojik, organizatör, teknolojik bir modele göre dinin vechesi gerçekleşecektir. Sonsuz şekilde artış gösteren üretim-tütekim cemiyetine karşı anti-sosyal reaksiyonlar, henüz büyük ramakları etkilemiyor. Çünkü tüm özgürlükler, tüm rejimler ve onların bir aile havasını belirten yüzlerinin çizgileri altında, şehir ve endüstri karmaşıklığı aynı kanunlara tabidirler. Sesten hızlı vasıtalar, ülkeler arasındaki farkların azaltılmasına yardımcı olacaklardır.

Şüphesiz din, muhtelif şekiller altında, bu değişikliklere ilgisiz ve yabancı kalmayacaktır. Din, tamamen muhafazakar kalmak isterse, o, böyle bir cemiyetten uzaklaşacak ve ölüme mahkûm olacaktır. Eğer din, aktüel evrimle birlikte olmak isterse, o zaman da din erime tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir. Acaba din, bu riskli durumdan kendini kurtarabilecek mi?

Aslında dinlerin istikameti evrenselleşmektir. Görüldüğü vechile, ta başlangıçtan beri katolik (evrensel) karakteri görülen Hıristiyanlığın dışında İslâm'ın, Budizm'in bütün kıtalara yayıldığını görüyoruz. Bu durum, dinlerin bir bölgeye, bir millete, hatta bir kültüre bağlı kalmayacağını göstermektedir. Bunun için din öylesine bir görünüm alacak ki, kendini muhtelif dillerde, farklı hassasiyetlerde, değişik sembollerde ve belki de farklı mantıklarda ifade edebilecek ve nakledebilecektir. Aslında *evrenselleşme* ile *farklılık* bir tezat teşkil edebilir. Fakat, varlığın muhtelif safhalarını hesap etmek gerekir. Eğer dinler, tarihi kaynaklarına borçlu oldukları özel kültür çizgilerinden ayrılmışlarsa, bu; sızmaya çalıştıkları veya özel kültür çevrelerine mesajlarının esasını sokmaya daha müsait olduğu için böyle olmuştur. Böylece dinler evrenselleşerek, bazı sosyal düzenlemelerden ayrılarak ve cemiyetin bir takım farklı tiplerini canlandırarak gelişiyorlar. Gerçekten de, sosyo-kültürel çevreler, modern medeniyetin neticesinde lâikleşecekler, gelişmelerine engel olan ve vaktiyle köklerini uzattıkları mesajlardan daha az özel olan yeni ve farklı bir takım mesajlar, kabule daha yatkın hale geleceklerdir.

Diğer yandan bu evrensel dinler, müesseseseleştiği ölçüde daha da hürriyetçi hale geleceklerdir. Böylece bölgesel karakterli cemiyetlere doğru zaten başlamış olan temayüle onlar da katılacaklardır. Genişletilmiş Avrupa cemaatleri gibi büyük politik-ekonomik topluluklar bölgesel bağımsızlığın gereğine en dikkatli olanlardır. Şüphesiz ulusal, çok ulusal veya enternasyonal bir kadro içinde yer alabilen ve devletlerin hudutlarını birbirine yaklaştırabilen bölgeler, nisbî de olsa kültürel, ekonomik, politik bağımsızlıktan yararlanacaklardır. Bunu ise sadece mabed organizasyonları sağlayacaktır. Çünkü mesajın evrenselliği, merkezi iktidar birliğini gerektirmez. Özellikle katolik kilisesi bu tekmülcü yapıyla temayüz etmiştir. Çünkü o II. Vatikan Konsilinden (1963-1965) beri, piskoposlar sistemini yavaş yavaş yerleştirmekle evrensel, milli, hatta bölgesel veya kıtalararası piskopos kurulları ile, dünya piskoposlar kurulu ile, buna doğru hazırlanmaktadır. Böylece mahalli bağımsızlıklar da olduğu kadar evrensel sorumluluklara iştirak yolunda da bir takım nirengi noktaları görülmektedir.

Demokrasinin alanı üzerinde daha da uzaklara gidilebilir. “Vatikanın politikası” adlı eserimizde şöyle yazmıştık: Sadece piskoposlar kuruluna ait bir iktidar temayülü değil, aynı zamanda demokratik bir bütünleşme temayülünün geldiği yer, piskoposlar kurulundan gelmemiş, büyük kilise bünyesinin ifratlarından ileri gelmiştir... Belki de nebiler arasında sayılabilen bir kısım ilâhiyatçılar, piskoposlar kurulunda bir aşama görmüşlerdir. Onlar uzak bir gelecekte, iç çoğulculuğun yerine yavaş yavaş kaim olan milletten başka temellere dayanan, çok merkeziyetçiliği seziyorlar.

Konstantin’in kilise teşkilatı, egemenlikten XVI asır sonra bile o gündür bu gündür yaşıyor. Bağımsız kilise teşkilatları kendi aralarında papalık otoritesinden başka bir güçle yani “Vertus theologales” olan iman, ümit ve aşkla birbirine bağlanmışlardır. Doğu Avrupa ve küçük Asya ortodoks kilisesinin durumu böyle değil midir? Onun bu tutkunluğu yegane tanrısal aşka bağlı olan bir cemaatin, büyük dini macerası olacaktır. Bu geleceğe bakışı belki bazıları bir ütopye, diğer bazıları da bir müjde olarak görebilir.⁴⁹

Kısaca “İstikbalin dinleri” her tarafa saçılmış “Yer yüzünün tuzları” gibi olacak, dünyanın bütün noktalarında mevcut olan dini ve lâik toplumları ayağa kaldıracaktır. Bir iman, ümit, evrensel bir aşk, bu toplumları birbirine bağlayacak; onları Aziz Pavlos misali bir takım

49 J. Chevalier, La Politique du Vatican, Paris, 1969

pastör-havariler ziyaret edecektir. Artık bunlar hukûkî kurumsal, kültürel toplumlar değil, sadece dinî bağlılığı olan dinî cemiyetlerdir. Süphesiz bu, hıristiyan ümidinin bir sonucu değil, hıristiyanlık aleminin rüyasının bir sonucudur. Meşhur eizvit ilâhiyatçısı Karl Rahner'in yazdığı gibi bu, bir Diaspora kilisesi olacak, lâik ve nötr bir dünyanın sinesinde özel bir güçle kendini gösterecektir. Şüphesiz kilisenin bu sosyal durumu ve yine onun ilâhiyatı büyük ölçüde bana şimdiden gerçekleşmiş görünüyor, yakın bir gelecekte de tamamen hakikat olacakmış gibi görünüyor⁵⁰.

Bu bakış açısı gerçekleşirse kiliseden daha az bir yapıya sahip olan dinlerin sönüp gitmeleri mukadder görünüyor.

MEZHEPLER VE DİNLER:

Dine katılma ihtiyacı, bir takım çıkışlar arıyor, daima da bir çıkış buluyor. Böylece büyük dinlerin yanında çok sayıda mezhepler görünüyor. Bu mezhepler, dialoga az elverişli olan muptedilerin kuvvetli imanını ihmal etmeyen uzlaştırıcı düşünce ile, mistisizme olan temayülle, fikirlerin değil, şahısların sürekli yenilenmesine neden olan müntesiplerin istikrarsızlığı ile temayüz etmişlerdir.

Amerikada sadece beyazlar için 343 mezhep tesbit edilmiştir. Mese-lâ batıda 23 milyon müntesibi bulunan *P e n t e k o t i s t l e r* gibi bazı spiritüel hareketler, kendilerini yeni dinler olarak görmektedirler. Her tarafa yayılmış ve bir çok müşterek çizgiye rağmen yeterince farklılaşmış olan teozofik cemiyetler; kurulmuş dinlerden ziyade bir hikmete, bir sosyolojiye benzemektedirler. Aslında yeni dinler, Lâtin Amerika zencilerindeki *V a u d o u s* kültleri gibi veya *KİBANGUISME* ve kıtavalı ve siyah Afrikada *Harrisme*'den çıkanların hepsi gibi çoğu defa mahalli ayinlerle yabancı ruhiyatının karışımından çıkmışlardır. Bunun için Asya İsa'yı, Hz. Muhammed'i, hatta Victor Hugo'yu, Brahma'yı, Buda'yı aynı anda kabul eden yeni Hinduizmin muhtelif şekilleri olan Vietnamdaki *Cao-Dai*, Çindeki *J-Kwan-Tao*'yu milli hayat ve aileler üzerinde artan bir tesirle milyonlarca müntesibini güçlü bir hiyerarşide teşkil ettiren Japonya'nın *TEURİ-KYO*' sunu biliyoruz.

İlimcilik, teknikçilik, akılcılık, sosyalizm, kapitalizm gibi garip bir şekilde yeni dinlere dönüşen ilmin, tekniğin, hür aklın, sosyal adalethli bir cemiyetin hür teşebbüsün lehinde sahte kutsal değerlere karşı meşru bir mücadele ile karakterize olan bazı düşünce şekillerinde bile

50 K. Rahner, *Bilan de la theologie au XXe siecle*, Paris, 1971.

durum aynıdır. Çünkü bu yeni dinler de, geleneksel dinler tarafından kabul edilmeyen ve kötü tesirleri aratmayan bir takım kurumlar, ayinler, doğmalar, toleranssızlık, bir takım icra vasıtaları meydana getirmişlerdir. Yine gençliğin isyanları, mevcut medeniyeti redleri, yeni hayat modeli aramaları, artistik ifadeleri, uyuşturucu maddelere ve sekse kendilerini atmaları da dini ihtiyacın tezahürü (belki kötü fakat gerçek) olarak yorumlanmalıdır.

Bugün teknolojik-ilmî toplumlarda hiç bir dinin en küçük bir şekilde hayatta kalma şansının kalmadığını Jean Onimus yazmaktadır. Doğmatik zihniyet ilgisiz ve objektif çevre, insandaki imanı, ümidi ve aşkı devam ettiren şeyleri tahrip etmektedir. İşte bunun için böyle bir pastör-havariler ziyaret edecektir. Artık bunlar hukukî, kurumsal, kültürel toplumlar değil, sadece dini bağlılığı olan dinî cemiyetlerdir. Şüphesiz bu, hristiyan ümidinin bir sonucu değil, hristiyanlık aleminin toplumda dinler sadece alışkanlıkla devam eder ve belli bir formüle ve eskimiş pratiklere dayanır. Eğer insanlıkta hala dinlerin bir geleceği varsa dinler bunu ortaya çıkan yeni önlemlere, kültür zenginliğine, değerlerin anlamını restore eden idealist hıza, vedde ve gerçek aşkın özlemine borçludur. Teknolojik dünya, ümit sahibi değildir ve onun artık ihtiyacını da duymuyor, o sadece işliyor... Fakat ukalalıklarının zirvesinden ona itiraz edenler ve ona meydan okuyanlar cesaretlerini daha asil, daha iyi ve daha mükemmel bir hayat ümidine borçludurlar. Çünkü böyle bir hedef, zaruri olarak aşkına ulaşıyor ve varlığın bir başkalaşımını ihtiva ediyor. "Güneşin oğlunun ilkel halini, insana yeniden vermek" Rimbaud'un daima dilediği şeydir. Bir kenarda yaşayan topluluğun içine iyice yerleştirilmiş olan robot yükümlülüklerinden ferağat ederek kendini gelişmelerin otomatik olarak yükseltmesini bekliyor. Fakat sonradan verilmiş bir kuvvet, olayları köklü şekilde etkiliyor ve robotu kabul etmiyor. Niyayet robot, olması gereken şeylerin olmadığını görünce haykırıyor ve bir cevap bulmak için ufka bakıyor.⁵¹

GELECEK ASIR VE DİN:

Şüphesiz insanın kâh vahşi, kâh akıllı bir hayvan olduğu kadar dindar bir hayvan olduğu kabul ediliyor. Çünkü kollektif vicdanın tarihi ürünleri olarak kabul edilen vahyedilmiş dinleri yok etmeye teşebbüs edildiği zaman, hemen mutlak ihtiyacı tatmin eden bir takım

⁵¹ J. Onimus L'Asphyxie et le Cri, Paris, 1971.

dinler derhal kurulmuştur. Ashında son derece kompleks olan din duygusunu, bu ihtiyaca karşılık olarak kullanmamak lâzım. Çünkü öteden beri, bu konuda kaygı verici bir problem çıkıyor. Eğer evrensel dinlerin zahiren bir gerilemeye tabi olduğu ve küçük gruplara iştirakin arttığı, kitlelere dahil olmanın azaldığı doğruysa, evrensel dinlerin muhtemel yenilenmesini beklerken, hangi dinlerin doğmaya hazırlandıklarını kendi kendimizi sorabiliriz.

Din ve manevi bir hayat arzusu, insanî varlığı tehdit eden teknik bir medeniyetin kararsızlıklarında olduğu kadar, dini müesseselerin karışıklığında ortaya çıkıyor. Çünkü dinin vadettiği ve aynı zamanda uzlaştırdığı bu mutluluğun sinesinde, ulvî şartlar için ve gerçekten insanın, bizzat kendi düşüncelerinden ve yeteneklerinden uzak; günlük ve ufki şeyleri aşan bir takım perspektiflere açık, manevî bir hayat için sürekli istekler fıskırıyor. Öyleyse insanın, araştırma yollarını aydınlatmak lâzım. İnsan ne kadar bilirse bilsin, ne kadar mukayese ederse etsin, ne kadar keşfederse etsin, muhtemelen o, uzun bir helezonî yükselişten sonra ta baştan beri kendini çeken merkezi yeniden bulacaktır. İşte görünüşe göre bu krizden bir yeniliğin çıkması mukadderdir. Bunun içindir ki XXI. yüzyılın yüksek düzeyde dini bir asır olacağı söylenmiştir. Medeniyetlerin büyük tarihçisi Toynbee son eserlerinden birinde mabedlerin bir gün bozulmuş medeniyetlerin yerine geçebileceğini söylüyor. O andan itibaren bugünün krizleri artık, bir tekamül krizinden başka bir şey görünmeyecektir.

COSMOLOGICAL RELATIVITY OF IBN AL-'ARABI

Doç. Dr.Mehmet BAYRAKDAR

The present Study is not in the first place an introduction of the cosmology of the Great Master; rather, it is an essay on the very specific aspect of his ontological and cosmological teaching. Anyone who knows al-'Arabi recognizes the difficulty to speak about him. We have done our best to clarify the subject.

In order to understand the cosmological relativity of Ibn al-'Arabi, at the beginning, it is permissible to define his concept of Cosmos. Without doubt, we can say, with Ibn al-'Arabi as well as with his disciples, that the Cosmos as a whole is the exteriorization of the "Hidden Treasure"¹, which symbolizes the divine eternal science, and in which all the existent things of the past and future in their archetype have been found. With the light of his love upon them, God permeated and permeates them to spread and to reflect themselves through His Names and Attributes. These reflexions of The Hidden Treasure take place as individual existent things in the exterior, whether they are spiritual or material. So, from this point of view, the Cosmos can be defined as the totality of the exteriorized "divine goods."

On the other hand, the Cosmos can be understood as the Words of God (Kalimât al-Allah) or the divine Breath (al-Nafas al-Nafas al-Rahmâni). We can find this definition in the statement of Ibn al-'Arabi: "All creatures are indeed words of God, which are inexhaustible, stemming as they do from the command Be, which is the Word of Good."² He further says: "In other words, the Cosmos is manifested in the divine

1 This term of "Hidden Treasure" is based on the famous saying of the Prophet: "I (God) was a Hidden Treasure, I wished to be known, thus I has created the creatures..." Ibn al-'Arabi and other sufis use abundantly this saying in an ontological context in order to explain the origin and cause of the creation.

2 Ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, translated by R.W.J. Austin, "The Bezels of Wisdom", the Classics of Western Spirituality, SPCK, London, 1980, p. 178.

Breath by which God relieved the divine Names from the distress they experienced by the nonmanifestation of of their effect."³

From these definitions, it goes without saying that the Cosmos in the view of Ibn al-'Arabî is the theophany of the divine knowledge and logos.⁴ Some scholars such as Nicholson, 'Afifi, S.H. Nasr, Asin Palacios, interpreted Ibn al-'Arabî's teaching as a kind of pantheism, especially as far as his concept of Nature or Cosmos is concerned.⁵ But, in fact, this is not the case. Here, without going into the problem in detail, we just want to point out the cause of thir common confusion.

Their confusion is due to these two main facts: firstly, they do not consider that Ibn al-'Arabî makes a difference between the reality of God as His Essence in His Absolutness and the reality as His Existence in His relation with individual beings through His Names and Attributes; secondly, they do not think that Ibn al-'Arabî's ontology is a kind of objective relativism, according to which everything, except God, exists relatively. As we have said before⁶, we cannot reduce Ibn al-'Arabî's teaching to any kind of pantheism if we consider it from these two points of view, that we have just mentioned. So, for him, God is not Cosmos, and Cosmos is not God; rather, God is, to say, "Something More" than the Cosmos, because His Essence by which He transcends Himself from all the cosmic existential quantities. But, on the other hand, we can perhaps say that God as Existence is Cosmos, because every single thing in the Cosmos is the manifestation of His Existence.

3 Ibid., p. 181

4 It is interesting to compare the idea of Ibn al-'Arabî with that of John the Scot (Scotus Eriugena), — who was born in Ireland and who wrote his major opus *De Divisione Naturae* between 864 - 866, — According to him also, the essence of every individual existence is God's existence. And the World is as theophany "Il mondo come teofania.", see Allegro (G.), *Scoto Eriugena, Fede e Ragione*, Rome, 1974, p. 285; cf. Nasr (S.H.), *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh University Press, 1981, p. 21

5 All these scholars thought that Ibn al-'Arabî identified God's Essence with the Cosmos or Nature. Nasr says: "The Universe is thus a theophany of the Divine Essence.", see, *Three Muslim Sages*, Caravan Books, New York, 1976, p. 112; A.'A. 'Afifi says: "As for the use of the expression of Cosmos (al-Ṭabî'at) of Sûfis, the Cosmos is identified with Divine Essence which manifestes under the form of the Divine Name of Existentiator (al-Mûjîd).", see, *Fuṣûṣ al-Hikam wa Ta'ligût 'alayhi*, Vol., I, Cairo, 1946, p. 53; cf. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923, p. 27; cf. Palacios Asin, *El Místico Murciano Abenarabi*, Vol., IV, Madrid, 1928, pp. 36-38; Vol., II, Madrid, 1926, pp. 9-14; see, Husaini (S.A.Q.), *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabî*, Lahore, 1970, pp. 17-27

6 Bayraktar (M.), *Ibn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme*, in A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Vol., XXV, 1981, pp. 350-351

And it is thus in this sense that Ibn al-'Arabí states Cosmos is God's form⁷, and he describes God as Reality manifested or created in the Reality manifested or created in the exterior as well as in the belief or knowledge of individual⁸. Also, it is quite true that Ibn al-'Arabí says sometimes that God is the essence of the Cosmos; for example, in his statement that "He (God) is the essence of the possibles"⁹; but, for us, this statement is not susceptible of proof that God as Essence is the essence of Cosmos, rather it shows that God as Existence is the essence of Cosmos. Therefore, Ibn al-'Arabí's doctrine of Being cannot be interpreted as pantheism. This is very obvious in the following statement of Ibn al-'Arabí: "All we perceive is the Existence of the Reality in the essence of the possibles"¹⁰. So, God is immanent in the Cosmos only by His Existence but He is transcendent by His Essence. Ibn al-'Arabí's doctrine of *Tanzih-Tashbih* is itself a proof against pantheism. And therefore, H. Corbin has translated Ibn al-'Arabí's expression "*Wahdat al-Wujúd*" as Transcendental Unity of Being¹¹. So, his doctrine *Wahdat al-Wujúd* does not signify existential unity, i.e., unity is not in material and manifested Cosmos but rather in the God's Attribute of All-Knowing.

According to Ibn al-'Arabí, the Cosmos goes through the cycle of contraction and expansion of the Divine Names and Attributes, and that is why it is renewed at every moment without being repeated identically. There is no temporal separation between the phases of instantaneous annihilation and of re-creation. The Cosmos changes instantaneously. As other sufis, Ibn al-'Arabí admits that there is no repetition in re-creation and theophany.¹²

From the point of view of the phenomenal determination, the Cosmos is described by Ibn al-'Arabí by several different cosmological and ontological schemes in each of which diverse existential aspects

7 Ibn al-'Arabí, *op. cit.*, p. 73

8 *Ibid.*, p. 224; cf. al-Qāshānī, *Commentary*, Cairo, 1321, p. 225

9 Ibn al-'Arabí, *op. cit.*, Vol. I, p. 102

10 *Ibid.*, p. 103

11 He says: "La fameuse expression *wahdat-al-wojúd* ne signifie pas un "monisme existentiel" (ce n'est ni du Hegel, ni du Haeckel), mais une unite transcendante de l'Être.", *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Editions Presence, 1971, p. 172.

12 *Ibid.*, pp. 153-154; cf. Bāli Efendi, *Commentary On Fusús al-Hikem* Istanbul, 1309, p. 228; Burckhardt (T.), *The Renewing of Creation at Each Instant*, in *Introduction to Sufi Doctrine*, Chapter IV; Corbin (H.), *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabí*, 2 ed., Flammarion, Paris, 1976, pp. 155-158

of cosmic quantities are depicted. These determinations can be considered in any number of ways. However Ibn al-'Arabî reduces them to a few principal presences which contain within themselves the main levels of cosmic existence.¹³

Ibn al-'Arabî divided the Cosmos first of all into two main realms: one unseen, one sensory; he says: "Know also that the Reality has described Himself as Being the Outer and the inner (Manifest and Unmanifest). He brought the Cosmos into being as constituting an unseen realm and a sensory realm..."¹⁴

Ibn al-'Arabî divided secondly the whole Cosmos into five hierarchical planes and determinations. They are as following: 1-Hadharat 'Âlam al-Ghayb or al-Mutlaq, i.e. the Divine Existence; 2-Hadharat 'Âlam al-'yân al-Thâbita, i.e., the presence of the archetypes, 3-3-Hadharat 'Âlam al-Malakût, i.e., the presence of the purely spiritual and angelic existences; 4-Hadharat 'Âlam al-Mulk, i.e., the presence material existences; 5-Hadharat 'Âlam al-Insân al-Kâmil, i.e., the presence of the Perfect Man.

On the other hand, according to Ibn al-'Arabî, the Cosmos as a whole is evolutionary, and it is a result of the continuous evolutionary process of the divine order "Be" As everything is a gradual expression of God's power, it belongs to a defined level of graduation in the Cosmos, and the Cosmos has 28 different kingdom of existential graduation. The last kingdoms are earthly existences, and for our sûfi, between every kingdom is a transitional species and some link. Ibn al-'Arabî says: "Then creation continued in the earth, minerals, then vegetations, then animals, and then Man. God made the last of every one of these kingdoms of the first of the next kingdoms. The last of the

13 S.H. Nasr says that the cosmological scheme of Ibn al-'Arabî and others, is based essentially on the "Throne Verse", (see al-Qur'ân 2: 254), Three Muslim Sages, op. cit., p. 167 fn. 71 many sufis have expounded cosmology in terms of the symbolism of the letters of Arabic alphabet as well as in terms of the Divine Names. For example, in his Astrology and Futûhât, Ibn al-'Arabî combines astrological symbolism with the science of names and letters by making each of the 28 stations of the moon correspond to one of the 28 letters, each planet to one of the prophets, and each sign of the zodiac to one of the Divine qualities, so that the Cosmos is "Muslimized" and the revolution of the heavens appears as a process by which the light of Being is disseminated throughout the Cosmos by the various qualities which polarize its light; see, Ibn al-'Arabî, Clé Spirituelle de l'Astrologie Musulmane, transl. by Bruckhardt, Paris, 1949; cf. Idem., Kimya al-Sa'âda, transl. by St. Ruspoli, "L'Alchimie du Bonheur Parfait", L'Île Verte, Paris, 1981, part II.

14 Ibn al-'Arabî, Bezels of Wisdom, op. cit., p. 55

minerals and the first of the vegetations is the "tuffe". The last of vegetations and the first of the animals is the date-palm. The last of the animals and the first of mankind is the monkey."¹⁵

Whatever it may be, the Cosmos in the view of Ibn al-'Arabî is relative. It does not exist in and by itself but in reference to God. The Cosmos as a whole is dependent on God's Existence, and it has its cause in Him. Unlike spiritualists and idealistic immaterialists such as, for example, Berkley, Ibn al-'Arabî believes that the Cosmos has its material existence but he does not accept that it is real and absolute. Therefore, according to him, the Cosmos is relative and its existence is expressed as illusion and shadow. Ibn al-'Arabî states: "Beware you, everything besides The Mighty God is fancy pure."¹⁶ He further says: "All (relative) existence is an imagination within imagination, the only Reality being God, Self and the Essence, not in respect of His Names."¹⁷

As we have said, the Cosmos is relative because it is not absolute and real, and because it is dependent on the Reality. Ibn al-'Arabî sums up better his doctrine of the cosmological relativity in his saying: "Thus, the dependence of the Cosmos on the Reality for its existence is an essential factor..."¹⁸

According to Ibn al-'Arabî, like the Cosmos itself, all the cosmic spiritual and physical phenomena such as, for example, time, space, movement, and so on, are relative. They have not substantial existence in the Cosmos.¹⁹ Their existence is only supposed according to their

15 See Ibn al-'Arabî, *Uqlat al-Mustafiz*, ed. by H.S. Nyberg, in *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden, 1919, pp. 93-94.

In fact, the idea of biological evolution rose up, for the first time with al-Nazzâm (d. 840) and al-Jâhûz (d. 868); and it was developed by some later muslim thinkers such as Ibn Miskawayh, al-Bîrûnî, Ikhwân al-Şafâ, al-Qazwînî. Like Ibn al-'Arabî, some other sûfis such as Maw-lânâ, Shabistari, also accepted the idea of evolution in both senses: biological and spiritual. See Bayraktar (M.), *Al-Jâhûz and the Rise of Biological Evolution*, in *Poet Kazi Nazrul Islam's 83 rd Birth Anniversary Magazine*, London, 1982.

16 Ibn al-'Arabî, *Futûhât al-Makkiyya*, Vol., Cairo, 1329, p. 378. The imaginary character of the Cosmos is argued by Ibn al-'Arabî with these saying of the Prophet: "All men are asleep and when they die they will awake." See, *Idem.*, *Bezels of Wisdom*, op. cit., p. 187

17 *Ibid.*, p. 125

18 *Ibid.*, p. 57

19 It were al-Kindî, the first muslim philosopher, who first originated the relativity of Cosmos and its physical phenomena such as time, space, motion, ect., see al-Kindî, *Kitâb al Falsafat 'ul-'ûlâ*, ed. Abû Ridha, Vol., I, Cairo, pp. 119, 143; cf. Bayraktar (M.), *Kindî ve Einstein'e Göre Rûlativite ve Benzerlikleri*, in *Bilim ve Teknik*, no 150, August 1980, pp.10-11

interrelations in the Cosmos. That is why Ibn al-'Arabi says: "Know that time is only a relation and that it has no substantial existence."²⁰ He further says: "Moreover, time and space are the adjuncts of physical bodies. Time is an imaginary entity having no real existence."²¹ The relations, synthesis and analysis between cosmic bodies and cosmic phenomena are themselves relative. Ibn al-'Arabi states as follows: "The relation between time and the possible has only a supposed and not a substantial existence."²² For Ibn al-'Arabi, like bodies themselves, all their properties such as colours, shapes, lightness, heaviness, incorporeality, corporeality, softness and hardness are relative.²³

In essence, the cosmos with all the properties is relative. Ibn al-'Arabi's cosmological doctrine is in fact an objective relativism, and in no way whatsoever a kind of pantheism. But Ibn al-'Arabi's doctrine was interpreted by some of his disciples really in a pantheistic way: for example by Jami.

Although accepting the fancy of Cosmos,²⁴ Jami tried to identify contrarily God with the Cosmos, as later Spinoza will do so. He says: "Being's the Essence of the Lord of all,

All things exist exist in Him and He in all:

This is the meaning of the Gnostic phrase,

All things are comprehended in the all'.²⁵

On the other hand, some other disciples of the Great Shaykh have interpreted his doctrine in the traditional way, without introducing to it any pantheistic idea. For example, Dawud Qaysari interprets the teaching of Ibn al-'Arabi in a way of absolute transcendentalism. He pointed out that the Cosmos is the theophany of God's Existence, not of His Essence; otherwise, he says that it may be supposed God's association and composition with created things; for Dawud al-Qaysari this is a contradiction with God's Absoluteness.²⁶

20 Ibn al-'Arabi, *Futuhāt*, op. cit., Vol., III, p. 546

21 Ibid., Vol., II, p. 458

22 Ibid., Vol., I, p. 291

23 Ibid., Vol., II, p. 458

24 Jami, *Lawā'ih*, transl. by E.H. Whinfield and M.M. Qazwini, Lahore, 1928, pp. 5-6

25 Jami, Op. cit., p. 39; cf. Bhatnagar (R.S.), *Jami's Concept of God*, in *Islamic Culture*, Vol., LVI, no 1, 1982, p. 2

26 Dawud al-Qaysari, *Muqaddima*, Bombay, 1300, pp. 5-9, 30

Like his Master Ibn al-'Arabî, Dâwûd al-Qaysarî emphasized on relativity of Cosmos. According to him, the existences in the Cosmos, whether they are intelligible or sensible, are relative and related to God's Existence. Dâwûd al-Qaysarî says: "From the point of view of its quiddity , the relative existence is attributed to the Cosmos, the the Comos is nothing but one of the divine shadows, which are caused by God's Essence."²⁷

27 Idem., *Risāla Kashf al-Ĥijāb'an Kalām Rabb al-'Arbāb*, Ms., Süleymaniye, No: 1682/9
İstanbul, f. 75b

BİZANSLI ÂLİMLERİN İSTANBUL'DAN KAÇMALARI VE RÖNESANSI BAŞLATMALARI MESELESİ

Doç. Dr. S. Hayri BOLAY

MESELE NEDİR?: Bizde genel olarak tarih kitaplarında ve M.E.B.nın ders kitaplarında şöyle bir iddia var: Rönesansı meydana getiren âmillerden biri de Fatih'in İstanbul'u fethetmesi üzerine bizanslı âlimlerin İtalya'ya kaçmasıdır. Yâni İstanbul'un fethi üzerine İstanbul'dan bazı bizanslı âlimlerin değeri bilinmemiş; Kendilerini tehlikede gören bu alimler kaçarak İtalya'ya sığınmışlar ve hemen orada Rönesans'ı başlatmışlar:

40-50 seneden beri, devlet kitaplarında tekrar tekrar okutulup duran bu iddia doğru mudur? Bu hususu araştıralım:

İddianın doğruluğu meselesine geçmeden önce şunu söylemek yerinde olacaktır: Böyle bir iddia doğru olsa bile, yâni Fatih Sultan Mehmet Han, İstanbul'u fethettikten sonra, bizanslı ilim adamlarını kovmuş, kaçırmış olsa bile; bu böyle söylenmez. Hem söylemek mecburiyeti de yoktur. Böylesi iddialar, ancak çağ açıp çağ kapattığımız söylediğimiz bir hükümdarın, ilim ve ilerleme düşmanı olduğunu gençlerin kafalarına yerleştirip aşağılık duygusunu aşılamaktan başka bir işe yaramaz. Hatta zararlı olur. Rönesans'ın İtalya'da ortaya çıkmasına sebep olan âlimleri kaçıran bir padişahı ve onun temsil ettiği tarihi, dini ve milleti yeni nesillere nasıl sevdireceğimizi derin derin düşünmek icap eder.

İDDİANIN ASLI: 19. ve 20. asırlarda Batı'da yazılan umumi tarih kitaplarında ve bilhassa Bizans tarihiyle ilgili kitaplarda Rönesans'ı İstanbul'dan kaçan bizanslı âlimlerin hazırlamış oldukları iddiası yer alıyordu. Batılılar inanıyorlardı ki, kendileri karanlıklar içinde yüzerken Bizans, dünyanın en büyük ve biricik ilim merkeziydi. Türk fetihleri, Bizans'ın bu çok kıymetli âlimlerini, ve ilim hazinelerini Batı'ya kaçırtıp kendilerini cehaletin karanlığından kurtarmıştı. 1914 de basılmış olan Edith Sichel'in "The Renaissance" adlı eserinde şu satırlar yer almakta idi. "Bizans imparatorluğunun (constantinople) 1453 de

Türkler tarafından zaptı, yunan ilim adamlarının Dünya yüzünde dağılmasına ve yazmalarla, heykellerle yüklü şâhâne bir geminin Batıya, İtalya'ya ulaşmasına sebep olmuştur."¹

Bu ve benzeri bir çok fikirler 19. ve 20. asrın batılı tarihçileri arasında yaygın ve hâkim idi.

BİZANS'DA İLİM VAR MI İDİ? Bu soruya verilecek en kısa ve kestirme cevap şudur: Bizans'da Rönesans'ı meydana getirecek kadar kuvvetli bir ilmî faaliyet olsa idi, Bizans yıkılmazdı. Bu cevap, ilme inanan herkesin iştirak edebileceği bir cevap olsa gerek. Bununla beraber meselenin üzerinde biraz durmayı uygun buluyoruz.

M.S. 529 da Bizans İmparatoru Jüstinien'in emriyle Akademi veya Atina Mektebi kapatılmış, yeni Eflâtuncu filozoflar ülkeden kovulmuş, onlar da Perslere sığınmışlardır.²

11. asırda Bizans, İslâm Kültürünün ve ilminin belli başlı eserlerini Yunancaya çevirmenin gayreti ve telâşı içinde idi. 12. asırda Yunancadan Lâtinceye çok cılız bir tercüme faaliyeti başladı.

Bunlar da kolay anlaşılamiyan ve orijinallerine çoklukla benzemiyen eserlerdi. Sonra bu faaliyetin başlamasında Bizans'ın ne bir katkısı, ne de bir tesiri olmuştur. Bizans İslâm Dünyasından bir şeyler kapabilmenin gayreti içinde idi: Trabzon sarayında astronomiye yeni bir yön vermek gayreti ile İran'a yakın olduğu için, Gregorias Chionades ilim elçisi olarak gönderilmiş, o da pek çok eserle birlikte geri dönmüştür. Bunlar arasında Şemseddin Buhari'nin Koleksiyonu 1323 de bütünüyle Yunancaya tercüme edilmiştir.³

13. asırda Bizans, Batıya aktarılmakta olan yunan İslâm eserlerini, aynı zamanda Latinler'in aracılığıyla anlamaya çalışıyor; yani böylelikle Batı'ya yönelmek zarureti hissediyor. Kaldı ki kendisi Latinlere yunan kültürünü tanıtmaktan da çok uzaktı.

14. asırda önceki asırlardan farklı değildi. Bu asırda Bizans'ta yunanca'dan Lâtinceye tercüme yapacak iki dili birden bilenlerin sayısı yok denecek kadar azdı. Bilenler de bu işlerle ilglenmemişlerdi. Nitekim meşhur ilim tarihçisi Sarton bile buna üzülmemektedir; "Yunanca konuşan

1 Sichel, The Renaissance, 1914, s. 9, Sevim Tekeli'nin "Modern Bilimin Doğuşuna Bizans'ın Etkisi", Ankara 1975, s. 124 den naklen

2 Basile Tataakis, La Philosophie Byzantine, Paris, 1949, s. 20; M. Küyel, T. Cumhuriyeti Döneminde Felsefe Eylemi, Ank. 1973, s. 43

3 G. Sarton, Int. to The History of Science, s. 1115 (S. Tekeli'nin a.g.e., s. 121 den naklen)

ilim adamlarının kendi atalarının görüşlerini yeniden keşfetmek için Arap ve İranlıların tesirine ihtiyaç duyacak kadar aşağı bir seviyede bulduklarını düşünmek üzüntü vericidir.⁴

15. asırda Bizans yıkılışın eşiğine gelmiştir. "Bu sıra, Bizans'ta ne bir matematikçiye, ne de bir astronoma" rastlamak mümkündür.⁵

15. asrın ortasında, İstanbul'un Fatih Sultan Mehmed Han tarafından fethi sırasında, Bizans'ta hiç bir ilim adamı ve filozofun bulunmadığını, bir yunanlının yaptığı tez çalışmasında da, tesbit etmek mümkündür.⁶

TERKEDİLEN İDDİA: Türklerin İstanbul'u fethettikleri sırada, bir çok Bizans âliminin ve filozofunun İstanbul'dan İtalya'ya kaçarak Rönesans'ın meydana çıkışında ağırlıklarını koymuş oldukları iddiası, II. cihan harbi sırasında terkedilmeye başlandı. Çünkü asrımızın başından beri devam eden tarihî araştırmalar, eski iddiayı terk etmeye zorluyordu. Nitekim "Webster's New International Dictionary" nin 1949 baskımında yer alan bu iddia daha sonraki baskısında çıkarılmıştır.

KİMLER GİTTİ: Şimdi, Bizans'tan İtalya'ya gittiği söylenen âlimlerin kimler olduğunu ve belli başlı fikirlerini görelim:

a-) Gemistus Pléthon (1360-1452)

İstanbul'da doğdu. Doğum ve ölüm tarihleri kesin değil. Kendisi şüpheli bir ortodoks, uzlaşmaz bir platoncudur.⁷ Devrindeki platoncuların hocasıdır.

Bir süre Edirne'nin müslüman kısmında ikamet etti. Hayatının büyük bir kısmı "Mistra"da geçti. Şuurlu bir GREK idi. İmparator Manuel'e yazdığı "Hatıra"sında "Biz Heleniz" diyor ve Peleponnez'in eski kaynak olduğunu en eski grek kabilelerinin oradan geldiğini söylüyordu.⁸ Grek milletinin doğuşuna büyük katkısı olmuştur. O zekâsı ve geniş bilgisi ile prenslerin yanında filozof rolü oynamak istiyordu.

1439 da yazdığı "De Differentis" isimli eserinde platoncu fikirlerini açıklamaya çalışır ve Aristo ile Eflatun'un sistemleri arasında birbirine

4 G. Sarton, a.g.e., C. III, Kısım II, s. 1115 (S. Tekeli a.g.e., s. 121 den naklen)

5 S. Tekeli, a.g.e., s. 100 (Vogel'den naklen)

6 Vonnipoulos, Essai de Bibliographie critique de La Philosophie Grecque, thèse dactylographie, Sorbonne, Paris, 1951 (M. Küyel, a.g.e., s. 44 den naklen)

7 H. Vedrine, Les Philosophies de La Renaissance, Paris, 1971, s. 25

8 B. Tatakis, a.g.e., s. 284

irca edilemez zıtlıklar görür. En önemli eseri "Kanunlar" dr. Bu kitapta bir metafizikçi olarak görünür. Onu daha çok Allah problemi meşgul eder.

Eflâtuncu ve yeni Eflâtuncu fikirlere dayanarak Hristiyanlığı ve Müslümanlığı aşan bir din kurmak için uğraşmıştır. Bu din küllî bir vasfa sahip olsun istiyordu; ama paganizmden farksızdı. Ferrara ve Floransa'da toplanacak kardinaller meclisine katılması için yapılan davet üzerine bu konseye 1438-39 da katılmıştır.

Bu durumda Pléthon fetihten tam onbeş sene evvel, yâni Fatih Sultan Mehmet yedi yaşında iken İstanbul'dan ayrılmış ve bir daha geri dönmemiştir. O, Floransa'da medicilerin himayesi altında kurulan Platon Akademisinde Platon'un eserlerini Lâtinceye çevirmeye başlamıştır. Aynı zamanda Batlamyus'un hatalı görüşlerinin canlanmasına sebep olmuştur.⁹ Batlamyus'un yanlışlarının müslümanlar tarafından asırlarca önce düzeltildiği hatırlanırsa, Plethon'un ilmi gelişmelerden hiç haberi olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Pléthon görüşleri sebebiyle aristocu George tarafından müşrik (pagane) dinini müdafaa etmekle suçlanmıştır.

Burada akla gelebilecek bir soru şudur. Pléthon ve benzerlerinin eski yunan klâsiklerinden yaptıkları tercümelemler Rönesans'ı başlatmış olamaz mı?

Bir defa Rönesans denen hareketin başlayışı en az 13. asra ve daha gerilere kadar gider. Taassup diyarı haline gelmiş Bizans'ta 13. asırda başlayan tercüme faaliyetinden çok daha kuvvetlisi İtalya'da ve İspanya'da 11. asırda başlamıştı. Bu tercümelemler Rönesans'ın asıl kaynağı olan İslâm ilim ve tefekkürüdür. İslâm ilim ve tefekkürünün Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya geçtiği ilim dünyasınca kabul edilmiş bir hakikattir. Batı'nın uyanışı aslında Haçlı seferleri ile başlamıştır. Yunan Klâsiklerinin, doğrudan doğruya Batı ilmine katacağı bir şey yoktu. İlim ve tefekkürü İslâm dünyasından aldıktan çok sonra, Eflâtun ve Aristo'dan tercümelemler yaparak yunan kaynaklarına inmek ihtiyacını duymuştur. İtalya'da bu tarz tercümelemler 15. asır ortalarında değil 13. asır başlarında başlatılmıştı.

13. asra kadar bilhassa platon Müslüman Şârihler vasıtasıyla tesir icra ediyordu. Aristo ise eserlerinin önce Arapça'ya sonra Latince'ye tercüme edilmiş tek yunan filozofudur.¹⁰ Binaenaleyh, pléthon ve T.

9 S. Tekeli, a.g.e., s. 97 (W. Durant'dan naklen)

10 Madeleine Crawitz, Methodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 1972, s. 33-34

Gaza'nın Eflâtun ve Aristo'dan yaptıkları tercümele, ancak önceki faaliyetlere bir miktar katkıda bulunmuştur. Kaldı ki Rönesans'ta Eflâtunculuk ve Aristo'culuk zannedildiği kadar müessir olmamıştır. Aristo aleyhtarı hareket daha kuvvetlidir. Aristo ve Eflâtun ve onların ortaçağ Hristiyan Skolastiğinde yetişen şâkirtlerinin baskısından kuruluş hareketi olarak Rönenans ortaya çıkmıştır. Rönesans'ın her cephesinde naturalizm hâkim olduğuna göre Eflatuncu ve yeni Eflâtuncu tercümelerin söylendiği kadar tesiri olmamıştır. Kısaca, Rönesans'ın temellerinin kurulmağa girişilmesi 1453 yılından çok öncelere düşer¹¹. Rönesans'ta platonizm müşahhas insanın bir etik'i olarak görünüyordu¹².

b-) Trabzonlu Bessarion (1403-1472):

Trabzon doğumlu bir kardinaldir. İstanbul'da tahsil görmüş, Mora'da Pléthon'un derslerini takip etmiş, J. Palaeolog'un Türklere karşı Batı'dan yardım istemek için yaptığı geziye iştirak etmiştir¹³ Kendisi ortodoks iken katolikliğe geçmiş ve bu uzlaşmanın temayüllerini temsil etmiştir.

Bu sebeple Floransa konsülünde birliği savunmuştur.

Bessarion, Parmedines'i, üstün bir Allah'a yönelmiş mistik bir teolog olarak tefsir etmiştir.¹⁴ Hristiyanlık ile platonculuk arasında gizli bir mutabakatın varlığına inanmaktaydı.

Hocası gibi Bessarion da platoncu olduğu halde, Aristo'ya karşı daha ölçülü ve yumuşak tenkitler yapmıştır. Hocası gibi bu da Platon ve Yeni Platoncu felsefe arasında daha çok dinî bir ayrılık olduğuna kânidir. Her ikisi de kiliseye ve devlete yeni bir temel arıyordu ve bu temelin bu iki felsefede bulunduğu inanıyordu.

Bu da, hocası gibi, dâvete icabetle 1437 de İtalya'ya gitmiş, orada yerleşmiş ve çeşitli tercümele yapmıştır. Diğer bizanslılar gibi Bessarion da, İtalyan'ların talebi üzerine "öğretmenlik" yapmıştır. Bessarion da İstanbul'un fethinden 15 yıl önce İstanbul'dan ayrılmış ve bir daha geri dönmemiştir. Ölümü hususunda 1472-1478 arasında çeşitli tarihler verilmektedir.

c-) Theodor Gaza (1400-1475):

Çeşitli yerlerde yunanca hocalığı yapmış bir kimse olup hakkında çok az şey bilinmektedir. Selânik menşelidir. 1430'da oradan İtalya'ya

11 M. Gökberk, F. Tarihi, 3. baskı, Ank. 1974, s. 203 (dipnot)

12 H. Vedrine, a.g.e., s. 21-22

13 S. Tekeli, a.g.e., s. 98

14 H. Vedrine, a.g.e., s. 25

geçmiş ve yerleşmiştir. Aristo'cu Ümanist bir âlimdir. Çiceron'un felsefi makalelerini Yunanca'ya, Aristo, Teofrast ve Hipokrat'ın eserlerini de Latinceye tercüme etmiştir. Diğerlerinden daha felsefi bir tavır takınmıştır. Ümanizm hareketi, 14. asır başlangıcında Petrark ve Boccacio ve Dante gibi yazarlarca başlatılmıştı. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Aristoculuk da çok önceden mevcut idi T. Gaza'nın rolü, Aristoculuğun hızlanmasındaki katkıları bakımından ele alınabilir. Kendisi "De Fato" adlı eserinde Platon'a karşı Aristo'yu müdafaa etmiş ve bunun için Aristoculuğun teolojik delillerini kullanmıştır.

Zaruret probleminde Aristo ile Eflatun'un mutabık kaldığı noktada zıt bir durumdan bahsedilemeyeceğine kâni olduğu için bu hususta Pléthon'a ve Bessarion'a cephe almıştır.

d-) George Amiroutzes (1401-1475)

Bu da Trabzonludur. Filoloji, felsefe, ve bâhusus İlahiyatta ün kazanmıştır. Saint Thomascıdır. 1437 de Paleolog VIII ve kardinal Bessarion'la beraber Ferrara ve Floransa'ya gitmiştir. Orada Ruh'ul Kudüs'ün baba ve oğuldan meydana çıktığı üzerine verdiği tezle şöhret bulmuştur. Medicinin kurduğu Akademi'de bir müddet çalışmış, 1440 da geri dönmüş, İstanbul'dan Trabzon'a geçmiş, imparator David Komnen'in başmabeynciliğini yapmış, bu vazifeye 1461'de Fatih'in Trabzon Rum İmparatorluğunu yıkmasına kadar devam etmiştir. 1461'de İmparator ile Fatih'e esir düşmüş Fatih Sultan Mehmed'e hayran kalarak onun hizmetine girmiştir. Fatih'e çok bağlı olan bu filozof ona üç methiye yazmıştır. Bir rivayete göre Fatih ile Hristiyanlık inançları üzerine yaptığı bir münakaşadan sonra müslüman olmuştur. Bu kat'î olmasa bile Vâsil adındaki oğlunun müslüman olduğu ve Fatih'in emriyle İncil'i Arapca'ya çevirdiği muhakkaktır.¹⁵

e-) George Scholarinse (Gennadins (1405-1468)

Bizans'ın tanınmış bir teologudur. Bu da S. Thomas hayranıdır. Floransa Konseyine katılmış, birliği savunmuştur. Daha sonra, bu da İstanbul'a dönmüştür. Fatih Sultan Mehmet ile dostâne münasebetler kurmuş ve Fatih'in emri ile, ortodoks inancını izah eden bir yazı yazmıştır.

15 A. Adivar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul, Remzi K. 1970, s. 29 (Not: 1), 156

Buraya kadar İstanbul'dan ayrılan belli başlı bizanslı âlimleri ve fikirlerini görmüş olduk. Kolayca anlaşılacağı gibi bu araştırmadan şu hususlar açıkça ortaya çıkmıştır.

a) Bunların hepsi de İstanbul'un fethinden en az 15 sene önce İstanbul'dan veya ülkeden ayrılmışlar ve son ikisi hariç diğerleri geri dönmemişlerdir. Yani Fatih kimseyi kovmamıştır.

b) Bunların hiç birisi Rönesans'ı başlatacak çapta âlim ve filozof değildir. En büyükleri sayılan Pléthon bile devrinin çoğu gelişmelerinden haberdar değildir. En meşhurları bunlar olduğuna göre, diğerleri nasıldır? Tasavvur etmek hiç de zor olmasa gerektir.

c) Rönesans denen ilim ve fikir hareketinin kökleri daha derinde olup bu âlimlerden asırlarca önce başlatılmıştı.

Demek ki Fatih'in İstanbul'u fethetmesi ile kaçırttığı veya kovduğu bir âlimler grubu yoktur. Önceki gidenler de Rönesans'ı başlatacak fikri ve ilmi hamûleye sahip değildir. Zaten böyle bir ilim gücüne sahip olsalardı evvelâ ülkelerinde Rönesans'ı başlatırlar ve memleketlerini kurtarırlardı. Nihayet Rönesans bir kaç kişinin eseri olmadığı gibi, bir milletin, bir iki memleketin eseri de değildir.

Şu halde tarih kitaplarında yer alan "İstanbul'un Fethi ile İtalya'ya kaçan bizanslı âlimlerin Rönesans'ı başlatmaları" iddiası, mesnetsiz, mantıksız ve gülünç olup, tarihi, ilmi hakikatlara aykırıdır.

Yüzlerce âlim'in fizik, kimya, mekanik, astronomi, biyoloji, botanik, tıp ve eczacılığa ait binlerce eseri bir kaç asır boyunca tercüme etmeleriyle başlayan ve gelişen Rönesans'ı, cehâlet ve taassub diyarı olan Bizans'ın üç-beş âlimine mal etmek en azından gaffettir.

NELER GÖTÜRMÜŞLER?

Bizanslı ilim adamlarının Bizans'tan kaçırıp İtalya'ya götürdükleri ilmi ve fikri bir muhtevaları da yoktur. Çoğu, devri kapanmış bazı görüşleri ile Rönesans'ı meydana getirmeleri mümkün değildir. Bu hususta "İtalyan felsefesi" ni yazmış olan Emile Namer şöyle demektedir.

"İstanbul'un düşmesinden önce, bazı grekler İtalya'ya Floransa Konsili sebebiyle gelmişlerdir: G. Pléthon gibi. "Rönesans Umanizmi, denen şeyin İtalya'ya girişini grek mültecilerine mal etmekten ibaret olan bir yanlış anlamadan sakınmak lâzımdır".

İtalya'ya sığınan bu mülteci bizanslılar neler götürmüşlerdir? Emile Namer bu soruya da şöyle cevap veriyor: "Onlar yeni temayüller getirmemişlerdir, üstelik düşünceleri de asla orijinal değildir."¹⁶

Sevim Tekeli'ye göre ise bu bizanslı âlimler beraberlerinde Platoncu bir kısım metinlerle d'bilgisi götürmüşlerdir. Yaptıkları tercümele de İtalya'dakilerin yaptıklarının yanında çok sönük kalmaktaydı.¹⁷

Burada bir noktaya daha işaret etmeliyiz. İtalya'ya göçen bu Bizanslı mültecilerin gelmesinden vatican kilisesi hiç hoşlanmamıştır. Çünkü bilhassa, din âlimlerinin itikatları Roma'nın azizlerinden gelen hurafelerle fazla karışmamıştır.¹⁸ Bu kısmî sâfiyet, Vatikanı rahatsız ediyordu.

NİÇİN GİTMİŞLERDİ?

Bizans ilim adamlarının İtalya'ya niçin gittiklerinin zahiri sebebini ortaya koyduk: Kardinaller meclisine katılmak, birliği kurmak, korumak.

Ama hakikî sebep nedir? S. Tekeli bu sebebi şöyle tesbit etmiş: "Onlar Batı'ya kilise işleriyle ilgilenmek, daha açık bir deyimle, Batı'nın Türklere karşı askerî yardımını sağlamak amacıyla gitmişlerdir. Ve şunu hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, onların ilgileri Ümanistlik değil skolastik idi".¹⁹

Şu halde onlar İstanbul'un fethedileceğini, devletlerinin yıkılacağını anladıkları için çok önceden ülkelerini terk etmişler ve ekserisi geri dönmemiştir.

"Onların ilgileri umanistlik değil, skolastik" olunca, skolastik zihniyetteki insanların Rönesans'ı başlattıkları iddiası, akla ve mantığa elbette aykırı olur. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi Rönesans, skolastik zihniyetin yıkılmasıyla kurulabilmiş ve bu da kolay olmamıştır.

Bu iddianın kitaplardan çıkarılması isabetli bir hareket olur. Dünyada her gün çeşit çeşit ilmi ilerlemeler olurken, batılılar kendi hatalı ve yanlış görüşlerini kitaplarında yarım asır önce değiştirmişken, biz hâlâ tarih kitaplarımızda; ilim adına, Batı adına, 19. asrın kırık dökük, kasıtlı, yanlış bilgilerinin ilim diye çocuklarımıza okutuyoruz.

İlimden anladığımız bu mudur?

16 E. Namer, *La Philosophie Italienne*, Seghers, Paris, s. 17

17 Tekeli, a.g.e., s. 97

18 Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi K., II. baskı, İst. 1969, s. 144

19 S. Tekeli, a.g.e., s. 97

ESKİ HUKUK MEKTEPLERİNDE HADİSLER*

Prof. Joseph Schacht Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Selahaddin EROĞLU

İraklılar ile Medinelilerin, hukukî nitelikli hadislere karşı tutumları esasta aynı olup Şafii'ninkinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. İkh. s. 30 ve devamında hem Iraklıların hem de Medinelilerin, genel kaide-lerden çıkarılan sistematik neticeler veya sahabe'nin görüşleri lehine davranarak Peygamberden nakledilen hadislere gereken ehemmiyeti vermedikleri ifade edilmektedir. Şafii (s. 30 ve devamında), Iraklıların bakış açısından hareket ederek önce Medinelilerin görüşüne karşı çıkar ve sonra (s. 34 ve devamında) da tenkidlerini Iraklılara yönelterek şöyle der: "Peygamberden nakledilen hadislerin dışındakilerle ilgili olarak aynı metoda tabi olduğunuz takdirde (Medinelilere karşı ortaya konan), bu deliller size karşı da geçerlidir." Şafii her iki gruba mensub muhaliflerinin de aynı delilleri kullandıklarını; bu yüzden bunlara karşı ileri süreceği delillerin aynı olduğunu ve aynı zamanda diğerinin görüşlerini de cerh etmek için bu muhalif gurublardan birisini hedef aldığı belirtilmektedir. Aynı konu çeşitli yerlerde ele alınmaktadır.

Şafii, muhaliflerinin tutumunu bir tutazsızlık yığını olarak mütalaa etmektedir: "Bildiğim kadarıyla siz kendilerinden hadis rivayet edebileceğiniz herhangi bir Sahabi'nin veya Tabii'nin görüşlerine tabi olmasızın İbn Ömer'den bizzat rivayet ettiğiniz hadisten ve başkalarının Peygamber'den naklettiği hadislerden ayrılıyorsunuz. Hadisleri bilmem niçin rivayet edersiniz; eğer o hadisleri bildiğinizi göstermek için rivayet ediyor ve onlara bile bile muhalefet ediyorsanız, böyle hareket etmekle bizden öncekilerin doktrinine muhalif olduğunuzu göstererek maksadımıza ulaşmış oldunuz demektir; eğer o hadisleri kendilerine tabi olmak için rivayet ediyorsanız, o zaman onları ihmal etmekle hata ediyor ve siz zaten az sayıda olan rivayetlerinizin çoğunu ihmal ediyorsunuz demektir. Ancak, eğer delil, sizin görüşünüze göre, hadislerde

* Bu yazı, Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London, 1967, ss. 21-35'in tercümesidir.

mevcut değilse, o halde onların size uygun gelen kısmını muhaliflerinize karşı delil olarak kullanarak onları niçin rivayet etmek zahmetine katlanırsınız?" (Tr. III, 146)**

Bu ve diğer ifadeler Şafii'nin münakaşasının bir bölümünü teşkil etmemiş olsa bile o'nun eserlerinin dışındaki kaynakların da eski hukuk mekteplerinin hadisler karşısındaki tutumunu tam olarak ortaya koymadıkları hususu açıkça anlaşılacaktır.¹ Biz, zahirdeki bu tutarsızlığın ardındaki birleştirici fikri 7 nci bölümde inceleyeceğiz; bizi şimdilik Peygamberden ve diğer kimselerden nakledilen haberlerin eski hukuk mekteplerindeki fiili durumu ilgilendirmektedir.

Göze çarpan ilk husus sahabe ve tabiûndan nakledilen kavillerin Peygamber'den nakledilen hadislerden sayıca fazla olduğudur. Medinelilerle ilgili olarak, Malik'in Muvatta'î, Zürkanî'nin kaydettiği bir listeye göre (I.8), Peygamber'den nakledilen 822 hadis dışında 613'ü mevkûf ve 285'i Tabiûndan olmak üzere 898 rivayet daha bulunmaktadır. Şeybanî'nin rivayet ettiği Muvatta'da, kitabın şerhinde zikredildiğine göre (s. 36 v.d.) Peygamber'dan nakledilen 429 hadise mukabil, 628'i Sahabe'den 112'si Tabiûn'dan ve 10'u daha sonraki ravilerden olmak üzere 750 rivayet bulunmaktadır. Medine mektebine mensub Mısırlı ulemanın kendilerinin rivayet ettiği hadislerden ayrıldıkları noktalar hakkında Şafii'nin müzakerelerinin yer aldığı Tr. III'de 1-61 paragraflar Peygamber'den nakledilen hadisleri, 63-147, daha çok Sahabe'den olmak üzere diğer kimselerden nakledilenleri (101 ve 105-8 paragrafları da Tabiûn ve daha sonraki ravilerden nakledilenleri) ele almaktadır. Iraklılara gelince, Şafii'nin Iraklıların kendi aralarındaki doktrin farklılıklarından bahsettiği Tr. I'de; İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un Peygamber'e yaptıkları atıfların, Sahabe ve Tabiûn'a yaptıkları atıflardan sayıca daha az olduğu görülmektedir. Ebu Yûsuf'un Kitabü'l-Asâr'ı, Peygamber'den 189 hadisi Sahabe'nin 372 ve Tabiûn'un da 549 kavlini ihtiva etmektedir. Şeybânî'nin (eksik) Kitabü'l-Asâr'ında, Peygamber'den 131 hadis, Sahabe'den 284, Tabiûn'dan 550 ve daha sonraki otoritelerden 6 kavil bulunmaktadır. Tr IX ve Taberî'de muhafaza edilmiş bazı kısımlarda, yalnız Suriyeli Evzaî Sahabeden ziyade, daha çok genel manada ve uygun bir isnad zikretmeksizin, sık sık Peygamber'e

** Schacht, bu özel kısaltmalarla Şafii'nin el-Umm adlı eserinin VII nci cildine atıflarda bulunmaktadır. Kısaltmaların hangi sayfalara tekabül ettiğini gösterir çizelgeler eserin sonunda (ss 331-35) gösterilmiştir.

¹ Şafii'nin Tr. III, 65'deki tasviri ile Taberî, 81'deki Malik'in kendi doktrinini ifade edişini karşılaştırınız.

atıfta bulunmuştur. Ele alınan konu da, asıl hukukî nitelikli hadislerden ziyade tarihî rivayetler üzerine kurulmuştur.

A. MEDİNELİLER

Malik, Hadislere tabi olunması gerektiğini ileri sürmektedir. (Taberî, 81). Malik'in bu doktrininin ayrıntıları, o'nun Ebû Bekr'den nakledilen yaygın ve yerleşmiş bir hadis ile Peygamberden nakledilen meşhur hadisleri te'lif ettiğini göstermektedir. (Mud. III, 7 v.d.). Medine Mektebine mensub Mısırlılar başkalarını Peygamber'den nakledilen hadislerden ayrılmakla ağır bir dille itham edip, Peygamber'den nakledilen hadisleri reddetmekle veya onları keyfi olarak te'vil etmekle suçlamaktadırlar; ancak Şafii, Mısırlıların da aynı şeyi yaptıklarını ilave etmektedir. (Ikh. 124). Şafii, Medinelilerin sahip olduklarından daha muteber hadislere sahip olmakla iftihar eder (Tr. III, 53); ancak İbn Vehb, söz konusu mesele hakkında onların yanlışlıklarını ileri sürmektedir (Mud. IV, 28). Şafii'ye göre Medineliler, hadisler karşısındaki saygılı tutumlarında samimi değildirler; Şafii onlara "hadislere tabi oldukları görüntüsünde olanlar", şeklinde hitap etmekte ve onlardan biri hakkında: "O, hadislerin yalnızca genel olarak kabul edilmesini ileri sürmüş ve sonra kendisi o hadislerin manasından ayrılmıştır," demektedir. (Ikh. 323).

Malik ve genel olarak Medineliler Şafii'nin hem Peygamber'den hem Sahabe'den nakledilen hadislerin te'lif edici te'vilini zaten tatbik etmektedirler; ancak Şafii ile mukayese edildiğinde onların bu medotu ihtiyatlı kullandıkları ve birbirini nakzeden hadisler arasında genellikle indî tercihler yaptıkları görülmektedir. Mâlik bunu bazan" bana göre daha uygun" (أحب اليّ) şeklinde ifade eder.²

Öte yandan Şafii, Peygamber'den nakledilen hadislere tabi olmak ve bunun dışındaki rivayetleri hiçbir zaman muteber saymamak gerektiğini öne sürerken Medineliler, Peygamber'den ve başkalarından nakledilen rivayetler arasından kendilerince uygun olanları serbestçe seçmekte ve hatta rivayetlerin bu iki türünü toptan reddetmektedirler. Rabî' açıkça şöyle ifade eder: "Bizim doktrinimiz, diğer yerler hariç olmak üzere yalnız Medine ulemasının kabul ettiği hadislerin sıhhatini tevsik etmektir" (Tr. III, 148, s. 242). Medinelilere göre akl-ı selim ve

² Ancak, Malik'in "iştiklerimin en iyisi" (احسن ما سمعت) şeklindeki ifadesi normal olarak hadislere matuf değildir; Bak. Aşağıda s 101, n.1.

kıyas hadislerden daha önce gelmektedir (Tr. III, 145-a). Mâlik, doktrininin meşruiyetini, hadisleri yalnızca te'vil edici bir yorum ile değil hukukî ve ahlakî deliller yoluyla da ortaya koymayı lüzumlu görür,³ ve Peygamberden nakledilen muayyen bir hadisin tatbik edilmesinde pratik güçlüklerle karşılaşıldığında onun nasıl bir mana ifade edebileceği hususunda bilgi sahibi olmadığını açıkça belirtir.⁴

Sahabe'den nakledilen kaviller çok kere Peygamber'den nakledilen hadislerin yerini almakta veya bu hadisler, görünürde herhangi bir sebep olmadığı halde nazar-ı dikkate alınmamaktadır. Peygamber'in sünnetini en iyi bilenler Sahabilerdir faraziyesinden hareketle bu hadisler, normal olarak, Sahabe'den nakledilen kavillerin ışığı altında açıklanmaktadır.⁵ Bu sebeple Mâlik "Peygamber'in söz konusu emri Huneyn muharebesinden sonra verdiği dair⁶ hiçbir delil olmadığını; o emri adı geçen muharebe sırasında verdiği münakaşasız kabul edilen bir gerçek olduğunu; ancak, Peygamber'in sonraları onu emrettiğine veya o emir doğrultusunda hareket ettiğine dair hiçbir delil olmadığını ileri sürmekte ve Ebû Bekr'in birçok askerî birlikler sevkmesine rağmen, ne O'nun ne de Ömer'in böyle yaptıklarına dair bir delil yoktur." (Taberî, 87) mütalaasında bulunmaktadır. Yine Medineliler Peygamber'den nakledilen bir hadisi Ömer'in verdiği bir hükmün ışığı altında açıklamaktadırlar; zira Ömer Peygamber'in sözlerinden habersiz olamaz ve O'nun emirlerine muhalif hareket etmez.⁷ Bir Sahabi'nin görüşleri aynı Sahabi'nin Peygamber'den nakledeceği bir haberden üstün tutulmaktadır.⁸ Biz, aynı zamanda Peygamber'den nakledilen hadislerin, Sahabe'den nakledilen kaviller gerekçe gösterilmeksizin asgarî seviyeye indirildiğine veya takyîd edilerek yorumlandığına şahid olmaktadır.⁹ Genel olarak, Medineliler, Sahabe'den nakledilen kavilleri, Peygamber'den nakledilen hadislere tercih etmektedirler diyebiliriz. İbn Sa'd (II 2.135)'de Zührî

3 Tr. III, 13 ile Muv. III. 103 ve Mud. X. 91'i karşılaştırırız.

4 Tr. III, 31 ile Muv. I. 67 ve Mud. I.5'i karşılaştırırız.

5 Zürkânî çeşitli yerlerde Sahabe'den nakledilen kavillerin muhteviyatı bu kavillerin, Peygamber'e dayandığını gösterir demektir.

6 Bu, Muv. II. 305'te "Huneyn günü hariç" şeklinde düzeltilmiştir. Malik, Huneyn muharebesinin Peygamber'in hayatında O'nun iştirak ettiği son muharebe olduğu gerçeğini farketmemiştir.

7 İkh. 325. Bak: Tr. III, 26 (Muv. I. 263), 27 (Muv. I. 246; Muv. Şeyb. 133), 83, 119.

8 Bu görüş, Kasım b. Muhammed'e isnad edilmektedir: Tr. III, 148 (S. 246 v.d.).

9 Zürkânî, I, 184'te Malik'in şöyle söylediği nakledilir: "Bir hadiste geçen herşey aynen harfi harfine alınmaz." Bunu, İkh. 177 v.d. ile karşılaştırırız." Ayrıca bak. Tr. III, 38 (Muv. II. 348), 48, 67 (Mud. 15. 195).

ve Salih b. Keysân hakkındaki bilgilerden anlaşılan bu tutum, şüphesiz Şafiî tarafından kabul edilmemektedir.

Medinelilere karşı münakaşalarında Şafiî, Ebû Bekr, Ömer ve Osman ile kendisinin bazan bunlara ilave ettiği İbn Ömer ve hatta Tabiûn'dan Ömer bin Abdilaziz'in fiillerinin Peygamber'den nakledilen bir hadisin sıhhatini ya te'yid edebileceği ya da zayıflatabileceği fikrine ısrarla karşı çıkmaktadır (Tr. III, 2 ve çeşitli yerlerde). Buradan hareketle biz, Medinelilerin doktrininin kat'iyetle veya büyük çapta bu ilk halifelerden nakledilen hadislere dayandığı neticesini çıkarmamalıyız. Durumun böyle olmadığı Ebû Bekr'den nakledilen hadislerin Tr. III'ün 63-5 paragraflarda Osman'dan nakledilenlerin 89'da ve buna karşılık Ömer'den nakledilenlerin 6-88'de ve İbn Ömer'den nakledilenlerin de 111-47-'de ziktedilmesinden anlaşılmaktadır. Şafiî kendisi, Sahabe'den nakledilen hadislere tanıdığı mevkiin sınırları dahilinde ilk halifelerin hükümlerini diğer Sahabilerden nakledilen kavillerden daha muteber telakki etmiştir.¹⁰ Şafiî'nin Suriyelilerin aynı konudaki fikirlerinden daha dar bir anlamda, Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ın amelî fikrini, Medinelilerin Sahabe'den nakledilen kaviller karşısındaki tutumlarına makul bir mesned olarak empoze etmesi, yalnız ve yalnız onların bu tutumunu çürütmek içindir¹¹. Ancak, daha sonraları söz konusu fikir Maliki Mektebinde iyice yerleşmiştir; nitekim Hattâbî (Zürkânî, II. 169'da), ilk üç halifenin devamlı tatbikatını birbirini nakzedenden hadisler arasından birini tercih için bir ölçü haline getirmekte; 'Iyâd ise (Zürkânî, I. 248), Peygamber'den nakledilen muayyen bir hadisin genel bir hüküm ihtiva etmeyip onun şahsî durumuna ait olduğunu öne sürmektedir.

Medinelilerin otorite olarak kabul ettikleri Sahabilerden en dik kate değer olanları Ömer ve İbn Ömer'dir, başlıca otoritesi olarak önemi Tr. III'ün bir çok yerlerinde açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Mesela paragraf 87'de: "siz: eğer Ömer'den bir şey rivayet ederseniz, bir kimse niçin ve nasıl diye sormaz ve, Kur'an'ı tefsir etmek suretiyle ona karşı çıkmaz, diye cevap verirsiniz." Ömer'in bir hükmünün, Peygamber'den nakledilen bir hadise üstün olması gerektiği

¹⁰ Bak. s. 18.

¹¹ Bu, Tr. III,148 (s. 242) de açıkça görülmektedir. Bak. s. 26.-Peygamber'in, kendi *sünnet*'ine ve Hulefa-i Raşid'in *sünnetine* riayet edilmesini emrettiği (Ebû Davûd, باب في لزوم باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين; İbn Mâce, باب ما جاء في الإخذ بالسنة; Tirmizî, السنة; İbn Mâce, باب ما جاء في الإخذ بالسنة). Onun asıl misali için bak. s. 62 n.2.

fikri Medinelilerin Malik'ten önceki nesilde cereyan eden münakaşaları yansıtan bir rivayetinde ifade edilmektedir: Şafîî-Mâlik-Zührî-Muhammed bin Abdillâh bin Haris bin Nevfel-Sa'd bin Ebi Vakkas ve Dahhâk bin Kays, hac sırasında temettu'un icrası üzerinde ihtilaf ettiler. Dahhâk, temettu'un yapılmasını tasvip etmedi ve bu yüzden Sa'd onu kınadı. Dahhâk, Ömer'in bu konudaki yasağına işaret ederken Sa'd, Peygamber'in bir misaline atıfta bulundu. Mâlik, Dahhâk'ın görüşünü tercih etmektedir; zira Ömer, Peygamber'in tatbikatı hakkında Sa'd'den daha çok malumata sahiptir. Şafîî ise Ömer'in yasak emrini asgarî dereceye indirerek te'vîl etmeye çalışmaktadır. (Tr. III. 39).¹²

Makrizî (II. 332) nazârında İbn Ömer hala Medinelilerin otoritesidir. Onun yeri Tr. III'de yer alan birçok münakaşalarda göze çarpmaktadır; meselâ: "Siz, İbn Ömer'in görüşüne dayanan bir kıyas karşısında Peygamberden nakledilen bir hadisi bir tarafa bırakıyor ve İbn Ömer, Peygamber'in doktrininden babersiz olamaz diyorsunuz. (§ 119); İbn Ömer'den farklı görüşlere sahip olma düşüncesi sizi daima kızdırmaktadır" (§ 145-a-).¹³

Şafîî, Ömer ve İbn Ömer'den Medinelilerin asıl otoriteleri olarak bahsederken, onları, otorite kabul ettikleri kimselere sık sık muhalif olmaları sebebiyle, tutarsızlıkla itham etmektedir. Bundan çıkaracağımız reticeleri 7. bölümde ele alacağımızdan, şimdilik bizi yalnız, Malik zamanındaki Medinelilerin, Sahabe'den nakledilen kavillerden kendilerince uygun olmayanları reddedebildikleri gerçeğini tesbit etmek ilgilendirmektedir.¹⁴ Şafîî, Medinelilerin hiç bir makul sebebe dayanmaksızın böyle yaptıklarını beyan eder: "Siz İbn Ömer ve Urve (bir Tabîî)'ye muhalefet ediyorsunuz." Rabî' (Şafîî'ye): "Fakat siz de bu görüştesiniz" diye karşılık verir. Şafîî şöyle izah eder: "Evet, çünkü Peygamber öyle yaptı; sonra Ebu Bekr, Ömer ve Osman da öyle yaptı" Bunun üzerine Rabî': "O halde biz sizinle mutabık diye sözünü bağlar; ancak Şafîî: "Evet, fakat niçin mutabık olduğunuzu bilmeden" diye karşılık verir (Tr. III. 119). Bu ifadeler, aynı zamanda bir bakıma

12 Wensinek, *Acta Orientalia*, II. 178, 197 v.d. da özellikle Tirmizî'nin hadis koleksiyonuna atıfta bulunarak, bir dereceye kadar (Talmud hukukunda) St. Peter'a atfedilen mevkiiden sonra Ömer'in nasıl dinî hukukun büyük bir kısmının birinci derecede bir kaynak olarak kabul edildiğini ortaya koymuştur.

13 Ömer bin Abdilazîz'in Medinelilerin ikinci derecede bir otoritesi olması konusunda bak. aşağıda s. 192.

14 Medineliler "Bu, Ömer'in verdiği bir hükme benzememektedir" derler (Tr. III, 32; Muv. III. 66).

ilk halifelerin tatbikatının, Medineliler için değil de Şafii'ye mahsus bir delil olduğunu te'yid etmektedir.

Hadislere karşı özel ilgi gösterdikleri hakkında Medinelilerin daha sonra kazandıkları itibar ve şöhret Şafii'nin zamanında henüz söz konusu değildir. Tr. III, 146'da Şafii onların az sayıda rivayet ettiklerinin çoğunu ihmal etmekle itham ediyor ve § 85'de şöyle diyor: "Eğer siz... (burada Şafii muayyen bir meseleyi zikreder) hakkında Peygamber'den nakledilen hadisi, Ömer'in görüşü uğruna; Ömer'in görüşünü... (burada Şafii başka bir meseleyi zikreder) hakkında İbn Ömer'in görüşü uğruna ve İbn Ömer'ininkini de, bir çok durumlarda, kendi görüşleriniz uğruna terk ederseniz size isnad edilen hadis bilgisi, sizin yalnızca kendi görüşlerinizden ibarettir demektir."

Tabiûn'dan rivayet edilen kaviller Medine doktrininde önemli bir yer işgal eder. (Bu bölümün baş tarafındaki istatistiğe bakınız.) Bu görüşler, maksada uygun olarak titizlikle rivayet edilmiş ve çok kere Sahabe'den nakledilenlerin yerine geçmiştir; meselâ, Tr. III, 121'de Şafii şöyle der: Eğer Tabiûndan bazılarının görüşlerine dayanarak İbn Ömer'in görüşlerine muhalif olmak caiz ise o halde başkaları da aynı sebeple Tabiülere muhalif olamazlar mı, yoksa kendinize tanıdığımız bu hakkı başkaları için yasaklıyor musunuz? Öyleyse siz Tabiûn'dan bazılarının ve üstadınız (Malik)'in görüşleri karşısında İbn Ömer'in görüşüne itibar etmeyebiliyorken; bir başka mes'eledede İbn Ömer'in görüşünü sünnet (yani Peygamber'den nakledilen bir hadis)'e karşı bir delil olarak telakki etmeniz, hakkaniyet ölçülerinde hareket etmiyorsunuz manasına gelmektedir. Tabiûn'dan olan İbn Müseyyib herhangi bir konuda bir görüş serdettiği zaman Medineliler; O, doktrinini muteber bir kaynağa dayandırmadıkça böyle yapmazdı." (Tr. III, 77) şeklinde düşünmektedirler. Ancak Tabiûn'dan nakledilen görüşlere doğrudan tabi olunmamaktadır. Medinelilerin Tabiûn devrindeki ileri gelen otoritelerinden ileride bahsedilecektir.¹⁵

B. IRAKLILAR

Muhalifleri, Iraklıların hadislere yeteri kadar önem vermediklerini veya en azından Medinelilerden daha az önem verdiklerini iddia etmektedirler; bu görüş biraz mutedil bir hal alarak günümüz genel kanaatinin

¹⁵ Aşağıda, s. 243 v.d.

bir parçası olarak devam etmektedir. Ne var ki, söz konusu devir eserleri bunun böyle olmadığını göstermektedir. Şafii'nin az sayıda naklettikleri hadislerin çoğunu ihmal etmekle itham ettiği kimselerin Iraklılar olmayıp Medineliler olduğunu görmüştük.¹⁶ Bir kaç yerde, Iraklılar hadisler konusunda Medinelilerden veya Suriyelilerden daha bilgili görünmekte; hadislerin sistematik bir şekilde toplanması içinde Ebu Hanife ile Ebu Yûsuf, Malik'ten önde bulunmaktadır.¹⁷ Buna karşı Şafii'nin, bir başka yerde Iraklıların hadis bilgilerinin hadisle ilgisi uzak olan kaynaklardan elde ettikleri ve onların kendi ashabı Medineliler kadar hadis bilgisine sahip olmadıkları şeklindeki tenkidinin herhangi bir değeri yoktur.¹⁸

Muhaliflerinin görüşlerinin Peygamber'den nakledilen hadislere dayanmadığı meselesi, Iraklılar ile Medinelilerin birbirlerine karşı müna kaşalarında kullandıkları ortak bir metoddur.¹⁹ Aşağıdaki tahlilden, Iraklıların hadisler karşısındaki tutumlarının esas olarak Medinelilerin ki ile aynı olduğunu; ancak Medinelilerin nazariyelerinin daha mütakamil olduğunu göreceğiz.

Şafii'ye göre Şeybani'nin prensibi bağlayıcı bir habere²⁰ veya kıyasa dayanmadıkça hukuk ile ilgili hiçbir görüşün değeri olmadığı şeklindedir. (Tr. VIII, 3); münakaşası yapılan konuda, Sahabî'nin birinden nakledilen bağlayıcı bir haber, kıyasa tercih olunur (Ikh. 117 v.d.); bir hadisin metnine muhalif olmak veya onun tatbikinde bir hata yapmak aynı derecede mazur görülemez (Ikh. 282).

Iraklı münazır, Peygamber'den başka hiç bir kimsenin otorite olmadığı hususunda Şafii ile tamamen mutabıktır. Bu tür ifadelerin bir dereceye kadar ihtiyatla karşılanması gerektiğini gördük.²¹ Ancak, Muv. Şeyb. 357'de Şeybani'nin Peygamber'in bir hükmünün kat'î fonksiyonu üzerinde ısrarla durması, Iraklıların bu aslı teze daha önceden sahip olup açıkça ifade ettiklerini ve onu arasına tatbik ettiklerini göstermektedir. Ne var ki onlar, Şafii'nin, yalnızca Peygamber'den nakledilen hadislere kayıtsız şartsız itimad edilmesi şeklindeki prensibinden hala uzaktırlar.

Ebü Yûsuf Tr. IX, 5'de: "Herkesce bilinen hadisleri al ve şâz olanlardan sakın" diyerek Peygamber'in minberde şöyle söylediğini zikreder:

16 Yukarıda s. 21, 23.

17 Bak. Aşağıda, s. 33 v.d.

18 Tr. VIII, 13. Bu görüş, başka yerde pek önemli bir rol oynamamaktadır.

19 Tr. III, 24, 26.

20 Haber Lâzım; bu terimin manası için bak. s. 136 n. 2.

21 Yukarıda, s. 11.

“Benden rivayetle hadisler yayılacaktır; bunların Kur’ân’a muvafık olanları gerçekten benden rivayet edilmiştir. ancak, benden nakledilen ve Kur’ân’a aykırı olan hadis benden değildir.” Bundan başka Ebû Yûsuf: “Peygamberden nakledilen hadisler adalete ve takva usullerine tam riayet edilerek açıklanmalıdır,” şeklindeki Ali’den nakledilen (bir Iraklı isnad ile) bir hadis ile Ömer’in (yine bir Iraklı isnad ile) Kûfe’ye giden bir grup Sahabeye Peygamber’den hadis rivayet ederken tedbirli davranmalarını ihtar ettiğini; zira Kûfe halkının arı gibi Kur’ân mırıldandığını bildiren bir hadisi zikreder. Ömer, Peygamber’den rivayet edilen bir hadisi, ancak iki şahidin şehadetiyle kabul etmiştir; Ali ise şahidlerin şehadetini yemin ile te’yid ettirmedikçe hadisleri kabul etmemiştir.

Ebû Yûsuf şöyle devam eder: “Rivayetin intişar sahası genişledikçe kabul edilmeyen veya fakihlerce kabul görmeyen yahut ta Kur’ân ve sünnete uymayan hadisleri bertaraf etmek kolaylaşır. Şâz hadislere dikkat et ve cemiyetin ve fakihlerin kabul ettikleri ile Kur’ân ve sünnete uygun olanlara sarıl; mes’eleleri şu ölçüye göre değerlendir; Kur’ân’a muhalif olan Peygamber’den rivayet edilmiş olsa bile O’ndan değildir. Ebû Yûsuf, Peygamber’in son hastalığı sırasında: “Ben yalnızca Allah’ın helal kıldıklarını helal ve yalnız Allah’ın haram kıldıklarını haram kılarım. Onlar benim otoritem ardına sığınmamalıdır.”²² şeklindeki hadisi de zikrederek şöyle bir neticeye varır: “Kur’ân’ı ve bildiğin kadarıyla” sünneti kendine önder ve rehber yap. Buna tabi ol. Ve Kur’ân ile sünnetten manası sana açık gelmeyen mes’eleleri ona göre takdir et.”

Bu, Kur’ân’ın Peygamber’den nakledilen hadisler ışığında açıklanması şeklindeki Şafii’nin görüşünün aksidir.

Hadislerin tatbik sahasına konan bu tahdidlerden başka, Peygamber’den nakledilen hadislerin en üstün otorite olduğu şeklindeki Irak tezi, onların nazariyede ve tatbikatta sahabe’den nakledilen kavillere verdikleri ehemmiyet sebebiyle şüphesiz ikinci plana düşmüştür. Biz, bir çok yerlerde bu prensibin açık bir şekilde ifade edildiğini görürüz; mesela, Tr. I, 89: “Onlar, Peygamber’in ashabından hiç birine muhalif değilmiş gibi görünürler”. § 183’de: “Ebu Hanife, Sahabe’nin görüşlerinden asla ayrılmadığını iddia eder”, Tr VIII, 9’da Şafii, Şeybanî’ye şöyle hitap eder: “Bir başka Sahabî’nin muhalif olduğu bilinmeyen herhangi bir Sahabî hükmüne muhalif olmamak, senin ifade ettiğin

²² Bu hadisin lafzı Kur’ân ayetlerinden çıkarılmıştır.

açık bir kaidedir.” Iraklıların bu kaideyi sarıh bir şekilde ifade etmelerinden dolayı Şafii, Peygamber’den nakledilen hadislerle muhalif kalmaları hususunda Iraklıların Medinelilerden daha tutarlı bir mazarete sahip olduklarını tekrar tekrar ifade etmektedir.²³

Sahabe görüşlerine verdikleri önem hususunda Iraklıların ileri sürdükleri delil, Sahabe, Peygamber’in verdiği hükümlerden ve O’nun tatbikatından habersiz olmuştur, şeklindeki Medine görüşünün aynıdır;²⁴ ayrıca, Sahabe’nin görüşlerinin Peygamber’in verdiği hükümlere mutabık olmasının muhtemel olduğu da iddia edilmiştir: “İbn Mes’ûd kendisine sorulan bir mes’ele üzerine şöyle cevap verdi: “Bu hususta Peygamber’in bir hükmü olduğunu bilmiyorum”; bunun üzerine kendi görüşü (re’y) soruldu ve görüşünü söyledikten sonra onun tedris halkasından olanlardan birisinin Peygamber’in de aynı hükmü varmış olduğunu ifade etmesi üzerine İbn Mes’ûd, verdiği hükmün Peygamber’in hükmü ile mutabık olmasından son derece memnun oldu.²⁵ Binaenaleyh, sahabe’den nakledilen kavillerin, Peygamberden nakledilenlerin yerine geçmesi, her iki nevi hadislerin aynı derecede otorite olarak zikredilmesi ve Peygamber’den nakledilen hadislerin Sahabeden nakledilenler ışığında açıklanması şartıdır.²⁶

O halde biz, Sahabe’den nakledilen görüşlere başvurmanın daha eski bir usûl olduğu ve Peygamber’den nakledilen hadislerin üstün otorite olduğu teorisinin Iraklılar tarafından henüz eksik bir şekilde benimsenen ve sabit ve tutarlı bir şekilde sadece Şafii tarafından tatbik edilen bir yenilik olduğu neticesine varmalıyız.

Halbuki, hadislerin te’lif edici bir şekilde yorumlanması metodu Iraklıların meçhulü değildir ve te’lif imkanı olmadığı zaman, Sahabe’nin çoğunluğunun görüşü bazen nihai çözüm olarak kabul edilmektedir; aralarını te’lif etmek mümkün olduğu hallerde bile Iraklılar, görüldüğü kadarıyla keyfi bir şekilde, çok kere çelişkili bir kaç hadisten birisini

23 Tr. III, 61 ve bir çok yerde.

24 Tr. IX, 40 ve bir çok yerde.

25 Asar, E.Y. 607; Asar, Şeyb. 22; Muv. Şeyb. 244, hepsi de Ebu Hanife-Hammad-İbrahim Nehâî kanalıyla; Şeybanî’nin Kitabü’l-Hücece (Ebû Yûsuf’un Asar’ında beraberce zikredilmiştir.)indeki buna benzer bir rivayet Şa’bi kanalıyla gelmektedir. Bu rivayet, Şa’bi ve Hammadın zamanından önceye ait değildir. Hadislere itibar edilmesinin gereği daha net bir şekilde ifade edilen bir başka rivayet, İbn Hanbel’de ve klasik hadis mecmualarının bazılarında yer almaktadır; bak. Muv. Şeyb. Şerhi, 244. Buna karşı zikredilen bir hadis için bak. aşağıda s. 50.

26 Sahabe’den nakledilen kavillerin muskit vasfı görüşü, Ebu Hanife’nin mektebinde varlığını sürdürmüştür.

seçmektedirler. Tr. III, 13'te Şafii, onlar "Sünnet'e daha uygun olanım" seçerler demektedir; biz Iraklıların Sünnet tabirinden neyi kastettiklerini ileride göreceğiz.²⁷ Söz konusu hadislerin, ilgili mektebin daha önce te'sis edilmiş doktrinine uygun olup olmadığı prensibine göre kabûlü veya reddedilişi; daha sonra, Hanefi Mektebi'nin doktrinine uymayan hadislerin neshedilmiş olmaları ihtimalini farzederek bunları bertaraf etmek için hadisler arasında tenakuzlar bulma temayülü ile gölgelenen, Tahavî'nin hadisleri te'lif etme çabaları vasıtasıyla bir san'at haline dönüştürülmüştür. Eski Iraklıların kendi kabul ettikleri hadisleri yorumu, onların nihai ölçülerinin daha önce te'sis edilmiş doktrin olduğunu te'yid etmektedir.

Iraklılar, Peygamber'den nakledilen hadisleri, söz konusu hadisin Kur'an-a muhalif olduğu (Ikh. 345 v.d.), onda ifade edilen kaidenin Kur'an'da ya da Peygamber'den nakledilen benzeri hadislerde zikredilmediği²⁸ ve Peygamber'den sonra ilahî hükümleri icrâ eden dört halifeden ona benzer hiç bir hadisin rivayet edilmediği (Tr. III, 10), veya herkesin onu terketmiş olduğu (Ikh. 336), veya umumi görüş farklı olup, Peygamber'den nakledilen fakat umumi görüşlere zıd olan hadisler te'vil edilmek suretiyle; veya mensuh olduğu telakki edilerek (Muv. Şey. 142), yahut ta, söz konusu hadisin, doktrin tutarsız hale getireceği fikrinden hareketle, yalnızca metoda müteallik sebeplerden dolayı reddetmektedirler. Şafii'nin, Iraklıları Peygamber'den nakledilen hadislerle nisbetle Sahabe'den nakledilen kavilleri daha kolay kabul etmekle itham etmesi haklıdır. (Ikh. 345 v.d.). Şüphesiz Iraklılar, özellikle kendi iki aslı otoriteleri olan Ali ve İbn Mes'ûd'dan birbirine zıd birçok hadisler rivayet edildiğinde olduğu gibi, Sahabe'den nakledilen görüşlere de sık sık muhalefet etmek zorunda kalmışlardır. Şafii, Tr. II'de Iraklıların Ali ve İbn Mes'ûd'dan ayrıldıkları noktaları bir arada toplamaktadır.

Ali ve İbn Mes'ûd'un Iraklı otoriteler olarak rolü Ikh. 215 v.d. da ele alınmıştır. Burada, eski hukuk mekteplerinin doktrinlerini dayandırdıkları otoriteler karşısındaki tutumlarının, Şafii tarafından oldukça tek taraflı fakat kendi açısından mantıkî bir özeti yer almaktadır; Iraklı muhalif İbrahim Nehai'nin Peygamber'den nakledilen bir hadisi kabul etmediğini belirterek şöyle der: "Vâ'il (hadisin ravisi) Ali ve İbn Mes'ûd-

27 Aşağıda, s. 73 v.d.

28 Mâlik, Muv. III. 183'de Iraklıların bu görüşüne karşı çıkmaktadır.

dan daha bilgili olabilir mi?"²⁹ O, daha sonra İbrahim Nehaî'nin, Peygamber'in, Vâ'il'in rivayetinden farklı hareket ettiğini gördüklerine dair Ali ve İbn Mes'ûd'dan bir rivayette bulunmadığını; fakat İbrahim Nehaî'nin, eğer onlar Peygamber'i Vail'in rivayet ettiği gibi amel ettiğini görselerdi, onların bunu böylece rivayet etmiş veya ona göre hareket etmiş olurlardı şeklinde düşündüğünü kabul eder. Iraklı muhalif İbrahim Nehaî'nin Ali ve İbn Mes'ûd'dan kesinhiçbir rivayette bulunmadığını kabul etmek zorunda kaldığı gibi, İbrahim Nehaî'nin, onların kavillerinden ve amellerinden haberdar olmuş olamayacağını da kabul eder. O, aynı zamanda İbrahim Nehaî'nin bütün hükümlerinin Ali ve İbn Mes'ûd'a dayanmadığını da itiraf eder. Binaenaleyh Şafîi, muhalif zatın İbrahim Nehaî'nin Ali ve İbn Mes'ûd'a genel manada atfettiği şeylerden bir netice çıkarmağa hiç bir hakkı olmadığı sonucuna varmaktadır; zira İbrahim ve diğerleri, bu ikisinin sessiz kaldıkları noktalarda, bazen diğer otoritelerin görüşlerine tabi olmuşlardır. Hatta, İbrahim, Ali ve İbn Mes'ûd'dan bir şey rivayet etmiş olsa bile bu rivayet muteber olmazdı; zira o, onlarla görüşmemişti. Şafîi, münakaşasına devamla muhalif zatın İbrahim Nehaî'nin bu konuda Ali ve İbn Mes'ûd'un görüşünü bilmediğinden hareketle Vail'in Peygamber'den rivayet ettiği hadisi iptal etmek istediğini; halbuki, muhalif zatın iddia ettiği gibi, İbrahim kesin malumata sahip te olsa, bunun onun delilini kuvvetlendirmeyeceğini; zira İbrahim'in onu fiilen rivayet etmediğini söyler ve şu neticeye varır: Eğer muhalif zat, İbrahim Nehaî'den işitenlerin, bu işittikleri şeyi onun, Ali ve İbn Mes'ûd'dan işittiğini ifade etmeksizin, onlardan rivayet etmiş olabileceğini kastediyorsa; biz de, ondan hiçbir şey rivayet edilmeyen her hususta, sözle ifade etmediği halde, onun doğru hükmü bildiğini (ve aynı görüşü paylaştığını) tasavvur edebiliriz; ve bu durumda eğer Ali ve İbn Mes'ûd'dan farklı bir şey rivayet edilirse, muhalif zat onu delil olarak kullanamaz.

Iraklıların otoritesi olarak Ali ve İbn Mes'ûd'un yanında Ömer yer almakta ve bu üçlüden Havarizmî (II, 41)'de şöylece bahsedilmektedir: "Ebu Hanîfe fıkhı Hammâd'dan öğrenmiş; Hammâd, İbrahim, Nehaî'den İbrahim İbn Mes'ûd'un ashabından ve onlar da Peygamber'in ashabının fıkhıta ileri gelenlerinden İbn Mes'ûd, Ali ve Ömer'den öğrenmişlerdir."

29 Asâr, E. Y. 105' Muv Şeyb. 87; Mud. I. 68 ile karşılaştırınız. Bu üçünde de asıl metnin İbn Mes'ûd ve onun ashabına atıfta bulunması dikkate şayandır. (Bak. aşağıda. s. 231 v.d.); Irak doktrininin bu dayanağını tanımayan Şafîi, bunun yerine Ali ve İbn Mes'ûd'u koymaktadır.

Tr. III, 87'de Iraklıların bir otoritesi olarak Ali, Medinelilerin bir otoritesi olan Ömer'e muhaliftir. İbn Mes'ûd, Basralılara karşı Kûfelilerin otoritesidir (Ikh. 62) ve o, Makrızî'ye göre de halâ öyledir. (II. 332). Onun, Ömer'inkinden farklı görüşler serdettiğini bildiren veya Ömer'in ondan hüküm sorduğu ve ona muvafakat ettiğini gösteren hadisler vardır ve onun şahsî otoritesi, kendi ismi ile anılan muayyen bir mekteb tarafından alınmıştır. İbn Mes'ûd'un görüşlerinin Peygamber'in hükümleriyle bağdaştığının farzedildiğini gördük; ancak bu sadece istisnâ bir (ex post facto) mazeret olup Ebû Yûsuf ile Şeybanî'nin, Irak doktrininin hadis temelini ortaya koyan Kitabü'l-Asâr adlı eserlerinde Peygamber'den İbn Mes'ûd kanalıyla rivayet edilmiş hadisler yok denecek kadar azdır. Iraklıların bir otoritesi olarak Ömer'e gelince, Şafîi, Ebu Hanife'nin çok kere Ömer'e tabi olduğunu (taklid yoluyla) ve onu kendisine yegane otorite edinliğini ifade eder. (Tr. I, 184). İbn Ömer'in Iraklıların bir otoritesi olarak görüldüğü bir kaç hal, bunların Medine modelinden alındığı intibahı uyandırmaktadır.

Tabiûn'dan rivayet edilen görüşler (maktû' hadisler), Iraklılar tarafından Sahabe'den nakledilen görüşlerle (mevkûf hadislerle) sık sık aynı derecede delil olarak kullanılmakta; hatta bu tür hadisler, daha çok tek başına kullanılmaktadır. Ancak, Şeybanî ve Şafîi zamanında Tabiûn'un bu şekildeki görüşlerinin bağlayıcı olmadığına kail olunmuştur. Bu nazari tutum daha önce kullanılmış olduğu gibi, Tabiûn'un görüşlerinin onların devrinde de hala kullanılıyor olması ile garip bir tezat teşkil etmektedir. Tr. VIII, 13'de Iraklı muhalif, Said bin Cübeyr'den: "Görüşleri hiçbir değer taşımayan bir tabîi" şeklinde bahseder"; § 6,da ise Şeybanî, İbn Müseyyib, Hasan Basrî ve İbrahim Nehaî'nin görüşlerinin bağlayıcı olmadığı hususunda (bu ilk devir eserinde Peygamber'den gayri kimselerden nakledilen görüşleri, eski geleneğe uyarak hala delil olarak kullanan) Şafîi'ye karşı çıkmakta, buna mukabil Şafîi, bizzat Şeybanî'nin bazen onların görüşlerine tabi olmakla hataya düştüğünü ifade ederek § 15'te şöyle demektedir: "Eğer Şeybanî'nin delili İbrahim Nehaî'nin öylece söylemiş olması ise, o halde İbrahim'in ve diğer Tabîilerin otorite olmadığını söyleyen de kendisidir."

Ancak, Kûfe-Irak doktrininin asıl otoritesi işte bu İbrahim Nehaî'dir. Ebû Yûsuf'un Kitabü'l-Asâr'ında Tabî'ûn'dan nakledilen 549 haberden ve Şeybanî'nin Kitabü'l-Asâr'ında yine Tabiûn'dan nakledilen 550 haberden (sırasıyla) 443 ve 472 kadarı İbrahim Nehaî'den rivayet edilmiştir. Birinci eserde 15 diğerinde ise 11 kadarı, diğer tabîilerden yine Nehaî kanalıyla rivayet edilmiştir. İbrahim Nehaî aynı zamanda

bu iki eserdeki Peygamber'den ve Sahabe'den nakledilen haberlerin oldukça büyük bir kısmının ravisidir. Ebû yûsuf'un Âsâr'ında yer alan Peygamber'den nakledilen 189 hadisten 53'ünün ve Sahabe'den nakledilen 372 haberden 147'sinin ve Şeybanî'nin eserinde yer alan Peygamber'den nakledilen 131 hadisten 26'sının ve sahabe'den nakledilen 284 haberden 104'nünravisi İbrahim Nehaî'dir. Yukarıda özetlediğimiz İkh. 215 ve devamındaki³⁰ mevzu İbrahim Nehaî'nin adının, daha muteber kaynaklar elde etmek için nasıl kullanıldığını göstermektedir. Her iki Kitabü'l-Asâr ve Tr. II, İbrahim Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan en çok rivayet eden kimse olduğunu; ancak çok kere ondan ayrıldığını ve İbrahim Nehaî'nin doktrininin Kûfeliler için de hemen hemen hiç değişmeksizin hakimiyet kazandığını göstermektedir.

Bir tabî'den nakledilen görüşlerle bir Sahabîden nakledilen görüşler arasındaki münasebet, Sahabe'den nakledilen görüşlerle, Peygamber'den nakledilen hadisler arasındaki münasebetin aynı olduğundan yine aynı netice ortaya çıkmaktadır: Tabîûn'a yapılan atıflar sahabe'ye yapılan atıflardan önce olmuştur ve bu, daha sonraları ve aynı sebepten hareketle rivayetin sahabe'den Peygamber'e geriye doğru intikal ettirildiğinde olduğu gibi isnadın, Tabîûn'dan Sahabe'ye geriye doğru intikalinden ibaret olan nazari bir mülhazanın yalnızca bir neticesidir. Medine doktrini Kufelilerde olduğu gibi tek bir Tabî üzerinde toplanmamıştır; ancak, Medinelilerin Tabîûn ve Sahabe karşısındaki tutumu, Iraklıların tutumunun aynısıdır ve onlar için de aynı netice geçerlidir.

Münferid Iraklılarla ilgili olarak, biz Ebû Hanife'nin hadislerle teknik açıdan ilgilendiğini görürüz. O, farklı isnadlarla gelen aynı hadisleri toplamaktadır. Ebû Yûsuf hadislerin sistematik bir şekilde toplanması işine devam etmekte ve kendisini hadislerle alakalı ve hadis bilgisine sahip biri olarak göstermektedir. (Tr. IX, 2). Daha sonra yaşamış olması hasebiyle Ebû Yûsuf Peygamber'e ve Sahabe'ye dayanan haberlerin tesirine, Ebu Hanife'ye nisbetle daha çok maruz kalmıştır ve Ebû Hanife'nin bir hadisi ilk defa münakaşaya dahil ettiği veya görüşünü ondan dolayı değiştirdiği bir kaç mesele ile karşılaştırıldığında, Ebû Yûsuf'un aynı işi yaptığı meselelerin sayısı daha çoktur.³¹ Şeybanî'nin teknik açıdan hadislerle ilgisi, onun Malik'in Muvatta'ını tertip ve rivayet etmesiyle te'yîd edilmiş ve onun mu'tad vechile kullandığı "biz buna tabî oluruz" şeklindeki ifade onun en azından şekil olarak, ne derece

30 Yukarıda, s. 31.

31 Bak. Aşağıda, s. 301 v.d.

hadislerin tesiri altında kaldığını göstermektedir. Biz yine onun özellikle Peygamber'den nakledilen hadislerden dolayı doktrinini değiştirdiğini görürüz.³² Bu, onun tutarsız ve (hadisler arasında kendi görüşüne uygun olanı) seçici olmasına mani olmamakta ve bu suretle kendisini, Şafii'nin eski hukuk mektepleri temsilcilerine karşı giriştiği amansız tenkidlerine maruz bırakmaktadır. Daha önce Ebû Hanife'nin yaptığı gibi Şeybanî de Medinelî Tabîilerin görüşlerini nazar-ı dikkate almaktadır.

C. SURİYELİLER

Tr. IX ve Taberî'de, kendisi hakkında sahih bilgiye sahip olduğumuz yegâne Suriye temsilcisi Evzaî'dir. Hadisler karşısında onun tutumu da esasında Medinelîlerle Iraklıların tutumunun aynıdır. Evzaî'nin doktrininin tamamına yakını harp hukuku ile ilgili olup; bunu oluşturmak için ilk planda tarihî değerde ve çok kere isnatsız olarak aktarılan Peygamber'in askerî seferleri hakkındaki rivayetler, gerçek manada hukukî nitelikli hadislerden, mahiyet itibariyle hissedilir derecede farklı olarak önceki tatbikatın bir zeminini oluşturmaktadır. Binaenaleyh, eğer Evzaî'nin, peygamber'in fiiline atıflarda bulunması sık sık vaki oluyorsa, aynı konuda Iraklı bir eserdeki benzer atıflar ondan daha az değildir. (Harp Hukuku, Muv. ve Muv. Şeyb. de sadece muhtasar fakat sarîh bir şekilde ele alınmıştır).

Evzaî, Sûre XXXIII, 21'i zikrederek "Peygamber en güzel misaldir" (Tr. IX, 23) der ve "Peygamber, kendisine tabi olunmaya ve *sünnet*'ine riayet edilmeğe en layık kişidir" (§ 50), diye ilave eder; ancak, Peygamber'in tatbikatını tesis ve tesbit etmek için "Peygamber'in zamanında ve daha sonra vuku bulan olaylara" müracaat eder (§ 26 ve bir başka yerde). O, Peygamber'in yanı sıra İbn Ömer'e (§ 31), Ebû Bekr, Ömer ve Emevî halifesi Ömer bin Abdilaziz'e de atıflarda bulunmaktadır.³³ Sahabe'nin otorite olduğu lehindeki eski hukuk mekteplerinin mutad delili, Taberî 103'te yer almaktadır: Evzaî, Ebu Bekir ve arkadaşlarının Kur'an'ın tefsirini Ebû Hanife'den daha iyi bildiklerinden şüphe edecek derecede ileri gidebilecek herhangi bir kimse tahayyül edememektedir. Tr. IX, 15'te Evzaî, "Selefimiz uleması"ndan

32 Bak. Aşağıda, s. 306 v.d.

33 Tr. IX, 22, 25, 28; Taberî, 82, 87.

söz etmekte ve Taberî, 70'te de Peygamber'den nakledilen bir hadisi³⁴ kabul veya reddetme hususunda ulemanın görüşlerini doğru telakki etmektedir.

İbn Kuteybe s. 63'te Evzaî'nin Ebû Hanîfe'yi, onun kendi re'iyine tabi olduğu için değil; -zira, der Evzaî aynı şeyi hepimiz yapıyoruz- Peygamberden nakledilen bir hadisle karşı karşıya geldiğinde ona muhalif kaldığı için suçlamaktadır. Eğer bu (davranış) doğru ise bu, hukuk mektepleri arasındaki mutad münakaşaların dışında yeni bir şey olmadığı gibi, Evzâî'nin hadisler karşısında diğer eski hukuk mekteplerinden farklı bir tutum içinde olduğunu da göstermez. Şeybanî'nin Âsâr'ında Evzaî, Ebû Hanîfe'nin Peygamberden nakledilen bir kaç hadisinin ravisi olarak görünmekte ve Basralıların Ömer'den nakledilen bir haberini bilmektedir.³⁵

34 Aynı muhakemeyi Ebû Yûsuf, Evzaî'ye karşı yöneltmektedir: Tr. IX. 10.

35 Tr. IX. 22 (Karş. Haraç, 126 v.d.).

TALÂK HAKKINDA KUR'ÂN-I KERİM'İN GENEL TUTUMU

Yard. Doç. Dr. Selahaddin EROĞLU

İsviçre Medenî Kanunu'nun, teferruata dair bazı değişiklikler yapıldıktan sonra, 1926 yılında Türk Medenî Kanunu olarak kabul edilmesiyle Türkiyede hukukî geçerliliğini yitiren şer'î nikâh ve talâk, bu yeni kanunun tesir ve nüfûzunun şehirlere nisbetle daha yavaş gelişme gösterdiği köy ve kasabalarımızda varlığını sürdürüregelmiştir.

Türk Medenî Kanunu'nun yürürlüğe konmasından bu yana onun tatbikatta ne derece başarılı ya da başarısız olduğu, bunun sebepleri, çareler v.s. hakkında çeşitli araştırmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Ancak, tatbikattaki başarı nisbeti ne olursa olsun müslüman halkımızın, temelde şeriat prensiplerinden kaynaklanan usûllerle, aile hayatlarına (mer'î hukuk önünde geçerli olmamasına rağmen) son verdikleri de bir gerçektir.¹

İslâm hukukuna, özellikle onun ilk ve ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in ruhuna uygunluğu oldukça şüpheli olan bu boşama usûlleri, bizi, evlilik ve onun bir tür sona erdirilmesi olan talâk hakkında önce Kur'ân-ı Kerim'in takındığı tutumun ortaya konulmasına sevk etmektedir.

A. Kur'ân-ı Kerim'de Talâk'a Karşı Alınması Gereken İhtiyati Tedbirler:

Kur'ân-ı Kerim'in evlilik bağının çözülmesiyle alâkalı tavrını tesbit edebilmek, onun evlilik müessesesine bakış tarzının ortaya konulmasını gerektirir kanaatindeyiz.

Evlilik Kur'ân-ı Kerim'de Sûre IV /21: *مِيثَاقًا غَلِيظًا* "sağlam teminat" şeklinde vasıflandırılmıştır. Mücâhid (Ö. 103 /721), ayette geçen mîsâk kelimesinin nikâh mânâsına geldiğini belirtmiştir. Katâde (ö. 117 /736)

¹ İslam Hukuku'nun resmi geçerliliği olmadığı ülkemizde halk arasında yaşayan islâmî prensiplerin maruz kaldığı değişikliklerden olmak üzere talâk ve ülkemizdeki gayr-ı resmi tatbikatı hakkında, 'Divorce According To the Qur'ân The Jurists And Practice In Turkey' adlı doktora tezimizin 118-141. sayfalarına bakınız.

de, söz konusu kelimenin koca'nın karısını iyilikle tutacağı veya (gerektiğinde) iyilik yaparak bırakacağına dair nikâh akdi sırasında verdiği söz anlamına geldiğini söylemektedir.²

Sûre XXX/21, evliliğin ehemmiyetini daha bariz bir şekilde ifade etmektedir: *ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً ان في ذلك لآياتٍ لِّقَوْمٍ يتفكرون*

“İçinizden, kendileriyle huzûra kavuşacağımız eşler yaratıp, aramızda muhabbet ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda, düşünen millet için dersler vardır.”

Kur'ân-ı Kerim, aileyi herhangi bir dağılmadan muhafaza için kocalara karılarıyla güzellikle geçinmelerini emretmektedir. Sûre IV/19: *وعاشروهن بالمعروف فيان كرهتموهن فعسى ان تکرهوا* “Onlarla güzellikle geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, sabredin, hoşlanmadığımız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir.”

Âyetteki bu son cümlede Allah, kocaları sorumsuzca ve düşünmeden boşamaya sevkeden hoşnutsuzluk veya nefret halinde bile sabretmelerini ve O'nun, kocaların o anda farkına varmadıkları iyi şeyler yaratmış olabileceğini hatırlatmaktadır.

Evlilik münasebetleri bazen öyle bir hale gelir ki, boşanma bu ızdıraplı duruma son vermenin tek çaresi olarak görülebilir. Ancak, Kur'ân-ı Kerim boşanmayı problemin halli için yegâne çare olarak göstermemektedir. Sûre IV/34, böyle bir durumda kocanın nelere başvurması gerektiğini belirtmektedir: *واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المتصاحج و اضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً*

“Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin; yataklarında onları yalnız bırakın; nihayet dövün. Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yücedir, Büyüktür.” Âyette, kocanın karısını boşamaya karar vermeden önce bu üç safhalı tedbirler zincirini dikkate almasının gerekli olduğu bildirilmektedir. “Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın.” şeklindeki

² et-Taberî, Muhammed b. Cerir, Câmî'u'l-Beyân' an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân, 2. baskı, Kahire 1954, c. IV, s. 315.

yasalarıdır, onları bozmayın. Allah'ın yasalarını bozanlar ancak zalimlerdir." âyeti hakkında, müslümanların haram ile mübah'ın sınırlarının aşılması gereğini anlayıp ayırdetmelerini söylemektedir. Başka bir deyişle; bir kimse kendisini itaatten itaatsizliğe saptmaya meydan vermemelidir; zira böyle yapmak o kimsenin zâlim olmasına sebep olur. Taberî, bundan sonra zâlim kelimesini şöyle tarif eder: 'Bir kimsenin yapmaya hakkı olmadığı şeyi işleyendir.'³

Sûre II/229'dan, Kur'ân-ı Kerim'in prensiplerine aykırı bir şekilde sarfedilen talâk'ın hâlâ geçerli kabul edilip edilemeyeceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki farklı yorumlar bizi ayrı görüşlere sevk etmektedir. Fukahanın büyük çoğunluğu, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmeksizin sarfedilmesine rağmen talâk'ın geçerliliğini tasdik etmektedir. Zira, fukahanın çoğunluğuna göre talâk hakkı koca'ya mutlak bir şekilde verilmiştir. Koca, Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen prensip ve kaidelere tamamen uymaya davet edilmekle beraber; bunların nezdinde talâk sadece koca'nın şahsî tasarrufu olarak kabul edilmiş ve tamamen onun arzusuna bırakılmış bir fiildir. Binaenaleyh, koca'nın Kur'ân-ı Kerim'in icaplarını yerine getirmedeki ihmali, böylesi bir talâk'ın, fukahâ tarafından haram veya mekruh olarak tavsif edilmesine rağmen, onun hukukî geçerliliğine tesir etmemektedir.⁴

Boşama hakkının kadına değil de erkeğe verilmiş olmasının haklılığını isbat kabilinden olmak üzere birçok fakih, kadının düşünce ve muhakeme gücünün erkeğe nisbetle daha zayıf olduğunu, binaenaleyh, kadının keyfi ve kapris neticesi hareket etmeye daha meyyal olduğu görüşündedirler. Kadımların dinî şuur ve anlayışları yeterli ve zayıf olduğundan onlar meseleleri dinî açıdan ziyade dünyevî açıdan değerlendirmeye daha meyyaldirler. İşte bu özelliklerinden dolayı-böyle düşünen fakihlere göre-kadınlara talâk gibi ciddi meselelerde bile düşünüp taşınmadan anî kararlar vermeleri daha muhtemeldir;⁵ Binaenaleyh, bu fukahaya göre aile münasebetlerindeki muvazeneyi emniyet altına almak için evlilik bağları daha kuvvetli ellere-kocalara-teslim edilmelidir. Kocalar daha isabetli kararlar alabileceği gibi, daha az kayıtsız ve

3 et-Taberî, Tefsîr, c. II, s. 473.

4 es-Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, Kitâbu'l-Mebûsât, Kahire 1906, c. IV, s. 2 v.d.; el Kâsânî, Alâu'd- Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, Bedâ'î'u's-Sanâ'î, Kahire 1910, c. III, s. 95-6; el-Hattâb, Muhammed b. Muhammed, Mevâhibu'l-Celîl li Şerh-i Muhtasar-ı Halîl, Kahire 1910-11, c. IV, s. 39.

5 İbn Hümâm, Kemâlu'd-Dîn Muhammed b. 'Abdi'l-Vâhid, Şerh-u Fethi'l-Kadîr, Kahire 1316 H., c. III, s. 22.

hissî hareket edebileceklendir. Zîra, bir koca karısını boşamaya karar verdiğinde mehir verip nafakasını temin etmek mecburiyetinde bırakılacağından; onun, boşamaya karar vermeden önce meseleyi yeniden etraflıca düşünmesi gayet tabiidir.

Fukahânın çoğunluğu bu görüşlerini Süre IV / 34'den istintaç etmiş, görünmektedirler: *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْتَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ*

“Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadımlar üzerine hakimdirler” Ancak, bu âyet boşama hakkının niçin kadına değil de erkeğe verildiğinin sebeplerini göstermekten uzaktır. Ayet, sadece erkeklerin veya kocaların ailelerinin reisleri olduğunu belirtmektedir. Gerçi âyet erkeklerin kadımlar üzerine üstünlüğünü ifade etmektedir ancak bu, fukahânın çoğunluğu tarafından öne sürülen yukarıdaki görüşleri destekler mahiyette görünmemektedir. Kur'ân-Kerim, boşama hakkını daima kocaya atfetmiştir ancak, bunun niçin böyle olduğu hakkında da hiçbir sebep göstermemiştir.⁶

Burada önemli olan husus, boşama hakkının nasıl uygulandığının tesbit edilmesidir. Bu safhada cevaplandırılması gereken ilk soru şudur: Fukahânın çoğunluğunun görüşünde olduğu gibi; koca karısını kayıtsız şartsız boşama hakkına sahip midir, yoksa onlar talâk öncesinde, talâk esnasında ve talâk'ın vukuundan sonrası için Kur'ân-ı Kerim'de ortaya konan bazı icapları yerine getirmek zorunda mıdır? Fukahânın çoğunluğuna göre Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen bu icaplar yahut şartlar yerine getirilmeksizin vaki olan talâklar onu batıl kılmamaktadır. İşte burada mühim bir mesele ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz, fukahânın çoğunluğu kadının sahip olmadığını iddia ettikleri bütün iyi meziyetleri erkeğe atfetmişlerdir. Bu, kişiyi talâk hadisesinde erkeğin, Kur'ân-ı Kerim'de vaz edilen şartları tabii olarak nazar-ı dikkate almazlık edemeyeceği inancına götürebilir. Ne varki, sadece bunun aksi vaki olmakla kalmamış; böyle bir talâk da meşrû ve geçerli sayılmıştır. Fukahânın çoğunluğunun, manevî açıdan benimsememekle beraber, bir kimsenin zahiren sorumsuzca sarfedildiği anlaşılan talâk'ı hukukî yönden haklı ve müteber göstermeye çalışmaları münakaşa götürür bir durum arz etmektedir. Gerçekten çoğunluğun bu konudaki görüşü, tenkide açık kapı bırakacak özellikte görünmektedir.

6 Bkz., Kur'ân-ı Kerim, II/230, 231, 236.

Diğer taraftan, çoğunluğun bu konudaki görüşüne muhalif bir takım fukahâ vardır. Onlar nazarında Kur'ân-ı Kerim'de vaz edilen icap ya da şartlar, aslında talâk'ın hukukî geçerliliği için riayet edilmesi gereken hususlardır. Bu görüşe göre bu şartlara riayet edilmemesi, talâk'ın butlanını gerektirmektedir.⁷

Fukahânın çoğunluğunun görüşlerinden, talâk hadisesiyle sadece kocanın alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki, Kur'ân-ı Kerim'in meseleye yaklaşımı icelendiğinde çoğunluğun görüşünden farklı bir neticeye varmak mümkündür. Kur'ân-ı Kerim'e göre talâk hadisesiyle doğrudan alâkalı olan iki şahıs vardır: koca ve karı. Bazı âyetler sadece kocaları, bazıları sadece karıları ilgilendirirken, bir takım âyetler de ikisini birden ilgilendirmektedir. Meselâ: Sûre II /227 ve XXXIII /49, kocaları muhatap almakta; Sûre II /228 ve XXXIII /49'un bir kısmı ise karıları ilgilendirmektedir. Sûre IV /128'de karı kocayı birlikte muhatap olmaktadır. Bu ve diğer ilgili âyetler, talâk'ın ne sadece koca ne de sadece karı ile alâkalı olduğunu, bilakis her ikisini birden ilgilendirdiğini göstermektedir. Bazı muayyen hallerde, Sûre IV /35'de gösterildiği gibi, talâk hadisesinde meseleye kâdiler dahi karısabilmektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre söz konusu ayette kastedilen kişi ya sultan veya kâdî ya da İslâm cemiyetidir.⁸

Böylece alâkalı şahısların sayısı bazen ikiden fazla olmakta ve talâk hadisesi, eşlerin salâhiyetini de aşabilmektedir.

Binaenaleyh, talâk, çoğunluğun görüşünün aksine, sadece kocanın şahsını ilgilendiren ve münhasıran onun mesuliyetinde olan bir hususiyet arz etmemektedir. Bundan hareketle, çoğunluğun ileri sürdüğü üzere beş vakit namaz veya oruçta olduğu gibi, talâk'ın koca ile Allah arasında hususî bir mesele olduğu neticesinin tutarsızlığı ileri sürülebilir. Şöyle ki: Namaz ve oruç gibi vecibelerin eda edilmesi ya da terk edilmesi tamamen fertle Allah arasındadır. Bu tür ibadetlerin edası, Allah'n rızasını kazandırıp O'nun-özellikle âhirette-mükâfatını

7 Sa'id b. el-Müseyyib (ö. 94/714) ve bir gurup çağdaşının, böyle bir talâk'ı bâtil saydıkları rivayet edilmektedir. Bkz., ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. 'Umar, el-Keşşâf 'an Hakâ'iki t-Tenzil, Kahire 1966, c. IV, s. 118. Bu görüşü müdafaa eden fakihlerin başlıcaları: İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Bunlar için bkz.: İbn Hazm, 'Ali b. Ahmed b. Sa'id, el-Muhallâ, Kahire 1352 H., c. X, ss. 161-62; İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdîl-Halîm, Fetâvâ el-Kubrâ, Kahire 1328 H., c. III, ss. 14-16; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, Zâdu'l-Me'âd, tahkik, Tâhâ 'Abdu'r-Raûf Tâhâ, Kahire 1970, c. IV, ss. 56-57.

8 et-Taberî, Tefsîr, c. V, s. 71 v.d.; el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Ahkâmü'l Kur'ân, İstanbul 1335 H., c. II, s. 191; Fahru'd-Din er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, Kahire 1938, c. X, s. 92.

celbeder. Halbuki, haklı ve meşru sebeplere müsteniden de olsa, talâk'da medih veya mükâfatın hiçbir çeşidi yoktur.

Kur'ân-ı Kerim'in vazettiği prensiplere aykırı bir şekilde yukubulan bir talâk'da (fukahânın genellikle 'talâk-ı bid'i' olarak tavsif ettikleri talâk) koca, sadece Allah'ın ibâhat hududunu aşmakla kalmamakta; diğer hükümler yanında, talâk'ın vaki olabileceği muayyen vakti, sarfedilmesi gereken muayyen talâk sayısı, karının iddeti ve diğer benzeri hükümleri de görmezlikten gelmektedir. Bundan başka koca, böyle hareket etmekle, yani kendisine tanınan yetkinin dışına çıkmakla sadece zâlim olmakla kalmamış, karısının haklarını da çiğnemiş olmaktadır. Bu şekilde verilen talâk'ın hukukî geçerliliğini kabul etmek, kocanın Kur'ân-ı Kerim'in sarîh hükümlerine rağmen karısının haklarına tecavüz etmesini tasdik etmek mânâsına gelecektir.

O halde kocanın, Kur'ân-ı Kerim'in hükümlerini yerine getirmeksizin karısını boşaması, Allah'ın yasalarının (hudûdullah) çiğnendiği bir hareket olarak telâkkî edilebilir. Esasen fukahânın çoğunluğu bu tür talâk yüzünden kocayı günahkâr kabul ederek kınamışlarsa da, onların talâk'ı hukuken geçerli kabul etmeleri, Kur'ân-ı Kerim'in talâk meselesine karşı aldığı tavırla uyuşmamaktadır; çünkü Allah'ın yasalarını bozan bir kimse zâlim olarak tavsif edilmiştir. Talâk'da görülen böylesine haddi aşma, basit bir kınama, ayıplamadan daha öte müeyyideler gerektirmelidir. Manevî ve vicdânî yönlerden ayıplamanın yanında talâk'ın hukukî ve manevî sebeplere müsteniden haklı görülebilmesi için kocanın, Kur'ân-ı Kerim'in ortaya koyduğu prensiplere, ihtarlara eksiksiz uyması ve Kur'ân-ı Kerim'in bu konudaki müeyyidelerine işlerlik kazandırılması gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in hükümleri ve bu hükümlerle ilgili bilhassa âhirete müteallik ikaz ve tehditler bir bütün olarak incelenip onun gerçek ruhu ortaya çıkarılmadıkça talâk'ın manâsı ve ehemmiyeti anlaşılamayacağı gibi, bundan doğacak nâhoş durumların ciddiyeti de takdir edilemeyecektir kanaatindeyiz.

İSLÂM DÜNYASINDAKİ İLK ŞEHİR TARİHLERİ VE İBN ŞEBBE'NİN MEDİNE-İ MÜNEVVERE TARİHİ

Doç. Dr. Mustafa FAYDA

İslâm kültür ve medeniyetinde tarih yazıcılığı, Sahâbi ve Tabiîn devrinde, başta Siyer ve Meğâzî olmak üzere, Cahiliye Çağı Tarihi, Umumî Tarih, Ensab, Tabakat ve Futûh sahalarındaki eserlerin telifi ile başlamıştır. Siyer ve Meğâzî dalında ilk eser verenler arasında, Ensar'dan Sa'd b. Ubâde el-Hazrecî'nin oğlu Sa'id'i, 3/624 yılında doğan Sehl b. Ebî Hasme'yi, 13/634 yılında doğan Saïd b. el-Müseyyeb'i (öl. 94/713), 97/751 yılında vefat eden Ubeydullah b. Ka'b'ı; 19/640 yılında Kûfe'de doğan ve 103/721 yılında vefat eden eş-Şa'bi'yi, Cemel vakası (36/656) esnasında onaltı yaşında olan Hz. Osman'ın oğlu Eban'ı (öl. 96/715 veya 105/723), 23/643 yılında doğan Urve b. ez-Zübeyr'i (öl. 94/713), 123/741 yılında vefat eden Şurahbil b. Sa'id'i; 37/657 yılında doğan el-Kasım b. Muhammed'i (öl. 107/725), 120/737 yılında vefat eden Âsım b. Ömer b. Katâde'yi, ez-Zühri'yi (öl. 124/742) es-Sebî'i'yi (öl. 127/745), Yakub b. Utbe'yi (öl. 128/745), Abdullah b. Ebî Bekir'i (öl. 130/747), Yezid b. Rûman'ı (öl. 130/747), Ebu'l-Esved'i (öl. 131/748), Dâvud b. el-Hüseyn'i (öl. 135/752), Ebu'l-Mu'temir'i (öl. 143/760), Musa b. Ukbe'yi (öl. 141/758) ve 151/768 yılında vefat eden Muhammed b. İshak'ı sayabiliriz.¹

Cahiliye Çağı Arap Tarihi ve Ensab ilmi konusunda ilk eser verenler arasında ise, Cübeyr b. Mut'im (öl. 59/679), Akil b. Ebî Talib (öl. 60/680), Mahreme (öl. 54/674), el-Akra' b. Hâbis et-Temîmî (öl. 31/651), Abîd b. Şerîyye (Cahiliye ve İslâm dönemini idrak etti), Huveytıb (öl. 53/672), Ziyad b. Ebîhi (öl. 53/673), en-Neccar b. Evs (öl. 60/680), Dağfel b. Hanzala (öl. 65/685), Hâlid b. Talik (166/782'de yaşıyordu), ed-Dahhak b. Osman (öl. 180/796), Ebu'l-Yakazan (öl. 190/806), Ebu'l

¹ Bu müelliflerin hayat ve eserleri için bkz. Fuad Sezgin, *GAS. I*, 275-290; aynı eserin arapça tercümesi: *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, I/2, 65-91, Mahmud Fehmi Hicazi ter. el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi yayınları, Riyad 1983. Ayrıca bkz. Yusuf Horowitz, *el-Meğâsî'l-Ulâ ve Müellifühâ*, Hüseyin Nassar ter. Kahire 1952; M. Hamidullah, *Mukaddime*, Siretu İbn İshak, Rabat 1976.

Bahteri (öl. 200/815), İbrahim b. Musa (öl. 200/815) ve Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (204/819) gibi şahsiyetleri görüyoruz.²

Dünya ve İslâm tarihleri dalında ilk eser verenler arasında da Abdullah b. Selam (öl. 43/663), Ka'b el-Ahbar (öl. 34/654), Vehb b. Münebbih (öl. 110/728), Câbir el-Cu'fi (öl. 128/746), Avâne b. el-Hakem (öl. 147/764), Ebu Mihnef (öl. 157/774), Amr b. Şemir (öl. 160/776), Seyf b. Ömer et-Temîmî (öl. 193/809), el-Medâinî (öl. 235/850) ve Vesîme (öl. 237/851) gibi müverrihleri zikredebiliriz.³

1- İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri

İslâm tarih yazıcılığı içerisinde şehir ve bölge tarihlerinin de ayrı bir yeri vardır. Bu sahadaki eserlerde umumiyetle belirli şehir veya bölgelerin coğrafi durumlarının, fetih şartlarının ve buralarda yaşayan Sahâbî ve Tabiîn başta olmak üzere muhtelif ilim dallarında yetişmiş bulunan şahsiyetlerin ele alındığına şahit olmaktayız. Bu bakımdan şehir tarihleri; siyasi, askeri, ictimai, iktisadi ve ilmi sahalarda olduğu kadar; yollar, köprüler, kuyular, sarnıçlar, setler, kaleler, saraylar, konaklar ve mescidler gibi eserler için de çok zengin bir malzemeyi ihtiva etmektedir.

Şehir ve bölge tarihleri ile müslümanların ilgilenmeleri, İslâmiyet'in ilk dönemlerine kadar ulaşmakta; ayrıca bu bölgelerin coğrafi durumları, fetih tarihleri ve çeşitli özellikleri ile yakından alakalı bulunmaktadır. Mekke tarihini yazan el-Ezrakî (öl. 250/865), Vehb b. Münebbih'in (öl. 110/728) Ka'be ile ilgili eski bir eserden faydalandığını; ömer b. el-Hattab (öl. 23/644), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) gibi bazı Sahâbîler ile Tabiîn'nin Ka'be tarihiyle meşgul olduklarını; ayrıca Mekke halkının İslâmiyet'ten az önce, Ka'be'de bulunan bazı kitabeleri okutmak üzere, Yemen'li birisi ile bir yahudiyi ve hıristiyan bir din adamını çağırdıklarını bize haber vermektedir.⁴

Diğer taraftan Ömer b. el-Hattab, Müslümanlar Irak, Suriye, Mısır ve diğer bölgeleri fethedince, zamanının hakîmlerinden birisine şu mektubu yazıp şehirleri, havasını ve sâkinlerini kendisine tavsif etmesini istemiştir: "Bizler Arap olan kimseleriz; Allah, ülkelerin fethini bize nasib eyledi; bu topraklara girmek, bu ülkelere ve şehirlere yerleşmek istiyoruz. Bundan dolayı bu şehirleri, havalarını, buralarda oturanları,

2 Bkz. Fuad Sezgin, I. 258-271; (arap. ter. 1/2. 29-57)

3 Bkz. F. Sezgin, I. 304-316; (arap. ter. 1/2. 120-143)

4 el-Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, I. 39, 78, 80, Beyrut 1969; F. Sezgin, I. 339; (arap. ter. 1/2.193)

toprak ve havanın bu yerlerin sâkinlerine ne gibi tesirleri olduğunu bana anlat!" Kaynağımızın adını zikretmediği bu hakim kimse, Hz. Ömer'e şu şekilde başlayan bir mektup yazmıştır: "Ey Müminlerin Emiri! Bilesinki Allah yeryüzünü, doğu-batı, kuzey-güney diye kısımlara ayırmıştır..." O bu mektubunda, Şam (Suriye), Mısır, Yemen, Hicaz, Mağrib, Irak, Dağlar (Cibal), Horasan, Fâris, Huzistan, Cezîre, Hind ve Çin'i, iklimleri, şehirleri ve sâkinlerinin bazı özellikleri ile birlikte tanıtmaya çalışmıştır.⁵

Hz. Ömer, Sasanilerin büyük bir ordu topladıklarını (Nihavend öncesi) öğrenince Irak üzerine bizzat yürümek istemiştir; bunun üzerine Ka'b el-Ahbar'dan (öl. 32/652) Irak'ın durumunu sordu. Ka'b ona şunları söyledi: "Ey Müminlerin Emiri! Allah eşyaları yarattı ve her şeyi bir şeyle bağladı. Akıl, ben Irak'a gidiyorum, deyince, ilim, ben de seninle geleceğim, dedi. Mal, ben Şam'a gidiyorum, deyince, fitne, ben de seninle geleceğim dedi. Bereket, ben Mısır'a gidiyorum, deyince, uysallık (züll), ben de seninle geleceğim, dedi. Fakirlik, ben, Hicaz'a gidiyorum deyince, kanaat, ben de seninle geleceğim, dedi. Güçlük, ben çöllere gidiyorum, deyince, sıhhat, ben de seninle geleceğim, dedi."⁶

Yine Hz. Ömer, Müslümanların deniz savaşı yapmalarına karar vermek üzere Amr b. el-Âs'a yazdığı mektupda, denizde yolculuğun durumunu sormuş; Amr ona yazdığı cevapda, denizdeki insanı, odun üzerindeki böceğe benzetip, odun kırılınca böcek helak olur diye cevaplandırmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer, müslümanların deniz savaşına gitmelerini doğru bulmamıştır.⁷

Hz. Ömer'e ait bir başka haber, Kâdisiye savaşı başkumandanı Sa'd b. Ebî Vakkâs'la ilgili olanıdır. Halife, Kâdisiye savaşından sonra başkumandan'dan, Kâdisiye bölgesinin tanıtılmasını istemiş; Sa'd da burasını tavsif eden bir mektubu Hz. Ömer'e göndermiştir.⁸

Aynı şekilde Hz. Ömer, Amr b. el-Âs'dan Mısır'ın tanıtılmasını istemiş; o da Halife'ye yazdığı mektupta, Mısır'ın coğrafi hususiyetlerini anlatmıştır.⁹

5 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II. 34-8, Beyrut 1965; ayrıca bkz. F. Sezgin I. 339-340; (arap. ter. I/2. 193-4)

6 el-Mes'ûdî, II. 38

7 İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübrâ*, III. 285 (Beyrut baskısı)

8 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV. 292 (Beyrut baskısı); F. Sezgin, I. 340; (arap. ter. I/2. 194)

9 el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-Idariyye*, II. 266-7 (Rabat baskısı); Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyasiyye*, 384-6, Beyrut 1969.

Bütün bu haberler, Müslümanların çok erken devirlerden itibaren şehir ve bölgelerin coğrafi durumları ve insanlarıyla yakından ilgilediklerini göstermektedir. Diğer taraftan fetih şartlarının muhafazası, gayr-i müslim unsurların kendi dinlerinde kalmalarına karşılık ödedikleri cizye ile topraklarından alınma harac vergilerinin tesbiti gibi hususlar da, şehir ve bölge tarihlerinin yazılmasına sebep olan unsurlar arasında yer almış bulunmaktadır. Şehirlerin üstünlükleri, Mekke ve Medine gibi şehirlerin İslâm dini ve tarihi yönünden arzettiği ehemmiyet ise, bu neviden eserlerin yazılmasını adeta zarurî kılmıştır.

İbn Şebbe'nin (öl. 262/876) *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* adlı eserinin tanıtılması dolayısıyla yazdığımız bu makalede, İslâm dünyasında yazılmış olan şehir tarihlerinden bazı örnekleri sıralamakla yetineceğiz. İsimlerini sıralayacağımız eserlerin müellifleri, İbn Şebbe'den önce yaşamış veya onun muasırlarından olacaktırlar.

Şehir tarihleri içerisinde, İslâm dünyasında ilk önce yazılanlar arasında yer alan ve bize kadar ulaşan eser, Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/728) *Fazâilu Mekke* adlı kitabıdır.¹⁰

Mekke tarihi üzerine, 180/796 yılı civarında vefat ettiği bilinen Ebu Sâc Osman b. Amr b. Sâc el-Kureşî el-Cezerî'nin bir eserinin bulunduğu kabul edilmektedir. İlk şehir tarihçileri arasında adını aşağıda zikredeceğimiz el-Ezrakî, Osman b. Amr b. Sâc'ın rivayetlerinden geniş ölçüde faydalanmıştır.¹¹

Mekke tarihi üzerine yazılmış en meşhur ve en eski eserlerden birisi, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî'nin (öl. 250/865) *Ahbaru Mekke ve Mâcâe fiha mine'l-Asar* adlı kitabıdır.¹²

Mısır tarihi üzerine eser veren müverrihlerden Ebu Kabil Huyeyy b. Hânî b. Nâdir el-Meâfirî el-Mısırî (öl. 128/744), Yezîd b. Ebî Habîb el-Ezdî (öl. 128/745), el-Hâris b. Yezîd el-Hadramî el-Mısırî (öl. 130/747), Ubeydullah b. Ebî Cafer el-Mısırî (öl. 135/752), Amr b. el-Haris b. Yakup el-Ensârî (öl. 147/764), Yahya b. Eyyûb el-Ğâfikî el-Mısırî (öl. 168/784),

10 Bu eser, *Faziletu'l-Münevvere fi-Mekketi'l-Mükerrreme* adı ile Miralay Mustafa Hâmî tarafından türkçeye tercüme edilerek 1280 yılında İstanbul'da basılmıştır. Küçük ebad, kırk sayfalık bir risaledir. Eserin yazma nüshaları ve farklı isimleri için bkz. F. Sezgin, I. 591-4; (arap. ter. 1/2. 9-14)

11 F. Sezgin, I. 343; (arap. ter. 1/2. 201)

12 Beyrut 1969; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 168. Fuad Sezgin bu eseri, Muhammed b. Abdillâh'ın dedesi Ahmed b. Muhammed b. el-Velîd b. Ukbe b. el-Azrak'e (öl. 222/837) ait olarak gösterir ve torununun dedesinin eserini tehzib ettiğini bildirir; *CAS*. I. 334; (arap. ter. 1/2. 202-3)

Abdullah b. Lehi'a (öl. 174/790), el-Leys b. Sa'd (öl. 175/791), Esedu's-Sünne diye meşhur Esed b. Musa b. İbrahim (öl. 212/827), Osman b. Sâlih b. Safvan es-Sehmi (öl. 219/834) ve Sa'id b. Kesir b. Ufeyr'in (öl. 226/841) kitapları bize kadar ulaşmamıştır. Ancak daha sonraki tarihçiler, Mısır tarihi üzerine yazdıkları eserlerinde, bu müverrihlerin kitaplarından pekçok nakiller yapmışlar ve iktibaslarda bulunmuşlardır¹³.

Zamanımıza intikal eden Mısır tarihinin ilki, İbn Abdi'l-Hakem'in (öl. 257/871) *Futûhu Mısır ve Ahbaruhâ* adlı kitabıdır¹⁴.

Müstakil olarak Endülüs tarihiyle meşgul olan ilk müellif, Mısır tarihi de bulunan Said b. Kesir b. Ufeyr'dir (öl. 226/841). Onun *Kitabu Ahbari'l-Endülüs* adlı kitabı zamanımıza kadar intikal etmemiş olup İbn Abdi'l-Hakem bu eserden nakillerde bulunmuştur¹⁵. Zamanımıza intikal eden Endülüs tarihinin ilki ise, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-Mirdâsi'nin (öl. 238/852) *Tarihu'l-Endülüs*'üdür¹⁶.

Muhadramin'den olan Abid b. Şerriyye'nin (Muaviye'nin iktidarına ulaştı) *Kitab fi-Ahbari't-Yemen ve Eş'ârihâ ve Ensâbiha* adlı Yemen tarihi, zamanımıza intikal etmiş ve Haydarabad'da 1347 yılında İbn Hişam'ın (öl. 218/834) *Kitabu't-Tican*'ının zeyli olarak basılmıştır¹⁷.

İslâm öncesi ve sonrası Arap tarihi üzerine pekçok eser yazmış olan İbnu'l-Kelbi'nin (öl. 204/819) *Futûhu's-Şam*¹⁸ adlı kitabı ile Hicretin ikinci asrının ikinci yarısında vefat eden Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Bağdadî'nin *Tarihu'l-Hımsıyyin* adlı eseri ve Musa b. Sehl b. Kâdim er-Remli'nin (öl. 261/874), *Men Nezele Filistin mine's-Sahabe* adlı zamanımıza intikal etmeyen kitaplarını da, Suriye üzerine yazılmış eski şehir tarihleri arasında zikredebiliriz¹⁹.

el-Mu'âfi b. İmran b. Nüfeyl el-Mevsili'nin (öl. 184/800) *Tarihu'l-Mevsil* (Musul) adlı eseri ile Ebu'l-Hasan Ahmed b. Seyyar b. Eyyûb

13 Mısır tarihine dair, II. ve III. hicri asırda yaşayan bu tarihçilerin hayatı ve eserleri ile kendilerinden nakillerde bulunanlar için bkz. F. Sezgin, I, 341-3, 354-5; (arap. ter. I/2. 195-9, 231-3).

14 C.C. Torrey tarafından Leiden 1922 yılında yayımlanmıştır; Müellifin hayatı ve eserinin başka baskı ve tercüme için bkz. F. Sezgin, I, 355-6; (arap. ter. I/2. 233-5)

15 Aynı müellifin *Tarihu Fethi Dimesk* adlı bir Suriye tarihi de vardır; bkz. F. Sezgin, I, 361; (arap. ter. I/2. 247-8)

16 Müellifin hayatı ve eserleri için bkz. F. Sezgin, I, 362; (arap. ter. I/2. 248-250)

17 Bkz. Sezgin, I, 260; (arap. ter. I/2. 32-3)

18 Bkz. Sezgin, I, 268-271; (arap. ter. I/2. 51-7)

19 F. Sezgin, I, 347; (arap. ter. I/2. 221-2)

el-Mervezî'nin (öl. 268/881) *Tarihu Merv* adlı kitabının da, ilk devir eserleri arasında yer aldığını belirtmek gerekir²⁰.

Siyer ve Tarih yazıcılığı yanında, şehir tarihi üzerindeki eserleriyle de büyük şöhret kazanan üç müellifden de burada kısaca bahsetmek gerekiyor. Ebu Mihnef Lût b. Yahya el-Ezdi (öl. 157/774), içinde yaşadığı hadiseleri kaleme almış olan Emevîler zamanı müverrihidir. Ebu Mihnef'in *Futûh's-Şam* ve *Futûhu'l-Irak* adlı eserleri zamanımıza intikal etmemiştir; ancak başta et-Taberî (öl. 310/923) olmak üzere birçok tarihçi, onun eserlerinden geniş nakillerde bulunmuşlardır²¹.

Siyer ve Meğâzî sahasındaki büyük şöhreti yanında, çeşitli bölgelerin fetihlerine dair yazdığı eserlerle de bilinen Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin (öl. 207/823) *Ahbarü Mekke*, *Futûhu's-Şam*, *Futûhu'l-Irak*, *Futûhu'l-Cezîre ve'l-Hâbur ve Diyarbekr fi'l-Irak*, *Futûhu Mısr*, *Futûhu'l-Behsâ* (Mısır'da), *Futûhu İfrikıyye*, *Futûhu Amid* ve *Kitabu Emri'l-Habeşe ve'l-Fîl* adlı kitaplarının bir çoğu zamanımıza kadar ulaşmıştır.²²

el-Medâinî diye meşhur olan Ali b. Muhammed b. Abd'llah'm (öl. 235/850) isimlerini vereceğimiz *Futûh* kitapları zamanımıza intikal etmemiştir. Bu eserlerin pek çoğu, daha sonraki tarihçilerin ve coğrafyacıların ana kaynağını teşkil etmiştir. İbnu'n-Nedim'in zikrettiği el-Medâinî'ye ait futûh kitapları şunlardır: *Futûhu's-Şam*, *Futûhu'l-Irak*, *Kitabu Haberi'l-Basra*, *Futûhu Horasan*, *Kitabu Sağrı'l-Hind*, *Kitabu Sicistan*, *Kitabu Fâris*, *Fethu'l-Ubülle*, *Kitabu Kirman*, *Fethu Bâbil*, *Kitabu Uman*, *Futûhu Cibali Taberistan*, *Kitabu Taberistan*, *Futûhu Mısr*, *Kitabu'r-Reyy*, *Futûhu'l-Cezire*, *Futûhu'l-Ehvaz*, *Kitabu Emri'l-Bahreyn*, *Fethu Berka*, *Futûhu'l-Hîre*, *Futûhu Cürcan* ve *Taberistan* ve *Kitabu Mekke*.²³

İbnu'n-Nedim, bu üç tarihçi ile alâkahı olarak, ilim adamlarının şu görüşlerini okuduğunu bize nakletmektedir: "Ebu Mihnef Irak'a ait haberlerle; el-Medâinî Horasan, Hind ve Fâris; el-Vâkıdî ise Hicaz bölgesine ait baberler ve Siyer ile meşgul olmuşlardır. Suriye fetihleriyle (*Futûhu's-Şam*) ilgilenmeleri bakımından ise, her üçü de müşterek hareket etmişlerdi."²⁴

20 Bkz. F. Sezgin, I. 348, 351; (arap. ter. 1/2. 215, 223)

21 İbnu'n-Nedim, 142-3; ayrıca bkz. F. Sezgin, I. 308-9; (arap. ter. 1/2. 127-130)

22 İbnu'n-Nedim, 150-1; F. Sezgin, I. 294-7; (arap. ter. 1/2. 100-6)

23 *el-Fihrist*, 156; el-Medâinî'nin diğer eserleri ve hayatı için bkz. İbnu'n-Nedim, 153-8; F. Sezgin, I. 314-5; (arap. ter. 1/2. 139-142)

24 *el-Fihrist*, 143

Çeşitli ilim dallarında eser veren, Arap dili ve edebiyatı sahasında büyük şöhreti olan Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. (208 /823), *Kitabu Mekke ve'l-Harem*, *Kitabu Futûhu İrminiyye*, *Futûhu'l-Ehvaz*, *Kitabu's-Sevad ve Fethihî* adlı şehir tarihlerine de burada işaret etmek gerekiyor.²⁵

Hz. Peygamber'in hicret edip İslâm Tarihindeki ilk devlet merkezi yaptığı, hayatının on yıllık bir kısmını geçirdiği ve Ravza-i Mutahhara'nın bulunduğu Medine-i Münevvere şehrine ait bilinen ilk şehir tarihini, *Kitabu Ahbari'l-Medine* adı ile Muhammed b. el-Hasan İbn Zebâle yazmıştır. İbnu'n-Nedim'in tarihçi ve neseb âlimi diye bahsettiği ve Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) talebesi İbn Zebâle'nin vefat tarihi bilinmemektedir. es-Sehâvî (öl. 902/1497), İbn Zebâle'nin Medine'ye dair büyük cildli bir eserinin olduğunu, *el-İ'lan bi't-Tevbih* adlı eserinde zikretmektedir. es-Sehâvî'nin eserini neşreden F. Rosenthal, İbn Zebâle'nin eserini, Brockelmann'dan naklen 199/814 yılında yazdığını tasrih etmektedir. Müsteşrik Wüstenfeld, zamanımıza intikal etmeyen bu eseri, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh es-Semhûdî'nin (öl. 911/1506) *Vefâu'l-Vefâ* adlı Medine tarihindeki İbn Zebâle'nin rivayetlerini bir araya toplayarak *Tarihu'l-Medine* ismi ile neşretmiştir.²⁶

Vefat tarihini tesbit edemediğimiz Ubeydullah b. Ebî Sa'îd el Verrak'ın *Kitabu'l-Medine ve Ahbaruhâ* adlı bir eseri olduğunu İbnu'n-Nedim bize bildirmektedir.²⁷

el-Medâini'nin (öl. 235/850) de *Kitabu Hamâ'l-Medine ve Cibâlihâ ve Evdiyetihâ* ile *Kitabu'l-Medine* adlarında iki Medine şehir tarihi yazdığını görüyoruz.²⁸

Ebu Ali el-Hasan b. Halef İbn Şâzan (öl. 246/860), *Ahbâru'l-Medine* isimli bir eser kaleme almıştır.²⁹

ez-Zübeyr b. Bekkâr (öl. 256/870) da, *Ahbâru'l-Medine* ve Medine'deki meşhur el-Akik vadisi üzerine *Kitabu'l-Akik* adlı eserleri yazmıştır.³⁰

25 İbnu'n-Nedim, 85-6

26 İbnu'n-Nedim, 164; F. Sezgin, I. 343-4; (arap. ter. 1/2. 201-2); es-Sehâvî, *el-İ'lan bi't-Tevbih İmen-Zemne Ehle't-Tarih*, 642, F. Rosenthal'ın *İlmu't-Tarih İnde'l-Müslimin* adlı eseri içerisinde, Bağdad 1963; İbn Zebâle'nin rivayetlerinin neşri için de bkz. F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina, im Auszug aus dem Arab. des Samhûdî*, Göttingen 1864; ayrıca Brockelmann, I. 137

27 *el-Fihrist*, 164; Bağdath İsmail Paşa, *Esmâu'l-Müellifin*, I. 646

28 İbnu'n-Nedim, 157 ve 158

29 F. Sezgin, I. 345; (arap. ter. 1/2. 204)

30 İbnu'n-Nedim, 166-7; F. Sezgin, I. 317-8; (arap. ter. 1/2. 147-9)

2- İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi

Yukarıda adlarını yazdığımız eserlerden sonra bilinen en eski Medine-i Münevvere tarihi, Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî'nin *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* adlı kitabıdır. İbn Şebbe'nin bu eseri de, Hicretin I. ve II. asırlarında yazılmış diğer birçok kitap gibi, zamanımıza intikal etmeyenler arasında zikredilmekte ve yalnızca es-Semhudî'nin (öl. 911/1506) Medine tarihinde ve İbn Hacer'in (öl. 852/1448) *el-İsâbe*'sindeki nakiller dolayısıyla bilinmekteydi. Hayreddin ez-Zirikli ise, bu eserin bir kısmının bize kadar ulaştığını zikretmiştir.³¹

Bugün, İbn Şebbe'nin *Tarihul'l-Medineti'l-Münevvere* adlı eseri, dört cilt halinde yayımlanmış ve ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.³²

Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe b. Abide b. Zeyd b. Rayta en Nümeyrî el-Basrî, 173 (M. 789) yılı Receb'in birinci pazar günü Basra'da doğdu. Daha sonraları Basra'nın harap olması üzerine Bağdad'a yerleşti. Orada zamanının birçok muhaddisinden hadis rivayet etti. Pekçok muhaddis, bu arada İbn Mâce de, İbn Şebbe'den hadis rivayet etmişlerdir.³³ Hayatının sonlarına doğru Samarrâ'ya giden İbn Şebbe, orada, "Halku'l Kur'an" konusundaki görüşleri dolayısıyla işkenceye maruz kalmıştır. O, "Kur'an, Allah kelamıdır; mahluk değildir" şeklindeki görüşünü söyleyince, kendisine: "Öyle ise sen, kim bu görüşte ise kafirdir diyorsun" dediler. Bunun üzerine İbn Şebbe: "Ben kimseyi tekfir etmiyorum" diye karşılık vermesine rağmen ona: "Sen kafirsin" dediler ve onun kitaplarını parçaladılar. O da evine kapandı ve bir ay konuşmamaya yemin etti.³⁴

31 el-A'lam, V. 206-7; ayrıca bkz. F. Sezgin, I. 345-6; (arap. ter. 1/2. 205-7)

32 1969-70 tarihinde Medine-i Münevvere'deki bir yıllık ikametimiz esnasında, es-Seyyid Muhammed Mazhar el-Farukî'nin kütüphanesinde, İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere tarihinin bir yazması olduğunu öğrenmiş ve eseri görmek için bazı teşebbüslerimiz olmuşsa da sonuç alamamıştık. 1983 yılı kışın ayı başındaki yeni bir ziyaretimiz esnasında bu eserin, Medine-i Münevvere Evkaf Meclisi Reisi es-Seyyid Habîb Mahmud Ahmed'in maddî ve manevî imkanlarıyla ve vakıf olarak tahkik ettirilip bastırıldığını öğrenince, piyasada para ile satılmayan bu eseri, kitabı tahkik eden Fehim Muhammed Şeltût'tan Meke-i Mükerrerme'de istedik. Kendisinde fazla nüsha kalmadığını beyan etmesi üzerine, Medine-i Münevvere'deki Arif Hikmet Kütüphanesi Müdürü Ali Ulvî Beyefendî'den bu değerli eseri temin etmesini istirham ettik. Allah rızası için, kitabı ehline hediye etmek üzere vakfeden es-Seyyid Habîb'e ve yardımcıları için Ali Ulvî Beyefendî'ye burada kalbî teşekkürlerimizi sunarız.

33 Bu muhaddisler için bkz. el-Hatîb el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XI. 208; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII. 460-1; ez-Zehabi, *Tezkiretu'l-Huffaz*, 11. 516-7.

34 el-Hatîb el-Bağdadî, XI. 209; İbn Şebbe'nin bu sırada söylediği uzun bir şiir de burada nakledilmektedir.

İbn Şebbe, 262 yılı (M. 876) Cemaziyelahir ayının bitmesine beş gün kala bir pazartesi günü, seksendokuz yaşında Samarrâ'da vefat etti.

Babasının adı Zeyd olan Ömer İbn Şebbe'ye, "Şebbe'nin oğlu" denilmesinin sebebi, nenesinin babasını çocukken beşikte salladığı sırada söylediği bir ninnide geçen "Şebbe" kelimesinden ileri geldiğini hemen hemen bütün kaynaklar zikretmiştir³⁵.

Benî Nümeyr kabilesinin azadlısı olan İbn Şebbe, fakih, hadis rivayetinde kendisine güvenilen (sika) ve rivayetleri birbirine karıştırmayan muhaddis, edib, şair, dil bilgini ve müverrih (ahbârî)'dir. İbnü'n Nedim, onun eserlerinin Ebu'l-Hasan Ali b. Yahya'ya intikal ettiğini; onun bu kitapları Ebu Tâhir b. Ömer İbn Şebbe'den satın aldığı bildirilmektedir³⁶. İbnü'n-Nedim'in yazdığına göre, İbn Şebbe'nin eserleri şunlardır:

*Kitabu'l-Kûfe, Kitabu'l-Basra, Kitabu'l-Medine, Kitabu Mekke, Kitabu Ümerâi'l-Kûfe, Kitabu Ümerâi'l-Basra, Kitabu Ümerâi'l-Medine, Kitabu Ümerâi Mekke, Kitabu's-Sultan, Kitabu Makteli Osman, Kitabu'l-Küttab, Kitabu's-Şîr ve's-Şuarâ, Kitabu'l-Eğânî, Kitabu't-Tarih, Kitabu Ahbari'l-Mansur, Kitabu Muhammed ve İbrahim İbney Abdillah b. Hasan, Kitabu Eş'âri's-Şurât, Kitabu'n-Neseb, Kitabu Ahbari Benî Nümeyr, Kitabu Mâ-Yesta'cimu'n-Nasü fihî mine'l-Kur'an, Kitabu'l-İsti'âneti bi's-Şîri ve Mâ-Câe fi'l-Luğât, Kitabu'l-İsti'zam li'n-Nahvi ve Men-Kâne Yelhnu mine'n-Nahviyyîn*³⁷.

Fuad Sezgin, İbn Şebbe'nin eserlerinden dokuz tanesini zikretmiştir. Bunlarda, Brockelmann'ın Kahire'deki bir yazmanın onun

35 Hayatı ve eserleri için bkz. İbnü'n-Nedim, 169-170; el-Hatib el-Bağdadî, XI. 208-210; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII. 460-1; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III. 114, Kahire 1948; İbnü'l-İmad el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zehab*, II. 146; ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, II. 516-7; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'at*, II. 218-9, Kahire 1964-5; Yakut el-Hamevî, *İrşadu'l-Erîb*, VI. 48-9; burada, İbn Şebbe'nin şair olan Ahmed adında bir oğlu olduğu ve babasından on yıl sonra vefat ettiği yazılır.

İbn Şebbe'nin vefat tarihi için 262 yılı yanında, 263 ve 264 yılları da rivayet edilmiştir; ayrıca vefat gününün Cemaziyelahirin bitimine dört gün kala perşembe günü olduğu da nakledilmiştir. Ayrıca bkz. Bağdadlı İsmail Paşa, I. 780; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lam*, V. 206-7; Ömer Ruza Kehhale, *Mu'celu'l-Müellifin*, VII. 286; F. Sezgin, I. 345-6; (arap. ter. 1/2. 205-7) 36 *el-Fihrist*, 169

37 *el-Fihrist*, 169-170; İbn Şebbe'nin kitaplarını sıralayan diğer kaynaklarda, yalnızca bir kısmının zikredildiğini görüyoruz. Yakut el-Hamevî ise, onun kitaplarının tamamını İbnü'n-Nedim'den naklen aynen sıralamış; *Kitabu'l-İsti'zam li'n-Nahvi ve Men-Kâne Yelhnu mine'n-Nahviyyîn* adlı eseri iki ayrı kitap olarak göstermiş; ayrıca *el-Fihrist*'te yer almayan *Kitabu Tabakati's-Şuara* adlı ayrı bir eseri daha zikretmiştir; bkz. *İrşadu'l-Erîb*, VI. 48-9.

Tabakatu's-Şuarâ'sı olduğuna dair görüşünü şüpheli kabul eden Sezgin, bu eserin *Cemheretu Eş'âri'l-Arab* olduğunu ve İbn Şebbe'ye nisbetinin de şüpheli olduğunu belirtir. Nitekim İbn Şebbe'nin *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* adlı eserini édition critique yapan Fehim Muhammed Seltût, Mısır'daki Daru'l-Kutübi'l-Mısrıyye'de bulunan bu yazmanın Kitabu's-Şi'r ve's-Şuarâ olduğunu; ancak bu eserin İbn Şebbe'ye ait olmadığını tasrih eder³⁸.

Yine Fuad Sezgin, İbn Şebbe'nin *Ahbaru Ehli'l-Basra* veya *Tarihu'l-Basra* adlı eserinin, daha sonraki müelliflerden et-Taberî, Yakutu'l-Hamevî ve İbn Hacer'in bu eserden yaptıkları bazı iktibaslar yoluyla bize kadar ulaştığını belirtmiştir.

İbn Şebbe'nin eserleri arasında İbnu'n-Nedim'in zikretmediği *Ahbaru Mecnunı Benî Adıyy* ile *Haberu'n-Nâbiğa el-Ca'dî* adlı kitaplarının Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Ezânî* eserindeki bazı nakiller yoluyla bilindiğini belirten F. Sezgin, *Kitabu Ahbarı Benî Nümeyr*, *Ahbâru Mekke*, *Kitabu Tabakatu's-Şuarâ* ve *Kitabu Ahbârı Muhammed ve İbrahim İbney Abdillâh b. el-Hasan b. el-Hasan el-Hâşimî el-Kureşî* ve *Ahbâru Mekke* kitaplarının da muahhar bazı müelliflerin eserlerinde yer alan iktibaslarla bize kadar ulaştığını göstermektedir³⁹.

İbn Şebbe'nin yirmiden fazla eseri içerisinde, ondört tanesi tarihle ilgili olup bunlardan sekizi şehir tarihi üzerinedir. Onun eserlerinden hiç birisinin zamanımıza inkikal etmemesi, bu zamana kadar kendisinden çok az bahsedilmesine sebep olmuştur. Gerçekten İbnu'n-Nedim başta olmak üzere İslâm Dünyasındaki çeşitli konularda yazılan eserleri tesbit düşüncesiyle kaleme alınan bibliyografik eserler dışında,⁴⁰ İbn Şebbe'den, bilhassa tarihçi olarak bahsedenler çok az olmuştur. Meselâ, İslâm tarihçileri üzerine çok geniş ve ciddî bir çalışma yapmış bulunan F. Rosenthal, kitabında ondan bir defa bile, -hiç şüphe yok ki eserlerini inceleme imkanı bulamaması yüzünden ve haklı olarak-bahsetmemiştir.⁴¹

38 Sezgin, I. 345-6; (arap. ter. 1/2. 205-7); Seltût, Mukaddime, s. ya.

39 Aynı eser, aynı yer; Fuad Sezgin, İbn Hacer'in *el-İsâbe'sinde Ahbaru'l-Medine'den* pek çok iktibasın bulunduğunu göstermiş ve yukarıda da belirttiğimiz gibi *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere'nin* bir kısmının bize kadar ulaştığını, ez-Zirikli'den naklen yazmıştır.

40 Bunlar, Kitap Çelebi, Bağdadlı İsmail Paşa, Brockelmann, F. Sezgin, ez-Zirikli ve Ö.R. Kehhale'nin eserleridir.

41 Gerçi F. Rosenthal'ın *İlmü't-Tarih inde'l-Müslimin* kitabında, müstakil olarak édition critique'ini yaptığı es-Schâvî'nin *el-I'lan bi't-Tevbih* adlı kitapta, İbn Şebbe'den yazdığı tarihî eserler dolayısıyla dört defa bahsedilmektedir. Onun adının geçtiği ilk yerde Rosenthal, Broc-

İbn Şebbe'nin *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* kitabı basılıp⁴² elimizde bulunmasından sonra, artık onun, Efu Mihnef (öl. 157/774), el-Vâkıdî (öl. 207/823) ve el-Medâinî (öl. 235/850) gibi ilk devir şehir tarihçilerinden sonraki neslin, değerli bir mümessili olmak üzere, hak etmiş olduğu yeri alacağımda şüphe yoktur.⁴³

İbn Şebbe'nin *Tarihu'l-Medinet, l-Münevvere* adlı eserinin yazma nüshası, Medine-i Münevvere'de es-Seyyid Muhammed Mazhar el-Farûkî özel kütüphanesi tarih 157 numarada bulunmaktadır. es-Seyyid Habîb Mahmud Ahmed, kitabın mikrofilmünü el-Farûkî'nin torunu Ömer Mazhar'dan alıp tahkik etmek üzere Fehîm Muhammed Şeltût'a vermiştir. es-Seyyid Habîb, bu hususu yazdığı kısa bir takdim yazısı ile ifade etmiştir.

Eseri neşre hazırlayan Şeltût da on sayfa tutan bir mukaddime yazmıştır. O bu yazısında, İbn Şebbe'nin hayatı ve eserlerini ele almakta, Müslüman tarihçilerin telif ettikleri şehir tarihleri hakkında umumî bazı bilgiler vermekte; ayrıca eserin tek yazma nüshasını tanıttığı kısa bir değerlendirme yapmış bulunmaktadır.

İbn Şebbe'nin zamanımıza ulaşan bu Medine tarihi, *İndeks* ve *İçindekiler* hariç, dört cilt halinde 1315 sahife olup üç bölümden meydana gelmektedir. İlk Bölüm (ss. 3-651), Hz. Peygamber'in Medine-i Münevvere'deki hayatı üzerinedir. Bu kısmın başı ve sonu eksik olup tertip bakımından da karışık bir durumda bulunmaktadır.

kelmann'dan naklen dip notunda bazı bilgiler vermektedir; ss. 621; İbn Şebbe'nin el-*İ'lan*'da geçtiği diğer yerler: ss. 639, 641 ve 692'dir, Bağdad 1963.

es-Sehâvî şehir tarihleri yazan münevverihleri sıralarken, Medine-i Münevvere üzerine eser yazanlar içerisinde ilk önce Ömer İbn Şebbe'yi zikretmekte ve onun Medine tarihinden bir nüshanın arkadaşı İbn Fehd'de bulunduğunu belirttiikten sonra; İbn Fehd'in elindeki bu nüshayı "... İbnu's-Seyyid Afîfu'd-Din'de bulunan Şeyhimizin yazısıyla olan nüshadan nakletti" şeklinde bir bilgi de vermektedir. (el-*İ'lan*, 641) *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*'yi ilim alemine sunan Fehîm Muhammed Şeltût, Medine'deki bulunan tek yazma nüshanın, es-Sehâvî'nin hattı ile yazıldığına dair bazı yerlerde kayıt bulunmasına rağmen, bu nüshadaki yazının daha çok İbn Hacer'in yazısına benzediğini ve es-Sehâvî'nin yukarıya aldığımız sözlerindeki "Şeyhimiz"den müellifin kasteddiği İbn Hacer el-Askalânî olduğunu ve Medine'deki Mazhar el-Farukî kütüphanesindeki nüshanın, es-Sehâvî'nin bahsettiği nüsha olduğunu ifade etmektedir; Şeltût, Mukaddime, ss. mim.

42 Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeiry el-Basrî (173-262/789-876), *Kitabu Tarihi'l-Medineti'l-Münevvere*, tahkik: Fehîm Muhammed Şeltût, baskı ve yayını: es-Seyyid Habîb Mahmud Ahmed hesabına Allah rızası için vakıf, I-IV Cidde 1399/1979.

43 İlk devir İslâm Tarihçiliği üzerine değerli bir çalışma yapmış olan Abdülaziz ed-Durî de kitabında İbn Şebbe'den hiç bahsetmemiştir; *Bahsün fi-Neş'eti İlmi't-Tarih inde'l-Arab*, Beyrut 1960.

Eserde yer alan ilk konu, "Cenazeler Namazıdır". Hz. Peygamber'in cenaze namazlarını nerelerde ve nasıl kıldırıldığına dair haberlerin yer aldığı bu kısımdan sonra, Cebrâil'in makamı; Kıssa ve kıssa anlatanlar; Medine Mescid'i çevresine yollar yapılması ve Mescid adabı ile alakalı çeşitli konular; Dırar Mescid'i; Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mes-cidler ve diğer yerler; Uhud Dağı hakkındaki haberler; Baki' Mezarlığı, Benî Seleme ve oradaki dua; Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim ile diğer yakınları, bazı Sahâbilerin kabirleri; Hz. Peygamber'in bayram namazlarını kıldırıldığı namazgâhlar; Medine'deki Akîk Vadisine ait haberler; Medine'deki kuyular; Medine'nin isimleri; Medine'nin vadileri; Hz. Peygamber'in malları, sadakaları; Hayber ve Fedek'in durumları; Bazı Sahâbilerin sadakaları; Medine'deki bazı kabilelerin konak, ev ve mahalleleri; Medine üzerine söylenmiş şiirler; Hz. Peygamber'in korunması ve muhafızları; Medine'deki çarşı ve pazarlar; İfk olayına dair haberler; Abdullah b. Ubeyy b. Selûl ve diğer bazı münafıklarla alakalı haberler; Hz. Peygamber'in Gazve ve Seriyeleri; Hz. Peygamber'e gelen muhtelif kabilelerin heyetleri; Hz. Peygamber'in hususiyetleri; Hz. Peygamber'in şiirle medhedilmesi; Hz. Peygamber'in isimleri; Benî Hâşim ve Kureyş'in diğer kolları ile Arap kabilelerinin üstünlükleri.

Birinci Bölümdeki bu ana başlıklar eserin yazmasında bulunmak-tadır ve bu başlıklar "İçindekiler"de siyah puncto ile dizilmiştir. Ancak bu başlıklar altındaki haberler ile başlık arasındaki ilginin birçok yerde bulunmadığının tesbiti üzerine, bu ana başlıklar olduğu gibi muhafaza edilmiş; buna karşılık eserdeki haberlerin muhtevasına uygun alt başlıklar yazılması cihetine gidilmiştir. Nitekim kitabın İndeks'ini ve İçindekiler'ini (ss. 1333-1396) hazırlayan Dr. Bekrî Şeyh Emin, bu hu-susu tasrih etmiştir (s. 1331-2).

Bu Bölümde yer alan haberler, Medine-i Münevvere tarihine dair bize ulaşan en eski metinlerdir.

Medine Tarihi'nin İkinci Bölümü, Ömer b. el-Hattab'a (R.A.) ait haberlerle ilgilidir (ss. 654-949). Bu Bölümün de, ilk bölüm gibi, başı ve sonu noksandır. Aynı durum, Osman b. Affan'a (R.A.) ait haberlerin yer aldığı Üçüncü Bölüm (ss. 952-1315) için de söz konusudur.

Medine Tarihinde, Hulefây-ı Râşidin'in ilki Hz. Ebu Bekir'e ait haberler yer almamaktadır. Yazdığı mukaddimede bu husus üzerinde duran Şeltût, iki ihtimalin bulunduğunu söylemektedir: Ya müellif, Ebu Bekir'in de tarihini yazmıştı; fakat bu kısım, Samarrâ'da kitapla-rının parçalanmasına karar verilmiş olan mihnet döneminde kaybolmuş-

tur. Veya müellif, Hz. Ebu Bekir'in tarihini yazmayı, ilk halifenin kısa bir dönemde başta bulunduğu ve bu sırada irtidad savaşlarıyla meşgul olup Medine'nin imarı ve diğer dünya işleriyle uğraşmamasından dolayı, ihmal etmiştir. (Mukaddime, s. nun)

İkinci Bölümde yer alan konular şu ana başlıklar altında toplanmıştır: Hz. Ömer'in nesebi, çocukları, Cahiliye Çağındaki durumu İslâm oluşu, hicreti; Bazı seriyyelere kumandan oluşu; Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i yerine halife tayini ve ona vasiyeti; Halifelîğe başlaması; Hz. Ömer'e "Emîr'l-Müminin" denilmesi; Hz. Ömer'in heybeti; Zeyd b. Sâbit'in kaza işleriyle görevlendirilişi; Mal ve yemek hususunda Hz. Ömer'in iffeti; Hz. Ömer'den Kur'an'ın toplanması üzerine rivayet edilen şeyler; Hz. Ömer'in Ramazanda insanları (teravih) toplaması; Hz. Ömer'in müt'a nikahını yasaklaması; Ümmü veledlerin satılmasını yasaklaması; Şarap içenlere seksen deynek hadd cezası koyması; Hz. Ömer'in cenaze namazı tekbirlerini dört olarak toplaması; Kıtık yılında Hz. Ömer'in yaptıkları; Hz. Ömer'in din ve dünya işlerinde insanları tedibi; Hz. Ömer'in kerametleri ve keşifleri; Hz. Ömer'in zamanında diyetin takdiri; Hicri tarihin başlangıcı; Cihad eden kimsenin ailesinden ne kadar uzak kalacağıın takdiri; Hz. Ömer'in verdiği hapis cezaları; Hz. Ömer'in yemeği; elbisesi; işlerindeki ahlakı; Hz. Ömer'in Şam'a gitmesi; Hz. Ömer'in hadd cezalarını ister yakını ister uzağı olsun suçlular için yerine getirmesi; Hz. Ömer'in muvafakatı ile nâzil olan ayetler; Hz. Ömer'in öldürülmesi ve Şura işi; Hz. Ömer'in vefatı; ölümünden sonra onu rüyasında görenler ve onu medhedenler.

Medine tarihinin ikinci bölümündeki konular ile aşağıya çıkaracağımız üçüncü bölümün konuları, Medine'nin şehir tarihinden ziyade, bu iki halifenin şahsiyet ve icraatlarını aksettiren ve devrinin monografi anlayışında yazılmış bir tarih kitabı olduğunu bize göstermektedir.

Üçüncü Bölüm, Hz. Osman'a ait şu haberlere tahsis edilmiştir: Osman b. Affan'ın doğumu; İslâm oluşu; Hz. Osman'ın cuma günü iki ezan okunmasını kararlaştırması; Kur'an'ı yazdırması ve toplanması; Hz. Osman'ın tevazuu; Amr b. el-Âs'ın Hz. Osman hakkındaki sözleri; Hak üzere öldürülmesine rağmen Hz. Osman'ın savaşı istememesi üzerine söylenenler; Hz. Osman'a karşı ilk hareketler; Mısırlıların ileri gelenleri ve Hz. Osman'a gitmeleri; Kûfe halkının hareketi ve Hz. Osman'a gitmeleri; Medine'den ayrılan Mısırlıların geri dönüşleri; Hz. Osman'ın lehine ve aleyhine yardım eden Hz. Peygamber'in Ashabı ve Zevceleri ile ilgili ihtilaflar hakkındaki rivayetler; Hz. Osman'ın öldürülmesine karşı Abdullah b. Selam'dan rivayet edilenler; Hz.

Osman'ın muhasara edildiği sıradaki sözleri ve fâsiklara karşı delilleri; Hz. Ali, Sa'd ve başkalarının Hz. Osman'a karşı yardım etmeleri üzerine ihtilaflı rivayetler; Hz. Osman'ın savaş istememesi ve adamlarını bundan menetmesi; Hz. Osman muhasara edilince halka kimin namaz kıldıracağı; Hz. Osman'ın Hz. Ali, Sa'd ve başkalarından yardım istemesi; Hz. Osman'ın İbn Ömer ile istişaresi ve Hz. Âişe'nin durumu; Hz. Osman'ın rüyası; Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün Hz. Ali'nin durumu; Hz. Osman'ın kapısının yakılması ve Muhammed b. Ebî Bekir'in ve Mısırlıların evine girmesi; Hz. Ali ve Hz. Âişe'den, Hz. Osman'ın katli üzerine rivayet edilenler; Hz. Osman'ın öldürülmesinin insanlara tesiri ve fitne; Hz. Huzeyfe'nin sözleri; Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın öldürülmesinde bir suçu olmadığına dair söyledikleri üzerine rivayet edilenler; (Hz. Osman'ın katili) -Muğire b. el-Ahnes b. Şerik'in haberi.

İbn Şebbe'nin *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere* kitabı, hadis rivayetindeki usûle göre kaleme alınmıştır. Eserin üç bölümünün de başından ve sonundan eksikleri bulunması yanında, yazmada boş bırakılmış ve okunamayan yerler de bulunmaktadır. Ancak eseri neşreden Şeltût, bütün bu yerlere, dip notlarında işaret etmiş ve okunamayan ve boş bırakılan yerlerin ne kadar olduğunu bildirmiştir. Ayrıca metnin doğrusunu tesbit bakımından, aynı rivayeti, başka kaynaklardan tahric etme cihetine de gitmiştir.

Eldeki basılmış şekli ile İbn Şebbe'nin bu Medine-i Münevvere tarihi, bir şehir tarihi olması yanında, Birinci Bölümde yer alan haberlerle Hz. Peygamber'in bir Siyer'i; İkinci ve Üçüncü Bölümleriyle de, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafet dönemleri için, çok eski ve geniş geniş bilgiler ihtiva eden bir tarih kaynağı hüviyetindedir.

İBÂDİLİK'DE VELÂYET VE BERÂET İNANCI

Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

"Velâyet" ve "Berâet" kavramları, İslâmiyetin ısrarla üzerinde durduğu konular arasında yer alır. Kur'an-ı Kerîm, bir kısmını az sonra zikredeceğimiz âyetlerde görüldüğü gibi, Müminleri sevmeyi ve dost edinme (tevellâ) yı; kafirlerden uzaklaşmayı ve kaçım (teberrâ) yı emreder ve bu vasfın Müslümanların alâmetlerinden olduğunu bildirir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah için sevmenin (el-hubbu lillâh) ve Allah için buğz etmenin (el-bu'du lillâh) imanının tamamından olduğunu söyler.¹

Kur'an ve Sünnet'teki bu önemi sebebiyledir ki, "velâyet" ve "berâet" anlayışı, İslâm düşünce tarihinde ve bilhassa İtikâdî İslâm Mezhepleri arasında derinlemesine ele alınan ve tartışılan fevralâde önemli bir mesele olmuştur. Öyle ki, cemaat içerisinde "mezhepçilik anlayışı" teşekkül etmesinde ve taassub derecesine varmasında; "düşünce ekolleri" arasındaki ihtilafların büyümesinde ve Müslümanlar arasında tefrika çıkmasında bu iki kavramın büyük tesiri olmuştur denebilir. Nitekim "Velâyet", Şii-İmâmîyye'nin beş temel akidesinden birisidir. Velâyet ehline, yani Allah'ın dostları olan 12 imama velâyet etmek farzdır; çünkü velâyet imamın hakkıdır ve ebedîdir; velâyetsiz imâmet olmaz.² bu bakımdan, şiiilik, "tevellâ" ve "teberrâ"dan ibarettir; yani Âl-i Bey'i ve İmamlarını dost edinmek ve sevmek, onların düşmanlarında uzaklaşmaktır denebilir.

Bununla birlikte "velâyet" ve "berâet" kavramları, çağdaş itikâdî islam mezheplerinden olan İbâdilik'te daha husûsî bir mana ifade eder. Zira bu iki kavram, İbâdiyye mezhebinde, hem inanç esasları içerisinde yer alır hem de içtimâî hayatı düzenleyici, Cemaat varlığını yaşatıcı prensip; sosyal münasebetleri koruyucu bir müeyyide olarak fonksiyon icra eder. Öyle ki, İbâdî Cemaatı, büyük ölçüde "velâyet" ve "berâet"

1 Bkz. Buhârî, Kitâbu'l-İmân, 1. Hadis; Ebû Dâvud, Sünen, Sünnet Böl. 2. Bâb

2 Şi'a'nın velâyet inancı hakkında bkz.: H. Corbun, "Şiiilikte Velâyet Kavramı", çev. Yrd. Doç. Dr. Sabri Hizmetli, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1983, C. XXVI, ss. 717-726.

esasının titizlikle uygulanması sayesinde aslı hüviyetini muhafaza etmiş ve bozulmadan günümüze kadar gelebilmiştir denebilir. Zira “*velâyet*” ve “*berâet*”, Kitman Dönemi hüküm makamının en güçlü iki silahı ve dayanağı olmuştur. Sözkonusu kavramlara muhalif hareket ettiği veya suç sayılan bir davranışta bulunduğu zaman Cemaat’tan ihrâc edileceğini (el-berâet) bilen bir ibâdî müslüman şüphesiz inanç ve ibadet esaslarına bağlı tutum ve davranışlarında fevkalade dikkatli ve ölçülü olacaktır.

Tanınmış ibâdî bilginlerden eş-Şeyh Âmir eş-Şemmâhî “*velâ-yet*” ve “*berâet*” anlayışının ibâdî akidesindeki yeri hakkında şu açıklamada bulunur: “... Müslümanlar, tevhîd, ’adl, kader, velâyet ve berâet, emir ve nehiy, va’d ve va’id, el-menziletu beynel-menziletayn, es-mâ ve ahkâm olmak üzere 9 ana mesele üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan velâyet ve berâete gelince: Biz, Allah’ın, dostlarını sevici, düşmanlarına da düşmanlık edici olduğuna inanırız. Allah’ın velâyetinin ve ’adavetinin, zamanın ve şartların değişmesiyle birlikte, değişmeyeceğine imân ederiz. Bütün Müslümanlara velâyeti; tüm kâfirlerden de berâeti vâcip addederiz. Aynı şekilde Yüce Allah’ın, Kur’an-ı Kerîm’de, cennetlik olduklarını bildirdiği kimselere velâyetin; ehl-i nâr olduklarını söylediği kimseler için de berâetin dinden olduğunu kabul ederiz. Ayrıca aramızda yaşayan muhaliflerimizden uzaklaşma (teberrâ) yı da câiz görürüz. Zira velâyetin ancak berâetle; berâetin de ancak velâyetle zâil olduğuna inancımız tamdır. Nitekim iman ve küfür halinden hangisi üzere olduğu bilinmeyen bir kimse için de “*vukûf*”un farz olduğuna inanırız.”³

Velâyet ve berâet, Şemmâhî’nin bu açıklamasına göre, ibâdilikte, dinin esaslarındandır. Bu durumda bir ibâdî müminin imanı şu esaslara dayanmaktadır: 1) Hayır üzere olan tüm müminlere velâyet; 2) Her şer işleyenden ve kötülük ehlinden berâet; 3) velâyet veya berâet ehli olduğu bilinmeyen kimse için vukûf ve her türlü masiyetten uzak durmak.

Biz, bu çalışmamızda, İbâdiyye inancında ve içtimâî yapısında büyük önemi hâiz olan bu “*velâyet*” ve “*berâet*” anlayışını, yalnızca ibâdî kaynaklara dayanarak, incelemeye çalışacağız.

I. Velâyet

“*Velâyet*”, lügatte, yakınlık (el-gurb), iyilik etme, yardım ve ihtimam gösterme, başkası için bir işi yerine getirme, hıfz etme ve ittisal

³ Amîr eş-Şemmâhî, “*Kitâbü’l-Akaidi’l-Mübâreke*”, Kahire thz., s. 43

manalarına gelir . “*Velâyet*” kelimesi, “vav” harfi mansub olarak (el-velâye) şeklinde yazıldığında bu manaları ifade eder; buna karşılık “vav” harfi meksur olarak yazılıp (el-vilâye) olarak okunduğunda, emirlik, sultanlık anlamına gelirken, bu tür yazıp okumak, ibâdilere göre, “*el-hutta*” adı verilen cezayı gerektirir.⁴

“*Velâyet*”in lügat anlamlarından birisi de, yetimin işlerini idâre etmek, malını korumak ve maslahatını gözetmektir. Allah’ın dostlarına (evliyaullah) velâyetinin manası da böyledir. Nitekim, Bakara sûresi 257. âyeti bunu ifade eder: “Allah inananların dostudur...”; yani Allah onlara yardım etti, işlerini himayesine aldı ve onları korudu.⁵

“*Velâyet*”, ıstılahta, Müslümanlar için terahhüm, muhabbet ve istiğfarda bulunmak manalarını ifade eder. Yani kalben sevmenin yanı sıra, Müslümanlar için istiğfar etmek, duada bulunmak, rahmet ve iyilik istemek demektir. İstiğfarın manası ise, sağlam bir irade ile, Müslümanlar için, Allah’ın gufranını dilemektir.⁶ Bu anlamda bütün Müslümanlar arasında velâyet vardır ve Kitap, Sünnet ve Ümmet’in icmaı ile vâciptir. Zira tüm Müslümanların Kitab’ı bir, peygamberleri birdir. Aynı şekilde Şeri’at’ın aşlında ittifak halindedirler; ihtilaf ettikleri hususlar yalnızca furu’a mütaalliktir. Bununla birlikte Şeri’at’ta yeni şeyler ihdas eden Müslümanlardan berâat etmek de bizlere (ibâdilere) vâiptir.⁷

Kur’an-ı Kerim, Muhammed sûresi 19. âyeti bu tür velâyetin vâcib olduğuna delil teşkil eder: “Ey Muhammed... kendinin, inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile...” Sünnet’ten delil ise, İbn Mes’ud’un rivâyet ettiği şu hadistir: “Hz. Peygamber, ey İbn Mes’ud, imanın aslı (’ari) nedir? diye sordu; İbn Mes’ud, Allah ve resûlü bilir dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Allah için sevmek ve Allah için

4 Velâyet’in lügat anlamı için bkz.: “*Lisânü’l-Arab*”. Muhammed b. Yusuf Atfiş, “*ez-Zehbû’l-İhlâs*”, ta’lik: İshak İbrahim Atfiş, 2. bas., Konstantin 1400/1980, ss. 32-34; Ebû Tâhir İsmail b. Musâ el-Ciyâtî (ö. 750/1349), “*Kitâb Kavâidi’l-İslâm*”, ta’lik: Bekellî Abdurrahman b. Ömer, Gardâya 1976, C. I, s. 85.

5 el-Atfiş, *ez-Zehb*, s. 134.

6 el-Ciyâtî, *Kavâidu’l-İslâm*, s. 85 vd.; el-Atfiş, *age.*, s. 134-136.

7 “*Mukaddimetü’l-Tevhid*”, Berberce’den Arapçaya çev. Ebû Hafs Ömer b. Cümei’, 2. bas. 1392/1973; fakat kitabın yazarı bilinmemektedir; 8. Hicri asır alimi olabileceği mütercim tarafından ihtimal olarak belirtilmekte ise de isim verilmemektedir. Bu kitab, Ebu’l-Abbas Bedru’d-Din Ahmed b. Ebi Osman Sa’id b. Abdi’l-Vâhid b. Sa’id B. Ebi’l-Fadl Kâsum b. Süleyman b. Muhammed b. Ömer b. Yahya b. İbrahim b. Musa b. Musâ b. İbrahim et-Tallâtî el-Cerbi’nin “*Şerh*”leriyle birlikte belirtilen tarihte yayınlanmıştır.

buğz etmektir” dedi.⁸ Ahmed b. Hanbel bu hadisi, el-Berae b. 'Azîb'den, imanın hakikati Allah için sevmek ve Allah için buğz etmektir” ibaresiyle nakleder.⁹ Bütün Müslümanların “velâyet” ve “berâet”in imandan olduğunu sşylemeleri de bu hususta icma' olduğuna esas teşkil eder.¹⁰

İbâdî âlimlere göre de Allah için velâyet (el-hubbu lillah) ve Allah için buğz etmek (el-buğdu lillah) imanın esasıdır; bunun böyle olduğuna inanmayanın dini yoktur.¹¹ Nitekim Mâide (5/1), Tevbe (9/3) sûrelerinde de bu husus bildirilir. Filhakika velâyetin aslı, Şeri'at'a uymaktır; zira Yüce Allah “Ey inananlar, Allah'ın İp'ine sımsıkı sarılınz; tâ ki ayrılmayasınız” (Al-i İmrân 3/103) buyurarak Müminlere İslâm Şeri'at'ı üzere olmalarını emretmektedir. Buna göre velâyet, Müslümanların Allah için birbirlerini dost edinmeleri, İslâm dini üzere birlik ve beraberlik içerisinde olmalarıdır. Nitekim bütün Müslümanların dost edilmesi (velâyetü'l-cümle) konusunda Ümmet arasında ihtilaf yoktur. Hâhk ile mahluk arasındaki velâyet de böyledir; kul, Allah'ın emirlerine karşı çıkmadıkça, Dîn'e ters düşen davranışlarda bulunmadıkça Allah ondan uzaklaşmaz. “Velâyetu's-Şeria”nın aslı işte böyledir.¹²

Allah'ın Müslümanlara velâyeti (velâyetullah lil-ibâd), sevâbı onlar için vâcib kılmasıdır. Müslümanların Allah'ı velâyeti ise, O'nun emrettiği şekilde imân ve amel etmeleridir. Bir başka deyişle emrettiği bütün hususlarda ve yasakladığı tüm işlerde O'nun emrine kesinlikle itaat etmeleridir.¹³ Öyleyse velâyet, imân ve ameli ile Allah'a mut'î olan kimseye terahhüm, muhabbet ve meyl etmektir.

Şüphesiz velâyetin hakikati, Allah için kalb ile sevmek ve dil ile de övmektir (el-vefd bi'l-cenân ve's-senâ bi'l-lisân); hasene sahibi içindir ve salih amellerle vâcib olur. Bu sebeplerdir ki, salih ve velâyete müstahak olduğu bilinmeyen, kendisine velâyet icâbetmeyen bir kimseyi dost edinmek (tevellâ) küfrü gerektirir. Aynı şekilde kendisine velâyet icâb eden bir kimseyi dost edinmekte geciken de küfre girer. Vâcib olan velâyet ancak berâetle sâkit olur; çünkü berâet velâyetin zıddıdır.¹⁴

8 el-Ciytâlî, age., s. 86 vd.; Bu hadis, Ebû Dâvud'un *Sünen* (Sünnet Böl. 2. Bâb, C. 5, s. 6, hadis no: 4599)'inde Ebû Zer'den rivayet edilmektedir.

9 Bkz. İbn Hanbel. “*Müsned*”, C. III. s. 114, C.V, s.146.

10 el-Ciytâlî, age., s. 87.; Mukaddime, s. 91.

11 Ebu'l-Abbas eş-Şemmâhî. Şerh, s. 93; Bekir b. Sa'id A'vuşt, “*Dirâsaru'l-İslâmiyye fi'l-İbâdiyye*”, *Konstantin* 1402/1982, s. 99.

12 el-Atfîş, ez-Zehab, s. 36; Bekir b. Sa'id, age., s. 100

13 Bekir b. Sa'id, age., s. 100, 101.

14 Mukaddime, s. 94; el-Ciytâlî, age., s. 85.

Velâyet, dinde vefalı olmaları sebebiyle Müslümanlara vâcib olduğu gibi, kendi nefsimiz için ve vâciptir. Bu ise, insanın nefsini hertürlü kötülükten uzak tutması; işlemiş olduğu tüm günahlardan tevbe etmek üzere velâyet etmesidir.¹⁵

İbâdiyye mezhebine yeni giren bir kimsenin velâyeti de Müslümanlara gereklidir. Ancak bu kimsenin, ister müçtehid ister mukallid olsun, mutlaka eski fikirlerinden vazgeçmesi; bid'atlarından tevbe etmesi; Müslümanların dostlarını dost, düşmanlarını düşman tanıması; Müminlere velâyet, muhâliflerinden de berâat etmesi icâbeder.¹⁶

Velâyetin Kısımları

İnanç ve ameli ile Allah'a mut'î olan kimseyi dost ve kardeş edinmek; her türlü saldırı ve zarardan korumak; kanını, malını ve ailesini muhafaza etmek anlamına gelen velâyet, ibâdî kaynaklarda farklı şekilde tasnif edilmektedir: Bazı yazarlar dört kısma ayırırken, bir kısım ibâdî âlim bu sayıyı 7'ye çıkarmaktadır. Bununla birlikte velâyetin dört kısma ayrıldığı ve bunlara inanmanın îmandan olduğu bütün eserlerde yer alır. Velâyetin dörtten fazla olan bölümlerinde görüş birliği olmadığı gibi, birbirinden çok farklı değerlendirmeler vardır. Biraz ileride bu konuya temas edeceğiz.

İbâdiyye mezhebinde hem Tevhîd'in mütemmimi hem de içtimâî müessese ve müeyyide olan "*velâyet kavramı*"nı, kaynakların umûmî istikametinde şu şekilde tasnif edebiliriz:

1) "*Velâyetü'l-Cümleti'l-Müslimin*": İnsanlar ve cinlerden, ölen ve yaşayan, bildiğimiz ve bilmediğimiz bütün Müslümanları dost ve yakın ittihaz etmektedir. Ancak bu sevgi ve dostluğun herhangi bir kimsenin şahsına göre değil, Allah rızası için olması şarttır. Bu şekilde inanmak Müslümanlara farz ve Tevhîd'in esaslarından olduğu gibi, bu inancı bilmemek veya inkar etmek de mutlak şirktir. Zira Müminin mükellefiyetlerinden birisi, Allah'a itaat edenleri dost ve kardeş edinmek (velâyet); inkar ve isyan edenlerden de uzaklaşmak (berâet) tır. Aynı şekilde inanan bir insanın Allah'a itaat etmeyen kimsenin sevilemeyeceğini bilmesi gerektiği gibi, O'na âsî olanlardan teberri etmenin kendisi için vâcib olduğunu da bilmesi gerekir. Nitekim Yüce Allah, "Ey insanlar, doğrusu Biz, sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi

15 Mukaddime, 91-94; eş-Şemmâhi, Şerh, s. 92-93; Ebû Süleyman, Şerh, s. 93.

16 el-Ciytâli, Kavâid, s. 85; el-Atfîş, age., s. 33.

milletler ve kabîleler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz Allah yanında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakıncanızdır..." (Hucurât 49/13) ayetiyle, Kendisine yakınlığın ancak salih amel ve takva üzere olduğunu bildirmektedir.¹⁷

İns ve cinden bütün Müslümanlara velâyet etmek buluş çağına eren her mükellef Müslümana farzdır; zira Müslümanların tamamını dost edinmeyen, ve bu tür velâyeti inkar eden veya bilmeyen kimse müşriktir.¹⁸

2) "*Velâyetü'l-Ma'sûmin*": Allah'ın Kur'an'da zikrettiği, ismet ve seçkinlik vasıflarıyla vasıflandırıp övdüğü, Allah dostları (evliyaullah) olduklarını bildirdiği kimselere velâyet demektir. Bu kimseler *cümle*, *efrâd*, *zukûr* (erkekler) ve *ünâs* (kadınlar) olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Her dört sınıfa velâyet ve cennetlik olduklarına imân etmek tüm Müslümanlara vâciptir; terketmek veya inkar etmek ise şirktir.¹⁹

Nebiler, resüller, ashâbu'l-Kehf, ashâbu'l-Uhdûd ve's-Sehere ve Kur'an'da geçen benzeri topluluklar "*cümle*" adı verilen birinci sınıfı oluşturur. "Efrâd" ise iki nevi'dir: 1) Hz. Adem ve onun gibi Kur'an'da şahsen ve ismen belirtilenler; 2) Mümin, âl-i fir'avn ve benzerleri gibi ismen belirtilmeyenler. Erkekler (ez-zukûr), nebiler ve veliler olmak üzere iki nevi'dir. Aynı şekilde kadınlar (ünâs) da; 1) İmran kızı Meryem ve emsalleri gibi Kur'an'da ismen zikredilenler, 2) Fir'avn'nun eşi gibi ismen zikredilmeyenler olmak üzere iki kısımdır.²⁰

Kur'an'da ismet ve seçkinlik vasıflarıyla vasıflandırılarak ismen zikredilen erkek ve kadınların hepsine velâyet etmek Tevhîd'dendir. Bu kimselerden berâet etmek ise şirktir. Bununla birlikte, Hz. Âdem ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dışında, onlardan hiçbirini ismen zikretmeksizin hepsine topluca velâyet etmek de yeterlidir; fakat Hz. Adem ile Hz. peygamber'in cennet ehlinin nebileri olduklarını bilmek her mümin için vâciptir. el-Vercelânî gibi bazı ibâdî âlimler Ceb-râil için de, ismen zikrederek, velâyet etmek gerektiğini söylemektedir. Meselâ Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, "ed-Delîl ve'l-Burhân" isimli kitabında şöyle der: "Ceb-râil ve Âdem (a.s.)'in ismen bilinmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den tevkîfen bir şey vârid olmamıştır;

17 eş-Şemmâhî, Şerh, s. 83 vd.; el-Ciyâtî, Kavâid, s. 46.

18 el-Ciyâtî, age., s. 46; Atfîş, age., s. 33 vd.; ancak el-Atfîş, velâyeti terkeden veya bilmeyen kimsenin münafık olduğunu söyler (s. 34).

19 el-Ciyâtî, age., s. 46; Bekir b. Sa'îd, age., s. 100.

20 el-Ciyâtî, age., s. 48; Mukaddime, s. 84; eş-Şemmâhî, Şerh, 85.

ancak bu husus şöhret bulmuş olmasına hamledilmektedir. Nitekim Hz. Âdem'in nübüvvetinin Hz. Peygamber'in risâleti üzere olduğuna dâir de hiçbirşey vârid olmamıştır."²¹

Allah'ın Kur'an'da isim zikretmeden haber verdiği diğer seçkin kimselerin velâyeti de böyledir, onların cennet ehlinde olduklarına inanmak her mümin için gereklidir. Bunun yanısıra, ismen zikredilen şahıs hakkında hüccete sâhip olununca, sahipolunan hüccet gereğince, onlar için bilgi ve muhabbete sâhib olmak icâbeder. Meselâ Kehf sûresi 65. âyeti buna delil teşkil eder: "Bu arada ikisi-katımızdan kendisine bir rahmet verdiğimiz ve kendisine ilim öğrettiğimiz-kullarımızdan birini buldular." Âyette geçen "abd" kelimesinden murad Hıdır (a.s.); âyetin başlangıcında zikredilen genç ise Yuşa' b. Nûn'dur. Bu kimseler hakkındaki mütevâtir haberler, sahîh eserler ve ismen bilinmeleri onlar için birer hüccettir. Haklarında sağlam hüccet bulunan itiraz götürmez bir şöhrete sâhib olan kimselerin, belirtilen durumlarına göre, dost edilmeleri Müslümanlara vâcibtir; ancak Kitâb'ın zâhiri yönüyle veya bazı işâretlerle ona atıfta bulunması lazımdır.²²

Binaenaleyh, Hz. Adem, Hz. Muhammed ve Hz. Cebrâil (a.s.)'ın velâyeti husûsî olarak, öteki nebilerin ve meleklerin velâyeti de icmâlen vâcibtir. Meleklerle velâyetin gerekli olması, devamlı olarak taat üzere olmalarındandır. Meselâ, Cebrâil ve Hz. Meryem'in Kur'an'da zikredildiğini ve övüldüğünü bilen bir kimsenin onları sevmesi ve dost edilmesi (velâyet) vâcib olur. Aynı şekilde Kur'an'da zikredilen diğer salih kimseler ve melekler için de icmâlî velâyet icâbeder.²³ Kadınlardan Hz. Havva, Sara binti Harân b. Nâhur binti Ammi İbrahim, Fir'avn'nun karısı, ve Mücâçim'in kızı Âsiye²⁴, Meryem'in annesi Hinne, Hz. Yahya'nın annesi ve Hz. Meryem'in kızdaşesi Minne²⁵, Hz. Yûsuf'un karısı Züleyhâ²⁶, İsrâiloğullarından Rahime,²⁷ mümin-

21 el-Ciytâli, Kavâid, s. 47-den naklen.

22 Ebû Süleyman, Şerh, s. 85 vd.; eş-Şemmâhi, Şerh, 86 vd.; Atfîş, age., s. 58.

23 Atfîş, age., s. 32.

24 el-Ciytâli, age., s. 48 vd; eş-Şemmâhi, Şerh, s. 86 vd.; Ebû Zekeriya Yahya el-Cennâvini, "Akîdetü'l-Tevhid" (Akîdetü Nefüse)-yazma eser, varak 8. Bu yazmanın fotokopi nushasını bize verme lütfünde bulunan Cezâyir Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Müdürü sayın Dr. Ammar Talbi'ye teşekkürü bir borç bilirim. Asiye, Fir'avn'nun karısı ve Müzâhim'in kızıdır. Yüce Allah onu, "O, Rabbim, katından cennette bana bir ev yap; beni Fir'avn'dan ve onun işlediklerinden kurtar", demişti" (Tahrîm 66/11) âyetiyle över.

25 Hakkında Tahrîm sûresi (66) 12. âyeti inzal olmuştur.

26 Hakkında Yûsuf sûresi (12) 53. âyeti vardır.

27 Hz. Yûsuf'un kızı olduğu da söylenir; aynı şekilde annesinin Züleyha, kocasının da Eyyub olduğu bildirilir. Eyyub, Rum b. Ümer'in çocuklarındandır. annesi Lut evlâdındandır. Allah ondan Kur'an'da, Sa'd 38/43, 44 ayetleriyle sözeder.

lerin annesi Hz. Aişe²⁸, ile kavm-i Yûnus²⁹ve Habibu'n-Neccâr³⁰ adlı şahıs da velâyet ehli kimselerdir. Ancak bunların ma'sûm oldukları hususunda ittifak yoktur.³¹ Aynı şekilde "el-kissâsûn" tabir olunan ulemâ ile ruhbân kullar (er-ruhbân en-ibâd) da ehl-i velâyetdir; çünkü Allah bu iki zümreyi de Kur'an'da zikreder ve över. Bunlar, Necâşî'nin gönderdiği âlim ve ahlaklı insanlardır. Resullullah (s.a.v.)'a mülâkî olduklarında, Hz. Peygamber onlara Yâsîn sûresini okudu; onlar da ağlayarak dinlediler ve hemen iman ettiler. Sayıları hakkında farklı görüşler vardır: 70 veya 32 kişi oldukları söylendiği gibi, 5 tanesi ruhbân 7'si de kissâsûn olmak üzere 12 kişi oldukları da belirtilir. Ayrıca Müslümanların Habeşistan'a hicretleri sırasında müslüman olmuş oldukları da belirtilir ve bunlardan 8'nin Şamlı ruhbân olduğu ifade edilir.³²

3) "*Velâyetü'l-Beydâ*": Âdil imam ile Allah'a itaat hususunda ona tabi olanların velâyetidir. Bir başka deyişle imam ile vezirini, kâdısını, haznedârını, kâtibini ve Hak Yol'da onlara uyanları sevmek ve dost edinmektir. Adı geçen kimselerin günah işlememeleri velâyet için şart ise de, taraftarlarından birisinin velâyet etme özelliğini yok edici bir davranışta bulunması "*velâyetü'l-Beydâ*"ya mâni değildir. Eflah b. Abdilvehhâb, *el-Cevâbât*" adlı kitabında, bu konuda şunları söyler: "Râiyye imama tâbîdir; imam âdil olursa, ona tâbi olan herkes de âdil addedilir. Bu anlamda velâyet dünyevî hükümlerden bir hükümdür. Bu durumda olan bir imamın idaresinde yaşayan Müslümanlar, hâlis imanları üzere amel ederler; Allah da onları, aralarında bir ayırım yapmadan, izhar ettikleri hal üzere bilir ve velâyet eder. Bu sebeptendir ki "*velâyetü'l-beydâ*", Bütün Müslümanların tutunup kurtuldukları bir İp'tir."³³

Müslümanların amellerinin salih olmasına, müslüman olduklarının başkaları tarafından bilinmesi esas teşkil eden hüccetlerin başında hiç şüphesiz âdalet gelir. Gerçekte bütün Müslümanlar âdildir veya âdil

28 Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Hz. Peygamber'in zevcesidir; annesi Rûmân binti Amir'dir. Nübüvvetin gelişinden 10 yıl sonra, 6 yaşlarında iken peygamberimizle nişanlanmış ve 12 yaşlarında iken de Medine'de evlenmiştir. Yaşı ve evlendiği tarihle ilgili başka görüşler de vardır (bkz. eş-Şemmâhî, Şerh, s. 89).

29 Yunûs (10) 98. âyetiyle kendilerinden haber verilen topluluktur.

30 Yâ-Sîn (36) 25. âyetinin sözettiği kimsedir.

31 Bkz. Mukaddime, ss. 87-89; eş-Şemmâhî, Şerh, 86-90; Ebû Süleyman, Şerh, s. 88 vd. el-Cennâvîni, adigeçen yazma, varak 8; el-Ciytâlî, age., s. 48 vd.

32 el-Cennâvîni, age., varak 8; Kavâid, C.I. s. 48; Ebû Süleyman, Şerh, s. 87; eş-Şemmâhî, 88 vd.

33 el-Ciytâlî, age. C. I, s. 48; Atfiş, age., s. 35; el-Cennâvîni, age., varak 9.

olmak zorundadır. Nitekim Hz. Ömer şöyle der: "Bir suç işleyerek ceza görenler veya suç işlediği sâbit olanlar hariç, bütün Müslümanlar birbirlerine karşı âdildirler."³⁴Bu sebeptendir ki, Hz. Ömer devrindeki adalet yok olunca Müslümanlar arasında ihtilaflar çıktı; tefrika ve fitne zuhûr etti.

İmamların ve Ümmetin reisinin velâyeti İbâdiyye mezhebinde fevkalâde önemli bir meseledir. Zira imamları bilmemek, vasıfları hakkında malumat sahibi olmamak ve devlet başkanını tanımamak câiz değildir. Takva ehli ve mürüvvet sâhibi olmak; adalet üzere icraatta bulunmak; ehl-i hilâfa muhalefet etmek imamın veya devlet başkanının tanınması ve velâyeti için yeterli hüccettir. Ebû Hazer'in, "imamları bilmemek câiz değildir" dediği nakledilir. Ancak, onun bu sözleriyle, ilk dördü arab, sonra gelen beşi de fars asıllı olan şu dokuz imamı bilmemek câiz değildir demek istediği, söylenir: Ebû Bekir es-Siddîk b. Ebî Kuhâfe et-Teymî (ö. 34), 'Adiy b. Ka'b kabilesinden Ömer el-Faruk b. el-Hattab (ö. 44), Abdullah b. Yahya el-Kindî (Tâlibu'l-Hak) (ö. 130 yıllarında), Ebu'l-Hattab Abdu'l-Âlâ b. es-Semh el-Ma'arifî el-Yemenî (ö. 180'e doğru)³⁵, Abdurrahman b. Rüstem el-Fârisî Abdulvehhab b. Rüstem Eflah b. Abdilvehhâb Muhammed b. Eflah ve Yûsuf b. Muhammed (r.a.).³⁶

4) "*Velâyetü'l-Eşhâs*": İsmen bilinen ve özellikleri itibariyle şahsen tanınan kimsenin velâyeti olup, vâciptir. Bu tür velâyet, Allah'ın tüm Müslümanlara farz kıldığı dinî bir vecibedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), "Allah için veren, Allah için yasaklayan, Allah için seven ve buğzeden kimse imanımı olgunlaştırmıştır" buyurur.³⁷ Hz. Ömer de şöyle der: "Hayırımı gördüğümüz bir kimse için; bu insanda hayır vardır deriz; onda hayır olduğuna inanırız ve onu severiz (tevellâ). Bir kimsenin de kötülük işlediğini görürsek; bunda şer vardır deriz ve ondan teberrî ederiz."³⁸

Bununla birlikte, bir kimseye velâyetin gerekli olması için, şu özellikleri taşıması icâbeder:

34 el-Ciyâtî, Kavâid, C.I., s. 49.

35 Age., s. 64 vd.; ez-Zehb, s. 35; eş-Şemmâhî, age., s. 99. Bazı ibâdi yazarlar, ilk Oman imamı el-Cülendi b. Mes'ud'u da bu dört kişiye ilâve eder (bkz. Kavâid, s. 64).

36 eş-Şemmâhî, age., s. 85; Kavâid, s. 64; Ebû Sehl Yahya b. İbrâhim el-Vercelânî, "Ma'ri' fatû't-Tevhîd, s. 48.

37 el-Ciyâtî, age., s. 66; eş-Şemmâhî, age., s. 99. Bu mealdeki hadisler için ayrıca bkz. Buhârî, Kitâbü'l-İmân; Ebû Davud, Sünen, Sünnet Böl.

38 el-Ciyâtî, age., s. 66.

1) Kendisini işiten kulağın işittiği şeylere razı olması; yani sözlerini dinleyen şahsın dinlediklerinden memnun kalması;

2) Gözün razı olacağı hal ve hareketlerde bulunması, yani onu gören Müslümanların inanç ve amellerinden hoşlanması;

3) Kalbin razı olacağı amellerde bulunması; yani yaşayışının ve işlediği amellerin İslâm akidesine uygun olduğunu kalbin doğrulaması ve davranışlarından memnun kalması;

4) Bütün dinî emir ve yasaklara itaatta kusur etmemesi; hislerinin yönelttiği şeylerde kalbin karşı koyması azalarının hareketlerinin "âman"ına muvafık olduğunu söylemesi; yani İslâm Şeriat'ına ve İbâdî Mezhebine uygun hayat sürdürmesi.³⁹

İşte bu dört özelliği kendisinde bulunduran bir kimsenin velâyeti bütün Müslümanlara vâciptir; terkedilmesi küfrü, tehir edilmesi de nifakı gerektirir. Ancak bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lisanı ile velâyeti sabit olan kimsenin velâyetini terk etmek şirktir. Kendi için velâyet vâcip olan kimsenin durumu da böyledir; buna icâbet etmezse helâk olur. vâcip olan velâyet ancak berâetle düşer; çünkü velâyet ve berâet birbirlerinin zıddı iki kavramdır.⁴⁰

Velâyetin sahîh olabilmesi için de bazı esaslar vardır:

1) Velâyet edilecek şahsın inanç ve ameliyle Müslümanlara muvâfakat ettiğinin bilinmesi (el-Hibre);

2) Mutlak şöhet sâhibi olması; yani o kimseden iyilikte başka bir şeyin sâdir olmadığına herkesce bilinmesi ve doğrulanması; çünkü iyi bir insan olmasıyla tanınan kimse, beyyineye ihtiyaç olmaksızın, tevellâ edilir;

3) O kimse hakkında, velâyet ve berâet konusunda hüküm verme yetkisine sâhip, güvenilir iki âdil şahidin şahitlik etmesi;

4) Âdil bir kimsenin, onun için, lehde şahadet etmesi.⁴¹

İlk üç şart üzerinde bütün ibâdî ülemâ görüş birliği içerisinde olmakla birlikte, dördüncüde ihtilaf vardır; sonuncu esasın ancak velâyeti zâyi olan kimse için hüccet olabileceğini söylemektedirler. Onlar, bunu, elbisesini temizlemeden ve iftar etmeden oruç tutarak Allah'ın hakkını yerine getirdiğini söyleyen bir kimsenin durumuna benzetirler.

39 Atfiş, ez-Zehab, s. 35; eş-Şemmâhî, age., s. 85.

40 eş-Şemmâhî, age., s. 85.

41 el-Ciyâtîl, age., s. 62.

Zira, evlenme, boşanma, kan ve mal davaları ve benzeri akidler ve davalarda olduğu gibi, ancak kendisine güvenilen iki âdil erkek veya bir erkek iki kadının şahitliği bir hüccet olur.⁴²

Buradan şu sonuca varabiliriz: Şahısların velâyetinin farz ve vâcib olması ancak delille olur. Velâyeti hakkında delil bulunan bir kimseyi tevellâ etmek bütün Müslümanlara farzdır; bunun terkedilmesi ise küfürdür. Öte yandan velâyetinin farz olduğuna dâir husûsi nass bulunan kimselerin velâyeti ile diğer şahısların velâyeti arasında fark vardır. Velâyetinin ash ve şartları üzerinde ittifak edilen bir şahsın velâyetini inkar etmek, Müslümanların birbirleri üzerindeki haklarını inkar etmek demektir: çünkü Peygamberimiz, Müslümanın, Müslüman üzerinde 6 hakkı olduğunu söyler: “karşılaştığında selam vermek; hastalandığında ziyaret etmek; dâvet ettiğinde icâbet etmek; öldüğünde cenazesinde bulunmak; düşkün duruma düştüğünde kendisine hayır duada bulunmak; kendisi için sevdiğini onun için de sevmek.”⁴³

5) “*Velâyetü ehlî'l-Hilâf*”: Ayrılık ehlinin (ehlü'l-Hilâf) mezhebin-den ayrılıp “Ehl-i Vifâk” mezhebine (İbâdiliğe) giren kimsenin velâyetidir. Böyle bir kimsenin velâyetine engel olan husus, onun, ayrılık (el-hilaf) üzere olmasıdır. Bu da iki şekilde olur: 1) Müteddeyyin olarak, yani Müslümanların görüşlerine muhalefet edecek kadar bid'atine bağlılıkta ileri gitmek; 2) Gayri müteddeyyin olarak; yani bid'at ve sapıklıkları sebebiyle, cennet cehennem, ceza ve mükafaat gibi İslâmî esas-inkar etmek; haramı helal, helali de haram saymak.

İşte bu durumda olan veya küfür ve şirk üzere bulunan bir kimse, mevcut durumunu değiştirir; eski inanç ve fikirlerini terkeder, “*Müslümanlar Cemaati*”na dahil olursa, Ehl-i Tevhîd'den olduğu sabit olduğundan, velâyeti vâcib olur; malı ve canı diğer insanlar için haram olur. Bununla birlikte Müslümanların onu tevellâ etmesi, islam kardeşliği esaslarına göre muamelede bulunması için, bütün günahlarını terketmesi; İslâm akidelerine sıkı sıkıya bağlanması ve İslâm dairesi içerisinde yaşaması icâbeder.⁴⁴

İbâdî yazarlar, suçlarını itiraf eden, günahlarından tevbe ederek Müslümanların görüşlerine dönen bir kimseden berâet edilemeyeceğini söylerler. İhdas ettiği bid'atten dönen ve tevbe eden; bu tevbesini Müslümanlara ilân eden kimsenin durumu da böyledir. Bu kimseler, tev-

42 Age., s. 63.

43 el-Ciyâtî, age., s. 57.

44 Age., s. 58.

belerini ilan ettikten sonra, İslâm inancı üzere amel ederlerse, velâyetleri câiz olur. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurur: “Peygamberler ve inananlar, ona Rabbinden indirilene inandı. Hepsi Allah’a meleklerine, Kitaplarına, peygamberlerine inandı. Peygamberleri arasından hiçbirini ayırdetmeyiz, işittik, itaat ettik. Rabbimiz, affını dileriz, dönüş Sana’dır, dediler” (Bakara 2/285); Meselâ, Sufriyye mezhebine mensub Hilâl b. ’Atiyye⁴⁵, bu mezhepten ayrıldığını söyledi; tevbe ettiğini açıkça ilân etti; ibâdiler de onu tevellâ ettiler. Daha sonra o, Oman’a döndü ve öldürülünceye kadar imam el-Cülendî b. Mes’ud’la beraber savaştı.⁴⁶

Bununla birlikte, bid’atiyle insanları sapıtan, başkalarını bid’atini kabule çağırın, mütediyyin olmayan bid’atçı, bid’atini ve sapıklığını ilan edip tevbe etmedikçe tevellâ edilmez. Cemel’de Hz. Aişe saflarında savaşın ve karşı taraftan birçok insan öldüren kimse ile Hz. Aişe’nin durumu böyledir. Siffin savaşında “tahkîm”i kabul eden, saflarında savaşınları buna çağırın Ali b. Ebî Tâlib ile Halef b. es-Semh de aynı hükme tâbidir; bid’atlerinden tevbe etmedikleri için bunların velâyetleri câiz değildir.⁴⁷

İbâdiyye’nin, ister mütediyyin ister gayri mütediyyin olsun, bid’atinden vazgeçip, herkesin huzurunda günahlarından tevbe ettiğini ilan eden bid’atçinin velâyetini câiz görmesinin delillerinden birisi de Sünnet’tir. Meselâ peygamberimiz, Müslim’in rivâyet ettiği bir hadîsde⁴⁸ şöyle buyurmuştur: “Amr b. el-As şöyle der: Allah îmanı kalbime soktuğunda Hz. Peygamber’e geldim ve “uzat elini sana beyat edeyim” dedim; Hz. Peygamber elini uzattı; elinden tuttuğumda “söyleyecek bir şeyin var mı?” dedi; bir şart ileri sürmek istiyorum dedim; şartın nedir? dedi; beni affetmendir, dedim; bunun üzerine “ey Amr, eğer gereği gibi amel edersen, İslâm geçmişisi siler; hicret etmek hicretten önceki hayatı kaldırır; hacetmek de hac yapılmadan önceki hayatı siler yok eder, dedi.⁴⁹” Onun bu istikametteki bir hadîsi de şöyledir: “İslâmiyet önceki durumu yok eder, yani müslüman olunursa, şirk,

45 Hilal b. Atiyye el-Horasanlıdır; Basra’da, seçkin ibâdî alimlerinden ve muhaddislerinden olan Ebû Ubeyde ve Muhammed b. Mahbub (ö. 260)’dan ilim öğrenmiştir. İmam el-Cülendî b. Mesud’(ilk Oman imama)’la birlikte Hicri 134’de, es-Saffah’ın kumandanı Hazım b. Hüzeyme el-Horasanî ile yapılan savaşta, ölmüştür (bkz. Kavâid, s. 52).

46 Kavaid, s. 52

47 Age., s. 54

48 Age., s. 49

küfür ve mâsiyetle geçen önceki dönem yok olur.”⁵⁰ Buna göre müslüman olan bir kimse, farz olan ibadetleri yapmadan; namaz kılmadan, oruç tutmadan ölecek olsa, müslüman olarak ölür ve cennete girer.”⁵¹ Nitekim rivâyet edildiğine göre, Amr b. Afiş müslüman olur ve hemen arkasından Müslüman ordusuna katılarak Uhud savaşına gider; savaşır ve şehid düşer; hiçbir vakit namaz kılmamasına rağmen cennete gider.⁵² Aynı şekilde Abdullah b. Nuhem’in amcasına şunları söylediği bildirilir: “Ey amca, istersen gel Allah’a teslim olalım; yeni dine inanalım. “Amcası böyle bir şey yaparsan sana verdiğimiz herşeyi elinden geri alırım” diyerek onu tehdit eder. Bunun üzerine Abdullah, “sen beni bununla mı korkutuyorsun? Allah’a yemin olsun ki, Hz. Muhammed (s.a.v.)’i bir defa görmek benim için bu dünya ve onda olan herşeyden daha sevimidir” dedi ve müslüman oldu; onunla savaştı ve öldü. Hz. Peygamber onu kendi eliyle kabrine indirdi ve kabri başında şunları söyledi: “Allahım; ben bu kabir sâhibinden razı olarak ayrılıyorum. Sen de ondan razı ol”; bu sözleri işiten Abdullah b. Mes’ud, “keşke bu kabrin sahibi ben olsaydım diye bağırdı.”⁵³

6) “*Velâyetü’l-Hâriç mine’s-şirk ile’l-İslâm*”: Şirkden vazgeçip, kelime-i şahadet getirerek tevhid akîdesini kabul eden kimsenin velâyetidir. Âdil iki şahid huzurunda şirk ve küfür inancını bıraktığını, günahlarından tevbe ettiğini, İslâm dinine girdiğini söyleyen ve intisab ettiği yeni dinin esaslarına göre amel eden bir kimseyi sevmek, dost ve kardeş edinmek Müslümanlar için bir vecibedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “İnkâr edenlere , eğer savaştan vazgeçerlerse, geçmişlerinin bağışlanacağını ve tekrar başlarsa evvelkilerin hükmünün uygulanacağını söyle” (Enfal 8/38). Hz. Peygamber de, “İslâm önceki durumu yokeder”, buyurur.⁵⁴

7) “*Velâyetü’l-Etfâl*”: Çocukların velâyetidir. Ancak bu hususta Müslümanlar arasında ihtilâf ortaya çıkmış ve dört görüş ileri sürülmüştür: Mürcie, bütün çocuklara velâyet etmek gerektiğini ileri sürer. Mua’z b. Cebel’in görüşü de budur. en-Nukkas ve onların görüşünde olanlar bütün çocuklar hakkında “vukûf” a kâildirler. Ashâbu’l-Hadis ve Sufriyye, çocuklar babalarının nezdindedir; Müslümanların çocukları

50 Age. s. 50

51 Aynı eser, aynı yer.

52 Kavâid, s. 50.

53 el-Ciytâli, age., s. 51.

54 Aynı eser, s. 50.

Müslüman, müşriklerin çocukları da müşrik hükmündedir, derler.⁵⁵ İbâdiye ise, Müslümanların çocuklarına velâyet; gayr-ı müslimlerin çocukları için de, çocuk hilm derecesine ulaşmaya, yani kendisinden dinde vefâ zâhir oluncaya veya kendisinden teberrî etmeyi gerektiren kebâir işleyinceye kadar, "keff" (vukuf) lâzım geldiği inancındadır. Bu görüşlerine Tûr sûresi: 52/2 âyeti ile Resûlullah'ın İbn Mâce'nin el-Hüseyn b. Ali ve İbn Abbâs'dan rivâyet ettiği, "onun için cennette bir emzirici vardır; o süt emmesini cennette tamamlayacaktır" meâlindeki oğulları Kâsım ve İbrâhim ile ilgili hadisini delil gösterirler.⁵⁶

Müslüman çocuklarını tevellâ etme hususuna da Hz. Peygamber' in şu hadisini esas alırlar: "Resûlullah'a bu tür çocukların velâyeti meselesi soruldu o da şöyle dedi: Kendisine velâyet edilenin çocuklarının velâyeti şu dört şarttan birisiyle sâbit olur: 1) Babalarının yatağında doğduklarının bilinmesi; 2). babalarının, çocuklarının huzurunda, onların kendi çocukları olduklarını söylemesi; 3) güvenilir kimselerin bu çocukların nesebi hakkında şahitlik etmesi; 4) "ehl-i cümle"nin, yani Müslüman cemâatin onların nesebi hakkında şahâdette bulunmaları ve birlikte olduklarında onları tevellâ etmeleri."⁵⁷

Buraya kadar öz olarak açıklamaya çalıştığımız velâyetin ilk dört şeklinin farz ve vâcib olduğu hususunda bütün İbâdi bilginler görüş birliği içerisinde; son üç kısmı ise ihtilâfıdır.

Berâet

"Berâet", lügatte, bir şeyden uzaklaşma, çıkma (el-hurûc) ve kurtulma anlamlarına gelir. İstilahta ise, küfürleri sebebiyle kâfirleri kötüleme ve lânetlemedir; ma'siyet ehlinen tevbe edinceye kadar uzak durmak demektir.⁵⁸ Buna göre berâetin mânası küfür ehline kalbde düşmanlık

55 "Kavâidül-İslâm'da, en-Nukkâs ve en-Nükkâr hakkında şöyle denilmektedir: "Eş-Şeyh Ebû İshak Atfiş," "en-Nukkâs," "en-Nükkâr", "Müstâvî" ve "Yezîdiyye", bazı dinî meselerde ashabımıza muhalefet ederek İbâdiyye'den ayrılan tek bir fıkraya verilen isimlerdir; imam Abdülvehhab b. Rüstem'in imâmetini reddettiklerinden dolayı "en-Nükkâs"; onun imamlığını tanımayarak başkaldırdıkları için "en-Nükkâr"; Berber asıllı olduklarından "Müstâvî"; er-Rebî' b. Habîb'in taraftarlarından olan Yezîd el-Fizârî el-Kûfî'ye nisbet edildikleri için de "Yezîdiyye" diye isimlendirilmişlerdir", der" (bkz. Kavâid, s. 59).

56 el-Ciytâli, age. s. 60; İbn Mâce.

57 Aynı eser, s. 60.

58 Bkz. İbn Manzur, Lisânu'l-Arab.; el-Ciytâli, age., s. 68; eş-Şemmâhî, age., s. 99; Ebû Süleyman, age., s. 100 ; el-Atfiş, age., s. 44 vd; el-Cennavîni, age., varak 13; "Keşfu'l-Gimme, li-Câmi'l-Ahbârî'l-Ummeh (İ'tikâd âtu'l-Fırkati'l-Vehbiyye el-İbâdiyye)" adlı yazma eserin 9 ve 10. bölümleri. Bu yazmanın fotokopisini bana veren sayın Dr. Ammar Talbî'ye teşekkür ederim.

beslemek, ve onları dil ile lânetlemek; yani fâile muhâlefet ve ondan uzaklaşmaktır. Bu anlamda berâet, Allah'ın, insanları yerine getirmekle mükellef tuttuğu bir farzdir. Berâet, velâyetin zıddıdır; vâcib olan berâet, aneak velâyetin vâcib olmasıyla düşer. Berâet etmek kendisinden uzaklaşılana kimseye de berâet etmekle yükümlü olana da vâciptir, tıpkı velâyet gibi bülûğa etmekle vâcib olur. Berâeti vâcib kılan küfür ve işlenen ma'siyetlerdir.⁵⁹

Berâetin vücûbiyeti Kitap, Sünnet ve İcmâ ile sâbittir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Sana baş kaldırırlarsa: 'Yaptıklarınızdan uzağım' de (şuârâ Sûresi: 26/216); yani ben onların öğütlediklerinden ve yasakladıklarından, yaptıkları şeylerden beriyim; sizden ve yaptıklarınızdan uzağım; size muvâfık değil, muhâlifim demektir; çünkü bir kimseyi desteklemek yaptıklarını tasvib etmek onunla aynı durumda olmaktır⁶⁰. Mâide sûresi 5/51, Âl-i İmrân: 3/28, Mümtehine: 72/13 sûrelerinde de buna işâret edilmektedir. Yüce Allah, bu ayetlerde, kâfirleri dost edinmeyi (tevellâ) yasaklar; aksini yapanlar için ceza vereceğini; müşrik ve kâfiri dost edinmenin, müşrik ve kâfir; münâfığı dost edinmenin de münâfık olduğunu bildirir⁶¹.

Hz. Peygamber (s.a.s.) de, birçok hadîslerinde, berâetin dîni vecibelerden olduğunu söylemiştir. Mesela o, er-Rebi'in İbn Abbas'dan rivâyet ettiği bir hadîste şöyle demiştir: "İslâm'da bid'at ihdas edene ve bid'at ihdas edeni dost edinene Allah lânet etsin. Sihir yapan ve yaptırana zina eden ve traş olan bizden değildir."⁶²

Berâetin Kısımları

Berâet, tıpkı velâyet gibi, esas iyibariyle 4 kısımdır; fakat 6 kısımdır diyenler de vardır.

1) "*Berâtü'l-Cümle*": Başlangıçtan Kıyâmete kadar olan süre içinde yaşamış ve yaşayacak, bildiğimiz ve bilmediğimiz ins ve cinden tüm küfür ehlinde berâet etmektir. Bu tür berâet, Kur'an, Sünnet ve İcmâ-ı Ümmet ile sâbit ve vâciptir. Başka bir deyişle, tüm itaat ehline velâyet vâcib olduğu gibi, küfür ve mâsiyet ehli herkesten berâet etmek de vâciptir; Müslümanlar için dîni bir mükellefiyettir. Nitekim, hangi türden olursa olsun ısrarla ma'siyet işleyenlerden berâet etmenin vâcib olduğunda ittifak edilmiştir. Bu bakımdan, Tevhîd'in tamamından olan

60 eş-Şemmâhî, age., s. 99; Bekir b. Sa'îd, age., s. 105.

61 el-Ciyâtî, age., s. 67.

62 Age., s. 68.

kâfirlerden berâetle ilgili bir hususu terketmek; Allah'ın kâfirlerden berâet etmeyi emrettiğini bilmemek; küfür ehlinde berâetin farz ve vâcib olduğunu inkar etmek küfür ve şirk⁶³.

Bununla birlikte, ehl-i kiblede olan şahıslardan berâet etme hususunda ibâdî bilginler arasında ihtilaf vardır. Bazı ibâdî yazarlar, ehl-i kiblede olan ve birtakım dinî meselelerde bize muhalefet edenleri tekfir etmek câiz değildir; nitekim, muhâlif elinde olsa bile, kebire sâdir olmadığı sürece "dâhilu'l-İslâm"ın velâyeti vâciptir, derken, bazı ibâdî yazarlar bunun aksini söylerler ve ehl-i hilâf ve Allah'ın görülmesi gibi ehl-i hilâfın inandığı bir husûsa inanan kimselerden teberri etmek gerekir, derler; böylece "Muvahhidîn"ın velâyetini câiz görmezler. Bununla birlikte İbâdiye'nin cumhûrunun görüşü, küfrüne dâir nass veya açık delil bulunmayan kimseleri tekfir etme ve onlardan teberrinin câiz olmadığı doğrudur.

"Keşfu'l-Gımmeli-Câmii'l-Ahbâri'l-Ummi (İtikâdu'l-Fırkatî'l-Vehbiyyeti'l-İbâdiyye)" isimli yazma eserin müellifi berâetin muhtevasını fevkalâde genişletmekte ve İbâdiye dışındaki Ehl-i Kible'nin tamamından teberri etmeyi gerekli saymaktadır. Kitabım dokuzuncu ve onuncu bölümlerini el-Berâe konusuna tahsis eden müellif ezcümle şunları söylemektedir: "...Berâet, imân ettikten sonra haramlardan sakınmayan, Allah'ın va'dinde ve va'îdinde şüpheye düşenler, yani Sifâtiyye içindir.

Berâet, Allah'ın kâfirlere ve büyük günah sahiplerine sayılı günler azâbettiğini sonra onları cehennemden çıkararak cennete soktuğunu; gadap ettikten sonra onları tevellâ ettiğini söyleyenler, yani mürcie ve benzerleri içindir.

Berâet, vasîlerin bilinmesi ve tanınması; onlara itâaat ve velâyet edilmesini -Ehl-i dalâl ve ma'siyet sahibi olsalar bile-Allah'ın insanlara farz kıldığını söyleyenler, yani Şia içindir.

Berâet, Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır; zâhir ilmini insanlar, bâtını yönü ise kendilerine vahiyler gelen vasîler bilir; dünya kesinlikle kendilerine vahiy gelen nebîlerden veya vasîlerden halî değildir diyen Rafızî İsmâilliler içindir.

Berâet, Ebû Bekir ve Ömer'den teberri eden onların imâmet meselesinde el-Evsiyâ'ya zulmettiklerini imamlıklarına mâni olduklarını; el-Evsiyâ'nın kendilerinin devletleri, işlerinin zuhûru, sözlerinin doğruluğunun beyânı olduğunu söyleyen; âhir zamanda beklenen kişi

63 Bekir b. Sa'îd, age., s. 105; Kavâid, s. 68; Mukaddime, s. 100.

olarak bir adamın, çıkacağına inanan kimseler, yani er-Râfıza içindir. Berâet, Allah'ın indirdiği ile hükmedilmeyen her yeri şirk diyarı kabul eden; buralarda yaşayanları hicret etmedikçe mü'min saymayan; kendi diyarlarında (dâru'l-Hicre) yaşayanları zânî, kâtil, sârik, günâhî kebâir sahibi olsalar bile Müslüman sayan; Dâr-ı Hicret'te münâfık ve fâsik olmadığını yani Resûlullah'ın darında olabilenlerin olmadığını söyleyen; kendilerinden olmayanları öldüren kimseler, yani Ezârika ve diğer Havâric içindir.

Berâet, Ehl-i kebâirin ne mü'min ne de kâfir olduğunu; Allah'ın onlara kâfirlere yaptığı azâbtan farklı azâbedeceğini; insanlarına fiillerinin hâlikının Allah olmadığını; bizzat insanların, fiillerini halkettiklerini; Allah'ın rahmetiyle mü'minleri hidâyete ve kurtuluş ulaştırmadığını; hidâyet ve dalâletin kulların elinde olduğunu ve bunlardan istediklerini seçtiklerini, yani Allah'ın dilemesinin hilâfına amel ettiklerini söyleyen Kaderiye, Mu'tezile ve benzerleri içindir.

Berâet, Allah'ın kulları fiillerinde yani tâat ve ma'siyet konusunda zorladığını; Allah'ın eşyayı varolmadan önce bilmediğini söyleyen Cehmiye ve benzerleri içindir.

Berâet, Müslümanlardan teberri eden, onları dinlerinde ta'neden Müslümanlar hakkında vukûfeden ve velâyetlerinden kaçman kimseler içindir.⁶⁴

Ebû Sehl Yahya b. İbrâhîm el-Vercelânî de, "*Ma'rifetu't-Tevhid*" adlı kitabında, şunları söyler: "Biz, Allah'ın emrinin yerine gelmiş olması için bâğîler topluluğunun katline inanırız; Ehl-i Neh'r'in haklı olduğunu kabul ederiz. Tahkimu'l-Hakemeyn'le Allah'ın Kitabı'na muhalefet ettikten sonra, onlardan teberri edenlerden teberri ederiz. İki Hakem'den, yani Amr b. el-As ve Ebû Mûsâ el-Eş'ari'den de berâet ederiz. Aynı şekilde, Nehrevan'da, ehl-i nehri katleden herkesten teberri ederiz. Müslümanlara ters düşen "hakameyn meselesi"ni doğru bulan ve onların hükmüne razı olan herkesten de teberri ederiz. Muâviye b. Süfyan'dan, ehl-i Şam'dan, Müslümanlara ve Nuheyle ehline zülmedenlerden de teberri ederiz. Buna karşılık, zâlüm ve fâsiklara, fâcirlere karşı çıkanlara da velâyeti vâcib sayarız. Bu yönden, 4'ü Araptan, 5'de farstan 9 imama velâyeti vâcib addederiz. Bunlar, Araptan, Ebû Bekir, Ömer, Abdullah b. Yahya el-Yemânî (H. 129 'da Mekke ve Medîne'de emirlik yapmıştır), Ebu'l-Hattab Abdullah el-'Alâ b. es-Semh el-Ma'afizî (Trablus imamı, H. 140-144 tarihleri arasında); (farstan) Abdirrah-

64 Keşfu'l-Cimme..., varak, 8-13.

man b. Rüstem b. Behram el-Meliku'i-Kisrâ (H. 160-168. Tahert imamı) oğlu Abdulvehhab (Tahert imamı, H. 168-208), Eflah b. Abdulvehhab (H. 208-258, Tahert imamı), Muhammed b. Eflah (Tahert imamı), Yusuf b. Muhammed (Tahert imamı). Müslümanların imamları işte bu şahıslardır."⁶⁵

Görülmektedir ki, gerek "Keşfu'l-Gımmе" müellifi gerekse El-Vercelânî, Ehl-i Sünnet dahil olmak üzere, Ehl-i Kibleden berâet etmeyi câiz görmekte, sadece kendilerini hakiki Müslümanlar saymaktadırlar.

2) "*Berâtü Ehli'l-Vaid*": Allah'ın, Kur'an'da, zemmetiği, mâsiyet ehli olmakla vasıflandırdığı ve cehennemlik olduklarını haber verdiği kimselerden beraet etmektir. Bunlar, topluluk (cümle) ve fertler (efrâd) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Nuh, Lût, Âd ve Semûd'un kavimleri ile "ashâbu'r-Re's" ve bu iki zümrenin yaşadıkları devirler arasında yaşamış olan topluluklar ehl-i va'id olan topluluklardır.⁶⁶

Efrâd da iki nev'idir; Fir'avn, Haman, Kârun, Ebû Leheb ve Câlud gibi mâsiyet ehli oldukları Kur'an'da ismen zikredilenlerle, mâsiyet ehli olmalarına rağmen ismen veya şahsen zikredilmeyenlerdir. Buna göre, Allah'ın, erkek ve kadınlardan ismini belirterek ve âsî olmakla tavsîf ederek aleyhlerinde nâs îrad buyurduğu herkes bu kısma girmektedir. Bu kimselerin ehl-i nâr olduklarını bilmek ve hepsinden teberrî etmek Müslüman olan herkese vâciptir ve Tevhîd'in tamamındandır; velâyet edilmeleri ise şirki gerektirir. Aynı şekilde Nemrud b. Ken'an ile aleyhinde ilâhî nass bulunan Bil'am b. Bâurâ'nın Allah kendilerine lanet etsin- da ehl-i şakavetten olduklarını bilmek ve onlardan teberrî etmek de Müslümanlara farzdır.⁶⁷ Nitekim, Mümin (Gâfir) sûresi, "And olsun ki, Yûsuf da, daha önce, size belgelerle gelmişti..." (40/34) ayeti de aynı şeyi ifade eder; ancak burada ismi geçen peygamber olan Yûsuf değil, bir başkasıdır. Aynı şekilde Kur'an'da, "... Ey Harûn'un kızkardeşi... (Meryem 19/28) buyrulur; bu âyette ismi geçen Hârun da, Mûsa b. İmrân'ın kardeşi olan Hârun değil, babasının adı Sâlih olan bir kızın babadan kardeşidir. Onun fâsık olduğu; kötülenmek ve kıssaya teşbih için bu şekilde nisbet edildiği de ileri sürülür.⁶⁸

65 el-Vercelânî, age., s. 48.

66 el-Ciytâli, age., s. 70.

67 Mukaddime, s. 100; Kavâid, s. 70; eş-Şemmâhî, s. 102.

68 Müslümanların beraet etmeleri gereken fertler ve topluluklar için ayrıca bkz. Nisâ suresi, 44; el-Ma'un suresi, 5; Tevbe sûresi, 75-77. âyetleri. el-Ciytâli, Kâvâid'inde daha başka âyetler zikretmektedir (bkz. s. 71).

3) “Berâet min cimmeti’l-cevr ve men teba’ahüm ‘alâ cevrihim”:
Zâlim imamlar ve zülûmlerinde onlara uyanlardan berâet etmektir. İbâdiyye bu tür berâetle, zalim imam, veziri, kadısı, kâtibi, haznedarı ve bunlar gibi idâri makamda bulunan kimselerden teberri etmeyi kasdeder. Bu bakımdan, böyle bir icraatta bulunan imamın idaresinde yaşayan herkesten teberri edilmez; çünkü onlar arasında “takiyye” yapan Müslümanlar bulunabilir. Nitekim Resululah (s.a.s.) ve ona tâbi olan Mekke’li ilk Müslümanlar, hicret ve “hurûc” edinceye kadar, inançlarını gizleyerek yaşamışlardır.⁶⁹

4) “Berâetü’l-Eshâs”:
Kendisinden küfür ve mâsiyet sâdır olduğu bilinen herkesten berâet etmektir. Bu tür berâet bütün müslümanlara farzdır; yapmakta gecikmek veya inkar etmek küfrü gerektirir. Bu türlü insanlardan teberri edilmesinin sebebi, kötü amelleridir, yani şer irtikab ederek İslâm’a muhalefet etmeleridir. Böyle bir fiil sâbit olunca berâet vâcib olur. Meselâ büyük günah işleyen veya küçük günah işlemekte ısrarlı olan birisine rastlayan bir Müslümana o adamdan teberri etmek vâcib olur; aksi takdirde o da, o adamın hükmündedir. Ayrıca, tek bir mâsiyet işleyerek olsa bile, dine muhalefet eden kimseden berâet etmek vaciptir. Mâsiyet ehli, bu hal üzere iken ölürse, mümin olarak değil, “zâlim” ve “fâsık” sıfatı üzere ölmüş olur. Bu görüş, “ehl-i kible den büyük günah işleyenlerin durumu Allah’a kalmıştır”, diyen Mürce’nin inancının hilâfidir. Zülmün çoğu ve azı arasında, sahibi ısrarlı olduğu takdirde, amelleri yok etmek yönünden bir fark yoktur.⁷⁰

Maamafih, bir kimseden teberri etmek için şu dört şarttan birinin bulunması lazımdır: 1) Bizzat mâsiyet sahibinin büyük günahlardan birini işlediğini Allah’ı şahit tutarak ikrar etmesi; 2) Buluşa ermiş, mükellef bir Müslümanın günah-ı kebâir veya ırarla günah-ı sagîr işlendiğine şahitlik etmesi; 3) Birâet ve velâyet konusunda hüccet kabul edilen iki âdil şahidin mâsiyet işlendiğine şahitlik etmesi; 4) Şer ehli veya mâsiyet sâhibi olmakla şöhet sâhibi olunması.

Mâsiyeti hakkında nas bulunan kimsenin berâeti Tevhîd cümlesindedir; terk veya zâyi eden kâfir ve müşrik olur.⁷¹

5) “el-Berâetü mine’l-mürted mine’l-İslâm ileş-Şirk”:
İslâmiyetten irtidat ederek şirke rücu’ eden kimseden teberri etmektir. Bu tür berâet Kuran-ı Kerîm’de emredilmektedir: “... İçinizden dininden dönüp

69 Mukaddime, s. 101; Kavâid, s. 72.

70 Kavâid, s. 76.

71 Aynı eser, s. 76-77.

kâfir olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve âhirette boşa gitmiş olur. İşte cehennemlikler onlardır; onlar orada temellidirler. “(Bakara 2/217). Hz. Peygamber de, Buhârî ve Müslim’in İbn Abbas’tan rivâyet ettikleri bir hadîste, “dinini değiştiren olursa onu öldürünüz” buyurmuştur⁷². Yani müntesibi olduğu İslam dinine muhalefet eden veya karşı çıkan olursa onun boynunu vurun demîştir. Bir başka deyişle bu âyet ve hadîs, mürtedin hakkının berâet ve kılıç, yani ölüm olduğunu bildirmektedir⁷³. Bununla birlikte Ömer b. el-Hattab, irtidat eden birisi için üç günlük mühlet tanır; bu süre içerisinde tevbe ederse bağışlanır, aksi takdirde öldürülür. Ancak zürriyeti sebbedilmez, malı ganimet alınmaz; üçüncü zürriyetinden sonra zürriyetinin sebbedilmesi ve malının ganimet alınmasında ise ittifak vardır; çünkü irtidat etmek onun soyunun şiarı olmuştur. Artık onun ve zürriyeti hakkında mürted hükümü câri olur. Artık o kimse ve zürriyeti ile Müslümanlar arasında velâyet, münâsahat, müvâreset ve müdâfane muameleleri sona erer; bütün amelleri de yok olur; ancak tevbe ederse eski amelleri geri döner. Nitekim Resulullah, Er-Rebi’in Enes’ten rivâyet ettiği bir hadîste, “Bir an için olsun Allah’a ortak koşan kimsenin amelleri yok olur; eğer tevbe ederse Allah amellerini geri döndürür” buyurur⁷⁴. Aynı şekilde Kur’an’da da şöyle denilir: “Ey Muhammed! And olsun sana da, senden önceki peygamberlere vahyolunmuştur. And olsun, eğer Allah’a ortak koşarsan işlerin şüphesiz boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun” Zümer 39/65).

6) “*el-Berâetü minel-hâriç min mezhebi’l-hak ilâ mezhebi ehli’Hilâf*”: Ehl-i Hak (ibâdiyye) mezhebinden çıkıp muhâliflerin mezhebine giren; onların imamlarını velâyet edip, Müslümanların imamlarından teberrâ eden kimseye, tevbe edip Müslümanlara rücu’ edinceye; dostlarını dost, düşmanlarını düşman bilinceye kadar buğz etmek ve düşman olmak Müslümanlara vâciptir. Eğer Müslümanların mezhebinden çıkar; onlara muhalefet eder, görüşleri sebebiyle onları lanetler ve ayıplarsa kesinlikle katli helaldir ve o kimse helâk olmuştur. Nitekim imam Câbir b. Zeyd’e “hangi cihad daha faziletlidir” diye sorulmuş; o da “Müslümanları ta’n eden ve aleyhlerinde faaliyette bulunan kimsenin öldürülmesidir” cevabını vermiştir⁷⁵. Kur’an’ı Kerîm de Tevbe sûresi 9/12) böyle bir kimsenin öldürülmesinin helal olduğuna işaret eder: “Eğer

72 Hadîsin metni ve bu konuda geniş bilgi için bkz.: Kavâid, ss. 73-74, eş-Şemmâhî, age., s. 103 vd.; Buhârî, Müslim

73 Kavâid, s. 74.

74 Ayneser, aynı yer.

75 Aynı eser, aynı yer.

andlaşmalarından sonra, yeminlerini bozarlar, dininize dil uzatırlarsa, inkarda önde gidenlerle savaşın-çünkü onların yeminleri sayılmaz belki vazgeçerler”.

İbâdiyye mezhebinin velâyet ve berâet anlayışında “*tevbe*” önemli bir unsur teşkil eder. Öyle ki, insanın mümin veya kâfir, ehl-i velâyet veya ehl-i berâet vasıflarından birini kazanmasında en müessir etkindir. Meselâ, kendisine velâyet edilen kimse (el-mütevellâ), ister büyük günah ister küçük günah olsun, herhangi bir günah işlerse, kendisi için gerekli olan velâyet durdurulur ve derhal tevbe etmeye çağrılır. Bu bakımdan velâyet ehlinden olan birisini günah işlerken gören bir kimse onu tevbe etmeye çağırmasa aynen onun hükmündedir. Öyleyse, velâyet ehlinden zinâ, ribâ, hırsızlık, katl ve içki içme ve benzeri büyük günahları işleyen birini gören Müslüman, derhal ondan teberrî etmeli, daha sonra onu tevbe etmeye çağırmalıdır. Bu, onun için dinî bir vecibedir. Tevbe ederse tekrar ona velâyet eder; mâsiyetlerinde ısrar ederse onu berâet haline terkeder.⁷⁶ Bununla birlikte Mağrib ibâdî şeyhlerinden bazıları, kebâir işleyen bir velâyet ehlini gören Müslümanın, ondan berâet etmeden önce, onu tevbe etmeye çağırması gerektiğini; tevbe ederse velâyetin yeniden kendisine rücu’ e deceğini; mâsiyetinde ısrar eder ise, berâet haline terketmesi icâbettğini söylerler.⁷⁷ Bazıları ise, ondan teberrî etmeden tevbe etmeye davet etmesi; tevbe edinceye kadar ondan berâet etmeyip “*vukûf*” hâline bırakması; tevbe etmez ise, teberrî etmesi gerektiği görüşündedirler.⁷⁸ Bir başka görüşe göre, “*Ehl-i Cümle*”den olan bir kimse kebâir işlerse, ondan berâet edilir; ancak berâet etmeden önce tevbe ederse kendisinden teberrî edilmez, fakat “*vukûf*” haline terk edilir.

İbâdî bilginler, “*velâyetü'l-Cümle*” ve “*velâyetü'l-Beydâ*” ehli günah işlemeye tevessül ettiklerinde, onları tevbeye dâvet etmenin Müslümanlar için bir yükümlülük olmadığını söylerler. Meselâ Oman’lı muâsir ibâdî şeyhi Halfan b. Cümeyl es-Siyâbî (ö. 1392 /1972) şöyle der: “Velâyet ve berâetin aslı birdir. Allah’ın emrini yerine getirene velâyet; itaat etmeyip karşı çıkan için de beraet icâbeder; zaten velâyetin bitmesi ile birlikte berâet hali başlar. Nitekim Hz. Peygamberin ashâbının tamamı “*Fitne*”den önce velâyet konusunda eşittiler; fitneye karışmayanlar, tevakkuf edenler eski velâyet hali üzere kaldılar; fitneye karışan ve ilk taraftarlarımızı öldürenler, onlar hakkında keyiflerine göre hüküm

76 el-Ciytâli, age., s. 75 vd.

77 Atfiş, age., s. 47.

78 Aynı eser, s. 48; Kavâid, s. 76. İmâm Ebû Tahir b. Musâ el-Ciytâli, bunun, en doğru ve makul görüş olduğunu söyler (Kavâid, s. 81).

verenler işte bunlar için tavır almak, onlardan teberrî etmek gerekir.⁷⁹

Bir kimseye velâyet etmek kendisine vâcib olan kimse, o kimseye saygılı davranmak ve hürmet etmekle de yükümlüdür. Başka bir deyişle nefsi için istediğini onun için de istemek; kendisi hakkında istiğfarda bulunduğu gibi onun için de istiğfarda bulunmak ve rahmet dilemek vazifeleri ile sorumludur. Aynı şekilde birisinden berâet etmek kendisine vâcib olan kimseye, ona buğz, ihânet, lânet ve tahkîr etmek de vâcib olur; kesinlikle onun için dua etmez, mağfiret dilemeyiz. Aslında birisi için beddua etmek, ondan teberrî etmek ve ona buğzetmek demektir. Nitekim hayır dua etmek de velâyetin alâmetidir. Buna göre bir insan hakkında kullanılan ıstılahlar, yapılan dua ve beddualar onun velâyet veya berâet ehli olduğunu gösterir⁸⁰.

Vukuf

"*el-vukûf*", bir kişi hakkında görüş belirtmemek, velâyet veya berâet ehli olduğu hususunda hüküm vermemek, sükût etmektir. Nitekim Yüce Allah İsrâ (17/31), Hucurât (49/6) ve A'râf (7/32) sûrelerinde vukûf haline ve şartlarına işaret etmektedir. Birinci âyet iki şekilde açıklanmıştır: 1) Görmediğin halde gördüm, bilmediğin halde bildim demendir; 2) Seni ilgilendirmeyen ve bilmen gerekmeyen bir şeyi araştırmandır; çünkü, İslâmiyet, bilgisi olmadığı halde bir kimse hakkında hüküm vermeyi yasaklar. Aslında insanlar umûmiyetle iki durumda bulunurlar: Durumu bilinenler (*mâlûmu'l-hâl*) ve durumu bilinmeyenler (*meçhûlü'l-hâl*)⁸¹.

Dinî yönden durumu bilinenler iki sınıftır: 1) İnanç ve amelleriyle dine bağlılığı, hayır ehli olduğu bilinen ve velâyeti hak kazananlar; 2) Sözleri ve davranışlarıyla dine muhalefeti ve şer ehli olduğu bilinen ve kendileri için berâet ve adavet vâcib olanlar. Buna göre vukûf, velâyet ve berâetin câiz olmadığı yerlerde uygulanır ve hayır veya şer ehlinden olduğu meçhul olan kimseler içindir. Yani îmân ehli veya ehl-i küfürden olduğu bilinmeyen kimseler içindir; yukarıda isimlerini zikrettiğimiz sûrelerde de işaret edildiği üzere bir kimse hakkında hüküm vermemek demektir ve her Müslümana farzdır⁸².

Dinî yönden durumu meçhul olan, ise, hayır veya şer ehli olduğu açıkça bilinmeyen kimse demektir ki, onun için de vukûf etmek vâciptir.

79 *el-Kavâid*, s. 81.

80 Aynı eser, s. 83.

81 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: *el-Ciyâtî*, age., s. 90-93.

82 *Atfîş*, ez-Zehab, s. 49; eş-Şemmâhî, Şerh, s. 98.

Başka bir tarife göre de vukûf ehli iki kısma ayrılır: 1) İman veya küfür ehli olduğu bilinmeyen her ergin mükellef; bu kimse için, velâyet veya berâet ehli olduğu açıkça bilininceye kadar, vukûf etmek farz ve vâciptir; velâyet veya berâet ehli olduğuna dair hüküm veren kimse helak olmuştur. 2) Müşrik veya münâfık çocuğu olanlar; çünkü ibâdiye'ye göre, müşrik ve münâfık çocukları, hilim hâline bâliğ olup, iman ehlinde olduğuna dair şahitlik edilip velayet edilinceye veya küfür ehlinde olduğuna sâbit olup berâet icâbedinceye kadar, vukuf hükmüne tâbidir⁸³.

Bununla birlikte bazı hareketler de vukûf'u gerektirir. Bunlar, velâyet ehlinde sâdir olan ve kebâir veya sağairden olduğu bilinmeyen fiillerdir. Yapılan fiillerin kebâir veya sağairden oldukları bilininceye ve haklarındaki hüküm sabit oluncaya kadar bu fiilleri işleyen vukûf hâline terkedilir; fiillerin nev'i ve hükmü anlaşılınca kendisi hakkında hüküm verilir; eğer işlediği fiiller kebâir nev'inden ise, kendisinden derhal teberrî edilir; daha sonra tevbe etmeye çağrılır; sağair-cinsinden ise, berâet etmeden önce tevbe etmeye çağrılır; tevbe ederse velâyet, redderse berâet edilir.⁸⁴

Görülmektedir ki İbâdiyye, velâyet ve berâet anlayışlarıyla, Hicri I. asır "*Hâricîlik akidesi*"ni yaşatmaktadır. el-Muhakkimetü'l-ûlâ'nın "*Tahkîm*"i kabul eden tüm Müslümanları; yani Müminlerin emîri Ali b. Ebî Talib'e Muâviye b. Ebî Süfyan'la bunların saflarında yer alan sahabîleri ve diğer Müslümanları "*küfr*"e düşmekle suçlayıp teberrî etmeyi dini bir vecibe saydığı gibi, günümüz ibadîleri de-Hâricîliğe mensub olduklarını kesinlikle reddetmelerine rağmen-İbâdiyye mezhebinden olmayan tüm Ehl-i Kible (ehl-i hilaf) yi berâet ehli olarak mütalea etmekte; ancak sâhib oldukları inançlardan ve ihsas ettikleri bid'atlerden rucû' edip tevbekâr olduklarını açıkça ilân ettikten sonra onlar için velâyeti câiz görmektedirler. Tıpkı ilk Hâricîler gibi, Nehrevan'da nehir ehline karşı savaşanları, yani IV. Râşid Halife Hz. Ali ve taraftarlarını, "*Fitne*"den sonra vuku' bulan olaylara, yani Cemel ve Siffin savaşlarına iştirak eden sahabîleri ve Ehl-i Sünnet dahil olmak üzere kendi mezheplerinden olmayan bütün Müslümanları "*mâsiyet*" ve ve "*bid'at*" ehli kabul etmektedirler. Bunlarla dost olmayı reddetmekte, münâkahat, müvâreset ve müdâfene münasebetlerini câiz görmemektedirler. Bu anlayış onları katı bir mezhep taasubuna sahib olmaya

83 Kavâid, s. 94-ez-Zehab, s. 58.

84 el-Ciyâtî, age., s. 95; el-Atfîş, ez-Zehab, s. 59.

ve ibâdî olmayan Müslümanlardan tecrid edilmiş bir ictimâî yapı teşkil etmeye sevketmiştir. Belki de bu sebeptendir ki ibâdîler Cebel-i Nefûse gibi dağlık ve yüksek yerlerde yaşamışlar ve Mizâb Vâdisinde olduğu gibi yalnızca İbâdîlerin meskun olduğu yerleşim merkezleri kurmuşlardır. Bu durum, dışı kapalı olan “*İbâdî Cemaati*”nın Kitman dönemi boyunca varlığını sürdürmesini ve “*Haricî-ibâdî akidesi*”nin aslî hâliyle korunmasını sağlamıştır.

Öte yandan velâyet ve berâet inancı ibâdî Toplumun sosyal düzeni için büyük önemi hâizdir. Hem içtimâî bir müessese ve müeyyide hem de bir inanç esası olan velâyet ve berâet, Kitman Döneminde imâmet makamı yerine kâim olan “*Azzabe*”nin en güçlü iki dayanağı ve silâhı olmuştur. İctimâî nizâma uyum sağlayamayan; aile, kabile ve birlikte yaşadığı cemiyetle olan münasebetlerinde kusur eden; sözleri ve amelleriyle İbâdiyye mezhebine muhalefet eden kimse, velâyet ve berâet anlayışı gereği, *Azzabe* tarafından cezalandırılır; mescidde halkın huzurunda açıkça hatasından tevbe etmezse “*Cemâat*”tan ihraç edilir ve kendisinden berâet etmek bütün Müslümanlara vâcib olur. Bu bakımdan her ibâdî müslüman, hem İbâdiyye mezhebinin akîdelerine ve amelî hükümlerine sıkı sıkıya bağlanacak hem de *Azzabe*’nin emirlerine bağlılıkta ve sosyal vazifelerini yerine getirmekte kusur etmeyecektir. Bütün bunlar, gerek teori gerek pratik olarak, İbâdiyye’nin velâyet ve berâet inancı ile Vehhâbiyye’nin “*el-emru bi-l-ma’rûf ve’n-neh ani’l-münker*” anlayışı arasında büyük bir paralellik bulunduğunu göstermektedir.

İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN DOĞUŞU

Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Dünya üzerinde ismini her tarafa duyuran büyük medeniyetler kurulmuş ve yaşamıştır. Bu medeniyetler yaşadıkları devir ve yere göre değerlendirilir. Tabii ki eski medeniyetleri, çağımızda hakim olan teknoloji ve kültür ile değerlendirmek uygun olmaz. Onları ancak kendi muhitlerinde ulaştıkları kültür ve maddî medeniyet unsurlarıyla değerlendirmek uygun olacaktır.

Dünyada büyük alanlara ve topluluklara yayılan isminden tarihde çok söz edilen medeniyetler olduğu gibi bunun tersi de mevcuttur. Milattan önce Önasya'da, Mısır'da büyük medeniyetlerin kurulduğunu bilmekteyiz. Bugün bu medeniyetlerden ayakta kalan eserlere ve müzelerde teşhir edilen kalıntılara, hayranlıkla bakmaktayız. Milattan sonra ilk ve ortaçağlarda zaman ve mekân itibarıyla bize yakın olan medeniyetler yaşamıştır: Yunan Medeniyeti, Roma Medeniyeti, Sasani Medeniyeti, Osmanlı Medeniyeti en parlak medeniyetler olmuştur. Bu medeniyetlere ilaveten Çin'de ve özellikle Hind'de dinî düşünce ve hikmet gelişmiş ve Batı'ya intikâl etmiştir.

Bugün artık kesinlikle anlaşılmıştır ki, hiçbir medeniyet kendi başına olgunlaşmamıştır. Her medeniyet kurulduğu yerde kendinden önceki medeniyetlerden bir takım unsurlar aldığı gibi kendinden sonra kurulan medeniyetlere de maddî ve manevî katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan Eski Mısır Medeniyeti, Eski Yunan Medeniyeti, Sasani Medeniyeti gibi medeniyetlerin içinde mahallî dehâ ve usurlar olduğu gibi, daha öncekilerin geliştirip getirdikleri unsurlar da vardır. Aynı şekilde İslâm Medeniyeti'nde de inanç esasları dışında, maddî medeniyet ve kültür unsurlarının eski medeniyetlerdeki izlerine rastlamak mümkündür. Kendi içine kapalı bir medeniyetin doğup geliştiği görülmemiştir.

Burada İslâm Medeniyeti'ni ele alır ve üzerinde düşünürsek bunun temelde bir din üzerine dayanan bir medeniyet olduğu görülür. Belki bu bakımdan Yunan ve Bizans Medeniyetlerinden daha çok manevî

bilimlere ve bunların ürünlerine yer veren bir medeniyet olarak kendini gösterir. Temelindeki **Tek Tanrı inancı** ile dini karakterde bir medeniyet olarak ortaya çıkarken **çevre unsurlarını** da, geliştikçe bünyesine katmıştır. Hicaz topraklarında doğarken eski **Arap** yaşayışından, Suriye ve Mısır'da **Eski Yunan Medeniyeti'**nden, **Kuzey Afrika'da Berberi'lerden**, **Irak ve İran'da Sasani Medeniyeti'**nden, oluşuma hazır İslâm Medeniyeti, geniş bir zaman süreci içinde, kültür, gelenek ve düşünce miraslarını kendi potasına alıp eritmiştir.

Bu eski kültür ve medeniyetlerden **etkilenme** bir kusur değil, aksine **İslâm Medeniyeti** ve düşüncesine zenginlik katan değerlerdir. Çeşitli ırk ve inançların yeni kültür içinde mutlaka bir katkısı bulunacaktır. **İslâm Medeniyeti**, eskiden batıların dediği gibi bir **Arap Medeniyeti** değildir. Bu medeniyetin içinde Araplarla birlikte **Türk, Fars, Hind, Berber** v.s. milletlerin de payları vardır.

Bir de **İslâm Medeniyetini** olmuş, bitmiş bir medeniyet olarak görmemek gerekir. Kanaatimizce **İslâm Medeniyeti** 'nin bir **klâsik dönemi** olmuştur. Bu X., XI. yüzyıllara rastlar. Şimdi yaşayan bir **İslâm Medeniyeti** bulunmamaktadır. Ancak yukarıda adı geçen medeniyetlerden farklı özellikleri olan bir **İslâm Medeniyeti'**nden söz edilir. **İslâm Medeniyeti'**nin maddî ve manevî temelleri vardır. Manevî temel **Kur'an-ı Kerim** ve **Hz. Muhammed'in** yaşayış esprisi ve sözleridir. O halde bu medeniyetin her zaman canlı kalan bir yanı vardır. Bugün teknolojinin hâkim bulunduğu dünyada müslümanlar bilim, düşünce ve teknolojiye yükselirse yeni bir **İslâm Medeniyeti'**nden söz edilebilir.

Şimdi **Klâsik İslâm Medeniyeti'**nin doğuşunu sağlayan unsurları tetkik edelim. Bunların başında İslâm Dinini yaymak için yapılan **fetihler** ve bunun sonucu elde edilen **maddî zenginlikler** gelir. Acaba İslâm Dini neden bu kadar süratle yayılmıştır. Tabii bizim söylediğimiz Hak din olmasının yanı sıra başka faktörler de var mıdır?

Eskidenberi **Batıların** da etkisiyle şu fikir ileri sürülür: Müslüman olan Araplar, İslâm gayretiyle ellerinde kılıç, heyecanla ileri atıldılar. Bir elde **Kur'an**, bir elde **kılıç** savaşan bir mücahid imajı vardı. Bu fikir bütünüyle doğru değildir. Zira müslüman fâtilhlerin, gittikleri yerde ölümle müslüman olma arasında bir tercih yaptırma kararları yoktu. Ehli kitap olanlar üzerinde zor kullanmadıkları gibi, İslâmın geleceği için bir takım **iktisadî meseleleri** de ön plana aldılar. Bu düşünce ve politika dinin süratle yayılma sebeplerinden biridir.

Dini ve Ekonomik sebepler dışında **çevre şartlarının** da önemli katkısı vardır. Daha İslâmın doğuşuna yakın yıllarda **Bizans** ve **Sasani**

imparatorlukları sonu gelmez savaflara girmişlerdi. **Bizans** egemenliğinde bulunan **Suriye** ve **Mısır**'daki halk güdülen malî siyasetten ve dinî münakaşaların doğurduğu gergin ortamdan memnun olmadığı gibi **Sasani**'lerin idaresi altındaki **Mezopotamya** ve **İran**'da yaşayan insanlar da baskıdan, feodal düzenden son derece rahatsızdı. Bu çevre şartları İslâmı kucaklamalarını kolaylaştırmıştır. Buna bir de hakkı teslim etmek gerekirse **Arapların** içinden çıkan üstün nitelikli komutan ve askerlerin savaş azimlerini katabiliriz. (Halid b. Velîd, Amr b. Âs, Ukbe b. Nâfi gibi. Yermuk ve Kadisiye'de Bizans ve Persler sayıca çok oldukları halde müslümanlar galip gelmişlerdir).

* * *

İslâm Dinini yaymak için yapılan fetihlerden sonra, yeni toplumu birleştirici bir kültür birliğinin hemen teşekkül etmediği görülür. Fetihlerin ertesinde ırk ve dil bakımından olduğu kadar adet ve görenek bakımlarından da değişik toplulukların İslâm cemaatine girdikleri müşahede ediliyor. O halde İslâmın yayılışı ile kültürün yayılışı atbaşı yürümektedir. **Irak** ve **Suriye**'de yaşayan halk çoğunlukla **Sâmi** olduklarından **Arapça**'nın burada klâsik dil olarak yayılması kısa sürede mümkün olmuştur. **Sâmi** bir ırk olmayan, üstelik köklü bir kültürleri bulunan **İran**'da halkın **İslâmlaşması** mümkün olduğu halde, **Araplaşması** mümkün olmamıştır. **Mısır**'da **Doğu Kilisesi**'ne bağlı **Kopt** unsurların sayıları gittikçe azalmış, İslâm mihveri içerisinde eriyerek onların İslâmlaşması ve **Araplaşması** kısa zamanda olmuştur.

Sâmi ve **Âri** milletlerle **Türklerin** karşılaşması, yüksek bir fikir ve sanat hayatının doğmasına sebep olmuştur. Çeşitli ırklara mensup olan bu milletler müslüman medeniyetine ırklarına has olan dehalarıyla birçok hususiyetler kattılar.

İslâm kültürünün doğuşu ne surette olmuştur. sorusuna, bir kültürün ortaya çıkışına sebep olan birçok faktörlerin yanısıra, kategorik olarak aşağıdaki şu üç faktörü sayarak cevap vermek mümkündür.

- 1- Siyasî bir faktör olarak hilafet konusunda ortaya çıkan durum ve haklı olduklarını söyleyen tarafların delilleri.
- 2- Dinî konularda Kur'an'ın yorumu. Fıkıh mezheplerinin doğuşu, Kelâmî münakaşaların yapılması.
- 3- Yapılan tercümelerin rolü.

1- **Hz. Muhammed**'in vefatından sonra, müslümanlara dinî ve dünyevî işlerde rehber olacak kişinin seçimi, O'nun yerine kâim olacak

kişinin (halifenin) kim olacağı, sahabe arasında ihtilafa sebep olmuştur. Şiâ, mürcie ve hariciler diye adlandırılan dinî-siyasî topluluklar bundan doğmuştur.

Şia'nın esası, halifelik veya kendi tabirlerince imamlık meselesine dayanır. Hz. Ali hem Peygamber'in en yakın akrabası ve hem de şahsiyeti itibarıyla hilafete en layık kişidir. Peygamber'den sonra imam, Ali b. Ebi Talib olup ondan sonrakiler ilahî bir tayin ile onun soyundan teselsül ederler. Şii'lerce imamı bilmek ve ona itaatte bulunmak imandan bir cüz teşkil eder. İmam bir hata işlemez ve masumdur. Ona mutlak itaat gerekir.

Diğer bir siyasî grup Sıffin savaşı esnasında ortaya çıkmıştır. Bunlara Hariciler denir. Bilindiği gibi Muaviye, şehid edilen akrabası üçüncü halife Osman'ın kanını dava ederek Ali b. Ebi Talib'in halifeliğini tanımayanlara önderlik etti. Sıffin savaşında yandaşlarının yenilmek üzere olduklarını gören Amr b. As bulduğu bir hile ile Kur'an âyetlerini mızraklarının uçlarına takarak Kur'an'ın iki taraf arasında hakem olmasını istemişti. Bunun üzerine Allah'ın kitabına karşı savaşılamayacağına inananlar savaşı kesti. Bu esnada Kur'an'ın hakem olmasını isteyen bir grup ortaya çıktı ki, işte bunlar daha sonra hariciler diye tanınacaktır. Ali'yi hakeme baş vurmaya kabul ettiği için itham ettiler ve onu bir hayli meşgul ettiler. Her hususta Kur'an'a müracaat etmenin gerekliliğine inanırlar. Ancak Kur'an'ın gerçek hakem olacağını kabul ederler. Halifelige müslüman olan herkesin, hattâ azad edilmiş bir kölenin bile getirilebileceğine inanırlar.

Hariciler, Hz. Osman, Hz. Ali ve bunların taraftarlarını, Şia ise halifeliği gasbeden Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve yardımcılarını tekfir ediyordu. Bunların her ikisi de Emevileri kafir sayıyordu. Bir grup müslüman da haklı ve haksızları tefrik edemeyerek hükmü Allah'a bırakıyordu. Bunlara Mürcie adı verilmiştir. Bunlar dinî amelleri imandan bir parça saymadıkları gibi, büyük bir günah işleyen kişinin kâfir olacağını kabul etmiyordu.

Böylece görüldüğü gibi başlangıçta kim halife olacak şeklindeki düşünceler siyasî gruplaşmalara ve fikir ayrılıklarına kaynak teşkil etmekte idi.

2- İslâmiyet, sâde bir çöl hayatı yaşayan Arabistan'ın dışına çıkarak, eski medeniyetlere beşik olan Mısır, Filistin, Mezopotamya ve İran'a yayıldığı zaman birçok yeni olaylarla karşılaştı. Sosyal münasebetler artarak ticaret ve idare düzeni karmaşık bir hal aldı. Yeni

hayatın, çeşitli sorunlarını müslümanlığı kabul eden kişiler, İslâmın ruh ve prensiplerine göre çözümlenmek istediler. Müslümanlara bu konularda önder olacak üstün zekâ ve ince kavrayışa sahip birçok kişi temâyüz etti. Bunlar arasında İslâm Fıkhının kurucuları ve önderleri olan dört ünlü kişi vardır: **İmam Ebu Hanife** (öl. H. 150 /M. 767), **İmam Mâlik** (öl. H. 179 /M. 795), **İmam Şafii** (öl. H. 204 /M. 819), **İmam Ahmed b. Hanbel** (öl. H. 241 /M. 855). Aynı zamanda mezhep imamı olarak kabul edilen bu şahsiyetler müslümanlara **Kur'an** ve **Sünneti** kendi anlayışlarına göre açıkladılar. Bu yolla müslümanlar bunlar arasında istedikleri kişinin yolundan gitmişlerdir. İşte mezheplerin doğuşu bundan ileri gelir.

Bu imamlar, iman, ahlâk ve İslâmın temel görüşlerinde ihtilafa düşmemişlerdir. Ancak muâmelâtta ve ibadet biçimlerinin ayrıntılarında farklı görüşlere sahiptirler. Dinî bilgilerine dayanarak **ictihadda** bulunmuşlardır.

M. 657 tarihinde **Emevilerin** iktidara sahip olmalarından sonra halifeliğin hukukî dayanağı, halife veya imam olacak kişinin nitelikleri etrafında yapılan tartışmalara ilaveten kişilerin düşünce ve fiillerinin değerlendirilmesine başlanmıştır. Büyük günah işleyen kişinin durumu, insanın fiillerindeki sorumluluk derecesi, adalet ve Allah'ın sıfatları, inanan ve büyük günah işleyen kişinin yeri münakaşa konusu olmuştur. **Mürcie**, **Kaderiye**, **Cebriye**, **Mutezile ekolleri** dinî nasların anlayış farklılıklarına göre şekillenmeye başlamıştır.

Bu fikir cereyanları içinde, daha sonra düşünce hayatından isminden bir hayli bahsettirecek olan akılcı bir kelim ekolü ortaya çıkmıştır ki buna **mutezile** adı verilmiştir. Ehl-i hadis denilen İslâmî naslarla savunanlara karşı, **Mutezile** akla ve insan ilmine önem vermekte idi. Mutezili bilginler hristiyan kelimcülerinin Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları hakkındaki fikirlerini ve İslâmiyete karşı ileri sürdükleri fikirleri -ki bunlara refutation denir-biliyorlardı. Eski Yunan düşüncesinin etkisiyle inanç meselelerini münakaşa konusu etmekte idiler. Bunlar, insan fiillerinde hürdür; Allah'ın sıfatları zatı ile birlikte vardır, en önemlisi kıdem sıfatıdır; Kur'an mahluktur (sonradan yaratılmıştır) gibi fikirler ileri sürdüler. Bu yüzden de **muhaddislerle**, **kelimcüler** arasında şiddetli tartışmalar doğdu. Biri **naklin** diğeri **aklın** üstünlüğünü benimsedi. Mutezili düşünceyi benimseyen halifeler bile oldu. **Memun** bu görüşü benimseyerek, halka onu zorla kabul ettirmeye kalktı.

Mutezile ekolünden olanlar akla önem vermeye birlikte, bazı görüşlerinde muhatabına düşünce özgürlüğü tanıyıyordu. Ayrıca her

nası kendi sistemlerine uydurmak için gerektiğinde tevil ediyorlardı. Bazı nakilciler nasıl akla karşı tutucu idiyse, **Mutezile** de vicdan özgürlüğü konusunda tutucu idi.

Dinde aklın ve naklin yeri olduğunu ve her ikisine de gerektiği yerde baş vurmanın lüzumunu **Eşariye** ve **Maturidiye** ekolleri kabul ettiler. Böylece ortaya çıkan kelâmî ekoller **İslâm Düşüncesine zenginlik** getirdi.

3- **Hristiyan kültür muhitlerinde** daha önce okunan ve kullanılan Yunanca felsefî ve bilimsel **klâsik eserler** İslâm Düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. İslâm düşüncesini tamamen, tercüme faaliyetlerinin neticesine bağlayan bilginler vardır. Bu görüş fazla iddialı görülmekle birlikte, **İslâm felsefesinde Yunan felsefesinin** büyük etkisi inkar edilemez. Halifeler, **Aristo**'nun, özellikle mantıkla ilgili risalelerini, **Eflatun**'un ve **Ptoleme**'nin yazdıklarını hiç çekinmeden **Arapçaya tercüme** etmeye teşvik etmişlerdir. Hristiyanlığın ve maniheizmin doktrinlerini reddetmek için onların kullanmış oldukları delil metotlarını müslüman bilginlerin de öğrenmelerinde beis görmemişlerdir. **Halife Memun** (813-833) **Beytul-hikme** (veya **Darülhikme**) adlı kurumu bu amaçla kurmuş, bir art düşünce olmadan yabancı eserlerden İslâmın müdafaası için yararlanılmasını sağlamıştır. Ancak bu hususu menfi olarak değerlendirenler ve felsefî düşünceye karşı çıkanlar da olmuştur.

İslâm düşüncesinin doğuşundan bahsedilirken **tasavvuf**'dan da bahsetmek gerekir. Zira tasavvuf önceleri bir yaşayış biçimi olarak görünüyorsa da fikir seviyesinde de meyvelerinin ortaya çıktığı müşahede edildi. Yukarıda anlattığımız, çoğu bilgiye ve akla dayanan ve İslâmiyeti görünen şekliyle anlayanların yanı sıra kendilerini manen Allah'la bütünlemek isteyen ve O'na tevekkülü, sade bir hayatı seçen kişilerin İslâm cemaati içinde yaşadıkları gözlenmiştir.

İlk devir **tasavvuf hayatı** samimî bir zühd ve takva hayatı olarak kendini gösterir. Müslümanlar arasında **H. Osman** zamanında başlayan Emevîlerde artan bir zenginlik ve refah karşısında fakrî zaruret içinde yaşamaktan daha çok, sade bir hayat sürmek isteyenler oldu. Tasavvufun başlangıcı, böyle hayat tarzına dayanır. Bu tarz yaşayış **Peygamber** ve O'nun yakınında bulunan **Ehlü's-suffa**'nın hayatını taklit etmek şeklinde anlaşıldı. Buna göre tasavvufun İslâma dışarıdan girdiğine inanmak doğru değildir. İslâm toprağı üzerinde **hristiyan**, **maniheist**, **hindu tesirleri**'nin izleri hissedilse bile, tasavvufun kendiliğinden doğduğu görülmektedir. Ancak bu hayatın izahında II. hicrî yüzyıldan

itibaren hind ve helenistik etki'nin, mistik edebiyatın katkılarının büyük olduğu farkedilir. Meselâ, dünyayı **İlahî Varlık**'ın bir aynası olarak gören **Platoncu nazariye**'ye müslümanlar Tanrıya ulaşmak için **merte-beler** koymuşlardır. (Sudur nazariyesi). Bu varlık aleminden **Gerçek Alem**'e ulaşmak (fenâ fillah) için şahsî varlıktan kurtulmak gerektiği çeşitli şekillerde izah edilmiştir.

Tasavvuf ehli, şekli ibadet'in dışına çıktığı ve bazı hallerde şii inançlara yakınlığı dolayısıyla **kelamcılar** ve **hadisçiler** tarafından iyi gözle görülmedi. **Modernist** görüş açısından, İslâm tasavvufu, tamamiyle yeni bir Allah anlayışı, ibadeti otomasyondan kurtarma, ahlakî olgunluk gibi deruni değerleri ortaya koymuştur.

Böylece İslâm'da ilk düşünce akımlarını ve bunu hazırlayan etkileri kısaca açıklamış olduk. Görüldüğü üzere İslâm kültürünün oluşması bu iç ve dış katkılarının zamanla sentezinden ortaya çıkacaktır. Bu kültürün sanat ve bilimle birleşmesiyle de İslâm Medeniyetletinin doğuşuna şahit olacağız. Öyle bir medeniyet ki gittiği her ülkenin yerel zenginliklerini özümseyerek **İslâm Dininin damgası**'nı vuran evrensel bir medeniyet olacaktır.

ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE DİN

Prof. Dr. Günay TÜMER

Din, üzerinde çok durulan bir konudur. Bununla beraber, geniş bir muhtevası bulunan bu konu; kelime, kavram, tarif, tasnif yönlerinden topluca herhangi bir kaynakta, düşündüğümüz hacim ve çerçevede ele alınmamaktadır. Ayrıca "Anahatlarıyla Dinler Tarihi" başlıklı kitabımızda¹ bu konuya daha geniş çapta muhteva getirilmekte ise de, bu makalede dinin kaynağı, din bilimleri, dinin önemi ve lüzûmu, günümüzdeki dinler de dahil edilerek, kendine mahsus bir sıra içinde bu ihtiyac cevaplandırılmaya çalışılacaktır².

Din, insanlar için daima önemini korumuş, fert ve toplum için lüzumlu bir kurumdur. Birçok ilim dallarının doğuş ve gelişmesinde, tarih boyunca insanın âleme ve kendisine bakışında, hakikatı arayışında dinin ağırlığı olmuştur. Bu geniş konuya önce "din" in kelime olarak incelenişiyle başlanacak, ancak ayrı bir makale ile ele almak daha uygun düşeceğinden, dinlerin adlarının nereden geldiği üzerinde ayrıca durulmayacaktır.

A. Kelime Olarak Din

Sözlükler, Türkçemizde kullandığımız "din" kelimesinin kökünü Arapça olduğunu belirtmektedir³. Eski Türklerde din kavramı sade-

1 Ensar Yayınları arasında çıkacaktır.

2 Fazla bilgi için İslâm, Meydan-Larousse, Türk, Dinler Tarihi; Encyc. of Religion and Ethics, Americana, Britannica gibi ansiklopedilerin din maddeleri yanında, belirttiğimiz açıdan olmamakla beraber, aşağıdaki kaynaklar verilebilir: B. Malinowski, Magic-Science and Religion, (Gr. Britain 1974); J. Habgood, Religion and Science, (London 1964); K. Bliss, The Future of Religion, (Gr. Britain 1972); A. Toybbee, Tarihçi Açısından Din, Çev. İbrahim Canan (İstanbul 1978); B. Sezer, Toplum Farklılaşmaları Ve Din Olayı, (İstanbul 1981); A. Adivar, İlim ve Din, (İst. 1969); N. Taylan, İlim-Din; İlişkileri, Sahaları, Sınırları, (İst. 1979); F. Ensari İlimden Felsefeden Dine, Çev. Kemal Kuşçu, (Ankara 1967); Ş. Mardin, Din Ve İdeoloji, İst. 1983); A. Yücekök, Türkiye'de Din ve Siyaset, (İst. 1983).

3 Bir misal olarak bkz. F. Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ans. Lügat, (Ank. 1970), 222.

dinde ruh ve beden, yani nefis bilgisi ve eğitimini ifade etmek üzere “den, din, ten, tın, tin” ve bilhassa Oğuzların “din” kelimesini kullandıkları bilinmektedir⁴. Ancak eski Türklerde meselâ “dm” (Soğdca “dön” den din, mezhep anlamında), “darm” veya “drm” (Sanskritçe “dharma” dan din, akide anlamında -Buddist devrede kullanılmış olmalı. Dolayısıyla Buddizmin kutsal dili olan Pali Dilinde kelime, bir harf farkıyla, “dhamma” şeklindedir-) kelimeleri⁵ ve bu kabil “nom” kelimesinin (“din, inanç, kanun” anlamında “nom” un Soğdca’dan veya Çince’den geldiği ileri sürülür. Bütün dinlere de nom denirdi⁶) “din” kavramını ifade için kullanıldığını biliyorsak da, çeşitli devrelerde, Türk boylarında veya devletlerinde bu kavramın hangi kelime veya kelimelerle karşılandığını tesbit güçtür. Öte yandan Türklerde “den” kökünden türetilmiş “denli”, “densiz” gibi kelimeler kullanılageldiği gibi, Arapça’daki “din” kelimesinin geldiği kaynak olarak ileri sürülen “den” in, genellikle orta İran’dan geçtiği zikredilmekle beraber,⁷ nereden geldiği de ayrı bir araştırma konusudur⁸.

Arap Dili üzerinde çalışan lügatçiler, “din” kelimesinin çeşitli anlamlara geldiğini göstermek için seçtikleri nazım veya nesir halindeki ibarelere yer vermektedirler⁹. Bu ibarelerden hareket ederek filologlar, “din” kelimesi için kök ve anlam olarak üç kaynak göstermektedirler: 1) Ârâmî-İbrânî bir kökten Arapça’ya geçmiş olup hüküm. 2) Saf Arapça’da örf-âdet anlamına gelir. 3) Eski Farsça’da (Pehlevî) Avesta’ da din karşılığında kullanılan “daena” veya Orta İran’daki “den” kelimesinden alınmıştır. Bu maddelerden ikincisine hiç ihtimal vermeyip Farsça “daena” kelimesinden alınarak “dâne, yedinu, dinun-diyânetun”

4 Bkz. Cavit Sunar, “Din Nedir?”, İlahiyat Fak. Der., C.X, (Ankara 1963), 64-69.

5 Bkz. Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, (İst. 1967), 237.

6 A.g.e., 137; Kaşgarlı Mahmut, Divânu Lügâti’t-Türk Terc. Besim Atalay, (Ankara 1941), III/137.

7 Kanada’da McGill Üniversitesi (Montreal’da) Karş. Dinler Tarihi Profesörü ve İslâm Araştırmaları Ens. Müdürü olan Vilfred C. Smith’in “The Meaning and End of Religion” başlıklı kitabında (98-102), “din, milletlerarası bir nitelik taşıyan ve Orta Doğu memleketlerine yayılmış bulunan İran asıllı din, yahut den kelimesinin bölgesel bir çeşididir” denilmektedir (bkz. Toshihiko Izutsu, Kur’anda Allah Ve İnsan, Ankara 1975, 213 -dipnot 44-). Verilen kaynakta İzutsu, hernekadar Smith’in görüşüne katılmamakta ise de, dipnot 4’deki kaynağın bibliyografyası göz önünde tutularak ve genişletilerek, hem İsan’da, hem Türklerde aynı kavramı ifade etmek üzere kullanılan, üstelik Arapça’ya da geçtiği düşünülen “den” ve bu konudaki gelişimin incelenmesinde fayda vardır.

8 “den” için bkz. Vâjenâme-i Menoy-i Hrad (Glossary of Menog i Hrad), neşr. A. Tafazoli, (Tehran 1969), 8, 178.

9 Bkz. İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, (Beyrut?), XIII/169-171; Râgıb el-İsfehânî, Müfredât (en-Nihâye hâmişi), Kahire H. 1318, II/26-27.

tarzında teşkil olunan bu kelimenin İslâm'dan önce de Arapça'da kullanıldığını, örf-âdet anlamının böylece ortaya çıktığını ileri sürerler de olmuştur¹⁰. Dolayısıyla din kelimesinin etimolojisi kesin bir şekilde belli değildir. Yabancı kök ve anlamların zamanla bu kelimenin yapısında bir araya gelmiş olması (aynı şekil içinde birden fazla kökün bulunması) mümkündür.

İslâm'dan önceki edebiyatta "din" kelimesinde üç kök anlam bulunmakta idi: 1) "âdet" ve "huy", 2) "karşılık verme", 3) "tâat"¹¹. Kur'ân-ı Kerîm'de "din" kökünden gelen kelimeler; tâat, inkıyat, ibadet (bkz. Bakara 132, 193, 206; Al-i İmrân 46; Nisâ 29; A'raf 29), ceza (bkz. Fâtiha 4; Hicr 35; Şuarâ 82; Saffât 20), şeriat (bkz. Âl-i İmrân 83; Tevbe 29, 33; Beyyine 3), itaat (bkz. Tevbe 29), hükmetme (bkz. Sâffât 53) gibi anlamlara gelir (Bu zikredilenler yanında İslâm, hesap vb anlamlar da verilmiştir¹²). Şehristânî (Ö. 548/1183), "din" in tâat anlamını ön planda tutar ve sadece ilâhî vahiyden kaynaklanan dinleri "din" olarak nitelendirir (Şehristânî, dinin tâat ve inkıyat, ceza ve karşılık, hesap anlamları üzerinde durur)¹³. "Lisânu'l-Arab", Âyet, Hadis ve edebî metinlerden misaller vererek "din" için ceza, mükâfât, hesap, tâat, âdet, şe'n (hal, durum) ibadet, tezellül gibi anlamlar belirlemektedir¹⁴. "Müfredât", "din" kelimesinin ancak itaat ve inkıyat bakımından "millet" kelimesi gibi olduğunu belirtir¹⁵.

Câhiliye devrinde müşriklerde şahsî inanç ile şekli din birbirinden ayrılmamıştı. Böyle bir ayırım, onların dinî düşüncelerine pek yabancı bir şeydi. Kur'ân-ı Kerîm'de "din" deyimi, ferdî, samimî Allah inancı¹⁶ çerçevesinde şahsî, psikolojik bir görünüş arzettiği kadar, olgunlaştırılmış, tamamlanmış (bkz. Mâide 3), dış yapısı, hükümleri örgülenmiş bir sistem olarak, içtimâî şahsiyete ulaşmış, böylece semantik değer kazanmıştır. Bu durumu ile din, şahsî itaat ve inanç özelliğine sahip olarak şekillendirilmemiş, öte yandan ibadet ve ahlâkî davranış koleksiyonu, kolektif şuur ve vicdanı (cemaat) ile şekillendirilmiş esaslara sahip bir kavram haline gelmiş, böylece gittikçe "millet" kavra-

10 İslam Ans., "din" maddesi, (İst. 1963), III/590; A. Adnan adıvar, Tarih Boyunca İlim Ve Din, (İst. 1969), 30; Mehmet Taplamacıoğlu, Mukayeseli Dinler Tarihi, (Ankara 1966), 11-12.

11 Bu hususların misalleri ve yorumları için bkz. İzutsu, 208 vd.

12 Bkz. Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, (Mısır 1390/1970), I/429-430.

13 Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, (Kahire 1975), I/38.

14 Bkz. XIII/169-171.

15 Bkz. II/26.

16 Bkz. A'raf 29; Zümer 3.

miyle eş anlamlı olmaya doğru yönelmiştir (bkz. Bakara 120: "Sen onların milletine-dinine- uymadıkça ne Yahudiler, ne de Hristiyanlar senden razı olmazlar")¹⁷.

Bu zikredilenleri toparlayacak olursak, "din" kelimesinin "yol, âdet, hüküm, ceza, iman, hal, gidiş, ibadet, hesap, saltanat ve idare..." gibi sözlük anlamları bulunduğu¹⁸, semantik yönden onun hem hâkimiyet, hem de teslimiyet gibi zıt anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Buna göre din kelimesinin kullanılışında iki taraf göze çarpmaktadır: biri, boyun eğen, yol tutan, âdet edinen, inanan... taraf; diğeri de, hükmeden, ceza-mükâfat, karşılık veren... taraf. Bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun "din"dir.

Mevdûdî, bu konuda şöyle bir yol tutar: Arapça'da "din", 1) üstün gelme, hüküm, emir sahibi olma, itaat ettirme, 2) itaat, kulluk, hizmet, boyun eğme, 3) şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, âdet, 4) ceza, mükâfat, muhakeme, hesap gibi alamlara geldiğine göre kelime, dört temele dayanmaktadır: 1) yüksek otorite sahibinden gelen üstünlük ve galibiyet, 2) otorite sşhibine itaat ve kullak, 3) uyulan âdet, kanun ve yol, 4) muhasebe, yargılama, ceza veya mükâfatlandırma. Daha önceki kullanılışında karışıklık ve kapalılık varken Kur'ân-ı Kerîm, din kelimesini dört unsurdan meydana gelen en mükemmel nizamı ifade etmek üzere kullandı. Bu dört unsur, şunlardır: 1) hâkimiyet, en üstün otorite 2) bu yüksek otorite ve hâkimiyete itaatla boyun eğme, 3) bu hâkimiyetin otoritesi altında meydana gelen amelî ve fikrî nizam, 4) bu nizama uyma, ihlâsla bağlanma veya karşı gelme suretiyle isyan etmekten dolayı yüksek otoriteye verilen mükâfat veya ceza. Kur'ân-ı Kerîm, bu kelimeyi şumullü bir terim olarak kullanmakta, bu terimle kişinin yüksek bir otoriteye boyun eğip itaatı kabul ettiği, hayatında onun kanun, kaide ve sınırlamalarıyla bağlı bulunduğu, ona itaatta mükâfat umduğu, itaatsizlikte cezadan korktuğu bir hayat nizamı kasetmektedir. Dünya dillerinden hiçbirinde muhtemelen bu mefhumu bu ölçüde anlatabilecek bu derece şumullü bir terim yoktur¹⁹

İbranca'nın²⁰ kutsal dilini teşkil ettiği Yahudi Dininde millet veya fert olarak Allah ile karşılıklı münasebet, bir ahit şekli içinde farzedilir.

17 Ayrıca bkz. En'âm 161. Bkz. İzutsu, 208-216.

18 Bkz. H. Kâzım Kadri, Büyük Türk Lügati,

19 Bkz. Sunar, a.g.e., 66; Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, Kur'âna Göre Dört Terim, Çev. O. Cilâci-İ. Kaya, (İst. 1982), 109-122.

20 Dilimizde İbrânice, Süryânice demektediriz, fakat Arabice, Türkçe demektediriz. Kanaatimizce Arapça, Türkçe'de olduğu gibi İbranca, Süryanca demeliyiz.

Dini törenlerde temizlik-ihlas, perhiz kuralları, dinî emirleri yerine getirme, ahlâkî vecibelere uyma ahde sadakat olarak kabul edilir. Böylece kurban ve duayı da içine alarak ibadet işlerini nitelendiren “*abodath Elohim*” deyimini (abodath: ibadet, Elohim: Allah. Böylece deyim, Allah’a ibadet anlamına gelir), aynı zamanda din kavramını ifade etmek için kullanıldı. Bu terim, Ma’beddeki ibadet kadar, tamamıyla dini de kucakladı. Din, arasıra “*yir’ah*” (korku, haşyet), “*emunath*” (iman) gibi psikolojik terimlerle de ifade edildi. Birkaç yerde “*daath Elohim*” (Tanrı bilgisi) ve “*torah*” (ilâhî doktrin, telkin veya kanun) “din”e yakın deyimler olarak kullanılmıştır. Ancak Kutsal Kitap sonrası literatüründe “*dath*” kelimesi (Farsça “*data*”dan -Eski Farsça’da kanun, hüküm anlamına gelen “*dâd*”²¹ olmalı- alınmış ve ilkin Ezra Esther’de hüküm, emir ve kanun anlamında kullanılmış olduğu ileri sürülmektedir) din için umumî terim olmuştur²².

Eski Yunanca’da din, “*Thrioheya*” şimdi “*triskevi*” kelimesiyle ifade olunmaktaydı. Bu kelime, korku ile karışık saygı anlamına gelmekteydi²³. Batı âlemi, felsefi, ilmî bazı hususlarda eski Yunan’dan etkilenmekle beraber, bu daha sonraları Rönesans ile olmuştu. Hıristiyanlık, dinî bakımından Yahudi geleneğinden gelmekle beraber, “din” deyimini eski putperest Roma’dan almıştı. Cicero (Ö.M.Ö. 43), “Tanrıların Mahiyeti” başlıklı kitabında (bkz. II. C., 18. Bölüm) bir Stoacıdan ağızından “*religio*” deyimine yer verir. O, bu kelimeyi bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak anlamına gelen (unutmak anlamlı “*negligere*”in zıddı) *re-legere*’den çıkarmıştı. Din, böylece kutsal kabul edilene karşı doğruluk, dürüstlük, saygı, ibadet olarak yapılan ayinlerin titizlikle yerine getirilmesiyle gösterilen bir tanrı şuru veya tanrılara karşı bağlılığı (Romalılarda) ifade etmekte idi. Roma Kilisesi Babalarından Lactantius (IV. Yüzyılda) ise bu kelimeyi (“*Divinarum Institutionum*”, II. C. 4. Kısım, 28. Fasal’da) insanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bir bağ anlamında “*re-ligare*” kökünden bir kelimedenden çıkarttı (Kanon-piskopos müşavir hey’eti üyesi-Liddon, Lactantius’un, etimolojide hatalı olsa da, insanın görünmeyen Tanrı ile bağının mecburiyeti fikriyle bu kelimeyi bağdaştırdığında, geniş halk zümrelerinin ilgisini çeken bir anlam yakaladığını ifade eder (Bkz. *Some Elements of Religion*, 19). St Augustin (Ö. 430), bu kelimeyi kaybedilmiş bir şeyi tekrar bulmak şeklinde açıklamayı tercih etti. Onun vasıtasıyla bu

21 Bkz. dipnot 8’deki kaynak, shf. 8.

22 *The Universal Jewish Encyclopedia*, neşr. Isaac Landman, (New York 1948), IX/125.

23 A.A. Adıvar, a.g.e., 30.

kavram, bilhassa “bağlayıcı kurallarıyla manastır hayatına” uygulanarak, Orta Çağa hâkim oldu. Her iki açıklama da dinî tecrübenin bir safhasını nitelendirmekle birbirini tamamlar. Dinî hayatın ibadet, ayin, tören, bayramlarla kendini gösteren bir dış yapısı; ferdin derûnî, rûhî tecrübesine dayanan gizli bir iç yapısı olduğu gibi; bazı dinlerde ilâhî ideale karşı duygu, düşünce ve amelleri içinde bulunduran bu iç yapı, diğer bazılarında da tören ve ayinleri ön planda tutan dış yapı önem kazanmıştır²⁴.

Sanskritçe’de din anlamına gelen “*dharma*” kelimesi kullanılır²⁵. Kelime, Sanskritçe’den gelişmiş Pali Dilinde “*dhamma*” şeklinde yazılır²⁶. Batılıların “*Hinduizm*” diye adlandırdıkları dini, kendi mensupları’, “*Sanatana Dharma*” (ezeli ebedî din) olarak dile getirirler²⁷. Yine Buddizm, Asya’da (Kuzey doğu Hindistan’da ilk defa kullanılmış)²⁸ “*Budda-Sâsana*” (Budda Şakirtliği) şeklinde adlandırılır²⁸. “*Dhamma*” kelimesinin anlamları İngilizce’ye şöyle çevrilmiştir: din, gerçek, doktrin, doğruluk, fazilet, öz, nihâî elemental yapı veya atom, fenomen, mahiyet, kanun, düstur, hasiyet, zat. Bu anlamların bir kısmı, Hint dinlerinde ortak olarak kullanılır. Diğer bir kısmı, sadece Buddizm’e mahsustur. *Dharma* kelimesinin çıktığı Sanskrit kök “*dhr*”; bir yapıyı, tesisi “taşıyan, tutan, destekleyen” anlamına gelir. Hinduizm’de “*dharma*” en başta din anlamına gelirken, Buddizm’de (kutsal dîli Pali) “*dhamma*” ön planda” doktrin”dir (ayrıca doğruluk, şart, fenomen başta, ahlâkî öğretim, kozmik kanun vb. anlamları vardır)²⁹. Buddizm’in âmentüsünün “uç cevher”inden (“*tri-ratna*”) biri budur³⁰.

Hint kutsal kitap literatüründe aynı konuda “*rta*” (rita) ve “*marga*” deyimleri de hatırlanmalıdır. *Rta* ile, kutsal kanun olarak, *dharma* fikri arasında benzerlik vardır. *Rta*, eski Veda ilâhilerinde geçen Gök Tanrısı

24 Bkz. dipnot 22’deki kaynak, 125; H.Joachim Schoeps, *An Intelligent Person’s Guide to the Religions of Mankind*, Çev. R., C. Winston, (London 1967), 3. İncillerde din için “Allah’ın yolu” deyimini kullanılır. Bkz. Markos 12: 14.

25 “*dharma*”, Hindu geleneğinde kanun veya kutsal kanun anlamına gelir; din kavramını ifade etmek üzere de kullanılabilir (kelime, Buddizm’de çoğulu ile hadiseler, Caynizm’de hareket anlamına gelir). Bkz. *A Dictionary Comparative Religion (DCR)* neşr. S.G.F. Brandon, (London 1970), 236.

26 Bkz. a.g.e., 235.

27 Bkz. a.g.e., 236.

28 Bkz. a.g.e., 157.

29 Bkz. a.g.e., 235.

30 Buddizmin âmentüsü şu maddeleri içine alır: “*Budda*’ya sığındım, *dhamma*’ya sığındım, *sangha* (samgha)’ya sığındım”. Bkz. DCR, 624.

Varuna'nın koruduğu kozmik ve ahlâkî düzendir. Varuna'nın âlemdeki işleri idare ederek düzeni koruduğuna, insanların ahlâkî, dinî emirlere uymak ve dinî törenleri yerine getirmekle bu düzene itaat etmeleri gerektiğine inanılırdı. Dolayısıyla Rta, yaratıcısı olarak Varuna'nın âleme koyduğu düzendi³¹. Bu ahlâk ve din kanunu telakkisi daha sonra dharma kelimesinde toplandı³². "Marga", kurtuluşa ulaştırın yol anlamında daha çok felsefî bir deyimdir³³.

Çinliler, şimdi "din" için "chung chiao" (cong ciav) kelimesini kullanırken, Japonlar, Buddizm ülkelerine ulaşmadan önce sahip oldukları dinî yapıyı ifade için başlattıkları "Şinto" (Tanruların Yolu anlamına Çince "Şen-toa"den) deyimini hâlâ devam ettirmektedirler. Aslında "tao" kelimesi, Çu Hanedanından beri "yol", "usul" anlamında kullanılmaktaysa da, sadece Konfüçyüs öncesi devrede bu kelimenin kullanış alanının "her şeyin ondan geldiğine inanılan ilk ve tek varlık"dan "hareket tarzı"na kadar 44 misali vardı³⁴.

Verilen misallerde çeşitli dillerde din kavramının nasıl kelimeleştirdiğini, bu kelimelerin ne gibi anlamları bulunduğunu gördük. Dolayısıyla aslında üzerinde aynı bir çalışma yapılması gerekmele beraber, aşağı yukarı her dinin "din" kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelerin anlamlarının bir ortalaması", "yol, âdet, inanç, bağ, kulluk" şeklinde çıkarılabilir. Bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan, semereleri de görülebilecek hale gelmiş bir kavramı ifade etmeye çalışmaktadır.

B. Kavram Olarak Din

Kelimeler kalıp, kavramlar muhtevadır. İnsanoğlunun veya insanlık âleminin en eski kültüründen olan, tarihi insanlık tarihi kadar geri-

31 Rta ile İran'da kullanılmış Zerdüş'te göre ölçülü düzen fikrini ifade eden "Arta" arasında bir fark bulunmamaktadır. Eski Mısır'da hakikat ve adalet anlamlarına gelen "Maat" deyimini de yine aynı düzeni ifade etmekte idi. Öte yandan Çin'de kullanılan "Tao" (Yol, düzen...) deyimini, kavramın bir başka ifadesi idi. Bkz. DCR, 101, 416, 601.

32 Bu düzen sayesinde kurbanların bir tesiri olabileceğine inanılırdı. Bu düzen ile "karma" arasında benzerlik bulunmuşsa da, karma'nın sonraki veda düşüncesine dış kaynaklardan girilmiş olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. DCR, 542.

33 Hinduizmde üç kurtuluş yolu (marga) vardır: 1) karmamarga: dinî tören ve ahlâkî işler yolu (özellikle Mimamsa ekolünde), 2) jnanamarga: bilgi yolu (felsefî ve tefekkürî bilgi yoluyla nihâi hakikata ulaşma), 3) Bhaktimarga: kendini vakfetme yolu. Marga, belirli bir dinî hareket de izade edilebilir: Budda'nın yolu gibi (Verilen üç kurtuluş yolu üzerinde de ihtilaf ve çeşitli yorumlar vardır). * Bkz. DCR, 427.

34 Bkz. DCR, 601.

lere giden din, görülebilen bir nesne değildir. Tapmağların, ibadet, ayin ve törenlerin, bir dinî sanatın, bir dinî mûsikînin, bir dinî edebiyatın... bulunduğu doğrudur. Bunlar görülebilir, işitilebilir; ancak bu dıştaki akisler, insanların iç hayatlarındaki o nitelendirilmesi, daha doğrusu nasıl nitelendirileceği pek zor bir konu teşkil eden olgudur³⁵. Din, insanoğlunun bu âlemdeki kimliği; varlığının gerçek anlamı veya gayesi sorularının cevabıdır³⁶. Bu bakımdan her din, bir felsefedir; fakat her felsefe, bir din değildir³⁷. Din, aslında bir inançlar, duygular, davranış ve eylemler mozayığı olarak bir topluluğun (cemaat) birliğini sağlamakla beraber, düşünceye dayanan felsefenin parkuruna tecavüz etmez. Din, felsefeye irca edilemeyeceği gibi, sadece korku, haşyet, sevgiyle açıklanmaya çalışılması, onun bir ahlâkî emirler veya resmî ibadetler, ayinler topluluğundan ibaret sanılması yanlış olacaktır. Ancak bu, dinin bir felsefesi olmadığı, onun bu sıralananları içinde bulundurmadığı anlamına da gelmez.

İnsanın bir manevî dünyası vardır. Bu dünya, onun manevî iç hayatı, ruhu ile alâkalı ve onun semeresi olan olguları ihtiva eder. Bütün manevî tezahürler, kurumlar, oluşumlar, tarihi ve içtimâî bir realite olarak, bu iç tecrübenin verimidir ve toplumun onu bilmesi, yaşaması ve kurumlaştırmasıyla objektifleşmiştir. İnsanoğlu ile ilgili manevî olguların en başta geleni, din olgusudur. Belli bir kültüre ulaşarak tarihte yer alan bütün milletlerin manevî dünyaları bir dinî inançla şekillenmiştir. Din olgusu, insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuurla birlikte ortaya çıkar ve bu şuurla birlikte gelişir. Kendine göre bir dünya kuran insanın karşılaştığı ilk temel soru budur. Bu temel soru, aynı zamanda insanı kendi çevresinde bulunan şeyler üzerinde düşünmekle kalmayıp kendi varlığını aşan düşüncelere yükselmeye zorlayan ilk metafizik olgudur. Düşünce tarihi, kendi varlıkları yanında kâinatın varlığı şuurluna ulaşmış bütün milletlerin, bunun en tabii sonucu olarak, Tanrı'nın varlığı şuurluna da ulaştıklarını göstermektedir. İnsan, kendi benliği hakkında bir şuurla ulaşmak için kendi varlığı ile kâinat arasında bir çizgi çizer ve tabiatın üstüne yükselebilirse, öteki varlıkları da kavrar, böylece insana mahsus düşünce gerçekleşmiş olur. Düşünen insan, sadece çevresindeki şeyler üzerinde düşünmekle kalmaz, kendini aşan

35 Bkz. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (London 1970), 11.

36 A. Nigosian, *World Religions*, (Gr. Britain 1975), 2.

37 E.E. Kellett, *A Short History of Religions*, (London 1948), 12. C.P. Tiele, din bilimini dinî fenomenin incelenişinin felsefî yanı olarak görmüştü. Bkz. J.M. Kitagawa, "The History of Religions in America", *The History of Religions*, neşr. M. Eliade-M.J. Kitagawa, (Chicago 1973), 17

tasavvurlara da yönelir. Bu şekilde müşahhasdan mücerrede geçen insan, kendisinde çevresindeki varlıklardan daha üstün bir öz, bir manevî varlık sezer. Kendi varlığının ve kendisinin dışındaki kâinatın varlığının şuuruna eren insan, içten bir zorunluluk ve sezgi ile Yüce Allah'ın varlığı şuuruna da ulaşır. Çünkü kâinatın varlığı ile kendi varlığı üzerinde düşünen, bu iki varlık tarzının sebebi ve münasebetini araştıran insan, kâinattaki bu âhenk ve düzene bakarak bütün bunları bir yaratının bulunduğu inancına varır. Yani, kendi varlığı ile âlemin varlığı hakkındaki şuur sonucunda mevcut varlığı geliştiren insan, kendiliğinden, Tanrı'nın varlığı şuuruna da ulaşır. O, Tanrı'nın varlığını, Tanrı'nın kendi eserinden ona yönelerek bulur. Zira şuur, duyular üstü bir âlemin, "transendental" (aşkın, üstün) bir varlığın bulunduğunu sezer. Duyular üstü olan bu varlık, şuur tarafından meydana getirilmediği gibi, şuurla ilgili bir varlık da değildir. Bu varlık, şuurun dışında ve üstündedir. Dolayısıyla din, dünyevî şeylerle ilgili tecrübenin üstündeki bir âlemle rabitalidir. Başka bir anlatımla din, hakikatın özü, Yüce Kudret'le münasebete dayanan bir kurumdur.

İnsanın tabiat üstü varlığa, Yüce Allah'a yönelmesi, bu kudretli varlığa sevgi, korku ve niyazla bağlanması, buyruklarına itaat ve sevgi ile karşılık vermesi, onun dinî hayat içine girmesi demektir. Bütün insanların ortak bir tabiata sahip oldukları söylenebilir. İnsanların aralarından çıkmış seçme kimselere (peygamber: elçi) gelen vahiy yoluyla haberdar oldukları görünmeyen üstün Varlığın bu dünyaya bildirilmiş buyruklarına göre yaşama arzusu, dinî hayatı meydana getirir. Dolayısıyla dinin meydana gelmesinde ilâhî ve insânî iki taraf bulunmaktadır. İnsan, bu dünyaya niçin geldiğini, kendisini kimin yarattığını düşünecek; istek ve arzularının çokluğunu, buna karşılık ömrünün ve kudretinin yetersizliğini, kendisini korkutan olayların çeşitliliğini, aczini farkedecek, sığınmak isteyecek; kendisi de dahil, çevresinde ve bütün kâinatta gördüğü, sezdiği küllî bir yaratma, rızıklandırma, idare, terbiye, nizam vb. faaliyetlere karşı içinde bir hayret, ta'zim, sevgi ve saygı duyacak, bağlanmak isteyecek; böylece yaratıkların, kâinatın fevkindeki aşkın varlığa, Tanrı'ya, ya da ona ulaştıracağını sandığı, onun kudretini içinde bulundurduğuna inandığı şeylere yönelecektir. Dünyevî içgüdülerinin üzerine çıkarak kendine göre bir dünya kuran, varlık problemini çözen insanın insanlıkla ilgili olan ilk başarısını din olgusu meydana getirir.

Dinî hayata girmiş insan, Yüce Allah ile çok içten bir münasebet kurmuş, onun sevgisine ulaşmış ve ona açılmıştır. Bu, dinin psikolojik

yönünü gösterir. Öte yandan dînî hayat, insan hangi toplumda bulunursa bulunsun kendini böyle bir bağlılığa çağırın bir çevre bulacağından, yalnız insanın iç dünyasında kalmayıp aynı zamanda tarihi ve içtimâî bir gerçeklik içinde topluluk ile ilgili gelenek ve törenlerde de kendini gösterir. Dinin mahiyetini anlayabilmek için onun bu iki yönüne ve bunların içten bağlılığına dikkat etmek gerekir.

Toplumların yaşaması için en başta gelen içtimâî olgu dindir. Din, diğer bazı içtimâî olguların içinden çıktığı ana olgudur. Bundan dolayı dinin tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir. Din, insanlığın temel problemi olarak her vakit var olagelen bir konudur. Diğer yaratıklar için böyle bir şey söz konusu olmazken, nerede insan varsa, orada din de vardır. İnsanlığın manevî hayatının verimi olan bütün öteki başarılar, dinden sonra ortaya çıkarlar ve ilk kaynaklarını dinde bulurlar³⁸. Arkeolojinin tarih öncesi insanın kültürü ile ilgili olarak verdiği bilgi, onun yiyecek, üreme ve ölüm olmak üzere üç temel meselesi olduğunu göstermekle beraber³⁹, teknoloji yönünden ilkel çağdaş kabîle toplumlarına bakarak tarih öncesi insanların da, sayılanlara ilâveten, bir dînî hayatları bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz. Zira tarih öncesi insanların mücerret inanışlarını yazı bulunmadığına göre, bugün arkeolojik araştırmalarla öğrenebilmek hemen hemen imkânsız olsa da, ölü ile birlikte gömülen mezar eşyası, mezarların üstüne dökülmüş rengi sarı ile kırmızı arası kamı andıran boya, bazı yerlerde ölülerin dizlerinin karnına doğru çekik olması (çocuğun ana rahmindeki durumuna benzemesi dolayısıyla) öldükten sonra dirilmeye, bulunan heykel ve heykelcikler Tanrı inancına, tarih öncesine ait mağara duvarlarındaki resimler, büyü de dahil olmak üzere bir takım dînî inanışlara delil sayılabilir⁴⁰. Tarihî devrelerde, düşünen insanlık dünyası, her vakit Tanrı'nın varlığına inanagelmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını odak olarak alan dinler daima mevcudiyetlerini korumuşlardır. İnsanlar, hangi devirde olursa olsun, bazı inançlar, uygulamalar, duygu ve davranışları içinde bulunduran bir dine inanagelmişlerdir. Bugün pratik ve teorik önem bakımından tenkîdî ve ilmî bir inceleme konusu olan din; bilgi ve tefekkürün hızla ilerlemesi, bu konuya daha derin zihni ilgi, dinin içtimâî, siyâsî ve milletlerarası ahvâldeki etkileri, ahlâkî

38 Bkz. K. Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", İlahiyat Fak. Dergisi, (Ank. 1959), C.VI, Sa. I-IV, 1957-120-134; a.g.y., "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında", İlahiyat Fak. Der. (Ank. 1961), C. VIII, 1960, 15-18'den.

39 DCR, 535.

40 Smart, a.g.e., 62-64.

konular üzerindeki ağırlığı gibi sebeplerle gittikçe artarak ilgi çekmektedir⁴¹.

Dinin insan ve toplum tarafından nasıl benimsendiğinin bu şekilde belirtilmesinden sonra bir husus kahr: Bütün insan toplumlarınca paylaşılan dinin, din kavramının temeli ve kaynağı nedir? Din ve Tanrı kavramı, üç kökten kaynaklanır: İnsan, toplum ve Tanrı. İnsan, düşünür, yaratılışındaki bazı itici melekelerle Tanrı ve din kavramına ulaşır. Bu husus, Rum Sûresi'nin 30. Âyetinde şöyle konu edinilir: "*Sen, yüzünü, birliğine inanarak, Allah'ın insanları ona göre yarattığı yaratılış kanununa, dine döndür. Allah'ın yaratması değiştirilemez*". Öte yandan insan, çevresindeki toplumda din ve Tanrı kavramını hazır bulur, etkilenir. Çünkü Yüce Allah, peygamber ve kitap yoluyla, kendini bildirir. Bunu toplum muhafaza eder, diğer nesillere ulaştırır.

C. Dinin Tarifi

Kutsalı, kutsala karşı duyguyu, Tanrı'ya karşı korku ve sevgiyi, içten bağlılık ve inancı, ona karşı kulun takındığı kulluk durumunu, kısacası kulun Tanrı'ya karşı tavrını içinde bulunduran "din kavramı" üzerinde kısaca duruldu. Şimdi bu muhteva ve onun çerçevesi olan kelimelerden sonra, bu muhtevanın röntgen veya fotoğrafını alma diyebileceğimiz tarife geçilebilir. Dinin birçok tarifleri yapılmıştır. Eline fotoğraf makinesini alan herkes, bir görünüşün kendine göre bir enstantanesini alır. Üstelik dinde bu enstantane bir de dine göre 'lik kazanacaktır. Aşağıda bu tariflerden bazıları, bir tasnif altına alınmaksızın, sunulacaktır (Kaynaklarda Leuba adlı bir Din Psikologunun bu tariflerden aşağı yukarı 50 kadarını bir araya getirdiği kaydedilir)⁴²:

"Din, kutsalın tecrübesidir." (Rudolf Otto)⁴³. "Din, daima yaşayan bir Tanrı'ya, yani bir ilâhî Şuur ve İrade'nin kâinatı idare ettiği ve insanlıkla manevi râbitaları elinde tuttuğuna inanıştır." (James Martineau). "Din, her şeyin bizim bilgimizin üstüne çıkan bir Kudret'in tezahürleri olduğunu kabuldür." (Herbert Spencer). "Dinden ben, netice olarak, tabiat nizamını ve beşer hayatını idare ve kontrol ettiğine inanılan insan üstü kuvvetlerin bir yatıştırma ve uzlaştırmasını anlarım".

41 Bkz. Encyclopedia of Religion and Ethics, neşr. J. Hastings, (New York 1951), X/662 b.

42 Bkz. H. Ringgren-A.V. Ström, Religions of Mankind, Çev. N.L. Jensen, (Philadelphia 1967), XVII.

43 Bkz. Hans Freyer, Din Sosyolojisi, (Ankara 1964), 13; Ugo Bianchi, The History of Religions, (Leiden 1975), 172.

(J. G. Frazer). "Din, daha çok, bütün mevcudiyetimizle iyiliğin tam gerçeğini anlatma çabasıdır." (F.H. Bradley). "Din duyguyla yükselmiş, alevlenmiş, yanmış bir ahlâk ildir." (Matthew Arnold). "Bana öyle görünür ki, o (din), muhtemelen kendimizle nihayet kâinat arasında bir âhenk kanaatı çerçevesinde derin bir duygu olarak en iyi tarifine kavuşturulabilir." (J.M.E.Mc. Taggart). "Din, gerçekte bizim dindarlık dediğimiz, zihnin kusursuz ve saygılı nizam veya çerçevesidir." (C.P. Tiele). "Bir insanın dini, onun kâinata karşı en yüksek tavrı, onun bütün eşya üzerindeki idrakinin özetlenmiş anlam ve kavramıdır." (Edward Caird). "Dindar olmak, tepki görmüş olsun, açıkça ya da kapalıca kabul edilmiş olsun bir hayat nizamını (yapabildiği kadar) şu veya bu şekil ve ölçüde icra etmektedir." (Vergilius Ferm). "Dinin mahiyeti, dünya da hakiki mananın devamı üzere bir inanıştır." (Harald Hoffding). "Dinin özü, asırlarca sürdürülen araştırmalar sonucu anlaşılmıştır ki, hayatın doygun değerlerine içtimâî hayvan, insanın uzanma mesafesidir." (A.E. Haydon). "Dinin özü, mutlak güven duygusudur." (F. Schleiermacher)... "dinin mahiyeti, korku ve saygı... ve mahiyette kudsiyet duygusu..." (Julian Huxley)⁴⁴ "Din... kendilerinin ilişki içinde bulduklarını düşündükleri ilah saydıklarıyla başbaşa kaldıklarında münferit insanların duygu, davranış ve düşüncelerini ifade edecektir." (William James). "Din, insanın çeşitli adlar ve değişen görünüşler altındaki sonsuzu kavramasını sağlayan, akıl ve mantığa tâbi olmayan, zihni bir meleke veya yeteneğidir." (Max Muller). "Din, muhtaç kaldığından, yüce kudretlere tapınıştır." (Allan Menzies). "Din en yüksek içtimâî değerlerin şuurudur." (Edward S. Ames)⁴⁵. "Din, Allah'a, insanlara ve kendimize karşı yapmamız gereken öğütler ve inançların tamamıdır." (Michel Mayer). "Din, gerçek gerçeğin en iç özü ve esası ile, yüksek kuvvetlerle bir münasebettir. Tanrı ile birlikte ve Tanrı'da bir hayattır." (W. Windelband). "Din, kendini kâinatta gösteren Kudretle doğru ilişkide bulunmaya hakiki arzudur." (W. Fowler).⁴⁶ "Din... insanların -iman ikrarı, ayin icrası ya da hayat tarzı ile bazı insan üstü ve hükmeden-kudretlere karşı beşerî sevgi, korku ya da huşu duygusu veya ifadesi olarak kaderlerini elinde tutan, kendilerine itaat, hizmet ve ta'zim gereken Tanrı ya da tanrıların varlığını kabul ettiklerini

44 William P. Alston, "Religion", The Encyclopedie of Philosophy, (New York-London 1967), VII/140 vd. Terç. İçin bkz. W. P.A., "Din", Çev. G. Tümer, İlahiyat Fak. Der., XVII, (Ank 1970).

45 S.A. Nigosian, World Religions, (Gr. Britain 1975), 3.4.

46 Bkz. H. Atay, "İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik Ve Yayılışı", İ. Fak. Der. C. VI. Sa. I-IV, 1957,83; K. Birand, "Dini Mahizeti Üzerine", a.g.e., 132; Kellett, a.g.e., 12

gösterdikleri dış hareket ya da şekildir.” (Webster)⁴⁷. “Din, içtimâî şuurun kalıplarından biridir; o, insanların hükmü altına sokulduğu tabii ve içtimâî baskıların onların şuurundaki çarpık ve mantıksız aksidir. Din tabiat üstü güçler, tanrılar, ruhlar ve bunun gibi şeylerin varlığına inançtır.” (resmî Sovyet tarifi)⁴⁸. “Dinler, insan tabiatının ezeli ve yokedilemez metafizik iştiyakıdır. Onların ihtişamı, bütün duyguların üstünde insanın-başka şekilde sağlayamayacağı-bir tamamlayıcı rolünü oynamasındadır. Aynı zamanda onlar, büyük ve müstesna derecede, bütün halkların ve kültürel devirlerin akisleridir.” (Jakob Burckhardt)⁴⁹.

Din; “fert veya gruplarda, onların menfaat ve kaderlerinin nihâî kontrolünü elinde tutan kudret veya kudretlere karşı ciddi ve içtimâî bir tavır” (J.P. Pratt),⁵⁰ “insanüstü iyi ve kötü varlıklara inanç” (Melford E. Spiro), “ruhî varlıklara inanç” (E.B. Tylor),⁵¹ “en geniş anlamında, inandığı ve kendini ona bağlı olarak hissettiği insan üstü kudret ile insan arasındaki râbîta” (H.J. Schoeps)⁵², “vazifelerin ilâhî emre dayandığını kabul etme” (Kant), “aslı, mes’ût ve iyi olan bir hayatın zorunlu gelişme gidişinin tanınması” (Fichte) “isbat edilmiş, objektif görüş haline gelmiş spekülasyon” (Schelling), “Sonsuz Geist’in mutlak Geist olarak kendi mahiyetinin şuuruna varması” (Hegel), “duygu ile sonsuzluğun zamandaş oluşu” (Schleiermacher), “duygunun sonsuzluğu” (Simmel ve Natrop), “insanlık kültü” (August Comte), “insandaki saadet hasretinin meydana getirdiği bir tasavvur” (Feuerbach), “halk metafiziği” (Schopenhauer), “dini bir cemaatin meydana gelmesini

47 Nigolian

48 Bianchi, 194-5.

49 Schoeps a.g.e., 3; Al. Réville, dini şöyle tarif eder: Din, insan ruhunu gerek kendisine ve gerekse bütün kâinata hakim olduğuna inandığı sırrı ruh ile birleştiren bir ihtisas alanıdır. Bu bakımdan din, insan hayatını sınırlandırır ve bazı kayıtlar altına alır”. Marie Jeanne Cuillot (Mari Jan Küyyu), dini şöyle tarif eder: “Din, insanın alemde varlığını kabul ettiği iradelere bağlılık duygusudur.” S. Reinach ise dini “insan yeteneklerinin serbesçe kullanılmasına engel olan kuruntu ve sınırlamaların bütünü” diye tarif eder. Reinach (Reynah), ilkel kabile dinlerindeki tabu’nun etkisiyle böyle acayip bir tarife gitmiştir. [Bkz. S.R., *Historie des Religions*, (Paris, 197), I/3-4]. Morris Jastrow, din kavramında üç temel bulur: 1) İnsanın kendini aşan kudret veya kudretlerin varlığına inanması, 2) İnsanın hüküm ve nüfuzu altında bulunduğunu hissettiği bu kudret veya kudretlerde kendi arasında bir münasebet tasavvuru, 3) Bu kudret veya kudretlerle münasebet kurmaya girişmesi. M. Jastrow, tarifini bu temellere dayandırır. Bkz. A.H. Akseki, *Din*, (İstanbul 1943), 5-7.

50 Ringgren-Ström, a.g.e., XVII.

51 Bianchi, 203.

52 Schoeps, 3.

sağlayan ayin ve inançlar sistemi” (E. Durkheim), “Görünmeyenle münasebet” (Dilthey), “ben’in Tanrı’ya yönelmesi”dir (O. Gründler)⁵³.

Burada sıralanan tarifler, dinin yüzlerce tarifinden sadece bir bölümünü oluşturur. Körlerin filin hortumunu tariflerinin ne kadar çeşitlendiği hatırlanırsa, bu çok önemli kavramı dile getirebilme sıkıntısını çekmiş kimselerin yaptıkları tariflerin çokluğu yadırganmaz. Bu tariflerden her biri, dinin kendisi için olmasa bile, içinde meydana çıktığı devrin umumi karakteri ve bu devre hâkim olan temayüller bakımından önemlidir. Dinin bu çeşitli tarifleri arasındaki ayrılık, bir yandan din probleminin çetrefilliliğinden, öte yandan bu tarifleri ortaya atan kimselerin subjektif görüş ve duyularındaki ayrılıklarla sahip oldukları dünya görüşlerinden ileri gelmektedir. Din, insanlık varlığının köklerine kadar işlemiş manevî bir olgudur. Bu olgunun insanların düşünce ve eylemleri üzerinde çok derin ve çok köklü tesirleri vardır. Din hakkında ortaya atılan her tarifde insanlıkla ilgili olan bilgi, istek ve duygular saklıdır. Din çok değişik şekiller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kaplayan muğlak bir olgudur. Bu olgu ile ilgili araştırmalar gelişmektedir. Aslında karakter ve mahiyet itibariyle çok çeşitli dinler vardır. Meselâ monoteist, politeist, dualist, panteist; vahye dayanan-dayanmayan; ahirete yer veren-vermeyen; kutsal kitabı bulunan-bulunmayan; kurucusu olan-olmayan dinler gibi... Dinin doğru bir tarifi, yani bütün dinleri içine alabilecek bir tarifi, ancak din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir. Bu konuda tarih ve felsefeden faydalanılabileceği gibi, Dinler Tarihinin sağlayacağı materyelin büyük önemi bulunmaktadır. Dinin mahiyetini anlayabilmek Dinler Tarihinin sağlayacağı materyelin, fenomenolojik bir metotla değerlendirilmesiyle mümkün olabilir. Fenomenolojinin hedefi, kendilerini şura sunan varlıkları ilk aslı şekilleri içinde kavramaktır. Dolayısıyla dinin mahiyetini doğru bir tarife kavuşturabilmek için, ilkin dinî yaşantının şuradaki aksini, yani şahsî tecrübe yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını, daha düşünce yoluyla şekillenmeden önce, tahlil etmek ve elde edilen sonucu dinî materyelle karşılaştırmak lâzımdır. Duyular üstü dünya ile böylece karşı karşıya gelinebilir.

Tecrübi dinî materyalin aslı dayanağı, insan şuurunda ve insan düşüncesi ile ilgili olan gelişmenin belli bir devresinde açık ve seçik bir şekilde beliren Tanrı kavramıdır. Dinî şuurun tahlilinden elde edilen

53 Birand, aynı yer, 127.

temel dinî yaşantı, insanın bir yönden korku ve acizle, diğer yönden sevgi ve güvenle âlem üstü kadîr varlığa, Yüce Allah'a bağlanmasıdır. Bu bağlılık, insanın rûhî kuvvetleriyle Yaratanma yönelmesi, derin bir tutkunlukla ona açılması şeklindedir. Bu tavır, insanın bütün manevî melekelerinin yardımıyla meydana gelir ve insan benliği ile ilgili sentezlerin en kuşatıcısıdır. Bu, bir yandan heyecan ve dindarlık duygularıyla canlanmış, öte yandan düşünce ile aydınlanmış bir eylemdir. Böyle bir dinî bağlanmada temelini bulan din, insanı bütünlüğü ile kavrar. Beşer hayatının bütün alanlarına tesir ederek şahısları ve devirleri şekillendirir. Aslı dinî yaşantıda temelini bulan dinî değer, bütün öteki değerlerin kendisine yöneldiği bir hedefdir."⁵⁴

Bu noktada, yukarıda verilmiş din tariflerinin değerlendirilmesine geçilebilir. Burada bu tariflerin aşağı yukarı şu beş elemanı içinde bulunduğuşöylenebilir: 1) ferdî tecrübe, 2) zihnî, 3) hissî, 4) ibadetle ilgili 5) içtimâî eleman⁵⁵.

Ferdî tecrübe, en kısa ve açık ifadesini bu tarifler arasında Rudolf Otto'nun şu cümlesinde bulmaktadır: "*Din, kutsalın tecrübesidir.*" Bu kısa tarifin bütün dinleri içine aldığı ileri sürülür. Bu tarif, varlığının bir gereği olarak, insanın kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetini dile getirir. Bu husus, dinin fertlere mahsus bir tecrübeye dayandığını doğrular. Otto, bu tecrübeyi, korkutucu ve hayran bırakıcı sır ("mysterium tremendum et fascinans") diye nitelendirir. Yani dinî korku, esas dinî yaşantının bir yönüdür. Dindar insan, Tanrı karşısında kendisini zavallı güçsüz, küçük ve Tanrı'ya bağlı hisseder. Bu onda dehşete kadar varan bir korku uyandırır. Ancak dinî yaşantı, sadece "maiestas tremenda" olarak yaşanmaz. O, kudretli ve Rahîm olan Tanrı karşısında hasret ve iştihak uyandıran, sevgi ve itimat telkin eden ve ruh üzerinde karşı konulamaz bir cazibe kuvveti ile tesir ederek insanı tam teslimiyete zorlayan "fascinans" mukaddes değer olarak da yaşanır. (Bu, İslâmî gelenekte "beyne'l-havfi ve'r-recâ" şeklinde zikredilerek bu iki yönlü kulluk tutumu anlatılmış olur)⁵⁶.

J. Martineau, H. Spencer, M. Müller vb. lerinin tariflerinde göze çarpan *zihnî eleman*, insanın, ihtiyacı bulunan manevî ve maddî değerleri elinde tutarak onun kaderini kontrol eden kudrete inancını ifade eder. Dini Tanrı kavramı ile tarife çalışanlar oldukça fazla olmakla beraber, bunlara yöneltilen tenkit, Buddizm, Caynizm gibi ateist

54 Birand, a.g.e., 127-131'den.

55 Bkz. Nigosian, a.g.e., 4.

56 Bkz. Bianchi, 171-3; Schoeps, 12.

dinlerin mevcudiyeti olmuştur⁵⁷. Şahsî kurtuluşu ön plana alan bu gibi dinler, ateist sayılmakla beraber, Tanrı kavramına karşı çıkmamakta, tarihi gelişmeleri içinde bazı kollarında bu kavrama yer bile vermektedirler. Öte yandan bu dinlerde nirvana, görünmeyen varlıklara inanç da bulunmaktadır. Tarihin derinliklerinde kalmış inançlardan ilkel kabile dinlerinden en gelişmiş olanlarına kadar bütün dinlerde Tanrı kavramının bulunduğu günümüzde hâlâ bu eski titizliğin devam ettirilip ettirilmeyeceği merak konusudur⁵⁸. Zihnî elemana ağırlık veren tarifinde H.J. Schoeps, dini "...insan üstü kudret ile insan arasındaki râbîta" olarak belirtirken bu râbîtanın korku veya güven gibi duygular, menkabeler, mitler, dogma'lar (akîde, inanç), ayinler, emirleri ifa gibi hususları içinde bulundurduğuna dikkat çeker⁵⁹.

Hissî eleman, sadece güven, korku, bağlılık değil; hakikat, huzur, ölümden sonraki hayat özlem ve iştihakını da içinde bulundurur. Schleiermacher, J.M.E. McTaggart, J. Huxley'in tarifleri bu konuda misal olarak hatırlanabilir.

İbadetle ilgili "*davranış elemanı*", meselâ F.H. Bradley, M. Arnold, M.Mayer'in tariflerinde mevcuttur. Dua, kurban, ayin, tören, ahlâkî emirler, inanç esasları gibi inananların hayatında standard hareketleri ifade eder. V. Ferm'in belirttiği gibi bu, artık bir hayat nizamı teşkil eder⁶⁰.

"*İçtimâî eleman*", dinlerin bir cemaata dayanması, dinin verdiği değerleri elde etmek üzere insanların işbirliği yaptıkları kurumların varlığını ifade eder. Zira dinler, onları kabul etmiş insan topluluğunun içtimâî hayatına derinden derine girmiştir. Yani dinler, yalnız inançlar, amel ve ahlâk sistemlerinden ibaret değildir; onların bir de teşkilâtları, cemaatları, içtimâî önemleri vardır. Dinin bu içtimâî yapısı, dinî, ahlâkî, manevî ideallerin tatbik edilmesi ve bunların içtimâî şartlar ve tutumlar olarak kabul edilmesiyle gerçekleşir⁶¹. E.S. Ames'in, J.P.Pratt ve E. Durkheim'in tarifleri misal olarak verilebilir.

Dinlerde bulunan bu beş eleman yanında,⁶² daha geniş ve bütün dinleri kucaklayan, din bilimleri açısından dini oluşturan hususlar

57 Bkz. Taplamacıoğlu, a.g.e., 18; Alston, a.g.e., 143.

58 Bkz. İslâmî İlimler Ansiklopedisi (Dergâh). C. II, Caynizm maddesi.

59 Schoeps, 3.

60 A.g.e., 4.

61 Bkz. Smart, 20.

62 Dinin âyin, tören-ibadet, mitolojik, itikadî, ahkâkî, içtimâî, tecrübi veçeleri için bkz. Smart, 15-25. Smart dinde bu şekilde 6 veçe bulurken, iki Amerika'lı (C.Y. Clock ve R.Stark), dindar bir kimsede 5 veçe tesbit etmiştir: tecrübi, ideolojik (inançlar), zihnî (din ve kutsal

olarak kabul edilen maddeler şunlardır: 1) tabiat üstü, insan üstü varlıklara inanç (Tanrı, tanrılar, melekler, cinler, ruhanî varlıklar gibi), 2) kutsalla kutsal olmayı ayırma, 3) ibadet, ayin ve törenler, 4) yazılı veya yazısız gelenek (kutsal kitap, ahlâkî kanunname), 5) tabiat üstü, insan üstü varlık veya kutsalla ilgili duygular (korku, güven, sır, günahkârlık, tapınma, bağlılık duyguları gibi), 6) insan üstü ile irtibat (vahiy, peygamber, şaman, dua, niyaz, ilham gibi vasıta ve yollarla), 7) bir âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü, 8) hayat nizamı, 9) bir içtimâî grup (cemaat) ve bu gruba mensubiyet. Her dine bütün bu hususların hepsi bulunmasa da, bazıları bulunur⁶³.

Din tariflerini iki kategori altında toplamak mümkündür: 1) insanın tavır ve davranışlarını inceleyerek dinin ne olduğunu açıklamaya çalışanlar, 2) insanın tavır ve davranışlarının arkasındaki saikleri (motivasyonlar) inceleyerek dinin içtimâî mürasebetlerde niçin bir faktör olduğunu belirtmeye çalışanlar. Ancak bu noktada önümüze hangi insânî tutum ve davranışların dinî olduğu problemi çıkar. Bu problemin cevabının Dinler Tarihi bilinmedikçe ve farklı insanlar dindar olduklarında nasıl hareket edecekleri öğrenilmedikçe verilemeyeceği açıktır. Her dinin mensuplarına verdiği değerlerin takdiri, insanların farklı zamanlarda ve farklı şartlar altında nasıl düşündükleri, davrandıkları, neler hissettikleri bu problemin cevabını oluşturacaktır. Öte yandan Din Psikolojisi, benzer dinî yaşantılar yanında, farklı olanlarına da ilgi gösterir⁶⁴.

Bütün bu zikredilenlerin bir cümlede toplanması istenirse, bir tarif olarak şöyle diyebiliriz: Din, insanların kendilerini ve tabiatı

metinlerinin ana prensipleri hakkında bilgi), ibadet-âyinle ilgili, tâlî (pratik davranış sonuçları) veche. Bkz. Jean Holm, *The Study of Religions. Issues in Religious Studies*, (London 1977), 18. Bu son verilen kaynakta "Dinin Tarihi" başlığı altında Holm, din için, mensubiyet, inanç, ibadet, bayramlar, tören ve âdetler, ahlâk alt başlıkları altında bir tarife gitme imkânı arıyor; münferit şahsın tecrübe ve sorumluluğu önemli olmakla beraber, dinin bir de yekvücut yapı ve teşkilâta sahip bulunduğunu belirtiyor. Holm, geçmişte "dinî" kategorisine sokulabilecek ve bütün dinler için ortak olabilecek tecrübe, duygu veya faaliyeti belirleyebilmek gayesiyle dinin özünü keşfetme teşebbüslerinde bulunulduğunu, ancak iki sebeple bunların sonuçsuz kaldığını söylüyor: 1) Diğer dinler hakkında artan bilgi dolayısıyla o kadar farklı inanç ve amellere rastlandı ki, bunların hepsi için ortak ve aynı öneme sahip bir şey bulmak mümkün olmadı. 2) Anlaşıldı ki, dindar kimse için hiçbir dinî eleman diğerlerinden daha az önemli değildir. Bu sebeple, çok karışık ve zor bir yapı gösteren dinlerin bütün elemanları Din Fenomenolojisi yoluyla kavranmadıkça dinin tam bir tarifi yapılamayacaktır. Bkz. Holm, a.g.e., 17-18.

63 Alston, *Din*, Çev. G. Tümer, 167.

64 Nigosian, 5.

aşan, kaderlerini elinde tutana karşı gönül, söz ve davranışlarıyla, sevgi, korku ve huşu duyguları içinde, yönelmeleri; iman ikrarı, ibadet, ayin ve törenlerle bu Yüce Tanrı veya ilâhî varlıkların rızasını kazanmaya, kurtuluşa ulaşmaya çalışmaları, böylece bir hayat tarzı ve cemaat oluşturmalarıdır. Eğer bu tarif uzun bulunacaksa, kısaca din, insanların dünyada veya ölüm ötesinde kurtuluşa ulaşmaya çalışmalarıdır, diyebiliriz. Bir başka kısa tarif, din, insanı aşan kudrete veya kutsala karşı insanın tavrıdır, olabilir. Öte yandan ayrı bir tarif olarak, din, bir insan topluluğunun sahip olduğu inançlar, devam ettirdiği tapınmalar ve ve ahlâkî kuralların bütünüdür, verilebilir.

İslâm bilginleri de dinin tarifini yapmaya çalışmışlardır. Ancak bu tarifler, Kur'an-ı Kerim ve İslâm inançları göz önünde bulundurularak yapılmıştır⁶⁵. Bir misal olarak Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (Ö 816/1413) "Ta'rifât" başlıklı kitabına aldığı din tarifi verilebilir: "Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği şeyleri kabul etmeye da'vet eden ilâhî bir kanundur."⁶⁶ İslâm bilginleri arasında yaygın din tarifi de şöyledir: "Din, akl-ı selim sahiplerini kendi ihtiyaçlarıyla bu dünyada doğruluğa, salâha, öteki dünyada kurtuluşa götüren, Yüce Allah tarafından konan bir kanundur."⁶⁷ A. Hamdi Akseki, aşağı yukarı aynı ifadeleri içinde bulunduran şu tarifi nakletmektedir: "Din, akıl sahiplerine gaye-i hakikati bildiren, onları kendi ihtiyar ve iradeleri ile Allah Resûlünün bildirdiği şekilde, hal ve istikbalde salah ve felâha, kemâle sevkeden, maddî ve manevî bütün ihtiyaçlarını temin eden bir kanun-ı mevzû-ı ilâhîdir"⁶⁸ Bu tarifler, şöylece bir araya getirilebilir: "Din,

65 Kur'an-ı Kerim İslâm'dan hernekadar "Allah'ın katındaki din", "hak din", "ikmâl edilmiş (olgunlaştırılmış), tamamlanmış din" vb. şekillerde bahsetmekte ise de, diğer inanç sistemleri için de "din" kelimesini kullanmaktadır. (Bkz. Âl-i İmran 19, Mâide 3, Fetih 28). Bir misal olarak Kur'an'ın üç yerinde geçmekte olan bir Âyetin ifadesi verilebilir: "O, bütün dinler üzerine üstün kılmak üzere elçisini hidayet ve hak din ile gönderdi" (Tevbe 33, Fetih 28, Saff 9).

66 Bkz. Shf. 72. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin hayatı için bkz. İslâm Ans., Cürcânî mad., (İst. 1963), 23. Cüz/246. Dinin tarifinde Abdusselâm el-Ekânî, "Cevheretu't-Tevhid" serhinde şu açıklamayı yapar: "Din, akıl sahibi insanları, kendi irade ve arzularıyla, bizzat onlar için hayırlı şeylere sevkeden ilâhî bir kanundur. Yani o, Yüce Allah'ın zâtî hayra, ebedî saadete ulaşmak için kullarına vaz'ettiği hükümlerdir. Muhammed Ali el-Fârûkî et-Tabânevî, "Keşşâfu Istilâhâtu'l-Funûn" adlı kitabında (Bkz. II/305; Kahire 1963) ayrı bir din tarifi verir: "Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle halde salâha, malda felâha sevkeder". Bu tarif, dindar kimsenin dünya ve ahirette mesut olacağı anlatılmaktadır. Bkz. A. Hamdi Akseki, Din, (İstanbul 1943), I/1-2. İslâm filozof ve hâkimlerinin, mutasavvıfların da din tarifleri vardır. Bir misal olarak Gazzâlî'nin "din"i Rabbi ile kul arasındaki muâmele şeklinde tarifini kekebiliriz (Bkz. İhya, Mısır 1967, IV/531).

67 Bkz. Atay, a.g.e., 83.

68 Din Dersleri, 5.

peygamberlerin tebliğlerine dayanan ve Yüce Allah tarafından kurulan, mensuplarını yani akıl sahibi şuurlu insanları, kendi irade ve arzularıyla hayırlı olan şeylere sevkeden, dünya ve ahirette saadet ve kurtuluşa ulaştırın bir ilâhî kanundur." (En kısa tarif de şöyle yapılabilir: "Din, peygamberlerin vahiy ve ilhama dayanarak tebliğ ettikleri şeylerin bütünüdür").

D. Dinlerin Tasnifi

Dinin tarifi kadar, dinlerin tasnifi de zor bir konudur. Bu konudaki zorluk, tasnifin neye göre yapılacağı kadar, dinlerin çeşitlerinden de kaynaklanmaktadır. Yakın zamanlara kadar dinler, inançlarına göre tasnif edilmekte iken, şimdi bu çeşit tasnifi uygun bulmayanlar da vardır. Onlara göre tasnifi tektanrılı, çoktanrılı olarak ele almak, her dini kucaklamayacaktır. Zira bu iki gruptan birisiyle alâkalı görünen, ayrı bir grup oluşturamamakla beraber, güçlük doğuran dinler de vardır⁶⁹.

Joachim Wach, dinleri, 1) kurucusu olan dinler, 2) geleneksel dinler (başka bir tasnifte U. Bianchi, bunun yerine millî dinleri'i zikretmektedir) şeklinde ikiye ayırır⁷⁰. A. Schimmel, şöyle bir tasnife yer verir: 1) İlkel dinler, 2) millî dinler, 3) dünya dinleri. Onun "ilkel dinler" şeklinde ilk maddede belirttiği dinler; bazılarının evrimi bu alana da aksettirip dinî gelişmenin ilk basamağı olarak düşündükleri animizm, totemizm, naturizm, fetişizm gibi aslında sadece bir "kült" olarak dikkate alınabilecek, geçen yüzyılda ileri sürülmüş ve artık yıpranmış, nazariyeler değil, ilkel kabîle dinleridir (meselâ Nuer Dini, Ga Dini, Dinka Dini, Ainu Dini gibi⁷¹). Millî dinler; eski Yunan, Mısır, Roma'nunki gibi umumiyetle bir kurucusu söz konusu olmayan geleneksel yapıdaki dinlerdir. Bu dinler, sadece bir millete ait olup onun sınırlarını aşmaz.⁷² Ancak bazen millî dinden bir dünya dini de gelişebilir. Meselâ yalnız Yahudilere mahsus bir dinden⁷³ Hıristiyanlık, Hindistan'ın millî

69-Bazı bilginlerin "henoteizm" (veya "monolatri") diye adlandırdıkları durum, bu hususa misâl olarak verilebilir. Henoteizm, birçok tanrılara inanıp içlerinden birine tapınmayı ifade eder. Ayrıca ilâhî varlıklar ihtiva eden, fakat belirtildiği şekilde bir tasnife girmeyen dinler de vardır. Bkz. Bianchi, 36 vd.

70 Bkz. Taplamacıoğlu, 6; Bianchi, 208, 219.

71 Bkz. D.A. Brown, A. Guide to Religions, (London 1973), 16-53; Smart, a.g.e, 50.

72 Bütün eski milletlerin dinleri, genellikle millî dinlerdir. Günümüzde yaşamakta olan millî dinlere Hinduizm, Caynizm, Parsilik, Şintoizm, Konfüyüçülük, Taoizm, Yahudi Dini (bu dinin hâlâ ihtida kabul ettiğini iddia edenler de vardır. Bkz. The Religions of America, nesr. Leo Rosten, "Who are Jews") misâl olarak verilebilir.

73 Yahudi Dini, önce evrensel iken, Babil Sürgününden sonra millîleştirilmiştir.

dini yapısından Asya'nın büyük bir kısmına yayılan Buddizm doğmuştur. İslâm da evrensel bir dünya dinidir⁷⁴.

Gustav Mensching de dinleri üç bölüme ayırır: 1) tabiat dinleri, 2) halk dinleri, 3) dünya dinleri. "Tabiat dinleri" ile, o, tabiatın içinde yaşayan ve ondan etkilenen insanların dinlerini ifade etmektedir. Bu dinler, çok tanrılı, daha doğrusu çok cinlidir. Onların dünyaları, mahallî tapınma nesnelere olarak şekilli-yarı şekilli sayısız ilâhî varlıklarla doludur⁷⁵. "Halk dinleri", medenî milletlerin dinleridir. Tanrıları tabii dünyevi güçleri temsil eden ve bu sebeple varlık düzeninin koruyucusu olarak telakki edilen halk dinleri de vardır. Eski Yunan, Roma, Babil, Mısır, Hint, Çin, Cermen halklarının dinleri bu kategoriye girer. Ancak çok eski bir geleneğe sahip kurucularının şahsiyeti ile ayrı bir nitelik kazanmış halk dinleri de vardır. Vahye dayanan bu dinlerde ulûhiyet, dünyadan tamamiyle ayrı yaşayan kudretli varlıktır. Böyle dinler, büyük şahsî otoriteye sahip tarihî şahsiyetleriyle temayüz ederler. Bir misal olarak Yahudi Dini ele alırsak, önce bir tabiat dini hâkim iken, Hz. İbrahim'e Tanrının vahyi sonucu öncekinden vazgeçilmiş ve alemin kaderini belirli bir hedefe doğru yönelten bu kudretli varlığa bağlanılmıştır. O, bir hâkim ve kurtarıcıdır; bir ilâhî idare kuracaktır. "Dünya dinleri", bir kurucuya dayanan, belirli bir topluluğun tarihî ve kültürel sınırlarını aşmakla halk dinlerinden esasda ayrılan dinlerdir. Bu dinlerde fert ön plana geçmektedir. Tarihin Rabbi olarak Allah'ın kudsiyeti, din kurucusunun tarihî vahyi ile açıklanmaktadır. Buddizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülük gibi uzak doğu kurtuluş dinleri vahye dayanmakta iselerse de bunlar, özde tarihî değildirler; yani tarih içinde verilmiş va'de sahip değildir⁷⁶.

Yine ayrı bir tasnifte dinler, 1) sakramental (dini ayin ve törene dayanan), 2) profetik (peygambere dayanan), 3) mistik (tasavvufi) şeklinde üçe ayrılır. Bu ayırım, ulûhiyetin farkında olma ve ona cevap tarzı göz önünde bulundurularak yapılmıştır. "*Sakramental din*"de

74 Bkz. Schimmel, a.g.e. 3-4

75 İlkel kabilelerde kötü güçlere tapınma, Afrika'daki Altın Sahilinin zenci yerlilerinin dilindeki "voodoo" deyişi vasıtasıyla daha iyi kavranılabilir. Voodoo, tanrılar anlamına gelen "vudu" kelimesinden çıkmıştır. Voodoo kültüründe aslında "boynuzsuz keçi" şeklinde nitelendirilen küçük bir kız çocuğunun kurban edilmesi varken şimdi onun yerini beyaz bir oğlak almıştır. Kötü güce tapınma Altın Sahilinden Amerika'ya, özellikle Haiti gibi adalara götürülmüştür. Öte yandan kötü güçlerle ilgili deyimler, bütün dünyada büyük bir yekün tutar. Meselâ Buddizmde "deva"ların karşısındaki "asura"lar, "yaksha"lar, "pisaka"lar, "Nat"lar, "phi"ler, Mâra; Çinlilerde "shen" (tanrılar) karşısında "kuei", "hsien" deyimleri gibi. Bkz. DCR, 229, 234, 644.

76 Schoeps, 48-49.

Tanrı, eşyada aranır: maddî şeylerde (azizlerin kutsal hatıraları, haçlar, heykeller), yiyecek ve içecekde (ekmek ve şarap, vaftiz suyu), yaşayan şeylerde (totem hayvanı, kutsal inek, kutsal ağaç), hareketler (kutsal danslar). Böylece Tanrı, maddî timsallerle kavranılır. Dini faaliyetin mihverî, bu timsallerde odaklaşan dinî ayin-törenlerdir. Kutsal yerler, hayvanlar, heykeller ve benzeri şeylere ta'zim gösterilir, başvurulur. Bu şekilde nesnelere ulûhiyet arasında irtibat kurulur. Eski Yahudilerin "Ahit sandığı"nı⁷⁷, Hintlilerin Ganj'ı, ilki Yahve'ye (Tanrı), ikincisi Tanrı Şiva'ya nisbet edilerek⁷⁸, kutsal saydıkları gibi. Katolik, Tanrı'nın varlığını Hz. İsa'nın vücudu ve kanı haline dönüştüğüne inandığı takdirde ekmek ve şarapta bulur. "*Profetik din*"de Allah'ın iradesini, emirlerini açıklayan peygamberler, elçilerin mazhar oldukları vahiyler, onların hayatları, getirdikleri kutsal kitaplar yoluyla ulûhiyetle insanlar arasında köprü kurulur. Allah'dan gelen haber için gereken, kabuldür. Bu onun muhteviyatının aklen tasdiki ile yine bu haberin içinde bulundurduğu buyruk, yasak ve öğütlere itaatın her ikisini de gerektirir. Bundan dolayı profetik dinde inanç, en yüksek fazilettir; inanç tasdikleri ile ikrarlar önemli bir rol oynarlar. Müslümanların "Kelime-i Şehâdeti", "Âmentü"sü, Hıristiyanların "Kredo"sü gibi (Yahudiler, Maimonides-İslâm Âlemindeki nitelendirilişi ile İbn Meymûn tarafından düzenlenen iman ikrarını tekrarlarlar)⁷⁹ "*Mistik din*"in merkezi, mistik tecrübedir. Bu tecrübe ile fert, kendinin ulûhiyet tarafından manevî doluluk haline getirildiğini, aralarında bölünemez bir birlik bulunduğunu hisseder. Dünya ve onun bayağı ilgileri, artık ona boş gelir. Mistik, bu birliğin ifadeye gelmeyen saadetine kendini kaptırmıştır. O, Tanrı ile temasın tek gerçek yolunun bu olduğuna inanır. Dini ayin ve törenler, âmentüler, kutsal kitaplar, ona göre, mistik birliği bulamamış olanlar içindir. Ancak mistik tecrübe ve onun keşfettiği ulûhiyet, çok kere tarif, insan diliyle ifade edilemez. Bu sebeple mistikler, bütün doktrinel formülleri yetersiz bulurlar. Meselâ mistisizmin aşırı

77 Ahit Sandığı, Sina Dağında Hz. Mûsâ'nın Tanrı'dan (Yayve) aldığı on emrin üzerinde yazılı bulunduğu tabletlerin içine saklandığı sanılmaktadır. Bu sandık, göçebe devrede, hattâ harplere bile, bir çadır içinde korunarak götürülürdü. Yerleşik devrede, Kudüs'de Ma'bet yapıldıktan sonra, onun bir odasında yer aldı.

78 Hindular, Ganj'in Samanyolundan indiği, Siva (veya Şiva)'nın saçının lülelerinden aktığına, yine kutsal sayılan Himalayalardan onun böylece çıktığına inanırlar. Bkz. DCR, 299, 581.

79 Mose ben Maimon veya Maimonides'in (Ö. 1204) düzenlediği bu iman ikrarının 13 maddesi için bkz. Ringgren-Strom, a.g.e., 133.

bir şekli olan Zen Buddizm'de⁸⁰ herhangi bir doktrinel formülden kaçınılır. Kısacası, sakramental din, kutsal nesnelere, dinî ayin ve törenlere; profetik din, doktrin, inanç ve ahlâka; mistik din ise vasıtasız tecrübe ve duyguya ağırlık verir. Böylece Buddizm ve felsefî Hinduizm, galip olarak mistik; Yahudi Dini, İslâm ve Konfüçyüsçülük, asıl olarak profetik; bütün çoktanrılı ve ilkel kabîlelere ait dinlere refakaten halka ait Hinduizm, esasen sakramentaldir. Hıristiyanlık, genelde profetik olmakla beraber, bu nitelendirmeye en uygun kol, Protestanlıktır. Katolik Hıristiyanlık, daha fazla sakramentalliğe, Ortodoksluk ise mistikliğe meyaldir⁸¹.

Dinlerin tasnifinde coğrafi durumu ön planda tutarak büyük dinler için üç bölge tesbit edip şöyle bir yol tutanlar da vardır: 1) Orta doğu. Sami grup: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, 2) Hint grubu: Hinduizm, Buddizm, Caynizm, 3) Çin-Japon grubu: Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Şintoizm. Bu tasnife dahil dinlerden birisinin başka bir bölgeye varması veya bazı siyasî etkiler alması sonucu sinkretist dinî-siyasi hareketler oluşmuştur. Meselâ İslâm ile Hinduizmin birleştirilmek istenmesinden Sihizm; Taoizm ve Konfüçyüsçülük ile Buddizm'in karıştırılması sonucu Çin'de Ch'an (veya Zen) Buddizm gibi⁸². Bahâî hareketi, Japon Buddizmi ayrıca misal olarak gösterilebilir⁸³.

80 Zen, Buddizmin Çin'de Ch'an şeklinde başlayıp Japonya'ya sıçradığı bir şeklidir. Zen, Buddist ekollerin en etkili ve önemlisidir. Bu ekol, realitenin mistik kavramını doğrudan doğruya iç tecrübenin geliştirilmesine bağlar. Ve yine bu ekole göre Buddizmin özü ve ruhu, kutsal kitaplara, kelimelere ve kavramalara, onlara dayalı muhakemeden kaynaklanmaz. İnsanın aslı tabiatı, cehaleti dolayısıyla gerçekleştirmediği bir Budda yapısına sahiptir. O, düşünce veya diğer bir anlatımla, tefekkür-murakabe yoluyla iç manevi aydınlığa kavuşmaya çalışmaktadır. BkDz. CR, 662.

81 Bkz. Alston, Çev. C. Tümer, a.g.e., 171-175.

82 Sinkretist (uzlaştırıcı) hareketlerde dinî, siyasî, içtimâî, iktisadî, coğrafi, târihî, kültürel faktörler etkili olmuştur. Meselâ Hindistan'a İslâm'ın girmesiyle Sih, Hıristiyanlık ile Brahmo Samaj hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerde ağırlığın hangi dinde olduğu, daha doğrusu, eğer başka faktörler yoksa, hangi dinin bu hareketi başlattığı kolaylıkla anlaşılabilir. Bazan, hattâ çoğu zaman hareket, başlatanın kontrolünden da çıkar. Yine diğer bir sinkretist hareket olup ayrı bir din teşkil ettiği iddiasında bulunan Yehova Şahitliğinin durumu dikkat çekicidir. Hıristiyan âlemi içinden çıkan, fakat Yahudi Dini ile ilgili bazı elemanları içinde bulunduran; hem gerçek Hıristiyanlığı temsil ettiğini ileri sürüp hemde Hıristiyanlığın özünden kopan bu hareket, üstelik Sikhizm gibi bir bölge ile çerçevelenmemekte, bütün dünyayı hedef almaktadır. Fazla bilgi için bkz. G. Tümer, "Yehova Şahitliği Hareketi Ve Ayrı Bir Din Olup Olmadığı", İlahiyatFak. Der. C. XXVIII; Bianchi, 169; Smart, 38-39.

83 Bkz. Bianchi, 169. Bahâî hareketi de ayrı bir din teşkil etmeyen, taklide dayanan siyasî kaynağı, din görünüşü, "dinsi" bir harekettir. Bkz. E. Ruhi Fırlah, Bâbîlik ve Bahâîlik, (Ankara 1983).

Dinler; tipolojik, morfolojik, fenomenolojik özellikleri göz önünde tutularak da tasnif edilebilir.⁸⁴ Öte yandan halk dinleri-dünya dinleri, vahye dayanan dinler-tabii dinler, ilkel dinler-gelişmiş dinler, kurucusu olan dinler-kurucusu bulunmayan dinler, kutsal kitabı bulunan dinler bulunmayan dinler, misyonerliğe yer veren dinler-buna lüzum görmeyen dinler, diğer bir anlatımla, ihtida kabul eden dinler-etmeyen dinler, geçmişin dinleri-günümüzün dinleri, bir bölgeye veya kıt'aya münhasır-başka bölgeye veya kıt'aya sığırayan dinler, ahiret kavramına yer veren dinler-vermeyen dinler... şeklinde daha dar tasnifler de yapılabilir. Yine Tanrı kavramına göre 1) tektanrılı dinler (üç ilâhî din), 2) çoktanrılı dinler (eski Yunan, Roma dinleri gibi), 3) belirli bir şahsiyeti olan Tanrı kavramından uzak dinler (Hint-uzak doğu dinleri: Buddizm, Caynizm, Konfüçyüsçülük, aslı Taoizm), 4) devamlı bir dualizm ve bir Yüce Tanrı'yı savunan dinler (Zerdüş Dini, Hinduizm) şeklinde bir tasnif daha vardır⁸⁵.

Dinleri, bütün bu zikredilenler göz önünde tutularak, 1) ilkel kabîle dinleri, 2) millî dinler, 3) evrensel dinler şeklinde üçe ayırmak mümkündür⁸⁶.

İslâm bilginlerinin din tasnifi, yine Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Zira Kur'an, İslâm için "*Allah katındaki din*" (Âl-i İmran 19), "*dosdoğru din*" (Rûm 30), "*hak din*" (Tevbe 33, Fetih 28, Saff 9) deyimlerini kullanır. İslâm. "*bütün dinler üzerine üstün kılmak*" (Tevbe 33, Fetih 28, Saff 9) üzere gönderilmiştir. Dolayısıyla "*İslâmdan başka din isteyen*"in bu gayreti kabul olunmayacaktır (Âl-i İmran 85). Bu son zikredilen iki Kur'an Âyetinin ifadelerine göre İslâm'dan başka dinlere de "*din*" denebilir. Ancak İslâm hak din olduğuna göre, diğer din-

84 Bkz. Bianchi, 206 vd.

85 Bkz. Schoeps, 49-50. Ayrıca bkz. M. Şemseddin (Günaltay), Târih-i Edyân, (Dersaadet 1330), 26-34 (Bu son kaynakta A. Whitney, Von Vrey, Von Hartman, Hegel, A. Tiele, H. Siebeck'e ait tasniflere yer verilmektedir).

86 Bkz. Schimmel, 3-4; Taplamacıoğlu, 6-7. Yine ayrı bir tasnif teşebbüsünde yazar, şöyle bir yol takip ediyor: etnik dinler, kurucusu olan dinler; millî, mistik, kozmopolit (millî olmayan), evrensel dinler, Bkz. Bianchi, 53.

Bu tasniflerde mutlaka yer alan "millî" ve "evrensel" dinlerin nitelik ve özellikleri üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Millî dinler, bir ülke ve bir millete mahsustur. Bu dinlerin mensupları, ortak bir kurtuluş ve mutluluk prensibi içindedirler (bazı millî dinlerde ferdi kurtuluş da yer alır), dinlerini başka milletlere tanıtmazlar, zorla kabul ettirmezler, hattâ bazen saklı tutarlar. Evrensel dinler, bir millete bağlı kalmayan, millî sınırları aşan bir dünya dini haline gelen dinlerdir. Bu dinlerde fert, ön plandadır, ferdin şahsi tecrübesi esastır. Dünyadaki insanların aşağı yukarı üçte ikisi, kendi ülkesinde doğmayan, dışarıdan gelen evrensel bir dinin mensubudur. Bkz. Taplamacıoğlu, 37-42.

lerden ilâhî vahye dayanmayanları “bâtıl”dır. İlâhî vahye dayanmakla beraber, ilk aslı şeklini kaybetmiş Hıristiyanlık ve Yahudiliğe gelince, onlar da “muharref” dinlerdir. Kur’ân-ı Kerim, bu dinlerin mensupları için “Ehl-i Kitap” deyimini kullanır (İslâm âleminde kökde hak dinleri “milel” bâtil dinleri “nihal” deyimini içinde ifade etmek gelenek haline gelmişti).

Bu durumda İslâm âleminde dinleri, ilâhî vahye dayanan dinler, ya da kısaca “ilâhî dinler” (son zamanlarda, yanlış olarak, “semâvî dinler” denilmekte idi) ve “bâtıl dinler” şeklinde ikiye ayırmak; ilâhî dinleri de kitabına kul sözü karıştırılmış, ya da iyi muhafaza edilememiş, böylece dinî esasları bozulmuş, değiştirilmiş anlamında “muharref dinler” ve böyle bir akıbetle karşılaşmamış, karşılaşmayacak olan, ilâhî te’minat altında bulunan (bkz. Hier 9) tek, dosdoğru, Yüce Allah indinde makbul, ikmal ve itmam edilmiş, olgunlaştırılmış, geliştirilmiş din (Mâide 3), “hak din” islâm olarak belirtmek gelenek haline gelmiştir. Bununla beraber İslâm bilginlerinin kendilerine mahsus tasnif usulleri vardır⁸⁷. Bu usullere misal verilebilir:

İbn Hazm (Ö. 456/1064), tasnifine İslâm fırkalarını da katarak bunları önce ikiye ayırır: 1) İslâmâ karşı din ve fırkalar, 2) İslâm fırkaları. İslâma karşı din ve fırkaları da şöyle tasnif eder: 1) hakikatleri kabul etmeyenler: Sofistâiyye (Sofistler) 2) Hakikatleri kabul edenler. Hakikatleri kabul edenleri de ikiye ayırır: 1) Âlemin ezeli olduğunu kabul edenler, (bunları da ikiye ayırır): a) bir yaratıcı ve düzenleyici kabul etmeyen maddiyûn: materyalistler, b) ezeli bir düzenleyici olduğunu kabul eden felâsîfe: filozoflar), 2) Âlemin yaratılmış olduğunu kabul edenler. Bunları da ikiye ayırır: a) bir’den çok ezeli düzenleyici kabul edenler: Mecûsiler, Sâbüiler, Maniheistler, Hıristiyanlar, b) âlemin yaratılmış bulunduğunu ve onun ancak tek bir yaratıcısı olduğunu söyleyenler (bunları da ikiye ayırır): bütün peygamberleri inkâr eden berâhime-brahmanlar, Hinduizme mensup olanlar- ve bazı peygamberleri kabul eden Yahudiler⁸⁸.

Dinleri tasnif bakımından üzerinde durulabilecek diğer bir İslâm bilgini, Şehristânî (Ö. 548/1153), “el-Milel Ve’n-Nihal” başlıklı eserinin mukaddimesinde insanları iki bölüme ayırır: 1) Vahye dayanan bir dine bağlı bulunanlar, 2) Kendi beşerî re’yine uyanlar. Böylece o, mutlak manada din ehli olarak Mecûsiler, Yahudiler ve Hıristiyanları;

87 Bkz. M. Şemseddin, a.g.e., 35.

88 Bkz. İbn Hazm, Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Mısır 1317, 1/3.

vahye dayanmayan bir dine bağlı bulunarak kendi beşerî re'iyine uyan kimseler olarak da filozoflar, Sâbiiler, Dehriler, yıldızlara ve putlara tapanlar, branmanları⁸⁹ zikreder⁹⁰. Şehristânî, ayrı bir tasnifinde din karşısındaki durumları itibariyle insanları altı sınıfa ayırır: 1) Duyularla elde edilenleri (mahsûsât) olduğu kadar, aklın ortaya koyduklarını da (ma'kulât) kabul etmeyen Sofistler, 2) Mahsûsâtı kabul edip de mu'kulâtı, kabul etmeyen tabiatçı filozoflar, 3) Hem mahsûsâtı, hem de ma'kulâtı kabul ettikleri halde, hiçbir sınır ve hüküm tanımayan dehrî filozoflar, 4) Hem mahsûsât, hem de ma'kulâta inanan, sınır ve hükümleri kabul edip İslâmı, İslâm ahkâmını kabul etmeyen Sâbiiler, 5) Bütün bunları, fazlası ilâhî bir şeriatı kabul ettikleri halde, Hz. Muhammed'in şeriatını kabul etmeyen Mecûsiler, Yahudiler ve Hıristiyanlar, 6) Bütün bunları kabul eden Müslümanlar⁹¹. Şehristânî'ye göre çeşitli dinlere mensup insanlar (Ehlu'd-Diyânât), üç bölüme ayrılır: 1) Müslümanlar, 2) Kur'ân'ın "Ehl-i Kitap" şeklinde adlandırdığı kendilerine bir kitap gönderilmiş olan Yahudiler ve Hıristiyanlar, 3) Kitabı bulunması şüpheli olan Mecûsiler (Mecûs) ve Maniheistler (Maneviyye)⁹².

E. Dinin Kaynağı

Batıda XVI. Yüzyıldan itibaren ilkel kabîlelerin hayat ve dinlerine ilgi duyulmuştur. XVIII. Yüzyıldan itibaren arkeolojik, paleontolojik araştırmaların başlaması sonucu zamanla bulunan eski yapılar, heykeller, kitabeler, mezarlar, kafatasları, iskelet parçaları, mağara resimleri kısacası yazılı, yazısız kaynaklar değerlendirilmeye başlanmış, böylece geçmişteki milletlerin, hattâ tarih öncesi toplumlarının dinleri, inançları araştırılmış, bazı tezler ileri sürülmüştür. Dinin nasıl başladığı konusunda kutsal kitaplarının verdiği bilgi dışındaki yollara yönelmekte, bu gelişmelerin yanında, batı âlemini en fazla etkileyen, XIX. Yüzyılın ortalarında Auguste Comte ve Ludwig Buchner ile doruk noktasına ulaşmış materyalist ve pozitivist propogandadan da fazla olarak, 1859'da yazdığı "The Origin of Species" (Türlerin Menşeci) başlıklı kitabıyla Charles Darwin idi. Darwin'den önce de evrime

89 Artık Brahmanizm deyimini kullanılmayıp Hinduizm deniliyor. (Bkz. İslâmî ilimler Ansiklopedisi, Brahmanizm mad., Dergâh Yay.).

90 Bkz. Ebu'l-feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, (Kahire 1975), I/12-13.

91 A.g.e., II/4-5.

92 A.g.e., I/208.

temas eden bilginler olmuştur. Darwin'den etkilenen Herbert Spencer, âlemin ve insanlığı evrimini açıklamaya girişti. Ernst Haeckel, "Yaratılış Hikâyesi" başlıklı kitabını yine ondan etkilenerek yazdı. 1868'den asrın sonuna kadar bu kitap 20 defa yayımlandı, 12 dile çevirildi. Haeckel'e göre evrim nazariyesi, âlemin mekanik bir tasavvuruna imkân hazırlıyor, organizmaların tabii sebeplere göre kaynağını kolayca kavranılabilir hala getiriyordu. Aydın kitleye bu yeni gelişmeler, nazariyeler ilgi çekici geliyordu⁹³.

1871'de E.B. Tylor, "İlkel Kültür" başlıklı kitabını yayımladı. O, bu kitabında dinin başlangıcını "animizm"e dayandırmakta idi. Tylor'un nazariyesine göre, maddî şeylerden ayrı olarak onlara şekil veren ruhlar vardır. İlkel insan, ruh fikrini, rüya, ölüm, hayal ve vecit gibi tecrübelerden kazanmıştır. Kendisinde bedeninden ayrı bir ruh fark eden insan, çevresindeki bitki, hayvan ve eşya da da böyle bir cevher bulunduğunu düşünmüştür. Ölü ruhlarının bedensiz varlıklarını devam ettirecekleri inancı atalara tapma kültürünü doğurmuş; ata ruhlarına karşı tavırdan yağmur, ateş, ırmak vb. tabiat güçlerini idare eden tanrıların varlığına geçilmiş, zamanla çeşitli tanrıların niteliklerinin bir tanrıda birleşmesiyle de tektanrıcılık ortaya çıkmıştır⁹⁴. Evrim geleneğinden kaynaklanan bu nazariye, Darwin'in ve takipçilerinin görüşlerinin diğer ilmi alanlara sıçratılması ve yaygınlaştırılmasının bir örneğini oluşturur. Günümüzde modası geçmiş bu görüş için Rudolf Otto, "Kimsenin hortlaklarla dîni ilişkisi yoktur" der⁹⁵.

Animizmin politeizmin kaynağı olduğunu kabul etmekle beraber, ondan önce bir safha bulunduğunu kabul eden diğer bir dîni evrim nazariyesi, "animatizm" adını alır. Bu nazariye göre, ilkel insan, ayrı ayrı varlıklara şahsiyet kazandırmadan önce, bütün âleme yayılan tek bir hayat veren güç düşünmüş olmalıdır. Bu görüş de Tylor'un öğrencisi R.R. Marett'e aittir. Bu görüşe göre dinin kaynağı, kendini alışılmamış nesne ve olaylarda gösteren ve olağan üstü etkilere sebep olan, ancak bir şahsiyeti bulunmayan ümumi dinamik güçte (mana) aranmalıdır. Animatizm, her fenomende bir can veya ruh bulunduğunu ihtiva eden canlı bir âlem inancı olup "mana" kavramına yakındır. Ancak mana, şahsiyeti bulunmayan bir güç değil, kişiler, ruhlar veya tanrılarda bulu-

93 Bkz. Ringgren-Strom, XXVIII; Mircea Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, (Chicago 1969), 40.

94 Bkz. Smart, a.g.e., 71; Schoeps, 7; Ringgren-Ström, XXIV.

95 Schoeps, 8

nan bir nitelik olarak tasavvur edilir: Bir güce sahip olma ve onu olağan üstü bir gayeye ulaşmak için kullanma, dinin değil, büyüünün kaynağını gösterir. Animizm, animatizm, iki safha değil, yer yer bir arada bulunan iki kültür⁹⁶.

Herbert Spencer, evrimde ilk merhalenin atalara tapınma olduğunu düşündü. J. Frazer ise ilk tezahürün büyü olduğu görüşünde idi. Frazer, insanın büyü hareketleriyle diğer varlıkları kontrol altına almaya çalıştığı, ancak bunlar etkisiz kalınca dine döndüğü kanaatinde idi. Büyü, bir şahsiyeti bulunan güçlerle değil, bir şahsiyeti bulunmayan güçlerle ilgilidir. İnsan ilmi teknolojinin yokluğunda tabiat güçlerini kontrol altına almayı ummuş, büyü aslında dinin değil, ilmin öncüsü olmuştur⁹⁷.

Totemci görüşün en hararetle savunucusu W.R. Smith'dir. Bu görüşe göre, bütün insanlar bir noktada bu merhaleden geçmişlerdir. Çeşitli kabîleler, kendilerini belli bir hayvan veya bitki ile (totem) kan bağı içinde akraba sayarlardı. Toteme tapınılırdı. Böylece zamanla ilâhî varlıklara tapınma ve kurban gelişti. Bu nazariyenin de artık taraftarı kalmamıştır. Zira totemcilik, herhangi bir hayvan veya bitkinin tüketiminin iktisadî bir sebeple yasaklanması sonucu, bunun dîni bir görüntü kazanmış olması şeklinde açıklanmaktadır. Dinin kaynağının totemciliğe dayandırılması konusunda en yaygın nazariye, S. Freud'a aittir. "Totem ve Tabu" başlıklı kitabında (1912-1913) Freud, dine totemcilik açısından psikoanalitik bir yaklaşımda bulunmuştur. Ona göre, çok yaygın ve her çeşit toplumda bulunan hayvan kurbanı, kabîlenin totem ile dayanışmasının açıklandığı bir totemist törenden gelişmiştir. Totemcilikle birleştirilmiş dıştan evlenme konusunda Freud, bu eylemin kurban ile alâkasını açıkladığı psikolojik bir yoruma girişmektedir. Çok evli bir baba ile çocuklarının oluşturduğu bir ilk aile şeklinde erkek çocuğun annesine karşı cins olarak alâkası, koruyucu babanın kıskanılması ve sonunda babanın öldürülerek onun gücünü almak üzere bir törenle yenmesine sebep oldu. Bu suç, onları, aynı durumun kendi başlarına da gelmemesi için, dıştan evlenme mecburiyetine sevketti. Öte yandan, insan öldürme töreni yerine sembolik bir hayvan kurbanı başlatıldı. Bununla beraber, hayvan (kurban edilen), kabîle üyelerine "tabu" idi. Görüldüğü gibi, Freud'un nazariyesi, delillere dayanmayan, son derece spekülâtif bir yorumdur. Onun çıkış noktası

96 A.g.e., 8; DCR, 81; E.R. Sharpe, Comparative Religion, (London 1975), 48 vd.

97 Bkz. Smart, 73-74; Bianchi, 74 vd.

olarak belirlediği çok evli gruplar, ilk öldürme eyleminin isbatı mümkün değildir. Aynı zamanda yapılan araştırmalar göstermiştir ki, totemcilik ilkel kabile halkları arasında evrensel bir olgu değildir. Bazı bilginler, totemciliği tabiata tapınma, yarı tanrı veya hayvan başlı tanrı (Mısır'da olduğu gibi) kavramlarıyla karıştırmışlardır. Bazıları ise totemist izleri her yerde aramaya, hattâ sami kavimlerin kurban geleneğinde bile bulmaya kalkışmıştır (W.R. Smith gibi). Ancak delili bulunmayan, çok ihtimallere açık, üstelik dinlere yabancı yorumlardan çok geçmeden vazgeçildi⁹⁸.

Dinin kaynağı ile ilgili sosyolojik bir nazariye de "Dini Hayatın İbtidâî Şekilleri" (1912) başlıklı kitapta E. Durkheim tarafından ileri sürülmüştür. Bu nazariyeye göre, dinin temel fikri kutsaldır ve o da içtimâî yaptırımı dayanır. Kutsal, toplumun kusal kabul ettiği'dir. Böylece o, toplumun, kutsal kabul ettiği şey olarak, aslında kendine tapındığını ifade etmektedir. Bu görüşün savunulabilecek bir yanı yoktur. Ancak dini hayatta toplumun rolü ve içtimâî yaptırımı konusunda Din Sosyolojisinin bugün vardığı bir sonuca bu nazariyenin ağırlık verdiği dikkatten kaçmamalıdır⁹⁹.

Bu arada dinin kaynağı ile doğrudan alâkası bulunmasa da evrim bakımından önemli Levy Bruhl'un "ilkelin zihniyeti" ve "mantık öncesi düşünüş" tezlerine temasta fayda vardır. İlkel insanın bizim gibi düşünmediği, bizim uyduğumuz düşünce kurallarına uymadığı şeklinde özetlenebilecek bu iddiaya göre ilkel insan, kendinin bir enerji dünyasıyla çevrili olduğunu ve bu âlemlle ilişkisi bulunduğunu tasavvur eder. Büyü de bu düşünüşün bir tezahürdür. L. Bruhl, ölümünden önce yayımlanan kitaplarından anlaşılacağına göre, bu iddidan vazgeçtiği gibi, ilkel insanda bizden farklı bir düşünme tarzı bulunmadığı da artık günlük bilgilerimiz arasındadır¹⁰⁰.

Dinin kaynağı ile ilgili olarak tezler ileri sürülürken XIX. Yüzyılın ikinci yarısında batıda bir yandan materyalist ideolojiler, diğer yandan dinin eski ve doğudaki şekillerine ilgi mevcuttu. Dinin, hayatın, maddenin, aklın kaynağını, içyüzünü öğrenmek, tabiatın sırlarını çözmek bir ihtiras olmuştu. Onlara göre hayat, akıl ve âlemin kaynağı maddî idi. Ruh ve Tanrı'ya bakış çok değişmişti. Herşeyin sırrının maddede bulunduğuna, maddenin sırları çözüldüğünde insanların geleceğinin

98 Bkz. Bianchi, 76-77; Ringgren-Ström, XXV; Smart, 64-65.

99 Bkz. Bianchi, 77-79; Ringgren-Ström, XXV.

100 Bkz. Bianchi, 79 vd.; Schoeps, 20 vd.; Ringgren-Ström, XXV-XXVI.

aydınlanacağına inanılıyordu. Bu ümit, materyalizm, pozitivizm ve sınırsız evrim inancına eşlik etmekte idi. Bu hava içinde Amerika'lı John D. Fox ailesinin ruh çağırma ve cevap da alma haberi ilmî çevrelerde bir bomba gibi patladı. Bu olay, ruhun olümsüzlüğünü tecrübi bir isbata kavuşturmakta idi. Öte yandan Teosofi Derneği'nin (1875) kurucusu bayan H.P. Blavatsky, Tibet'teki esrarengiz Mahatma'larından aldığı haberleri (telepatı) bültenler halinde sundu¹⁰¹.

Dinin kaynağını açıklamada yukarıda zikredilenlere karşı bir de ilkel monoteizm (tektanrıcılık) tezi vardır. Bu teze göre, insanoğlunun en eski inancı, tek Tanrı inancıdır. Tylo'nun animizm nazariyesine ilk ciddi itiraz, öğrencisi Andrew Lang'dan geldi. Lang, Güney doğu Avustralya ilkel kabileleri hakkındaki son bilgilere dayanarak bunlarda animizme rastlanmadığını, fakat insanların ahlâkî âdâba uyup uymadıklarını denetleyen ve gökde bulunan bir Yüce Tanrı kavramına her yerde rastlandığını açıkladı. Benzer bir ilkel tektanrıcılık, Wilhelm Schmidt tarafından savunuldu. "*Tanrı Kavramının Menşei*" başlıklı dev eserinde (1912-1955) Schmidt, bütün ilkel kabilelerde bir yüksek, yüce varlık inancının delillerinin bulunduğunu belgeledi. Onun başkanlığını yaptığı Viyana Etnoloji Ekolü, bu yüce Varlığın merhametli, şefkatli, lütuf sahibi olarak tasavvur edildiğini ve gökde varlığını sürdürdüğüne inanıldığını açıkladı. Böylece bütün dinî gelişmelerin başlangıcında her şeye kudretli bir Yüce Varlık inancı bulunduğu, tarihî-kültürel değişmeler sonucu bu inancın kaybedilmesi veya zayıflaması dolayısıyla daha sonraları tarihî devrelerde tesbit ettiğimiz politeizm, animizm gibi inançların ortaya çıktığı, bununla beraber bu eski inancın izlerinin hâlâ mevcut olduğu tezi ilmî çevrelere açıklandı. Avustralya, Polinezya, Kongo, Moğol ilkel kabilelerinde, Zulu'larda batılların "Bushman" dedikleri Güney Afrika avcı yerlilerinde vb. ilkel toplumlarda bir Yüce Varlık, Ulu Tanrı, Yüksek Ruh inancı, onların en eski kültürlerinin önemli bir parçasını oluşturmakta idi. Daha sonra Raffaella Pettazzoni'nin devam ettirdiği bu gelenek içinde N. Söderblom'un da yeri vardır. Pettazzoni, "Tanrı" başlıklı kitabında (1922), her şeyi gören, her şeyi bilen bir Tanrı'nın orijinal bir olgu olduğunu savundu. G. Widengren, onun gök-tanrı konusundaki yorumlarını geliştirdi (Yüce Tanrı deyimini kullanarak)¹⁰².

101 Bkz. Eliade, a.g.e., 42-43.

102 Bkz. Schoeps, 8-9; Ringgren-Ström, XXVI-XXVII; Smart, 73; Eliade, 45 vd.; Bianchi, 87-98.

Canlıların evrim yoluyla birbirlerinden oluştukları ve hayatın tek hücreliden geliştiği, tabii ayıklama ve değişmeler sonucu şimdiki canlılar tablosunun ortaya çıktığı görüşü, kısacası, evrimcilik çok tenkitlere uğradı. Darwin, matematikçi değildi. Onun zamanında hücre hakkında bilinenler pek azdı. Geçen asrın umumî havasının mahsulü olan evrim, birden büyük bir taraftar kitlesi bulmuştu. Batıda özentici aydın-ilmî çevreler, dine-kiliseye düşmanlık duyanlar, dinî duyguları zayıflatmaktan siyasi, içtimâî, iktisâdî sonuçlar çıkarmak isteyenler dinin sorumluluk ve yaptırımlarını ağır bulanlar, kısa zamanda bu nazariyeyi naslaştırıp resmî ilmî bir doğma haline getirdiler¹⁰³. Kilisenin ilmî araştırmaların üzerindeki ağırlığı, yerini evrimcilere bıraktı. Geçen yüzyılın sonları ve yüzyılımızın başlarında yapılan araştırma ve incelemeler, keşifler, buluşlar, hep evrimin lehine geliştirilmek istendi (Pilt-down adamı skandalı gibi).

Bugün hassas, güçlü elektron mikroskoplarıyla hücreyi bir milyon defa büyütme ve içindekileri belirlemek mümkün hale helmiş olmasına rağmen, günümüzün evrimcileri hayatın sırrını yine çözememişler, üstelik çözülemeyeceğini ikrar durumunda kalmışlardır. Hücre hakkında bilinmeyenler hâlâ bilinenlerden daha çoktur. Hücrenin şaşkıncu karmaşık yapısı Darwin zamanında bilinseydi o, nazariyesini ileri sürmek cesaretini bulamayacaktı. Evrimciler, cansız kimyevî maddelerin ilk hayat sahibi, yaşayan, sonra da üreyen tek hücreliye, basit bir hücreden oluşan organizmaya nasıl dönüştüğünü açıklayamamaktadır. Öte yandan hayatın hayat sahibi olmayan maddî varlıklardan nasıl oluşabileceği sorusunun cevabı havada kalmaktadır. Zira evrimcilerin karşısındaki yaratılışçılar, hayatın hayat sahibinden, yani yaratıcı Tanrı'dan gelebileceğini; evrimcilerin ileri sürdükleri gibi, tesadüf, tabiat, madde, kendiliğinden oluşmanın yaratıcı olmadığını, yaratılışı açıklayamayacağı savunmaktadırlar. Evrime karşı bilginler, tabii ayıklanma ile bugün mevcut canlı varlıkların ortaya çıktığını, kuvvetlilerin hayatta kalıp özelliklerini irsiyet ve üreme yoluyla sürdürdüklerini, zayıfların türlerinin ortadan kalktığını ileri süren evrimcilere, bu durumda önceden daha çok canlı türlerinin bulunup ayıklanma yoluyla zamanla sayılarının milyonlara indirilmiş olması gerektiğini; öte yandan Mamut, Dinazor gibi dev hayvanların nesli tükenirken kuvvetsiz bazı canlıların hayatta kalabilmiş bulunduğunu hatırlatırlar. Evrimciler, benzerlik ile akrabalığı birbirine karıştırmaktadır. Onlar, geçiş türlerinde eski organların kaybolması üzerinde dururken, yenilerinin nasıl mey-

103 XIX. YHüzyıl öncesi gelişmeler için bkz. Eliade, 38-39.

dana geldiğini açıklayamamışlardır. Meselâ insan ile maymun arasında zincirin ara halkaları bulunamadı. Evrimcilerin kendilerini desteklediğini iddia ettikleri Pilt-down insanının şampanze çenesi ile birleştirilmiş insan kafatası olduğu ortaya çıktı: Yapılan kan muayenelerinde kurbağa, fare ve yılanın kanlarının, evrimcilerin iddialarının aksine, maymununkinden insana daha yakın olduğu tesbit edildi. Şimdiki insan tipinde iskeletlerin bulunduğu kütle tabakalarının daha aşağısındakilerde başka fosiller çıkmadı. Bunun, Hayatın birden bire başladığını ve çeşitli canlıların doğrudan doğruya oryata çıktıklarını, giderek bir evrimin söz konusu olmadığını gösterdiği savunuldu. Darwin'e göre hayat, basit türlerden günümüzdekilere kadar bir gelişme göstereceğine göre, fosil araştırmalarının bunu desteklemesi gerekirdi. Yani değişime uğrayan canlılar zincirindeki her halka, kendinden hem sonrakine benzeyecekti. Ancak geçiş türleri (ara türleri), birden ortadan kaybolmaktadır. Bu fosiller araştırmalarda bulunamamıştır¹⁰⁴.

Darwincilik bu şekilde tenkitlere uğradığı gibi, evrimin dine uygulanması sonucu ortaya atılan yukarıda bilgi verilmiş tezler de tenkitlerle karşılaştı. Maymunun insana bazı hususlarda benzemesi gibi, bu anılan tezlerdeki bazı noktalar da dine benzer; fakat din, daha değişik bir olgudur. Animizm, atalara tapınma, totemcilik ve tabiatçılık, aslında bir din olmayıp sadece bir kültür; öte yandan bunlar, insanda, hayvanda, bitkide, cansız şeylerde ve tabiat güçlerinde görünmeyen, fakat kendini, varlığını belli eden bir kuvvet aramak demektir. İlkel kabilelerde bile çeşitli şekillerde ifade edilen bir Yüce Tanrı inancının oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. Bu yüce Varlığın görünmemesinden, insanoglunun onu çeşitli şeylerde aramış olması mümkündür. Öte yandan meselâ totemcilik, dinden daha çok, bir bitki veya hayvan neslinin korunmasını hedef alan içtimâî bir olgudur. Büyü ise ilmin gelişmediği yerlerde ve devrelerde tabiata hâkim olma isteğini aksettiren bir teknik olarak göze çarpmaktadır¹⁰⁵.

İslâm Dinine göre dinin kurucusu Yüce Allah'tır. O, kâinatı, insanı yaratmış, peygamberler ve kitaplar yollamıştır. İlk din, insanlara Allah'ın varlığını ve birliğini öğreten bir dindir. İlk insanlar ile din başlamıştır. Sonra insanlar çoğaldıkça, zaman zaman, yer yer doğru yoldan uzaklaşmışlar, Allah'dan başka şeylere, tabiat kuvvetlerine, canlı

104 Fazla bilgi için bkz. Şemseddin Akbulut, Darwin Ve Evrim Teorisi, (İstanbul 1980); Ali Gürbüz, Darwin Ve Tekâmül Nazariyesi, (İst. 1980); A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim Ve Din, (İst. 1969), 383 vd.; Türk Ans., (Ank. 1964), XXII/330.

105 Bkz. Smart, 53, 66, 75-76.

cansız varlıklara, yaptıkları putlara tapınmışlardır. Bunun üzerine Yüce Allah, elçiler göndererek onları uyarmıştır. Böylece hak din, Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberler ve kitaplar yoluyla akıl ve irade sahibi insanlara bildirilmiştir. İslâm, insan veya dinin evrimini (yani en sonunda tektanrıcılığa varan evrimi) kabul etmez. Tin Sûresinin 4. Âyetinde "Biz, insanı en güzel biçimde yarattık" denilmektedir. Din duygusu, insanın yaratılışında vardır (fitrîdir), doğuştan gelir, değiştirilemez. Kur'ân-ı Kerim'de bu konuda şu bilgi verilmektedir: "Sen, yüzünü, birliğine inanarak Allah'ın insanları onu göre yarattığı yaratılış kanununa, dine döndür. Allah'ın yaratması değiştirilemez." (Rûm 30). Bu konu ile ilgili bir Hadîste dinî şahsiyet, toplumun onun üzerindeki rolü ile birlikte şöyle belirtilir: "Her doğan, İslâm yaratılışı üzere dünyaya getirilir. Bundan sonra onun anası, babası Yahudi ise, onu da Yahudi; Nasrani ise Nasranî; Mecûsî ise Mecûsî yaparlar." (Buharî, Ceuâiz, Bad: 92)

Yüce Allah, İnsana, kendisini bulması, gerçeği anlaması için akıl, buyurduğu yolda yürümesi için irade, yanıldığında yolunu düzeltmesi için ömür vermiş, bütün âlemi insana hizmetçi kılmıştır. İnsan, yer-yüzünde Allah'ın halifesi seçkin varlıktır. Ona ayrıca gerçekleri ve görevlerini öğrenmesi için elçiler ve kitaplar gönderilmiştir. Bazılarına kitap da verilmiş olan bu elçiler, dünyanın her tarafındaki topluluklarda uyarı görevlerini yerine getirmişlerdir: "Şüphesiz biz, seni, müjdecî ve uyarıcı olarak, gerçeğe gönderdik. Geçmiş her millet içinde de mutlaka bir uyarıcı buluna gelmiştir. "(Fâtır 24). Çünkü Yüce Allah, insanı başıboş bırakmamıştır: "İnsan, kendisinin başıboş bırakıldığını mı sanıyor?" (Kıyamet 31), "Biz, o insana doğru ve eğri iki yolu gösterdik." (Beled 10). Zira "Biz, uyarıcı ve müjdeleyici elçiler gönderdik ki, insanların Allah'a karşı bir özürleri kalmasın," (Nisa 164). İnsanın sorumlu olduğunu, Allah'ın insanlara görevlerini bildirmek üzere elçiler gönderdiğini, artık insanın bir mazeret ileri sürüp de ahirette azaptan kaçamayacağını anlatan bu Âyetlere şunlar da ilâve edilebilir: "Andolsun, biz, her millet içinde 'Allah'a kulluk edin, şeytandan kaçınm' diyen bir elçi gönderdik." (Nahl 36), "Biz elçi, göndermedikçe azap etmeyiz." (İsrâ 15), "Allah katında din, İslâm'dır." (Âl-i İmran 19), "İnsanlar tek milletten başka bir şey değilken sonra ihtilâfa düştüler." (Yûnus 19), "İnsanlar, tek ummetti..." (Bakara 213). Bu son zikredilenlerden ilk dinin tevhid dini olduğunu, onun her zaman için İslâm diye adlandırılacağını, bütün peygamberlerin, ilkinden sonuncusu Hz. Muhammed'e (S.A.S) kadar, bu İslâm Dinini tebliğ ve telkin ettiklerini öğreniyoruz. Şimdiki İslâm Dini, ilk İslâm Dininin son tekâmül şeklidir

(bkz. Mâide 3). İslâm geleneğinin ana karakteri ve özü, Allah'a ve ahiret gününe inanmaktır.

Peygamberler, insanları, yollarını değiştirdiklerinde, yeniden hakdinin yoluna çağıran kimselerdir. Kitaplar, kalıcı unsurlar olarak indirilmiş, değişip bozuldukça yenisi gönderilmiştir. Bir sonraki kitap, öncekini düzeltip hükümlerini kaldırır, tamamlar, yeniler. Toplumlar geliştikçe, önce sahifeler (tabletler, levhalar, papirüsten sahifeler) halindeki kutsal metinler (suhuf) kitap haline gelmiştir. Son kitap Kur'ân-ı Kerim, ezberlenerek korunabilmesi için hâfızası en kuvvetli olan bir topluma, ezbere en uygun bir dilde gönderilmiştir. (Zaten kendisine kitap verilen peygamberlere bunlar, kendi kavimlerinin dilinde gönderilmiştir)¹⁰⁶. Hz. Muhammed, Kur'ân'ı hem yazdırmış, hem ezberlettirmiş, hem de gerekli kontrolleri (yazıdan, ezberden) yapmıştır. Böylece "hak din" tamamlanmış, bütün dinlere üstün kılınmıştır: "Bugün size dininizi bütünüledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve din olarak sizin için İslâmı beğendim" (Mâide 3). "O, bütün dinler üzerine üstün kılmak üzere elçisini hidayet ve hak din ile gönderdi" (Tevbe 33, Fetih 28, saff 9). "Allah katında din ancak İslâm'dır" (Âl-i İmran 19). ".. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler". (Rûm 30).

F. Din Bilimleri

Modern bilginler, bilimleri sınıflandırırken, bir ana bölüme de "Din Bilimleri" (aslında onlar "Din Bilimi" derler. "Religion swissenschaft", "Science of Religion" gibi) adını verirler¹⁰⁷. Bu ana bölüme Dinler Fenomenolojisi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi girer. Bazı bilginler, Din Felsefesini de bu ana bölüme eklerler¹⁰⁸.

Dinler Tarihi, tek tek dinlerin prensiplerini, onların çıkış ve gelişmelerini inceler. Dinler Tarihinin metodu, diğer tarihe dayanan bilimlerle aynıdır. Bu bilim dalı, objektif bir bakış altında nitelendirici bir metodla tarih sahnesinde yer almış, fakat bugün mevcut olmayanlarından günümüzde yaşamakta bulunanlara, küçük bir cemaate ait olanların-

¹⁰⁶ Bkz. İbrahim 4.

¹⁰⁷ Bkz. Max Müller, Introduction to the Science of Religion, (London 1873), 34; Ninian Smart, The Science of Religion and the Sociology of Knowledge, (Princeton 1977), 4 vd. Din ve Din Bilimleri arasındaki münasebet için bkz. N. Smart, The Phenomenon of Religion, (London 1978), 121-149. Ayrıca bkz. Schoeps, 4-5; Bianchi, 24-25; Ringgren-Ström, XVIII.

¹⁰⁸ Din Felsefesi, dinin mahiyetini, insanın dîni hakikatlerle alakasını inceler; bir din metafiziğidir. Bkz. Schimmel, 5.

dan milletlerarası genişliğe ulaşabilenlerine kadar bütün dinleri inceler. Bununla beraber o, belirtilen yönleri itibariyle, teoloji, kelâm ve din felsefesi gibi disiplinlerden çok ayrı bir yapıya sahiptir¹⁰⁹. Dinler Tarihi'nin destek aldığı bilim dallarının başında filoloji gelir. Zira dinî metinlerinin yorumlanması veya değerlendirilişi dile bağlıdır. Ayrıca psikoloji, sosyoloji, mitoloji, etnoloji veya etnografya, arkeoloji, sanat tarihi, folklor gibi disiplinlerin de bu konudaki önemi unutulmamalıdır¹¹⁰.

Din Fenomenolojisi, materyelini Dinler Tarihinden alır. Ancak o, bu materyeli tarihî olmaktan ziyade sistematik bir açıdan değerlendirir. Böylece dinî prensipleri, dinî fenomenleri inceler. Din Sosyolojisi, içtimâî dinî kurumları, bunların devlet, millet, ırk grubu, iş teşekkülleri ve benzeri dünyevî kuruluşlarla bağlarını inceler. Din Psikolojisi, dinî psikolojik yönünü, zihnin dinî fonksiyonunu, diğer bir anlatımla ferden dinî tecrübesini, içtimâî dinî hayatı ferden nasıl paylaştığını konu edinir. Din Felsefesi, dinin mahiyetini, insanın dinî hakikatlarla alakasını inceler; bir din metafiziğidir¹¹¹.

Din Bilimleri, XVII. Yüzyıldan itibaren İngiltere, Fransa ve Almanya'da dinin ilmi bir şekilde kavranılması yolundaki çalışmalar sonucu aydınlanma devrinin bir mahsulü olmuştur. Geçen yüzyıl, daha önce belirtilen havası içinde din bilimlerinin de gelişmesine sahne olmuştur. Bu konuda esas saik, din olgusunun rasyonel bir şekilde kavranılmak istenmesidir. Böylece manevî ilimler, tabiat ilimlerinden ayrı bir grup altında incelenme imkânı bulmuştur.

G. Dinin Önemi ve Lüzûmu

Din, insanlıkla doğmuş, insanlıkla gelişmiş ve insanoğlunun ondan uzak kalamadığı bir kurumdur. Din, daima insanlıkla birlikte var gelmiştir. Tarihin hangi devresine bakarsak bakalım, dinsiz bir toplum göremiyoruz. İnsanlık tarihinde insanın önemli sayılabilecek daha başka nitelikleri bulunsa da, din, onun en bariz niteliği olmuştur. İnsan, her zaman kendisinin insan üstü bağları bulunduğunu, ihtiyaçları için kendini aşan bir kudrete yönelmesi gerektiğini düşünmüştür. Dinden bir insan veya insan topluluğunun kopması mümkün değildir. O, hem tarihin her yerinde, hem de hayatımızın her köşesinde kendini gösteren

109 Bkz. Schoeps, 5; Schimmel, 7.

110 Bkz. Dinggren-Ström, XVIII-XIX; Schimmel, 3.

111 Bkz. Ringgren-Ström, XVIII; Schimmel, 4-5; Bianchi, 24-25.

bir olgudur. Denilebilir ki din, insanın başlıca ayırddedici niteliğidir. Din insanlara dinamizm veren, toplumu ve insanı ayakta tutan yüce bir duygudur. İnsanın rûhî ve manevî hayatını dolduran, düzenleyen, onu fazilet ve iyiliğe yönelten; yalnızlığını, sıkıntılarını gideren, ona güven duygusu veren, sadece insanlara mahsus bir dost, bir arkadaş olan dindir. İnsanın yüce bir kudrete gönülden bağlı olması onu kuvvetlendirir; dua, niyaz, iltica insanı ulvileştirir. Allah sevgisi ve korkusu, iki yönü ile, insanı pişirir, hamlığını giderir, kuvvetli bir irade ve sağlam bir karakter kazandırır. Böyle kimselerin içinde yer aldığı toplumlarda fazilet yarışı başlar. İnsanoğlunda bağlanma duygusu vardır. Mutlak hürriyet, bağımsızlık, teklik Yüce Allah'a mahsustur. Kula yaraşan kulluktur. Kul, bağlanacaktır; ancak insana, eşyaya değil, Allah'a, her şeyin sahibine... Bu, insana, bazılarının onun kaybettiğini sandığı hürriyetini, bağımsızlığını, ama gerçek hürriyet ve bağımsızlığını kazandırır. Artık kul, yaratıklar önünde, tabiat olaylarının karşısında titremez, korkmaz. Önündeki meselelerin birer imtihan olduğunu düşünür, mücadele eder, sonucu için Allah'a tevekkül eder. Sonucun getireceği sıkıntıları ve şamarlıkları böylece önlemiş olur. O, yaratığa, kula kul olmaz. Gerçek kulluk yerini bulmuştur.

Din, fertleri mukaddes duygu ve alışkanlıklarda birleştiren, milli vicdanı meydana getiren bir âmil olduğu gibi, toplumları yükselten, onların gelişmesini sağlayan bir kurumdur. Din, insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde insanları manevî varlıklarından yakalayan, kucaklayan bir kurumdur. Anarşinin, haksızlıkların, suçların, adaletsizliklerin, kötülüklerin en büyük düşmanı dindir. Toplum düzeninin en önemli koruyucusu dindir. İktisaden, maddeten güçsüz toplumların yaşayabildikleri görülmüştür; fakat dinî duyguları zayıflamış, manen çökmüş toplumlar varlıklarını devam ettirememişlerdir. Dinin zayıflaması, arkasından ahlâkî ve hukukî suçları çağırır. Çünkü din olmayınca ahlâk için hiçbir yaptırım gücü kalmaz. Helal-haram duygusu kalkınca, toplumun düzeni bozulur; insanları, insan gruplarını hiçbir şey tutamaz olur, anarşi ortaya çıkar ve bu beraberinde çeşitli sıkıntılar getirir. Halbuki her yerde kendini kontrol eden bir Yaradana inanıp dinî bağlılıkları bulunan insanlar, daima örnek davranışlar sergilerler. Din, onları sürekli etkisi altında tutar, gizli-açık bütün fenahlıklardan korur, doğru yola sevkeder. Anarşiye karşı en başta gelen tutamak dindir.

İnsan, hernekadar bir toplum içinde yaşasa da, onun bir iç dünyası vardır. Yalnızlık, çaresizlik, korkular, kederler, hastlıklar, kayıplar,

musibet ve fekâketler karşısında ona ümit, teselli, güven kaynağı olan yegâne şey dindir. Dinî hayat, aynı zamanda güzel bir meşgaledir; insanı kendisiyle lüzumsuz endişeler, düşüncelerle başbaşa bırakmaz; rûhî hastalıkların kapısını kapatır. Böyle bir hayata kavuşan kimsenin dünyası, hayatı aydınlanır, tatlanır. İyi işler yapmanın huzuru, kötülüklerden kaçınmanın rahathğı ona ayrı bir saadet getirir. Allah'a itaat, beraberinde ana-babaya, büyükler, devlete, millete saygı ve bağlılık, küçüklere sevgi canlılara, yaratıklara ilgi getirir. Kul hakkı, hayvan haklarından Yaradan'ın hakkına kadar, haklar ve vazifeler bilinir.

İnsanın ölüm karşısındaki tutumunda en önemli rol dine düşmektedir. Ahiret inancı, sadece ceza-mükâfat olarak değil, aynı zamanda insanın içindeki ebed duyugusuna cevap vermek bakımından da önem taşımaktadır. Suçlardan kurtulup ebedî bir kurtuluş, rahathğa ulaşma, cennet gibi büyük bir ni'mete kavuşma, Allah'ın rızasını elde etme ideali insanda ümit ve arzu doğurur, dünyanın ızdırap ve sıkıntılara karşı tahammül verir. Geçici dünya heves ve arzuları, aslında insan ruhunu tatmin etmediğinden, din ona en yüksek ve ulvî zevkler, ma'nevî hazlar kazandırır. İnsanın ruhen yükselerek kemal bulması, onun yaratılışının gayesidir.

Kısacası, felsefenin en önde gelen problemleri, insan, âlem, ruh, ölüm, saadet v.b. lerine en kısa, kestirme, doğru cevap dinden gelir. Dinsiz ne insan, insan olur; ne de toplum, toplum.¹¹²

H. Günümüzdeki Dinler

Dinlerin tasnifinde temas ettiğimiz millî dinlerden¹¹³ bir kısmı günümüzde varlığını sürdürürken (Sintoizm, Hinduizm, Caynizm, Konfüçyüsçülük, Taoizm gibi), diğer bir kısmı ise tarihin sahifeleri arasında kalmış, o milletlerle beraber, ya da o milletler başka bir dine girince sahnedan çekilmiştir (Eski Mısır, Yunan, Arap, Türk ,Kelt, Roma dinleri gibi). İlkel kabile dinleri mensublarını yerleşik hayata geç-

112 Bkz. M. Şemseddin (Günaltay), Târih-i Edyân, (Dersaadet 1339), 39-50; 0. Cilâci-M. Aydın, Dinler Tarihi, (Konya 1980), 19; Schoeps, V-VI, 3-5; Ringgren-Ström, XVII vd.; Birand, a.g.e.'ler; Smart 11 vd..

113 Millî dinlerden, eski milletlerde genellikle olduğu gibi, bir dinin bütün milletçe benimsenmesi mi, yoksa bir millete mahsus olması mı kastedilecektir. (Bu noktada etnik dinler, halk dinleri deyimleri de hatırlanmalıdır). Bize göre, günümüzde yaşayan millî dinler için bu deyim kullanıldığımızda, o dinin belirli bir millete mahsus olduğunu ifade etmiş oluruz. Bir din, bazen bir milletin içindeki bir halka ait olabilir (Parsilik gibi).

meleri, ya da medenileşmeleri ile çoğu defa yerlerini evrensel, gelişmiş dinlere bırakmış, bırakmaktadırlar. Bununla beraber varlığını devam ettirenler de azımsanmayacak kadar çoktur.¹¹⁴ Bu dinlerin hemen tamamı, mensup oldukları kabilenin adına göre adlandırılır: Nuer Dini, Ga Dini, Pigme Dini, Dinka Dini, Aynu Dini, Maori Dini, Aleut Dini (Eskimo) gibi.¹¹⁵

Günümüzde yaşayan üç büyük evrensel din; Buddizm, Hıristiyanlık ve İslâm, dünya nüfusunun yarısından çoğunun (% 55-60) dini olmakla diğer dinlerden ayrılmak yanında, kendi aralarında büyük bir yarış sürdürmektedirler. Ancak diyaloglar da vardır¹¹⁶.

Hıristiyan misyoner kuruluşları¹¹⁷, İslâm tebliğ cemiyetleri¹¹⁸ ve Mahayana Buddizmi¹¹⁹, herbiri kendi geleneği içinde dinini yaymaya ça-

114 Schoeps'e göre % 5. Bkz. a.g.e., 304.

115 Bkz. Rami Ayas-Günay Tüemer, Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi, Lise I, (ank. 1982), 1982), 22-25 Aleut Dini için bkz. DCR, 55.

116 Dünya dinleri arasında diyalog kurmak üzere geçen yüzyılın sonlarında (1983'de) Amerika'da (Şikago'daki "the World Parliament of Religions") bir dünya dinleri meclisi teşkil edilmiştir (Bkz. J.M. Kitagawa, "The History of Religions in America", The History of Religions-Essays in Methodology-, neşr. M. Eliade-J.M. Kitagawa, (London 1973), 3-4). İçinde bulunduğumuz yüzyılda ayrı bir teşebbüse 1952'de Sagorsk'da (SSCB'de) girişildi. Ortodoks, Katolik, Protestan, Yahudi, Müslüman ve hattâ Buddist dinî cemaat liderleri (Amerika'dakinde Hinduizm'in temsilcisi de çağırılmıştı), dünya dinleri arasındaki ortak temelin günümüzde ne olduğunu tesbit etmek üzere bir araya geldiler (Bkz. Schoeps, a.g.e., 306). Yine 1976'da Libya'da bir İslâm-Hıristiyan diyalogu kuruldu (Bkz. Ali A. Aydın, İslâm-Hıristiyan Diyalogu ve İslâmın Zaferi, (Ankara 1977), II. Vatikan Konsilinde de diyalog üzerinde durulmuştur. Öte yandan günümüzün büyük dinlerinde kendini yenileme, yeniden güçlenme hareketleri yanında, Marksizm ve humanizme karşı ne yapıldığı konusunda ortak bir arayış vardır (Bkz. Smart, a.g.e., 682). Diyalog sebeplerinden başta gelenleri; ateizm, materyalizm, dinsizlik, savaş, kıtlık uyuturucu maddeler salgını vb. şeylerdir.

Diyalog, bazen bir dinin mezhepleri arasında da kurulmak istenebilir: Anglican and Roman Catholic Dialogue (A.C. Clarek-C. Davey, London 1974). Orthodoxu and Anglicanism (V.T. İstavridis, London 1966). The Church and Man's Struggle for Unity (H.Waddams, London 1968).

117 Hıristiyanlığı yaymaya çalışan misyonerler, niçin böyle yaptıkları sorulduğunda, genellikle kutsal kitaplarından bazı cümleler naklederler: "Şimdi siz, gidip bütün milletleri şakırta edin, onları Baba, Oğul ve Rutsal Ruh adına vaftiz edin" (Matta 28: 19. Ayrıca bkz. Luka 24: 47; Markos 16: 15). Ancak yine Matta İncilinde şöyle bir ifade de yer almaktadır: "Ben, İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim" (15:24).

118 Bir Âyette "Ey elçi, Rabbinden sana indirileni tebliğ et" (Mâide 67) denilmektedir (ayrıca bkz. Nur 54). Başka bir Âyette ise "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bilmezler" (Sebe'28) ifadesi yer almaktadır.

119 Budda, 35 yaşında ilhama kavuşuncaya, zihni aydınlanuncaya kadar, eğlence ve çile, iki aşırı hayatı da tatmış, sonunda gerçek saadeti, huzuru, hakikati bulmuş ve hayatının geriye

lızmaktadır. Ancak bazen alışılanın dışındaki tarzlar da göze çarpmaktadır. Meselâ Yehova Şahitleri, sadece 210'u aşkın ülke ve adada, 200 civarında dilde yayınlarını dağıtarak değil, her yerde ev ev dolaşarak, diğer Hıristiyanların dışında, kendilerine mahsus bir misyon tarzı takip etmektedir¹²⁰. Sinkretist hareketlerden misyonda en kuvvetli ve iddiası bu topluluktur.

Milli dinler¹²¹, nüfus artışıyle orantılı bir gelişme gösterirken, evrensel dinlerde diğer dinlerden ve ateistlerden insan çalma ile çoğalma hedefi mevcuttur¹²². Öte yandan çoğalma yanında, çeşitli sebeplerle çok gösterme de aynı gaye için bir taktikdir. Mevcut din istatistiklerindeki tutmazlık bu noktadan kaynaklanmaktadır. Bazı milli dinlerde ve kültürlerdeki¹²³ inancı kendine hasretme geleneğinin aksine, evrensel dinlerin baş gayesi, yayılma, büyüme, kuvvetlenme ve rakiplerini geride bırakmadır.

Hz. İsa'dan sonra Faraklit'in geleceği kutsal kitaplarında yazılı¹²⁴ Hıristiyanlar, bu deyiimi Kutsal Ruh'la yorumlarlar ve "Tanrı'nın Oğlu" olarak nitelendirdikleri İsa'nın İkinci Gelişine kadar başka bir şahsiyet beklemezler. Yani onlara göre, İsa ile dünyada olması gereken her şey olmuştur; o, Mesih'tir, kurtarıcıdır; başkabir kurtarıcıya gerek yoktur; tekrar gelecek bir Mesih, peygamber yoktur, bu iddiada bulunacaklar, sahtedir, yalancıdır¹²⁵. İslâma göre, her devirde, her yerde, her zaman, her milletten peygamberler gelmiş ve kurtuluş yolunu göstermiştir¹²⁶. Peygamberler arasında bir ayırım yapılmaz¹²⁷. Hepsi Yüce Allah'ın elçisidir; hepsinin vazifesi tebliğdir¹²⁸. Son peygamber, Hz.

kalan 40 seneden az olmayan son kısmını bunun telkinine ayırmıştı. Kendisinden sonraki gelişmeler, iki mezhep iki ayrı anlayış getirdi. Mahayana (büyük araba) adı verilen ilki; Budda, oğlu Mahinda'yı Seylan'a gönderdi, kendisi başkalarına gerçeğe ulaşmanın yolunu, nirvana'yı va'z ve telkin etti diyerek başkalarının da kurtuluşunu esas alır. Hinayana'da (küçük araba) ise şahsın kendi kurutulmuşu, nirvana'ya ulaşması esastır.

120 Avrupa'nın bazı ülkelerindeki şehirlerde, bu sebeple, apartman sakinleri evlerinin kapılarına "Yehova Şahidi kabul edilmez" levhası asmak zorunda kalmışlardır.

121 İlkel dinler de.

122 Hinduizmde bile, kast dışı dokunulmazlar normal insan muamelesi görmezken, misyonerlik eğilimleri vardır.

123 Meselâ Roma dini, Masonik kültür gibi. Bkz. Bianchi, 169.

124 Bkz. Yuhanna 14: 16, 26; 15: 26; 16: 7, 13.

125 Bkz. Matta 24: 24.

126 Bkz. Fâtur 24, Nisa 164, Nahl 36, İsrâ 15.

127 Bakara 285.

128 Nur 54.

129 Ahzâb 40.

Muhammed'dir¹²⁹. Hz. İsa da "Tanrı'nın Oğlu" değil, "Meryem'in Oğlu"dur¹³⁰; diğerleri gibi, Allah'ın kulu ve elçisidir. Din, tamamlanmıştır. Allah'ın seçtiği din, onun katındamakbul din, İslâm'dır¹³¹. Hz. Muhammed'den sonra bu iddiada bulunacaklar yalancıdır. Buddizm'de kurtuluş, "nirvana" (nibbana) esastır. Budda'dan önce de Budda'lar gelmiştir. (24 tane. Sonra da gelecektir. Beklenen Metteyya'dır)¹³². Herkes Budda gibi kurtuluşa ulaşmalı, bir "Bodisatva" olmalıdır. Kurtuluş, insanın kendi gayretiyle kazanılır. Devri kategoriler vardır. Her devrin Budda'sı vardır. Hinduizm bütün dinlerin peygamberlerini, kurucularını meselâ Vişnu'nun¹³³ bir "avatara"sı (hulûlü) olarak görürken, Buddizm, Budda'yı merkeze alır, âmentüsünün¹³⁴ ilk maddesine koyar. Ashında şimdiki durumu ile bir millî din olarak belirttiğimiz Yahudi Dini de Hz. Musa'yı peygamberlerin başı kabul ederken, Tevrat'ı da tek kutsal kitap görürler. Öte yandan Yahudi milleti, Yahve'nin "seçilmiş kavmi"dir ve Yahve, sadece "İsrail'in Rabbi"dır¹³⁵.

İslâm'da Yüce Allah, "âlemlerin Rabbi"dır¹³⁶. Hz. Peygamber, "âlemlere rahmet" olarak¹³⁷ ve "bütün insanlara"¹³⁸ gönderilmiştir. Dinde zorlama yoktur¹³⁹. Eğer Yüce Allah dileyseydi, bütün insanları hidayete getirirdi¹⁴⁰. Peygamberlere ve dolayısıyla onların varisleri olan âlimlere düşen sadece tebliğdir¹⁴¹. Bununla beraber Hz. Peygam-

130 Bakara 87, 253...

131 Âl-i İmran 19 85; Mâide 3.

132 Budda, Buddizmin kurucusu olan Gautama Siddhattha'nın (Sakyamuni-Sakya Kabile-sinin hakâmi anlamında-) lakabıdır. Budda, aydınlanmış, ilhama kavuşmuş anlamına gelir. Gotama dahil, 25 Budda vardır. Bkz. DCR, 154-5, 157- 441.

133 Vişnu, Hinduizmdeki teslisin yapıcı unsurudur. Bazı devrelerde ve yerlerde Vişnu, şu planda gelir (Vişnuist). Vişnu'nun avataramı vardır. Onun bellibaş avataramı Rama ve Krişna'dır. Ancak her devrin meşhur kimseleri, her dinin peygamberi, kurucusu, onun avatarası olarak görülür. Hinduistler için bir son şahsiyet, bir son peygamber söz konusu değildir.

134 Buddizmin âmentüsü, "triratna" (üç cevher) adını alır. Her Buddist; Budda'ya, dhan-ma'ya ve sangha'ya sığındığını ifade eder. Hinduizmde böyle bir âmentü yoktur. Bu dinde belirli şeylere inanma, belirli ibadetleri yapma yerine, böyle bir disiplin altında bulunmama, genişlik esastır. Yoksa bu dinde de karma, tenasuh ve avatara gibi inançlar; "om" kelimesi, ilahiler (mantra'lar)-özellikle Gayitri İlahisi-, putlar ve inek kültü... vardır.

135 Bir misal olarak bkz. I. Krallar 8: 15, 16.

136 Fâtiha 2.

137 el-Enbiya 107.

138 Sebe', 28.

139 Bakara 256.

140 Ra'd 31, Mâide 48, Şûrâ 8, Hüd 118, Nahl 73.

141 Mâide 67. Hz. Muhammed, sadece bir "mübelliğ" ve "muallim"dir. (Bkz. G. Tümer, Vaaz Hazırlamada Takip Edilecek Yol. DİB Der., (Ank. 1978), C. XVII, Sa. 1, 18). Bu "muallim" deyimini İncillerde de görüyoruz (Hz. İsa için). Bkz. Yuhanna 13: 13.

ber'in nikahı, çoğalmayı teşvik eden hadisi, "Ben, ümmetimin çokluğu ile iftihar ederim" şeklinde biter¹⁴² Öte yandan Kur'an'ı Kerim'de dinin kemâl bulduğu, tamamlandığı¹⁴³, kâfirler (ya da müşrikler) istemese de, Allah'ın nûrunu tamamlayacağı¹⁴⁴, "hak din" in (İslâmın) bütün dinlere üstün kılınacağı¹⁴⁵ gibi açıklama ve vaadlerde hem nitelik, hem de niceliğe şumul bulunmaktadır. Dikkat çekici bir husus olarak, Hz. Ömer'in ki yanında, meselâ Mısır ve Irak gibi İslâm sınırları içindeki bölgelerde, zekât ve cizye adaletinin sağlanması da göz önünde tutularak nüfus sayımları yapıldığı bilinmektedir¹⁴⁶. Bütün bu söylenenler toplu bir şekilde ifade edilmek istenirse, İslâm'da hem nitelik (keyfiyet), hem de niceliğe (kemmîyet) önem verildiği; ne tebliğden ziyade zor, ısrar, kandırma, biktırmaya¹⁴⁷, ne de dini kendi inhisarına alıp grup, kabile, millet dini haline getirmeye izin verilmediği ifade edilebilir.

Günümüzdeki dinlerin istatistik durumlarına girmeden, bütün bu anlatılanlar yanında, birkaç hususun daha belirtilmesinde fayda vardır. Dinlerde nitelik, daha doğrusu, dinin dayandığı bir kutsal metin bulunup bulunmaması, bu kutsal metnin sıhhati; bu dini ilk defa telkin eden bir şahsiyetin bulunup bulunmaması, bu şahsiyetin gerçekliği, kâmilliği; dinin telkin ettiği inançların makullüğü, herhese, her devre şümûlü; ibadetlerin insan ruhuna, cemiyet yapısına uygunluğu, ahlâkiyatın üstünlüğü, kurumların zenginliği gibi noktalar, aslında sayıdan daha önce gelir. Öte yandan bir dini benimseyenlerin imanı, sebatı, azmi, gayreti, ihlâsı da bu konuda unutulmaması gereken bir maddedir. Kur'an-ı Kerim'de küçük grupların Allah'ın inayetiyle büyük gruplara galibiyetleri anlatıldığımda ağırlık noktası bu husustur¹⁴⁸.

İstatistikle ilgili konularda zorluk, sadece insan nüfus sayımından değil, bir de din gibi ma'nevî bir hususun tesbîtinden kaynaklanır¹⁴⁹. Elde edilen rakamların değerlendirilişi ve yorumu bir yana¹⁵⁰, dünyanın

142 Bkz. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfu'l-Hafâi ve Muzilu'l-İlbâs, (Kudüs 1351), II/324.

143 Mâide 3.

144 Saff. 8.

145 Tevbe 33, Fetih 28, Saff 9.

146 A.A. Masdûsî, Yaşayan Dünya Dinleri, çev. Necmeddin Sadak, (İstanbul 1981), 37-38.

147 Bakara 256, Gâşiye 22

148 Bkz. Masdûsî, 37.

149 Aslında başka bir dine inanırken, bunu açıklamayan, açıklayamayan veya kayıtlarda öyle verilmeyen kimseler de vardır.

150 Siyasette istatistik felsefesi pek ilgi çekicidir. Bir seçim sonrası istatistik değerlendirmelere bakılırsa, kimin kazandığı, kimin kaybettiği anlaşılabilir. Alınan oyların hangi kesimden, hangi ilden gelmesinden tutun, önceki seçim sonuçlarına göre artış yüzdesi, seçim sistemine göre sonuçların tenkidine kadar öyle şeyler yazılır, çizilir, söylenir ki, gerçeği bulabilme pek zorlaşır,

hâlâ bazı bölgelerindeki sayımlar, bu bölgelerdeki kapalı rejimler dolaşısıyla, ya da gelişmemiş imkânlarla yapıldığından, öte yandan ciddi kriter farklılıkları ve hatalarıyla yürütüldüğünden kesinlik taşınmakta, işe iki rakam arası tahminler girmektedir. Gelişmiş ülkelerde bile bazı sayımlarda rakamların yer yer çoğunlukta olan din veya mezhebe göre belirlendiği bir gerçektir. İşe bir de dîni, millî siyâsî tarafgirlikler, bazı hesaplar karışınca, göçebeler, misafirler, yolcular, nüfusta kayıtlı bulunmayanlar, bazı sebeplerle toplam nüfusu azaltma ya da çoğaltma gibi durumlarla zaten güçleşmiş nüfus sayımı, bir de çeşitli din mensuplarını tesbite kalkışılırsa, büsbütün içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Schoeps, bu hususu şöyle ifade eder. "…dinlerin yeryüzüne dağılışı hakkındaki tahminler, çoğu defa bütün bütün hatalıdır."¹⁵¹

Gerçekte kim, neye inanır; bu, Allah ile kul arasındaki bir durumdur¹⁵². Ancak, adımız gibi, dinimiz de nüfus kaydının gösterdiği şekildedir. Nüfus kayıt usulleri ise, ülkeden ülkeye değişir. Kayıtların yeterli olup olmaması, istatistik metodunun dayandığı kriter, eldeki verileri yorumlayan, değerlendiren, bilgi haline getiren merkezler, kaynaklar, resmî-gayri resmî rapor ve bültenlerdeki sonuçları etkileyen noktalar. Bununla beraber, bazı durumlarda sadece nüfus kayıtlarını suçlamak da doğru olmaz. Güçlük konunun içinden gelebilir. Meselâ uzak doğu dinlerinde muhatap, hangi dine mensup olduğu sorulduğu zaman, seçiminde çoğu zaman tek bir din göstermez; hem şu din, hem de öteki diyebilir; bazen bir dini, bazen de öteki bir dini söyleyebilir. Söz gelişi, birçok Japon, sevinçli günlerinde Şintoist, fakat kederli günlerinde Buddist olduğunu söyleyebilir¹⁵³. Çin'de Sung Hanedanından (980-1279) bu yana, 700 yıl, konfüçyüsçülük, Taoizm ve M.S.I. Yüzyılda ülkeye giren Buddizmin büyük ölçüde kaynaştırılmasıyla Çinlilerin hayatını her yönde saran ve büyük çoğunluğu içine alan bir halk dini

araştırma gerektirir. Dinlerin istatistiğinde de durum pek farklı olmaz. Kriterler, yorum ve değerlendirmeler; siyâsî, içtimâî, iktisâdî, ticârî, kültürel, özellikle dîni sebeplerle gerçekleri, gerçek sonuçları aksettirmez.

151 Bkz. Schoeps, a.g.e., 304.

152 İslâmî literatürde bu konuda "mü'min", "münâfik", "kâfir" deyimleri kullanılır. Bir yazarın ifade ettiği gibi, elimizde "imanometre" olmadığı için (bir hadis anlatımında, Şehadet kelimesini söylemesine rağmen bir kimseyi öldürdüğünden şikâyet edilen bir ordu mensubuna niçin böyle yaptığını sorduğunda, onun inanmış bir kimse olmadığı cevabını vermesi üzerine, Hz. Peygamberin muhatabına, bunu nereden bildiğini belirtmek için, açıp kalbine baktın mı? sorusunu yönelttiğinin ifade edilmesindeki espri de budur) kimsenin kalbini, içyüzünü bilemeyiz. Zira para ile imanın kimde olduğu bulunamaz.

153 Bkz. Schoeps, 304. Bir Şintoist hanım, "Şinto doğdum, Buddist olarak öleceğim" demiştir. Bkz. Bozkurt Güvenç, Japon Kültürü, (Ankara 1983), II. Baskı, 12. 304.

oluşturmuştur. Ancak bununla beraber, doğru bir şekilde kendisine Konfüçyüsçü, Taoist veya Buddist denilen milyonlarca Çinli vardır¹⁵⁴. Aslında istatistikten kaçınmakla beraber¹⁵⁵, buraya kadar ifade edilen durumların rakamlardan daha iyi anlaşılabilceğini düşünerek, çeşitli kaynaklardan, bellibaşlı dinlere ait rakamlar sunacağız.

| | | |
|----|-------------------|----------------------------|
| a) | 1. İslâm | 521.728.909 |
| | 2. Buddizm | 151.790.864 |
| | 3. Hıristiyanlık | 750.000.000 |
| | 4. Konfüçyüs Dini | 360.000.000 |
| | 5. Hindu Dini | 274.117.326 |
| | 6. Taoizm | 50.000.000 |
| | 7. Şintoizm | 50.000.000. |
| | 8. Sih Dini | 6.300.000 |
| | 9. Müsevîlik | 11.800.000 |
| | 10. Zerdüştlük | 140.000 |
| | 11. Caynizm | 1.600.000 |
| | 12. Putperestlik | 207.747.201 |
| | 13. Diğer | 359.538.056 ¹⁵⁶ |
| b) | 1. Hinduizm | 300.000.000 |
| | 2. Şinto | 17.000.000 (1936 sayımı) |
| | 3. Yahudilik | 16.000.000 (1939'da) |
| | 4. Zerdüştlük | 125.000 |
| | 5. Taoizm | -tahmin mümkün değil- |
| | 6. Konfüçyüsçülük | 400.000.000 |
| | 7. Caynizm | 1.500.000 |
| | 8. Buddizm | 520.000.000 |
| | 9. Hıristiyanlık | 500.000.000 |

154 Bkz. DCR, 189.

155 Yukarıda belirtilen hususlar yanında, istatistiğe girebilmek için çok sayıda kaynağa dayanmak gerekir. Öte yandan bu kaynaklar, bütün dinleri kucaklayanlar kadar, bir din etrafında toplanan kaynaklar olabilir. Ancak genellikle istatistik veren eserler, bir tek kaynaktan faydalanmakta, başka kaynak aramamaktadırlar. Halbuki Masdûsi'ninki kadar olmasa da, hiç olmazsa birkaç kaynağın verdiği bilgileri karşılaştırmaları gerekirdi. Biz biraz sonraki incelememizde bu tavsiyemizin çerçevesinde kalacağız. Bu arada itiraf edelim ki çok istediğimiz halde aşağıda verilen kaynağı göremedik: "İsmâil Râsî el-Fârûki-David E. Sopher, Historical Atlas of the Religions of the World".

156 Bu Rakamlar, 1951'e aittir. Bkz. Masdûsi, 341. Ayrıca bkz. a.g.e., 121

| | | | |
|----|--|--------------|--|
| | 10. İslâm | 300.000.000 | |
| | 11. Sihizm | 5.700.000 | ¹⁵⁷ |
| c) | 1. Hıristiyanlar | 950.000.000 | % 29.4 |
| | 2. Muhammediler ¹⁵⁸ | 456.000.000 | 14.2 |
| | 3. Yahudiler | 13.000.000 | 0.04 |
| | 4. Çin Halk Dini | 390.000.000 | 12.2 |
| | 5. Hindular | 395.000.000 | 12.3 |
| | 6. Buddistler | 162.000.000 | 5 |
| | 7. Taoistler | 51.000.000 | 1.6 |
| | 8. Şintoistler | 67.000.000 | 2.1 |
| | 9. İlkel kabile dinleri | 170.000.000. | 5.3 |
| | 10. Diğer, belli olmayan ya da dinsiz | 560.000.000 | 17.5 ¹⁵⁹ |
| d) | 1. Hıristiyan | 969.591.000 | |
| | 2. Müslüman | 478.885.000 | |
| | 3. Buddist | 168.389.000 | |
| | 4. Hindu | 416.863.000 | |
| | 5. Yahudi | 13.382.000 | |
| | 6. Konfüçyüsçü | 365.008.000 | |
| | 7. Taoist | 53.362.000 | |
| | 8. Şintoist | 69.115.000 | |
| | 9. Zerdüşti | 150.000 | ¹⁶⁰ |
| e) | 1. İslâm | 465.000.000 | (ekseriyet Sünnî, 35 m, Şîa Asya'da 354 m, Afrika'da 98m.) |
| | 2. Hinduizm | 420.000.000 | |
| | 3.Sihler | 9.000.0000 | |

¹⁵⁷ Bazı değişikliklerle bu rakamlar, "the Eleven Religions and their Proverbial Lore"dan "Messrs. Routledge"ın izniyle alınmıştır. Bkz. Readings from Wold Religions, derleyenler S.G. Champion ve D. Short, (London 1852), 331.

¹⁵⁸ Batılı bilginler, önceleri İslâm için "Muhammedanism", Müslümanlar için "Muhammedan" deyimlerini kullanırlarken, şimdi "İslâm", "Moslem" kelimelerini kullanıyorlar.

¹⁵⁹ Bkz Schoeps, a.g.e., 304. (Dünya nüfusu, 3 milyar 200 milyon iken. Yazar, eserini Almanca olarak yayılamıştır. Biz, 1967 İngilizce çevirisinden faydalandık. Yazar, verdiği istatistiğin hangi yıla ait olduğunu açıklamadığından, bu rakamların 1961 öncesine ait olduğunu belirtelim.

¹⁶⁰ 1966 için, Britannica Book of the Year, (London 1967), 668'den DCR 536.

| | |
|--------------------------|---|
| 4. Caynistler | 2.000.000 |
| 5. Parsiler | 150.000 |
| 6. Buddizm | 200.000.000 |
| 7. Konfüçyüsçülük-Taoizm | 300.000.000 ? |
| 8. Şinto | 68.000.000 |
| 9. Yahudilik | 13.000.000 (İsrail 2, ABD 7, SSCB 3 m.) |
| 10. Hıristiyanlık | 1.027.000.000 |

Katolik 581 m.: 237 m. Avrupa'da, 257 m. Kuzey ve Güney Amerika'da olmak üzere...

Protestan 316 m.: Luteran'lar 78 m., Baptistler 65 m., Presbiteryen'ler ve Reforme Kil. mensupları 55 m., Metodistler 42 m., Anglikan'lar 40 m. olmak üzere.

Ortodokslar 130 m.: Rusya 'da 30 m., Kıbtiler 9m. olmak üzere¹⁶¹

| | | |
|----|--------------------------------|-------------|
| f) | 1. Parsiler | 115.000 |
| | 2. Caynistler | 1.500.000 |
| | 3. Sihler | 6.000.000 |
| | 4. Yahudiler | 12.000.000 |
| | 5. Şintoistler | 35.000.000 |
| | 6. Afrika ilkel kabile dinleri | 50.000.000 |
| | 7. Buddistler | 300.000.000 |
| | Kuzey 250 m. | |
| | Güney 50 m. | |
| | 8. Konfüçyüsçü ve Tao. | 300.000.000 |
| | 9. Hindular | 366.000.000 |
| | 10. Müslümanlar | 400.000.000 |
| | Sünnî 350 m. | |
| | Şia 50 m. | |
| | 11. Hıristiyanlar | 850.000.000 |
| | Ort. 140 m. | |

161 Bkz. Geoffrey Parrinder, the World's Living Religions, (London 1977), 204 (Britannica Book of the Year 1970 ve World Christian Handbook 1968'den yaklaşık olarak çıkarılmıştır).

Prot. 220 m.
Kat. 490 m. 162.

g) Dinlerde Son 50 Yıllık Gelişme:

| | 1934 | 1984 | Artma% | Ek. |
|-----------------------------|-------------|---------------|--------|------|
| 1. Buddizm | 150.180.000 | 245.000.000 | 63 | |
| 2. Hıristiyanlık | 682.400.000 | 1.000.000.000 | 163 | 47 |
| - Kat. | 331.500.000 | 565.000.000 | 70 | |
| - Prot. | 206.900.000 | 324.000.000 | 57 | |
| - Ort. | 144.000.000 | 92.000.000 | — | 36 |
| 3. Konfüçyüsçülük ve Taoizm | 350.600.000 | 305.000.000 | — | 13 |
| 4. Hinduizm | 230.000.000 | 500.000.000 | 117 | |
| İslâm | 209.000.000 | 700.000.000 | 235 | |
| 6. Yahudi Dini | 15.630.000 | 15.000.000 | — | 4 |
| 7. Şintoizm | 25.000.000 | 63 | 153 | 164. |

Misaller çoğaltılabilir. Rakamlarda değişikliğin bazen iki misline çıktığı da olur. Bir kaynak, dünya Müslümanlarının toplam sayılarıyla

162 G. Parrinder, A Book of the World Religions, (London 1976), 179. Parrinder, verdiği rakamların yaklaşık olduğunu açıklayıp şu ilâveyi yapıyor: "Bir dinin mensuplarının sayısını tahmin etmek için çeşitli metotlar kullanılır. Protestanlar, genellikle Kiliselerinde vaftiz edilmiş üyeleri hesaplarlar. Ancak içinde büyük bir Katolik, Müslüman veya Buddist çoğunluk bulunan ülkelerde bütün nüfus o hâkim dine dahil edilebilir. Bütün dinleri reddeden açık ateistler, az da olsa, vardır. Rusya'da bile Ortodoks Kilisesi, 30 milyon üyesi, 60 milyon taraftarı bulunduğu iddia eder ve komünist partisinin sadece 9 milyon mensubu vardır. Çin'i tahmin çok zordur. Muhtemelen 200 milyondan daha çoğu Buddist inanç ve tatbikattan, 300 milyondan çoğu da Konfüçyüscü ve Taoist telkinlerden etkilenmiştir. Ancak büyükölçüde teşkilatlanma veya üyelik bulunmadığından, toplam sayılar doğru bir şekilde tesbit edilememektedir."

163 Dünyada Hıristiyanların sayısı (1982).

1. Her iki Amerika'da toplam 600 milyon nüfusun 480 milyonu Hr. (% 80).
2. Avrupa'da 750 milyon nüfusun 530 milyonu Hr. (% 70).
3. Afrika'da 470 milyon nüfusun 133 milyonu Hr. (% 29).
4. Asya'da 2 milyar 500 milyon nüfusun 133 milyonu Hr. (% 3.8).
5. Okyanus adaları, Avustralya ve Yeni Zelanda'da 22 milyonun 16 milyonu Hr. (% 72).

Bu rakamlara Katolik, Ortodoks, Anglikan, Protestan her kesim dahildir. Dünyada toplam Hıristiyan nüfusu: 1. 292.000.000'dur. (1982 Haz./Tem. Aynın Missi Mecmuasından alınmıştır). Missi Dergisinden naklen "La Flambeau'nun Türkçe ilâvesi Meş'ale 15 Nisan 1983, shf. 5.

164 The Plain Truth Der. Şubat 1984'den Zafer İlim-Araştırma Der., Nisan 1984, sa. 88, 14.

ilgili rakamları ve bu rakamların kaynaklarını sıralamaktadır.¹⁶⁵ Bu kaynaklarda yıllara göre artışın dikkate alınmadığı, aynı yıllarda tutmazlık bulunduğu hemen göze çarpmaktadır. Yazar, bir başka yerde, Müslüman toplam nüfusunu Müslüman olmayan birçok kaynak 300 milyon gösterirken, bazı Müslüman kaynakların da 700 milyon rakamı ifade etmektedir¹⁶⁶. Yazar, Afrika ve Latin Amerika ülkelerindeki nüfus sayımlarının yetersizliğine temas ederek şu iktibasda bulunmaktadır: “İslâm âlemi hakkında güvenilir tarihi ve coğrafi verilerin nisbeten azlığından dolayı, itina ve sabırla yapılan gözden geçirmelere rağmen, bazı kesinsizlikler giderilmemiş olabilir. Bu, özellikle, çoğu Birleşmiş Milletler, ilgili hükümetler veya ehliyetli bilgilerin tahminleri olan nüfus rakamları için doğrudur. Fakat bunlar, modern sayım tekniğinin yokluğunda yalnız bir tahmin olarak kalmaktadır.”¹⁶⁷

İhtidâlar bir kenarda bırakılırsa¹⁶⁸, en hızlı nüfus artışı Müslüman ülkelerdedir¹⁶⁹. Yukarıdaki maddelerden en son verilen Hristiyan kaynaklarda bu artış, 50 yılda % 235 olarak tesbit edilmiştir¹⁷⁰. Bu, diğer dinler arasında şimdi 2. sırada bulunan İslâmın yakın bir gelecekte sayı üstünlüğünü de kazanacağını gösteren bir noktadır. Öte yandan Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerin tamamına yakını istiklâlini kazanmıştır. Müslüman azınlıkların haklarını korumak için kongreler yapılmakta, siyâsî gelişmeler oluşturulmaktadır. Bu alandaki siyâsî gelişmelere girmeyeceğiz. Ancak Smart’ın da belirttiği gibi, İslâm’ın “sömürgeci olmaması”, ülkelere, her renkten, her dilden insanlara “kardeşlik” getirmesi, gözden kaçmayacak bir husustur¹⁷¹. Afrika’da ve Amerika’da, özellikle zencilerin arasında gelişme bulmasındaki sebeplerden başta geleni budur. Öte yandan İslâmın esas kuvveti, inançlarının “kuvvetli bir şekilde kutsal kitabından kaynaklanması”; bu inançların “açıklığı” ve kavranılmasındaki “kolaylık”tır. “İslâmın tek tanrı inancı ve Hristiyanlıktaki teslisi tenkidi onun merkez noktasını

165 Bkz. Masdûsi, a.g.e., 36.

166 Bkz. a.g.e., 34.

167 A.g.e., 35.

168 İhtidâlar, daima ilgi çekici bir konu olagelmıştır. Diğer dinlerden veya inançsızlıktan Müslümanlığa geçiş konusunda yazılanları inceledikten sonra bunun bir sistematığının yapılması yerinde olacaktır.

169 Bkz. Masdûsi, 69-79.

170 Bu, diğer dinler arasında şimdi 2. sırada bulunan İslâmın belirli bir zaman sonra, sayı bakımından da ilk sırayı kazanacağını göstermektedir. İslâm, meşhurların, aydınların, halkın ilgisini çeken bir din olarak gittikçe artan ihtidâlar da kazanmaktadır.

171 Smart, a.g.e., 684.

oluşturur.” Onun çok mutevazi sadeliği, yeni bir içtimâî hayat getirmiştir. Onun “hedefleri açık”, kazandırdığı dindarlık gözden uzak değildir. “Onun asil bir kolaylığı vardır”¹⁷².

Masdûsî'ye göre, İslâmın inanç yapısının odak noktasında tevhit yer alır. Tevhit, bir filozof için de, sıradan bir kimse için de anlaşılabilir ve makul bir inançtır. İslâm inançlarının en büyük gücü, telkinlerinin sadeliği ve bunların insan tabiatına uygunluğundan kaynaklanır. Bu sadelik ve kolaylık, amelî hususlar için de söz konusudur. İslâmî ibadetler, esrarengiz surlardan uzaktır. İslâm, doğduğu yeri ve kutsal kitabının dilini muhafaza ettiği¹⁷³ gibi, hac farızasıyla bu rabıtayı devam ettirmektedir. İslâmın dinî inanç ve amellerindeki bu sade yapı içindeki zenginlik, dünyanın hiçbir dininde yoktur. “Diğer dinlerin inanç ve amel sistemini tam anlayabilmek, özel bir düşünme tarzı ile felsefî bir talim ve terbiye gerektirir.” Aslında bu nitelikleri, onların yayılma imkânını engelleyen, azaltan bir husustur. İslâmın bu gibi kuvvetli yönleri, diğer dinleri, bu arada Hristiyanlığı da etkilemiştir. İslâmın reformasyonda oynadığı rol, Hristiyan yazarlarca da dile getirilmiştir. Yahudi Dini, İslâmda olduğu gibi açık bir inanç sistemine sahip olmak için, kendisinininkileri belirlemek zorunda kalmıştır (Maimonides ile). Çin’de, 1912’de, Pekin’in bir örnek hapishanesinin duvarındaki 5 resimden birisi de Hz. Muhammed’e aitti. İslâm, dinî ve dünyevî hayatı bir bütün olarak kucaklayan, dünya-ahiret dengesini getiren bir dindir. O, hem bir din, hem de bir medeniyettir. İslâm, kendine has bir toplum kurabilmiştir. Bu topluma kendi değerlerini kazandırmış, üyeleri arasındaki bağlılık ve dayanışmayı sağlamıştır. İslâmın tevhit ruhu, sadece dünya ile ahiret, ruh ile beden arasındakini değil, bütün ikilikleri ortadan kaldırmıştır. İslâm, ırkçılığa karşıdır; evrenseldir; kardeşlik, birlik-beraberlik ve eşitlik getirmiştir. Sinkretist, eklektik hareketler bir yanda bırakılınca¹⁷⁴, İslâm, en yeni dindir¹⁷⁵. İslâm, tarih sahnesinde gözüktüğünde, dünyanın büyük dinleri kendi alanlarında rakip-

172 A.g.e., 684-685.

173 Diğer dinlerin kutsal kitap dilleri, genellikle bugün kullanılmamaktadır. Halbuki Arapça, bugün kullanılan bir dildir.

174 Sinkretist ve eklektik hareketler orijinal değildir. Taklide dayanır. Siyasî veheleri ağırlık taşır.

175 Günümüzde yaşayan en eski dinler, birkaç bin senelik geçmişi bulunan Yahudi Dini ve Hinduizmdir.

sizdiler. Ancak buna rağmen, İslâm bu alanlara nüfus edebildi ve Müslümanların dörtte üçü ona bu bölgelerden katıldı¹⁷⁶.

Kur'ân-ı Kerim, Müslümanları "orta ümmet" (Bakara 143),¹⁷⁷ "ümmetlerin en iyisi" (Âl-i İmran 110) olarak nitelendirir.

Yine dinlerin istatistikî durumlarına dönülecek olursa, 1984 rakamları olarak, en son verilen kaynak da göz önünde bulundurularak, bazı tesbitlerde bulunulabilir:

1. Sayı durumunun tesbiti en zor dinler, Buddizm, Konfüçyüsçülük ve Şintoizm'dir. Yukarıdaki misallerde görüldüğü gibi, bazı kaynaklar, Konfüçyüsçülükle Taoizm'i bir arada, Buddizm'i ayrıca ele alırken, bazı kaynaklar ise Çin Halk Dini, Taoizm, Buddizm; diğer bazı kaynaklar da, Konfüçyüsçülük, Taoizm, Buddizm şeklinde bir ayırma gitmektedir. Çin'in toplam nüfusunun şimdi bir milyara yaklaştığı düşünülerek ve diğer istatistikler de, tarihlerine göre, bu noktada göz önünde bulundurularak rakamlar toplansa, Çin'deki Müslüman, Hristiyan ve bu arada din tanımayanların sayısı da aşağı yukarı bir tahminle ilâve edilse, daima büyük bir rakam açıkta kalmaktadır. Kısacası, dünya nüfusunun hemen hemen dörtte-beşte birine sahip Çin, bu istatistiklerin daima zayıf noktasını oluşturmaktadır. Kaldı ki Çin'de ve Japonya'da bu kabil istatistikler yapılırken takip edilen kriterleri de bilmiyoruz. Bilhassa Çin'deki rejimin dünyaya yeni yeni açılmaya başladığı, Maoist devrede Konfüçyüs'ün kitaplarının bile yakıtıldığı ve Maoizmin ayrı bir din haline getirilmek istendiği düşünülürse, bu konudaki zorluklar daha iyi anlaşılır.

2. Japonya'da, Buddizmin ve Konfüçyüsçülüğün girmesiyle, Çin'de son 700 senede görülen halk dinine benzer ayrı bir halk dini oluşmuştur. Japon, eski inançlarından vazgeçmemiştir. Bu inançlar, Şintoizm adı altında yaşamaktadır. Buddizm de ülkede tutulan dindir. Daha önce de belirtildiği gibi Japon, Şintoizm ile Buddizm arasında kararsızdır. İstatistik ölçü ne olacaktır? Daha doğrusu ne olmuştur? Öte yandan

176 Bkz. Masdûsî, 98-110. Burada Masdûsî'nin bir karşılaştırmasına yer vermekte fayda vardır: "...Dünyada başka hiçbir dinin, ilk tarihinde kurucusunun devlet işleriyle Allah'a ibadet ve ruhun temizlenmesine aynı önemi verdiğine dair bir delil yoktur. Hrisiyank ile Buddizmin kurucularının dünyadan feragat etme taraflısı olduğu bilinmektedir... Bunların tam tersine Konfüçyüs Dini, esasında siyasî maksatla ortaya çıktı. Buna rağmen Konfüçyüs iktidardan mahrum kaldı... Ölmek üzere iken dudaklarından şu sözlerin döküldüğü söylenir: Beni hoca (mürşit) olarak kabul edecek akıllı bir hükümdar henüz doğmadı. İslâm Peygamberine gelince, her tarih öğrencisi, O'nun hayatta iken başarıyla işleyen bir İslâm devleti kurmayı tamamiyle başardığını bilir" (Bkz. a.g.e., 117).

177 Masdûsî, âyetin coğrafi olarak işaretini üzerinde de duruyor Bkz. 100.

II. Dünya Savaşında yenilmesinin Şintoizme vurduğu darbe unutulmalıdır.

3. Yine son verilen istatistiğe göre, Doğu Ortodoksluğu, Konfüç-yüşçülük ve Taoizm, Yahudilikde azalma görülmektedir. Çin, nüfusta patlama noktasına doğru giderken verilen bu rakam, tatmin edici değildir. Çin'de artan nüfus, şu halde hangi dilimdedir? Bu, ilk madde-deki istatistik sıkıntının ayrı bir delilidir. Ortodoksların azalması konu-sunda bir fikre sahip değiliz. Ancak Yahudilerin azalmasının kendi tecrit politikaları sonucu olduğu ileri sürülmektedir¹⁷⁸.

4. Caynizm ve Parsilik, sayıya önem vermeyen, değişik tipte, Hindistan'a mahsus dinlerdir. Parsilik, aslında İran köklü bir dindir; ancak Hindistan'a bir ölçüde uymuştur¹⁷⁹. Hinduizm gibi millî, Buddizm gibi evrensel bir din sayılamayacak Parsilik, herhalde en iyisi, bir halk dini, bir azınlık dini (ancak çoğunluğu deplasmana çıktığı ülkede bulun-an¹⁸⁰ bir din) olarak nitelendirilebilir. Caynistler ve Parsiler, Yahudiler gibi, Hindistan'ın ticârî ve iktisâdî hayatında söz sahibidirler.¹⁸¹

178 Bkz. Masdûsi, 31.

179) Parsî, Farsî, İranlı anlamında bir kelimedir. İran'da "Ceber" adı altında, İslam kaynaklarında "Mecûs" diye adlandırılan, Mecûsîlikten sadece birkaç köylük bir bakiye kalmıştır. Şimdi Parsilerde Zerdüşt daha sonraki safhalardan kalma ateşe tapınma, Avesta (Zerdüşt'ş'e ait Gatha'lar onun ilk bölümü Yasna'da yer alır), bazı millî gelenekler muhafaza edilmektedir. Zerdüşt, aslında tektanrılı bir inanç getirmişse de, sonradan tekrar çoktanrılı inançlara dönülmüştür. Mecûsîlik, daha sonraki bir safhamın ürünüdür. Maci denilen bir eski İran kabilesinin adına izafeten ateş kültü, eski birçok inançlarla kaynaştırılmış ve bu dinî hareket ortaya çıkmıştır. Caynizm, kurucusu Parsva, reformcusu Cina (Jena) da denilen (muzaffer anlamında) Mahavira olan bir Hint dinidir. Buddizm ve Caynizm'in aslında bir din mi, yoksa bir tarikat veya felsefî bir sistem mi olduğu konusunda tartışma vardır. Bununla beraber, ayrı bir kurucusu ve kutsal kitabı bulunması, ayrı bir sistem teşkil etmesi bakımından bunları bir din olarak kabul edenler çoğunluktadır. Ancak her iki sistemin ateist olduğunu ileri sürerek hem onların bir din olduğunu, hem de dinin tarifinde, buna dayanarak, dinin tanrı kavramıyla nitelendirilemeyeceğini belirtenler de vardır. Kanaatimizce bu sistemlerin ateizmi, bir reaksiyon olarak görülmelidir. Doğrudan doğruya tanrı kavramına karşı çıkma söz konusu olmayıp ancak ön plana şahsî kurtuluşu alma şeklinde bir tutum göze çarpmaktadır. Yoksa Mahayana'da olduğu gibi, sonradan tanrı kavramı görülmeydi. Hem zaten "deva" tarzında görünmeyen varlıklar mevcuttur. (Buddizmde).

Caynizm'in kutsal kitapları, "anga'ler" adını alır. Ahimsa (öldürmeme, zarar vermeme), Hint dinlerinin hepsinde ön planda gelmekle beraber, Caynizmin merkezinde yer alır.

180 Aslında bir halk dini değil, evrensel bir din olan Buddizmin çoğunluğunun doğduğu Hindistan'ın dışında bulunması gibi (Hattâ öyle ki, Hindistan'da bütün Buddistlerin ancak 20'de, 30'de biri bulunmaktadır).

181 Hindistan'ın batı ile ticareti, genellikle bu ülkenin batısındaki limanlardan yürütülmektedir.

5. Yine Hindistan'a mahsus ayrı bir dinî sistem, Sihizm, sayı bakımından bu ülkede 4. sırada bulunan, askerî güce sahip olan bir topluluktur. İslâmın Hindistan'a girmesi sonucu başlayan sinkretist (uzlaştırıcı) bir hareketin "din"leştirilmesiyle ortaya çıkmış olup bir devresinde varlığını devam ettirebilmek için askerî güce önem vermiş bulunan bu topluluk Hinduizm'e yeniden döndürülmek istenirken¹⁸², son gelişmeler aksine tecelli etmiştir¹⁸³. Sih sayısında dikkat çekici bir gelişme söz konusu değildir.

6. İlkel kabûleler, yerleşik hayata geçtikçe, bir kısım geleneklerini devam ettirirler de, eski dinlerinden bir ölçüde kopmaktadırlar. Böylece bu dinlere ait rakamda pek ilerleme olmamaktadır.

7. Hinduizm, bazı kaynaklarca gerilemiş gösterilirken¹⁸⁴, son verilen 1984 yılına ait kaynağa göre ilerlemiştir. Üstelik milli bir din olarak belirtilmekte beraber, bu dinde gittikçe artan bir misyonerlik gayreti göze çarpmaktadır¹⁸⁵. XIX. Yüzyılın ortalarında İngilizler, Büyük Britanya tipi yüksek tahsil kuruluşları ve modern bir eğitimle Hint aydınlarının kendi dinî geleneklerinden koparılabilceğini düşündüler. Ancak tahsilli Hintliler, yine de eski inançlarının yeni bir yorumuna yöeldiler. Böylece 1897'de teşkilatlanan Ramakrişna (1836-1886) Misyonu, Sri Aurobindo (1872-1950) hareketi¹⁸⁶ gibi modernist dinî gelişmeler kendini gösterdi¹⁸⁷.

Hinduizm'de en iptidâisinden en gelişmişine kadar her çeşti dinî eleman vardır. Putlara tapınma da vardır, Yüce Varlığa ibadet de. Hinduizmin bir kurucusu yoktur. "Rişi" denilen hakîmlere kutsal kitaplarının "şrutî" bölümünden başta Veda'ların vahyolunduğuna inanılırsa da, onların şahsiyeti bir peygamberinki kadar açık ve belirli değildir. Hinduizmin belirli bir âmentüsü, inanç sistemi yoktur. İbadet için belirli bir yer, vakit, şekil de söz konusu değildir; cemaat teşkili aranmaz. Karma, tenasuh, avatara (hulül), inek kültü ve kast sistemi bu dinin tipik elemanlarıdır. Kast sistemi, Hindistan'da yine varlığını sürdürmektedir. Kasta dahil olanların dötte biri-beşte birinden daha az

182 Bkz. Masdûsî, 32.

183 Hindistan'daki ahimsa düsturuna rağmen, Altın Tapınak olayları ve sonunda Sihlerin misillemeye girişip başbakan İndra Gandhi'yi öldürmeleri, böylece karşılıklı şiddet hareketlerinin çoğalması bu arada zikredilebilir.

184 Bkz. Masdûsî, 31.

185 Bkz. Smart, a.g.e., 689.

186 Bkz. DCR, 117- 529.

187 Bkz. Smart, 689-690.

olmayan kastdışı dokunulmazlar, ilkel kabîle mensuplarının Hindistan'daki dinler istatistiğinde nereye yerleştirildiği konusunda istihamlar mevcuttur.¹⁸⁸ Hinduizmin istiklâline kavuştuğu 1947 yılından bugüne, bu din mensupları, bin yıllık bir esaretin (önce müslümanlar, sonra da Hıristiyanların hâkimiyeti altında) etkisiyle sayıları ülke nüfusunun üçte birini aşan azınlıklara karşı onları Hinduizme döndürebilme gayesinde odaklaşan bir tutuma sahip olmuşlardır. Hindistan'a mahsus "ahimsa"ya rağmen bu tutumun sert olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁹ Kastdışı dokunulmazların durumu en kötüsüdür.¹⁹⁰ Hindu-Müslüman, Hindu-Sih çatışmaları, yüzlerce, binlerce kişinin hayatına mâl olmaktadır. Dolayısıyla bu mücadele, istatistik rakamları da etkilemekte, bu konu sıhhatini kaybetmektedir. 1947'deki Hindistan-Pakistan şeklinde ikiye bölünme, Keşmir, Çin H nd'indeki Hindu-lar, istatistik konuları dinî ve siyâsî yönlerden etkilemenin ayrı bir dilimini oluşturur. Bütün bunlar bir tarafta bırakılırsa, Hindistan'ın karışık dinî yapısında Şankara'nın (Vedanta'nın kurucusu), Ramana'nın, Gita dindarlığının özü, Gandhi'nin içtimâî şuuru, Radakrişna'nın ideolojisi, Nehru'nun siyasetinin¹⁹¹ ayrı bir yeri vardır¹⁹².

8. Hıristiyanlık, batı sömürgeciliğinin eski durumunu kaybetmesi ile diğer dinler üzerindeki siyâsî hâkimiyetini kaybetmiştir. Öte yandan komünizmin genişlemesi sonucu, sadece Rus ortodoksları değil, birçok Hırist'yan ülke bu rejimin hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁹³ Ancak aynı rejimin baskısı altında Rusya'da ve Çin'de 60'ar, 70'er milyon Müslüman¹⁹⁴, Çin'de ayrıca Konfüçyüsçülük ve Taoizm gibi ikisi millî, biri de evrensel dinin (Buddizm) bulunduğunu unutmamak gerekir.

Hıristiyanlığın bu yüzyıldaki en önemli yeniliği, ekumenik harekette odaklaşır. Hıristiyanlar arası yakınlaşma, bağları kuvvetlendirme, anlayış ve işbirliği, özellikle II. Vatikan konsilinin belli başlı konusudur¹⁹⁵.

188 Bkz. Masdûsi, 233-239.

189 A.g.e., 233, 238 vd.

190 Kastdışı dokunulmazlara en kötü işler verilir. İnsanca yaşayamayan dokunulmazlar (onlara dokunmak yasaktır) bu tutum sonucu Buddizme kaymakta, ancak bunu önleyecek tedbirler alınmaktadır.

191 Bkz. Masdûsi, 186-187.

192 Bkz. Smart, 698.

193 Bkz. Masdûsi, 32-33.

194 Çin'deki Müslüman Türk sayısı, 30 sene önce de, şimdi de 25-30 milyon olarak gösterilmektedir. Amerika'da çıkan "National Georaphy" bile aynı rakamı vermektedir. Çin resmî kayıtları, gerçek rakamı vermemektedir. Halbuki bundan 30 sene önce, karşılaştırmalı bir araştırma yapan Masdûsi, bu rakamın 60 milyondan az olmadığı sonucuna ulaşmıştı. Bkz. A.g.e., 47.

195 Bkz. Schoeps, 299-302.

Ayrıca diğer dinlerde diyalog (ortak düşman materyalizm, komunizm, ateizme karşı) teşebbüslerine girişilmiş veya bu gibi teşebbüslere olumlu cevap verilmiştir¹⁹⁶.

Hıristiyanlar, dünyada üç kıt'ada çoğunluğu ellerinde tutmaktadırlar¹⁹⁷. Afrika'da sömürgelerden kalanları dışında iki Hıristiyan devlet bulunmaktadır. Asya Hıristiyanların en zayıf oldukları kıt'adır. Hıristiyanlar, dünyanın her tarafında siyâsî güce, tabîî kaynak ve insan potansiyeline sahiptir. İleri sanayileri ile dünya pazarlarını kontrol altında tutmakta, bilim ve teknolojiye üstünlük sağlamış bulunmaktadırlar. Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda ve Güvenlik Konseyinde oy çoğunluğuna sahiptirler. Hıristiyanlığın misyonerlik faaliyetleri, diğer bütün dinlerinkinin toplamından çok daha fazladır. Meselâ Afrika'da, aşağı yukarı 35 yıl kadar önce, sadece Sahra'nın güneyinde 5126 Katolik Amerika'lı misyoner vardı (toplam Kat. misyoner sayısı 12.700). Protestanların bu kıt'adaki yıllık harcamaları, Amerika'nın yaptığı ek yardım toplamından fazla idi. Sadece Katoliklerin Amerika'da idare ettikleri 11.951 ilk, orta mektep, 254 üniversite ve kolej vardı (bu kurumlarda tahsil altında 4-5 m. öğrenci bulunmakta idi).¹⁹⁸

Bütün bu anlatılanlara rağmen, Hıristiyanlığın hem aydınlara, hem de halka aynı şekilde hitap edemediği; kutsal kitap ihtilafları, inançlarının çetrefillliği, sivri mezhep farklılıkları ve kavgaları; Hıristiyan ülkelerin sömürgecilik dolayısıyla yolaçtıkları ırk ayrımı, nefret; Kilisenin vaktiyle bilime ve serbest düşünceye karşı takındığı tavır; Hıristiyan ülkelerde komünizme, materyalizme, ateizme karşı zaaf, giderek Hıristiyanlığın artık aydın insanı tatmin etmediği gibi noktalarda ileri sürülmektedir¹⁹⁹.

Hıristiyanlığın en büyük koluna mensup Katoliklerin 393-470 m. arası (1961'den önce)²⁰⁰, 581 m. (1970'de)²⁰¹, 490 m. ve yeni bir kaynakta 565²⁰², olduğu yolunda çeşitli rakamlar vardır. Katolik Kilisesi,

196 Bkz. Smart, 681-682; Schoeps, 304-311; Friedrich Heiler, "the History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions", the History of Religions, neşr. M. Eliade-J. Kitagawa, (London 1973), 132-140. Ayrıca bks. dipnot 116.

197 Meselâ Avrupa'nın % 70'i Hıristiyanır. Masdûsî, 30 sene önce bu yüzdeyi % 88 olarak bulmuştu (Bkz. a.g.e., 185). 1982 yılına ait Hıristiyan bir kaynak, daha önce de zikredildiği gibi (bkz. dipnot 163), % 70 nisbetini vermektedir. Eğer hesaplamalarda bir hata yoksa, bu düşünmeye delâlet eder.

198 Bka. Masdûsî, 183-185.

199 A.g.e., 186-193.

200 Hıristiyanların % 50.7'si. Bkz. Schoeps, a.g.e., 297.

201 Bkz. Parrinder, the World's Living Religions, 204.

202 Bkz. Parrinder, A. Book of World Religions, 179. Ayr. bkz. dipnot 164.

İsa'nın Mistik Bedeni, bütün Hristiyanların görünür teşkilâtı olduğu dogma'sına sahiptir. Dolayısıyla Katoliklere göre Kilise, kutsal doktrin ve sakramentleri ile insanları kutsallığa ulaştırır. Kilisenin dışında kurtuluş yoktur. Kilise, evrenseldir. Kiliseye bağlı üyeler, iki sınıftır: ruhban olanlar (hiyerarşik olarak), ruhban olmayan ana kitle. Kilise, kesintisiz bir silsile ile papa ve piskoposları takdis yoluyla havarilere dayanır. I. Vatikan konsilinden (1869-1870) sonra Katolik hiyerarşi; 15 patrik, 1340 yerli başpiskopos, 70 doğrudan doğruya Papalık Dîvanına bağlı başpiskopos veya piskopos rütbesini haiz görevli, 12 Papalık Dîvanı üyesini içine almakta idi. Bu piramidin zirvesinde bütün ma'nevî yetkileri elinde tutan Papa bulunur. Papa, "Vatikan Devletinin Hükümdarı"dır. Dünyevî iktidar olarak Vatikan ona bırakılmıştır. Bu küçük sembolik devletin kendi ordusu, polisi, parası, adliyesi, radyosu, gazetesi... vardır. Roma'daki Papalık Dîvanı, şimdi (kardinal piskoposlar, kardinal papazlar, kardinal papaz yardımcılarını içinde bulunduran) 86 kardinalden²⁰³ meydana gelmektedir, Kardinaller heyetine giren kardinallerin 33'ü Papalık Dîvanını oluşturur; 52 kardinal ise Roma dışında oturur. Papa, kardinalleri piskoposlar arasından seçer. Papayı da kardinaller seçebilir²⁰⁴. Kardinaller cemaatların başkanları olarak sivil idarenin bakanlarına benzetilebilir. Bütün bu teşkilatlanmalar, Vatikan'ı bir dünyevî güç olarak aksettirmektedir²⁰⁵.

Hristiyanlığın tarihî 2. kolu, doğunun Ortodoks Kiliselerini içine alır. Bu kiliseler, daha küçük ünitelere bölünmüştür. Ortodokslar, ana kitlenin % 18'ini oluşturur. Daha önceleri 130-150 m. arasında tahmin edilirken, bu sayının 90 milyona düştüğü ileri sürülmektedir²⁰⁶. Ortodoks Kiliseler, Roma İmparatorluğunun ikinci yarısı, eski Bizans Kilisesinden çıkmışlardır ve birbirleriyle ortak dogma ve âyinle bağlıdır. 1453'den sonra İstanbul Patrikliği, diğer muhtar Kiliselerce itibarını devam ettirdi. Fakat zamanla Moskova Patrikliği önem kazandı. Ancak 1918'den beri sert baskı altındaki bu Kilise, II. Cihan Savaşı sırasında yeniden toparlandı; bununla beraber kendi başına karar alma yetkisine sahip değildir. Ortodoks âleminin dört büyük patrikliği; İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'dedir. Bu dört patrikliğe çok sayıda milli Kiliseler bağlıdır. Bu Kisilerden muhtar,

203 1586'da Papa Sixtus V tarafından kardinal sayısı 70 olarak tesbit edilmiştir. Bu sayı, 1958'e kadar değiştirilmemiştir.

204 Papa seçimi, Vatikan'da kardinaller meclisinde yapılır. Kardinallerin diğer toplantılarına sadece kralların ve naip prenslerin katılmasına izin verilir.

205 Schoeps, 296-298ü

206 Bkz. dipnot 164.

yarı muhtar olanlar kadar, Amerika ve Avrupa'daki göçmenlere mahsus olanlar da vardır. Ayrıca bir de "Ortodoks Katolik Kiliseler", Monofizitler vardır. Bunlar, "Kalkedon" (Kadıköy) Konsilindeki mücahedeleden ortaya çıkmışlardır. Mısır'daki Kıpti Kilisesi (25 yıl önce tah. 1. 5 m.), Habeş Kilisesi (tah. 8. m.) ve Ermeni Kilisesi (tah. 3 m.) bunların en önemlileridir. Bunlara genellikle Doğu Kiliseleri denir²⁰⁷.

Hristiyanlığın üçüncü bölümünü Reformasyon Kiliseleri teşkil eder. 25 yıl önceki rakamlara göre 224 m. (% 28.9)²⁰⁸, 1984'e göre 324 m.²⁰⁹ olan bu Kiliselerin verilen ilk rakama göre, aşağı yukarı 80 milyonu (çoğu Avrupa'da bulunan) M. Luther çizgisindeki (Lutheran) Protestan, 45 milyonu Reforme veya Presbiteryen Kilise mensubu, geriye kalanın 70-80 milyonunu Metodistler (40 m.) ve çeşitli fırkalar (Baptist, Adventist, Kurtuluş Ordusu, "Christian Scientist"ler vd.) teşkil eder. Anglikanlar (26 m.), diğer Hristiyanlar bütün vaftiz edilenleri sayıma dahil ederken, sadece Kiliseye üye olanları, âyine muntazaman katılanları hesaplarlar. Geriye kalan kısmı, sınırdaki gruplar (Teosofi, Antroposofi hareketleri gibi) tamamlar²¹⁰.

Dinlerin istatistiği, görüldüğü gibi, birçok sebeplerden dolayı güç bir konudur. Bu konuda verilen rakamlar, kaynaklara göre değişmektedir. Birçok kaynaklar, en son rakamları elde edemediklerinden, eski rakamları kullanma durumuna düşmekte ve bu bazı yanlışlıklara yolaçmaktadır. Rakamlar kadar tahminler de işe karışmakta ve böylece içinden çıkmaz bir durum ortaya çıkmaktadır. Elimizde dünyadaki toplam Hristiyan nüfusunu veren yakın tarihli iki kaynak var: birincisi (1982), 1 milyar 292 m.²¹¹; ikincisi (1984), 1 milyar rakamını²¹² vermektedir. Her iki kaynak da Hristiyan kaynağıdır. 1984 tarihli kaynak, daha düşük bir rakam vermektedir. Doğru rakam nedir? Öte yandan Müslüman nüfusun ne kadar hızlı arttığı bilinirken, elimizdeki son rakam (Hrisiyanlarca verilen) 700 milyondur. Müslüman kaynaklarda bu rakam, 1 milyar olarak gösterilmektedir.

Masdûsî'nin verdiği analitik istatistik, diğer bir anlatımla, ayrı ayrı bütün dinler hakkında verdiği rakamlar ve bunların tahlili göz-

207 Schoeps, 303.

208 A.g.e., 303.

209 Bkz. dipnot 164.

210 Schoeps, 303. Karş. için bkz. dipnot 161, 162.

211 Bkz. dipnot 164.

212 Bkz. dipnot 163.

önünde bulundurularak ve diğer kaynaklarla da karşılaştırılarak, dünyanın toplam nüfusu aşağı yukarı 4.5 milyar olarak kabul edilip herhangi bir iddiası olmaksızın, aşağıdaki rakamlara ulaşıldı:

| | | |
|------------------------------|---------------|--------|
| 1. Hristiyanlık | 1.100.000.000 | % 24.4 |
| 2. İslâm | 1.000.000.000 | 22 |
| 3. Konfüçyüsçülük | 550.000.000 | 12.2 |
| 4. Hinduizm | 500.000.000 | 11.1 |
| 5. Buddizm | 245.000.000 | 5.5 |
| 6. İlkel kabîle dinleri | 225.000.000 | 5 |
| 7. Taoizm | 70.000.000 | 1.5 |
| 8. Şintoizm | 63.000.000 | 1.4 |
| 9. Yahudi Dini | 15.000.000 | 0.3 |
| 10. Sihizm | 9.000.000 | 0.02 |
| 11. Caynizm | 3.000.000 | 0.006 |
| 12. Parsilik | 250.000 | 0.0005 |
| 13. Diğer bilinmeyen ateist. | 719.750.000 | 15.9 |

Bu rakamlara göre dünyada ilk beş büyük din; Hristiyanlık, İslâm, Konfüçyüsçülük, Hinduizm ve Buddizm'dir.

KEMAL PAŞA-ZADE'NİN VIII. DEFTERİ

Prof. Dr. Ahmet UĞUR

Bilindiği gibi, Kemal Paşa-Zade, (1468-1534) II. Bayezid'in isteğiyle başladığı Osmanlı Tarihini, her padişah için bir Defter (cilt) yazarak, yedi ciltte bitirip, Padişah'a teslim etmiştir. Bundan sonra, Fatih'in ölümüyle başlayan VIII. Deftere başlamış ve 916/1510-11 yılına kadar geçen olayları kapsayan bu Defter'i de bitirip II. Bayezid'e takdim etmiştir. Bu Defterde bir hâtıme (sonuç) yoktur ve Bayezid II devrinin olayları eksiktir. Yazarı burada aceleye götüren bir şey vardır. Bu acele etmenin sebebi, herhalde Sultân Bayezid'in son zamanda vücutca hasta olması ve memleketin karışık durumundan dolayı, bir an önce Sultan'a eseri sunma çabası olabilir. Daha sonra yazar, Kanunî devrinde, 914-918/1508-1512 yıllarını kapsayan, tekrar bir VIII. Defter daha yazmıştır ki, bu Defter hem Bayezid devri için bir hatıme, hem de Yavuz devri için bir mukaddimedir. Bu defterde daha önce geçen bazı hadiseler tekrar edilmiştir ve genişletilmiştir. "915/1509 de olan zelzele, Selimle ilgili kanunlar ve v.s."

Şimdi biz, Bayezid devrinin büyük bir kısmını içine alan esas VIII. Deftere gelelim:

Bu defterin elimizde sadece, bilinen bir nüshası vardır. "Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî No: 32 "Bunun istinsah tarihi, sonunda gösterildiği gibi, 1099/1687-88 dir. Bunu göre, bu nüsha eserin aslı değildir.

Eserin Başka Nüshaları:

Bu eser elimizde bir nüsha olarak gösterilmekte ise de, dünya kütüphanelerinde parça, parça çeşitli nüshaları veya kopyaları vardır.

a- Dresden (D. Almanya) de E 391 numara ile gösterilen ve Kemal-Paşa-Zade'ye atfedilen bir eser vardır. Bayezid II nin H. 886/1481 da tahta çıkışıyla başlar ve H. 906/1400 da Müton (Modon) Kalesinin fethine hazırlıkla son bulur. Bundan sonrası okunmaz haldedir. Olaylar çok kısa olarak ele alınmıştır ve Kemal Paşa'da olmiyan, Farsça başlık-

lar kullanılmıştır. Herhalde bu Kemal Paşa'nın eserinden kısaltmadır. Bu konuda bir makalemiz vardır. "A.Ü.İ.F. İis. İlim. Der. III - (1977)"

b- Londra'da The British Museum da anonim bir tarih vardır. (Tevârih-i Âl-i Osman) Bu eser Dresden'nin devamıdır. Eser her ne kadar İshak Celebi'nin Selim-nâme'sinin aynı ise de, Kemal Paşa ile çok yakın benzerlikleri vardır. (The British Museum Add. 23586)

c- Kahire, bu nushanın 75 varaklık kısmı, tamamen Millet ile aynıdır.

Fakat bu da eksiktir. II. Bayezid'in Devrini tamamen almayıp 905/1499 dan başlar ve Defterin sonuna kadar gelir. VIII. Defter (V. 105a) da Yavuz'un Trabzondan çıkışını konu alan bir başlık vardır. (103. Paragraf) işte burada bir nazm parçasıyla başlamaktadır.

Beyt-i Türki

Laleler çıktı kızılbaşıyla şâhiler gibi/1

Aldı süsenler ele tığın sipâhiler gibi/2 Kahire

Yalnız Kahire (4a) de şiirin dizilerinde takdim tehir vardır. Kahire (11b) den (14a) ya kadar Şah İsmail için bir konu ayrıldığı halde elimizdeki nushada yoktur. (30a) da yine geniş bir bilgi vardır. Yavuz'un Erzincan'a yaptığı akın (117a-b) Kahire (41a-45b) de yine elimizdeki nüshadan daha genişçe yer verilmiştir. Yine Kahire (52a) da bir beyitlik bir farsça nazım parçası fazladır.

Burada bulunan bazı kısımlarda daha sonra yazılan VIII. Defter ile uyumaktadır. (Kahire 61a c.d=IX. Defter Veliyuddin Efendi (1258). Elimizdeki nushanın sonundaki arapça metin Kahirede yoktur.

Yazma 29 satırdan oluşan bir talik kırmasıyla yazılmıştır. 127 varak ve bazı arabaşlıklarla beraber 126 başlık (pragraftan) oluşmaktadır. Eserde metin aralarına serpiştirilmiş Farsça-Türkçe ve bazan da Arapça nazm parçaları vardır. Türkçe ve Farsça şiirler nöbetleşe kullanılmıştır. Bir sahife veya bir varakta veya bir başlıkta Türkçe şiirler varsa bunun hemen geleninde Farsça şiirler vardır. Farsça şiirler (Nazm-ı Farisî, Beyt-i Farisi li-müellifihi) Türkçe şiirler de (Beyti Türki Li-Müellifihi, Nazm-ı Türki Li-Müellifihi) diye başlar. Kur'ân âyetleri, Hadisler, ata sözleri, darb-i meseller ve benzetmelerle esere ve ifadeye değişiklik verilmeye çalışılmıştır.

Eser Besmeleden sonra ağır dille yazılmış bir mukaddime (girişle) başlar. Tabii konu Fatih Sultan Mehmed'in ölümü ve oğlu II. Bayezid'in tahta davetidir. 12b. Başlık Yahya Paşa'nın ölümüyle ilgilidir.

“Temme bi-avni'l-meliki'l-vehhâb sene 1099” ibaresi ile biter.

Esas konular (v. 106b) ye kadardır. Bundan sonra daha çok ölenlerden ve emekliye ayrılanlardan bahseder. Örneğin: Kefe'de olan Sultan Muhammed'in ölümü (108a); Sinan Paşa'nın ölümü (107a); İskender Paşa'nın vefatı (109a); Davud Paşa'nın vefatı (109b); Şehzade Sultan Mahmud'un ölümü (117b) ve nihayet (Yahya Paşa'nın ölümü '126b)

Eser her yönü ile II. Bayezid devrini (892-918) (1481-1512) bize aktarmaktadır. Olaylar uzun uzun düz yazıyla anlatılır ve bir kaç satırlık nazım parçalarıyla özetlenir. Olayların mutlaka tarihi verilir, bazılarında gün, ay yıl, bazılarında sadece yıl verilir. Çok çok tarih düşürülür. Milli Tarihimiz için zengin bir hazinedir. Paşa burada tarihçiliğini bize sergiler ve Türkçe yazmaktan kaçınan çağdaşlarına, Türkçe tarih yazılabileceğinin örneğini sunarak onlara meydan okur. Bizim tarihimizin yanında o zaman komşularımızdan Rus, Lehistan, Karaböğdan, Eflak, Ungunus, Arnavud, Venedik, Mısır, İran v.s. tarihleri içinde çok değerli bir dökümandır.

Bu defterin önemi şuradandır ki. Burada anlatılan olayların pek çoğu, yazarı tarafından bizzat yaşanmış ve görülmüş olmasıdır. Bir kaç olayda yazar bilgiyi başka yerden almış ve bunu da belirtmiştir. Örneğin Kırım Hanı (Deşt İkliminin Hakanı) Mengil Giray Handan ve onun askerinden soyundan bahsederken “Han Moğol aslındandır. Cengiz-i Cihan-Kûşanın neslindedir. Uruğ-ı herr furuğı gün gibi zahirdur.... Ateş gibi serkeşler amma, meskened-meskeninde turaba döşenürler. Okları av meydanında Av vurursa onu yerler. Sahralarda fil gibi koşarlar. Ne kendileri yorulur ne atları... Dirler (26a-b) Kurd ve kuşun tuyur ve vuhuşan birisini yemezler, ölüsün ve dirisin yerler. Savaş dağlarının kurtları emma koyun derisi giyerler... yüz yaşındakiler şimşir gibi yahn yüzlüler... yaşları yetmiş fakat gözleri keskin, zırh gibi gözleri küçük fakat kalkan gibi yüzleri büyük. Alınları sahraya benzer başları o sahralarda birer oyuk zamanın geçmesiyle vücutlarında dert yok. İşlerinde bir dişi düşmüşü ve bir bir benzi sararmış yok. Zamanın geçmesiyle beler'i bükülmez, gözlerinin nuru dökülmez.

Sanasın her biri taştan yonulmuş

Gözünün yerine ateş konulmuş.

Nereye gitseler ellerinden, insan değil kurd ve kuşları gizli ve açık bir yaratık kurtulamaz. Ayakları bastığı yer kara yer olur. Atlarının tırnağı her tarafı pamuk gibi dider. Nebatın kurusu ve yaşı değil, yerin

İNİNDE bulunan kökü bile ellerinden kurtulamaz. Sular soğuldu, bitecek otlar yok oldu... Dirler (30a-b)

YİNE başka bir yerde, gazilerin eline düşen Ungurus (Macar) esirleri gazilere bir şeyler anlatırlar, Paşa bunu anlatırken "Bu kıssayı rivâyet edenler, işidenlerden hikayet edenler... 61 b.." der. Yine başka bir yerde "Okuyanlardan menberdur ki... 98a..." Arnavudda Deraç denen bir kale vardı. 2400 yıllıktı Kostantiniyye ve Selanikle beraberdi"¹

Bismi'l-İllâhî'r-rahmân i'r-rahîm.

DÜRER-i ğurer-i derârî-senâ-yi senâ-yı bî-şümâr, ol melik-i milk-i bî-zevâlûn suradık-ı azamet-ü-celâline nişâr olsun ki, evtâd-ı metîn-i selâtin-i tâc-dâr-u-taht-nişînle bünyâd-ı sengîn-i zemini üstüvâr itmiştir. KÛtb-ı dâ'ire-i hilâfet olan memleket-penâh pâdişâhlaruñ haleflerini seleflerinden ni'mül-bedel itmekle, birisi hilâl-mişâl ufk-ı zevâle üfûl idince birisinin dağî kadrini mükemmel etmekle âsumân-ı salţanat-i cihâmı ber-karâr etmiştir. nazm-ı türkî li-mü'ellifihi:

Çarh-ı gerdûnda böyledür kanûn
Ay tolunsa güneş tulu' eyler
Bu gilür yirine ider ikbâl
Menziline çün ol rücu' eyler

ÇÜN Mâh-ı âsumân-bârgâh, şâh-ı sitâre-sipâh, hazret-i pâdişâh-ı milkpenâh-u-felek dest-gâh, merhûm Sultân Mehmed Hânun mürg-i cânu kafes-i bedenden çıkub nişîmen-i gülşen-i kudse girdi, mihr-i sipihr-i salţanat nâşib-ı râyet-i hilâfet, sâhib-kırân-ı cihân Sultân Bâyezid hâna tayr-ı seyr-i berîd varub, Hâkân-ı sa'îdün irtihâlin ve ma-kâlîd-i mülkün kendüye intikâlin haber virdü. Mezkûr merhûm-u mağfûr Kayşer-i fağfûr-gilmânun vaşîyet-i mebrûr-ı muhtezâsmca, İshâk Paşadan, sâ'ir vücut-ı hadem ve a'yân-i haşemün ittifaqları-yle, da'vet-nâme dağî geldi irdi. İNİNDE muqaddemât-ı ta'ziyeye netice-i tehni'e müretteb olmuş; ol sebebden mezbûr nâme şubh-ı pür-nûrla şeb-i deycûrdan mürekkeb olmuş. nazm-i türkî li- mü'ellifihi:

Biyâzı şubh-ı Şâdiye işâret
Sevâdı ğam zalâmından kinâyet

¹ Biz burada Ali Emiri nüshasını esas aldık. Bu defter Hakkında, T.T. Kurumunun IX. Kongresine tarafımızdan bir tebliğ sunulmuştur. Burada bana örnekleriyle ve yanlışlarına düzelterek, yardımını esirgemeyen sayın hocam J.R. Walsh'a teşekkürü bir borç bilirim, İlk örnekler hocamın koleksiyonundan ve onun kontrolünden geçmedir.

Bâr-ı kışsa-ı kuşsa-vu-ğam kıaddın ham itmiş
Siye-pûş olup, Şâh-ı 'âlem için mâtem itmiş

Ol azâ-nâmeyi imlâ iderken, hâme-yi siyâh-câmenün gözinden yaş yirine kara kan revân olmuş. Hat-, pençe-i şikence-i elemde pîc-ü-hâm olub, başına toprak koymuş. Kalb-i devât gam odunun dûdi-yle tolmuş.

Çün mezbûr mektûbuñ mühr-i mükërremi, ki hâtem-i saltanatdan 'arûs-ı cülûs-ı mergûba nişân getürmişdi, fetḥ olub, mefhûm-ı mer-kûmı huzûr-ı pür-hubûr-ı şehriyâr-ı kâmkâra merfû'-'u-ma'îlüm oldı, sarây-ı be-kâ-yı sultân-ı cihân harâb-u-ye-bâb olub, erkân-i bünyân-ı i'râb gibi zîr-ü-zeber olmağla, kalb-i şulb-i ehl-i İslâm, belki püşt-i dü-rüst-i kâffe-i enâm, kesr olduğı tamâm maḥtû'-'u-meczûm oldı.

Ol kesr cebri için, Şehriyâr-ı kışver-penâh, leşker-i gâret-ger-i gam-u-mâtem kâr-ü-bâr-ı sabr-u-çarârın târ-u-mâr itmişken, buyurdu: [2a] bi-imhâl-ü-ihmâl sipâh-ı zafer-eşer yarağın gördiler. Cihân-girliğe 'azm iden mihr gibi şehir-hız ve sipihr gibi seyrinde tiz gerek diyü, fî'l-hâl semend-i şimâl-isti'câle bindi, ve seyl gibi revân oldı. Yanmca hadem-ü-ḥaşem yıl gibi yügürdiler. [Nazm-ı fârisî]

Sû-yı taht-ı şâhî Şeh-i kâm-yâb
Revân geşt fetḥ-ü-zafer der rikâb
Çü hürşid şüd ez siyâhî birün
Ruḥ-ı râyet-eş çün şafaḥ lâle-gün

Ayâs Paşa, ki Bosna livâsına vâli olub, 'âli menâzile vuşûl bul-mışdı, devrân-ı Sultân Mehmed Hânda Anaḥolı mülkinde melikü'l-ümerâ daḥi olmuşdı, ol zamânda dârül-mülk-i Âmâsiyede atabeglik hizmetinde kâ'im bulnub, Şehriyâr-ı gerdün-iḳtidâr 'inân-ı kışver-sitânını taht-gâḥ-ı âsümân-iştibâh tarafına şarf idicek, bile gidüb, ri-kâb-ı kâm-yâbında mülâzim oldı.

Hamze Beg-ogh Muştâfâ Paşa, ki Boli vilâyetinde vâli idi, mev-kib-i meymûn-ı hümayûn-maḥdeme istikbâl idüb, sâ'ir ümerâ-yı 'izâm ve vüzerâ-yı kirâmdan daḥi işidenler arḥurı yola gelüb, bile gidüb, hadem-ü-ḥaşemle 'âlem taldı. Ḥayl-i cerrâr-ı seyl-reftâr cüybâr-ı küh-sâr gibi derelere aḥdılar. Tiz-tâz tâziler ayağındağı na'î-i âteş-bêrla tağlar başına odlar yaḥdılar; ḥayl-i bād-gerd-ü-hâk-neverdün süm-i seng-rengi-yle kîmuht-ı saht-ı zemîne tâb virdiler. Merḥûm Sultân Mehmed Hânuñ vefâtı zamânından on yedi gün geçince Üsküdera ir-diler. [Beyt-i fârisî]

Şaf ârâst çün ber leb-i baħr Şâh
 Serân piş reftend ez taħt-gâh
 Şehib-kırân-ı cihân Sulţân Bâyezid Hân
 devletle dârü'l-mülk-i Kostoniyeve
 irdüğini, 'arûs-ı pür-behcet-i cülûs-ı
 hümâyûnı-yle serir-i gerdün-nażir-i
 hilâfete zînet virdüğini beyân eyler.

Yevm-i işneynde, rebî'ü'l-evvel aymuñ yigirmi ikinci günü, ki rüz pîrüz ve 'âlem ħurrem olub, [mısrâ']

Cihânuñ tâli'ı olmışdı meymûn

[Beyt]

Hâzret-i şâhib-kırân Hân-ı sa'îd
 Âfitâb-ı mülk Sulţân Bâyezid

mevâkib-i kevâkib-şümâr-u-gerdün-iĳtidârla ufķ-ı âsümân-ı sa'âdet-den tülû' idüb, cânib-i şarķdan zuhûr itdi. Fülk-i felek-mişâl ile ol melek-ĳişâl deryâ-yı semâsimâdan berķ-ı cihân-peymâ gibi bir ânda 'ubûr itdi. [Nâzım-ı türki, li-müellifihi]

Çün geçdi² Şâh keştî-yi gerdün-mişâl ile
 Şandum ki âfitâb gelürdi hilâl ile
 Keştî-yi mihr³ baħrde geçdi 'aceb didi
 Şâhuñ yüzün gören kef-i deryâ-nevâl ile

Ol ebr-i şahânuñ seväd-ı mevkib-i bād-pâyım ki qarşundan gelür gördi, sâ'il-i baħr kâse-i zevraķi⁴ kenörına alub, reh-güzârında tırdı. Deryâ-yı seyyâlün her yeri kef-i⁵ su'al olub, Üsküdarla İstanbul arası şaff-ı sâ'ille tıldı Kadırgaların tamâm-ı endâmı muşavver şikem-i tama'⁶ olub, eţrâf-u-eknâfı serâser dest-i taleb oldı.

Ol Cemşid-i Sikender-der ĳurşid-i gerdün-ı salţanatuñ küsüfı-çün mâtem tutub, mâh-ı münhasif gibi şebgün câmeye girmişti. Ol [2b] Minüçehr-i⁷ ferĳunde-çehrün, ki mihr-i şipihri sa'âdetdür, yüzü se-

2 geçdi: keştî. / /

3 zevraķi: ? zevraķı. / /

4 kef-i: Or. keff-i / /

5 mihr: Text, baħr (?). / /

6 l tama': ? muţma'. / /

7 Minüçehr-i : Minüçehre-i. / /

hâb-ı zulmânî içinden âfitâb-ı nûrânî gibi tâb virmişdi. Zulmânî câme ve ruhâmî⁸ 'imâme ile ol şem'-i kâfûr cihâm münevver idüb, [Mısrâf]

Yüzinden bahş kıldı 'äleme nûr

[Beyt-i fârisî]

Her ki nazâr kerd be-rûy-eş zi dûr

'A'tse der âmed be-dimâğ-eş zi nûr

Çün ol zulmet içinde bu nûr-ı şubh-ı sa'âdet mestûr oldu, eginindeki câme sevâd-ı dîde gibi menba'-ı nûr oldu. Ser-çeşme-i âb-ı hayât gibi şeş-cihâtını zulmât aldı. Görenler ta'accüb itdiler ki, bu nûr niçün zulmet altında kaldı. [Beyt-i türkî, li-müellifihi]

Velî ol vaz' hikmetden degül dûr

Ki ref' eyler hemîşe zulmeti nûr

Güyâ ki, ol hâlet zulmet-i zulm-ü-bid'ati nûr-ı 'adl-ü-şerî'ate götürmeğe işâret oldu. Ol işâret-i pür-beşâretle 'âlemün içi gam-ı mâtemden boşalub, sürûr-u-hübûr şoldı.

Rivâyet iderler ki, çün hazret-i Pâdişâh-ı hilâfet-penâh saltanat beşâretini işitmişdi, ol mehd-i 'ahd-i 'aql-ı reşid⁹ "Hâdî Hâkdur" hidâyeti-yle şöyle 'ahd itmişdi ki, çün serîr-i felek-nazîr-i mülke geçüb, saltanat ferşine kadem başa, cevri-ü-sitemün yayın yaşub, 'adl-ü-daâduñ kılıcın şerî'at 'arşında aşâ; ol rûsûm-ı bid'ati, ki merhûm Sultân Mehmed Hânun müddet-i saltanatını evâhîrinde tahşîl-i mâl maşalhatî-çün bed-fi'âl vezîrler tedbiri-yle vaz' olmuşdı¹⁰, ref' eyleye; etrâf-ı memâlik-i Rûmda muğayyer olan evkâfı şart-ı vâkıf üzerine muqarrer tutub, melâkinden alınan emlakî gene mâliklerine virüb, haqqı müs-haqqına ref' eyleye. etrâf-ı memâlik-i Rûmda muğayyer olan evkâfı şart-ı vâkıf üzerine muqarrer tutub, melâkinden alınan emlakî gene mâliklerine virüb, haqqı müstahaqqına ref' eyleye.

Ol hümâ-himmet, didügi gibi, serîr-i sa'âdete ki sâye şaldı, itdügi 'ahdüñ 'uhdesinden çıkub, mizân-ı 'adâleti eline aldı. Âyet-i şerî'ati göklere çıkarub, râyet-i zulm-ü-bid'ati yere çaldı. [Beyt-i türkî, li-müellifihi]

Cihân 'adlinde oldu şöyle âbâd

Ki vîrân bulmayub bûm itdi feryâd

8 ruhâmî: ? ruhî.

9 Text, reşidün ki.

10 olmuşdı: olmuşdu.

Nücüm-ı kurûm mâh-ı âsümân-bargâhuñ taht-gâha
 kudümını işitdüklerini, kenâr-ı deryâ-yı
 semâ-mişâle müctemi' olub, istikbâl itdüklerini beyân eyler.

Dergâh-ı felek-iştibâhda gâh-u-bî-gâh hâzır olan leşker-i ahter-şümâr, Pâdişâh-ı kişver-penâhuñ dârü'l-mülkine geli-turduğın ki gördiler, leb-i deryâ-yı cihân-peymâdan sarây-ı semâ-simâya varınca kenâr-ı rehğüzârda iki taraf şaf-şaf olub, miyân-ı gülzârda şafşaf gibi turdılar. Sipâhînüñ dülbendinden ve Yeniçerinüñ börkinden şehr güli-vü-zanbakı açılmış güleşene beñzerdi. Soğâklarun kenârlarında dizilen harbeler saltanat gülzârında iki sıra dikilmiş sūsana beñzerdi. Sağ-u-şol iki kol dikilüb turan harbeler dil uzadub senâ itdiler. Hişâr burclarında dizilen bedenler serâser el kıldurub du'â itdiler. [Beyt-i türki, li-mü'ellifihi]

Bedenler kıldurub eller du'âya
 Kapular açdılar ağız senâya

Ol mihr-i ruşsende-çihri sipihr-i sa'âdet, tala'at-ı meymün ve tâli'-i hümâyünla evci bürüc-i saltanata 'uruc idüb, didâr-ı ferhunde-âşârimun nûriyle dūr-u kuşūr-ı sarây-ı bi-hemtây-ı hilâfet taldı. Pây-ı felek-fersâyın dest-gâh-ı gerdün-iştibâha başub, hâtem-i 'adl ve şârim-i faşilla yesâr-ı yümn-âşarı ve yemîn-i yüsr-âyini zînet-ü-ârâyiş buldı. Kâmet-i mevzün [3a] -hilkatine hilâfet hil'ati yaraşık düşüb, miyân-ı nâzikine sa'âdet kemeri muvâfık gelüb, târek-i mübârekine serverlik efseri lâik oldu.

Beyt-i Farisi

Bâlid ez-in neşât ten-i taht ber zemîn
 Be-güzeşt ez-in nüvid ser-i tâc âsumân

Nev-'arûs-ı cülûs-ı hümâyün-dem-ü-meymün-kademün nişârında dirhem-ü-dinâr ezhâr-ı bahâr gibi 'âleme saçıldı. Ki, nergîs-ü-goncanun kâsesi ve kîsesi pür-sim-ü-zer olub eli ve avucu tarlarun gözü ve gönlü şöyle gül-i ter gibi açıldı. Ol nisâr ile ceyb-i eşcâr-ı pür-envâr toldı. Dirhem-ü-dinârıla dâmen-i gülzâr pür oldu.

Beyt-i türki li-müellifihi

Saçılır berr-ü-bahre şöyle akçe
 Ki olur üstü beligün akça akça

Sultân-ı cüvân-bahtun, ki cismi mürde-i cihâna taze cân olmuşdi, âteş-ü-âb gibi belki âfitâb-u-sahâb gibi, havaşş-u-'avâma in'âm-ı 'âmmı irdi. Huddâm-ı sidre-mağâmun piyâdesine ve süvârine, ki ol vakit

otuz bin miqtârı vardı, Sulţâniyeden ve Filuriden gayrı mükerreren ikişer bin akça virdi. Sipâhinün erbâb-ı menâşıbdan olanınun hâline münâsib her birinün tîmârını artırub, eşhâb-ı vazâifden olan tavâifinün cihet-i yevmiyesine beşer akça ziyade itdi. Yenîçerinün haylisi atlu bölüklerine çıkub, bâkisinün yevmi vazifeleri beşer akçaya, ki âyin-i selâtin-i 'Osmâniyede cihet-i ma'îşetlerinun kemâl-ı nisâbidur, yitdi. Vüzerâ-yı âsaf-râya ve ümerâ-yı şaf-ârâya diledükleri yerde köyler temlik olunub, bârân-ı ihsân-ı Süleymân-ı zamânla her birinün kişte-zâr-ı ârzûda ektüğü tohm-ı murâd bitdi. Keff-i şehâb mişâli ebr-i Nisân gibi gevher-efşân olub, dest-i deryâ nevâli kise-perdâz-ı bahr-u-kan oldi. Şit-ı 'adli sebeb-i kayd-ı şevârid-i zamân ve âvâze-i bezli mücib-i şayd-ı evâbid-i cihân oldi. Şadâ-yı pür-safâ-yı derya-yı kârbân-ı inşâf-u-intişâfun, Şâm-u-'Irâkda belki tamâm-ı ecrâf-ı âfâkda olan ebnâ-yı zamân işitdi. Cevr-i devr-i eyyâmdan rencide olub, Rumdan 'Arab-u-'Aceme giden celâ-yı vatan iden kirâm-ı enâm gene makâmlarına gelüb, ârâm itdi.

Mevlâna Şemseddîn Fenârinün, ki çerâğ-ı derârî-fürûğ-ı 'avârif-i maârif-i vasaat-ı nehârda mihr-i rûşen-çihri pür-envâr gibi her diyârda iştihârı var, nebiresi fahrü'l-vüzerâ'il-'izâm ve zahrü'l-ümerâ'il-kirâm Ahmed Paşa Hindistâna gidüb, müddet-i medîd-ü-'ahd-i ba'iddi, vatan-ı ma'rûf-u-mesken-i me'lûfından âvâre olmuşdı, Şadâ-yı pür-safâ-yı kûs-ı cülûs-ı cedîd-i Şehriyâr-ı sa'îd gûş-ı hûşma ıricek, mevlid-i kadîm-ü-mahdid-i kerîmine gelüb, dergâh-ı âsumân iştibâh-ı hazret-i Pâdişâh-ı hilâfet-penâhuñ âsitân-ı sa'âdet-âşiyânında hizmetle rif'at-ü-i'tibâr buldı. Şadr-ı mesned-i Şeriat, bedr-i âsümân-ı ma'rîfet, kûh-ı vakâr-u-hilm, bahr-i evkâr-ı 'ilm, ta'birde Vaşşâf, tedbirde Âşaf, 'ilmde Bu Hanîfe, hilmde Ahnef, kelâm-ı fetvâ ve kıdem-i takvâda Nu'mân-u-Şâbit, derârî-yi enzârla tab'-ı pür-envârı felek-i gevâbit, 'alem-i tedkik ve 'alem-i tahkik, tarik-ı 'ilmde refikî Tevfik...

Beyt-i Türkî Li-müellifihi

Âsümân 'âlem-i zamân dir aña
Dehr'allâme-i cihân dir ana

Nazm-ı Fârisi

Deh çü mebsût der yekî müş-teş
Sad işâret der her engüş-teş
Rûşen ender dil-i çü-mişbah-eş
Keşf-i Keşşâf-u-feth-i Miftâh-eş

Efâzıl-u-a'yân ve erkan-u-'iyâdiçün re's-ü-vech-ü-şadr-u-yed, Sultânü'l-mevâlî, burhânu-l-ma'âlî, Mevlânâ 'abdurrahmân bin 'Alî bin Müeyyed, *Lâ-zâle min 'inde'r-Rahmâni mü'eyyeden ve li-kirâmi'l-enâmı mes-neden ve müşeyyeden*, Şirâzdaydı, gene bu diyâra gelüb, ol hümânun sâye-yi hümâyunı bûm-ı Rûma mâye-i iftihâr oldu.

Merhûm-u-mağfûr, sa'îd-ü-şehîd Sultân Muhammed hânuñ kâlib-i muṭahharı merḳad-ı münevverinde medfûn olnduğunu, ol mihr-i sipihr-i 'azemet-ü-celâl, ki ziyâsı cihânı pür-nûr itmişdi, hilâl-mişâl gözlerden dolandığını beyan eyler.

Çemşid-i Sikender-der, devletle dâru'l-mülküne girüb, kaşr-ı Kaysere şeref virüb, ol tâç-dâr-ı cihân-baḫş-u-cüvân-baḫtla efsere-ü-taḫt zib-ü-ziver ve nûr-u-fer buldı. İsm-i münifi ve laḳab-ı şerifi ḫuṭbe-vü-sikkeyi ârâsta-vü-pîrâste kılub, baḫt-ı rûz-ı efun ve ṭâlî'-i hümâyûnla serir-i gerdûn-naẓırde cülûs-ı meymûnuna "Ḥân oldu Sultân Bâyezid" ta'riḫ oldu.

*eşheb-i zerrîn-zeynden indirüb, merkebe-i çübine bindirüb,
sâye-i firû-mâye gibi.....

Beyt-i Türki li-müellifihi

Geçti hilâfet taḫtına Şâh-ı civân-baḫt-ı sa'îd

Hâtif didi ta'riḫini Ḥân oldu Sultân Bâyezid 386)

İsm-i münifi Hüdâvendigâr, ki salâtın-ı kâm-yâb-ı 'âli-cenâb, Âl-i 'Osmânuñ şerif elḳâbindandır, mezkûr şehriyâr-ı kâmkârüñ ḫaḳḳında müsemâsına tamâm muṭâbık oldu. Mezbûr kelâmuñ şıḫhatına ḳarîne-i ḳaribetü'd-delâletedür bu, ki mesfûr 'ibâretüñ hurûfmuñ, ki zurûf-ı 'işârât'ı pür-beşârâtdur, 'adedi ta'riḫ-i 'âm-ı cülûsa muvâfık oldu.

Nazm-ı farisi

Ez cülûs-i Ḥüsrev-i Ferruḫ-ruḫ-ı ferḫunde-fer

Gülşen-i iḳbâl ḫurrem bâğ-ı devlet nev-ber-est

Servet-i şâhân-ı heft-iḳlim Sultân Bâyezid

Ân ki pây-ı taḫt-ı ü ber fark-ı keyvân efsere-est

Tâ be-hvaned ḫuṭbe-i mülk-eş melek ender felek

Çâr 'unşûr pây-e-hâ-yı nerdübân-ı mimber-est

Ol serv-i cûy-bâr-ı sa'âdet, gülzâr-ı saltanata sâye şalduğı gün, merhûm-u-mağfûr, me'âşir-i meşhûrlla illerde ma'lûm ve mefâḫir-i me'sûrlla dillerde mezkûr Sultân Mehmed Gâzînüñ namâzın kılub, 'imâret-i âmiresi kurbûdağı kabr-i ma'muresinde defn itdi. Sipihr-i piyâde-

rev-i ferzine-[i rā-nüma]-reftâr, ol ferzâne-i zemâneyi, ki şehsüvar-ı meydân-ı sa'âdetdi, mihr gibi günc-i gürda mestur eyledi. Âb-ı revân-ı gülistân-ı milk genc gibi mağâk-ı hâke batı gitdi.

Nazm-ı türki li-müellifihî

Virdi yile gül gibi seririn

Şaldı yere lâle-veş külâhı

Farq-ı felek-i beğenmeyen mâh

Kurdu yer içinde taht-ı gâhı

[4a] Ma'mure-i arza sığmayan Şâh

Virâneye kurdu bâr-ıgâhı

Ol cüvân-ı tüvân-ü-pîr-tadbîr-i cihân-giri, ki niheng-i şimşirinüñ korkusundan aksâ-yı deryâ-yı Firengde küffâr-ı hâk-sâr uyku uyumazdı, dâye-i zemîn tıfl-ı şir-i hvâre gibi meht-i tahtada nice uyutmuşdur. Ol kağan arslanı, ki şikence-i pençe-i tiz-cengi havfinden peleng-i du-reng-i çarh-ı gerdûn bi-direng olub, figâna gelmişti, su'bân-ı gûr, ki dehân'ı vâdi-yi bevâdi-yi 'ademdür, gel gör ki bir demde urub, nice yutmuştur.

Nazm-ı fârisî

Çün be binâm gûr-i û-râ bâ-dilem gûyem 'aceb

Kîn hemân sultân-ı heybet-güster-ü-fermân revâ-st

In hemân k-ez pâdişâhân hiç-kes hem-tâ ne-dâşt

Geşt bâ-bî-çâregân zînân be zîr-i hâk râst

Cevâhir-i zevâhir-i ahterle ârâste olan efser-i âsümân nice tâç-dârıñ başından girü çalubdur, mifreş-i munağkaş-ı sebze -zâr-ı bahârla pîrâste olan serir-i zemîn nice taht-giri üstinden yire çalubdur. Leşker-i gâretger-i havâdiş elinden, kaşr-ı şevket-i Kayser ve dâr-ı haşmet-i Dârâ harâb-u-yebâb olubdur. Gûr pâsbân-ı bâm-ı sarây-ı Behrâm, 'ankebût perdedâr-ı tâğ-ı Kısra, bûm nevbet-zen-i çal'a-i Afrâsyâb olubdur.

Mi'mâr-ı rûzgâr kankî şâhib-devletün binâ-yı sarây-ı sa'âdetin yaptı ki, soñra yıkadı? Cihân-dârlardan bu cihân dârına kim girdi ki, âhir-i kâr kabâ-yı bekâdan 'ârî olub çıkmadı?

Murşid-i baht-ı Cemşid dolanub, bedr-i qadr-i Feridün selh-ü bı-fer olup, meşreb-i 'ayş-i Nüşinrevân telh oldu. Sedd-i mülk-i Sikender yıkılıb, dıvân-ı saltanat-ı Süleymân bozulub, câm-ı şafâ-yı Cem bâde-i 'anâ ile toldi.

Nazm-ı türki li-müellifihi
 Dahhak-u-Keykubâd-u-Cem-ü-Erdevân kıanı
 Sultân Muhammed ol şeh-i şahib-kırân kıanı
 Ol şeh kıanı ki meh gibi encüm-sipâhdı
 Ol şeh kıanı ki her kulu bir pâdişâhdı

Ol şadef-i deryâ-yı saltanat-ı cihân, seng-i âfet-i zamânla şındırysa, gevher-i şeref-bağş-i efsar-i şahî yerini tudmuşdur. Şavn-ı 'avn-i İlahî ile tâbende ve pâyende olsun. Ahrâr-ı zamân dergah-ı âsümân- mikdârında fermân-ber-dâr olup, a'dâ-yı fâsid-rây-u-bed-fercâmı maqâm-ı siyâsetde ber-dâr olup, emrine râm olmayan serkeşlerün başı pâyinde olsun.

Beyt-i türki li-müellifhi

Hemişe devleti pâyende olsun
 'Adûsınuñ başı pâyında olsun

Melik-i felek-şadrün eşraf-ı evsâfı câmi' olan zât-ı melek-şifâtınuñ ta'rifinde ve evşâf-ı eşrafun mecma'-u-menba'ı olan tab'-ı latifinün ve nefsi şerifinün tavşifindedür.

Ol pâdişâh-ı melek-sipâh-u-felek-dest-gâh, ki devrânında püşt-ü-penâh-ı İslâm ve püştibân-ı ehl-i imândur, tûfân-ı havâdiş-i eyyâmdan haşş-u-'âmm-ı enâmı halâş itmege, fülk-i mülki bâdbân-ı 'adlle yüridür keştibândur.

Beyt-i farisi

Çi ğam dîvâr-ı ümmet-râ ki dâred çün püştibân
 Çi bâk ez mevc-i bahr ân-râ ki bâşed Nûh keştibân

[4b] Zât-ı bi-hemtâyı vâhidü'l-enâm, keff-i deryâ-nevâli Şâni'l-ğamâm, re'y-i zamân-ârây-u-cihân-pürâyla şâlig-i kamereyn, ihyâ-yı sîret-i 'adâlet ile râbi'-i Ebî Bekr-u-'Ömereyn, tarîk-i Hazret-i Ahmed-i Muhtâra iktidâ ve iktifâda Çâr-yâr-ı ahyâra hâmis, Milk-i nazma nizâm virse Hüsrev-i emirü'l-Kelâm, eş'âr-ı durer-bâri penç Genc-i Nizâmîye sâdis, âyet-i faşâhat-ı nazm, ki Hazret-i Rasûlün - 'aleyhi's-selâm- yanında tamâm maqbûl-ü-mustaḥabb, belki aḥabb idi, anuñ şânında nâzil olmuşdur. Kelam-ı mevzununñ nizâm-ı ḥaseni, ol cihânunñ ḥâkâmı olan zahîr-i enâm-u-ḥâfız-ı İslâmunñ tab'-ı enverinün ihtimâmiyle kemâl bulmuşdur. Dehâ-yı tab'-ı naḳḳâd ve zekâ-yı zihn-i vaḳḳadla şöhre-i dehr-ünâdire-i cihândur. Haşâfet-i rây-ı 'âlem-ârây ve feşâhat-ı zebân-ı şîrin-beyânla ser-âmed-i zamândur.

Beyt-i fârisî

Küned tiğ-i zebân-ı kâmkâr-eş
Der iklim-i sühân şâhib-kırânî

Keff-i gevher-nişârı menşe-i sehâb-ı Nîsân-u-Âzâr olduğu gibi, tab'-ı dürer-bârı dahî menba'-ı buhûr-ı eş'âr-ı laţif-ü-âbdârdur. Hengâm-ı nizâm-ı kelâm-ı rengîn-i me'ânide Hâssân-ı faşihu'l-Lisân-ı eyyam, zaman-ı nişâr-ı neşrde Sübhân-ı bedi'u'l-beyân-ı rûzgârdur. 'Âlem-i nazm-ı kelâma nizâm virmege kâdem başıcağ, şî'r-i sihr-eşeri ekser-i üslûb-i merğûb-deridedur. Tûti-yi kelâm-ı müşgîn-demi, ki cihân Mısırında nâdiretü'l-arsdur, 'Arabuñ şekerin yir fârisi söyler.

Beyt-i türki li-müellifihi

'Alemüñ zulm-ü-sitemden aldı 'Adlı maılası
'Adle mansûb aldığıçün oldu 'Adlı maılası

Bu bedâ'-i me'âninüñ beyânını câmi' olan ma'mûr beyitler, ki ol şâdef-i girân-bahâ-yı deryâ-yı şerefden çıkan lü'lû-yı menşûruñ silk-i kilke nazm olanlarındandır. Peder-i ferhunde-ahterinüñ, ki devrânında bedr-i ruşşende-manzar-ı evc-i burc-ı felek-i mülk-i cihândı, Merih-i faşhinuñ düreünde derc eylediğı dürerüñ ğurerindendür.

Nazm-ı fârisî

Hest ğuyâ nergis ez hayl-i ğulamân-eş ki û Düşmen-eş-râ her zaman
Düşmen-eş-râ her zamân ber fark şeşper mizened
Geşt düşmen hâricü'l-merkez ez ân rû rümh-i tû
Hvîş-râ ber kalb-ı û çün hatı-ı mişver mizened

Evşâf-ı kemâlde mevşûf-u-marûf, yegâne-i rûzgârdur. Eşnâf-ı hünerde kimse dimez, ki bir yerde nahî nazîri vardır. Ol hırşîd'azm-ü-Nâhîd-bezm, ki menzil-i meymûni evc-i şeref, tâli-i hümayûn-me'tâli'i sa'iddur. Fahilde Zühâl, kâdrde Bedr, hikmetde Birciş, fişnatde 'Utârid, şeşşirde Behrâm, tîrde S'ddur. Tîr-i kâder-te'sir-ü-kazâ-mazâsı şol elifdur ki, miyân-ı cân-ı a'dâda yir itmişdür. Nûn-ı mü'ekked kemâna munzamm olmağla haber-i zaferi tahkîk-u-takrîr itmişdür.

Ruĥm-eş zi hat-ı semâ güzeşt
Tîr-eş zi had-i hata güzeşt
Levhîst câm-eş 'hiyâm-eş) âb-ğün-sağh
Harf-eş rakam-ı zi sure-i Fetĥ

Ârâste hediye-i serîr-eş

Ez nu-u-ķalem kemân-u-tîr-eş

Peyker-i tîgi, ki gevher-i kân-i *ve enzelne'l-hadiddür*, beyân-ı şân-ı mehâbet-gösteri *fihî be'sün şediddür*, bin âfitâb-ı pür-tâbdur, ki semt-i re's-i 'adüya gelse ol bed-fi'âlün semet-i be's-i zevâli zuhûr bulur. Maşrıķ-i niyâmdan ıtu' tise kenâr-ı âsumân gibi miyân-ı meydân-ı gîr-u-dâr hûn-ı düşmenle şafak-gün olur. Âyîn-i neşfet-ü [5a]-'adâlet ve kavânîn-i saltanat-u-eyâletde eslâf-ı eşrâf ve ecdâd-ı emcâdına iktadâ ve iktifâ etmişdür. 'mesel) *Elveledü'l-hurr yaktedi bi-âbâi'hi'l-ğurr*. kavâid-i dîn-i mübînün te'yid-ü-teşyîdinde ve ma'âķid-i ahkâm-ı İslamun ihkâm-u-ibrâmında ol kirâm-ı hayyir-i hayr-eşerün işrince gitmişdür. 'mesel)

Şinşinetün 'arifü-hâ men ahzem

Ve men eşbehe ebâ-hu fe-mâ zalem

Ol melik-i melek-sıfâtun zâtında, ki 'avn-i Hâllâkla menba'-ı mahâsin-i ahlâķdur, hüsn-i hulķla hulķ-i hüsn cem' olmuşdur. Ol lütf-i Hâķķun kulluğuna hâķķ-ı cihân tamâm şubh-u-şâm pervâne olsalar, tañ degül ki, zulâm-ı deycûr-ı zulmi def'içün vücûd-ı pür-nûrı şem' olmuşdur. Câmesinün, ki zarf-ı zarf-ı ķelam-u-niyâm-ı husâm-ı İslâm-dur, samur-ı deycûr-ı şâm gibi içi kaçım-ı nûr-ı şubh-gâhdur. Bedri tamâma ta'ne uran 'immâesinün, ki ğamâme-i bârân-ı ihsandur, şabâh-da ve revâhda hem-sâyesi mihr-ü-mâhdur. Ol rûh-ı muşavverün, ki mazhar-ı şûret-i lütf-ü-keremdür, peyker-i muţahharı hem nûr-ı mücessem ve hem sâye-i Allahdur.

Beyt-i türkî li-müellifihi

İlâhî sâyesini eyle memdûd

Ki sen râzısın andan hâķķ hoşnud

Şâh-zâde-i mu'azzam Sultân Cem, Pâdişâh-ı hilâfet-penâha muhâlefet şî'ârın izhâr itdüğünü, Kışver-i Ķaramanun Leşker-i cerrâr-ı bî-şumarın ihzâr idüb, gelüb dâru'l-mülk-i Bursada ķarâr itdüğünü beyan eyler.

Ķüm sultân-ı cihân 'u) hâķķân-ı zamân Bâyezîd Hânun keff-i ihsânı baş olub, basîf-i zemînden bisât-ı cev-devr leff ve ehl-i 'udvân keff oldu, şemşîr-i cihân-gîr ve sinân-ı kışver-sitânı âfitâb-u-şihâb gibi şâriķ-ü-bâriķ olub, âşâr-ı envâr-ı ma'diletiyle şarķ-u-ğarb-i âlem toldı.

Nazm-ı türkî li-müellifihi

Taşdı pür-zer başında nergisi gör

Yalnız râh-ı gülistânda girer

Kimsenün 'ahd-i 'adl-i sultânda

Canı yoqturkim ide egri nazar

Anatoli ve Rûmili diyârında ne kadar serdâr-ı -sipehsâlâr varsa âsitân hizmetine baş indirüb, divân-ı sultân-ı Rûm meydân-ı âsumân gibi nücum-ı kurûmla topladı. Bölük bölük bilekler çekilüb, münakkaş-u müzehheb kemhâlar ve kadîfelerle şahın-ı divân âsumân-mişâl olub, altun gümüş kaseler ve kadâhlerle ol meydân pür-âfitâb-ı hilâl oldu. Vüzerâ-yı şâhib-cezm-ü-rây ve ümerâ-yı rezm-ârây, vücûh-ı ahâlî ve a'yân-ı mevâlî ve rü'ûs-ı hadem-ü-şudûr-ı haşem huzûr-ı pür-hubûrunda 'izz-i meşûle vuşûl buldular. Şeref-i dest-bûsilye müşerref-ü-muğtenim oldular.

Nazm-ı fârisî

Z-ehl-i sipch tâ be-hudâvend-i kûs
Yâft heme kes şeref-i dest-bûs
Der haz-u-dibâ heme divân-ı şâh
Şûret-i dibâ şüde hayl-ü-sipâh

Ol Çemşid-i kamer-' azm-ü-'Utârid-hazmün ve ol Hürşid-i Beh-râmrezm-ü-Nâhid-bezmün zamân serdârları, tâ'atında ney gibi dâim bel bağlayub, devrân ser-hengleri hizmetinde çeng gibi kâim durdular. Âteş gibi serkeş cihân-gîrler fermân-ı kader-te'sîrine boyub tutub âb-ı şemşiri korkusundan âsitân-ı asumân -nazîrinde âfitâb-ı âlemgerd-ü-bâd-i hâk-nevred gibi baş indirüb yüz yire sürdiler. Etrâf-ı eknâf-ı melketde 've) kurûm-ı Rûmdan [5b] bir kimse kalmadı, ki dergâh-ı cihân-penâhına gelüb, itâ'at-ü-inkıyâd kılma. İllâ birâder-i kihteri Sultân Cem, ki ol zamânda Karaman diyârımuñ şehriyâydı, cadde-i 'iş-yânda ısrâr idüb, fermân-ı üli'l-emre i'tibâr itmedi. İblîs-i pür-telbîsün idlâl-ü-iğvâsına ılgâ idüb, gûş-ı hûşla hitâb-ı müstetâb-ı *Epi'û'llâha ve eti'u'r-Rasûle ve üli'l-emri minküm* emrin işitmedi. Varsak-ı pür-nifâk ve Turgud-ı 'anûdın cünûd-ı rünûdın cem' itdi. Hayl-i seyl-cûş-ü-cevşen-puşün mahrûse-i Burusa üzerine ağıttı.

Beyt-i fârisi

Kerân tâ kerân leşker-i kine-sâht
Zi larende tâ Bursa yek-esbe taht

Şehrün sağır-ü-kebiri gâret-i hasâretten korkub, istikbâl itdiler. Ol iklimün a'yan-ü-erkâmı pişkeşler çeküb, ta'zîm-ü, iclâl itdiler. Sultân Cem çün Bursa taht-gâhına, ki dârü'l-mülk-i kadîmdur, irdi, mülk-i Rûma pâdişâh oldum, şanub, dimâğına bâd-i gurûr girdi. Adma aççe

kesdürüb, hutbe akudub, âyin-i selâtin-i tâç-dâr-u-taht-nişin üzerine icrâ-yı kavânin itdi. Çün ol hâli, ki mûcib-i ihtilâl-i nizâm-ı memleket ve kıvâm-ı saltanat idi, hazret-i pâdişâh-ı hilâfet-penâh işitdi, hizâm-ı cemi hink-i hurrem-hirâm-i 'azme teng idüb, ol serkeşün âteşin bârân-ı lutf-la teskîn olmasa, seylâb-ı 'unfle söyündürmege içdâm eyledi. Âyine-i rûy-i şafâda vech-i şalâh yüz göstermezse, nîrû-yu bâzâ-yı kahrle encümen-i düşmeni tağidub, cem'-i 'adû-yı kîne-cûyı kam' itmege ihtimâm eyledi. Evvel, *Vein tâifetâni min'l-mü'minina'ktetelâ fe-eslihû beyne-hümâ* fehvâsı muhtazâsmca, haşma, rems-u-âyin-i selâtin üzerine ta'zîm-ü-tekrîmle resûl gönderildi. Sebîl-i içâ'ate da'vet olunub, taleb-i şulh kılmdı. Sipâhiler cema'atinün ağası Musâ Beg, ki şehryâr-ı kâmkârun kadim hizmetkârlarından idi, ol maşlahatuñ taqdimine ta'yin olunub, semend-i risâlete bindi. Vardı Sultân Ceme buluşdı. Netice-i şulhuñ mebâdisi tertibinde Mukaddemât-ı terğib-ı tertibden söyleme-dük nesne komadı. Çün nuşh-upend sûdmend olmadıği bilindi,

Beyt-i türki li-müellifihi

Sükûn bulmadı seyl-i tuğyân-ı Cem

Bilüb anı şâh-ı Feridûnhaşem

fermân-ı vâvibü'l-iz'ân-ı *Fe-in bağat ihdâ-hümâ 'ale'l-urâ fekâtilül-leti tebği hattâ tefie ilâ emri-llâh* a imtişâl etdi. Aşhâb-ı tuğyânun def'ine ve erbâb-ı bâğî-vü- 'udvânun ref'ine itmâm-u-ihitimâm üzerine yaraş-u-yasaş görüb, kıtâle içbâb itdi.

Beyt-i farisi

Be-letâfet çü ber ne-yâyed kâr

Ser be-bî-hurmeti kesed nâ-çâr 'Keşed)

Ayas Paşa iki bin Yeniçeri ile Bursaya varub, mağlûb olduğın ceng-i ceng-i haşm-i peleng-âhengle libâs-i be's-ü-şevketi meslûb olduğın beyân eyler.

Şâbıkâ Sultân Camün hadem-ü-haşem ile Bursaya 'azm itdüğü zühür bulıcak, ol kazîye-i nâ-merziye huzûr-ı pür-hubûr-ı Sultân-ı ci-hâna 'arz olıcak, mahmudu'l-hişâl-ü- maşsudu'l-imişâl, yegâne-i zemâne Ayas Paşaya, ki vezîr-i şâlisdi, düstûr-ı a'zam İshak Paşa [6a] ve nazîr-ı mu'azzam Mustafa Paşa kadim vezirler idi, ol hâdişdi, iki binit sâz-u-selebi müretteb Yeniçeri koşulub, buyurulmuştu, ki varub mezkûr şehri a'dâyı bed-râydan hıfz ide, Kat'-ı merâhilde ve tayy-i menâzilde peyk-i şimâl gibi izti'câl idüb, bâd-pây keştilerle deryâ yüzinden toğrı gide. Paşa-yı mezkûr mezbûr fermân-ı kazâ-mezâyaya iz'ân-u- imtişâl

gösterüb, fi'l-hâl yarağın görmüş, gemiye girmişti. Bilesince koşulan iki bin merd-i neberdle deniz yüzünden toğrı Kudanıyaya çıkub varmış, Bursaya irmişti. Bunlar berüden varınca, Sulţân cem anarudan gelüb, mezkûr şehri almıştı. Varan Yeniçeri içeri giremeyecek, alay ile şahrâ-yı hayrette kalmıştı. Ol diyârun nâbekârları, ki 'azab-ı bikârlaridi, Yeniçeri ile peykâra sebeb ararlaridi, Fırşat buldılar, hadem-ü-şaşem-i Sulţân Ceme muvâfaqat-u-mutâba 'at şîârın izhâr idüb, ol bed-kirdârlarınun a'vn-ü-anşârından oldılar. Bir taraftan hayl-i Karaman Yeniçerinin üzerine seyl-i revân gibi aqub, tîr-bârân itdiler. Bir taraftan şehrin levendi ve evbâşı başlarına taşu tolu gibi yağdurub, cem'iyetlerin tağtdılar.

Beyt-i fârisî

Zi seyl-âb-ı hûn-rîz tûfân şude

Ki ez bâm-u-der seng rîzân şude

Ol bed-gümânlaruñ arasından çıkub, kenâr-ı kûhsâra tîr gibi gürizan olunca, bu şimşîr-zenler siper gibi dest-gîr oldılar. Kemend-i taqdîr pâ-yı tedbîrlerini bend eylemişdi, lâ-cerem, zincîre düşmiş şîr fiibi her biri bir levendin elinde esîr oldılar. Mezkûr hadem-ü-hadem-i mûr-haşr bu şîrleri zebûn idüb, libâs-ı be'slerini soydılar, şimşîr gibi 'uryan itdiler. Nîze gibi serkeşler tuğ gibi başu kaba ve âteş gibi yalın alağ aldılar Sulţân Ceme ilettiler.

Beyt-i fârisî

Ez ân feth Cem şûd besî şâd-kâm

Be 'işâret çü çemşîd bi-girift câm

Gonca-i bağ-ı feth açıldığına ferâh-nâk olup, cân-ı hândân-u-mesrûr oldu. Gül gibi gönli şâd ve bend-i ğamdan âzâd olup, dimağı bâd-i ğurûrta toldı. Tedbîr-i hâmla nefsi bed-fercâm kendüyi tağrîr itmişdi. Mezkûr dâm-ı fâsid-ser-encâmın dânesine, ki ol savaş hengâmında kesilen başlardur, mağrûr olmak, tavr-ı 'ağıldan dürdür. 'mesel) *Rubbe nâri keyyin, hilet nâne şeyyin*

Hazret-i pâdişâh-ı hilâfet-penâh, sipâh-ı giyâh-şümârı ihzâr idüb, Sulţân Cemün üzerine gitdüğünü, ol dağ hademi ve haşemiyle cidâl-ü-kitâle iqbâl idüb, âheng-i cengi dürüst 'derdest) ve 'azm-i rezmi cezm itdügin bildürir.

Çün ol leşker-i cerrârûñ haber-i inkisârı hâtır-ı 'âtır-ı şehryâr-ı kâm-kârî mükedder itdi, hâtıf-ı devlet-i pâydârı, ki vâkıf-ı esrâr-ı nihân-ı cihândur, baht-ı bîdârına hiğâb idüb eyitdi.

Muḥâlifân-ı tû mûrân bûdend ü mâr şüdend
Ber-âver ez ser-i mûrân-ı mâr-geşte demâr

Sultân-ı cihân qarındâşımun tevsen-i nefsinde licâm-ı in'âm-ı ihsânla râm olacağ başı yok gördi, 'mesel) *A'î' ahâke temreten fe-in ebû fe-cemreten* deyüb, aqdâm-ı ikdâm ve 'azm-i rezm üzerine [6b] muhkem tûrdı. Hitâb-ı nuşh-u-pendi gûş itmeden ve cevâb-ı şulh-ı sûdmendi nûş itmeden, ol serkeşün tab'-ı âbı olup, âteş-i sitizi tiz itdüğünü işitdi. *El-bâdiyü ezlamü* diyüb buyurdi. Sipâh-ı 'âlempenâh ol fitne odını, ki dûd-ı güşen-i mülki külhâna döndürmişdi, söyündürmesine seyl gibi hîz itdi.

Beyt-i türki li-müellifihî

Cûşe geldi leşker-i deryâ-şükûh
Toldı seyl-i ḫaylile şahrâ-vu-kûh

Fermân-ı 'âlî-şân-ı sultânî şöyle vârid oldı ki: Rûmili diyârının leşker-i kişver-penâhı, sipehsâlâr-ı Âsaf-i'tibâr Yahyâ Paşa-yı şaf-dârı Sofyada turalar; bâkî ümerâ-yı rezm-ârây-u-leşker-i kişver-küşây Süleymân-ı zamanuñ divân-ı cihân-pîrayna hâzır olub âsitân-ı âsumân- fersâ-yı sultâniden 'alem-i 'âlem-sitân-ı ḫaḫânî ref' ohcak. kûs-ı rihlet-i vuralar.

Çün sefer-i zafer-eserün yarağ'ı 've) yasağı görildi, Kayşer-i sikendererün Üsküdar yaqasında otağı kuruldı, bir şabah, ki mellâh-ı zamân sipihri rûşen-çehrün altundan küleğin 'amûd-ı şu'â ile qaldırub, sefine-i çarḫ-ı berine nûrânî bād-bânla zînet verdi. Melik-i melek-manzar dâru' l-mülk-i Kostantından sâ'at-ı sa'd-u-vakt-ı meymûnda çıkub, baht-ı rûz-efzûn ve tâli'-i hümâyûnla keştî-yi gerdûn-gerd-ü-deryâ-neverde girdi. Çün fülk-i felek-peyker ol deryâ-şükûh-u-kûh-lengeri içine aldı, bād-ı nusret esüb, barḫdiraḫş sancaqları bayrakları direfşinden bād-bânlar açıldı. Mâhçe-i 'alemün, ki âftâb-ı 'âlem-tâba benzerdi, pertevinden âb-ı deryâ pür-tâb olub, sinân-ı âteş-feşândan deniz yüzine odlar saçıldı.

Beyt-i fârisi

Kevkebe'î çün felek ârâste
Mâh-ı 'âlem tâ be felek hvâste

Dergâh-ı asumân-iştibâhda dergâh hâzırolan, nühzat-i pâdişâh-ı hilâfet-penâha nâzır olan sipâh-ı kûh-şükûh-u-düşmen-kâh, ki yola çıksalardı gerd-i râhdan gökyüzi rûy-i zengî siyâh olurdı, Akdenizden qarabulutlar gibi geçtiler, gitdiler. Üsküdar yaqasını dâmen-i gerdûn gibi al bayraklarla gülgün idüb, ejdehâ-kirdâr nîzeler ve şîr-peyker 'alemlerle deşt-ü-

hâmûnu mâl-â-mâl itdiler. Mâhiçe-i tuğ 'tuğ) evc-i 'ayyuğa irüb, tanîn-i şantana-i bûk-u-kûs gûş-ı gerdûna girdi. Kızıl vâle üstinde sancağların altunlu başları, kenâr-ı şafaқта âfitâb gibi tâb virdi.

Nazm-i türkî li-müellifihi

Her 'alem bir fitne-i 'âlemdürür zerrîn-külâh
Mâh ammâ kıdd-i serv serv ammâ haddi mâh
Gökten inmiş ol livâ-yı nûrdur bu zıll-ı Hakk
Ak sancağın dibinde pâdişâh-ı dîn-penâh

Sultân-ı zamânun ordû-yı hümâyun-ı gerdûn-mûy-u-hâmûn-gerdi, der-yâ-yı cihân-peymây gibi deşt-ü-deri ser-â-ser tutub, çârsûy-ı zemîne taldı. Her diyârın hayl-i cerrârı seyl-i new-bahâr gibi hürûş-u-cûşla fevç fevç, her fevc-i cevşen-pûş bir baır-ı âhenîn-mevc, revân olub geldi, ol deryâya koyıldı. Mihr gibi nizegüzârlar, şihâb gibi tîr-endâzlar, mâh gibi siper-dârlar, sipihr-i bî-direng gibi tığ-ı [7a] miğ-reng-ü-barķ-dırağşdan yer yüzine âteş-bârlar, bedr-i siper ve hilâl-i teber ve şihâb-ı tîr ve baır-ı şemşîr ve kavş-i ferrûh-ı kemân ve ahter-i ruşşân-ı sinânla püşt-i hâmûn rûy-ı gerdûna döndi. Tabak-ı şafaq ve varaķ-ı verd gibi sürh ve sefid-ü-zerd-i gülistân-u-âsumân gibi sebz-ü-benefş-i direfş-i günâ-günla rûy-ı havâ püşt-i buķalemûna, râyât-ı feth-âyâtun bayrak-ı barķ-tâbî 'arûs-ı gerdûna gül-ğün niķâb olub, zâğ-ı şâm berik-i sinândan dîde-i 'ukâb ve tâvûs-ı bâm gerd-i siyâh-ı sipâhdan perr-i ğurâb oldu. Püşt-i dürüşt-i zemîn nişân-ı na'l-ü-miğ-i âhenînle pür-hilal-ü-pervîn olub, şikem-i çarh-ı berîn gerd-i merd-i neberd ve esb-i tîz-gerden nâf-ı gazal-i Çin gibi müşg-i huşķ taldı.

Beyt-i fârisî li-müellifi

'Ayn-i 'âlem hîre geşt ez gerd-i hing-i tîz-gerd
Mağz-i gerdûn 'atşâ dâdu halk-ı derya sürfe kerd

Bu mehâbetle ol sipâh-ı deryâ-şükûh-u-kûh-şalâbet yüridi. Baır-i ebr-hürûş yeryüzünü tutub, ebr-i baır-cûş gökyüzünü büridi.

Ol taraftan Sultân Cem, dahî tabl-u-'alemle Bursadan çıkub, hayl-ü-şemeyle 'âlem taldı. Cins-i ins ve zümer-i beşerden her ne yerde fettâk-i bî-pâk varsa yanına cem'idüb, kânûn-ı bezm-ü-rezm üzerine sâz-ı kârzâra düzen virüb, âheng-i cengi râst ve 'azm-i ğirûdârı cezm itdi. nihâl-i muķâtele ve muşâff hayâlinde dikilüb, şecer-i nedâmet-şemer-i cidâl-ü-ķilâf gönlinde bitdi.

Beyt-i fârisî

Be-zed kûs u zi-deşt ber-ğâst gerd 'kerd)

Havâ pür zî gerd ü zemîn pür zi merd

Hayl-i bî-meyl-ü-amân-ı diyâr-ı Karaman şehâb-ı nev-bahâr ve seyl-âb-ı kûhsâr gibi hurûş-u-cûşla revân olub, deryâ-yı zemîn-peymâ gibi şehîr önindeki şahrâyâya tolub, kulûb-ı ins-ü-câna mehâbet bıraktı. Varsak-u-Şurğudun fâsîd-nihâd-ı bed-kirdârları, ki her biri bir fesâd pınarınun başıydı, Bursa içinden Gök Dere gibi gürleyüb çıktı. Ol bedkiş tâğîler Keşiş Tağı kenârından Ak Çağlak gibi çağlayub ağı. Mezîkür şehîrün âlât-ı darb-u-ğarbi müretteb 'azabı dağî çıkub, sâz-u-seleble ârâste oldu. Meydân-ı neberdün meşhûr merdâneleri şavaş kumâşıyla gelincik çarşusu gibi pîrâste oldu. Başlarına kızıl bôrkler giyüb, lâleler gibi sancaklar kaldurdılar, şahrâyâya çıktılar. Şadâ-yı kerre-nâ-y ve şaffir-i nefîrle 'âlem-i şarâb-âbâd-u-süst-bünyâdı yıkdılar.

Beyt-i türki li-müellifihi

Çerî benzerdi bâğ-ı pür-bahâra

Kenârında 'azablar lâle-zâra

Sultân Cem yanında ol hayl-ü-ğaşami göricek, hayl-i kuvvet-i kalb bulun, mesrûr oldu. Hevâ-yi bezm-ü-rezm ile tennûr-ı sînesi germ olub, kâse-i dimâğı bâde-i ğurûrla toldı. Gerçi bilürdi, kendüde olmâye yok, ki, sâye-nişin-i çetr-i zillu'llâhî fi'l-arzı ile, ki leşker-i zafer-eşseri tûl-ü-'arz-ı zemîne tolmışdı, muğâbele idebileydi. Kâbil miydi ki nûr ile zill muğâbil olaydı, İhtimâl mi var idi ki kûh ile kâh müşâdeme kılaydı, mecâl mı var idi ki mâr ile mûr muğâtele idebileydi, emmâ kendüyi hayâl-i bî-me'âlinde mülk-i 'Oşmâna sultân-ı vâris bilmişdi. Evhâm-ı bed-fercâmında kiştezâr-ı memlekete dihkân-ı hâdis i'tikâd kılmışdı. Umardı ki, hayl-ü-ğaşemden, belki ümerâ-yı mu'azzamdan ba'zı bed-râylar kendüye meyl idilirdi.* Vâkı'â erâzil-i nâsda hevâ-yı nefsi hasîse mâ'il olur, bî-kıyâs ve vesvâs-ı İblis-i pür-telbîse tâbî' olur çokdur. 'Arz-ı 'araz için cevher-i 'ırzın hâke şalar, mâl için 'akâr-ı vakârın pâ-mâl ider bî-bâklere hadd-ü-'add ve ğâyet-ü-nihâyet yokdur.* Fırsat mağamında ve huşûmet hengamında hazret-i Padişâh-ı hilâfet-penâhi kıyub gidelerdi.

Beyt-i Türkî li-müellifihi

Beşerün ekşeri behâimdür

Çar-sûyı hevâda hâimdür

Şekli insân u şureti hayvân

Vâdi-yi cehl içinde ser-gerdân

Câizdi ki, ol cemâ'atden tevaşşu' olunan şenâ'at şâdir olaydı. Hengâm-ı cengde bî-nâm-u-nenglerden cinâyet-i hîyânet zâhir olaydı. Emmâ eşhr-yar-ı rûşen-zamîr, tedbîr-i dil-pezîrle ol ihtimâli ref' ve ol ihtilâlün sebîlin sedd idüb, dest-i sîm-bârı ve keff-i zernisârı hayl-i rezli hâbl-i bezle şedd itmişdi. Dirhem-ü-dînârla mâl-â-mâl kis-ı mîknâtis- haşşîyet ol pûlâd-nihadlarun şalb-i şalbin şöyle celb kılmuşdı ki, mecâl-i in'îţâf ve ihtimâl-i inhirâf bi'l-küllîye selb olub gitmişdi.

VA'Z, KISSACILIK ve HADİSTE KUSSÂS

Doç. Dr. Mücteba UĞUR

İslam tarihinde va'z, gerek halk eğitimi, gerekse sosyal ve kültürel hayat itibariyle son derece önemli konulardan biridir. Bir taraftan halkın toplu halde bulunduğu meccitlerde asırlarca islami eğitim-öğretimin vazgeçilmez vasıtası haline gelen va'z, diğer taraftan onun devamını sağlamak suretiyle kültür hayatının gelişmesinde inkarı mümkün olmayan tesirler icra etmiştir. Araştırmamızın satırları arasında görüleceği gibi, zamanla çığırından çıkmış, hiç değilse gaye ve hedefinde sapmalar meydana gelmiş bile olsa, halkı eğitmek, yerine göre yönlendirmek yahut da belli görüşler etrafında toplamak hususunda en tesirli ve verimli vasıta yine va'z olmuştur.

Bildiğimiz kadarıyla bu önemli konuyu ele alan müstakil bir türkçe araştırma bu güne kadar yapılmış değildir.¹ İşte biz bu düşünce ile şu mütevazı araştırmamızı va'z, va'zlarda kıssa anlatmak ve kussas denilen va'zında uydurma hikayeler, özellikle mevzu hadisler anlatanlar konusuna ayırdık. Maksadımız va'z konusunun islami tarih seyri içindeki durumuna özlü bir şekilde temas etmek, va'zlarda kıssa anlatma konusu üzerinde durup hadis edebiyatında çokca rastlanan kussasın

1 Dr. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler* isimli eserinde kussâs konusuna mevzu kadislerle ilgisi yönünden yer vermiştir. Dr. Günay Tümer'in "Va'zda Takip edilecek Metot" başlıklı iki makalesi neşredilmiştir. Ancak bu makaleler, adlarından da anlaşılabilirceği gibi, va'z metotlarına dairdir. Bk. *Diyânet Dergisi*, 1978-XVII, 1, 2 ve 6. sayılar. Halen Riyâd İmâm Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi Araştırma Merkezi'nde çalışmakta olan değerli araştırmacı Dr. Kâsım es-Samerrâ'i'nin, neşrettiği İbnü'l-Cevzi'nin *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirin* isimli eserinin baş tarafına koyduğu "Fennü'l-Kasas ve'l-Kussâs" başlıklı araştırmayı bu arada zikretmek isteriz. (*Kussâs*, 5-35). Bu kısma ekli mukaddimede müellif, aynı kitabın amerikah bayan müştârik Dr. Marilyn Swartz tarafından neşredilen edisyonu üzerinde durmakta, bu arada hatalarına dikkat çekmektedir. es-Samerrâ'i ayrıca Şam'da yayınlanan *Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye Mecmuasının* 1975 tarihli 4. sayısında uzunca bir makale yayımladığından söz etmektedir (s. 36). Bu makaleyi elde etmek imkanı bulamadığımız için *Kussâs*'ın başındaki makale ile ilgisini tesbit edemedik.

durumunu ele alarak bu zümrenin hadis ilmine, dolayısıyla islamiyete verdikleri zararları ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Bir konunun anlaşılabilir olması her şeyden önce o konunun terminolojisine bağlı olduğundan ilkin kaynaklarımızda sıkça rastlanan konuyla ilgili tabir ve terimlere kısaca göz atmak yerinde olacaktır:

a) *V a ' z : ' i z a , m e v ' i z a* olarak da geçer. Bilinen ve meşhur manasıyla *va'z* ve nasihatta bulunmak, bir kimseye kalbini yumuşatacak sevap ve ikaba dair sözler hatırlatmak manasınadır. Öğüt vermek de tabir olunur.² *Va'z* edene, bilindiği gibi, *vaiz* denir.

b) *T e z k î r*: Öğüt vermek , ahiret hayatını hatırlatarak nasihatta bulunmak anlamına gelir. "Bir kimseye bir nesneyi andırmak ve hatırına getirmek, *va'z* ve nasihat etmek manasına da kullanılmıştır."³ Bu işi yapana *m ü z e k k î r* adı verilir.

c) *K ı s s a*: Geçmiş zamanda yaşamış insanların başlarından geçen ilgi çekici, ibret verici olay ve hadise. Kelimenin kökü olan *Kss* anlatmak, haber vermek, bir haberi birine ulaştırmak , bir haber veya sözü bildirmek manalarına gelir. Anlatılan, birine ulaştırılan habere *k ı s s a* denir. Çoğulu *k a s s a s* dır. Kıssa ve destan anlatana *k â s* tabir olunur.⁴ Mübalağa sigasıyla *k a s s â s* denildiği de olur. Bu tabirlerin çoğulu ise *K u s s â s* gelir. *Kussâs*, daha sonraları, halkın gözüne girmek için *va'z*larında uydurma kıssalar anlatan kıssacılarla hadis uyduran veya uydurma hadisleri *va'z*larında işleyen *vaizler* için kullanılan özel bir terim haline gelmiştir.

İmam-Begâvî (436-516) *va'z*ı, "müslümanlara nasihat etmek, onlara bilmedikleri dini işleri öğretmek, doğru olan dünya işlerine irşad, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, şefkatli davranmak, büyüklere saygı, küçüklerine sevgi duyguları beslemek ve bıktırmamak şartıyla güzel öğütler vermek" olarak tarif eder.⁵ Altıncı hicri asır alimlerinden İbnu'l-Cevzî ise (öl. 597) *va'z* sanatının üç ismi olduğunu ifade ettikten sonra şu bilgiyi verir: "*kâs*, *kasas* denilen kıssaları şerh ve izah eden, bunları anlatan kimsedir. Böyleleri daha çok mazide yaşamış olanların haberlerini îrâd etmekte ibret alınacak yönler ve öğütler bulunduğundan böyle bir iş, aslında kötülenemez. *Tezkîr*, halka Allah'ın nimetlerini bildirmek, anlatmak, onları bu nimetlere karşı şükre teş-

2 *Kamus Tercümesi*, 2/540.

3 Aynı eser, 1/868.

4 Aynı eser, 2/393.

5 *Şerhu's-Sunne*, 13/95.

vik ederek nankörlük etmemeleri için uymaktır. Va'za gelince, kalbi rikkate getirerek korkutmaktır. Halktan çoğu vâ'ize kâs, kâssa müzekkir diyorlar. Halbuki doğrusu bizim söylediğimizdir."⁶

Bu tariflerden anlaşıldığına göre va'z, mü'minlere çeşitli şekillerde nasihatlar da bulunup onları iyiliğe teşvik etmek, kötülöklere karşı uymaktır. Kıssa, bu gayeyi temin edecek şekilde anlatılan, geçmişte yaşamış insanların ibretli hayat hikayeleri ve başlarından geçen olaylar veya bunları anlatmak, bir başka deyişle kıssayı va'zın bir vasıtası yapmaktır. Temsili mahiyette bile olsa kıssa anlatmak, çeşitli bilgi, kültür ve anlayış seviyelerinde olan insanlara, yerine göre muğlak, müphem hatta mücerred meseleleri basite irca etmek yahut da müşahhas hale getirip anlamalarını sağlamak için özellikle va'zlarda çokça kullanılan bir usuldür.

Va'z ve nasihatın önemini ve halk üzerindeki tesirlerini burada uzun uzadıya izah edecek değiliz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki, konunun insanlığın tarihi kadar eski olduğunu söylemek sanırız hata sayılmaz. İlave etmek gerekirse en eski medeniyetlerden bizlere intikal etmiş olan vesikalarda va'za yer verildiğine rastlamak mümkündür. Bunları sayıp dökmek, hatta milsaller vermek her zaman için imkân dahilindedir. Ne var ki bu işi yapmak bizim için bir nebze konu dışına çıkmak olacaktır. Bu itibarla burada, islâmî kaynaklardan konuya ışık tutan bir - iki misal vermekle yetineceğiz.

Kur'ân-ı Kerim'in 31. suresinin bazı ayetlerinde, sure adıyla anılan Lukman'm, oğluna öğretici mahiyette nasihatla bulunduğundan bahsedilir.⁷ Bu nasihatlardaki zarif üslup, va'zlarda takip edilecek metodu göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Öte yandan Hz. Musa'nın, Allah yolunda yapılan kahramanlık günlerini anlatarak kavmine va'z ettiği, hadislerde rastlanan malumat arasındadır.⁸ Bu Allah Elçisinin va'zlarının ne derese tesirli olduğu, dinleyenleri arasında vecde gelerek gömleğini yırtanların bulunduğunu gösteren rivayetlerden anlaşılmaktadır.⁹

Cahiliye devri denilen islam öncesi devrede araplar arasındaki edebi, ictimâ'i ve kültürel hayatın tezahürleri arasında va'zdan ziyade kasas denilen kıssa anlatmak işine çokça rastlanır. O kadar

6 *Kussâs*, 65, 67.

7 13, 16, 17, 18 ve 19. ayetler.

8 *Buhârî*, tefsîr: 5/232; *Müslim*, feda'il 46: 7/105; *İbn Mâce*, ikame 86; *Müsned*, 5/120.

9 *Sıfatü's-Safve*, 3/265.

ki her arap kabilesinin şairi kâsıdır. Hatibi, arrâfı, kahini hepsi de, aynı zamanda, birer kâsıdır.¹⁰ Kıssalarının konusunu ise genellikle e y y â m u ' l - a r a b tabir edilen kabileler arasında cereyan etmiş, daha çok savaşlar, bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklar, yiğitlik ve cesarettten ibaret olaylar teşkil eder.¹¹ Bunun yanısıra araplarla civar milletler arasındaki savaşlar, bu savaşlar sonunda yapılan anlaşmalar ile afaki konuşmalar ve hayalî olaylar kasas konuları arasında önemli bir yer tutar. Ayrıca kinde, Ad, Semûd, Amâlika, Ashâb-ı Kehf, arap dinleri ve inanışları, pazarları, kahinleri, cinler ve benzer konular kıssacıların gerçek hayata uyup uymadıklarını düşünmeksizin çeşitli edebî üsluplarla anlata geldikleri kıssa ve efsane konularından sadece birkaçıdır. Bu kıssalardan yahudilerden öğrenmiş oldukları 'Avc ('Uc) ibn'Unuk kıssası gibi aralarında geniş çapta yayılma imkanı bulunanlar da vardır.¹²

Özet olarak tekrar etmek gerekirse cahiliye devrinde kasasın hitabetin yanında arap kültür ve sosyal hayatında küçümsenemeyecek bir yeri olmuştur. Ne var ki çoğu kabile sınırını aşmış, bütün yarımada civarına taşmış olan kıssalar, islamiyetin gelişi sonucu yerini islâmî rivayetlere bırakmıştır. Bununla birlikte asırlarca toplum fertleri arasında anlatıla anlatıla adeta kökleşmiş ve toplum kültürünün bir parçası haline gelmiş bazı kıssaların islami devirde hafızalardan tamamen silindiğini söylemek oldukça zor hatta imkansızdır.

Miladî yedinci asrın başlarında Hz. Peygamber'in Mekke'de peygamberliğini ilan etmesi, daha sonra Medine'ye hicreti ile arapların yeni bir dünya görüşü, yeni bir ictimai nizamla karşılaştıkları muhakkaktır. Bu yeni nizam içinde eğitim öğretimin şüphesiz, önemli bir yeri vardı. Bir taraftan ilâhî emir ve yasaklar, diğer taraftan bu emir ve yasakların uygulanması ve öğrenilmesi Hz. Peygamber'e çevresini oluşturan

10 es-Samerrâ'î, 5.

11 *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 204. Bu olaylara dair geniş bilgi için bk., *el-Arab Kable'l-İslâm*, 208 vd.

12 *el-Esrâru'l-Merfû'a*, 112 (443). Burada bu hikayenin tarih ve tefsiz kitaplarına geçmesine hayret etmek gerektiğini belirten Molla Aliyyu'l-kaarî, "haddisü an benî isrâ'îl." hadisini açıklarken başka yerde "tahaddüs" Avc b. Unuk... gibi hikayeler anlatmak ve Kur'an-ı Kerim'de mevcut kıssaları tafsîl etmek olduğunu söylüyor. (*Mirkât*, ilm: 1/128) Elmalılı Ahmed Hamdi Merhum ise bu kıssanın türkçede "Ucu Boluk" masah diye bilindiğini kaydediyor. Bk. *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1644. Gazi Ün. Eğitim Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü Başkan aziz dostum dr. Abdülkerim Abdilkadiroğlu aracılığı ile Ankara'da bulunan halk edebiyatı alanında tanınmış imza sahibi birkaç ilim adamına sordüğümüz halde maalesef bu kıssanın türk halk edebiyatındaki yerini tesbite muvaffak olamadık.

mü'minleri eğitmek ve yeni nizamın esaslarını öğretmek vazifesini yüklüyordu. Kısacası Allah Resulü kendisine inananlara telkin ve tavsiyelerde bulunmaktan, onlara va'z edip öğütler vermekten geri kalmazdı. Müminlere Va'z ve nasihatta bulunmak Hz. Peygamber için bir bakıma dinî bir vecibe mesabesindeydi; zira önce Allah, mü'minlere çeşitli hükümler bildirmek, onlara gidecekleri yolları göstermek, emir ve yasaklarını açıklamak suretiyle bir anlamda öğütler vermekteydi. Kur'ân-ı Kerim'in şu mealdeki ayetlerinde buna işaret edilmektedir:

"Allah bununla size, gerçek, ne güzel öğütler veriyor."¹³

"(Allah) size, iyice dinlemeniz, anlayıp tutmanız için bu şekilde öğüt vermektedir."¹⁴

Kur'ân-ı Kerim'in bizzat kendisi de insanlar için bir va'z ve nasihat; bir öğüttür. Şu ayette ise buna işaret buyurulmaktadır:

"Bu (Kur'ân) insanlar için bir beyan, (kötülüklerden) sakınanlar için de bir hidayet, bir öğüttür."¹⁵

Hz. Peygamber'in, çevresindekilere, özellikle mü'minlere va'z ve nasihatta bulunması, onlara öğütler vermesi de ilahî emirler arasındadır. Bu, peygamberliğine ait tebliğ ve öğretim vazifesinin tabii bir sonucudur. Konuya yer veren ayetlerden birkaçının meali şöyledir:

"Onlara öğütler ver. Kendilerine dair tesirli sözler söyle."¹⁶

"Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et."¹⁷

"Sen (Kur'ân ile) va'z ve nasihat et; çünkü öğüt mü'minlere fayda verir."¹⁸

Hal böyle olunca mü'minlerin va'z ve nasihattan uzak kalmaları düşünülemezdi. Kaldı ki Hz. Peygamber, az önce de işaret ettiğimiz gibi, bizzat peygamberliği icabı tebliğ vazifesinin yansıra tebliğ ettiklerini uygulama ve öğrenilmelerini sağlama gibi bir vazife ile vazifeli bulunmaktaydı. Bu durum ise va'z ve nasihatı eğitim-öğretim bahsinde, zamanın şifahi öğrenim geleneği icabı olarak lüzumlu, hatta zaruri kilmaktaydı.

13 4. en-Nisâ, 57.

14 16. en-Nahl, 90.

15 3. Al-i İmrân, 138.

16 4. en-Nisâ, 63.

17 16. en-Nahl, 125.

18 51. ez-Zâriyât, 55.

Kaynaklarımızın belirttiklerine göre Hz. Peygamber, mü'minlere va'z ve nasihattan bir an olsun geri kalmamıştır. Onlara her fırsatta, çeşitli vesilelerle va'z etmiş, öğütler vermiştir. Allah Resülünün va'zlarında eğitim-öğretimi ön plana aldığı dikkati çekecek kadar açıktır. Bu arada vazları arasında ibretli yahut temsili mahiyette kıssalar anlatıldığı da olmuştur. Onun va'z ve nasihatta bulunmasına ve va'zlarında ibretli kıssalar anlatmasına tesir eden amillerin başında hiç şüphesiz, Kur'ân-ı Kerim gelir. İlahi hitabın, son peygambere, va'z ve nasihat ta bulunmasına, kendisine inananlara ibret alacakları şeylerden bahsetmesine işaret eden ayetlerden birkaçının mealini verelim:

"Sen onlara öğüt ver. Esasen sen sadece bir öğüt vericisin. Onlara karşı zor kullanacak biri değilsin."¹⁹

"Gelecek azabdan korkanlara Kur'anla öğütler ver."²⁰

"Sen onlara (bu şekilde) kıssa (lar) anlat. Olur ki üzerinde düşünür. (ibret alır) lar."²¹

Geçmişte yaşamış insanların, özellikle peygamberlerin ibret verici yaşayışlarını anlatmakta, başlarından geçenleri, hak ve hakikat mücadelesinde karşılaştıkları güçlükleri hatırlatmakta mü'minler için elbette sayısız faydalar vardır. Şu ayette buna işaret buyrulur:

"Onların (peygamberlerin) kıssalarında akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."²²

Hz. Peygamber'in, çevresini teşkil eden insanlara, özellikle kendisine inanmış olanlara va'z etmesinde tesiri olduğu şüphe götürmeyen ikinci husus, yukarıda da işaret ettiğimiz peygamberliğin tebliğ ve öğretim gibi iki önemli vazifesinin yerine getirilmesi mecburiyetidir. Kaynaklarımızın belirttiklerine göre o, genellikle namazlardan sonra mü'minlere dönerek onlarla konuşurdu. Halile konuştukları arasında va'z ve nasihata yer vermesi, belki de müslümanlara doğru bilgiler vermek, yahut bir şeyler öğretmek üzere geçmiş milletlerden söz açmış olması gayet tabiidir. Böylece o, her şeyden önce Kur'ân-ı Kerim'in tebliğ ve öğretim metoduna uygun hareket etmiş olmaktadır.

İslam Dininin zuhur ettiği sıralarda arapların kültür hayatı ve bilgi seviyesi oldukça sınırlı idi. Yazılı metinlere sahip olmadıkları için bildiklerini işitme ve görme suretiyle öğrenmekte, öğrendiklerini ise şifahi

19 88. el-Ğâşiye, 21, 22.

20 50. Kaf, 45.

21 7. el-A'râf, 176.

22 12. Yûsuf, 111.

nakil yoluyla nesilden nesile aktatmakta idiler. Bu husus şüphesiz, Hz. Peygamber'in va'zı bir eğitim-öğretim vasıtası olarak kullanımının önemli ve anmaya değer bir amili olmuştur. Öte yandan bizzat kendisi dinin nasihattan ibaret olduğunu söylemiştir.²³ Her ne kadar bu hadisteki nasihatın genel manada, bir kimsenin iyiliğini istemek olduğu söylenmişse de hadisin bunu sağlamak için bilinen anlamıyla va'z ve nasihatta bulunmak ve öğütler vermek manasından hali olmadığı açıktır.

Bir toplumun kökleşmiş adet ve telakkilerini kökünden kazımak son derece zor bir iştir. Özellikle atalarından intikal eden adetlerine son derece bağlı olan araplar arasında asırlarca yer etmiş kasas adetini bütünüyle kaldırmak Hz. Peygamber için hiç de kolay olmamıştır. İlave etmek gerekirse, İslam öncesi devrede arap sosyal ve kültür hayatında büyük önemi haiz olan kasas geleneğinin islami toplum kültürü yayılmaya başlayınca tamamen ortadan kalkmış olduğunu söylemek zordur. Buna az önce işaret etmiştik. Nitekim Yusuf suresinin nüzulüne sebep olarak zikredilen bir hadise yukarıda söylediklerimizi teyid ettiği gibi, Hz. Peygamber'in, va'z ve nasihatları arasında kıssalara yer vermesinin sebeplerini de açıklar mahiyettedir. Aynı olay, kanaatimizce bilahare kıssacılığın hortlaması diyebileceğimiz va'z esnasında hayali hikayeler, uydurma kıssalar anlatma hareketinin dibinde yatan mühim bir sebebe de işaretten hali değildir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (öl. 55). rivayet ettiğine göre "Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerim nazil oluyordu. Allah Resulü bir süre nazil olan ayetleri okudu. "Yâ Resûlallah, bize biraz da kıssa anlatsan" dediler. "Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz" anlamına gelen ayet²⁴ nazil oldu. Hz. Peygamber (s.a) bir süre daha Kur'an okudu. Bu sefer de "Yâ-Resullah, bize konuşma yapsan dediler. Bunun üzerine Yüce Allah "Allah, sözlerinin en güzelini indir-di" manasına gelen ayeti²⁵ inzal etti."²⁶

İşte bu ve benzeri amillerle Allah Resulü, tebliğine paralel olarak, eğitici-öğretici mahiyette va'zlar yapmış, sahabeye öğütler verip nasihatlarla bulunmuş; gerektiğinde geçmiş milletlerin ibretli kıssalarından anlatmıştır. Şimdi bunlara misaller verelim:

23 Hadis için Bk. Müslim, iman: 1/53; Ebû Dâvud, edeb 67: 5/233 r. 4944; Tirmisî, bir 17: 4/324 r. 1926; Nese'i, bey'a 31: 7/140; Dârimî, rekâ'ik 41: 2/311; Müsned, 1/351, 2/297, 4/102, 103.

24 12. Yûsuf, 3.

25 39. ez-Zumer, 23.

26 Müstedrek, 2/345.

el-İrbâd b. Sâriye (öl. 75) anlatır: Hz. Peygamber (s.a) bize bir gün sabah namazını kıldırdı. Sonra döndü. Son derece belîğ bir şekilde va'z etti. Öyle ki bu va'zından gözler doluktu, kalpler titredi."²⁷

Câbir b. Abdillâh'tan (öl. 74) rivayet edildiğine göre "Allah Resûlü, özellikle bayram hutbelerinde mü'minlere va'z ve nasihatta bulunurdu. Bir keresinde bayram namazını kıldırınca Bilal'e dayanarak kalktı. Allah'a hamd ve senada bulundu. Müslümanlara va'z etti, öğütler verdi. Onları itaate çağırdı. Sonra Bilal'le birlikte kadınlar (ın bulunduğu taraf) a döndü. Onlara Allahtan korkmayı emretti. Sonra va'z ve nasihatta bulundu, öğütler verdi. Allah'a hamd ve senadan sonra kadınları da itaate çağırdı."²⁸

"Hz. Peygamber (s.a) cuma günleri iki hitabede bulunur; iki hutbe arasında otururdu. Hutbede Kur'ân okur, müslümanlara öğütler veririrdi."²⁹ Cuma va'zını fazla uzatmazdı. Söyledikleri birkaç cümleden ibaret olurdu."³⁰

Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32) rivayetine göre "Hz. Peygamber (s.a) va'zları esnasında mü'minlere bıkkınlık gelmemesi için belli günleri kollar, konuşmasını zaman zaman yapardı."³¹ Va'zlarında bazen sesini yükseltirdi."³² en-Nu'mân b. Beşir'in (öl. 64) bir hitabesinde "Hz. Peygamber (s.a) den duydum diyerek belirttiğine göre "Allah Resûlü," sizi Cehenneme karşı uyarayım mı?" diye başlayarak va'z etmiş, konuşurken sesini öyle yükseltmiştir ki, çarşı-pazarda işi-gücü ile meşgul olanlar bile duymuşlardır."³³ O, "Suffe Ehline uğrar, onlara da va'z eder; öğütler veririrdi."³⁴ Husumetle huzuruna gelenlere bile öğüt vermekten, nasihatte bulunmaktan geri kalmazdı.³⁵

Allah Resulü, kendisi bizzat bu şekilde mü'minlere va'z ve nasihattan, onlara öğütler vermekten bir an olsun geri kalmadığı gibi, çeşitli yerlere gönderdiği amillere tevsiyelerde bulunurken va'z ve tezkir

27 *Ebü Dâvud*, sünne 6: 5/13, r. 4607; *Tirmizi*, ilm 16: 5/44; *İbn Mâce*, Muk. 6: 1/15; *Dârimî* Muk. 16: 1/44; *Müsned*, 4/126, 127.

28 *Nese'i*, ideyn: 3/152.

29 *Muslim*, cumu'a 10: 3/9.

30 *Ebü Dâvud*, salât 231: 1/663, r. 1107.

31 *Buhâri* ilm 12: 1/25; da'avât 69: 7/169; *Tirmizi*, edeb 72: 5/142 r. 2857; *Müsned*, 1/377, 378, 425, 440, 443, 462.

32 *Buhâri*, ilm 28, ahkâm 13; *Muslim*, salât 182; *İbn Mâce*, ikame 48; *Müsned*, 4/118, 119; 5/273 de olduğu gibi.

33 *Müsned*, 4/272; *Kussâs*, 188.

34 *Müsned*, 4/8. Krş., *İbn Mâce*, fiten 1; 2/1245 r. 3929.

35 Misali için bk., *Buhâri*, ahkâm 20: 8/112.

konusuna yer vermekten de geri kalmamıştır. Söz gelişi Ubeyd b. Sahr'dan rivayet edildiğine göre Yemen'e gönderdiği amillerin herbirine Kur'ân-ı Kerim'in müzakere yoluyla öğrenilmesini sağlamalarını, bunun yanı sıra da zaman zaman müslümanlara va'z etmelerini emretmiştir.³⁶ İkinci emrine gerekçe olarak va'z ve nasihatın mü'minlerin salih ameller işlemelerine en kuvvetli amil olduğunu göstermiştir.³⁷

Buraya kadar verdiğimiz misallerde görüldüğü gib, Hz. Peygamber mü'minlere devamlı diyebileceğimiz şekilde va'z ve nasihat etmiştir. Kaynaklarımızın verdiği bilgilerde onun va'zlarının konusunu umumiyetle Allah'a itaat, çeşitli dinî konular, toplum hayatı ile ilgili bazı meseleler, emir ve yasaklar teşkil etmiştir. O, va'zlarını daha çok mü'minlerin bir arada olduğu namazlardan sonra yapmış, ayrıca her işinde olduğu gibi va'zlarında da kolaylığı tercih ederek bıkkınlık vermeye bilhassa dikkat etmiştir. Bu arada kadınları da ihmal etmemiş, erkeklerden kendisini dinlemeye fırsat bulamadıklarını bildirerek kendileri için zaman ayırması ricalarına cevap vermiş; ayrı bir gün de onlara va'z etmiştir.³⁸

Kıssa konusuna gelince Hz. Peygamber, va'zları arasında zaman zaman geçmiş ümmetlerin ibretli kıssalarına da yer vermiştir. Bunları anlatırken öyle inanıyoruz ki Kur'ân-ı Kerim kıssalarında gözetilen hedefe paralel olarak mü'minlerin ibret almalarını dikkate almış olmalıdır. Hz. Peygamber'in anlattığı kıssalar arasında hadis literatüründe rastlananların belli başlılarından birkaçı şunlardır: Yağmura tutulup bir mağaraya sığınan, mağara ağzını bir kaya parçasının kapatmasıyla içeride mahsur kalan üç kişilik bir grubun Allah rızası için yaptıkları iyilikleri anlatmalarıyla çıkış yollarını kapayan kayanın peyderpey açılarak kurtulmaları kıssası,³⁹ İsrâ'il oğullarından Allah'ın zenginlik vererek imtihan ettiği kel, kör, abraş üç kişinin kıssası,⁴⁰ Hz. Musa ve Hızır Kıssası,⁴¹ sihirbaz ile çocuk ve rahip kıssası,⁴² rahip Cureye'nin henüz beşikte iken konuşturduğu çocuk kıssası.⁴³ Bu kıssalarda işlenen temaların genellikle Allah'a itaat, nimetlerine şükretmek ve çeşitli ahlaki hasletler olduğu dikkati çekmektedir.

36 *el-İsâbe*, 4/413.

37 *Kussâs*, 70.

38 *Buhâri*, ilm 36: 1/34.

39 *Buhâri*, hars 13: 3/69; enbiyâ 53: 4/147; *Müsbed*, 2/116.

40 *Buhâri*, bed'u'l-halk, 4/146; *Müslim*, zühd, 8/213.

41 *Buhâri*, ilm 44: 1/38-9; *Tefsîr*: 5/230-1.

42 *Müslim*, 8/229.

43 *Müslim*, birr 2: 8/3.

Sahabilerin, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini aralarında müzakere ederek birbirlerine öğrettikleri bilinen bir gerçektir. Gayet tabiidir ki sahabeden bir kısmı bu müzakereler sırasında Hz. Peygamber'den öğrendiklerini naklederlerken onun va'z ve nasihatları arasında anlattığı kıssaları da tekrar etmek suretiyle öğrenmişlerdir. Böylece hadislerle birlikte kıssa olarak anlatılanlar da sahabe arasında yayılmıştır. Esasen Allah Resülünden öğrenmiş olduklarını yaymak hususunda olağanüstü bir gayret göstermiş olan sahabenin, öğrendikleri şeyler arasında bir ayırım yapmaları, bir kısmını öğrenip bir kısmını bırakmaları düşünülemez. Böylece va'z ve Hz. Peygamberin vazlarında anlattığı kıssalar sahabe tarafından benimsenmiş ve muhtemel bir zaman ölçüsü ile Medine devrinin sonlarına doğru sahabe arasında va'z edenler olmuştur. Kaynaklarımızın verdiği malumat ve az önce serdettiğimiz düşünce bizi bu sonuca götürmektedir. Ayrıca islâmî tebliğatin öğrenim şartlarını göz önünde bulundurursak bunu son derece tabii bir netice saymakta güçlük çekmeyiz. Ancak burada ister istemez bir soru akla gelmektedir. Acaba sahabeden va'z edenler Hz. Peygamber gibi mi va'z ettiler yoksa va'zlarında kasasa yer vererek kıssacılık işinin başlamasına yol mu açtılar? Bu soruyu akla getiren husus, Hz. Peygamber henüz hayatta iken va'z edenlerden bahseden rivayetlerde daha çok kasas tabirinin geçmiş olmasıdır.

Yukarıda k s s fiilinde bir şeyler anlatmak manasının bulunduğunu işaret edilmişti. Ayrıca İmam Ahmed b. Hanbel'in (öl.241) aşağıda geniş çapta ele alacağımız bir rivayetine göre "Hz. Peygamber zamanında va'zlarda kıssalar anlatılmıyordu." Kıssa anlatmak işi fitneden sonra zuhur etti. Şu hale göre Hz. Peygamber henüz sağken va'z eden sahabiler va'zlarında genellikle öğütler vermek, Cennet-Cehennem ahvalinden söz etmek, dinleyenlere Kur'an okuyup açıklamak ve Hz. Peygamber'den işitmiş oldukları hadisleri rivayet etmek yolunu seçmiş olmalıdırlar. Gerçi az önce söz konusu ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber va'zlarında geçmiş milletlerin ibretli kıssalarını bizzat kendisi anmış, böylelikle va'zlarda kıssa anlatmayı normal karşılamıştır. Fakat henüz islami esasları öğrenme merhalesinde olan sahabilerin, umumiyetle bunları iyice öğrenmek yerine tali derecede bile sayılamıyacak şeylere rağbet etmeleri kanaatimizce akla uzak bir ihtimaldir. Kaldı ki sahabeden kiminin va'zına Hz. Peygamber'in de geldiği, konuşanın, va'zını kesmek istemesi üzerine mani olduğu ve sonuna kadar dinlediğini gösteren rivayetler vardır. Şüphesiz bu va'zlarda tasvip etmeyeceği bir husus olsaydı muhakkak ikaz ederdi. Rivayetlerde böyle bir hususa rasthyamamış olmamız bizce Hz. Peygamber'in sağlığında va'zeden

sahabilerin yukarıda işaret ettiğimiz esaslar doğrultusunda va'z ettikleri kanaatini te'yid eder mahiyettedir. Bahse konu rivayetlerden biri şöyledir:

Ebu Umâme el-Bâhili'den (öl. 86) rivayet edildiğine göre şunları söylemiştir: "Hz. Peygamber (bir gün) namazı kıldırdı. Bir de baktık ensardan biri⁴⁴ va'zediyor, öğütler veriyor. Etrafındakiler dinliyorlar. Ensârî, Hz. Peygamber (s.a) in geldiğini görünce anlatmakta olduğu şeyleri kesdi, saygı için ayağa kalktı. Hz. Peygamber ona yerinde kalmasını işaret ett. Sonra kimseyi rahatsız etmeden kalabalığın arka tarafında bir yere oturdu. Ensârî va'zını bitirince Allah Resulü (s.a) in yanına geldi, karşısına oturdu. Oradakiler de Hz. peygamber (s.a) in olduğu tarafa döndüler. Hz. Peygamber Ensâriye "yerinden kalkma, va'zını kesme; zira ben nefsimi, sırf rızasını umarak sabah-akşam Allah'a dua edenlerle birlikte sabretmesini emrettim. Sabaha eriştikten güneş doğasına kadar Allah'ı zikreden bir kavimle beraber sabretmeyi dört mü'min köle azad etmekten daha hayırlı bulurum" buyurdu."⁴⁵

Görüldüğü gibi Hz Peygamber'in sağlığında va'z onun şahsında, önemli bir vazife olarak yürütülmüş, sahabilerden bir kısmı Allah Resulü'nün va'zlarına paralel bir doğrultuda eğitici-öğretici mahiyette va'zlar etmişlerdir. Onun ebedi aleme geçmesinden kısa bir sonra ise durum oldukça değişmiştir.

Sahabe ve tâbi'ün zamanı diyebileceğimiz takribi bir ölçü ile hicretin ilk bir buçuk asrında va'z konusu önemini korumakla kalmamış, üstelik yeni boyutlar kazanmıştır. Bu demektir bir taraftan halkın va'za rağbeti artmış, diğer tarafından bu artan rağbet ölçüsünde şekil ve maksatları oldukça değişikliğe uğramıştır.

Bilinen bir gerçektir ki sahabiler, islâmî fetihlerin gelişmesi ile genişleyen hudutlar içine dağılmışlardır. Hepsi olmasa bile, gidenlerin herbiri gittiği yere Hz. Peygamber'den öğrendiklerini de götürmüş ve orada yaymıştır. Yine fetihler sonucu islâm ülkelerine katılan yerlere gidenlerin herbiri Hz. peygamber'den öğrendiklerini yerleştirmek, öğrenilmesini sağlamak üzere gayretler göstermişlerdir. Bu gayretlerin sonucu olarak içlerinde va'zı bir vasıta olarak kullananlar olmuştur. Kaynaklarımızın kaydettiklerine göre İbn Mes'ûd (öl. 32), Mu'âz b. Cebel (öl. 18), Ebû Mûsa'l-Eş'arî (öl. 44), Ebu'd-Derdâ (öl. 32), Ebû Hureyre (öl. 59), Şeddâd b. Evs (öl. 64), Abdullah b. Abbâs (öl. 68),

44 İbn Mes'ûd'un rivayetine göre bu şahıs, Abdullah b. Revâhadır. *Kussâs*, 72.

45 *Müsted*, 5/261, 366. Krş., *Kussâs*, 71; *Tahzîr*, 253.

Temîm ed-Dârî (öl. 40), Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36), Utbe b. Gazevân (öl. 17), Selmânü'l-Farîsî (öl. 34), Ebû Zerri'l-Ğıfârî (öl. 31), el-Esvedü' bnu's-Serî' (öl. 42) Abdullah b. Revâha (öl. 13) sahâbenin önde gelen vâizleri idiler.⁴⁶ Bunlar dan İbn Mes'ûd, her perşembe günü va'z ederdi.⁴⁷ İbn Abbâs, cuma günleri hadis rivayetiyle, bu arada va'z ve nasihatla meşgul olurdu. Abdullah b. Revâha pek sık olmamakla birlikte va'z ve nasihattan geri kalmazdı.⁴⁸

Raşid Halifelerin de mü'minlerin emiri sıfatıyla hutbelerinde ve sair konuşmalarında halka va'z ve nasihatten geri kalmadıklarını buna eklersek diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in vefatından sonra va'z bir müddet normal seyrinde devam etmiştir. Bu arada müslümanlar arasında va'z etmek için resmi izin isteyenler olmuştur. Temîm b. Evs ed-Dârî bunlardan biridir. Temîm, kaynaklarımızda Medine mescidinde ilk va'zeden va'zlarında ilk olarak kıssa anlatan kimse olarak geçer.⁴⁹ Hz. Ömer'den (öl. 13) va'z etmek için izin istemiş; halife, "bu iş bana kahrırsa hayvan boğazlamaya benzer" diyerek işin önemine işaret edip izin vermek istememiş de ısrar üzerine vermiştir.⁵⁰ Şurası dikkate şayandır ki Temîm, önceleri hristiyan iken hicretin dokuzuncu yılında müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'e Cessâse ve Deccâl kıssalarını anlatan kimse olarak tanınır. Rivayette bakılırsa Allah Resulü (s.a) bu kıssaları Temîm'den duyduğu şekilde minberden müslümanlara anlatmıştır ve bu husus onun menkıbelerinden sayılmıştır.⁵¹ Hz. Peygamber'e kıssa anlatmış olması menkıbe sayılan bir sahâbinin aynı şeyi mü'minler için yapmış olması son derece tabii sayılmak icabeder.

Diğer taraftan meşhur alim et-Taberî'nin (öl. 310) kaydettiğine göre fetihlere giden İslam ordusunda görevli kâşlar vardı. Söz gelişi hicretin 13. yılında yapılan Yermük savaşında kâşlık vazifesini Ebû Süfyân (öl. 33) yapmıştır.⁵² Öte yandan et-Taberî'nin bu haberini teyid eden bir rivayet daha vardır ki o da Konstantiniyye seferine giden orduda bir kâşın bulunduğu.⁵³ Bu rivayetler bize, bahse konu

46 *Kussâs*, 100-108.

47 *Buhârî*, ilm 12: 1/24; *Müslim*, Sıfatu Kıyâme: 8/142; *Müsned*, 1/427, 465.

48 *Kussâs*, 77.

49 *Müsned*, 3/449, 4/24; *Zevâid*, 1/190; *Usud*, 1/256; *Kussâs*, 77.

50 *Kussâs* 87; el-İrakî'den naklen *Tahzîr*, 223. Hz. Ömer'in bu sözü, el-Câmi'de "innehu aleyye mislu'r-rîh" şeklindedir. Bununun tashifden çok bir edisyon hatası olduğunu tahmin ediyoruz.

51 *el-İsâbe*, 1/368.

52 *et-Târîh*, 3/397.

53 *Müsned*, 5/276, 283; *Kussâs*, 139.

kişilerin, resmi vazifeliler olarak askeri savaşa teşvik edip cesaretlerini artırmak için yerine göre hitabelerde bulduklarını, yerine göre de hazarda, yahut seferde istirahat anlarında va'z ettiklerini düşündürmektedir. Yermuk savaşından önce aynı işi karşı tarafta bulunan papazlar, rahipler ve kendilerini kilise hizmetine adanmış olanlar da yapmış, onlar da rum askerlerini savaşa teşvik ederek, şayet müslümanlara karşı koymazlarsa hristiyanlığın sonunun geleceğini söylemişlerdir. Bir ay gibi uzun bir zaman istihkamlarından dışarı çıkmayan rum askerlerinin belki de bu konuşmalar üzerine savaşa başlamış olmaları konumuz itibarıyla bir hayli dikkat çekicidir.⁵⁴

Hız. Ömer'in va'zetmesi için Temîm'e izin vermesi olayı ile fetihlere çıkan ordu birliklerinde resmi vaizler diyebileceğimiz kâsların bulunduğunu gösteren rivayetlerden anlaşıldığına göre Hız. Peygamber'in vefatından sonra bir resmi vaizlik vazifesi ihdas edilmiştir. Ancak ne yazık ki elimizde bu vazifenin ne zaman ihdas edildiğini gösteren herhangi bir delil yoktur. Bununla birlikte vaizlik mansıbının sadece orduya münhasır kaldığını söylemek de mümkün değildir; zira hadis kaynaklarında, rical ve tarih kitaplarında yukarıdaki kanaati doğrular mahiyette "Mekke vaizi, Medîne kâssı, fulan mescitte ilk va'zeden.." gibi ifadelere rastlanmaktadır. Misal vermek gerekirse, Ubeyd b. Umeyr (öl. 68) Mekke vaizi olarak tanınmıştır.⁵⁵ İbn Esî's-Sâ'ib (öl. 68) ve Cundub (öl. 110) Medine vaizleri arasında ismi geçenlerdendir.⁵⁶ Gerdûs b. Amr Kûfe'de umumi vaiz idi.⁵⁷ el-Esved b. Serî' (öl. 42) kaynaklarımızda Basra Mescidinde ilk vazeden kişi olarak yer etmiştir.⁵⁸ Mücâhid'in (öl. 100) "Dört kişiyle iftihar ederdik: fakihimiz Abdullah b. Abbâs, vâ'izimiz Ubeyd b. Umeyr, müezziniimiz Ebû Mahzûre ve Kur'ân okuyucumuz Abdullah ibni's-Sâ'ible" dediğine bakılırsa⁵⁹ Ubeyd, mesleğinde bir hayli meşhurdur. Meşhur tabii'î Atâ b. Ebî Rabah'a (öl. 115) va'zlarda ilkönce kimin kıssa anlattığı sorulmuş, Atâ, "Ubeyddir" cevabını vermiştir.⁶⁰ Bir keresinde Ubeydle birlikte Hız. Âişe'nin (öl. 57) yanına gitmişler. "Yanımdaki kim?" diye sorulunca Atâ, "Ubeyd b. Umeyr" cevabını vermiş, "Şu Mekkelilerin vaizi

54 *et-Târih*, 3/395.

55 *Müsned*, 2/82; *et-Târihu'l-Kebîr*, 5/455; *Tehzibu't-Tehzib*, 7/71.

56 *Târihu'l-Medîne*, 1/13.

57 *Tehzibu't-Tehzib*, 8/432.

58 *Dârimî*, rekâ'ik, 2/319; *Müsned*, 3/474; *et-Târihu'l-Kebîr*, 1/445; *Tehzibu't-Tehzib*, 1/338.

59 *İbn Sa'd*, 5/445.

60 Aynı eser, 5/463.

mi?" denilince de tasdik etmesi üzerine Mü'minlerin Annesi Ubeyd'e "va'z ve nasihatı hafif tut; zira olur ki öğüt bazılarına çok ağır gelebilir" tavsiyesinde bulunmuştur.⁶¹ Yine Hz. Â'îşe Medine vaizi İbn Ebi's-Sâ'ib'e haber göndererek üç hususa riayet etmedikçe kendisini rahat bırakmayacaklarını söylemiş, bu üç hususun neler olduğu sorulunca, Hz. Peygamber (s.a) ve ashabı seci'den kaçanan kimseler olduklarından dua ederken seci' yapmamasını, haftada bir kere cuma günü halka va'zetmesini, çok görmezse haftada iki, hatta üç defaya çıkarabileceğini, ancak dinleyenleri bıktırmamasını bir de konuşmakta olan bir topluluk yanına vardığında konuşmalarını kesmemesini emretmiştir.⁶² Bu emir üzerinde olmalı, İbn Ebi's-Sâ'in, her cuma, müslümanlara va'zetmiştir.⁶³

Medine, ilk İslam devlet teşkilatının kurulduğu yerdir. Bu vasfiyle büyük önemi haizdir. Burada resmi vaizlerin bulunuşu, va'zın devlet teşkilatı içinde yer almaya başladığını gösterir mahiyettedir. Öte yandan vazifeli vaizlerin yanısıra gönüllü denilebilecek vaizlerin bulunduğunu gösteren rivayetler de vardır. Nitekim Medine tarihine dair en eski müstakil kaynak sayılan "Târihu'l-Medîne" müellifi İbn Şebbeh'in (öl. 262) kaydettiğine göre Hz. Aişe Ebu Umer'e haberci göndererek kapısında bir vaizin oturup va'zettiğini, bu durumun kendisini üzdüğünü bildirerek onu, sesinin duyulmayacağı bir yere uzaklaştırmasını istemiştir. Ebu Umer adama haber gönderip bu işe nihayet vermesini istediği halde dinlememesi üzerine kendisi giderek elindeki deynek kafasında kırılışya kadar döğmüştür.⁶⁴

Hicretin ilk asrının sonlarına doğru hilafet makamına geçen ve beşinci raşid halife sayılan Ömer b. Abdilaziz (öl. 101) Hicaz valisine bir emirname yazarak, vaizine, her üç günde bir va'zetmesi emrini vermesini istemiştir.⁶⁵

Misallerde görüldüğü üzere. gerek islamiyetin gelişme ve yayılma devresinde, gerekse Hz. Peygamber'in vefatından sonraki fetihler döneminde önemini her zaman için korumuş bulunan iki merkez olan Mekke ve Medine ile fetihler sonucu islam ülkelerine katılan yerlerde resmen görevlendirilmiş vaizler vardır. Bir başka ifadeyle buralarda teşkilatlanmaya gidilirken va'z da ihmal edilmemiş; birazdan görece-

61 Aynı eser, aynı yer.

62 *Müsned*, 6/217; *Mevârid*, 58; *Târihu'l-Medîne*, 1/13.

63 *Müsned*, 6/217.

64 *Târihu'l-Medîne*, 1/15

65 *Kussâs*, 86.

ğimiz gibi fethedilen yahut kurulan yerleşme merkezlerinde kısa bir zaman için isimleri kabarik listeler teşkil eden vaizler bulunmuştur.

Va'zın Hz. Peygamber (s.a) in ebediyet alemine göçmesinden az bir zaman sonra resmi vazifeler arasında yer ettiğini böylece belirtmeye çalıştıktan sonra şimdi, yukarıda bir fıkrasını verdiğimiz vivayet üzerinde durmak istiyoruz. İbn Ömer'den (ö. 73) nakledilen bu rivayete göre, "ne Hz. Peygamber (s.a), ne Ebubekir (ne de Ömer) zamanında va'zlarda kıssa anlatılmıyordu."⁶⁶ "Va'zlarda kıssa anlatmak, fitneden sonra başladı."⁶⁷

Bilindiği gibi fitne, üçüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesi (35 h.) ve onu takibeden Cemel ve Sıffin harpleri, İbnu'z-Zubeyr'in halifelliğini ilan etmesi, Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi gibi birbirini takibeden olaylardır. Yine bilindiği gibi bu olaylar, ilkinden itibaren siyasi ve itikadi mezheplerin zuhuruna sebep teşkil etmiştir. Hadis uydurma faaliyetlerinin bu olaylar üzerine başladığıda bilinmektedir.

İbnu'l-Cevzî'ye göre va'zlarda talimi konuşmalar yapmak yerine kıssalar ve asılsız hikayeler anlatmak ilk fitne olan Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra başlamıştır.⁶⁸ Diğer taraftan kıssacılığın fitne zuhur ettiği zaman Mu'aviye b. Ebî Süfyân (öl. 60) tarafından ihdas olunan bir bid'at olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁹ Tabiiilerin büyüklerinden Muhammed b. Sîrîn'e (öl. 101) göre ise ilk kıssacılar haricilerdir.⁷⁰

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, va'zlarda kıssa anlatmanın revaç bulması ve yayılmaya başlaması Hz. Osman'ın şehit edilmesi hadisesinden sonradır. Bu elim hadise üzerine islam toplumunun parçalandığı, birliğinin bozulduğu, sonunda siyasi mezheplerin zuhur ettiği dikkate alınrsa siyasi, öteki adıyla ideolojik va'zın da aynı hadise üzerine başlamış olduğu neticesine varılabilir. Bu netice, kıssacılığın Mu'aviye b. Ebi Süfyân tarafından ihdas edildiği rivayetine aykırı görülemez; zira bilindiği gibi Hz. Osman'ın şehit edilmesi hadisesini takibeden olaylar üzerine şiddetlenen ihtilaflar daha çok, siyasi ihtilaflardır. Böyle olunca ihtilafların ortaya çıkardığı siyasi gruplardan herbirinin va'zı fikirlerini yayma ve taraftar toplama vasıtası haline

66 *Ib' Mâce*, edeb 40: 2/1235; *Müsned*, 3/449; el-İrâkî'den naklen, *Tahzîr*, 222. Parantez içindeki kısım *Müsnedde* yoktur. Dr. es-Sabbâğ bu kısmın et-Taberânî'nin ziyadesi olduğunu kaydederek el-İrâkî'yi kaynak göstermektedir. Krş., *Tahzîr*, gös. yer, not, 9.

67 *Târihu'l-Medîne*, 1/9; *Kussâs*, 78; *Tahzîr*, 245.

68 *Kussâs*, 77.

69 *Târihu'l-Medîne*, 1/11; *Tahzîr*, 235.

70 *Kussâs*, 78.

getirmelerini son derece tabii bir netice saymak gerekir. Mu'aviye'ye gelince o bu işi görevli vaizlere yaptırmıştır. Kanaatimizce işin asıl bid'at sayılması gereken yönü kıssacılıktan çok bu yönüdür. Yoksa fitnenin başlamasına hatta emevi iktidarına kadar vaizler va'zediyorlar, arada bir kıssalar anlatıyorlardı. Anlattıkları kıssalar büyük bir ihtimalle ideolojik doğrultuda olmayan kıssalardı. Sahabenin önce gelenlerinden çoğunun hayatta olduğu bir dönemde başka türlüsünün anlatılmasına esasen imkan yoktur.

Siyasi va'zın Mu'aviye tarafından başlatıldığı kabul edildiği takdirde geriye haricilerin ilk kıssacılar olduklarına dair rivayet kalır. İlk bakışta diğerine zıt görünen bu rivayet aslında yukarıdaki kanaati doğruladığı gibi onunla aynı doğrultudadır. Şöyle ki, Hz. Mu'aviye'nin hilafeti saltanata dönüştürme gayretleri, maksadına ulaşabilmek için neler yapmış olduğu malumdur. Bu uğurda her fırsattan istifade eden Mu'aviye'nin, aşağıda göreceğimiz gibi, resmi vaizlere iktidarını met-hettirmek, muhaliflerini halk nazarında kötölemek yollu propagandalar yaptırırken muhalifleriyle ihtilafta olan haricileri, amiyane tabiriyle kullanmış olması, en azından harici vaizlerin ideolojik va'zlarına mani olmamayı kendi siyasetine uygun görmüş olması bizce akla en yakın ihtimaldir. Kaldı ki hariciler, bilindiği gibi, Hz. Ali'ye muhalif oldukları için islam cemaatinden kopmuş bir gruptur. Her ne kadar şiddet taraftarı iseler de umumiyetle ibadet ve taate düşkünlüdürler. Yalanı büyük günah sayarlar. Gerçi böyle olmaları kıssacılıkta başı çekmiş olmamaları için yeterli sebep değildir. Ancak Mu'aviye'nin, tekrar edelim, emevi saltanatının yerleşmesini sağlamak uğruna her fırsattan faydalanırken, kendisine muhalif olanlara karşı duranları en azından müsamaha ile karşılamış olabileceğini hesaba katmadan siyasi va'zların mes'uliyetini tek başına haricilere yüklemek pek isabetli olmayacaktır. Buna göre diyebiliriz ki İbn Sîrin'in haricileri ilzam eden sözleri ya sadece kıssacılığa hamledilebilir, ya da fevrî olarak söylenmiş bir söz olarak kalır. Üçüncü bir ihtimale göre ise şianın uydurmasıdır. Ne var ki bu ihtimallerden herhangi birinin kesinlik kazanması başka delillere ihtiyaç gösterir.

İdeolojik va'zı ilk olarak başlatan Mu'aviye halk efkarını kendi lehine çevirmeye çalışırken vaizlerin, en iyimser bir ihtimalle kendi aleyhine konuşmalarını önlemek için bazı tedbirler almıştır. Va'zı izne bağlamak istemesi bunlardandır. Hac vesilesiyle Mekke'de bulunduğu sırada cereyan ettiği nakledilen bir hadise onun vaizlere sadece kendi propagandasını yaptıkları takdirde izin vermek istediğinin açık delilini

teşkil etmektedir. Abdullah b. Luhayyi'l-Himyerî, bahse konu hadiseyi şöyle anlatmıştır:

“Mu’aviye ile birlikte haccettik. Mekke’ye geldiğimizde bir vaizin Mekke halkına va’z etmekte olduğu (Mu’aviye’ye) haber verildi. Mu’aviye vaize haber gönderdi. Adam geldi. Aralarında söyle bir konuşma geçti:

— Bu va’z işiyle mi emrolundun?

— Hayır.

— Öyleyse neden izinsiz va’z ediyorsun?

— Allah’ın öğrettiği ilmi yayıyoruz.

— Daha önce haber alsaydım halkı seni dinlemekten men ederdim.”⁷¹

Bir diğer rivayete göre Ka’bu’l-Ahbâr, Mu’aviye zamanında va’z etmekte idi. Avf b. Mâlik’in “Bu işi emirin emriyle mi yapıyor?” diyerek itiraz ettiğini duyunca bir sene kadar va’zlarını kesdi. Bu bir senenin sonunda Mu’aviye, Ka’b’a haber göndererek va’z etmesini istedi. O da etti.⁷²

Şurası muhakkaktır ki Mu’aviye vaizlerin halk üzerindeki tesirlerini çok iyi biliyordu. Bunu dikkate alarak Şam, Mısır gibi yerlerde bulunan vaizlere, ikindi ve yatsı namazlarından sonra kendisine dua etmelerini emretti.⁷³ Hicretin 38. yılında Mısır vaizliği mansıbını elinde bulunduran Süleym b. İtr et-Tuceybî, minbere doğru ellerini kaldırmak suretiyle Mu’aviyeye dua edip muhaliflerine lanetler okuyarak resmi vazifesini büyük bir liyakatla yapmıştır!⁷⁴

Daha sonraki emevi halifeleri de aynı yolu takip etmişler, onlar da resmi vaizlere iktidarın propagandasını yaptırmaktan geri kalmamışlardır. Bu iş birinci asrın üçüncü çeyreği dolduğunda hüküm makamından daha önemli kabul edilmiş olmalı ki h. 76 yılında Mısır’da kadılık ve va’izlik mansıpları tek kişinin şahsında birleştirilmiştir.⁷⁵

Diğer taraftan resmi vaizlerin yanısıra halktan nüfuzlu kimselerin mescitlerde alenen halifeye dua, muhaliflerine beddua ettikleri olmuştur. Bu konudaki bir rivayete göre, Abdülmelik b. Mervân (öl. 86) Gadif b. Hârisi’s-Sumâli’ye haber göndererek, cuma günleri elleri min-

71 *Müstedrek*, 1/128; *Tahzîr*, 226; Krş., *Ensûbu’l-Eşrâf*, 4/34.5.

72 *Müsned*, 4/233; 6/28.

73 *el-Hitat*, 4/17.

74 *Tahzîr*, 229.

75 *Kudât*, 214.

bere doğru kaldırıp halifeye dua etmek, sabah ve ikindi namazlarından sonra va'z etmek üzerinde halkı birleştirdiklerini haber vermiştir.⁷⁶ Halifenin bu haberinin "bundan böyle sizler de aynı şeyi yapın" demek olduğunu izaha ihtiyac yoktur.

Görülüyor ki va'z, siyasi ihtilaflar sonucu ideolojik doğrultuda kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki ihtilafların ortaya çıktığı her grubun vaizi kendi fikir ve siyaseti doğrultusunda va'zetmiş, bir tarafta iktidar va'zı kendi inhisarına almaya çalışırken diğer tarafta muhalif grupların herbiri işi kendi görüş ve siyasetlerine uygun bir şekilde yürütmüştür. İdeolojik maksatla va'zedenler, mensubu buldukları grubun görüşlerini açıklarken va'zlarında uydurma kıssalara, asılsız hikayelere ve mevzu hadislerle yer vermişlerdir. Sonunda birinci asır biterken kimi va'izler, Kur'an-ı Kerim'den ayetler açıklamak suretiyle va'zeder, bunları açıklayan sahib hadisleri rivayette bulunurlarken kimi de bu işi sırf siyasi maksatla yahut mezhep propagandası gayretiyle, ideolojik doğrultuda yapmıştır. Artık va'z, el-Leys b. Sa'd'ın (öl. 175) dediği gibi iki kısma ayrılmış; bunlardan birine umumi va'z (kasas âmme), diğerine ise hususi va'z (kasas hâssa) denilmiştir.⁷⁷ İdeolojik va'z ikincisidir ve tamamen belli bir grubun, görüşlerini yaymak maksadıyla kıssalar, hikayeler, hatta uydurma hadisler anlatmak suretiyle va'zetmesidir. İslam tarihinde bu tür va'zı ilk başlatan, yukarıda görüldüğü gibi, Mu'aviye b. Ebi Süfyandır.

İslam dininin öldürdüğü arap ırkçılığı cereyanını canlandıran, saltanat uğruna müslümanların ihtilafa düşmelerine ve birbirlerine kılıç çeken insanlar haline gelmelerinde kusuru, ihmali, hatta çekinmeden söyleyebileceğimiz kasıtlı icraatının sebep olduğu şüphe götürmeyen emevi iktidarının halk arasında tutunabilmek için şairler, hatipler, bilhassa vaizlerden geniş ölçüde istifade ettiği muhakkaktır. Başta şia olmak üzere emevilere muhalif olanlarla Hz. Ali'ye muhalif olan hariciler de çok geçmeden aynı usule başvurmuş, onlar da şair ve vaizlerden faydalanmakta geçikmemişlerdir. Tabii olarak Hz. Osman taraftarları, Mu'aviye safında fiilen harplere iştirak etmeyen tarafsızlar da aynı yolla görüşlerini yaymaya çalışmışlardır.

Diğer taraftan hicretin birinci asrının sonlarına doğru bir zühd hareketi iyiden iyiye açığa çıkmaya başlamıştır. Özellikle Irak ve havâlisinde geniş bir taraftar kitlesi bulan bu hareket ve zamanın tabii bir

⁷⁶ *Müsned*, 4/205; *Tahzîr*, 252.

⁷⁷ *es-Samerrâ'i*, 18.

eğitim-öğretim, aynı zamanda taraftar toplama ve görüş yayma vasıtası olan va'zı geniş çapta kullanmıştır. Bu harekete bağlı abid ve zahid vaizler va'zlarında daha çok günah korkusu, Cehennem azabı, dünyayı hiçe saymak gibi temaları işlenmişlerdir. Konuşmalarını cazip gale getirmek için, işledikleri fikre uygun kıssalar anlatmak, zahid vaizlerin ihmal etmedikleri hususlardandır. Zühd hareketinin en tanınmış vaizleri, el-Hasenu'l-Basrî (öl. 110), İbrahim et-Teymî (öl. 90), Sâlih el-Murrî (öl. 176), Mutarrif b. Abdillâh, Sâbit el-Bunânî, Ebu İmrân el-Cuvenî Yezîd er-Rakâşî, Mâlik b. Dînâr gibileridir. Yukarıda da söylendiği gibi va'zlarında, esas itibarıyla günah korkusu altında ezilerek devamlı ye's ve hüzn içinde olarak ağlamayı telkin eden zahid vaizler zamanla bekâ'nî denilen bir grubun oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Söz gelişi en tesirli va'zları yapmakla meşhur olan Yezîd er-Rakâşî, va'zlarında ağlamayı esas almış, kendisi ağlamış, dinleyenleri ağlatmıştır.⁷⁸ Avn b. Abdillâh, va'zderken öyle ağlardı ki, sakalı göz yaşından sırsıklam olurdu.⁷⁹

İkinci hicri asırda devam eden ve tabii olarak gelişen bu hareket, daha sonraları vücut bulan tasavvufun temelinde yatan esaslardan sayılabilir. Zahid vaizler ise va'zlarını belli bir esas üzerine bina ettikleri için teferruata fazla önem vermez görünmektedirler. Bu yüzden denilebilir ki görüşlerini aksettirecek kıssalar anlatmayı meşru saymışlar, hatta teşvik bile etmişlerdir. el-Hasenu'l-Basrî'nin "va'zlarda kıssa anlatmak bid'attır. Ancak ne güzel bir bid'attır! zira nice kabul olunan dualara, yerine getirilen isteklere, faydalanılan ilimlere kıssalarla ulaşılır" dediği meşhurdur.⁸⁰ Bu şekildeki va'zlarıyla bir hayli taraftar bulan zühd hareketi zamanla hilafet sarayına kadar nüfuz etmiştir.

Yukarıda takribi bir ölçüyle bir buçuk asırlık bir zaman olarak zikrettiğimiz sahabe ve tâbi'ûn devrini takibeden zaman içinde, bir başka ifadeyle ikinci hicri asır sonlarına kadar islam ülkelerinde aşağıda isim listesini verebileceğimiz vaizler şöhret kazanmışlardır. Bu vaizlerin hepsinin belli bir fırkaya mensup oldukları söylenemezse de çoğunun abid ve zahitlerden olduğuna işaret etmek gerekir.

Mekke'de: Ubed b. Umeyr, Mücâhid, Vuheyd b. Verd, Fudayl b. İyâd (öl. 181), Haccâru'l-Mekkî;

Medine'de: Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, el-Eğar, Muhammed ibni'l-Munkedir, Ebû Hâzîm el-A'rec, Ebû Âmir el Bunânî;

78 *Hilye*, 4/51.

79 *Hilye*, 4/249; *Sıfatu's-Safve*, 3/56.

80 *Kussâs*, 73.

Yemen'de: Vehb b. Muncbbih (öl. 114);

Kûfe'de: Alkame b. Kaysî'n-Neha'î, İbrâhîm et-Teymî, Sa'îd b. Cubeyr, Avn b. Abdillâh, Umer b. Zerr, Dâvûd et-Tâ'î;

Basra'da: el-Hasenu'l-Basrî, Mutarrif b. Abdillâh (öl. 210), Abdullah el-Muzenî, Katâde, Sâbit el-Bunânî, Ebu İmrân el-Cuvenî, Muhammed b. Vâsî', Mâlik b. Dînâr (öl. 130), Yezîd er-Rakâşî, Süleymân et-Teymî, Sâlih el-Murri;

Rey'de: Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî, Ebu Osmân el-Hirî;

Belh'te: İsrâhîm Edhem; Şakik el-Belhî, Hatemu'l-Esamm;

Nisâbûr'da: Ebu Hafsi'n-Nisâbûbî;

Şam'da: Kâ'bu'l-Ahbâr, Hâlid b. Ma'dân, Bilâl b. Sa'd;

Mısır'da: Zu'n-Nûn el-Mısırî;

Mağrib'te: Ebu Abillah Muhammed b. İsmail el-Mağribî;

Bağdat'ta: Mansûr b. Ammâr, Seriyu'bnu'l-Muğlis, Yahyâ el Cellâ, el-Cuneyd, Ebu'l-Hasenu'bnu'l-Beşşâr, Hayru'n-Nessâc, Beh-zu'bnu Şâzân.⁸¹

Burada şu hususa işaret etmek gerekir. Vaizlerin herbiri belli bir görüş etrafında vazetmeye başlayınca, bilhassa va'zlarda islami talimatları açıklamak yerine kıssalar, uydurma hikayeler ve hadisler anlatmak bahis konusu olunca halile buna sahabe ve tabi'ünden itirazlar olmuştur. Bu itirazların esasını va'zlarda kasas denilen hikayeler, kıssalar anlatmak, böylece bir bid'at ihdas etmek ve olur olmaz cahil kişilerin alimane eda ile aslı olmayan şeyler anlatmaları teşkil eder. Nitekim Hz. Ali, mescitte va'z etmekte olan birine rastlamış, ona nâsih ve men-sûhu bilip bilmediğini sormuştur. Vaizin bilmediğini söylemesi üzerine bilgisiz va'zın kendisini helak edeceğini, dinleyenleri de helake sürükleyeceğini söylemiştir.⁸² Bir başka rivayette Hz. Ali mescide girmiş, burada va'z etmekte olan birini görünce ne yaptığını sormuş, "tezkîrde bulunuyor, halka öğütler veriyor" cevabını almca, "Bu adam öğüt vermiyor, ben fûlan oğlu fûlanım. Beni iyi tanıyım diyor" demiştir.⁸³

Yukarıda ismi geçen Mısır vaizi Süleym b. Itr et-Tuceybî'ye sahabi Sile ibni'l-Hârisin itirazı da aynı şekildedir. Sile itirazında

⁸¹ Bu meşhur vaizler hakkında fazla bilgi için *Târih Bağdât, Hilye, Sıfatu's-Safve* ve öteki kaynaklara bakılabilir.

⁸² *Kussâs*, 79; *Tahzîr*, 242.

⁸³ *Tahzîr*, 241.

“Vallahi demiştir; daha peygamber (a.s) devrini geride bırakmış değiliz. Atalarımızla alakamızı da kesmedik. Lakin bakıyoruz sen ve ashabın bizim olduğumuz yerde bu kabil işlere kalkışıyorsunuz.”⁸⁴ Bir başka sahabi Abdullah b. Mes’ud, va’zetmekte olan Amr b. Zurâre’nin yanına vararak “sapık bir bid’at çıkardıklarımı” söyleyip onu azarladıktan sonra “Muhammed Mustafa (s.a) den daha doğru yoldamısın ki insanları ondan uzaklaştırıyorsun?” demek suretiyle kıssacı vaizlerin durumunu çok güzel ifade etmiştir.⁸⁵ Aynı sahabi müslümanların akşam namazını kıldıktan sonra mescitte oturduklarını, aralarından birinin çıkarak “Allah’ı şöyle şöyle tekbir edin; Allah’ı şöyle şöyle tesbih edin; Allah’a şöyle şöyle hamdedin” diyerek ve’zettiğini duyuyor. Bir gün aralarına karışıyor. Söylenenleri dinledikten sonra öfkeli bir şekilde ayağa kalkarak “Ben diyor’ Abdullah b. Mes’udum. Kendisinden başka ilah olmayan (Allah)a yemin ederim ki karanlık bir bid’at ortaya koymuşsunuz.” Kendisine Allah’a tevbe-istiğfar ettikleri söylenince “orta yollu gidin” tavsiyesinde bulunarak aşırılıklara karşı uyarıyor.⁸⁶ Basra mescidinde ilk va’zeden kimse olarak tanınan şair el-Esved b. Serî, va’zlarında sesini yükseltir (ellerini havaya kaldırarak dua eder) miş. Bir gün mescide sahabeden Mücâlid (öl. 42) gelmiş. Cemaat oturması için yer vermişler. “Sizin mescidinizde bulunmaya gelmedim. Ancak görüyorum ki müslümanlar için hoş olmayan bir iş yapıyorsunuz. Müslümanların kabul etmeyecekleri şeyden kaçınm” demiştir.⁸⁷ Sahabi Ebû’d-Derdâ’ya göre mü’minin verdiği bir sadaka Allah’ın yararlı kıldığı bir hususta ihtilafa sebep olan va’zdan Allah’a daha hoş gelir.⁸⁸

Mü’minlerin emiri Hz. Ali’den rivayet edilen şu olay, dinin inceliklerini kavramış olanlara va’z müsaadesi verirken ne olduğu belirsiz cahil kişilerin halk huzuruna çıkıp va’z etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır: Rivayete göre döndüncü halife bir gün sırtında abası, elinde asası pazar yerini dolaşmakta, alışverişiyle meşgul olanlara “Tüccarlar! Hakkı alın; hakkı satın ki kurtulasınız. Az kazancı geri çevirmeyin ki çoğunu haram hale getirmeyesiniz” diyerek tavsiyelerde bulunmaktadır. Derken gözü va’z etmekte olan birisine ilişir. “Biz Hz. Peygamber (s.a) devrine yakın kişiler olduğumuz halde bu işi yapmıyoruz, kalkmış sen yapıyorsun öyle mi? “Sana birtakım sorular soracağım. Eğer cevap

84 *et-Târihu'l-Kebîr*, 4/125; *el-İsabe*, 3/447; *Usud*, 2/34; *Kussâs*. 78.

85 *Tahzîr*, 228.

86 *Hilye*, 4/481.

87 *el-İsâbe*, 5/770.

88 *Kussâs*, 72.

verirsen ne ala. Yoksa şu asa ile seni hırpalayacağım” der. Arkasından da “Din ne zaman sabit, ne zaman yok olur?” sorusunu sorar. Adam “Dinin sübutu vera’, zevali ise tama iledir” cevabını verir. Bu cevap üzerine Hz. Ali “güzel” der ve ekler: “Bundan böyle va’z edebilirsin. Senin gibiler va’z edebilirler.”⁸⁹ Hz. Ali’nin Basra’ya girmesi üzerine kıssacıların mescitten çıktığı, el-Hasenu’l-Basri’ye gelinceye kadar kimsenin Basra Mescidinde va’zlarda kıssa anlatmadığı buna eklenirse halifenin vaizlerde olması gereken hususlara ne derece riayet ettiği kolayca anlaşılır. Bu konuda Hz. Ömer’in Mu’aviye el-Kindi’ye söyledikleri de hayli önemlidir. Temim ed-Dâri’ye va’zetmesi için izin veren Hz. Ömer, Mu’aviye’ye izin vermeyişinin sebebini, kibir ve ucuba düşerek bilmediği şeyleri biliyormuşcasına alimane bir eda ile anlatmasının doğru olmadığına bağlar. Hz. Mu’aviye rivayete göre, Hz. Ömer’in huzuruna çıkarak bazı isteklerde bulunmuştur. İsteddiği şeyler arasında va’z etmesi için izin verilmesi de vardır. Halife bu işi istemediğini ima eder bir şekilde “sen bunu istiyormusun?” diye sorar. Arkasından ilave eder: “Va’zlarda halka karşı gurura kapılmandan korkarım. Sonunda nefsinde onlara karşı kibirlenme duygusuna sürüklenirsin. Tekrar va’z edersen, yine büyüklenirsin. Tekrar va’z edersen, tekrar kendini büyük görürsün. Öyle ki halk karşısında kendini ülker yıldızında sanırsın. Nihayet Allah seni, kendini büyük gördüğün ölçüde, halkın ayakları altına atar.”⁹⁰

Bununla birlikte sahabeden bir kısmının va’zda kıssalar anlatmanın faydasına kail oldukları görülür. Enes b. Mâlik (öl. 93) bunlardandır. Rivayete göre Enes, Ziyâd b. Abdillâh en-Nemîri’ye haber göndererek halka va’zetmesini istemiştir. Ziyad, “halk va’zda kıssalar anlatmayı bid’at sayarken nasıl va’zdebilirim” diyerek özür beyan edince bu tanınmış sahâbi “Böyle bir şey bid’at olsaydı senden istemezdim” demiş, Ziyâd bunun üzerine va’z etmiş, va’zlarında kıssalar anlatmıştır. Hatta va’z meclislerinde Enes de bulunmuş, dualarda ellerini kaldırarak “amin” demiştir.⁹¹

Burada hemen işaret gerekir ki va’zda kıssalar anlatmanın faydalı olduğu görüşünde olan sahabiler muhakkak ki va’zdan ancak talimi mahiyette islami değerleri anlatmaktan ibaret va’zı, kıssalardan ise, belki de, Kur’ân Kerimdeki kıssalara bakarak, ibret alınacak kıssaları anlamış olmalıydılar. Yoksa sonradan ortaya çıkan kussas tafesinin

⁸⁹ *Kussâs*, 80’ *Tahzîr*, 343. Krş., *Hilye*, 4/136.

⁹⁰ *Müsneid*, 1/81; *Zevâ’id*, 1/189; *Kussâs*, 93.4.

⁹¹ *Kussâs*, 72.

yaptığı gibi va'zlarda islami değerleri işlemek, Kur'an-ı Kerimi, hadisleri ve fıkhi bilgileri ele almak yerine çeşitli gayelerle asılsız hikayeler ve uydurma hadisler anlatmayı hiçbir sahabinin makul karşılamasına imkan düşünülemez.

Tabiiilerden de kıssacılara karşı çıkanlar olmuştur. Söz gelişi Ebu İdrîs Â'iz b. Abdullah el-Havlânî (öl. 80) va'zlarında kıssa anlatanlardan hoşlanmaz. Ona göre "Mescidin bir tarafında yangın çıktığını görmek fakih olmayan bir kimsenin oturup va'z ettiğini, kıssalar anlattığını görmekten daha hayırlıdır.⁹² Meşhur Muhaddis Hemmâm'ı (öl. 101) babası, İbrahim et-Teymî'nin va'z meclisinden zorla çıkarmıştır.⁹³ Asımu'l-Ahvel'in anlattığına göre Ebu Adbirrahman es-Sulemî talebelerine "Ebu'l-Ahves hariç kussas meclisine gitmeyin" dermiş.⁹⁴

Sahabenin her önüne gelenin va'z etmesi ile va'zlarda bir şeyler anlatmak tek kelimeyle müslümanları irşad edip onlara dini asılları öğretmek yerine belli bir gaye ve maksatla kıssalar anlatmasına itirazlarını, tabiiilerden çoğunun bu kabil kişilere cephe almış olmasını haklı gösterecek sebepler çoktur. Bir kere Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir merfu hadiste İsrail Oğullarının (Allah'ın kitabını bırakarak) asılsız hikayelerle uğraştıkları için helak olduklarına işaret edilmiştir.⁹⁵ Bir başka hadise göre va'z edenler üç gruptur: ya emirdir, ya memurdur, ya da hilekardır.⁹⁶ İkincisi, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini her ne bahasına olursa olsun yaşatmaya azimli olan sahabilerin, kendilerine göre hatalı saydıkları şeylere müdahale ettikleri meşhurdur. Bu duruma göre vaizlerin islami değerler yerine masallar anlatmalarına itiraz etmelerini tabii karşılamak gerekir.

Sahabe ve tabiiilerin, özellikle va'zlarda kıssalar anlatmaya itirazlarının, tabiiilerden bir kısmının kussas zümresine karşı oluşlarının bir başka - şüphesiz en önemli- sebebi, mevzu hadislerin zuhuru ve yayılmaya başlamasıdır. Yukarıda da işaret edildiği gibi umumiyetle fitneden sonra başladığı kabul edilen hadis uydurma ve yayma faaliyetleri, gerek ideolojik va'zlar gerekse kıssacılıkla gelişme imkanına kavuşmuştur. Dolayısıyla kıssacılık hadis vaz'ına zemin hazırlayan sebepler arasına girmiştir. Şia, hariciye, Emevi hanedanı, zahid ve abidlerin faa-

92 *Kussâs*, 181; *Tahzîr*, 249, 263; *Hilye*, 5/224.

93 *İbn Sa'd*, 6/286; *Kussâs*, 82.

94 *Hilye*, 4/193; *Kussâs*, 181.

95 el-İrâkî'den naklen, *Tahzîr*, 227. Hadisi için bk., *Zevâ'id*, 1/189.

96 *İbn Mâce*, edeb 40; 2/1235 r. 3753; *Müsned*, 4/233, 6/28.

liyetleri arasında kıssacılığın önemli bir yer tutması bunu gösterir. Bu ve öteki gruplardan herbirinin esas itibariyle görüşlerine uygun ayet ve hadisleri işledikleri, şayet görüşlerine uygun ayet yoksa en yakın bulduklarını te'vil yoluna gittikleri, bu da olmadığı takdirde fikirlerini Hz. Peygamber'e söylettikleri meşhurdur. Va'z işinde durum, zamanla aynı olmuştur. Bu grupların vaizleri kendileri konuşurlarken icabında Hz. Peygamber'i konuşturmaktan çekinmemişlerdir. Kendilerine itiraz edenleri, yaptıkları işin kötülüğünü söyleyenleri öldürmeye kalkıştıkları bile olmuştur. Meşhur alim Şakîk b. Seleme (öl. 82), harici va'izlere karşı çıktığı için ölüm tehlikesi geçirmiştir.⁹⁷

Emevi saltanatı yıkılıp iktidar abbasilere geçince hilafet merkezi olan Irak, siyasi ve mezhep propagandasına yönelik va'zların merkezi haline gelmiştir. Bu arada va'izlerin sayısında alabildiğine artma olmuştur. Özellikle Bağdat ve çevresinde yayılmak isteyen abid ve zahidler, şia, hariciler ve bunlara ilaveten yeni zuhur etmeye başlayan öteki gruplar işi daha da çığırıdan çıkarmışlardır. Bırakınız mescitleri, yollara varıncaya kadar her yerde va'z meclisleri kurulmaya başlamıştır. Nitekim İbn Avn (öl. 232) Basra mescidinde fıkah halkası olarak bir Müslim b. Yeşâr'ın ders verdiği halka olduğunu, diğer bütün halkalarda kussasın oturduğunu söylerken buna işaret etmiştir.⁹⁸ Bu meclislerde konuşanlar, kendi görüşlerini savunup karşı görüşte olanlara hücum ederlerken işi, az önce söz konusu ettiğimiz gibi, tefsir Te'vil - vaz' gibi bir açıdan idare etmişlerdir. Kısacası, söyleyeceklerine uygun olanı söylemişler; olmayanı uydurmaktan çekinmemişlerdir. Üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde Bağdat ve çevresi adeta talimî va'zın unutulduğu, buna karşılık kussâs taifesinin kol gezdiği bir yer haline elmiştir. İşin vehameti ne noktaya kadar gelmiş olmalı ki halife, 284 tarihinde kussas halkalarına oturmayı yasak etmek zorunda kalmıştır.⁹⁹ Aradan çok geçmeden 297 de Halife el-Mu'tedid Bağdat'ta dellal bağirtarak yolda, mescitte hiçbir kıssacı ve müneccimin otur (up konuşma yap) mayacağı ilan etmek mecburiyetini duymuştur.¹⁰⁰ Daha sonraları ise kussasın, sahibine sakimine bakmadan her duyduklarını yalan yanlış anlatmaları, bilhassa her hadis diye işittiklerini va'z meclislerinde sahib hadislereymiş gibi ele almaları karşısında ise Halife el-Kâ'im bi-Emrillâh zamanında vezir İbn Mesleme, vaizlere bir emir çıkartarak el-Hatîbu'l-Bağdâdî'ye (öl.

97 *Ibn Sa'd*, 6/126.

98 *Kussâs*, 73.

99 *et-Târih*, 10-54.

100 *Hulefâ*, 370; *Tahzîr*, 268.

463) göstermeden hiçbir hadisi va'zlarında malzeme olarak kullanmamalarını emretmiştir.¹⁰¹ Hilafet merkezi ve yakın çevrelerde durum böyle olunca diğer yerlerde nasıl olacağını uzun uzadıya izah etmeye sanırım lüzum yoktur. Diyebiliriz ki aynı durum asırlar boyu aynı minval üzere ve hiçbir iyiye gidiş veya düzelme olmadan devam edip gitmiştir.

Buraya kadar ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız gibi, mü'minlere dini bilgiler vermek, onları irşad etmek, kısacası eğitim ve öğretimlerini sağlamak bakımından son derece önemli bir fırsat olan va'z, müslümanlar arasında siyasi ihtilafların zuhuru üzerine çığırından çıkmaya başlamıştır. Sonunda ideolojik hale gelişi bir yana islami kültüre darbe indirecek şekilde uydurmacılığa kaymıştır. Bu arada kussâs denilen bir zümre türemiştir. Çeşitli art niyetlerle halk huzuruna çıkan bu taife, umumiyetle islami ilimlerden nasibini alamamışlardan ibaret olunca iş bir kat daha çığırından çıkmıştır. Yalnız güzel konuşma ve bazen önceden hazırlanmış mizansenlerden başka ellerinde sermaye olmayan kimi kıssacılar halkı peşlerinde sürüklemekle kalmamışlar, hem şöhret sahibi olmuşlar, hem de maddi menfaat elde etmişlerdir. Böyleleri gerçek manada alimlerin, iyiniyetli vaizlerin itibarını sarsmışlardır. Halk ise yerine göre bir vaizin tatlı hikayelerini dini hakikatlere tercih eder hale gelmiştir. Değerli alim İbnu'l-Cevzî bu konuda " eskiden vaizler alim ve fakih kimselerdi. İbn Ömer, Ubeyd b. Umeyr'in va'z meclislerinde bulunurdu. Ömer b. Abdilaziz namazdan sonra verilen va'zlar da halkla beraber bulunur, vaiz ellerini kaldırıp dua ederken o da ellerini kaldırırdu. Ne var ki gün geldi bu meslek bozuldu. cahillerin elinde kaldı. Halkın eşrafı va'z meclislerinden soğudu. Onların yerini avam ve kadınlar aldı. Böyle bir mecliste va'zedenlerin derdi, ilim değildi. Bu yüzden kıssalara, cahil halkın hoşuna giden şeylere va'zlarında daha çok yer verdiler. Böylece vaizlik mesleğinde türlü türlü bid'atler ortaya çıktı" derken¹⁰² son derece haklıdır ve asırlar boyu devam eden vazın durumunu ve kussas macerasını veciz bir şekilde özetlemiştir.

Araştırmamızın son bölümü olan kussâsın hadis ilmine, dolayısıyla islamiyete verdikleri zararlara geçmeden önce tanınmış alimlerden birkaçının bu zümre hakkında neler düşündüklerine ve cerh ve ta'dil kitaplarında kıssacı vaizleri cerheden ifadelere misaller verelim:

101 *el-Vâfi*, 7/193.

102 *Telbis*, 31.

Ebu Kılâbe (öl. 104): “İlmi öldürenler, başkası değil, kussastır. Bir kimse bir sene kussas meclislerine devam etse bir şey elde edemez. Lakin bir alime devam etse bir şey elde etmeden kalkmaz.”¹⁰³

Ebu'l-Melih'e (öl. 108) kıssacı Meymûn b. Mihrân er-Raki (öl. 117) hakkındaki fikri sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Kussası dinleyen, onun ortağı demektir. Konuşan ya dinini zayıflatacak şekilde sözlerini süsler, ya nefsinde kibre kapılır, ya da kendi yapmadıklarını başkalarına emreder. Dinleyen rahmet bekler, konuşan ise kin ve düşmanlık!”¹⁰⁴

Muhammed b. Kesîr (öl. 118) “Kussâs halkın Allah'a ve peygamberine karşı en çok yalan söyleyenleridir. Onların meclisine gitmenin üç faydası olabilir: Yalanlarına rıza göstermek, aklı hafife almak ve mürüvvetin gitmesi!”¹⁰⁵

Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131): “Müslümanların hadislerini kussastan başkası ifsad etmemiştir.”¹⁰⁶

İbrâhîm el-Harbî, hayatında bir kere bile olsun kiliseye havraya ve kussâs meclislerine gidenlerden olmadığı için Allah'a hamdeder.¹⁰⁷

Ahmed b. Hanbel: “İnsanların en yalancıları kussâs ve dilencilerdir.”¹⁰⁸

İbnu'l-Cevzi: “İlme henüz başlamış olan biri tabii olacağı bir alim arar. Sanır ki kussâsın anlattığı hikayeler, naklettiği hadisler islâm şeriatının ta kendisidir. Böylece hideyet ararken sapıtmış olur.”¹⁰⁹

Bir va'iz va'zında hadis rivayet eder yahut kendisini muhaddis olarak tanırsa cerh ve ta'dil imamlarının eserlerinde muhakkak yer alır. Bir başka deyişle böyle bir şahıs hakkında bir hüküm mutlaka bildirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında kussâs taifesinin cerh ve ta'dil kaynaklarında, umumiyetle münkerat rivayetiyle cerh edildikleri görülür. Rivayetleri merdud itibar edilmiştir. Söz gelişi yukarıda ismi geçen Yezîd er-Rakâşî hakkında Ahmed b. Hanbel “hadisleri münkerdir”, demiştir. Yahya b. Ma'in'e göre hadislerinde da'f vardır. Nese'îye göre Yezîd, metrukdur. Şu'be, zina etmeyi, Yezîd'in hadislerini yazmaktan ehven sayar.¹¹⁰ İbn Hibbân (öl. 354) ise Yezîd hakkında “Alla-

103 *Hilye*, 2/287; *Kussâs*, 182; *Tahzîr*, 237.

104 *Kussâs*, 94; *Tahzîr*, 251, 2.

105 *Tahzîr*, 275, 6.

106 *Hilye*, 3/11.

107 *Kussâs*, 184; *Tahzîr*, 257, 8.

108 *Hanâbile*, 1/253; *Kütü'l-Kulüb*, 1/151; *el-Câmi'*, 2/226.

109 *Telbîs*, 166.

110 *Mizân*, 4/418; *Kırş.*, *Cerh*, 9/253.

h'm hayırlı kullarından, halvetlerde geceleri ağlayıp duranlarındandır. Hadis ilminden ve hıfzından gafildir. İbadet ve ibadete vesile olacak işlerle meşgul olur; el-Hasenu'l-Basri'nin sözlerini değiştirir; Enes-Hz. Peygamber (s.a.) isnadiyle rivayet edilmiş hadisler haline getirir. Rivayetleri arasında Enes ve başkalarının hadisi olmayan sözler çoğalınca onunla ihticac batıl sayıldı. Buna göre taaccüb için olmadıkca ondan rivayet helal sayılmaz oldu" der.¹¹¹

Yine meşhur vaizlerden Sâlih el-Murri hakkında da Ahmed, "Kıssacıdır; hadis ehli değildir. Esasen hadisi hiç bilmez" demiştir.¹¹²

Bağdatta çarpıcı va'zlar eden, va'zlarında daha çok asılsız hikayeler anlatmakla tanınan bu yüzden bir hayli dünyalığa konduğu kaydedilen¹¹³ Mansûr b. Ammâr da munkeru'l-hadis olmakla cehdedildiği gibi belki de va'zlarında söyledikleri yüzünden cehmiyeye mensup olmak ithamına maruz kalmıştır.¹¹⁴

Vehb b. Münebbih kıssacılıkla tanınmış, israili kitaplardan çok nakillerde bulunmakla tenkid edilmiştir.¹¹⁵

Muhammed b. el-Hasen isimli bir vaiz için söylenenler de aynı mahiyettedir: "Daha çok kıssacı idi. Hadiste yalan söylerdi."¹¹⁶

İslam alimlerinin büyük çoğunluğu kussas zümresinin umumiyetle sıvrılmak, şöhret ve servet sahibi olmak gibi gayeler peşinde koştuğlarında hemen hemen ittifak halindedirler. Maksatlarına ulaşabilmek için bazı usullere başvurduklarını, va'zlardan önce birtakım mizansenler hazırladıklarını da kaydetmişlerdir. Bunlardan dikkate değer olanlarını İbnu'l-Cevzi'den özetleyelim:

"Kussâs, süslü bir tahta kendilerini sadesinden daha heybetli göstereceği için va'z edecekleri minberi gösterişli renkli kumaşlarla örter, bazen onu bir kabir havasına sokarlar. Va'zederken yapmacık hareketler yapar, huşu ve hudu' içinde görünürler. Yerine göre göstermelik olarak titrer; yerine göre ağlarlar. İçlerinde bazen vecde gelmiş görünmek için elbisesini yırtan, başını yumruklayan, kendini minberden aşağı atanlar vardır. Birtakım bid'atlar ihdas etmişlerdir ki, min-

111 *Mecrûhîn*, 3/98.

112 *Mizân*, 2/289.

113 *Târih Bağdât*, 13/72.

114 *Mizân*, 4/187.

115 A.g.e., 4/352.

116 *Târih Bağdât*, 2/305; *Mizân*, 3/520.

bere çıkıp inerken ayaklarıyla vurup ritmik sesler çıkarmak bunlardan-
dır. İçlerinden kimi, zahid görünmek için yüzünü yağ ve safranla sarar-
tır. Kimi kokladığında göz yaşının akması için kimyon taşır. Kimi de
cömertlik gösterisi yapmak üzere hırkasını cemaat üzerine atar. Kimi
vardır, kadımların kendisine meyletmelerini sağlamak maksadıyla
gösterişli elbiseler giyer, nazik ve kibar hareketler yapar. Kimi uzun
ve gür saçlarıyla heybetli görünmeye çalışır. Kadınları meclisine çekmek
için hissi konuşanları, kibar ve nazik görünenleri, anlattıklarını remiz ve
işaretlerle anlatanları da vardır.¹¹⁷

İslam alimleri, bilhassa muhaddisler kussas taifesini niçin sevmemiş,
onlara karşı durmuş, haklarında kitaplar telif etmek lüzumunu hisset-
mişlerdir?¹¹⁸ Bu sorunun cevabı herşeyden önce bu zümrenin kendilerini
halka kabul ettirebilmek için seçtikleri yolda, takibettikleri usullerde
aranmalıdır. Bırakınız diğer önemli sebepleri bu bile onlara karşı duyulan
nefreti açıklamaya yeterli sebep teşkil eder. Bir kere bu zümre halkın
gözüne girmek için kimsenin bilmediği acaip kıkayeler, garip kıssa-
lar anlatmayı va'zlarında esas tutmuşlardır. Ayrıca alimane tavırlar
takınmışlar, cahilliklerini güzel sözler, edebi ifadelerle örtmek üzere
söze ağırlık vermişler, yahut esas itibariyle şarlatanlık yolunu seçmiş-
lerdir. İlmiyle öğünenler, uydurmalarını kabul ettirebilmek için yemin
etmekten çekinmeyenler, anlattığının yanlış olduğunu söyleyip uyarana-
ları tehdid edenler, hasılı saymakla bitmeyecek kadar çok, değil islami-
yete insanlığa bile sığmayacak hallere düşenler hep bu zümreden çık-
mıştır. Şu rivayetler söylediklerimizin misalleri olmaya değer mahiyet-
tedir:

Ahmed el-Gazzâlî isimli bir kıssacı Hemezân'da halka va'zetmek-
tedir. Bir ara "İblis'in şu rabatın ortasında bana secde ettiğini gördüm"
der. "Adem'e secde etmeyen İblis, nasıl oluyor da sana secde ediyor?"
diyerek itirazlarda bulunanlar olur. Ancak adam, bir kere söylemiştir;
ısrar eder. Arkasından da "Vallahî, hem de yetmiş kere secde etti" diye
yemin ederek güya sözünü kuvvetlendirir.¹¹⁹ Ne kadar tuhaftır, Hz.
Adem'e secde etmeyen, bu yüzden Allah'ın rahmetinden koğulmuş ve
ebedi Cehennem azabını haketmiş bulunan İblis'in, sulbünden gelen
birine secde ettiğine yemin eden kıssacının düştüğü tenakuzu ne biri
çıkıp tekrar tüzüne vurur, ne de böyle ne söylediğini bilmeyen, ulu or-

117 *Kussâs*, 145-147.

118 en-Nakkâş'ın "*Ahbârü'l-Kussâs*" 1 (Keşf, 1/28); İbnü'l-Cevzî'nin "*Kussâs*" 1, el-İrâkî'nin "*el-Bâ'is ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*" 1, es-Suyûtî'nin "*Tahzîr*"i gibi.

119 *Kussâs*, 176.

ta yemin eden birinin va'zı dinlenmez diye meclisten çıkıp gider. Yıllar sonra es-Suyûti'ye (öl. 911) *Tahzîr* kitabını yazdıracak olan da bir kissacıdır. Özetleyerek kendisinden dinleyelim: "Bu günlerde va'zlarında Hz. Peygamber (s.a) e nisbet ederek batıl ve yalan sözler anlatan bir kissacı hakkında fetva verdim. Böyle hadislerin ne Hz. Peygamber (s.a) den gelen asıllarının bulunduğunu ne de muhaddisler nezdinde olduğunu belirttim. Değil rivayetlerinin, özellikle halk, avam ve kadınlar arasında zikredilmelerinin bile helal olmadığını açıkladım. Bu kimsenin va'z meclislerinde rivayet ettiği hadisleri hadis şeyhlerine düzeltirmesi gerektiğini, onların "aşlı vardır" dediklerini rivayet etmesi, "aşlı yoktur" dediklerini zikretmemesi gerektiğini ifade ettim. Kendisine nakletmişler. Kızmış, gazaba gelip "Benim gibiler hadiscilere hadis tashih ettirecekler; benim gibi birinin rivayet ettiği hadise batıl deniyor, öyle mi?" gibi laflar etmiş. Bu sözleri üzerine ayak takımı benimle münakaşa etmeye kalkıştı. Bana dil uzattılar. Hatta, ölümle, taşlamakla tehdit ettiler. Adamın söyledikleri bana ulaştığında tekrar cevap verdim, şunu ekledim: "Ne zaman va'z meclislerinde rivayet ettiği hadisleri bir hadis alimine düzelttirecek, batıl olduğunu söyleyip rivayet edecek?" Benim bu sözlerim üzerine de Hz. peygamber (s.a) den yalan rivayetlerde bulunmaya devam etti. Bunun üzerine kırbaçla dövülmesi gerektiğine fetva verdim."¹²⁰

Hadis alimlerinin ittifakına göre hadise fesat, kussas yoluyla girmiştir. Nitekim onların, herkesin bilmediğini biliyor görünmek, taraftar toplamak, bazı fikirleri yaymak ve benzeri sebeplerle hadis uydurmaları veya mevzu hadisleri, anlatmak istediklerini en iyi şekilde ifade ettikleri için, sahih olup olmadığına, Hz. Peygamber'in böyle bir söz söyleyip söylemeyeceğine bakmadan sahihmiş gibi anlatmalarıyla ki binlerce mevzu hadis müslümanlar arasında yayılmış; Hz. Peygamber'le alakası olmayan birçok söz, hadis sayılmıştır. el-Hâkimu'n-Nisâbûrî (öl. 405), hadis uyduranları zikrederken kussasın bunlar adasındaki yerine şöyle işaret eder: "Hadis uydurma kebiresini bir cemaat üstlendi. Bunlardan bir kısmı alim görünen zındıklardır. Bunlar hadis uydurmuşlar, kalplerde (islami değerlere karşı) şüphe uyandırmak için uydurduklarını sahih hadislermiş gibi yaymışlardır. Bir kısmı da halkı heva ve heveslerine tabi kılmak için hadis uydurmuşlardır ki, kussâs bunlardandır."¹²¹ İbnü'l-Cevzî ise hadis uyduranları yedi gruba ayırır, yedinci grubun şarlatan kussâs taifesi olduğunu söyler ve hadis ilminin gereği olan isnad

¹²⁰ *Tahzîr*, 71-73.

¹²¹ *el-Medhal*, 25.

ezberlemekten kaçan kıssacıları bunlara dahil eder.¹²² el-İrakî ise (öl. 806) kussâsın hadisleri sahih ve sakimini bilmeden naklettiklerini söyledikten sonra “Böyleleri, sahih hadis naklettiklerinde ittifak bile olsa, bilmediklerini nakletmekte olduklarından günaha girmiş olurlar. Rivayetleri gerçeğe uysa bile bilmediklerinde ısrar ettikleri için yine günahkar sayılırlar” diyor.¹²³

Demek oluyor ki kussasın hadis ilmin verdikleri en büyük zarar, hadis uydurmaları veyahut uydurma hadisleri halk arasında yaymalarıdır. Bu onuda İbnu'l-Cevzî şöyle bir olay anlatır; “Günümüzde kıssacı bir vaiz vardı. Bana, kendisinden naklen iki sika fakihin anlatıklarına göre bir aşure günü minbere çıkmış, “Hz. Peygamber (s.a şöyle buyurdu” diyerek “kim aşure günü oruç tutarsa şu şu olur” diyerek bir hayli sevap dağıtmış. Hadisin kaynağı sorulanca hepsini o anda uydurduğunu itiraf etmiş.”¹²⁴ Bu şekilde uydurulan hadisler tabiatıyla alim zannedilen kimsenin ağzından duyulunca Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilir; çünkü cahil halka göre her kürsüye çıkıp va'z eden, üstelik güzel konuşan vaiz, islamiyeti de hadisleri de iyi bilen alim biridir!

Hadis uyduran, uydurma hadisleri kürsülerde anlatmaktan çekinmeyen kussas ayrıca hadisleri birbirine karıştırmak, metinlere ilaveler yapmak suretiyle de hadis ilmine büyük zararlar vermişlerdir. Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî anlatmıştır: “Şu'be ile birlikte idim. Derken yanına bir genç geldi, bir hadis sordu. Şu'be “sen kıssacımsın?” dedi. Genç “evet” diye cevap verince “Defol git; çünkü biz kussasa hadis rivayet etmeyiz” diyerek koğdu. Adam gittikten sonra ben, niçin böyle yaptığımı sorunca “Bizden hadisi bir karış alıyordular, bir arşın haline getiriyorlar” cevabını verdi.”¹²⁵ İmâm Malik'in (öl. 179) “İraklıların hadislerini ehli kitabın sözleri menzilesine koyun. Ne tasdik edin ne de yalanlayın” deyişinin¹²⁶ sebeplerinden biri, ihtimal, Iraklı kıssacıların marifetleri olsa gerektir.

Kussasın hadis ilmine verdikleri büyük zararlardan birisi de gaflet yüzünden ne söylediklerini bilmeyerek birtakım saçma sözleri hadis olarak takdim etmeleridir. Gerçekten nice saçma sözler vardır ki kussasın kaynağını arayıp sormamak ve Hz. Peygamber'e ait olup olamay-

122 *el-Mevdû'ât*, 1/44-46.

123 *el-Bâ'îsden naklen, Tahzîr*, 148.

124 *Kussâs*, 152.

125 *Kussâs*, 152, 3.

126 *el-Muntekâ*, 88.

çağını düşünmemek gafletleri yüzünden halk arasında hadis olarak kabul edilmiş; Hz. Peygamber'in sözü olarak yayılmıştır. Burada sözü yine İbnu'l-Cevziye bırakıyoruz. Alimimiz bu hususa işaret ettikten sonra şöyle diyor: Kussas içinde Seyfeveyh isimli biri vardı ki eblehlikte adeta mesel haline gelmişti. Bir gün kendisine "Bir hayli büyük alime yetiştin. Niçin onlardan hadis yazmadın?" diye sormuşlar. Yazın demiş; haddesenâ şerik, an Muğire, an İbrâhim, an Abdillâh mislehû sevâ'en". Bunun üzerine soruyu soranlar gayet tabii olarak "neyin misli, aynı?" diye sormuşlar. "Böyle duyduk, böyle rivayet ediyoruz" cevabını vermiş.¹²⁷ Eşeği kabristanda çifte atarak kaçıp sonunda bir mezarın başında durunca "bu kabirde yatan muhakkak baytar olmalı" diyerek geri zekâhlığın ender bulunur misalini veren birinin hadis bilgisi nasıl olur? va'zlarında ne anlatır; halkı nasıl irşad eder, onlara dinlerini ne şekilde öğretebilir? Hepsinden önemlisi hadisleri sair sözlerden nasıl ayırdedebilir? varın siz kıyas edin.

"Cahil cesur olur" derler. İlimden nasibini alamamış bazı bilgisiz kıssacılar, alim görünmek ve kendilerini pahalıya satmak için halka hayli yalan-yanlış şeyler anlatmışlar, anlattıklarında feci yanlışlar yapmış, hiç bir alimin cesaret edemediği indi tevillerde bulunmuşlardır. Böylece islam kültürünün yozlaşmasına zemin hazırladıkları gibi halkın yanlış şeyler öğrenmesine sebep olmuşlardır. Bu konuda çok misal vermek mümkündür. Birkaçını zikretmek kussasın ilme, idrake bilhassa itikada verdikleri zararları gözler önüne sermek bakımından faydadan hali değildir. Buhârî'nin bir rivayetine göre Kûfeli bir kıssacı Kehf sûresinde geçen Musa'nın İsrail oğullarından olmadığını söylemiştir.¹²⁸ İmam Suyûtî de bazı hadis mecmualarında varid olduğunu kaydederek şöyle bir olay naklediyor: Bağdatta kıssacının biri "olabilir ki rabbın seni makam-ı mahmûda gönderecektir" mealindeki ayeti¹²⁹ teccime kaçır tarzda tevil edip "onu arşında yanına oturtacaktır" gibi sözler söyler. Bunun üzerine et-Taberî, çok hiddetlenir; Şiddetle karşı koyar. Sonra da kapısının üzerine" dostu olmayan (Allah) ın şanı yücedir; Onun arşında oturduğu da yoktur" manasına gelen bir beyt yazarak asar. Ancak Bağdathı ayak takımı evine hücum ederek taşlarlar. O kadar ki kapısı, atılan taşlarla kapanır.¹³⁰ İbnu'l-Cevzi de aynı konuda bir başka dikkate değer olay kaydeder: Uydurma hikayeler anlatmakla

127 *Kussâs*, 161; *Humekâ*, 100.

128 *Buhârî*, Tefsîr: 5/232.

129 17. İsrâ, 79.

130 *Tahzîr*, 211, 2.

meşhur kıssacılardan biri bir gün va'zında Hz. Peygamber (s.a) in "Ben yolunu şaşırılmışlar arasında şaşkına, körler arasında gözü görmeyen bir kimseye döndüm" dediğini söyler. Halkın itirazı ile güvenlik kuvvetleri işe müdahale eder. Adam divana celbedilir. Alim ve fakihlerden oluşan bir komisyon tarafından sorguya çekilir. Sonunda Nizamiye Müderrisi İbnu's-Selmân, "öyle şeyler söylüyorsun ki bunları İmâm Şâfi'i söylemiş olsa inanmayız" demek zorunda kahr.¹³¹ Mevzuatında kussasa bir hayli ilişen Molla Aliyyu'l-Kaari'nin (öl. 1014) İbn Adi'den (öl. 365) naklettiği bir hadise kıssacıların şarlatanlıklarını ne dereceye kadar ileri götürdüklerinin tipik misalini verir: "Bağdat'ta Ebû Merhûm denilen bir kıssacı vardı. Halk etrafında toplanırdı. Bir gün "bana tefsirden tefsirin tefsirinden istediğinizi sorun" dedi. Parmaklıklar arkasından biri kalktı, "Allah seni islah etsin Ebu Merhûm" diye seslendi. Bunun üzerine kıssacı "o... çocuğu" diye söğdü. Adamın biri "o sana dua etti. sense ona söğdün" deyince vaiz, "Allah teala'nın "perde arkasından çağırانların çoğu akılsız kimselerdir"¹³² buyurduğunu duymadın mı?" dedi. Adam "müzabene" ve "muhâkale" hakkında ne dersin?" diye sordu. Vaiz, "muhâkale elbisenin simsar elinde eskimesi, müzabene ise din kardeşine zebun demendir" cevabını verdi.¹³³ Başağmdaki buğdayı takdir edilen misliyle satmak manasına muhâkale ile dalımdaki yaş hurmayı takdir edilen ağırlıkta kuru hurma karşılığı satmaktan ibaret Müzabencyi bilmediği anlaşılan kassacının cevabını kaş yapayım derken göz çıkarmak meseline mi bağlamalı, yoksa şartlatanlığının derecesini gösteren bir misal mi takdir etmeli, orasını okuyucuya bırakıyoruz.

Kussasın İslam dinine verdikleri en büyük zarar, bize göre, asılsız hikâyeler anlatmak, mevzu hadisleri işlemek, dinin aslında olmayan hurafeleri malzeme olarak kullanmak suretiyle islami değer ölçülerini saptırmalarıdır. İçlerinden öyleleri çıkmıştır ki "salâtu'l-husemâ" gibi namazdan söz edebilmiş, bu namazı kılanların, kendilerine yapılacak her türlü haksızlık ve zulümden emin olacaklarını, düşmanlarının şerrinden zarar görmeyeceklerini söyleyebilmişlerdir. Belki de can güvenliği olmayan zavallı ve alimlerden bir şeyler bekleyen halkı bu şekilde yanıltıp mahını almışlardır. Mevzu hadisleri tanımada geçerli esaslardan biri olan küçük bir amele büyük sevaplar va'deden, aksine önemsiz bir hatadan dolayı büyük azap görüleceğini bildiren hadisler de aynı konunun ayrı bir yönünü teşkil eder. Düşünmeli, belki de

131 Şafi'iyeye, 4/94; Kussâs, 157; Tahzîr, 209.

132 49. Hucurât, 4.

133 el-Esrâru'l-Merfû'a, 16,7 (71,2)

uzun yıllar ibadet etmekle elde edilebilecek sevabı birkaç rekatlık nafile namazla kazanacağına inananlar ikincisini tercih edebilirler. Nafilenin fazileti inkar edilemezse de burada asıl söylenmek istenen halkın, vaizlerin asılsız sözlerine kapılarak dini farizalarda belki de kusurlu olmaları, daha doğrusu nafile ibadetlere asıl vecibelerden fazla rağbet etmeleridir. Bunda kussasın bol keseden sevap dağıtmak suretiyle islami değer ölçülerini çarpıtmalarının tesiri inkar edilemez.

İslam dini bizatihi kolaylık dinidir. Allah kullarına takatleri üzerinde yük yüklememiştir. Mü'minler güç yetiremeyecekleri hiçbir ibadete mükellef değildirler. Buna göre müslümana düşen dünya hayatı ile ahiret hazırlığını son derece dengeli bir şekilde yürütmek, ne dünya nimetleri için ahireti ne de ahiret için dünya hayatını ihmal etmemektir. Öyle iken kussas bu dengeyi dünyayı terkedip ahirete yönelmeyi telkin ve teşvik eden va'zlarıyla bozmuşlardır. Dahası, özellikle zahid vaizlerin va'zlarıyla müslümanlar, devamlı olarak günah yükü altında ezilme psikozuna itilmiştir. Böylece kimbilir nice müslümanın ruhi hayatında dengesizlikler görülmüştür! Gerçi kussâs içinde hep korkutmak yerine sevdirmek, sevmek, aşk, muhabbet gibi konular üzerinde fazlaca duranlar da olmuştur. Hatta va'z meclisinde gazel okuyanları bile görülmüştür.¹³⁴ Ne var ki bu kabil aşırılıklar bu sefer islami değerlerin ciddiye alınmaması gibi tehlikeli bir sonuç doğurmuştur; zira hevai şeyler söylemekle tanınan birinin ciddi meselelerde inandırıcı olması zordur.

Sonuç olarak özetlersek va'z ve nasihat müslümanlar için vazgeçilmez bir irşat ve eğitim-öğretim vasıtasıdır. Hz. Peygamber ve raşid halifeler devrinde müslümanları eğitici, onlara dinleriyle ilgili önemli konuları öğretici doğrultuda yürütülmüş, zamanla resmi bir müessese haline gelmiştir. Ancak, siyasi ihtilaflar sonucu zuhur eden siyasi ve itikadi mezheplerden herbiri bu tesirli vasıtayı kendi ideolojisi doğrultusunda kullanmaya çalışmıştır. "Marifet iltifata tabidir" kaidesince halkın gerçek manada vaizlere itibarının artması üzerine bu işi marifet bilen birçok kişi va'zlarında nice marifetler göstermişlerdir. Nihayet va'z kussasın elinde hadis uydurmaçılığı ile uydurma hadisleri halk arasında yaymanın adeta tek vasıtası haline gelmiştir. İlim adamına yakışan tevazu, vekar ve ciddiyet yerine va'zlarında çeşitli edalar ve mizansenlerle konuşan sözde alim bu zümre islam adına yaptıkları konuşmalarda insanlığın bu son semavi dinine telafisi mümkün olmayan büyük zararlar vermişlerdir. Denilebilir ki böyleleri sırf vazife aşkı,

¹³⁴ Misali için bk., Kussâs, 164 vd.

mes'uliyet duygusu ve doğruluğun en azından insani bir vecibe olduğu idraki içinde olsalardı, muhakkak durum daha başka olurdu.

Araştırmamızı kendisi de vaiz olan İbnu'l-Cevzi'nin sözleriyle bitirmek istiyoruz. Altıncı hicri asrın bu değerli alimi, vaizlerin nasıl olmaları gerektiğini söylerken, asırlar ötesinden günümüz vaizlerine de ışık tutmaktadır. Özetleyecek olursak,

“Va'zedenler, tefsir, hadis, fıkıh, siyer gibi islami ilimleri iyi bilmelidir. Özellikle Hz. Peygamber'in hadislerini hıfzeta, sahihini sakimini, müsned, maktu, mu'dal olanlarını bilmelidir. İslam Tarihini selefın siretini de bilmeli, arap dilinin inceliklerine vakıf olmalıdır. Açık ve fasih konuşmalıdır. Bunların hepsi Allah korkusu ile aladardır. Vaiz Allahtan korktuğu ölçüde sözleri kalplerde yer eder. Bu yüzden seleften kimileri “va'z şayet sadık bir kalpten sadır olursa kalplere tesir eder” demişlerdir. Ayrıca vaiz iyi niyetli olmalıdır. Eğer niyeti halisane olursa Allah kalpleri ona çevirir ve insanların mallarına hırslanmayı kalbinden silip atar. Onun için bir vaiz sırf Allah rızasını talep etmeli, mal, mevki, şöhrat hırslından uzak kalmalıdır. Şayet mala tama ederse münafıklık ve riyadan emin olamaz. Va'zı da halk üzerinde hiçbir tesir icra etmez. Konuşurken vera ve tevazu üzere olmalıdır. Sesini yükseltmesinde bir beis yoktur. Va'zında korkuturken de sevdiren de ciddi olmalı, aşırı hareketlerden kaçınmalıdır. Dini asıllar, itikada dair meselelerde ciddi ihtilaflara girmemelidir. Malumdur ki, islam alimleri bazı konuların kesin açıklamalarından aciz kalmışlardır. Bunlara dalmak, avamdan cahil birinin söylenenleri anlamayacağı, inancında tereddüde sevkedeceği için fesattan başka bir şey getirmez. Konuşmasını fazla uzatmaması gerekir; çünkü “meclis uzarsa şeytana nasip çıkar”. Vaiz, va'zı küçümsememeli, tesirini Allah'tan beklemelidir. Anlattığı ayet ve hadisleri doğru anlatmalı, en çok üzerinde durulan manaları tercih etmelidir. Açıklamalarında sözlerini teşvik edici, sevdiren şekilde söylemeli, gerektiğinde kortucu olmalıdır. İslami esaslardan namaza devamı telkin etmeli, orucu açıklamalı, öteki farizaların faziletlerine, ana babaya iyiliğe, akrabalık ilişkilerine, iyilikle emredip kötülükten men etmeye yer vermelidir. Halkla bir arada olduğunda ciddiyet ve vekarını korumalıdır. Giyim-kuşamı orta halli, gösterişten uzak olmalıdır.”¹³⁵

¹³⁵ Kussâs, 79, 185-197.

BİBLİYOGRAFYA

- Buhâri:** Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u 's-Sahîh*, 1-8, İst., 1315.
- el-Câmi':** el-Hatibu'l-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Adâbi's-Sâmi'*, Tah. Dr. Re'fet Sa'id, 1-2, Kuveyt, 1981.
- Cerh:** İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, 1-9, Haydarâbâd, 1952.
- Dârimî:** Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, 1-2.
- Ebu Dâvud:** Süleymân ibni'l-Eş'as, *Sunen Ebî Dâvûd*, 1-5.
- Ensâbu'l-Eşrâf,** el-Belâzurî, 1-4, Kudüs, 1971.
- el'Esrâru'l-Merfû'a:** Ali b. Sultân Muhammed el-Kaari'l-Herevî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a (Mevdû'ât Kebîr)* İst., 1289 (Dr. Muhammed es-Sabbâğ neşri, Beyrût, 1971).
- Hak Dini Kur'an Dili:** Elmahlî Muhammed Hamdi Yazır, 1-8, İst., 1935-1938.
- Hanâbile:** Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1-2, Beyrût.
- Hilye:** Ebu Nu'aymi'l-İsbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 3. Bs., 1-10, Beyrût 1980.
- el-Hitat:** el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l Hitati ve'l-Asâr*, Bulak 1270.
- Hulefâ:** Celalu'd-Din es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 4. Bs., Kahire, 1969.
- Humekâ:** İbnu'l-Cevzî, *Ahbâru'l-Humekâ ve'l-Muğaffelîn*, Kahire, 1346.
- İbn Mâce:** Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, Tahkîk, Muhammed Fu'âd Abdu'l-Bâkî, 1-2, Kahire.
- İbn Sa'd:** Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 1-8, Beyrût.
- Kamus Tercümesi:** Mütercim Asım Efendi, 1-3, İst., 1305.
- Kudât:** el-Kindî, *Kudâtu Mısr*, Beyrût, 1908.
- Kussâs:** İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, Tah. Dr. Kasım es-Samerrâ'î, Riyâd, 1403.
- Kâtu'l-Kulûb,** Ebû Tâlibi'l-Mekkî, 1-2, Kahire, 1961.
- Mecrûhin:** İbn Hibbânî'l-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'a-fâ ve'l-Metrûkîn*, 1-3, Beyrût.

- el-Medhal:** el-Hâkimu'n-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ Ma'rifeti Ulûmi'l-Hadis*.
- Mevârid:** Nûru'd-Dîn Ali b. Ebîbekri'l-Heysemî, *Mevâridü'z-Zamân ilâ Zevâ'id İbni Hibbân*, Kahire.
- el-Mevdû'ât:** İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'âtu'l-Kubrâ*, 1-3, Kahire, 1966.
- Mirkât:** Ali b. Sultân Muhammed el-Kaari'l-Herevî, *Mirkâtu'l-Mefâ-tih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, 1-5, Mısır, 1309.
- Mizân:** ez-Zehabi, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 1-4, Kahire, 1963.
- Müslim:** Muslim b. Haccâci'l-Kuşeyri, *el-Câmi'us-Sahih*, İst., 1330-1.
- Müsned:** Ahmed b. Hanbel, 1-6, Mısır, 1313.
- Müstedrek:** el-Hâkimu'n-Nisâbüri, 1-4.
- Nese'i:** Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'aybi'n-Nese'i, *es-Sunen*, 1-8; Kahire 1964.
- es-Samerrâ'i:** Dr. Kâsım es-Samerrâ'i, *Fennu'l-Kassas ve'l-Kussâs, Kussâsin* başında.
- Sıfatu's-Safve:** İbnu'l-Cevzî, 1-4, Haleb, 1969.
- Şâfi'iyye:** Takiyyu'd-Dîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 1-6.
- Şerhu's-Sunne:** el-Huseyn b. Mes'ûdi'l-Ferrâ'l-Begâvî, 1-16. Dimeşk, 1390.
- Tahzir:** Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî, *Tahziru'l-Havâs min Ekâzibi'l-Kussâs*, tah. Dr. Muhammed es-Sabbâğ 2. Bs., Beyrût, 1984.
- et-Târih:** İbn Cerîri't-Taberî, *Târîhu'l-Umeni ve'l-Mulûk*, 1-10, Kahire.
- Târih Bağdâd:** el-Hatîbu'l-Bağdâdî, 1-14, Kahire.
- Târîhu'l-Edebi'l-Arabi:** Hannâ'l-Fâhûrî, Beyrût, 1960.
- et-Târîhu'l-Kebir:** Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, 1-9.
- Târîhu'l-Medine:** İbn Şebbeh el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, Tah. Fehm Muhammed Şeltût, 1-4, Cidde, 1979.
- Tehzibu't-Tehzib:** İbn Haceri'l-Askalânî, 1-12, Haydarâbâd, 1325.
- Telbis:** İbnu'l-Cevzî, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbis İblis* Mısır, 1340.
- Tirmizi:** Muhammed b. İsa't-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, 2.Bs., Kahire, 1975.
- Usud:** İbnu'l-Esîr, *Usudu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 1-7, Kahire, 1970.
- el-Vâfi:** es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, İst., 1931.
- Zevâ'id:** Nûru'd-Dîn Ali b. Ebîbekri'l-Heysemi, *Mecma'u'z-Zevâ'id ve menbu'u'l-Fevâ'id*, 1-10, 2.Bs., Beyrût, 1967.

İNSAN FİİLİ VE BİR KUR'ÂN-I KERİM ÂYETİ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

İnsan fiili kavramı kelâm ilminin en önemli ve zor konularından birisidir. İnsanın yaptığı işlerde tam bir irade hürriyetine sahip olduğuna işaret eden Kur'ân-ı Kerim âyetleri olduğu gibi¹, bunun aksi manaya gelebilecek âyetler de mevcuttur².

Söz konusu âyetler ilk müslümanlar tarafından bir sistem dahilinde münakaşa konusu edilmiş değillerdir. Çünkü o zamanın kültür seviyesi bu tür konuları felsefi bir sistem içerisinde tartışmaya müsait değildi. Bundan dolayı sahabe ve tabiin "müslümanlıkta olmayan şeyleri müslümanlığa katmak, müslümanlıktan olanları dışarıda bırakmak korkusu ile akâid konularında tartışmaktan ve derinleşmekten kaçınmışlardır"³. Ayrıca ilk müslümanlar, sordukları her konuyu kendilerine aydılatan Hz. Peygamber gibi bir şahsiyetle muhatap olma şansına sahip idiler. Bu sebeplerden dolayı fiil konusu üzerinde fazla durulmamış, konu derinlemesine tahlillere tabi tutulmamıştır.

Ancak islâm toplumunun gelişmesi çok sür'atli olmuş ve ilk asırlarda değişik fikir grupları oluşmuştur. İşte böylece bugünkü kelâm ilminin konularını teşkil eden ana meseleler yavaş yavaş gün yüzüne çıkmış, çeşitli fırkalarca tartışmaya açılmıştır.

Kader meselesi ile yakından ilgili olan fiil meselesi gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Mutezile tarafından çok tartışılmıştır. Bilindiği gibi kelâmcılar insan hürriyeti meselesine fiil açısından bakmışlar, insan fiilini değişik yönleri ile ele alarak değişik yorumlar ortaya koymuşlardır.

İşte biz bu makalede, konu ile ilgili bir tek Kur'ân-ı Kerim âyeti üzerinde, gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mutezile tarafından yapılan de-

1 2/Bakara, 205; 7/Araf, 28; 9/Tevbe, 82,95; 46/Ahkâf, 14; 57/Hadid, 8.

2 7/Araf, 179; 10/Yunus, 99, 100; 11/Hûd, 107; 37/Saffât, 96; 62/Zümer, 39.

3 Prof. Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâtürîdî", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, 1953, II-III, s. 127.

gişik yorum ve izahları ortaya koymaya çalışacağız. Böylece hem meselenin nasıl ele alındığına bakacak, hem de ne kadar teferruatlı bir tartışma ortamının bulunduğuna işaret etmiş olacağız.

Söz konusu edilecek olan âyet 37/Saffât sûresinin 96. âyetidir. “Sizi de yaptıklarımızı da Allah yaratmıştır” (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ). Fîl ile direk ilgili olan bu âyet, her ne kadar Ehl-i Sünnet tarafından delil olarak öne sürülmüşse de âyetten çıkarılan mana herkesin kabul edeceği kesinlikte olmamıştır. Mutezile izahları karşısında zayıf kaldığı intibai doğmasına karşılık, Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Eş’arî, *Kitâb el-Luma’s*ının kader bahsine söz konusu âyeti zikrederek başlamak sureti ile, âyetin manasının kesinliğini kabul etmiş gibi görünmektedir⁴. Aynı şekilde Sünnî kelâmcıların birçoğu âyeti zikrederler. Nitekim Bâkılânî *Temhîd* ve *İnsâf*’ında bu âyeti Kur’andan çıkarılan en açık delil olarak takdim eder⁵.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının âyete verdikleri bu önemden dolayı, Mutezile kelâmcısı Kadı Abdülcabbar *Muğni* adlı eserinde, âyetin Ehl-i Sünnet’e delil olamayacağını belirterek *Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı eserinde uzun tahliller yapar⁶.

Nesefî’nin *Tabsîre*’sinde üzerinde fazlaca durduğu bu âyet hakkında, Ehl-i Sünnet’e mensup düşünürlerin hepsi aynı görüşleri paylaşmamaktadır. Fahreddin Râzî Tefsirinde, Mutezile itirazlarının güçlü olduğunu, buna karşılık Ehl-i Sünnet’in de birçok delili bulunduğunu, fakat uygun olan şeyin bu âyetle istidlâl edilmemesi olduğunu belirtmesi, yukarıdaki ifademizi teyit etmektedir⁷.

Her şeyden önce, üzerinde bu kadar çok durulan âyetin konumunu incelememiz gerekmektedir. Âyet Kur’anda Hz. İbrahim’in putlara karşı verdiği mücadelenin anlatıldığı bölümde bulunur. Olayların seyrini takip edebilmek için âyeti önceliklerle birlikte mütalâa etmek gerekmektedir:

(فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهِمْ فَقَالَ إِنِّي أَتَاكُلُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنْتَقُونَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ * فَاقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ * قَالَ أتعبدون ما تحتون * وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)

“Onların, tanrılarına gizlice yönelip “sundukları yiyecekleri yemiyor musunuz? Ne o, konuşmuyor musunuz?” dedi. Sonunda üzerlerine

4 Eş’arî, *Kitâb el-Luma*, Kâhire, 1955, s. 69.

5 D. Gimaret, *Théories de l’Acte Humain en Théologie Musulmane*, Paris, 1980, s. 362

6 Kadı Abdülcabbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, Kâhire, 1969, s. 580 vd. D. Gimaret, a.g.e., s. 362.

7 Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Kahire, tarihsiz, 26/150.

yürüyüp kuvvetle vurdu. Bunun üzerine putperestler koşarak ona geldiler. İbrahim onlara şöyle dedi: “Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de yonttuğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır”⁸.

Konumuzu direk ilgilendiren, altı çizili âyette, esas münakaşa konusu olan “ما تعملون” kelimesidir. Ehl-i Sünnet ve Mutezile tarafından verilen mana görüş ayrılıklarının temelini oluşturur. Âyetle ilgili münakaşalara geçmeden önce, her iki mezhebe göre âyetin nasıl anlaşıldığını görmek yerinde olacaktır.

Mutezile'ye göre âyet “sizi ve yonttuklarımızı (putları) Allah yaratmıştır” şeklinde anlaşılmalıdır. Yâni söz konusu kelime ile daha önce geçen “yonttukları putlar” kastedilmektedir. Ashında âyet, bütünlüğü içinde düşünüldüğünde ilk akla gelen mana da bu olmaktadır. Bir önceki âyette “yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz” dendiğinden sonra, “sizi de yonttuğunuz şeyleri de yaratan Allah'tır” ifadesinden akla ilk gelen “yontulan putlar” olmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre ise âyet “sizi ve işlerinizi (eylemlerinizi, fiillerinizi) yaratan Allah'tır” manasına gelmektedir. Kelime Kur'ânda çok sık geçen “yaptıklarınıza karşılık olarak”⁹(جزاء بما كانوا يعملون) âyetinde olduğu gibi anlaşılmalıdır. Bu durumda âyette geçen “ما تعملون” kelimesi “amelleriniz, işleriniz” manasına almış olmaktadır. Böylece âyetin manası “sizi ve fiillerinizi (yaptıklarınızı) yaratan Allah'tır” şeklinde anlaşılmalıdır¹⁰.

Mâtürîdî bu iki görüşten Ehl-i Sünnet'inkini benimsemiştir. Ona göre âyetin açık manasından, aksiyon olarak fiilin yaratılışı anlaşılmalıdır¹¹. (ظاهر الآية ذكر خلق العمل). Âyetin zâhiri manası ona göre fiillerin aksiyon olarak yaratıldığını göstermektedir.

Semerkandî *Te'vilât* şerhinde Mâtürîdî'nin konu ile ilgili fikirlerini bize aktarmakta, Mâtürîdî'nin âyeti yorumlayışı değişik ve orijinal ifadeler taşımaktadır.

Mâtürîdî yaratılanın put olduğunu kabul etmekte, buna bir itirazı bulunmamaktadır; ancak ona göre Allah put haline getirme işlemini

8 37/Saffât, 91-96.

9 Kur'ân, 32/17; 46/14; 56/24.

10 D. Masson da Fransızca Kur'ân tercümesinde âyetin manasını “alors que c'est Dieu qui vous a créés, vous et ce que vous faites” şeklinde anlamış olup, “amel” kelimesini “yaptığınız şeyler” yani fiilleriniz karşılığı olarak vermektedir. D. Masson, *Le Coran*, Paris, 1967, s. 552.

11 Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, Fethullah Huleyf neşri, Beyrut, 1970, s. 247.

de yaratmış olmalıdır¹². Ma'mulün (yapılan iş, put) meydana gelebilmesi için ma'mulü meydana getiren amel'in de Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Ma'mulün Allah'ın yaratması olarak ortaya konabilmesi için, amel'in de onun yaratması olması gerekir¹³.

Ma'mul (yapılan iş) Allah'ın mahlukudur; ancak amelsiz meydana gelmez. Ma'mulü meydana getiren amel (action-iş) Allah'ın mahluku olmazsa ma'mul de Allah'ın mahluku olmaz. Bu da gösterir ki, ma'mulün kendisi ile meydana geldiği amel, Allah'ın mahluku olmuş olur¹⁴.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet anlayışını destekler mahiyette açıklamalarda bulunmaktadır. Söz konusu kelimedenden hareketle mantıkî bir yol takip ederek, âyetten fülün söz konusu olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir.

Nesefî de söz konusu âyet üzerinde, gramer yönünden çeşitli izah tarzları getirerek, geniş yorumlar yapar. Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre söz konusu olan, maddeye bir şekil verme işidir. Odun yontularak put haline getirilmektedir. Burada insanın fiili cisme şekil verme işidir, yoksa cismin aldığı şekil değildir. Münakaşa ve tartışmalar bu ayırım yüzünden uzayıp gitmiştir.

Âyeti izah ederken, gramer yönünden de bazı tevil güçlükleri ile karşılaşmış olduğu görülmektedir. (ماتعملون) kelimesindeki (ما) iki manaya gelebilmektedir:

- 1- Mâ mastariye
- 2- Mâ mevsûle.

Nesefî bu iki manaya göre ortaya çıkan mana farklılıklarını şöyle bir misalle göstermeye çalışmaktadır: (ما) dendiği zaman (ما) kelimesine verilen manaya göre ifade iki şekilde anlaşılabilir¹⁵.

- a) Yaptığın şey hoşuma gitti.
- b) Yapışın (yapma tarzın) hoşuma gitti.

12 Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, (Mâtürîdî'nin *Te'vilât-ı Ehl-i sünne* şerhi), Topkapı Sarayı-Medine, No: 179, vr. 746 a.

13 A.g.e., vr. 746 a.

14 A.g.e., vr. 746 a.

15 Ebu'l-Mu'in Nesefî, *Tabsiretü'l-Edille*, yazma, Kayseri Raşit Efendi nüshası, No: 496, vr. 188b. Nureddin Sabûnî, *Kitâb el-Bidâye*, F. Huleyf neşri, İskenderiye, 1969, ss. 111, 112. Metin ile birlikte türkçe tercümesi için bkz. *Mâtürîdîye Akâidi*, hazırlayan Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979.

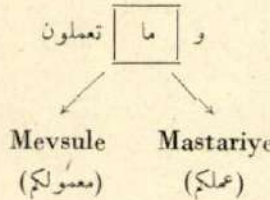
Görüldüğü gibi burada (ما) kelimesine verilen manaya göre, yâni “matar” veya “mevsûl” manası kastedildiğinde, birbirinden değişik iki ifade tarzı ile karşı karşıya kalmaktayız.

Nesefî'nin bize naklettiğine göre gramer yönünden yapılan bu açıklamalar, gramerciler arasında da anlaşmazlık ve görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu konuda iki büyük arap dili gramercisi, Sibeveyh ile Ahfeş arasında münakaşalar cereyan etmiştir¹⁶. Bu münakaşaların iki nokta etrafında yoğunluk kazandığı Nesefî'nin verdiği bilgilerden anlaşıl- maktadır.

1- Sibeveyh her çeşit fiile, hatta “lâzım” (geçişsiz) fiile bile (ما) nın matar manasında kullanılabileceğini kabul eder. Bu durumda (اعجبى ما قت) “kalkışım hoşuma gitti” ifadesindeki (قت) kelimesi (قيامك) manasına gelebilmektedir¹⁷. Ahfeş'e göre ise böyle bir kullanım, ancak “müteaddî” (geçişli) fiilde mümkün olabilir.

2- Sibeveyh'e göre (ما) kelimesinden sonra “lâzım” fiil geldiği zaman, fiil bir zamire bitişik değilse, (âyetteki durum budur) burada matar manası mevcuttur. Söz gelimi (اعجبى ما صنعت) dendiği zaman ona göre bu ifade (اعجبى صنعك) “yapışım, sanatın hoşuma gitti” manasıdır. Mef'ul manasına gelmesi istendiğinde (ما صنعته) demek icab eder. Buna karşılık Ahfeş'e göre şekil zamirsiz matar olduğu gibi mef'ul manasına da gelebilir¹⁸.

Gramer yönünden yapılan bu izahları şu şekilde özetleyebiliriz: Âyette geçen (ما) kelimesi mevsûle ve mastariye manalarına gelebil- mektedir¹⁹. Her iki şekli de şematik olarak şu şekilde göstermemiz mümkündür:



16 *Tabsire*, vr. 188 b, 30-35. Ahfeş ve Sibeveyh'in görüşleri için bkz. Fahreddin Râzi, *Tefsir-i Kebir*, 26/149.

17 *Tabsire*, vr. 188 b, 32-33. (Varak numarasından sonra gelen rakamlar satır numaralarına işaret etmektedir.)

18 A.g.e., vr. 188 b, 30-35.

19 Ashnda (ما) kelimesi “mevsûle” ve “mastariye” dışında “istifhâmiye” ve “zâide” manalarına da gelebilir. Bu dört manadan sadece ikisi, “mevsûle” ve “mastariye” konuyu ilgilendirdiği için, sadece bu iki mana üzerine durulmaktadır.

Mevsûle manası verildiğinde (Mutezile'nin verdiği mana bu olmaktadır), “yaptığınız şeyler” anlamı ortaya çıkmaktadır. Âyete uygularsak, “yaptığınız putlar” vs. manası ortaya çıkar. Mastariye manası verildiğinde ise “amelleriniz, işleriniz”, dolayısı ile fiilleriniz manası anlaşılakta, Ehl-i Sünnet'in verdiği mana da bu olmaktadır²⁰.

Mutezile gramercilerin bu izahlarını kabul etmez. Bu konuda başka âyetlerden de misaller getirerek kendi tezlerinin doğruluğunu iddia ederler. Bir önceki âyette “yonttuklarınıza mı tapıyorsunuz?”²¹ (واوحينا الى موسى ان القصاصك ”ما تبحتون) denmektedir. Âyetteki (ما تبحتون) kelimesi yontma işine değil, yontulan şeye yâni putlara işaret etmektedir. Burada söz konusu olan iş değil, iş neticesinde meydana gelen şeydir²².

Mutezile kendi delillerini desteklemek için ayrıca şu iki âyeti de ortaya atar: “Biz de Musa'ya “âsanı koyuver” dedik, o da koyuverdi, hemen onların uydurduklarını ytmaya başladı”²³ (واوحينا الى موسى ان القصاصك ”ما تبحتون) ”sağ elindeki at da onların yaptıklarını yutsun”²⁴. (والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا...) Her iki âyette de yutulan şey ipler ve âsalar. Yoksa sihirbazların “hileleri” (افكهم) veya “yaptıkları” fiil ve hareketler (صنعهم) değildir²⁵.

Mutezile'nin bu âyetlere verdiği mana, âyetin bütünlüğü göz önüne getirildiğinde mantıkî olup, konumuz olan âyet de bu doğrultuda anlaşılabilir. Söz konusu âyetlerle ilgili Mutezile yorumları daha gerçekçi bir görünüm arz etmektedir²⁶. Onlar bu konuda âyetlerin zâhiri manasından hareket etmekte, âyetleri bütünlükleri içinde ele alarak, kendi doktrinleri doğrultusunda bir mana çıkarmaktadırlar.

Eş'ari bu noktada Mutezile'ye hak vermekle beraber, böyle bir mukayesenin yapılamıyacağı görüşündedir. Ona göre (ما يافكون) ve (ما تبحتون) ifadeleri Mutezile'nin anladığı manaya gelebilir; zira yalancı yılanlar aşında sihirbazlar tarafından meydana getirilen hilelerdir. Putlar, onlara tapanlar tarafından yontularak ortaya konmuş şeylerdir²⁷.

20 Bkz. Taftâzânî, *Şerh el-Akâid en-Nesefiyye*, 1326/1908, s. 111.

21 37/Saffât, 94.

22 *Tabsire*, vr. 189 a, 27-28.

23 7/Araf, 117 ve 26/Şuarâ, 45; Kadı Abdülcabbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, s. 583; *Tabsire*, vr. 188 b, 30.

24 20/Tâhâ, 69. Kadı Abdülcabbar, *Mütesâbih*, s. 583.

25 Eş'arî, *Luma'*, s. 70.

26 D. Gimaret, *Théories*, ss. 366, 367.

27 Eş'arî, *Luma'*, ss. 69-70.

Mâtürîdî'ye göre (ما تحتون) ifadesi (نَحْكُ : yontmanız) şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü tapınılan ağaç parçası, ancak yontulup bir şekil verildikten sonra tapınılacak duruma gelmektedir. Yoksa, sanki yontma fiiline tapınıyor gibi bir mana akla gelebilir²⁸.

Görüldüğü gibi Mutezile'nin izah tarzı, Kur'anda anlatılan olayın bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, daha tutarlı ve kuvvetli olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutezile'ye göre 37/Saffât, 96 âyeti bir önceki âyetle sıkı sıkıya ilişkilidir. Hz. İbrahim'in "yontuklarınıza mı tapıyorsunuz?" ifadesinde bir tenkit ve kötüleme vardır. Hemen arkasından da bu kötülemenin illeti gelmektedir: "yonttuğunuz şeylere nasıl taparsınız; halbuki sizi Allah yarattı". Âyet birinciye izah etmektedir. Yâni şöyle demek isteniyor: "Bu putlara tapıyorsunuz, halbuki bu putlar da sizin gibi Allah tarafından yaratılmıştır"²⁹. Hz. İbrahim putpertstleri, Allah tarafından yaratılan bir şeye taptıkları için kötülenmektedir³⁰.

Aynı delil Mutezile lehinde olmak üzere şu şekilde kullanılabilir: Hz. İbrahim aynı surede babasına ve kavmine şöyle der: "İbrahim babasına ve milletine şöyle demişti: "Nelere kulluk ediyorsunuz?" Allah'ı bırakıp uydurma tanrılar mı istiyorsunuz?"³¹ اذ قال لايه وقومه ماذا (انفكا آلهة دون الله تريدون) / Hz. İbrahim daha sonra putları muhatap alarak olara şöyle hitap ediyor: "O da onların tanrılarına gizlice yönelip: "sundukları yiyecekleri yemiyor musunuz? Ne o, konuşmuyor musunuz?"³² فراغ الى آلهتهم فقال الا تاكلون * ماكم ما تنطقون)

Hız. İbrahim burada "bu putlara mı tapıyorsunuz, halbuki onları yaratan Allah'tır" demek istiyor. Şayet "füllerinizin yaratıcısı Allah'tır" şeklinde anlaşılacak olsa, Hız. İbrahim'in getirdiği delillerin ve akıl yürütmesinin bir manası kalır mı? Yoksa puta tapanlar, putların kendi fiilleri olmadığını söyleyebilirler³³.

Görüldüğü gibi Mutezile, âyeti izah ederken önceki âyetlere bağlı olarak mantıkî bir çizgi takip etmekte, Ehl-i Sünnet kelâmclarının izahlarından daha güçlü bir durumda olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bundan dolayı Fahreddin Râzî bu delile pek iltifat etmemiştir³⁴. Fakat

28 K. et-Tevhid, s. 247.

29 Kadı Abdülcabbar, Mütüşâbih, s. 580.

30 A.g.e., s. 582.

31 37/Saffât, 85, 86.

32 37/Saffât, 91,92.

33 Kadı Abdülcabbar, Mütüşâbih, ss. 583, 584.

34 Fahreddin Râzî, Tefsîr-i Kebîr, 26/150.

bilhassa Nesefî'nin arap dilcilerine dayanarak yaptığı açıklamalar, Ehl-i Sünnet görüşlerinin de gözden uzak tutulamıyacağını göstermektedir. Arap dili gramerinin ünlü iki ismi Sibeveyh ve Ahfeş'in izahlarına yer veren Nesefî, âyette geçen (ما) kelimesine "matar" manası vererek "fiil" manası çıkarmakta, böylece âyetin manası "sizi ve fiillerinizi yaratan Allah'tır" şeklinde olmaktadır. Râzî de aynı manayı vermekte, ona göre de (ما تعملون) ifadesi (عملكم) anlamına gelmektedir. Bu durumda âyetin manası (والله خلقكم وخلق أعمالكم) şeklinde anlaşılmalıdır³⁵.

Ayrıca yukarıda izah etmeye çalıştığımız Mâtûrîdî'nin konu ile ilgili yorumu, güçlü ve mantıklı bir ifade tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâtûrîdî'nin söz konusu yorumuna, Mutezilenin makul bir itirazına rastlayamadık.

Mutezilenin üstün görüldüğü taraf ise, âyetin bütünlüğü içinde yaptıkları izahlar olmakta, ilk bakışta daha uygun gibi görünmektedir.

35 A.g.e., 26/149.

Şeriat Uleması ile Tarikat Meşayihü İhtilâfı ve Tekke ve Zaviyelere
Tayinler Hakkında

İKİ VESİKA

Y. Doç. Dr. Abdulkerim ABDULKADİROĞLU
Gazi Eğitim Fakültesi Öğretim
Üyesi

Bilindiği üzere Moğol istilasını müteakip Anadolu'da çeşitli tarikatlar yaygınlık kazanmışlardır. Böylece hem ictimaî dayanışma sağlanmış, hem de erbab-ı tarikat âdeta vatanın manevî bekçileri olmuşlar, Osmanlı hükümdarları tarikat erbabına hürmet etmişlerdir¹. O devirlerde siyasi ve sosyal hadiseler ile din, tarikat kavram ve tatbikatları arasında irtibat sağlam ve hepsi yekdiğeriyle uyum içinde bulunuyordu.

Bununla beraber Osmanlı tarihini incelediğimizde zaman zaman şeriat, tarikat ve hakikat kavramları etrafında büyük veya küçük kavgaların cereyan etmiş olduğunu; bu konular etrafında din âlimleri ile tarikat erbabının çekişmelerini görürüz². Bu kavgaların altında yatan gerçekler taraftarlarına göre ulvidirler. Ancak üzerlerinde kavga edilmeye değer yönlerinin mevcut olup olmadığı nasıl ortaya çıkartılacak; işe hissiyatın karışma payı ve derecesi hangi kıstaslarla tesbit edilebilecektir. Büyük çapta olaylara adları karışanların şahsiyetleri, ilim ve mana âlemindeki derinlikleri ve bu kişilerin bazı dünya emellerine kavuşabilmek için siyaseti âlet edip etmedikleri nasıl anlaşılacaktır. Bunun için şüphesiz ki tarih bilgisi yanında zamanın sosyal yapısını da bilmek icabedecektir. Bu konularda tarihçilerin yazdıkları gerçeklere ne kadar uygundur ve bu kayıtların içinde bizleri yanı-

1 Bu konuda bak. *Osmanlı Tarihi*, İ. Hakkı Uzunçarşılı, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1983, III. Cild, 1. Kısım, 3. Baskı, S. 348-349. (*Kısaltması O.T. Uzunçarşılı*).

2 Daha fazla bilgi için bak. a) a.g.e. "Sofiyeye Ricalî ve Kadızâdeliler", s. 343-366.

b) *İslâm Tarihi Dersleri*, H. Gazi Yurdaydın, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, "XVII. Yüzyılın Dinî Tartışmaları", s. 125-128.

tacaklar veya eksik olanlar yok mudur?³ Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunu takibeden yüzyıllarda ve yükselme devrinde mevcut olmayan bu kavga ve fikir ayrılıkları neden daha sonraları ortaya çıkıp zaman zaman geniş boyutlar kazandı? İlk zamanlarda bu kavramlar iyice anlaşılmamış mıydı, yahut sonraki yüzyıllarda ilim erbabı, ilmi esaslarda taviz vermemekle beraber olayların müsamaha tarafını veya içinde buldukları toplumun âdet ve örflerini dikkatten uzak mı bulundurdular; yoksa "...biz hâl ehliyiz." anlayışı içinde tarikat erbabı ilmi gerçeklere kıymet mi vermediler? Bu sorulara değişik açılardan cevaplar verilebilir. Esas olan ilmi gerçeklere saygılı olmakla birlikte toplumun âdet ve örfünü de bir kenara atmadan, belirli zamanlar içinde ilmi gerçekleri kabul ettirmektir.

Bursa Ulu Camii Vak'ası, bir kadir gecesi namazının, camide, cemaatle kılınıp kılınmayacağı esasından ve bu konudaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Olayda hissiyatın payı yüzde yüzdür. Halbuki diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Kâtip Çelebi (1609-1659), en yapıcı bir şekilde konuya yaklaşmış bulunmakta⁴ ve "Regaib ve Berat ve Kadir Namazları Üzerinedir" başlığı altında şöyle demektedir: Önemi ne binaen bazı kısımları iktibas ediyoruz. "... Kimi bilginler bid'attır ve cemaat ile nafilâ namaz kılmak mekruhtur diye karşı çıktılar. Fayda vermeyip halk da ısrar etti. Bunun hakkında fetva istenince Şeyhülislâmlar kimi kerahetile, kimi nezir ile kılalar diye fetva verdiler...", "Lâkin bu konuda da halk taassuba düşüp ikiye bölündüler. Bir bölük aşırı

3 Bir örnek vermek istiyorum: 1110/1698 yılı Bursa Ulu Camii Vakası oldukça meşhurdur. Elimizde metni bulunan Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefa'nın (yazarı Eşref-zade Şehy Ahmet Ziyâeddin Ef., Bursa İl Halk Ktb. Orhan Kısmı, No. 1018/2) kaydı (vr. 106 a, 106b ve 178a, 178b) ile bu birinci kaynaktan olayı naklen anlatan Bursa Tarihi Kılavuzu (Abdulkadir, Bursa Vilâyet Matbaası, 1327, Birinci kitap, s. 283-287) adlı eserlerin bu kayıtları, olayı teferruatıyla vermekte ise de, daha sonraki tarihlerde yazılmış olan Bursa ve Anıtları (Kâzım Baykal, Bursa Aysan Matbaası, 1950, s. 22) adlı eserde olay muhtasarân anlatılmıştır. Önceki kaynaklara inemeyen bir okuyucunun zihninde ortaya çıkacak bazı soruların cevaplarını bu sonuncu eserde bulmak mümkün değildir. Halbuki tarihe "1110 Yılı Bursa Ulu Camii Vak'ası" diye geçen bir olaya, Bursa'ya hasredilen bir eserde daha fazla açıklık kazandırılmaydı idi. Okuyucularına olay hakkında kısa da olsa bir bilgi verebilmek için bu haliyle aynen iktibas ediyorum: "Mustafa II zamanında 1110/1698'de Ulu Camii Vak'ası olmuştur. Kadir gecesi camide cemaat ile kadir namazı kıldırın imama dışardan gelen bir kafile (bu namazı cemaatle kılmanın doğru olmadığı) iddiası ile hücum etmişler, İmam Abdurrahim Ef. ye saldırdıkları hançer, iri bir adam tarafından önlenmek istenmiş fakat zavalıyı ikiye bölmüşler, vak'a büyümüş, dışardan bekçilerin müdahalesiyle bastırılabilmiştir."

4 *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, Kâtip Çelebi, Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay, Devlet Kitapları, Türk Kültürü Kaynak Eserleri Dizisi, M.E.B. İst. 1972, s. 72-74. (*Kısaltması, Mizânü'l-Hakk*)

gidip kılınmaması yolunda sert davrandılar. İki taraf da isabet etmeyip itidalden çıkıldı. Bu konuda muhakeme ve orta sınır budur ki kılınmak ve kılınmamak eşit ola. Bir adam isterse nezir ile kıla, istemezse evinde kıla. Yahut yalnız yatsı kılınur mescide vara, kılanlar arasında bulunursa kıla. Cemaata aykırı davranmak ahmaklığı edip camiden çıkıp gitmeye. Orada nezir ile veya nezirsiz kılması muhalefet suretinde çıkıp gitmeden yahut oturup kılmamaktan yeğdir, nitekim mutaassıplar böyle yaparlar -eğer akıl ederse. Nihayet taassup damarı harekete gelip büyükleme ve kin karanlığı basiret gözünü bürür ve itidal semti apaçık iken görmezlenir, ifrat tarafına gider. Kendi boş zannınca, gûya 'ben akıllıca iş ederim' der. Zavallının haberi yok ki ham sofuluk yüzünden azarı hak eder, halkın nefretine uğramak ve Hakkın merdudu olmak suçuna kendini hazırlamış olur. Hey aptal o gece namazı evde kılsan, öyle soğuk, yakışıksız davranmasan olmaz mı? Ne lâzım gelir? Ömründe bütün namazları cemaatle mi kıldın? Yahut mescidde öteki müslümanlarla birlikte o namazları kılsan bir mekruh işi işlemekle kâfir mi olurdu?...", "İmdi vaiz efendilere lâzımdır ki o namazlar zamanında bu muhakemeyi anlatsınlar, vaizlerin vazifesi budur, ifrat ve tefrit söyleyerek halka telaş verip ümmet-i Muhammed arasına ayrılık sokmasınlar. İnce eleyip sık dokumak ve sert söylemek yeri değildir. İbadet suretinde olan âdetleri yasaklamamak yeğdir. Zira hırsa ve israra yol açar. Belki rağbet ettirseler halka usanç gelir, öteki farzlar ve vacipler gibi giderek bırakırlardı. Görmez misin ki bî-namazlar o gecelerde mescide dolarlar, çünkü yasak hırsı artırmıştır."

Görüldüğü üzere Kâtip Çelebi'nin olaylara yaklaşımı fevkalâdedir. Bursa Ulu Camii Vak'ası, bu iktibas gözönüne alınarak değerlendirilirse körü körüne bir taassubun neticesi olduğu ortaya çıkacaktır. İslâm ve ilim namına o gece işlenen cinayet incir çekirdeğini bile doldurmayacak bir konuda tamamen his ve feveranların ortaya çıkartıp sergilediği yüzkarası denilebilecek cinsten tipik bir örnektir. Normal zamanda bile işlenmesine asla cevaz verilmeyecek böyle bir olayın, içinde Kadir Gecesi bulunmayan bin gecedden daha hayırlı olduğu Kur'an-ı Kerim'de açıklanmış olan⁵ bir kadir gecesinde işlenmiş olması ne derece calib-i dikkat ve düşündürücüdür. Olaylar karşısında akl-ı selim esastır. 1110 / 1698'de vukua gelen bu olayın tarihi ile yukarıda anılan Mizanü'l-Hakk'm yazılış tarihi olan 1656 yılı arasında 42 yıl fark vardır. Bu süre içinde Kâtip Çelebi'nin -hele İstanbul'a çok yakın bir yer olan- Bursa'da duyulmamış, tanınmamış olması düşünülemez. Muhtemeldir ki fikirleri etrafında

5 Kur'an-ı Kerim, Sure-i Kadr, XCII/3.

tartışmalar bile başlamıştır. Sonuç olarak ilimsiz, âdet ve örflere saygısız bir taassuba hissiyatın da karışması halinde önü alınmayacak olayların vuku'unun her zaman için imkân dahilinde olduğunu söyleyebiliriz.

* *

Bu umumi girişten sonra yazımıza konu olan her iki vesika da, 1785-1839 yılları arası yaşayan ve saltanat süresi 1808-1839 arası olup 31 yıl gibi oldukça uzun süre tahtta kalmış olan 30. Padişah Sultan II. Mahmut dönemine aittir. Bilindiği üzere II. Mahmut islâhatçı bir padişah idi. Onun türlü konulardaki islâhat hareketleri incelenmeğe değer. Fakat tarihçilerimiz adigeçen padişahın tekke ve zaviyeler alanındaki islâhatından söz etmemektedirler⁶. Biz bu yazımızda değerlendirdiğimiz vesikalarla II. Mahmut'un Tekke ve zaviyeler alanındaki islâhat düşünceleri ile ilim ehli ve tarikat erbabı arasında mevcut anlaşmazlık ve kavga konusunun boyutlarını ilmi bir şekilde tesbit konusunda samimî gayret göstermiş olduğunu su yüzüne çıkartmağa çalışacağız.

* *

Birinci vesika Turuk-ı 'Aliyye'nin Halvetiyye şeyhlerinden Pîr-i Sâni⁷ Çerkeşi (Çankırı-Çerkeş İlçesinden) el-Hac Mustafa Ef'nin "Risale fi Tahkiki't-Tasavvuf" adlı eseridir⁸. Şeyh Mustafa Ef. Çerkeş'te

6 Bu konularda daha geniş bilgi için ve bir örnek olmak üzere bak. *Osmanlı Tarihi*, Enver Ziya Karal, T.T.K. Basımevi. Ank. 1983, V. cild, 4. Baskı, s. 142-164. (*Kısaltması O.T. Karal*).

7 Pîr-i Sâni tabiri için bak. O.T. Uzunçarşılı, s. 344, Dipnot 1. Buradaki kayda göre Halvetiyye Tarikatı'nın kurucusu Şeyh Ömer Ekmeleddin olup birçok yerlere halife göndermek suretiyle bu tarikatı her tarafa yayan Pîr-i Sâni (İkinci Pîr) sayılan Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 869/1464)'den söz edilir.

Bu konuda ayrıca bak. *Tomar-ı Turuk-ı 'Aliyye'den Halvetiyye Silsilenamesi*, Ebu Rıdvan M. Sadık Vicedâni, Üçüncü Kitap, Evkaf-ı İslâmiyye Matb. İst. 1338-1341, s. 21 vd. (*Kısaltması Tomar*) Diğer bir Pîr-i Sâni (Sezâyî-i Gülşeni) için bak. *Sefine-i Evliya-yı Ebrar*, A.Ü. İlahiyat Fak. Lisans Tezi, No. Y. 22943, s. 39.

Çerkeş'li Mustafa Ef'nin "Pîr-i Sâni" diye vasıflandırılması, Kastamonu'da medfun olup halk arasında "Hazret-i Pîr" diye adlandırılmış olan ve semte de "Hisarardı" 'nın yanı sıra bu ismin verilmesine sebep olan (Bu konuda bak. *Tomar, Halvetiyye*, 3. Kitap, s. 63), Halvetiyye'nin Şabaniyye Kolu'nun kurucusu Şeyh Şa'ban-ı Vef'ye isnadendir. O tarihlerde Çerkeş, Kastamonu'nun Çankırı Sancağına bağlı bir ilçe merkezi olduğuna ve Mustafa Ef. nin ise aynı tarikatın Şa'baniyye Kolundan teselsül eden Nasûhiyye Kolunun kurucusu (Üsküdar Doğancılarda medfun) Mehmet Nasûhi'nin halifesi olduğuna göre; kendisine izafe edilen Pîr-i Sâni sıfatının Kastamonu ve havalisi için yaygın bir ifade olması icabeder. Nitekim Çerkeş'te hazretin medfun bulunduğu camide bulunan levha halinde asılı silsilede de "Pîr-i Sâni" kaydı vardır.

8 *Tomar* müellifi bu havaliyi iyi bildiği halde böyle bir eserden söz etmemektedir. Bak. *Halvetiyye Kısmı*, 3. Kitap, Şa'baniyye ve Çerkeşiyeye bölümleri.

doğup yaşamıştır ve orada medfundur. Hakkında yazılı bilgilerde bazı ihtilaflar vardır. Bu risalesinden dolayı zamanın padişahının dikkatini çekecek derecede ilim ve irfan sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ölüm tarihi çoğunluğun kabul ettiği üzere 1229/1813' dür. Osmanlı Müelliflerinde yazılı 1329/1911 tarihi ise gerçekten bir mürettip hatasıdır.⁹ Şa'baniyye'nin Karabaşıyye kolundan ayrılmış Nasûhiyye hülefasından olup Çerkeşiyye kolunu kurmuştur¹⁰. Kuşadalı'da, Sefine'nin beyanına uyularak (IV/57), "... Tahkiku't-tasavvuf adlı risalesini II. Mahmut'un isteği üzerine yazdı. Eğer bu doğru ise Mustafa Ef.nin en azından bir süre için İstanbul' da kalmış olduğunu kabul etmek gerekir..." denilmektedir ki bu ifade yanlış değerlendirilmeğe müsaittir¹¹. İncelediğimiz bir yazma ile üç matbu nüshanın mukaddimesinde "... emr-i sultanî ile sual olundukta" ile "...cevap buyurup tahrir ve irsal buyurdukları..." ifadelerine dikkat etmek icabetmektedir. Bu ifadelerden, şeyhin bir süre İstan'bul'da kalmış olduğu açıkça anlaşılmamaktadır. Çünkü "...emr-i sultanî ile sual olundukta" ifadesini kabul ve adigeçenin İstanbul'da bir süre kalmış olduğunu düşünürsek, cevap sultana tahrir ve irsal değil, bizzat takdim edilir; hatta caize bile alınır.

Bu konudaki görüşümüzü destekleyecek tarihi ipuçları vardır. Şöyle ki: Sultan II. Mahmut tahta çıktığında türlü eyâletlerde yarı bağımsız âyanlar türemiş olup hükümet otoritesini tesis için bu âyanlara karşı esash bir harekete geçti. Bazıları öldürüldü, birkısmı da sürüldü. Bu cümleden olarak Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın fitneleri ile Anadolu'da birçok isyanlar oldu. Bunların içinde en önemlisi Kastamonu'daki Tahmiscioğlu isyanıdır¹².

Bir değeri ise şudur: "Kadı-zâde ile Sivasî Ef. arasındaki ilmi münakaşa yukarıda görüldüğü üzere Kadı-zâde mensuplarının fiili taarruzları ile çirkin bir şekil almış¹³ ve buna karşı Halvetiyye şeyhlerinden bazıları da ilmi şekilde risaleler yazarak cevap vermekte bulun-

9 Bu konuda ayrıca bak. Tomar, Halvetiyye Kısmı, 3. Kitap, s. 73, Dipnot 1.

10 Daha fazla bilgi için bak. a. Tomar, Halvetiyye Kısmı, 3. Kitap, s. 58 ve 72. b- Türk Ansiklopedisi, c. 18, s. 420-422.

c- Kuşadalı İbrahim Halvetî, Yaşar Nuri Öztürk, Fatih Yayınevi Matb. İst. 1982, s. 24 ve ve 28 (Dipnot 37). (Kısaltması Kuşadalı).

11 Bir önceki dipnot, (c) şıkkı, s. 28 (Dipnot 37). Yaşar Nuri Öztürk'un bu eseri uzun bir emek mahsulüdür. Ancak çalışma konusu başka bir zat olduğundan ilgisi bakımından Şeyh Mustafa Çerkeşi'den söz edilmiştir ki farklı değerlendirilmelerin bulunması tabiidir.

12 Bak. O.T. Karal, s. 154.

13 Yukarıda izah edilen 1110/1698 yılı Bursa Ulu Camii Vak'ası da bunun Anadolu'daki tezahüratından başka bir şey değildir.

muşlardı¹⁴. Demek ki bu yazımıza konu risaleden önce de aynı konularda risaleler yazılmıştır. Enteresan tarafı ise bunları yazanların Şeyh Mustafa Ef. gibi Halvetiyye şeyhlerinden bazıları oluşudur.

Şeyh Mustafa Ef.nin vefatı 1229/1813 tarihindedir. 1223/1808'de tahta oturan Sultan II. Mahmut'un bir süre iç isyanlarla uğraştığı, bu isyanlar içinde en önemlisi Kastamonu'da Tahmiscioğlu isyanı olduğu dikkate alınır ve o tarihlerde Çerkeş'in Kastamonu'ya bağlı bir ilçe merkezi oluşu bütün bu havalide zamanında nâmı yayılmış olan Şeyh Mustafa Ef.nin bir de Halvetiyye halifelerinden olması keyfiyeti de düşünülerek; padişahın halk nazarında siyasî bir yatırım maksadıyla ve kritik olan bu bölgedeki olayların üstesinden gelebilmek için şeyhe böyle bir soru sormayı bir hâl çaresi olarak düşünmüş olabileceği de ileri sürülebilir. Adigeçen şeyh de sultanın emrini cevaplayıp göndermiştir.

Ençok kayda değer tarafı ise II. Mahmut'un saltanatının ilk yıllarından itibaren meseleye hâl çaresi bulma gayreti içinde olmasıdır.

Şeyh Mustafa Ef. den manevî feyz alarak şeyhlik mertebesine sahip olanların sayıları elimizdeki silsile örneğine göre 19 dur¹⁵.

14 O.T. Uzunçarşılı, s. 361. Bu görüşün doğruluğunu isbata yardımcı bir husus da şudur ki, Türk Edebiyatında Bektaşî tipine bağlı fıkralar arasında Halvetiliğin konu edilmiş olduğu fıkra görmedim. İlmî risaleler kaleme alarak karşı tarafı susturma gayretinden uzak kalamayan Halvetiyye şeyhlerinden, II. Mahmut döneminin mühim olaylarına sebebiyet vermiş olan Bektaşîlerin desteğindeki Yeniçeri Ordusu, dolayısıyla Bektaşîlik tarikatı mensupları Halvetilerden çekinmiş olmaları ki fıkralarında bile adlarını anmamışlardır. Muhtemeldir ki gelecekteki bazı çalışmalar bu hususa da açıklık kazandıracaktır. Bu konuda bak. *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Dursun Yıldırım, Kültür Bakanlığı Halk Edebiyatı Dizisi, Ank. 1976, s. 56, (ç) şıkki. (*Kısaltması Fıkralar*).

15 Bu konuda incelediğimiz kaynaklarda kesinlik olmayıp daha az bir rakam verilmektedir. Meselâ Kuşadalı, çalışmasına esas aldığı kaynaklara atfen ondan fazla halifesi olduğunu nakleder. Bak. Kuşadalı, s. 28, Dipnot 37. Ayrıca bak. Tomar, Halvetiyye Kısmı, 3. Kitap, s. 73 (13 halife denmiş).

Çerkeş'teki camide bulunan ta'lik hattı ile yazılı Şeyhi medheder bir manzumeyi aynen ahıyorum. Burada da 11 halifesinden söz ediliyor.

“ Kutb-i 'âlem Çerkeşi eş-Şeyh el-hac Mustafa
Kim Tarik-i Halvetide olmuş idi reh-nüma
Pertev-i nur-ı kemâli şöhre-i âfâk olup
Dergeh-i vâlâsı oldı ehl-i hâle mülteca
Su-be-su yenbu'-ı feyz ü himmetin icra ile
Eyledi onbir halifeyle cihana es-salâ
Yetmişüç yaşında emr-i İrci-i varid olup
İdicek ârâm-gâhın gülşen-i Milk-i Beka
Düşdi bir tarihi 'Akif bendesinin kalbine
Hu deyüp Firdevs-i Vasla irdi pirim Mustafa

Silsile üzerinde 1395 hicri tarihi vardır. Aslı hakkında bilgimiz bulunmadığına göre muahhar bir tarih taşıyan bu vesikayı değerlendirdirirken ihtiyath davranmak lazımdır.

* *
*

Bu yazıya esas aldığımız risalenin bilhassa İstanbul Kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. Fakat onların tamamını görme ve inceleme imkânımız olmadı. Şeyh Mustafa Ef. nin hayatı, kişiliği, eserleri ve tesirleri... gibi müstakil bir çalışma içine girilmediğinden buna lüzum da yoktu. Elimizde bulunan ve bu makaleye konu, yazma nüsha Çerkeş İlçesinde, hazretin türbesinin de içinde bulunduğu camide, levha halinde asılı metinden aynen istinsah edilmiştir¹⁶. Bu nüsha müellif hattı olmayıp istinsah tarihi ve müstensihin adı yoktur. Levhanın eb'adı 485x345 mm. dir. İri sülüs yazı ile yazılmış olup hat hataları vardır. Epeyce eski tarihli bir nüsha olabileceği kanaatindeyiz. Esas aldığımız matbu nüshalara gelince: Birincisi İstanbul'a Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane'de 5 Şaban 1300 tarihinde basılmıştır¹⁷. Diğer bir matbu nüsha ise Eskişehir, Matbaa-i Ticaret, 1331 kaydını taşımaktadır. Elimizde bu nüshadan istinsah edilmiş bir yazma nüsha vardır. Bir yerine 30 kelime kadar eksiktir ki iki satır atlanmak suretiyle yazılmış olabileceğini tahmin ederiz. Matbusunun aslını göremediğimizden karşılaştırarak hüküm veremiyoruz.

Çalışmada anılan yazma nüshayı esas alarak diğer iki nüsha ile karşılaştırıp ortak bir metin elde etmeğe çalıştık. Nüsha farklılıklarında Y= Yazma nüsha için, İ= İstanbul tab'ı için ve E= Eskişehir tab'ı için kullanılmıştır. Ancak bu karşılaştırma işlemi bittikten sonra A.Ü. İlahiyat Fak. Ktb. de matbu bir nüsha daha gördük¹⁸. Bu sonuncu nüshanın yerini ilerde çalışma yapacaklara göstermek suretiyle, şimdilik bu kayıtlı yetiniyoruz. Bunlar, sözkonusu risalenin oldukça rağbet görüp okunduğunu ve şimdilik tesbit ettiğimiz kadarıyla da olsa sık aralıklarla baskısının yenilenmiş olduğunu gösteriyor.

Sayfaların sol başlarındaki roma rakamları esas alınan yazma nüshanın satır sırasına karşılıktır. Risâle üzerinde açıklama, sade-

16 Kuşadalı'da bu nüshadan söz edilmiyor.

17 Kuşadalı'da (Bak. s. 28, Dipnot 37), "Çerkeş'nin adigeçen risalesi (yersiz, tarihsiz) basılmıştır." denilmektedir. Halbuki söz konusu risale, Halvetiyye şeyhlerinden Şeyh Yusuf Ef. nin iki eseri ile birlikte üçü bir arada basılmış olup baskı yeri ve tarihi sondadır. Bir nüshası için bak. A.Ü. İlahiyat Fak. Ktb. No. 4860, 4861. Buna ilâveten iki matbu nüsha daha tesbit etmiş bulunuyoruz.

18 Bak. No. 599 (Menakıb-i Tarikat-ı Halvetiyye ile birlikte), Baskı yeri yok, tarih 1290 (Cep boyu).

leştirme vb. işlem yapmadık. Ancak Melâmiyye hakkındaki tarihi kayıtlar¹⁹ dikkate alındığında Şeyh Mustafa Ef. nin bu konudaki görüşlerinin ve son derece yapıcı bir ifadeye sahip olması hususunun daha iyi anlaşılacağını söyleyebiliriz.

* *
*

İkinci vesika 1252/1836 tarihli bir ferman²⁰ olup divanî kırması ile yazılmıştır. Sultan II. Mahmut, salnatinın ilk yıllarında birinci vesikanın konusu olan Şeyh Mustafa Ef. nin ilmi görüşünü almıştır. Takibeden yıllarda ise Yeniçeri Ocağı 17.6.1826'da kapatılmış; bu ocak ile irtibath Bektaşî Tekkeleri'nin kapatılmasında Vak'a-i Hayriyye diye adlandırılan bu olayın akabinde olmuştur²¹. II. Mahmut'un Bektaşîlerle kıyasıya bir mücadele içine girmiş olduğunu Bektaşî fıkralarında bile görmekteyiz²². Sonraları kendisini "Gâvur padişah" diye adlandıranların bu kimseler olması tahminlerden uzak değildir. Bektaşî tekkelerinin kapatılmasını müteakip II. Mahmut'u Turuk-ı Aliyye'nin islâhı yolundaki icraatı içinde buluyoruz. Bu kısımda üzerinde duracağımız ferman bu teşebbüslerden biri, belki de en önemlisidir. II. Mahmut devri islâhat hareketleri içinde bu konuya ağırlık verilerek üzerinde bir çalışma yapıldığında şüphesiz daha başka vesika ve fermanların bulunacağını tahmin ederiz. Konu, tarihçiler tarafından ciddi bir tez konusu olarak da ele alınabilir.

19 Bir fikir edinmek için Bak. O.T. Uzunçarşılı, s. 347. "Bu Melâmiyye ricali ile şeriat uleması arasında fikir ve görüş noktasından ihtilaf olup bunların felsefe ve akideleri cahil halkı şaşırtp dalâlete düşürebileceği için esas dinî akideleri muhafaza ile mükellef olan alimler bunlardan fikirlerini meydana vuranlardan bazılarını idam ve bazılarını da hapsedirmişlerdir. Melâmilerin tarikatları esas sohbet üzerine olup diğer tarikatlar gibi taç ve hırkaları, yani muayyen kıyafetleri yoktur. Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî'nin Fususu'l-Hikem'i ve onun esas olan vahdet-i vücud felsefesi bunların umdelerindedir."

Ayrıca bak. O.T. Karal, s. 156. "Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından bir müddet sonra Bektaşî Tarikatı da yasak edildi. Bektaşîlik ile Yeniçeri Ocağı arasında yakınlık, ocağın kuruluşunda Hac-ı Bektaş-ı Veli tarafından takdis edilmesiyle başlar. Bektaşîler Yeniçeriler gibi her türlü yeniliğe düşmandılar. Bu itibarla Yeniçeri isyanlarında her zaman onlarla fikir ve işbirliği yaparlardı. Bektaşîler halkın aşağı sınıflarıyla temasta oldukları için, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasını bu sınıflar arasında kötü gösterebilirlerdi, Dine aykırı tören yapmaktaki suçlu tutularak takip edildiler. Tarikatları yasak edildi. Altmış yıldan önce yapılmış tekkeler bırakılarak gerisi yıktırıldı. Bektaşî kodamanlarından birkaçı İstanbul'da idam edilerek diğerleri Anadolu'nun türlü yerlerine sürüldüler".

20 Fermanın ash İsmail Hakkı Yılanhoğlu'nun özel koleksiyonunda bulunmaktadır.

21 Bak. Dipnot 19.

22 Bu konuda bak. Fıkralar, s. 55, (ac) şıkki, s. 156/fıkra no. 221, 168/246, 227/381, 382, 228/383.

Fermanın çıkışı Mekki-zâde Mustafa Asım Ef. nin Şeyhülislâm-lığı devresine rastlamaktadır²³. Fermandaki mühür Galata Kadısı Mevlevî-zâde es-Seyyid Muhammed Es' ad'a aittir. Bu durum yadırganmamalıdır. Zira II. Mahmut'un Osmanlı Hükûmeti'ne yeni bir şekil vermeğe çalışması doğrultusunda padişah, sadrazam ve şeyhülislâm'da toplanmış olan yetkileri -batı devletlerinde olduğu gibi- türlü bakanlar arasında paylaşılması, böylece geniş ölçüde bir iş bölümü yapmış olması²⁴, fermandaki mühürün Galata Kadı'sına ait olması keyfiyetine açıklık kazandırmaktadır.

Fermanın kısaca konusu, Post-nişinlikleri inhilâl eden zaviye ve tekye post-nişinliklerine silsile ve nisbeti mechul, hasebi ve nesebi bilinmez, usûl-ı tarikat ve ahvâl-i hakikatten habersiz şeyh geçinenlerin tayin edilmemeleri hakkındadır.

Öncekinde olduğu gibi bu vesika üzerinde de açıklama, sadeleştirme vb. bir işlem yapılmayıp sadece metni verilmiştir. Sayfaların sol başlarındaki roma rakamları fermanın satır sırasına karşılıktır.

Sonuç

Bu yazı bir deneme mahiyetinde olup edebiyat tarihi açısından yazarının hedefi, sahasında çalışma yapacaklara malzeme temininde yardımcı olmaktır.

İşlemeğe çalıştığımız konu temelde birleşse bile birkaç bakımından dikkate değer. Şöyle ki:

1. Halvetiyye Tarikatı Şeyhleri arasında mütalaa edilerek Çerkeşli Şeyh Hacı Mustafa Ef.nin Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Tesirleri üzerine yapılacak çalışma konunun bir yönünü;

2. II. Mahmut'un islâhat hareketleri içinde- sadece Bektaşilik açısından değil, genelde- tarihlerde boşluğu görülen tekke ve zaviyelerin islâhı konusundaki düşünceleri ve icraatı üzerine yapılacak bir

²³ Mekki-zâde Mustafa Asım Ef. 100. şeyhülislâm olup üç defada toplam 17 yıl 6 ay 18 gün meşihatta bulunmuştur. Bu konuda bak. a-*Osmanlı Şeyhülislâmları*, Abdülkadir Altunsu. Ay-yıldız Matb. Ank. 1972, s. 179-180. b-O.T. Karal, s. 165.

²⁴ Bu konuda bak. O.T. Karal, s. 152.

çalışma ise diğer yönünü açıklığıyla ve ilmi gerçeklerin ışığı altında ortaya koyacaktır.

Bu yazıda kullanılan vesikalar tarihçi ve ilâhiyateci için olduğu kadar, edebiyat tarihçisi, tasavvufla uğraşanlar, hatta halk edebiyatı çalışması yapanlar ve genelde Türk kültürü meraklıları için de değişik açılardan değerlidirler.

Herde yapılacak çalışmaların gün yüzüne çıkmamış nice vesikaların istifadeye sunulmasına vesile olacağına, böylece de meseleye çok daha geniş boyutlar kazandırılacağına inanıyoruz.

Birinci Vesika:

RİSALE-İ TAHKİKİ'T- TASAVVUF¹

- I Ulemâ-yı şerî'at ve Meşâyah-ı tarikat beynlerinde cereyan eden kıl ü kal ve ihtilâf-ı hâl ve hakikat-ı me'âl ne gûnâdır emr-i Sultânî ile sual olundukta Mevlânâ Kutbü'l-ârifin eş-Şeyh Mustafa el-Halvetî el-Çerkeşi (Kuddise sirruh ve li'llâhi derruh) hazretleri² tarafeynin hâlini beyân ve hak olanı³ // ızhar ve iyân olunmak⁴ için cevab⁵ buyurup tahrîr ve irsal buyurdıkları risâle-i latîfe (el-hakku ehakku bi'l-ittibâ'ı).

- III Bismi'llâhi'r-Rahmani'r-Rahîm. Ma'lûm olaki erbab-ı kulûbun tahsîli ve tahsîlinde sa'y-yı belîğ⁶ eyledikleri tasavvuf ahvâl-i selâseden ibarettir ki, tecellî-i ef'âl ve tecellî-i // sıfât ve tecellî-i zât ile ta'bîr olunur. Lâkin hîn-i ifâdede⁷ ahvâl-i selâse sahipleri hâlât-ı selâseden⁸ üç fırka-i

1 İ'de Risâle fi tahkiki't-tasavvuf

E'de Giriş kısmı eksik

2 İ'de hazretlerinin

3 İ'de olan

4 İ'de olmak

5 İ'de cevâb-ı sevâb

6 İ'de sa'y ü belîğ

7 İ ve E'de cemî' ifadede

8 İ'de fırak-ı dalle

E'de fırka-ı dalle

Y'de iki şekli de yok

- bâtılıyye⁹ müşabihlerdir. Pes¹⁰tecellî-i ef'âl sahibleri Cebriyye'ye ve ve tecellî-i sıfât sahibleri Hulûliyye'ye ve tecellî-i zât sahibleri İttihadıyye'ye¹¹ müşabih görünürler¹². Lâkin anlar¹³ cebr ü hulûl ve ittihad-dan¹⁴ // müberrâdır¹⁵. Pes¹⁶ bu tecelliyât-ı selâseye mazhar olan zevât-ı kirâm ile tavâ'if-i selâse-i mezkûrenin beynlerini¹⁷ tefrîk eden Şer'i Muhammedî ve Erkân-ı Ahmedidir ki¹⁸ eğer bir kimse daire-i şeri'atta dahil ve merkez-i istikamette sabit olup makamât-ı selâseden ve tecelliyât-ı sâbıkadan tekellüm ider ise anm kelâmı¹⁹ 'İrfân-ı İlâhî ve Esrâr-ı Rabbânîdir ki²⁰ andan²¹ zuhûr iden // hârik-ı 'âde kerâmettir, lâkin 'ında'llah ve 'inde'r-resûl ve 'inde'l-mürşidîn mezmûm ve bî-edeblikdir. Ve eğer dâ'ire-i şeri'atten hâriç ve merkez-i ittikadan zerre mikdarı münharif²² olur ise kendüsi dall ve kelâmı ilhad ve ifsaddir ve zuhûr iden hârik-ı 'âde sihr ve istidrâedir. Amma²³ sofiyyeden Melâmiyyûn hazerâtı 'avâm-ı nâs 'inde ve mahcûbîn katında hasebu'z-zâhir şerî'ata muhâlif akvâl // ve ef'âl ve etvâr ile görünür ise de²⁴. Lâkin tahkîk ve tedkîk olunsa kat'an ve katıbeten şerî'at-ı Ahmediyye'ye ser-i mû muhalefetleri yoktur ancak anlar²⁵ tabâyı'-i şerîfelerinde sırr u ihfâya mahabbetleri²⁶ merkûz olmağın mahcûbîn'inde halleri²⁷ zâhir-i şerî'ata²⁸ muhalif ve hakikatında²⁹ muvâfık-ı akvâl ve ef'âl ve

9 İ ve E'de fırka-ı batılaya

10 İ ve E'deyok

11 İ ve E'de İlâhîyye

Doğrusu budur.

12 İ'de görünür.

13 İ ve E'de anlar yok

14 İ ve E'de İlâhdan

Doğrusu budur.

15 İ ve E'de müberrâdırlar

16 İ ve E'de yok

17 İ'de beynlerin

18 E'de Ahmediyye

19 İ ve E'de anm kelâmı yok

20 İ ve E'de... ki yok

21 İ ve E'de kendiden

22 İ ve E'de mâ'il

23 İ ve E'de yok

24 İ ve E'de ise dahi

25 İ ve E'de yok

26 İ ve E'de Sırr u ihfa mahabbeti

27 İ ve E'de halleri yok

28 İ ve E'de zahiren şerî'ata

29 İ ve E'de hakikatta

- VII mestûr ile nefislerin mestûr ve mahfî kılurlar ve³⁰ zâtında bu fırka-i mestûrîn // kâmillerdir, mükemmeller değillerdir³¹ ve nefsinde³² râşidlerdir, mürşidler değillerdir. Anlardan istid'a³³ ve istirşâd ve i'tikada lâyük iktida³⁴ sahîh değildir. Zira tâlib-i tasfiyye olanları şek ve şüpheye ilka iderler. İrşâd³⁵ şek ve şüpheye ilka etmek değildir³⁶, belki cemî'i nâsın kulûbundan reyb ü şekki ihrâç ve izâle itmekdir ve emr-i irşâd³⁷ Allah ü zü'l-Celâl Hazretlerinin inâyet-i ezeliyyesi ve cenâb-ı³⁸ Rabbanîyesidir ki // bir kulmı ef'âlen ve sıfâten ve zâten³⁹ kendine cezb idüp ve nice müddet kasr-ı cemâlinde mihmân ve taht-ı visâlinde sultan kılın-dıktan⁴⁰ sonra tekmlen bi'l-irşâd⁴¹ makam-ı beşerîyyete inzâl ve irşâd⁴² tevâ'if-i selâse ki küffâr ve 'avâm ve havâsıdır. Küffârı küfürden imana ve 'avâmı ma'sıyyetten tâ'ata ve havâsı mâsivâdan vuslata da'vet ile me'mûr ve taraf-ı Rahmâniyyesinden hilâfet ile mansûr ve mü'eyyed kılınmıştır⁴³. Ol'abde enbiyâdan ise nübüvvet-i ta'rîfiyye⁴⁴ tesmiyye olunur. // Mürşid-i kâmil ve mürebbî-i vâsil zâta nübüvvetten⁴⁵ hisse-mend olmalarıyla enbiyâ-yı 'ızâm ne gûnâ ferâ'iz ü vâcibâtı ve sünen⁴⁶ ve müstehabâtı vesâ'ir erkân-ı şerî'atlerini kavmi beyinde iktidaları kasdile cehren ve 'alenen icrâsiyle me'mûr oldukları⁴⁷ mürşidler dahî evrâd ve ezkâr ve halvet ve 'uzlet ve ferâ'iz ve nevâfil vesâ'ir erkân-ı tariklerin müridleri⁴⁸ belki sâ'ir⁴⁹ beyinde iktidaları kasdile cehren

30 İ ve E'de ve yok

31 İ ve E'de değildirler

32 İ ve E de nefislerinde

33 İ'de istid'a sahîh ve istirşâd sahîh değildir.

E'de istid'da ve istirşâd sahîh değildir.

34 İ ve E'de i'tikada lâyük iktida yok

35 İ'de mürşidiyyet

E'de mürşid

36 E'de değil

37 İ'de emr ü irşad

38 İ ve E'de cezbe-i

39 E'de zaten yok

40 İ ve E'de kıldıktan

41 İ ve E'de li'l-irşad

42 İ ve E'de irsal idüp

43 E'de kılınmıştır ki

44 İ've E'de enbiyâdan ise nübüvvet-i teşri'yye, evliyâdan ise nübüvvet-i ta'rîfiyye

45 zât-ı nübüvvetten

46 İ'de sünnet

47 İ'de oldukları gibi E'de me'mûrlardır (Takiben) E'de 30 kelime eksik

48 İ'de müridlerin

49 İ'de sâ'ir nâs

- X ve 'alenen icrâsiyle me'mûrlardır ve mahalli ithamdan⁵⁰ // ihtirâz⁵¹ mültezimleridir ve ibâdât ve tâ'atlerinde ve sünen-i⁵² Muhammediyye'ye ittiba'larında ve siyer-i Ahmediyye'ye sülûklerinde aslâ 'ucub ve riyâ olmaz. Anlar bir⁵³ kavimdir ki (Lâ a'büdü Rabben lem erahû) ikrâmıyle mükerrem olmuşlardır. Pes anların⁵⁴ kavilleri 'ayn-ı tevhîd ve fi'illeri 'ayn-ı ihlâsdır amma gürûh-ı melâhide⁵⁵ ibâdât-ı zâhiriyye ebrârın hali ve ibâdât-ı bâtımiyye mukarrebînir hâli deyû it'ikadları küfür ve ifsaddır. İbâdet-i zâhireyi⁵⁶ terk 'ayn-ı ilhâd olduğundan ma'âdâ sahife-i⁵⁷ // kalbleri sıdk-ı⁵⁸ dînden ve nokta-i tasavvufdan hâli ve lisanlarında nice hurâfât ve şath u tâmmât câri ve mu'în-i şerî'at-ı garra olan ulemâ ve ittikâya⁵⁹ buğz birle ma'rifet-bârî ve tasavvuf iddi'âsında olup tarîk-i⁶⁰ aliyyeyi şerî'at-ı garrâdan ayırup bir tarîk add idüp hâl ü zevk ile sudûr iden ehlu'llahın kelâm-ı mutlaklarını⁶¹ lisana getürüp kendülerine kal ve meşâyih ile ulemâ beyninde müttefikun aleyhâ olan ibâdet ve tâ'atı⁶² ve riyâzet⁶³ ve mücâhedâtı terk ve muhtelifün fihâ // XII olan ef'âli vücüb mertebesinde kendülerine âdet ve hâl belki ma'siyyeti⁶⁴ âlet⁶⁵ kılan ol zümre-i dallîn ve ol fırka-ı hâsirîndan tasavvuf⁶⁶ ve ma'rifet-i Hak anlardan mehcûr ve⁶⁷ bu cihetten ulemâ-yı selef ve halef ba'zısı tahkîken ve ba'zısı takliden ol gürûh-ı melâhideyi zecr ve men' husûsunda 'arif ve kâmilî⁶⁸ fark itmeyüp suret-i itlâkda nice resâ'il tahrîr ve tahşiyey-i kelimât tahrîr⁶⁹ eylediler.

50 İ ve E'de (terkîbli) mahall-i ittihâm

51 İ ve E'de ihrâz

52 İ'de sünnet

53 İ'de bir yok

54 İ ve E'de pes anların yok

55 İ ve E'de melâhidenin

56 İ'de zâhiriyyeleri

57 İ'de safha-i

58 İ'de harf

59 İ ve E'de ulemâ-yı ittikaya

60 İ'de tarikat

61 İ'de mutlakların

62 İ ve E'de ibâdât ve tâ'atı

63 İ'de riyâzât

64 İ ve E'de ma'siyyete

65 İ'de âlât

66 İ ve E'de tasavvuftur.

67 E'de mehcûrdur. Bu

68 İ'de 'arif-i kâmilî

69 İ ve E'de tahrîr

XIII Lâkin 'ârif-i⁷⁰ mahcûbdan ve kâmilî nâkîsdan ve makbûlî merdûd-
dan fark itmeyerek zeer ve red emri⁷¹ metbû 'olmadığı ecilden bu babda
e'imme-i sofîyye dahî nice kitaplar te'lif ve nice risâleler tasnîf eylediler.
Ulemâ⁷² ile meşâyih meyanlarında⁷³ olan nizâ lafzîdir, ma'nâda mütte-
hidlerdir. İttihâd-ı ma'nevîyyeyi fehm itmeyen bî-edebler ki⁷⁴ lafzında
tekessür⁷⁵ niza'larına ehlü'llah râzî olmazlar.

XIV Temmeti'l-hurûf bi 'Avni'llahi'l-Meliki'r-Ra'ûf.

* *
*

İkinci Vesika*:

Tıbbku aslihil-âli

- I Mevlevî-zâde es-Seyyid Muhammed Es'ad el-Kâdî bi mahrûsa-i
Galata. Nemmakahû el-fakîr ileyi 'azze şânuhû ğufira lehümâ (Mühür
Es'ad)
- II Kudvetü'ş-şüyûh ve'l-muhakkikîn Tophane-i 'Âmirem civarında
esas-gîr-i mes'adet olan Kadiri-hâne-i feyz-âşiyânede post-nişin reşâ-
detlû eş-Şeyh Muhammed Emin (dâme feyzehû) tevkî'-i refî'-i hümayûn
vâsıl olcâk ma'lûm ola ki Memâlik-i Anadolu ve Rûmilinde kâin te-
kâyâ ve zevâyâ ashâbından biri fevt oldukda mahlûl olan tekye ve
III zavîyesi // tarîki ricâl ve hülefâsından eslâh ve erşedine verilmek ashâb-ı
turuk-ı 'aliyye beyninde usûl-i kadîme-i mer'îyyeden olarak turuk-ı
'aliyyeye bî-gâne ve ecânib makûlelerinden vikaye olunagelmîşken bir
müdebbir bu usûle 'adem-i ri'âyetle o misillû mahlûl tekye ve zavîyeler
VI bir takım silsile ve nisbeti meçhûl ve hasebi ve nesebi nâ-ma'lûm kimes-
nelere // tevcîhini kazalar hükkâmı bâ-i'lâm inhâ etmekte ve bu suret
usûl-i tarîkat ve ahvâl-i hakîkattan bî-haber müteşeyyih ve müzevvir
makûlelerinin ve belki ba'zan melâhîde ve zenâdîka tâ'ifesinin tekâyâ
ve zevâyâ zabtile erbâb-ı ehliyet açığa kalarak bi-tevfikihî Sübhânehû
ve Te'âlâ haklarında irtibât-ı derûn ilhâm-ı meşhûn şehriyârânem der-
V kâr olan ehl-i // turuk-ı 'aliyye fukarâsının nişesten kılup ve inhilâl-i
şirâze-i cem'îyyet hâtır-ı safâ mashûplarını mûcib olmakda olduğundan
şu husûsun bir hüsn-i sûrete rabtı ve vacibeden olduğuna binâ'en fima-

70 İ ve E'de 'arifi mahcûbdan

71 İ ve E'de zeer ü red emr

72 İ'de ulemâlar

73 İ'de meyanelerinde

74 İ ve E'de bî-edeblerin

75 İ ve E'de teksir

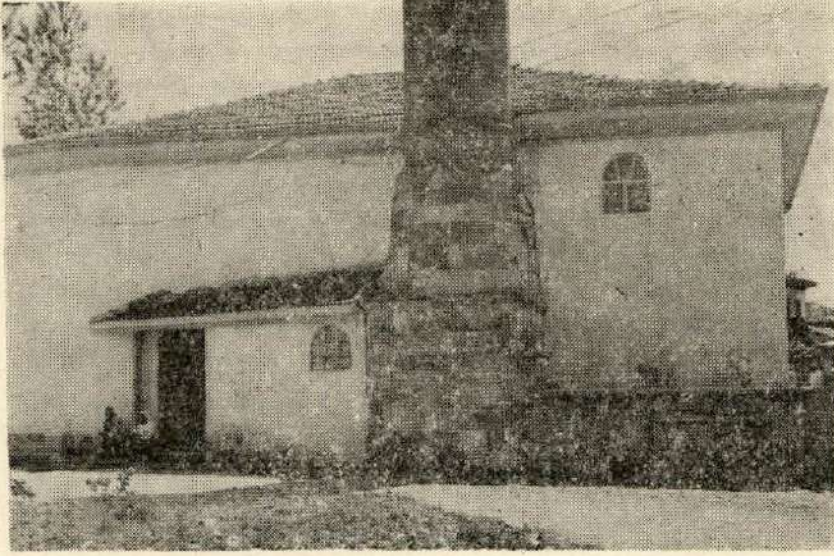
(*) Bu fermanın okunmasında yardımını gördüğüm Doç.Dr. Reşat Genç'e teşekkür ederim.

- ba'd Anadolu ve Rûmilide vâki' tekâyâ ve zevâyâdan biri mahlûl oldukda ol mahallin tariki ricâli ve hülefâsından ahkâm-ı Şerî'at-ı mutahhara // veesrâr-ı tarikat-ı 'aliyyeye ârif ve müridîn ve sâlikîni terbiyye ve tesliyye usûl-i şerîfine vâkîf herkim bulunur ise ol mahalde olan meşâyih ve dervîşânın inzimâm-ı re'y ve ittifaklarıyla ana tevcihi derbâr-ı şevk-karârıma 'arz ve inhâ olunmak ve bunun için zinhâr kuzât ve nüvvâb tarafından // harc-ı i'lâm mutâlebesiyle rencide olunmamak ve bundan böyle hükkâm-ı şer' taraflarından tekye-i mahlûle tevcihi zımnında hilâf-ı şurût olarak nâ-ehil yedlerine i'lâm verilecek olur ise ol i'lâm ma'mûlün bih olmayarak cihet-i mahlûle der-sa'âdetimde bulunan meşâyih ve dervîşânın re'y ve ittifak ve inhâlarıyla ehl ü erbâbına // tevcih kılınmak üzere düstûru'l-'amel tutulması hususu, sen ki şeyh-i mûmâ-ileyhsin tarafından vesâ'ir turuk-ı 'aliyye meşâyihü mefâhiru's-şuyûh ve'l-muhakkikîn (dâmet fuyûzâtühüm) câniblerinden bi'l-iştirak memhûr 'arz takdîmile istid'â olunarak ol-babda bi'l-fi'l Şeyhü'l-İslâm ve Müftiyyü'l-enâm olan Mekkî-zâde a'lemü'l-ulemâ el-mütebahhirin efdalü'l-fudelâ el-müteverri'in // Mevlânâ Mustafa 'Asım (edâmallahü Te'âlâ fezâ'ilehü) işaret etmeleriyle işaretleri mucibince 'amel ve hareket olunması husûsuna irâde-i seniyyem müte'allik olarak ol-bâbda i'lân-ı halî mütezammın Burûsa ve Edirne taraflarına başka ve Anadolu ve Rûmilî'nin üçer kollarına başka başka evâmîr-i şerifem tasdir ve tesyîr kılınmış olmağile i'lâmen divân-ı // hümâyûnumdan işbu emr-i celîlî'l-kadrim isdâr ve i'tâ olunmuşdur. İmdi işbu usûl-i hayriyyet-şümûlüm minvâl-i meşrûh üzre tesviye ve tensikıyla bir vakitte hilâf-ı vaz' ve hâlet vukû'a gelmemek lâzımeden idügi ma'lûm oldukda berminvâl-i muharrer vikaye-i usûl-ı tarikat-ı 'aliyyeye i'tinâ ve dikkat ve muğâyiri hâl ve hareket vukû'a gelmemesine sarf-ı ru'yet olunmak //
- XI babında fermân-ı âlişânım sâdır olmuştur.
- XII Vüsûl buldukda bu babda vech-i meşrûh üzre şeref-yâfte-i sudûr olan fermân-ı vacibü'l-ittibâ' ve lâzımü'l-imtisâk mazmun-ı itâ'at makrûniyle 'amel ve hareket eylesin.

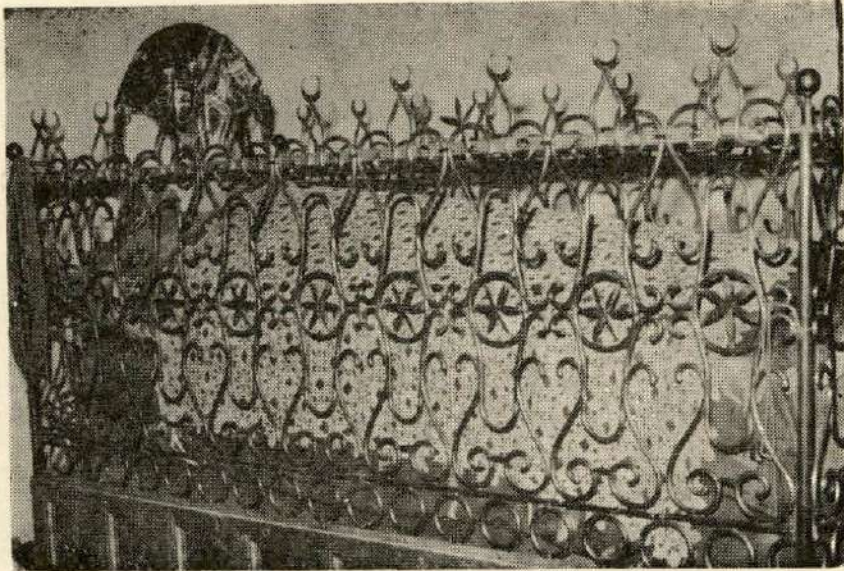
Şöyle bilesin 'alâmet-i şerîfe i'timâd kulasın.

Tahrîren fi evâ'il-i şehri Şa'bânü'l-Ma'azzam, sene isney ve ham-sîn ve mi'teyn ve elf.

(Arkada) Turuk-ı 'aliyye hakkında sâdır olan emr-i 'âlî suretidir.



Çerkeş İlçesi'nde Pîr-i Sâni diye marûf eş-Şeyh Mustafa Efendi'nin mezarının içinde bulunduğu Pîr-i Sâni Camii



eş-Şeyh Mustafa Efendi'nin sandukası

DİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

Yard. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

Sosyoloji çok genç bir ilimdir. 19. yüzyıldan itibaren bağımsız bir ilim dalı olarak kurulmaya başlamıştır. 18. yüzyıl sonunda meydana gelen Fransız İhtilâlinin sebep olduğu sosyal buhran içinde çalkalanan ve dünya çapında önem kazanmaya başlayan büyük sanayi inkılâbının ortaya çıkardığı bir çok sosyal meselelerle karşılaşan sosyoloji bu buhranlara bir çare olarak bulunmuş, dolayısıyla müstakil bir ilim olabilmek için 20. yüzyılı beklemek zorunda kalmıştır.

Auguste Comte'a kadar:

Sosyolojinin ilk kurucuları, onu tarih felsefesinden ayıramamışlardır. Sosyoloji daha çok insanlığın ilerlemesinin ve tarih boyunca gelişmesinin teorisi olmuştur. Böylece, onda tam bir ilim görüşü ve anlayışından daha ziyade felsefe görüşleri hakim olmuştur. Ancak 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında bu felsefi görüşlerden kurtulabilmiştir. Sosyolojinin incelediği çeşitli toplum olayları arasında, din olaylarının önemli bir yer tuttuğu sosyologların gözünden kaçmamıştır. Böylece, başka tecrübe ilimleri gibi tecrübî bir sosyoloji kurulmağa başladığı zaman, sosyolojinin önemli bir bölümü "Din Sosyolojisi"ni teşkil etmiştir. İşte, bu deney ilmi olarak Din Sosyolojisi bu tarihte, yani 20. yüzyılın başlarında kurulmuştur. Bu anlamda Din Sosyolojisi yeni de olsa, din konuları ve din meseleleri üzerinde düşünme, onları inceleme, diğer sosyal vakalarda olduğu gibi pek yeni değildir. Toplum olayları, dolayısıyla din olayları üzerinde düşünme tabiat olayları üzerinde düşünme kadar eskidir. Bunun kaynakları en az ilk çağ Yunan düşüncesine kadar uzanır. Sosyal, diğer bir ifadeyle manevî ilimlerin tarihini ilk Yunan sofistlerine kadar çıkarmak âdet olmuştur. (Sofistler M.Ö. 5. Asır) Fakat onlardan önce de, daha tabiat ilimleri kurulmaya başladığı zaman din üzerine bugünkü din ilmi bakımından çok orijinal düşüncelere rastlıyoruz. Bunlar arasında Kolophon'lu Ksenophanes (M.Ö. VI. asır) ile Ephesos'lu Herakleitos'u (M.Ö. 576-480) sayabiliriz. Ksenop-

hanes zamanının politeist dininin inançlarını, Herakleitos ibadet ve ayinlerini ilim gözüyle incelemiş ve tenkit etmişlerdir. Dinler gibi, inandıkları Tanrıların ve bu Tanrılara tapmaların çeşitliliği ve çoğu defa zıdlığı üzerinde durmuşlar, bu inançların hakiki din ve Tanrı anlayışına aykırı olduğunu göstererek, felsefi bir sezikle monoteizmi (tek tanrıcılığı) müdafaa etmişlerdir. Şüphesiz onların tanrılar ve tanrı görüşü, daha çok bir teoloji (ilâhiyat-kelâm) meselesi olsa da, bu fikirlerini müdafaa için zamanlarının dinlerini ve bu dinlerin cemiyet hayatı üzerindeki tesirlerini incelemeleri, genel olarak din ilmi, özel olarak ta, Din Sosyolojisi bakımından önemli olmuştur.

Aristo (M.Ö. 384-322) ya göre ilk filozoflar, ilk sebepler üzerinde düşünerek felsefeyi kurmuşlardır. Bunlardan bazıları ilk sebep olarak, bazı tabii ilkeleri (mesela su, ateş, hava, toprak gibi-eskiler bunlara anasır-ı erbaa derlerdi) ileri sürmüşler ve bunlardan başkasını aramamışlardır. Aristo bunlara “*Fizikçiler*” diyor. Bazıları, bu tabii ilkelerin ilkesi olan ilk bir ilke kabul etmişlerdir. Bu ilk ilkenin dünyayı idare eden bir akıl olduğunu söylemişlerdir. O da, onlara göre *Tanrı*'dir. Aristo bunlara da “*Theologos*” yani “*Kelâmcı*” diyor. Böylece her iki görüşte klasik Yunan dininin Tanrı, Dünya ve İnsan anlayışından ayrılmış oluyordu.

Biz bugün, birincilere “*Fizikçi*”, ikincilere “*Metafizikçi*” diyebiliriz. Fizikçiler arasında Thales (Tales) ile başlayan İyonya Filozofları ve özellikle atomcu fiziğin kurucusu Demokritos (M.Ö. V. asır)'u Metafizikçiler arasında da Ksenophanes ile Elea okulunun kurucusu Parmenides'i sayabiliriz.

Bunlardan sonra gelen “sofistler” düşüncelerini fizik ve metafizik konulardan ziyade insanî ve sosyal şeylere çevirmişlerdir. Fikir tarihinde pek meşhur olan- “insan her şeyin ölçüsüdür”- prensibine dayanarak ilmin, ahlâkın, dinin, hülâsa her şeyin insanî kaynaklarını aramışlardır. Böylece mevcut dinlerin çeşitliliğini, insanların ve cemiyetlerin çeşitliliğinde görmüşlerdir. Dinin bir nevi doktrini olan Mitolojiyi kendi görüşlerine göre tefsir etmeğe çalışmışlardır. Bunların en meşhuru *Prodikos*'a göre insan kendi hayatı üzerine devamlı ve faydalı tesiri olan tabii şeyleri kendine tanrı yapmıştır. Nitekim o, “bir çok dinlerde güneşe, aya, ırmaklara veya büyük su kaynaklarına tapılmaktadır” diyor. Sonra insan bir çok medeniyet kahramanlarını insan hayatında önemli rol oynayan icatları dolayısıyla tanrılık mevkiine çıkarmıştır. Şarap Tanrısı Dionisos, Bereket Tanrısı Demeter, Ateş Tanrısı Hephaistos bunlar arasında gösterilebilir. Diğer bir sofist “Kritias”, dinin kaynağını sosyal zaruretlerde görmüştür. Ona göre

din, insanların vahşetten medeniyete geçişinin ifadesidir. İnsanlar bir zamanlar düzensiz, kanunsuz bir hayat sürüyorlar, vahşi hayvanlar gibi kendi kuvvetleriyle yaşıyorlardı. Ne iyilere mükâfaat ne de kötülere ceza vardı. Bu vahşet halini önlemek ve insanlar arasında adaleti hakim kılmak için kanunlar koydular. Fakat kanun adaletsizliği ancak kısmen ortadan kaldırılabildi. Çünkü toplum hayatında doğru olanlar, özel hayatlarında doğru olmayabiliyorlardı. İşte o zaman, insanlara, umumi hayat kadar özel hayatta da kendilerini göz altında bulduran bir tanrının varlığı fikrini veren bir dine ihtiyaç oldu. İşte din bundan doğmuştur. Bu da insanlar arasında kanunsuzluk, düzensizlik ve ahlâksızlığın sonu olmuştur. Sofistlerin bu görüşleri, o zamanki dinlerin tedkikine dayanıyordu. Sofistlerin Dinle Cemiyeti birbirine bağlamaları ve karşılıklı tesirlerini incelemeleri bakımından, din ilmi tarihinde önemli bir yerleri vardır.

Fakat asıl bizi ilgilendiren ve Din Sosyolojisi bakımından enteresan, enteresan olduğu kadar da orijinal olan görüşlere Eflatun (Platon) (Doğ. M. Ö. 427-) da rastlıyoruz.

Eflatun, Din-Cemiyet, Cemiyet-Din meselelerini, çeşitli yönlerden incelemiş, birbiriyle sıkı münasebetlerini en modern sosyologlardan hiçbir noktada geri kalmıyarak en ince noktalarına kadar göstermiştir. Felsefenin hareket noktası, sofistlerin dayandığı prensibin tamamıyla zıddı bir prensip olmuştur. Sofistler, "Her şeyin ölçüsü insandır" diyorlardı. Eflatun, "*Her şeyin ölçücü tanrıdır*" diyerek işe başlıyor. Bu görüş üzerine bütün bir felsefe, ahlâk ve siyaset sistemi kurduktan sonra, bu sistemin temeline de dini koymak istiyor. Çünkü, kurmak istediği yeni cemiyet düzeninin dinsiz tutunamayacağına inanıyordu. İlk büyük siyaset eseri olan *Devlet* (Politeia) da gençliğe verilecek terbiyede dinin yerini belirttikten sonra, zamanın terbiye sisteminde tatbik edilen din öğretimini tenkid ediyor. Yeni bir öğretimin hangi prensiplere dayanması gerektiğini gösteriyordu. Burada uzun uzadıya anlatmağa imkân olmayan bu görüşleri, (Eflatun'un Devlet görüşü) isimli eserinde bulabilirsiniz. Fakat Din Sosyolojisi bakımından en önemli olanı şüphesiz Eflatun'un Kanunlar (Nomai) isimli eseridir. Eflatun bu eserinde günün sosyal şartlarına uygun bir devlet ve anayasanın planını çizdikten sonra, koyduğu kanunların yalnız maddi müeyyidelerle tutunamayacağını, asıl manevî müeyyideler gerektiğini, bunu da ancak dinin verebileceğini söylüyor. Cemiyette rastlanan her türlü bozukluğun dinsizlikten kaynaklandığını, dolayısıyla sağlam bir cemiyet nizamının kurulabilmesi için, önce dinsizliğe karşı savaşmak lâzım geldiğini gösteriyor. Bu

savaşta ilk düşünülecek şey, birçok devletin yaptığı gibi dinsizlik aleyhinde kanunlar çıkarmaktır. Eflatun'un eserinde dine karşı işlenen suçlar ve bunların müeyyidelerinin listesi oldukça kabarıktır. (Kanunlar 10. kitap.) Bize sunduğu ceza kanunu hükümleri, ilkçağ devletlerinde, cemiyet hayatında dinin oynadığı rolü belirtmek bakımından çok enteresandır. Eflatun yalnız bu maddî müeyyideleri, yani devletin dini kendi himayesi altına almasının dinsizliği önlemek için kâfi gelmediğini de görüyor. Çünkü dinsizliğin asıl sebebi maddî değil, manevîdir, halktan değil filozoflardan gelmektedir, diyor. Böylece dinsizliğe götüren materyalist felsefeye karşı, spiritüalist bir felsefe kurmak gerektiğini belirterek, fikir tarihinde ilk defa sağlam bir ilâhiyat sistemi kuruyor. Bu ilâhiyatın birinci vazifesi, Allah'ın varlığını isbat etmektir. Bunun için klasik deliller veriyor. İkinci vazifesi, Allah'ın insanlarla ilgilendiğini, hiç kimsenin yaptığının yanına kâr kalmıyacağını ispat etmektir; üçüncüsü de ilâhların, birtakım yalvarma ve hediyelerle kazanılamıyacağını, herkesin kendi hareketinden mes'ul olacağını ispat etmektir. Böylece, Eflatun dinde amel kadar itikadın da önemini, bu amel ve itikadın, bir cemiyetin, bir grubun var olma, yaşama şartlarından biri olduğunu belirtmek bakımından ilk Din Sosyoloğu olarak gösterilebilir.

ARİSTO (M.Ö. 384-322):

Aristo'yu sosyolojinin ilk kurucusu olarak görenler vardır. Fakat onun din üzerine görüşleri daha çok metafizik ve psikolojik temellere dayanıyor. Aristo'nun tanrı anlayışının, ilâhiyatının, gerek Yunan dinindeki gerekse Hristiyan ve İslâm dinlerindeki tesirlerini biliyoruz. Orta çağın Kelâmcıları Aristo'dan büyük ölçüde faydalanmışlardır. Fakat bizim burada özel olarak ele aldığımız bir alanda, Din Sosyolojisi alanında, genel sosyolojik görüşlerden başka bir şey söylemek mümkün değildir.

Eflatun ve Aristo'dan sonra, bir yandan İskender istilâları ile eski Yunan Sitesinin yıkıldığını, bir yandan da Yunanlılarla Şark dünyasının kaynaşmasından yeni bir âlemin doğduğunu görüyoruz. Roma istilâları ile Hristiyanlığın yayılmasına kadar devam eden bu devre, tarihte "*Hellenistik Devir*" diyoruz. Bu devir din tarihi gibi, din ilmi bakımından da çok enteresan bir devirdir. Bu devirde klasik Yunan dini, bir yandan, kendi topluluğu içinde çeşitli felsefe ekollerinin Eflatuncular, Aristocular, Siranikler, Septikler, Epikürcüler ve Stoacılar dinin yerini almak için sarfettikleri emeklerle, bir yandan da Şark dinlerinin özellikle İran, Yahudi ve Mısır Dinlerinin te-

siriyle şahsiyetini kaybederek tarihi bir din olmaya başlıyor. Böylece felsefeyi kendilerine bir din olarak kabul etmeye başlayan münevverler çevresinde, gerek tarihi Yunan dinine, onun efsanelerine, tanrılarına, gerekse içinde buldukları veya temas halinde oldukları cemiyetlerin dinleri ve tanrılarına karşı büyük bir alâkanın doğduğunu görüyoruz. Bunun sonunda büyük ve çeşitli bir "Din Edebiyatı"nın doğduğunu görüyoruz. Bu edebiyatta, mukaddes efsaneler, eski ayinler, din hukuku, ibadetler, sırlar, bayramlar, kurbanlar, kâhinler, mabetler, kudsi takvimler, tanrıların şecereleri v.s. üzerinde zengin bir edebiyat buluyoruz. Din ilmi tarihinde, *Evhemes* adında bir sofiste izafeten, "EVHEMERİZM" adıyla anılan, din anlayış ve görüşünün bu devirde çok yaygın olduğunu görüyoruz. Bu görüşe yani Evhemerizme göre, "tanrılar başlangıçta, fatihler, krallar, filozoflar, kanun kurucular, mucidler" gibi büyük ve üstün insanlardır. Sonradan halk onları, ya korku veya saygı ile tanrılık mevkiine çıkarmışlardır. Bu görüş ondan önce gelen sofistlerde de vardır. Fakat, Helenistik devirde bu görüşe dayanan birçok eser yazılmıştır. Yunanlıların meşhur tanrıların, ashnda büyük insanlar olduğuna dair sözde vesikalar neşredilmiştir.

Din ve dinin tarihine karşı bu ilgi Yunan dininden başka dinlere, özellikle Doğu dinlerine de yöneliyor. Fenike, Yahudi, İran, Mısır dinleri üzerine birçok eserler yazıldığı gibi, bazılarında Yunancaya tercüme ediliyor. Böylece ilkçağ dinleri ile onları takip eden Hristiyanlığın doğma ve yayılma şartları hakkında en iyi tarihi bilgileri bu kaynaklardan buluyoruz. Şimdi kısaca bunlardan bazıları üzerinde duralım:

Bunlardan birincisi Aristo'nun talebesi ve ondan sonra Aristo ekolünün başkanı olan filozof "*Theophrastos*", ikincisi meşhur coğrafyacı "*Strabon*", üçüncüsü meşhur tarihçi "*Plutarkos*"tur. Strabon ve Plutarkos 11. yüzyılda, Romalılar zamanında yaşamıştır. O halde Helenistik Devir içinde Roma fikir devrini almakta bir mahzur yoktur. Çünkü Roma, fikir tarihine fazla bir şey verememiştir. Latin düşünürleri daha çok Yunan üstâdlarının fikirlerini yaymakla meşhur olmuşlardır. En meşhurları Seneka ve Cicerodur.

Hristiyanlığın doğuşu ile mütereddid ruhlar kuvvetli bir iman ışığının etrafında toplanıyor. Bu iman kendini anlamak ve anlatmak istediği zaman, Yunan felsefesinin, özellikle Hellenistik devrin meşhur iki felsefe cereyanının Stoacılık ve Yeni Eflatunculüğün yardımına başvuruyor. Dinin akaidini felsefi bir şekilde izah etmek zaruretinden Hristiyan teojisi (Kelâmı) doğuyor. Daha sonra gelen İslâmiyette aynı Yunan kaynaklarından istifade ederek bir İslam Kelâmı meydana getiri-

yor. Böylece, bütün orta çağ boyunca, din bilgisi, din ilmi aşağı yukarı Kelâmdan (Teoloji) ibaret kalıyor. Hristiyan ve Müslüman Kelâmcıların Hristiyan ve Müslüman Skolastiği, oradan da dolayısıyla modern felsefe üzerine olan tesirlerini bugün daha iyi anlamış bulunuyoruz. Bu konu üzerinde daha fazla durmak konumuzun dışında kalır.

Aydınlanma Devri:

Asıl din ilminin diğer bütün ilimler gibi yeni çağın rasyonalizmi ile başladığına şüphe yoktur. Almanların "*Aufklarung*" (aydınlık), Fransızların "*Les lumières*" (ışıklar veya aydınlanma) adını verdikleri bu rasyonalizm hareketlerinin İngiltere, Fransa ve Almanya'da 17. ve 18. yüzyıllarda kuvvetlendiğini görüyoruz.

Aydınlanma devri denen bu devirde, tıpkı ilk çağda olduğu gibi, bir yandan düşüncenin laikleşmeğe başladığını, bir yandan da din üzerindeki yeni düşüncelerin doğduğunu görüyoruz. Bunun, yine aynen ilk çağda olduğu gibi, birçok sebepleri vardır. Fakat birinci ve başlıca sebebi modern ilmin doğuşudur. Genellikle ilim ve ilim düşüncesi bağımsız bir hüviyete kavuşunca varlığın her sahasına el atar. Din sahası da zaruri olarak onun araştırmacı gözünden uzaklaşamaz. Fakat daha modern ilim doğmadan önce, Haçlı Seferleri Hristiyanlık ile İslamiyeti karşı karşıya getirdiği gibi, yeni kıtaların keşfi de başka din dünyalarının varlığını ortaya koymuştur. Amerike yerlilerinin çeşitli dinleri gibi, çeşitli Asya milletlerinin özellikle, Hint ve Çin milletlerinin çeşitli dinleri de inceleme ve karşılaştırma konusu olmuştur. Bu çeşitli dinlerin, kendi aralarında olduğu gibi, bilhassa Hristiyanlıkla mukayese etme, Hristiyanlıkla onlar arasında bulunan benzerlikler ve paralellikler, "Mukayeseli Din İlmi" denilen genel din ilminin başlangıcı olmuştur. Fakat bu ilim hareketi zamanın sosyal ihtiyaçlarına cevap veren bir felsefe hareketini doğurmuştur. O da "*Tabii Din*" görüşüdür. (Religio Naturalist-Religion Naturelle)

Aydınlanma devri filozofları, bazı ilk çağ filozoflarının, özellikle, Hellenistik devir filozoflarından *Posidonios*'un meşhur görüşüne dayanarak, bütün dinlerde müşterek tabii noktalar bulunduğunu ileri sürerek, insanda din duygusunun, Tanrı Fikrinin tabii olarak mevcut olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu duygu veya fikrin tahlili üzerine bir din kurmak istemişlerdir. Büyük bir kısmında protestanlıktan mülhem olan bu görüş, tarihi dinlerde yalnız bu tabii duyguya uygun olanı alıyor ve dinin tabii akla uygun olmıyanlarını sadece bir gelenek (Tradition) olarak kabul ediyordu. Bunlara göre, üstün bir tanrı vardır. Ona

ibadet etmek gerekir. Bu ibadetin de esası fazilet ve Allah sevgisidir. Her günahın bir nedameti, kefareti vardır. Nedamet de insanı vicdan azabına götürür. İşte bu azap günahı öder. Ölümünden sonra iyilik ve kötülüğün karşılığı vardır. Böylece akılla bulabildiğimiz birtakım külli hakikatlar vardır. Bunlar tabii dinin esasını teşkil eder. Böylece kendilerine “Deiste-Tanrıci” adını veren bu filozoflar, ilk çağda da olduğu gibi, bir nevi felsefi dine gidiyorlardı. Bunun da sonu, Auguste Comte’un dediği gibi, dinin inkârı oluyordu. Çünkü din gibi tabiat üstü bir müesseseyi, tabii bir müessese gibi göstererek, onun mahiyetini inkâr etmek oluyordu. Nitekim, bunun da sonu, 18. asrın aşırı ferdiyetçiliği, önce kiliseye karşı yapılan tenkitlerin sonunda dine çevrilmesi ve dinin tarihî rolünü oynadığı fikrini ileri süren bir nevi dinsizliğin doğması olmuştur. Fransız İhtilâli böyle bir hava içinde meydana gelmiştir. O devrin düşünürleri sadece hakikat denen hayalî bir tanrıya tapacak kadar ileri gitmişlerdir. Bahsi geçen bu felsefi ekolün bizim konumuzla, yani din meselesi ile ilgili alanında başlıca mümessilleri İngiltere’de *John Locke*, *Herbert Cherbury*, *Berkley* ve *David Hume*’dir.

Almanyada *Leibnitchs* (Laypniç) ve *Wolf*, Fransada özellikle *Voltaire* ve *J. J. Rousseau*’dır. (Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için Prof. Dr. Macit Gökberg’in “Kant ve Herder’in tarih Felsefesi” isimli eserine bakmak faydalıdır.)

II. Auguste Comte’den sonra:

XIX. yüzyıl ve onu temsil eden pozitivist felsefe XVIII. yüzyıl sosyalizmine karşı bir tepki olarak doğdu. Toplum meselelerini birtakım mefhumların aynasında değil, olayların, hadiselerin objektifinden bakarak ele almak isteyen kişi Auguste Comte olmuştur. A. Comte, diğer ilimlerde olduğu gibi cemiyet ilminde de tecrübe metodunun, hadiselerin müşahedesine dayanan birtakım kanunların tesbitini gaye ediniyor ve bu maksatla sosyoloji ilmini kuruyor.

Auguste Comte’u genel sosyoloji gibi, Din Sosyolojisinin de kurucusu kabul etmek zorundayız.

Bilindiği gibi, A. Comte sosyolojiyi genel olarak iki ana bölüme ayırıyordu:

1. Statik Sosyal
2. Dinamik Sosyal

Statik Sosyal bir toplumu kuran ve yaşatan temel unsurları inceler ve bunların bir birleriyle olan münasebetlerini tesbit eder. O, yani Sta-

tik Sosyal düzenin ilmidir. Dinamik sosyal da bu temel unsurların tarih boyunca gelişmesini inceliyordu. Dolayısıyla sosyal hareketin, ilerlemenin ilmi idi. O halde statik sosyal gibi, dinamik sosyalin de temel unsuru Din idi. Ona yani A. Comte'a göre bir cemiyeti meydana getiren başlıca üç temel unsur vardır. Bunlar da; aile, din ve devlettir. Bunlar olmadan bir cemiyet meydana gelemez. Cemiyet nizamının düzgün olarak işlemesi veya bu nizamın aksaması, bunlar arasında kurulan münasebete bağlıdır. Böylece, din, aile ve devlet gibi insanın tabiatından çıkan ve cemiyet halinde yaşayan insan için zaruri bir müessesedir. Nerede bir insan cemiyeti varsa orada bir din vardır. Başka sosyal müesseseseler gibi din müessesesi de değişebilir, gelişebilir. Ama, XVIII. asır mütefekkirlerinin sandıkları gibi ortadan kalkamaz. Böylece A. Comte, kurmayı tasarladığı Pozitivist cemiyetin, Pozitivist bir dini olacağını ileri sürerek "bir pozitivist ilmihal" (Catechisme Positiviste) bile yazmıştır. Bu ilmihal bugünkü anlamda mükemmel bir Din Sosyolojisi kitabı sayılabilir. Çünkü onda, cemiyet ve din münasebetleri, dinin tarihi, cemiyet hayatındaki rolü her yönden inceden inceye ele alınmıştır.

Dinamik sosyal bakımından gözden geçirirsek A. Comte'un meşhur üç hal kanunu, insanlığın ilk dünya görüşü gibi ilk hayat anlayışının da din olduğunu gösteriyor. Üç hal kanununa göre insan düşüncesinin hareket noktası din düşüncesi idi. İlk düşünce şekli Teolojik idi. Metafizik düşünce hayatı, teolojik düşünce hayatı ile pozitif düşünce arasında geçici bir orta düşünce hayatı olduğuna göre, ve pozitif çağda kendisinden sonra kurulacağına göre, Tarih boyunca insanlığın hayatı üzerinde hakim olan düşünce şekli dini düşünce oluyordu. O'na göre, metafizik çağ aşağı yukarı klasik Yunan'la başlıyor. Halbuki yunanlılarda büyük ve kuvvetli bir mistiklik doğduğunu ve felsefe sistemlerinin zamanla dinî şekil alarak Hristiyanlıkta sona erdiğini biliyoruz. Orta çağ ise, Tarihin tanıdığı en büyük dinlerin doğduğu ve yayıldığı bir devirdir. Böylece pozitif çağa kadar geçen zaman boyunca, insanlığın kaderinde en önemli rol dine düşmüştür. Böylece, Dinamik Sosyal, bir felsefe ve din tarihi olarak ortaya çıkıyor. Belli dünya görüşüne, belli din görüşleri tekabül ediyor. Bu şekilde, Auguste Comte ilk defa olarak dinlerin tekâmül kanununu ortaya koymuş oluyor. İlk ve tabii olan Fetişizm'den Politeizme ve ondan Monoteizme geçişin genel bir kanunu oluyor. Böylece, A. Comte'a "Din Sosyolojisinin" kurucusu olarak bakabiliriz. A. Comte'un Fransız Sosyolojisi Ekolü üzerine tesiri bugüne kadar devam edegelmiştir.

A. Comte'a göre Cemiyet hayatına hakim olan hadiseler, dinamik sosyal idare eden genel hadiseler fikir hadiseleridir. Üç hal kanunu insan bilgisinin gelişme kanunudur. Onu takip eden Fransız sosyologlarında da bu tefsir tarzı bâkidir. Şimdi bunlardan en önemlisi olan Emile Durkeim'i görelim.

EMİLE DURKHEİM (1858-1917):

A. Comte'tan sonra Fransız sosyolojisinin en iyi temsilcisi olarak kabul edilen Emile Durkheim'de bu tesir pek iyi görülür. Durkheim Sosyolojisinin esasını maşerî şuur (kollektif ruh) anlayışı teşkil ediyor. Maşerî şuur, maşerî tasavvurların toplamıdır. Maşerî tasavvurların da temelini dinî tasavvurlar teşkil ediyor. Böylece Durkheim'in sosyolojisini en geniş anlamıyla, bir Din Sosyolojisi olarak görmekte hiçbir mahzur yoktur.

Durkheim'in ilk ve en önemli eseri "*İctimai İş Bölümü*" (La division du travail social-1895), İş bölümünün yani medeniyetin gelişmesiyle çeşitli sosyal müesseselerin, bu arada dinin gelişmesi şeklini inceliyor. İlk hukuk sisteminin dinin karakteri üzerinde duruyor. Hukuk sisteminin zamanla nasıl dini şekilden laik şekle dönüştüğünü inceliyor. Durkheim daha sonra kurduğu "*Année Sociologique*" dergisinde yazdığı ilk yazı Din olaylarının tarifi üzerinedir. Burada, üstâdi Auguste Comte'a sadık kalarak dinin sosyalliği üzerinde duruyor. Yalnız din olaylarını objektif bir gözle inceliyen bir din ilminin nasıl kurulabileceğini anlatıyor. *Année Sociologique* dergisinin bu sayısında, çeşitli sosyoloji alanlarında yapılan yayınları bildiren analitik bölümlerin birincisini "Din Sosyolojisi" adlı bir bölüm teşkil eder. Din sosyoloji tarihine ilk defa bu derginin bu bölümünde rastlıyoruz.

Din Hayatının iptidai şekilleri: Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, adlı eseri Din Sosyolojisinin en klasik eserlerinden biridir. Bu eserin önsözü, sadece Sosyoloji tarihinde olduğu kadar, felsefe tarihinde de önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Durkheim orada, klasik felsefenin en önemli meselesi olan "*Bilgi meselesini*" sosyolojik bir gözden çözümlenmeyi deniyor; düşüncemizin muhtevası gibi suretinin de sosyal, dolayısıyla dinî olduğunu müdafaa ediyor. Eşyayı idrak etmek için düşüncenin kullandığı başlıca kategorilerin, meselâ *zaman*, *mekân*, *illiyet* kavramlarının meydana gelişinde dinin oynadığı rolü belirtiyor. Diyor ki; "İnsanın kendisi ile dünya hakkında edindiği ilk tasavvurların kaynağı dindir. Dünya ve tanrı üzerine bir görüş ihtiva etmeyen bir din

yoktur. Felsefe ve ilim de dinden doğmuştur. Çünkü din önce felsefenin yerini tutmuştur. Fakat bugüne kadar az farkedilen bir nokta varki o da şudur: Din yalnız insan düşüncesini birtakım fikirlerle zenginleştirmekle kalmamış, asıl insan düşüncesinin teşekkülüne ve kurulmasına da yardım etmiştir". Fakat Durkheim'e göre dinin asıl fonksiyonu, yalnız insan düşüncesini geliştirmek değil, onu muayyen ideallere bağlayarak mânen veya ahlâken yükseltmektir. "Dinin hakiki fonksiyonu bizi düşündürmek, bilgimizi zenginleştirmek değildir. Fakat bizi hareket ettirmek, bizim yaşamamıza yardım etmektir. Kendisini bir tanrıya veren mü'min sadece bilinmiyen yeni hakikatları gören bir adam değildir, fakat daha fazlasını yapmağa muktedir olan bir adamdır. O hayatın güçlüklerini, ister tehammülle karşılamak, isterse yenmek için, kendinde daha fazla kuvvet hisseder. Her türlü imanın birinci şartı, iman ile selâmete inanmaktır. O halde dini kuvvetler insanî kuvvetlerdir; manevî veya ahlakî kuvvetlerdir". (Din Hayatının İptidaî Şekilleri önsöz)

Durkheim, dinin bu ahlakî ve manevî kuvvetini intihar üzerine yazdığı eserde, (Suicide) dini inançlara göre intiharların azlık veya çokluk derecesini ölçerek göstermiştir. Böylece Durkheim dinin çeşitli sosyal müesseseler üzerine tesirini belirtmek suretiyle ilk defa ilmi bir Din Sosyolojisini yapmış oluyor. Aynı eserin sonunda, şöyle diyor: "Düşüncenin temelli kategorileri ve dolayısıyla, ilim, dinden çıkıyor ve yine epeyce zamandır biliyoruzki ahlâk ve hukuk kaideleri de dinî emirlerden farksızdı, o halde hulâsa olarak denilebilirki, bütün sosyal müesseseler dinden doğmuştur". Görüldüğü gibi Durkheim günümüzde dahi sosyolojinin belli başlı klasikleri arasında kalmaktadır. Fakat ülkemizde adı ile çok, asıl fikirleri ve doktrinleri ile az tanınmış bir sosyologtur.

Durkheim'in kurduğu Année Sociologique dergisi etrafında toplanan talebelerinin ve dostlarının sosyolojik araştırmalarının merkezini yine Din sosyolojisi teşkil etmiştir. Talebelerinden Mauss ile Hubert'in gerek birlikte gerekse ayrı ayrı yayınladıkları etütler aynı konu ile ilgilidir. "Kurbanın Mahiyeti ve İctimaî Fonksiyonu üzerine deneme" (Sur la nature et la Fonction de Sacrifice) en önemli eserlerindedir. Tamamıyla Durkheim'in görüşünde olmamakla birlikte, Fransız 'Sosyolojisine büyük hizmet eden bir müellif te Lucien Levy Bruhl'dür. Primitif (İptidaî) düşünce ile ilgili çeşitli incelemeleri arasında klasik olmuş bir kaç eserini sayabiliriz. İptidaî Düşünce (La Mentalite Primitive); İptidaî Ruh (L'âme Primitive); İptidaî Cemiyetlerde Zihni Fonksiyonlar (Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Primitives).

Henri Bergson:

Durkheime ekolüne dahil olmadığı gibi meslekten bir sosyolog ta olmıyan fakat çağımızın en büyük filozofu sayılan Henri Bergson'un eserlerini de saymadan bu bahsi kapatamayız.

Ahlâk ile Dinin iki kaynağı (Les deux Sources de la Morale et de la Religion) adlı eseri, din konusunda şüphesiz yeni ufuklar açmıştır. (Bu eser merhum Prof. Mehmet Karasan tarafından dilimize çevrilmiştir). Auguste Comte'dan beri dinin sosyal menşei ve fokniyonu hakkında ileri sürülen fikirler en büyük ve kuvvetli tenkidi Henri Bergson'dan görmüştür. O, dinin yalnız sosyal sebeplerle izah edilemeyeceğini, onun daha derin sebepleri olmak gerektiğini ileri sürüyor. Ne Durkheim'in maşerî vicdanı (veya şuuru) ne de Levy Bruhl'ün iptidaî düşünce anlayışı ile dini izaha imkân olmadığını söylüyor. Sonra dinin psiko-biyolojik bir izahını verdikten sonra iptidaî dinlerden yüksek dinlere doğru din anlayışının nasıl geliştiğini gösteriyor. Statik ve Dinamik diye dinleri ikiye ayırdıktan sonra iptidaî dinleri birinci kategoriye, yüksek dinleri de ikinci kategoriye koyuyor. Böylece bir din tipolojisi yapıyor. Sonra bu iki türlü dine göre iki çeşit ahlâk, dolayısıyla iki çeşit hukuk görüşünü belirtiyor. Bu görüşün orijinal tarafı, primitif dinlerle ileri dinler, yahut eski çağ dinleriyle semâî dinler arasında, sosyologların bir türlü göstermeğe muvaffak olamadıkları farkı belirtmiş olmasıdır. Bu fark eski insanla (klasik ilk çağ insanı ile) bugünkü insan (Semavî dinlerin yetiştirdiği insan) birbirinden ayıran esas çizginin dinden geldiğini gösteriyor. Bugünkü insanlığın bütün üstün mefhumları, insan hakları, demokrasi, eşitlik, kardeşlik, insanlık, insana saygı bize hep dinden geliyor. Hatta bugünkü tekniğin, garp medeniyetinin dinden geldiğini, ama bu dinin yani mistik dinin, dinamik dinin ötekilerden mahiyetçe başka olduğu Bergson'un eserinde en inandırıcı bir dille açıklanıyor.

Fransa'da din konusu ile uğraşanlar yalnız bunlar değildir. Fakat biz burada sadese Din Sosyolojisi ile ilgilendiğimiz için, bu konunun dışında kalanları zikretmiyoruz. Din Sosyolojisi üzerinde aşağı yukarı bir asırdan beri uğraşılmakla beraber, bütün sistematik meseleleri bir arada ele alarak inceleyen eserler çok azdır. Bu eserler arasında Roger Bastid'in "*Din Sosyolojisinin Unsurları*" (Éléments de Sociologie Religieuse) nı sayabiliriz. Buna ilaveten Almandan tercüme edilen Gustave Menching'in "*Din Sosyolojisi*" (Sociologie Religieuse) ile yine aslen Alman olup Amerika Birleşik Devletleri'ne göç ederek orada tedris hayatına devam eden Joachim Wach'ın "*Din Sosyolojisi*" (La Socio-

logie de la Religion) isimli eserleri zikredebiliriz. (Bu eser Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyelerinden Prof. Dr. Ünver Günay tsrafından tercüme edilmiş, fakat henüz neşredilmemiştir).

Doğrudan doğruya Din Sosyolojisi ile meşgul olmamakla beraber genel Din İlmine yaptıkları hizmet dolayısıyla Din sosyolojisi için önemli olan bazı yazarları zikr etmek gerekir. Pinar de la Boullage'nın "Étude Comparée des Religions-Dinlerin Mukayeseli İncelemesi" adlı eseri, genellikle din tedkikleri, özel olarak Din Sosyolojisi araştırmalarında takip edilecek metod yönünden oldukça enteresandır. Buna Raoul de la Grasserie'nin "*Dinlerin Sosyolojik Bakımdan Mukayeseli*" (Des Religions Comparées au point de vue Sociologique) adlı eseri de ilave etmek gerekir. Ayrıca *Année Sociologique* (Sosyoloji yılığı) 1897'den beri bu konuda yayınladığı makaleler ve özellikle tahlilleri okumak faydalı olur. *Robert Will*'in *ibadet* ve ayinlerinin mahiyet ve şekillerini inceleyen "Le Culte" adlı eseri Din Sosyolojisi bakımından çok önemli bir eserdir. Bunlardan başka, din ilimleri konusunda milletler arası şöhret olan Hollandalı *Van Der Leew*'un Fransızcaya çevrilen "La Religion Dans Son Essence et ses manifestations: *Özü ve Tezahürleri içinde Din*" adlı eserini bunlar arasına katabiliriz. Nasıl "Aydınlık Felsefesi" (Auf Klärung) önce İngilterede doğmuş ve oradan diğer Batı ülkelerine yayılmış ise, *pozitivizm* hareketi de aynı şekilde Fransa dışına çıkmıştır. Auguste Comte'un ilk talebesi İngiltere'de *Stuart Mill* olmuştur. İngiltere, Fransa gibi, bir inkılâp memleketi olmasa da, orada da birtakım sosyal meseleler, sosyalizmin ve onunla birlikte sosyolojinin doğmasına sebep olmuştur. Fakat İngiliz muhafazakârların sosyolojiyi daima şüphe ile karşılamıştır. Bunun için İngiltere'de Fransa'da olduğu gibi müstakil bir sosyoloji cereyanından çok, çeşitli sosyal meseleleri inceleyen diğer sosyal ilimlerin geliştiğini görüyoruz. Dolayısıyla genel sosyolojinin bir kolu olan Din Sosyolojisi içinde böyle olmuştur.

Din Sosyolojisinin fonksiyonu, araştırma konuları ve uygulayacağı metotlar Almanya ve Fransa da olduğu gibi, açık ve sistematik bir şekilde tayin edilmiş değildir. Bu alanda sosyologlar kadar ve hatta onlardan daha fazla diğer alanda çahşanların hizmetleri olmuştur. Bunların başında etnolog ve antropologlar gelir. Başlıcaları *Frazer* ile *Tylor*'dır. *Frazer*, özellikle *Totemizm* üzerine çalışmalarınıyla meşhurdur: "Totemisme and Exogamy (Totemizm ve Dış Evlenme)" ve *Altın Dal* (Golden Bough) meşhur eserleridir. *Tylor*, *İptidai Kültür* (Primitive Culture) adlı eseriyle meşhurdur. Animist nazariyeyi müdafaa etmiştir. Fakat din ilmi gibi, Din Sosyolojisinde de en mühim rol oynayan yazar *Max-*

Müller olmuştur. Müller'in en önemli eseri "Doğunun Kutsal Kitapları Sacred Books of East" dir.

Asıl sistematik Din Sosyolojisi çalışmalarına Almanya'da rastlıyoruz. Bu bakımdan ilk sistematik Din Sosyolojisi kurma şerefi Alman Sosyolog *Max Weber*'e aittir. Weber genellikle cemiyet ve ekonomi, özel olarak da Din ile Ekonomi üzerindeki araştırmalarıyla meşhurdur. En önemli eseri *Ekonomi ve Cemiyet* (*Wirtschaft and Gesellschaft* 1925)'tir. Din Sosyolojisi hakkındaki yazılarında "Gesammelte Aufsätze zur religions Soziologie, 1927" (Din Sosyolojisi hakkında makaleler) adlı eserde toplanmıştır. Bundan başka ülkemizde tanınmış olan sosyologlardan *Simmel* ile *Sombart*'ı zikredebiliriz:

Simmel klasik bir sosyologdur. Din Sosyolojisi hakkındaki görüşleri daha ziyade *Emile Durkheim*'in görüşlerine benzer.

Sombart ekonomisttir. Ekonomi ve Din münasebetlerini ele almıştır. Bütün bu sosyologlar, din olaylarını diğer sosyal olaylarla, özellikle ekonomik olaylarla münasebetini inceleme yönünden sistematik Din Sosyolojisinin kurucuları olarak görülebilir. Asıl Sistematik Din Sosyolojisi, bunlardan sonra, I. Dünya Harbini takip eden yıllarda *Max Weber*'in tilmizleri tarafından kurulmuştur. Bunların da en başta geleni *Joachim Wach*'dir. *Wach*, çok meşhur bir Din Sosyoloğudur. 1931'de, "Din Sosyolojisine Giriş" adlı eseri ile ilk olarak sistematik bir Din Sosyolojisi yazmıştır. Bu küçük eserde tamamıyla tecrübi (*Empirique*) bir Din Sosyolojisinin metod, konu, saha ve sınırlarının ana çizgilerini buluyoruz. 1944'te en önemli eseri olan "*Din Sosyolojisi*"ni İngilizce olarak yazmıştır. Bu eser 1951'de Almancaya tercüme edilmiştir. Fransızca'da "*Sociologie de la Religion*" adı ile tercüme edilmiştir.

Max Weber ile *Joachim Wach*'m yolunda devam eden ikinci önemli Alman sosyologuda *Gustave Mensching*'dir. Din ilminin çeşitli konularında çeşitli eserler yazan *Mensching*, Almanya'da en büyük otoriterdir. *Wach*'dan sonra ikinci mühim eseri o vermiştir. (Bu eser tarafımızdan tercüme edilmektedir.).

Sahasının genişliği ve konusunun önemi dolayısıyla sosyoloji literatürü oldukça zengindir. Buna karşılık Din Sosyolojisi üzerine yapılmış Sistematik eserler pek azdır. Bugün Batı âleminde yukarıda isimlerini zikrettiğimiz yazarlardan başka pek meşhur olan Din sosyoloğuna rastlıyamıyoruz. Sistematik bir Din Sosyolojisi yazmış olmamakla beraber Kilise hukuku üzerinde otoride olan ve dinî tecrübe üzerinde

özellikle ibadetler üzerinde büyük bir araştırma yapmış olan Gabriel Le Bras' (Fransız)ı da zikretmeden geçemeyiz.

Türkiye'de yayınlanmış ilk eser, merhum Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in "*Dini Sosyolojisi*"dir. İkincisi Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu tarafından yayınlanan "*Din Sosyolojisine Giriş ve aynı Yazarın Din Sosyolojisi*" -Ank. 1961 adlı eseridir. 1960 yılında kısa bir süre için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ders veren Hans Freyer "*Din Sosyolojisi*" (Tercüme Doç. Dr. Turgut Kalpsüz) isimli eserini de burada zikretmek gerekir.

Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler:

Dinle toplum münasebetlerinin esaslı bir şekilde ele alınması XIX. yüzyıldan itibaren başlar. Bunu daha önce kısaca izah etmiştik. Bu ilgilenme, başlangıçta primitif dinlere olup bunda akliyecî tekamülcülük (évolutionisme rationaliste) din ve sihiri, günlük hayatın teorik ve pratik problemlerini çözmek için bir araç biliyordu. Bunlar, Spencer ve Tylor' da olduğu gibi rasyonalist bilim ve tekniğin gelişmesi karşısında kendiliğinden kaybolup giderler.

Din Sosyolojisinde klasik devrin en önemli temsilcisi olan *Max Weber* herşeyden önce Batı Kültürünün gelişmesi ile ilgilenmiştir. Weber, toplum ve din münasebetlerinin Hint, Çin ve Yahudilikteki tarihi karşılaştırmalarını yaparak şu sonuçlara varmıştır:

Toplumdaki ekonomik ve genel farklar, dinî ve ahlâkî alandaki farklara uymaktadır. Toplumların yapılarının değişmesiyle dinlerin karşısına yeni problemler çıkmakta ve bu problemleri her din kendi doktrinine göre çözmeye çalışmaktadır. Toplum, ekonomi ve din arasında karşılıklı etki ve tepkiler vardır. Max Weber'in bu tezi, marksizmin din olaylarını tek sebebe bağlama (monocosal) yolundaki çabalarını yetersiz bularak reddetmektedir. (Bilindiği gibi Karl Marx dini, üretim münasebetleri ve buna bağlı sınıf çatışmalarından hareket ederek açıklamaya çalışır. Marx'a göre din, egemen sınıfın imtiyazlarını koruyan bir araçtır; toplumun alt yapısı üzerinde tutucu bir etki yapar.)

Denebilirki, genel olarak Hristiyan doktrinlerinin etkisi ile kalvinizm bir gruba has ekonomik özelliklerin gelişmesine vesile olmuştur. Bu da çağdaş kapitalizme esaslı etkiler yaparak onu geliştirmiştir. (Max Weber'in Din ve Ekonomi münasebetlerine ait daha genişbilgi ileride verilecektir.)

Avrupadaki Din Sosyolojisi çalışmaları, Fransız Katolik Kilisesi'nin gayretleriyle önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Gabriel Le Bras, Fransız Katoliklerinin dinî pratikleri hakkında geniş araştırmalar yapmıştır. Daha sonra bunlara F. Boulard, Y. Daniel, J. Labbeus, L.J. Leber Emil Pin gibi araştırmacılar katıldı.

İkinci ve oldukça faal bir araştırma merkezi Hollanda'da kuruldu. Burada W. Bauning, J.P. Kruijt ve G.H.L. Zeegers'un çalışmaları dikkat çekicidir.

Bugün birçok merkez araştırma enstitüleri, Kiliselerin sosyal araştırmalar için yaptığı çalışmalara katılmaktadırlar. Fransa'da başlayan hareket Belçika, İtalya, İspanya, Kanada ve Güney Amerika'ya yayıldığı gibi, Hollanda'da başlayan hareket Avusturya ve Almanya'ya da yayılmıştır. Bütün bu araştırmaların çoğu kilise adamları, tarafından yapılmaktadır.

Fransa'da yetişen birtakım yeni araştırmacılar Gabriel Le Bras'ın etrafında toplanarak "Din Sosyolojisi Grubu" içindeki yerlerini almışlardır. Bunların yayın organı "*Dinler Sosyolojisi Arşivleri*" (Archives de la Sociologie des Religions) adlı dergidir. Kullandıkları metodlar genel sosyolojinin metodları olmakla birlikte, münferid din sosyolojisini ve nihayet çeşitli dinlerin genel bir din sosyolojisini kurmaya çalışmaktadırlar. Bu yeni cereyanın belirgin özeliğini 1948 de toplanan Uluslararası Din Sosyolojisi Konferansının VI. kongresinde bulmaktayız. Bu konferans, 1959 da Polonya'da toplanmıştır. Bunun yanında 1958 yılından beri Din Sosyolojisi Enstitülerinin Milletlerarası Federasyonu yer almaktadır. Bu kuruluşların fikirlerini yayan "Social Compass" (Sosyal Pusula) adlı dergidir.

1920 yıllarından itibaren Protestan çevrelerde Protestan Kilisesinin problemleriyle ilgili çalışmalara hız verilmiştir. Protestan Kilisesi bölgelerindeki diğer sosyal meselelerle de uğraşmaktadırlar. Bu ülkede Din Sosyolojisine olan alâka gittikçe artmaktadır.

Günümüzdeki durum:

Günümüzün Din Sosyolojisi, dini bir kültür gecikmesi (retard de civilisation) tipi olarak almamaktadır. Dinin doğuşunu tek bir sebebe bağlamak isteyen (monocosal) her teşebbüs artık bir çıkmaz yol olarak kabul edilmektedir. Din, bugün için daha çok toplumun fonksiyonel bir ön şartı olarak düşünülmekte ve dinle toplum arasındaki karşılıklı etkiler üzerinde durulmaktadır. (Bu husus diğer bir makalede ele alınacaktır.)

DE L'ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL A L'ENSEIGNEMENT MODERNE

Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

La Turquie nouvelle, la République nationale et laïque de style européen, est née sur les ruines de l'Empire Ottoman. Au début du XX^e siècle, plusieurs pays conquis réussirent à reprendre leurs territoires et l'alliance de l'Empire avec l'Allemagne, durant la Première Guerre mondiale (1914-1918), donna le coup décisif à l'écrasement de la puissance ottomane. La Turquie occupée par les forces alliées se limita, d'après le traité de Sèvres (1920), à sa partie asiatique de l'Anatolie et, en Europe, à Istanbul et ses villes limitrophes. Toutes les dépendances de l'Empire en Asie (Arabie, Mésopotamie, Syrie et Palestine) devinrent des Etats indépendants ou des Etats sous mandat.

Cependant, le territoire turc même se vit envahi et occupé par les forces étrangères et le traité de Sèvres fut un accord imposé par ces dernières. On y voit essentiellement la cause du mouvement révolutionnaire dirigé par Mustafa Kemal (ATATÜRK).

A cette époque, la Turquie connut un événement extrêmement important et remarquable de son histoire.

Le Révolution Turque n'avait pas son point de départ dans une révolte démagogique, dans les luttes sociales, mais dans une guerre de la libération nationale qui se dressait contre les ennemis extérieurs. Durant cette guerre (*İSTİKLÂL HARBI*) (1919-1922), le but et la transformation de la Turquie dans le sens de l'Etat européen occidental fut longtemps le grand secret de Mustafa Kemal. Ce secret ne fut que levé lorsque la lutte nationale fut terminée. Mustafa Kemal dès le début avait proposé deux buts: le rétablissement sur le territoire nationale d'un Etat turc souverain et modernisation de ce nouvel Etat ¹.

¹ Cf. *Nutuk*, par Gazi Mustafa Kemal (trad. en français, Ghazi Moustapha Kemal, Discours, octobre 1927; Leipzig, 1929, p. 8 et sqq.

En plein milieu de la guerre de l'indépendance, alors que Mustafa Kemal n'avait pour base à sa disposition que les villes de province telles que Erzurum, Sivas et Ankara, la Grande Assemblée Nationale (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*) fut convoquée à Ankara (le 23 avril 1920). Le Congrès d'Erzurum qui s'était réuni dès 1919, ainsi que plus tard "*MİSAK-I MİLLÎ*" (pact national) de Sivas s'était décidé à la libération du pays avaient exigé des frontières nationales.

La grande Assemblée Nationale fut ouverte par une prière publique à la Mosquée "*Hadji Bayram*" à Ankara. En dehors de l'indépendance de la Patrie, l'ordre du jour comprenait l'émancipation du siège du *Sultanat* et du *Khilafat*. Il y avait dans la Grande Assemblée Nationale Turque un groupe conservateur et un groupe libéral. Le premier considérait le Parlement et le gouvernement d'Ankara comme provisoire, et était d'avis que le *Sultanat* devait être rétabli plus tard, tandis que le dernier défendait le principe de la souveraineté du peuple qui conduisait nécessairement à l'abolition du "*Sultanat*"².

Pourtant ce problème n'était pas encore mûr alors que se poursuivait la lutte de la libération nationale. La véritable oeuvre de réforme ne commença que lorsque la Guerre de la libération nationale fut terminée. Ce n'est qu'après une période de trois années, le 29 oct. 1923 que la République fut proclamée à Ankara, alors que le 13 septembre de la même année cette ville était devenue la capitale de nouvel Etat. L'institution du *Sultanat* avait déjà été abolie, le 22 novembre 1922, le *Khilafat* fut également aboli le 3 mars 1924. La nouvelle ère devint celle de la libération du pays, de sa modernisation et de son lancement dans la voie du progrès intense et rapide. On procéda à une réorientation dans tous les domaines, on transforma en particulier l'ancien système éducatif.

D'après l'Islam, Dieu a fait connaître aux hommes le droit chemin et la voie du salut dans ce monde et dans l'au-delà par ses Envoyés (*Rusoul*) et Prophètes (*Anbia*). Chacun de ces "missionnaires" abrogeant la voie tracée par le précédent, a promulgué la sienne. Le plus éminent et le dernier dans l'ordre chronologique, Muhammad, à qui a été révélé le *Coran*, est le sceau des Prophètes parce qu'il a estampillé la prédication de ses prédécesseurs. Les principes généraux du

² TUNAYA, Tark Zafer; *Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri*, İstanbul, 1959. Cf. aussi B. LEWIS, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (trad. par Metin Kırath), Ankara, 1970, pp. 240-270.

Coran furent complétés par la "*sunna*", qui a pris pour exemple la vie du Prophète et de ses compagnons.

Les principes généraux tracés par le Prophète de l'Islam, poussés à l'extrême pendant les époques suivantes par les "*ulemâ*" et "*Fukahâ*", dans le souci de les conserver tels qu'ils sont, on en était arrivé à rejeter tout ce qui s'était produit après l'époque du Prophète et de ses compagnons, soit dans la pratique religieuse, soit dans l'usage, à tel point que toute innovation étant déclarée comme condamnable et pêché, l'exercice de l'effort de l'interprétation, l'"*idjtihâd*", cessé, selon l'expression traditionnellement conçasée "la porte de l'effort a été fermée". Cette attitude rigide, ce conformisme, ce ritualisme, cette absence de renouveau, cette philosophie faite de fanatisme, de résignation, maîtrise de soi et de sagesse conforme à la vision morale du monde de l'Islam traditionnel, inculquées dans l'esprit et dans la pensée musulmane surtout par l'enseignement dogmatique des "*MADRASAS*" et pénétrés jusqu'au tréfond dans les comportements, le conformisme était devenu "la servilité à l'égard des manières d'être du passé"³. À mesure que la "*taklid*" (imitation) l'importait sur l'effort et le renouvellement, la tradition se sclérosait. Toutefois, pour légitimer certaines innovations qu'on avait dû accepter par la force de l'évolution, on avait inventé la théorie des innovations louables, et pour sauver la lettre en tournant les difficultés on avait trouvé des "*hiyal*" (stratagèmes juridiques).

En Turquie républicain, les réformes radicales de Mustafa Kemal (Atatürk) furent un pas décisif contre ce conformisme et ce repliement sur soi. Bref, le mouvement républicain reprit l'oeuvre de l'éducation et par des résolutions hardies stimula le progrès en but d'une éducation nouvelle et ne hésita pas à décréter brusquement la laïcisation de l'enseignement public.

Aussi faut-il d'emblée caractériser l'enseignement en Turquie depuis l'instauration de la République par sa laïcité. Déjà l'histoire a montré que la Révolution française avait laïcisé l'enseignement. On peut probablement comparer le laïcisme en Turquie avec celui de la Révolution Française, car les deux ont revêtu un caractère rationnel et positiviste. Cependant, dans le cas de la Turquie, le laïcisme offre certaines particularités.

3 J. BERQUE, *Les Arabes*, Ed. Sindbad, Paris, 1973, p. 108.

Pour mieux comprendre le sens et l'ampleur de la laïcisation dans le domaine de l'enseignement public en Turquie républicaine, il nous faut étudier auparavant ce que fut l'enseignement dans l'Empire ottoman.

Pour l'enseignement dans l'Empire ottoman, on peut distinguer deux grandes périodes. La première, allant jusqu'à l'époque du *Tanzimat*, connaîtra un enseignement essentiellement moniste à base religieuse. La seconde, se prolongeant jusqu'à la chute de l'Empire, sera marquée par la naissance d'un système dualiste, religieux et séculier.

Avec le régime républicain, nous assisterons au triomphe de l'enseignement laïc en Turquie.

L'enseignement et l'éducation scolaires dans l'Empire ottoman:

Il est certain que pour comprendre une société, il faut examiner de plus près le système d'enseignement dont le contenu est un bon moyen d'analyser une civilisation et dégager les conflits qui peuvent exister entre la culture transmise par l'école et la culture vécue par la masse. C'est la raison pour laquelle nous trouvons utile d'exposer ici les renseignements, se rapportant au système d'enseignement de l'empire ottoman.

I- Avant le Tanzimat

"Cherchez la science, fut-elle en Chine", aurait dit le Prophète, aussi tous les grands empires musulmans encouragèrent-ils les sciences, les arts et les lettres. Sur la bibliothèque du Conquérant, à Istanbul, ne lit-on pas cette sentence: "L'étude des sciences est de précept divin pour les vrais croyants". Si l'Empire abbasside eut son âge d'or illustré par Harun al-Rashîd, l'Empire ottoman eut également le sien durant les règnes de Selim Ier (1512-1520) et de Kanûnî Süleyman (Soliman le Magnifique 1520-1566). Le XVI^e siècle ottoman correspond, en effet, non seulement à une période de succès militaires et de grandeur politique à un éclat exceptionnel des lettres, des arts, et des sciences. Dans le domaine des lettres, la poésie fut particulièrement en honneur avec, notamment, Fuzûlî et Bâkî ⁴.

En ce qui concerne les sciences, l'intérêt des ottomans était moindre: si l'histoire et la géographie furent privilégiés, par contre, les

⁴ A. BOMBACI; *Histoire de la littérature turque*, Paris, 1969, p. 267 sqq.

travaux portant sur l'astronomie, la philosophie, la médecine et même les sciences juridiques furent bien souvent de simples traductions de traités arabes⁵ Les arts et notamment l'architecture connurent par contre un magnifique essor; c'est à cette époque, en effet, que furent édifiées, parmi d'autres, les grandes mosquées (*Şehzade et Süleymaniyé* à Istanbul et *Selimiye* à *Edirne*) qui ont tellement contribué, avec le développement de l'art de la céramique, au prestige de la capitale ottomane. Elles sont dues pour la plupart au célèbre architecte Sinan.⁶

Attenantes aux mosquées, les grandes médressé, notamment celles du Mehmed le conquérant (*Fatih*), Aya Sofya (de Ste-Sophie), de Süleymaniyé et d'Ahmed ler⁷ furent véritables foyers de diffusion d'une culture authentique. Avec Istanbul, des villes comme Amasya, Konya, Sivas, Iznik étaient de vrais centres intellectuels et universitaires qui attiraient des étudiants des extrémités de la Perse et de l'Arabie.

La décadence de l'Empire ottoman, dès le début du XVII^e siècle, entraîna son déclin culturel ainsi que celui de son système d'enseignement. Quel était ce système?

Placé sous la gestion et le contrôle du *Şayh-al-Islam*, il était divisé en deux sections: l'enseignement élémentaire et l'enseignement supérieur.

L'enseignement élémentaire était dispensé dans les médressé ou "*mekteb-i Soubyan*" (écoles de jeunes garçons). C'était, en général, de petits bâtiments en pierre, à une seule salle, construits à proximité de la mosquée. Les gens du peuple les appelaient "*Taş mekteb*" (écoles en pierre), peut-être pour les distinguer des classes qui fonctionnaient parfois à l'intérieur même d'une mosquée⁸. L'installation en était rudimentaire: un tapis parfois un banc pour le maître qui s'y installait assis en tailleur, cependant que les enfants s'asseyaient, eux aussi en tailleur, soit par terre, soit sur des nattes, soit sur de petits tapis. Les écoles ne pouvaient subsister que grâce aux libéralités des gens aisés.

A base exclusivement religieuse, l'enseignement dans les *mekteb-i soubyan* était dispensé selon une méthode classique à l'époque et qui

5 ADIVAR, A.A. *Osmanlı Türklerinde İlim*, Istanbul, 1943, pp. 31 sqq

6 cf. YETKIN, Suud Kemal, *L'architecture turque en Turquie*, Paris, 1962. Voir aussi, V. Göknil, *Turquie ottomane*, Fribourg, 1965, pp. 92-132.

7 R. MANTRAN, *Istanbul dans la seconde moitié de XVII^e siècle*, Paris, 1962, pp. 135 sqq.

8 MANTRAN R., *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVI^e et XVII^e siècle)*, Paris, 1965, p 223.

consistait essentiellement à apprendre par coeur la matière du programme limité au *Coran*. La plupart du temps, d'ailleurs, les textes étaient en arabe. Ce qui était ainsi appris était ensuite récité comme une mélodie⁹.

Le maître ou *mu'allim* enseignait à ses élèves à écrire et à lire. On ne le lui demandait pas toujours. Le fait même de savoir écrire les versets coraniques n'était d'ailleurs pas toujours suffisant pour savoir écrire le turc, car l'alphabet arabe n'est pas exactement adapté au phonétisme de la langue et posait des problèmes de lecture.

Cet enseignement élémentaire du *Coran* était complété par l'enseignement des prières rituelles et des attitudes qui les accompagnent. Le maître transmettait également à ses élèves les rudiments à la fois mêlés à de vieilles légendes, des fables et des histoires plus ou moins romancées et relatives aux faits et gestes des grands ancêtres nationaux ou des héros religieux.

Ces maîtres étaient souvent incapables d'enseigner plus. C'était fréquemment les "*imam*" des mosquées qui occupaient cette fonction; elle était aussi, parfois, confiée à des étudiants malchanceux ou tout hasard, certaines connaissances. On cite également le cas de quelques femmes âgées qui exerçaient ce métier¹⁰.

Ces "*mekteb-i Sibyan*" étaient donc les traditionnelles écoles coraniques que l'on trouve encore dans un certain pays musulman. Les élèves n'y acquièrent que les éléments de l'Islam. Durant les années passées dans ces écoles, les enfants exerçaient surtout leur mémoire et emmagasinaient un certain nombre de formules qui leur étaient utiles tout au long de leur vie pour accomplir leurs devoirs religieux et sociaux. Ces connaissances, cependant, agissaient fort peu sur le développement de leurs facultés intellectuelles et cet enseignement débouchait rarement sur un enseignement de base que l'on pouvait considérer, à de rares exceptions près comme suffisant. Il faut ajouter qu'il existait quelques autres écoles primaires, d'un niveau supérieur, annexées aux médressés d'enseignement supérieur ou aux couvents: des maîtres plus qualifiés y dispensaient un enseignement moins rudimentaire. Ces écoles étaient surtout fréquentées par les enfants des professeurs ou par ceux de familles bourgeoises.

⁹ M. D'ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, Paris, 1787-1827 (7 vol.) vol. II, p. 464.

¹⁰ UĞUREL, Refia, *l'Education de la femme en Turquie*, Lyon, 1935, p. 142.

L'enseignement des "*mekteb-i Sibyan*" étaient en principe ouvert à tous. Cependant, d'une part, il n'y en avait pas partout, notamment dans les villages. Durant le mois du "*Ramadan*" les "*softa*" (étudiants de médressés) les parcouraient alors pour dispenser aux enfants les connaissances religieuses élémentaires. D'autre part, là même où il existait des "*mekteb-i Sibyan*", les conditions sociales et les nécessités de la vie pratique faisaient que bien des enfants ne les fréquentaient guère.

C'est contre cette carence des parents, interprétée comme une négligence de leurs devoirs religieux, que s'élevait le décret de Mahmud II en 1824, il ne visait pas, comme on le dit parfois, à rendre obligatoire l'enseignement primaire¹¹. "Tandis que dans l'Islam la connaissance de ce qui est essentiel à la religion est une nécessité première, disait le décret, la majorité du peuple depuis peu se soustrait à l'obligation d'envoyer ses enfants à l'école et préfère les placer en apprentissage, dès l'âge de cinq ou six ans, pour en retirer un avantage pécuniaire. Cette situation est la cause, non seulement de l'analphabétisme généralisé dans l'Empire ottoman, mais aussi de l'ignorance religieuse. C'est la la raison première de nos malheurs. Etant donné qu'il est de notre devoir de délivrer les musulmans de ces malheurs et que c'est une obligation religieuse pour l'ensemble de l'*Umma* de connaître le contenu de sa foi, personne désormais ne devra empêcher ses enfants de fréquenter l'école". Les consignes données aux maîtres étaient les suivantes: "Les maîtres doivent instruire leurs élèves avec soin et selon les prescriptions du *Coran*, ils doivent leur enseigner la foi et l'obligation de l'Islam"¹². Ainsi donc, si la nécessité de l'enseignement était soulignée, il était rappelé que celui-ci devait être essentiellement religieux.

Les jeunes ottomans qui désiraient et avaient la possibilité de poursuivre leurs études le faisaient dans les médressés de l'enseignement supérieur.

Les médressés, comme les *mekteb-i Sibyan*, n'étaient pas une création ottomane. Elles furent fondées, vers la fin du XI^e siècle, à Bagdat, mais elles connurent un grand essor tant chez les Seldjoukides que dans l'Empire ottoman jusqu'au XVII^e siècle¹³. On a déjà parlé des plus célèbres d'entre elles à Istanbul et dans certaines grandes villes, mais il y en avait de plus modestes à travers tout l'Empire. Chaque ville possédait

11 M. CEVAD, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı*, Istanbul 1338/H, p. 6.

12 A. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Istanbul, 1301/H, pp. 277-78; cf. M. Cevad, op. cit. p. 6.

13 ERGIN O. *Türkiye Maarif Tarihi*, Istanbul, 1939-1943, V volumes.

au moins une médressé¹⁴. Classés selon une certaine hiérarchie, ces établissements qui dépendaient des mosquées voisines dispensaient toutes le même enseignement, à savoir le "*Fiqh*" et ses sciences auxiliaires. Ces dernières, d'ordre essentiellement propédeutique, visaient surtout la connaissance approfondie de la langue arabe, indispensable à l'étude de la loi (grammaire, syntaxe, rhétorique...), ainsi que le développement général de l'intelligence (mathématique, logique). Ces sciences furent appelées sciences instrumentales (*'ulûm-i âliye*) parce qu'elles devaient fournir à l'étudiant l'instrument (*alet*) pour l'étude des diverses disciplines de la *şari'at*, lesquelles furent nommées hautes sciences et réputées comme le véritable but de tout effort scientifique¹⁵.

Les médressés étaient de véritables pépinières où se formaient, après un cycle d'études pouvant atteindre quinze ou vingt ans, ceux qui voulaient embrasser les carrières religieuses, juridiques ou enseignantes. Mais elles étaient fréquentées par tous ceux qui, sans briguer un emploi, aspiraient à une certaine culture. Celle-ci n'était, cependant, jamais turque. En effet, l'enseignement était différent de ce qui constituait le vieux fond turc toujours vivant dans les milieux populaires.

Le conformisme de l'enseignement des sciences sacrées, le manque d'ouverture aux sciences humaines, l'ignorance des progrès réalisés en Occident, le refus d'admettre la moindre innovation, le recrutement en vase clos des *müderris* (professeurs) avaient transformé l'enseignement dispensé dans les médressés pour n'en faire, après une brillante période, que le reflet défraîchi d'idées émises précédemment. Ubicini décrivait en ces termes la nature de l'enseignement des médressés aux XVII^e et XVIII^e siècles. "Cet enseignement sans bases solides, et propre seulement à égarer l'esprit dans un labyrinthe inextricable de définitions, de distinctions, de textes et de noms propres, hérissé de termes barbares empruntés à une langue dont la connaissance ne s'acquiert qu'après plusieurs années d'études, rarement tout à une dialectique abstraite et subtile, rappelait tout à fait les controverses du Bas-empire et les puérilités de la scolastique... Au fond, nulle instruction véritable: des hypothèses au lieu de faits; la stérilité sous le semblant de l'abondance; la confusion sous l'apparence de l'ordre, des mémoires surchargées de mots et des intelligences vides d'idées ou tournant éternellement sur

14 Uzunçarşılı, İ.H. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, pp. 3-39.

15 D'Ohsson, M. *Tableau general de l'Empire ottoman*, Paris, 1787-1827, T. II, pp. 468-469; Cf. A. Heidborn, *Droit public et administratif de l'Empire ottoman*, T.I Vienne-Leipzig 1908, pp. 208-209.

elle-mêmes sans avancer, rien de fécond, de pratique véritablement utile..."¹⁶.

Outre son caractère essentiellement religieux, un autre défaut l'enseignement de l'époque, dans l'Empire ottoman, résidait dans l'absence d'écoles secondaires. Cette carence forçait l'immense majorité des enfants à se contenter de l'instruction primaire reçue dans les "*mekteb-i sibyan*". Celle-ci, parce qu'elle n'avait aucune prise sur la vie professionnelle, était d'ailleurs vite oubliée; il ne restait alors qu'une vague religiosité teintée de fanatisme.

II- Du Tanzimat à Révolution kémaliste

Le *Tanzimat*¹⁷ devait, dans le domaine de l'enseignement comme dans bien d'autres sphères, bouleverser l'ordre séculaire établi. Il serait injuste cependant de ne pas signaler les tentatives de réformes limitées, mais courageuses de Mahmud II (1808-1839).

En 1838, la commission des Affaires Ordinaires rédigea un rapport qui, déplorant l'état des "*Mekteb-i sibyan*", suggérait la création d'un enseignement primaire national et sécularisé¹⁸. Le *Şayh al-Islam*, à qui ce document fut soumis, s'opposa à ce projet mettant ainsi un frein à toute initiative dans ce domaine¹⁹. Prenant conscience de l'impossibilité de réaliser des réformes dans l'enseignement primaire existant, parce que considéré comme essentiellement religieux, la commission suggéra de créer des écoles primaires supérieures appelées "*Mekteb-i Ruşdiyye*". Le programme de ces écoles, ouvertes aux élèves ayant terminé la "*Mekteb-i sibyan*" devait compter une large part d'enseignement profane. Le projet, là encore, échoua. Il sera, on le verra, repris quelques années plus tard.

À côté de ces projets qui avortèrent, le règne de Mahmud II vit la création de deux écoles professionnelles qui échappaient totalement à l'emprise du *Şayh al-Islam*, la "*Mekteb-i Ulûm-i Edebiye*," une école d'interprète et la "*Mekteb-i Maarif-i Adliye*", chargée de former des

16 UBICINI, A. *Lettres sur la Turquie*, T.I, Paris, 1853, pp. 203-204.

17 Voir à ce propos, E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882, T.I, pp. 75 sqq; T. II, Paris, 1884, pp. 7 sqq; *TANZIMAT*, I publié par le Ministère de l'Education Nationale, Istanbul, 1939.

18 Osman Ergin, op. cit. vol. II.

19 Mahmud Cevad, op. cit. pp. 16 et suiv.; cf. BERKES, Niyazi, "*Türkiye'de Çağdaşlaşma*", Ankara 1973, pp. 101 et suiv.

fonctionnaires²⁰. Mais ce fut surtout dans les Ecoles Militaires et dans l'Enseignement Supérieur que les réformes furent les plus profondes²¹. L'armée, après la suppression des Janissaires en 1826-mesure qui avait eu l'accord du *Şayh al-Islam*-, était en pleine réorganisation. Ce dernier, ainsi que les *'ulema*, pouvaient difficilement s'opposer à l'introduction de réformes dotant l'Empire d'une armée moderne dont il avait tant besoin pour mettre fin à l'effondrement qui le menaçait. C'est ainsi que furent créées, sur l'initiative de certains officiers, deux écoles primaires modernes, l'une à Usküdar (Scutari) et l'autre à Beşiktaş. A l'instar de ce que firent les Grecs et les Arméniens d'Istanbul, on adopta dans ces écoles les méthodes nouvelles.

Ce furent là les premières écoles primaires qui échappèrent au contrôle du *Şayh al-Islam*. En 1834, fut fondée l'Académie Militaire ou "*Mekteb-i Ulûm-i Harbiye*"²², elle avait été précédée par la création en 1827, de l'école d'ingénieurs ou "*Mirât-i Mühendishane*", mi-civile et mi-militaire²³ et d'un certain nombre d'autres écoles.

En ce qui concerne l'enseignement supérieur, les médressés, incapables de dispenser un enseignement autre que religieux, ne purent malgré les difficultés qu'elles suscitèrent, s'opposer à la création de nouvelles écoles supérieures copiées sur leurs homologues occidentales. En 1827, fut créée la "*Tibhane-i Amire*" (Ecole Nationale de Médecine) et, en 1828, la "*Cerrahhané*" (école de chirurgie)²⁴. Non seulement, par la création de ces nouvelles écoles, commença à sonner le glas du monopole des *'ulema* sur l'enseignement supérieur, mais l'esprit qui y régnait ne pouvait qu'inquiéter ceux-ci. L'Ecole de Médecine, par exemple, n'avait-elle pas obtenu, par décret impérial, l'autorisation de procéder à des autopsies jugées par les *'ulema* comme contraire à la loi?²⁵

Limitées, ces expériences furent, cependant, le prélude à la création d'un véritable enseignement sécularisé qui coexistera à partir du *TANZIMAT* (1839), avec l'enseignement religieux. Cette coexistence, loin d'être pacifique, sera source de conflits interminables, les *'ulema* accep-

20 Osman Ergin, op. cit. pp. 324 sqq; Ihsan SUNGU, "*Mekteb-i Maarif-i Adliye'nin Tesisi*" dans "*Tarih Vesikaları*", vol. I, Istanbul, 1941, pp. 212-225.

21 KOÇER H.A.; *Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu*, Istanbul, 1970, pp. 52-57.

22 M. Esad, *Mir'at-i Harbiye*, Istanbul, 1884, p. 10.

23 M. Esad, *Mir'at-i Mühendishane*, Istanbul, 1895, pp. 46 sqq; cf. BERKES, Niyazi, *Çağdaşlaşma*, pp. 157-165.

24 R. TAHSİN, *Mir'at-i Mektep-i Tibbiye*, T.I, Istanbul, p. 4 sqq.

25 Süheyl ÜNVER, "*Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında yeni notlar*" dans *Tanzimat*, T. I, Istanbul, 1940, p. 941, publié par Ministère de l'Education Nationale.

tant mal de partager ce qu'ils considéraient comme étant essentiellement leur mission.

Les réformes du *Tanzimat*²⁶, en ce qui concerne l'enseignement, commencèrent à la suite du firman *Abdul-Medjid* dans lequel celui-ci affirmait, en février 1845: "Le progrès de mes peuples dépend surtout de la disparition de l'ignorance tant dans l'ordre religieux que dans l'ordre des choses temporelles. Je considère comme l'affaire la plus urgente l'établissement des écoles nécessaires pour qu'on y puisse les sciences et les principes des arts et de l'industrie"²⁷. Un mois après, une circulaire de la *Porte* nommait une commission chargée de présenter un plan de réforme de l'enseignement dans l'Empire ottoman²⁸. Ce plan, terminé en août 1846, prenait la force de loi par ordonnance impériale, qui de plus, instituait un conseil permanent de l'instruction publique, chargé d'en assurer l'application. La réforme tendait à une certaine sécularisation de l'enseignement sans toutefois porter trop atteinte aux droits et aux prestiges des *'ulémâ*. La loi prévoyait la création de *mekteb-i ibtidaiye* ou (écoles primaires), gratuites et obligatoires. L'enseignement dispensé dans ces écoles devait rester à peu près ce qu'il était dans les "*taş mekteb*", on a déjà cité, les seules innovations furent l'introduction de méthodes nouvelles, qui ne furent d'ailleurs pas, ou peu appliquées, et l'adoption de quelques rares petits manuels élémentaires en Turc. Pour compléter l'instruction dispensée dans les *mekteb-i Ibtidaiye*, la loi leur adjoignait une seconde branche: les *mekteb-i Rüşdiyye* (écoles primaires supérieures) auxquelles les élèves devaient accéder après 4 ou 5 ans d'études²⁹. L'enseignement dans ces écoles plus sécularisées comprenait: la lecture et l'écriture du turc, le calcul, des notions de géométrie, l'histoire et la géographie ottomane. L'éducation religieuse occupait une place importante³⁰. Si on ajoute à cela que la plupart des enfants continuaient à fréquenter l'école coranique traditionnelle et que les maîtres étaient toujours formés dans l'esprit des médressés, on

26 Voir à ce propos, E. Engelhardt, la *Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882, T.I, pp. 75 sqq; T. II, Paris, 1884, pp. 7 sqq; Ubcini (A). *Etat present de l'Empire ottoman*, Paris, 1876, pp. 153-187; cf. *Tanzimat*, I, op. cit.

27 M. Cevad, op. cit. p. 27.

28 H. Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve gelişimi (1773-1923)*, M.E.B. İstanbul, 1970, pp. 52-55.

29 Berkes N. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, pp. 161; cf. Koçer H. Ali, op. cit. pp. 48 sqq.

30 Me manuel utilisé était l "*Ahlâk* (moral) de Mehmed Birgewî (1522-1573), un uléma d'un "fanatisme absolu". Pour lui, manifester de l'intérêt au monde était un mal; voir, pour Birgewî, K. Küfrewî, dans E. I. 2, T. II, 1272. Cf. aussi, H. M. Özak, *Vasiyetname*, İst. 1958, pp. 72 sqq.

mesure combien peu, en définitive, fut transformé l'enseignement primaire dans l'Empire ottoman par cette première réforme du *Tanzimat*. La création de l'Ecole de garçons, en 1848, ne doit pas tromper. La formation qui y était donnée ressemblait fort à celle des médressés ce n'est qu'avec les Jeunes Turcs après 1908, qu'elle se modernisa.

En ce qui concerne l'enseignement supérieur, il ne pouvait encore être question de songer à réformer les médressés encore moins à créer, sans transition, une Université qui ruinerait le monopole séculaire de la classe des *'ulémâ*. La loi nouvelle visait simplement à développer et à améliorer les écoles spéciales fondées sous Mahmud II et à en créer de nouvelles, telle la *Dâr-ul-Muallimat* ou Ecole Normale de garçons, déjà citée. L'ensemble de toutes ces écoles, les médressés mises à part, furent placées sous le contrôle d'un conseil de l'Instruction Publique transformé, en mars 1847, en département ministériel (*Nezaret-i Ma'arif-i Umumiye*³¹). Ces différentes mesures, timides cependant, ne reçurent qu'une faible application et laissèrent à peu près intact, surtout dans les provinces, un système d'enseignement qui d'ailleurs, par son esprit exclusif, mit tout en oeuvre pour faire échouer la réforme.

Les plus osés des réformateurs, notamment les membres de l'*Endjümen-i Daniş* (Académie des Sciences et Belles Lettres), créée en 1851, pensaient que le succès de la rénovation de l'enseignement ne pouvaient se réaliser, ni par un attachement aveugle du passé, ni par l'imitation de ce qui se pratiquait en Occident, mais par une reviviscence intelligente des institutions traditionnelles de l'Empire³². Telle était, notamment, l'opinion de *Cevdet Paşa*, un des membres les plus influents de l'Académie³³.

Un second train de réformes devait cependant naître du *Tanzimat* sous l'impulsion, principalement, de la *Cemiyet-i Ilmiye-i Osmaniye* (Société Scientifique Ottomane) qui succéda en 1862 à l'*Endjümen-i Daniş*. De tendance nettement moderniste, elle proclamait la nécessité de se mettre à l'école de l'Occident et de l'imiter. Elle dénonçait, de plus, les méfaits d'un fanatisme obtus et d'une civilisation arriérée. Dans le domaine de l'enseignement la "*Djem'iyyet-i Ilmiyye-i Othmaniyye*" oeuvrait pour la création d'une université ottomane moderne et pour une réforme radicale de l'instruction publique³⁴.

31 Lûtfî Ahmed, *Tarih-i Lûtfî*, T. VIII, Istanbul, 1328/H, pp. 132.

32 Berkes (N), op. cit. pp. 207-208, cf. aussi, B. Lewis, art. "*Andjuman*" dans *E.12. T. I*, p. 529 sqq.

33 H. Bovun, art. *Ahmed Djvedet Pacha*, dans *E. I. (2) T. I*, pp. 293-295.

34 İhsan Sungu, "*Galatasaray Lisesinin Kuruluşu*", dans *Belleten*, revue de T.T.K. no 28 (1943), pp. 315-347.

L'enseignement secondaire, on l'a remarqué, n'existait pas sous l'Empire ottoman. La première tentative réalisée dans ce domaine fut la création, le 1er septembre 1868, du Lycée de *Galata-Saray*³⁵. Il était ouvert à tous les jeunes ottomans sans distinction de religion, géré par des professeurs français et devait préparer les élèves à accéder aux Ecoles Supérieures et à l'Université dont la création était imminente. Son programme, à l'élaboration duquel travailla Victor Duruy, était largement inspiré de celui des lycées français et comportait un enseignement religieux restreint. Bien que le lycée impérial fût placé sous le patronage personnel du Grand Vizir *Ali Paşa*, sa création provoqua des clameurs dans les camps les plus opposés, n'épargnant l'institution nouvelle ni dans son principe, ni dans son organisation. Les 'ulémâ manifestèrent leur opposition tant à la nature de l'enseignement qu'à la mise en place d'un corps professoral étranger et à la mixité confessionnelle; les israélites refusèrent, pour la plupart, de confier leurs enfants à une maison musulmane dirigée par des chrétiens; quant au Saint-Siège, il interdit à ses fidèles d'Orient la fréquentation du lycée de Galata-Saray³⁶

Le gouvernement non seulement tint bon, mais encore, en 1869, un *iradé* impérial, voulant relancer la réforme dans l'enseignement, promulgua la "loi organique de l'instruction publique" (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*)³⁷. Celle-ci divisait, en principe, les écoles de l'Empire en deux catégories: les écoles publiques dont l'administration et le contrôle relevaient exclusivement de l'Etat et les écoles particulières confessionnelles. A cette dernière catégorie appartenaient les médressés rattachées à l'office du *Şayh al-Islam*.

Il n'est guère possible et d'ailleurs sans grand intérêt dans le cadre de cette étude, d'entrer dans le détail de la nouvelle réforme. Signalons, simplement qu'elle n'apportait aucun changement profond dans l'enseignement primaire qui restait essentiellement à base religieuse; qu'elle créait un enseignement secondaire avec des écoles préparatoires ou "*idadiyé*" et les lycées ou "*sultaniye*"; et, qu'enfin, elle décrétait l'ouverture d'une université comprenant outre les écoles supérieures, trois facultés: Lettres, Sciences et Droit.

35 Voir B. Lewis, art. *Djem'iyyet-i Ilmiyye-i Othmaniyye*, dans E. (12) T. II, pp. 545 sqq; cf. Berkes op. cit. p. 208.

36 Voir à ce propos, E. Engelhardt, op. cit. pp. 14 sqq.

37 M. Cevad, op. cit. pp. 439 sqq.

Ces dernières innovations ne pouvaient que provoquer l'opposition de la classe des *'ulemâ* qui réussirent, encore une fois, à les faire échouer. De fait, en 1876, lorsque commença le règne d'Abdul-Hamid il n'y avait encore dans l'Empire ottoman ni *idâdiyê* ni *sultaniyê*. Mais c'est autour de la création de l'Université³⁸ que se cristallisa le conflit entre modernistes et conservateurs.

Les *'ulémâ*, lorsque furent créées l'Ecole de Médecine et les autres Ecoles Supérieures ne manifestèrent pas une trop grande inquiétude. Les disciplines qui y étaient professées leur paraissaient, en effet, étrangères au domaine qui leur était propre. Mais, lorsqu'ils apprirent qu'il était question d'enseigner dans la nouvelle Université, inaugurée le 20 février 1907, le droit, l'histoire, la philosophie et même le "*fiqh*" (Droit musulman) ainsi que le "*Kalâm*" (Théologie musulmane), ils comprirent que cette institution serait une rivale redoutable pour leurs médiocrités. Dès lors, ils mirent tout en œuvre pour le détruire. Ils avaient, d'ailleurs, tout en redouter du secteur de la "*Dâr-ul-Fünûn*" (université) *Huca Tahsin Efendi* (1812-1880)³⁹, qui s'était fait une réputation de libre penseur. Les *ulémâ* cherchaient une occasion de porter à la nouvelle Université un coup fatal. Elle leur fut fournie par une conférence donnée dans ses murs par Djamal ad-Dîn al-Afghâni, dont on ne pouvait pourtant soupçonner l'orthodoxie, sur l'utilité des arts. Ses positions, sur le rôle des prophètes dans l'organisation des sociétés, taxées de rationalistes, provoquèrent un tel scandale qu' Afghâni dut quitter la Turquie, sur l'intervention du *Şayh-al-Islam* Hasan Fehmi Efendi⁴⁰. La *Dâr ul-Funûn* fut fermée moins de deux ans après son inauguration. Des écoles supérieures telles l'Ecole de Droit et l'Ecole des Ingénieurs civils, en 1874, l'Ecole dite des Hautes Humanités, en 1875, remplacèrent Facultés de Droit, des Sciences et des Lettres.

Les résultats obtenus sous la période du *Tanzimat* en ce qui concerne la réforme de l'enseignement furent en définitive bien maigres. Certes, au cours de cette époque, des plans audacieux visant à donner à l'instruction publique un caractère moderne virent le jour, mais

38 Voir à ce propos A. Rustow, art. Djami'yya, dans E.I. (2) T. II. pp. 440-442.

39 Unat (Faik Reşid), "*Baş hoca İshak Efendi*", dans Belleten, no. 109, 1964, pp. 89-115; cf. N. Berkes, op. cit. p. 207; cf. aussi, H.A. Koçer, op. cit. pp. 107-8.

40 I. Goldziher, art. *Djamal al-Din al-Afghani* (1897), dans E.I. (2) T. II, p. 430; cf. J.M. Abd al-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1948, pp. 60-62, cf. aussi, H. Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966.

ils restèrent, le plus souvent, on l'a vu, à l'état de projets. C'est peut-être dans le domaine de l'éducation des filles que le *Tanzimat* marqua ses plus nets progrès. Le fait que l'enseignement dans les *mekteb-i ibtidaiye* fut rendu obligatoire, même si la loi n'a jamais été strictement appliquée, fit qu'un plus grand nombre de filles fréquentèrent les écoles. Mais les *Mekteb-i Rüşdiyye* leur restaient fermées, car il était impensable que des filles ayant atteint l'âge de la puberté -c'est à cet âge, en effet, qu'elles commençaient à se voiler- puissent fréquenter des écoles mixtes. On créa alors, en 1870, une Ecole Normale de Filles (*Dâr ul-Mu'allimat*) pour pouvoir ouvrir à leur intention des *Rüşdiyye*. On répugnait, en effet, à voir des instituteurs enseigner dans ces écoles, comme d'ailleurs dans les écoles professionnelles féminines qui commençaient à s'établir⁴¹. Il faut également porter à l'actif du *Tanzimat*, et c'est peut-être là essentiel de son oeuvre, la création d'un enseignement public sécularisé, d'importance restreinte certes, mais qui enlevait à la classe des *'ulémâ* le monopole de l'enseignement⁴². Ce système dualiste fut à l'origine de bien des luttes entre la médressé et les écoles de l'Etat, entre la tradition et la nouveauté.

Cette lutte devait s'intensifier sous le règne d'Abdul-Hamid (1876 1909)⁴³. Dans la première moitié de ce règne, au cours de laquelle le nouveau souverain se résignait aux réformes, la loi organique de l'Instruction Publique continua à être appliquée et l'on vit naître de nouvelles écoles⁴⁴. Cependant, dans les institutions publiques, notamment dans celles du primaire, l'enseignement deviendra dans une bien plus grande mesure à base religieuse ou, tout au moins, l'esprit de la médressé y dominera. Il est instructif, à ce sujet, de consulter le règlement des *rüşdiyyé* de cette époque. L'article 25 de ce règlement stipule que "les maîtres ne sont pas seulement responsables de l'instruction et de l'enseignement qu'ils donnent, mais, en tant que guides de l'enfant, ils doivent surtout faire cinq fois par jour leur prière. Les actes du maître devant servir d'exemples à leurs élèves, ils sont tenus à l'accomplissement très strict des devoirs religieux". A l'article 26, nous trouvons une indication sur la nécessité pour les instituteurs de faire comprendre aux élèves l'utilité du savoir la vie terrestre comme pour la vie future. Quant à l'article 27, il renchérit sur cette préoccupation religieuse; il

41 R. Uğurel, op. cit. p. 82 sqq;

42 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, pp. 223 sqq.

43 B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, op. cit. p. pp. 178 sqq.

44 H.A. Koçer, op. cit. pp. 124-153.

précise que la journée doit se terminer par la lecture de quelques passages du *Coran*, par la répétition du "*Salat ve selam*", et finalement par une prière pour de musulmans et tout d'abord du Calife⁴⁵. Toutes ces prescriptions prouvent bien la prédominance très nette de l'esprit religieux dans l'enseignement.

Dans l'enseignement supérieur, dix-huit Ecoles Supérieures furent fondées, telles celles des Finances, des Beaux-Arts du Commerce...⁴⁶ et les "*mülkiye*" furent réorganisées⁴⁷.

En août 1903, après une longue préparation, l'Université rouvrit ses portes, mais cette fois-ci sous la direction et le contrôle strict des hommes d'Abdul-Hamid gagnés à l'idéologie panislamiste et avec un corps enseignant composé en grande partie d'uléme. Quant aux médressés, croyant avoir assuré leur pérennité, elles ne songeaient guère à se réformer. Aucune tentative n'est, en effet, signalée dans ce domaine⁴⁸. Elles vivaient dans la quiétude de ceux qui sont persuadés d'être fidèles à la vérité.

Elles auraient dû cependant être préoccupées, sinon par la crise de leur recrutement, du moins par la nature de celui-ci. En effet, dans la capitale, un nombre de plus en plus important de jeunes dont les parents constituaient l'intelligensia ottomane s'orientaient vers les Ecoles Supérieures issues du *Tanzimat* ou nouvellement créées, tandis que les médressés étaient plus largement fréquentées par des "paysans déracinés" ou des "citadins appauvris"⁴⁹ de mentalité nettement plus intolérante.

Il est important de noter que ces types d'enseignement -celui des médressés et celui, scientifique et technique, des Ecoles Supérieures-, formaient deux types d'hommes très différents.

"Parlez dix minutes avec un Turc, disait *Ziya Gökalp* (1876-1924), et vous découvrirez dans quelle école sa mentalité a été façonnée"⁵⁰. Le fossé entre ces deux types hommes se creusait d'autant plus que les premiers avaient la faveur d'Abdul-Hamid, tandis que les seconds étaient retenus en suspicion.

45 R. Uğurel, op. cit. p. 84.

46 B. Lewis, "*Modern Türkiye'nin Doğuşu*.. p. 178 sqq.

47 A. Çetinkaya; "*Mülkiye ve Mülkiyeliler*", Istanbul, 1954, p. 72;

48 M. Şerafeddin Yaltkaya, "*Tanzimattan evvel ve sonra Medreseler*" dans *Tanzimat*, T. I, Istanbul, 1940, pp. 462-467.

49 N. Berkes, op. cit. 178-179.

50 E. Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp*, Istanbul, 1951, p. 205.

Avec l'arrivée au pouvoir des Jeunes Turcs, les libéraux purent sortir de la clandestinité dans laquelle les avait confiné le régime du Sultan Abdul-Hamid. L'Empire ottoman connaîtra alors une ère de discussion et de controverses dans tous les domaines, notamment dans celui de l'enseignement. Les problèmes concernant l'éducation intéressaient un public de plus en plus large. Cependant, le gouvernement, qui était affronté à des difficultés d'ordre interne et externe, ne peut amorcer que de rares réformes.

Les controverses dans le domaine de l'éducation opposèrent surtout libéraux et conservateurs. Pour les libéraux, dont Tefvik Fikret, directeur en 1908 du lycée impérial de Galata-Saray, la réforme ne pouvait se faire qu'en modernisant radicalement les écoles par l'adoption du système d'enseignement en vigueur en Occident. Quant à "la religion, disait-il, elle doit être purgée de toutes ses croyances superstitieuses et enseignée sur les bases de la raison et du savoir scientifique, alors seulement sera comblé le fossé creusé par les uléma entre la religion et le monde et qui est la cause essentielle du déclin de l'Empire ottoman"⁵¹.

Pour les conservateurs, ceux qui préconisaient de telles méthodes, n'étaient que les fossoyeurs de l'Islam. S'attaquer à l'école traditionnelle, c'était porter atteinte à l'un des fondements de l'éducation musulmane et provoquer un effondrement de la moralité. Seul l'Islam pouvait sauver l'Empire du désastre. Les écoles, disaient-ils, veulent ruiner les valeurs musulmanes. Quant à l'enseignement supérieur, "il était devenu le champ de bataille de la raison contre la foi et lieu où fermentait l'irreligion"⁵². Toute l'éducation devait avoir pour base l'Islam⁵³. C'est ainsi que un membre du Parlement déclarait que "pour édifier la morale sur des bases solides dans les écoles, il était avant tout nécessaire de lui donner un fondement religieux. Pour développer le sens moral et la conscience collective, il était indispensable de donner dans les programmes scolaires la plus grande place possible à l'enseignement religieux". Un autre député, plus radical, demandait que "seul le *Coran* soit enseigné dans les écoles primaires"⁵⁴.

Ces discussions concernant l'éducation des jeunes n'étaient pas le fait des seuls gens cultivés. La presse notamment commençait à

51 S.N. Keramet, *Fikret'in Hayat ve Eseri*, Istanbul, 1926, p. 54.

52 Cité par O. Ergin, op. cit. p. 1141.

53 N. Berkes, op. cit. pp. 407-408.

54 O. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, T.V, Istanbul, 1939-1943, Osmanbey Basimevi, pp. 1142 sqq.

s'intéresser à l'école. Revues et journaux proclamaient la nécessité de l'instruction. Ainsi, après les guerres balkaniques, le *Tanin*, s'efforçant d'analyzer les causes de la défaite, soulignait l'absence de sentiment national, l'organisation économique défectueuse, mais aussi l'insuffisance de l'enseignement⁵⁵. La littérature pédagogique se multipliait dans l'Empire. *Ismail Hakkı*, *Selim Sirri*, parmi d'autres, firent de nombreuses conférences, publièrent des ouvrages dans lesquels ils critiquaient l'enseignement traditionnel fondé sur la mémoire et mettaient en valeur les méthodes modernes d'éducation. L'opinion publique elle-même commençait à réaliser que l'instruction seule pouvait arracher le pays à son destin et le sauver.

Et pourtant, dans ce contexte qui aurait dû susciter de nombreuses initiatives gouvernementales, quelques rares réformes, pour la plupart sans grande envergure, virent le jour. La plus importante, peut-être, fut celle des Ecoles Normales qui devinrent, pour certaines d'entre elles, de véritables institutions pédagogiques. De ces écoles devaient sortir les instituteurs qui, gagnés aux méthodes modernes et constitués en un groupement professionnel en rivalité avec la classe des 'ulémâ, devaient permettre à Mustafa Kemal (fondateur de la nouvelle Turquie) de réaliser quelques années plus tard la réforme radicale de l'enseignement en Turquie. Le "*Tedrisat-ı İbtidaiye Kanunu*" (la loi de l'enseignement primaire) réorganisait l'enseignement primaire⁵⁶.

Il devenait gratuit, obligatoire et confessionnellement mixte pour un cycle de dix années⁵⁷. Il comportait un programme faisant une large place, -à côté de l'enseignement du *Coran* pour les musulmans-à l'étude du Turc, de l'histoire et de la géographie ottomane, de l'arithmétique, des sciences, de l'instruction civique, etc... Ce programme, l'instruction religieuse mise à part, ressemblait fort à celui des écoles laïques occidentales. La guerre de 1914-1918, l'opposition de la réaction conservatrice, à un moment où l'unité des esprits était dans l'Empire d'une nécessité vitale, firent que cette réforme ne fut pratiquement pas appliquée. Les cours coraniques appelés couramment "médressé du premier degré", continuaient à être fréquentés par un grand nombre d'enfants.

55 *Tanin* des 22, 23, 24 octobre 1912.

56 *Millî Eğitim ile İlgili Kanunlar*, Ankara 1953, pp. 931-32 (les lois concernant l'enseignement public).

57 O. Ergin, op. cit. pp. 1057.

Dans le secondaire, aucune réforme capitale ne fut entreprise. On en resta, pour l'essentiel, au programme inappliqué de 1869 et l'on créa quelques lycées en nombre d'ailleurs insuffisant.⁵⁸

En ce qui concerne l'enseignement supérieur, les écoles de Médecine et de Droit furent rattachés à l'Université d'Istanbul. Le fait que l'on dut créer des Facultés (Lettres, Mathématiques, Sciences Naturelles) distinctes pour les filles montre à quel point l'esprit qui régnait à l'Université était encore fortement marqué par des considérations ordre religieux. La mixité commença en 1920, non sans soulever de vives protestations⁵⁹. Quant aux médressés, elles continuaient à recruter plus largement que toutes les institutions publiques d'enseignement supérieur.

Tel était, rapidement brossé et au seuil de la révolution kémaliste, le tableau de la situation de l'enseignement dans l'Empire ottoman. Près d'un siècle de recherches et de tentatives de réformes n'avaient pu changer que très partiellement l'ordre et les institutions anciennes.

Certes, au monisme du système éducatif, avait succédé un régime dualiste, mais encore faut-il souligner que l'une comme l'autre, loin de chercher à établir entre elles une certaine collaboration, visaient à se supplanter et même à se détruire.

58 H.A. Koçer, *op. cit.* 171 sqq.

59 R. Uğurel, *op. cit.* p. 172.

SİHİZM*

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Hindistan, çeşitli ırk ve dinlerin birarada beraber bulunduğu bir ülkedir. Hindistan, ilkinin tarihi M.Ö. 2500 yıllarına kadar götürülen çeşitli göçlere ve akınlara sahne olmuştur. Hind kültürü ve sosyal yapısının oluşmasında önemli rol oynayan Ariler, Müslüman Araplar ve Türkler, Hristiyan İngilizler bunlar arasındadır. Ariler'in Hindistan'a gelip yerleşmeleri, M.Ö. 2500-1500 yılları arasında olmuştur. Ariler'in konuştuıkları dil, Hind yerlilerinin diliyle karışarak, zaman içinde, Sanskritçe'yi oluşturmuştur. Bugün de Hind yarımadasında, 40 ayrı dilin konuşulduğu, 222 ağız (lehçe)'in bulunduğu ve düzinelerce alfabenin kullanıldığı tesbit edilmiştir.¹

Irklar ve diller konusunda gösterdiği çeşitliliği dinlerde de sergileyen Hindistan, aynı zamanda, bugün yaşayan birçok dinin de çıkış yeri olmuştur. Dört-beş bin yıllık bir maziye sahip Vedalar'ı esas alan, Brahmanlar'ın ağırlık merkezini teşkil ettiği ve kast sistemine dayanan bugünkü Hinduizm'den sonra, M.Ö. VI. yüzyılda, Buddizm ve Caynizm ortaya çıkmıştır². Bu yeni dinlerin ortaya çıkmasından onbir asır ka-

* Bu hareket, kaynaklarda, "Sikhisme", mensupları "Sikh" (bir kaynaktaki Seikh, Seyku, Syku şeklinde, bkz. Grand Dictionnaire Universel du XIX e siècle, XIV/712) şeklinde geçmektedir. Sihler, kendi inanç sistemlerini "Gurmat"ı kelimesiyle ifade etmektedirler. Biz, "Sikh" kelimesinin Türkçemizde okunuşu zor olduğu için, "Sih" kelimesini tercih ettik. Ayrıca bu makaleyi yazmaktaki gayemiz; Hindistan'da bazı olaylarla aktüel hale gelen, Türkçe kaynaklarımızda pek fazla yeralmayan bu hareket hakkında bilgi vermektir.

1 Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara-1964, C. I, sf. 1-51; Prof. Dr. Kemal Çağdaş, Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş, Ankara-1974, sf. 7-10, 36; İslâm Ansiklopedisi (İA) Hindistan Maddesi, İstanbul-1977, C.V, sf. 519-521; Gelişim Alfabetik Ansiklopedisi (GAA), Hindistan Maddesi, İstanbul-1980, C.V, sf. 1283-1284; La Grande Encyclopedie (GA) "Inde", Paris, t.y. C. XX, sf. 668-710

2 Hinduizm, Buddizm ve Caynizm İçin Bkz. (Prof.) Dr. Ekrem Sarıkcıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul-1983, sf. 134-176; Histoire des Religions, Paris (Editions Gallimard)-1970, C.I, 995-1215; Louis Renou, L'Hindouisme, Paris-1951; H. Oldenberg, Le Bouddha, Traduit de l'Allemand par A. Foucher, Paris-1921; İ.H. Dalmais, Shalom, Desclée De Brouwer-1972, sf. 71-155; (Prof.) Dr. Günay Tümer, Birûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara-1975, sf. 110-120.

dar sonra, M. S. VIII. asrın başlarında (712), İslâmiyet'in gelişip yayıldığı dönemde, Muhammed b. el Kasım'ın Sind'i istilasıyla, Müslümanların Hindularla ilk teması başlamıştır. Bu temas, X. yüzyılda, Gazne Devleti'nin Güneye doğru büyümesiyle, Müslüman Türkler ile devam etmiş ve XI. yüzyılda Delhi'nin ele geçirilip Delhi Türk Sultanlığı'nın kurulması (M.S. 1206) ile kökleşmiştir. Bu Delhi Sultanlığı, Babür'ün hâkimiyetine (M.S. 1526) kadar ayakta kalabilmiştir. XVI. yüzyılda, ülkeyi üç asır yönetecek olan Türkler ile birlik yeniden sağlanmış ve İslâmiyet Hindular arasında gittikçe yayılmaya başlamıştır. Bu yayılma döneminde, İslâmî inanç sisteminin Hinduizm karşısındaki berraklığı, bir taraftan Hindular'ın bir kısmının direkt Müslüman olmalarına sebep olurken, diğer yandan, İslâm'ın tesiri ile, bir kısmının "Senkretik" hareketlere teşebbüs etmesine yol açmıştır³.

İşte bu hareketlerden biri, günümüzde de büyük olaylara sebep olarak kendilerini dünyaya duyuran Sihler olmuştur. Bu makalede, "Sihizm" in doğuşu ve gelişmesi üzerinde durulacaktır.

a. Sihizm'i Hazırlayan sebepler ve Senkretik (Uzlaştırma) Hareketler.

Hindistan'ın dinî, siyasî ve içtimâî durumu, Hindular'ın ekserisinin hoşnutsuzluğuna yolaçmıştır. Bu hoşnutsuzluk, onları, içtimâî ve dinî sınırları ihlâl etmiştir. Gayr-i memnunların gâyelerinin tahakkukunu reformatörlerden beklmeleri, onların hareketlerini hızlandırmaya yaramıştır. Bu durumda olanlar, bir dinde olması lâzım gelen şeyleri, kast sistemini esas alan mevcut Hinduizm'in politeist anlayışında bulamıyorlardı. Hinduizm'de Mutlak Varlık ve Onun Birliği konusunun politeizm içinde kaybolduğunu anlayanlar, İslâm'daki Allah inancının açıklığını ve berraklığını farkedip İslâm'a yönelmişlerdir. Bunun yanında, İslâmiyet'in bir "din" de aradıkları her şeyi ihtiva ettiğini de kavramışlardır. Hak ve âdalet ölçüsüne dayanan, kast ayırımını reddeden, insanlar arasında eşitliği esas alan, "takvâ" dan başka üstünlük tanımayan, Sultan ile köle arasında fark görmeyen İslâm'ın cihan-şümûl espirisi, Hindular'ın gönüllerinde ihtilâllere sebep olmuştur. Bir kısmı, bu dine şeksiz-şüphesiz bağlanırken, bir kısmı da kendi kültürlerinden kopamayıp eski dinî kaynaklarını yeniden tetkike başlayıp; millî dinleri Hinduizm ile İslâm'ı uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁴

3 Y. Hikmet Bayur, a.g.e., C. I-III; T.W. Haag, "Hind-Türk İmparatorluğu," İA, C.V, sf. 492-505; GAA, C.V, sf. 1283-1284.

4 Anne-Marie Esnoul, "L'Hindouisme", Histoire des Religions, C. I, sf. 1100

XIV. yüzyıldan başlayarak senkretist (uzlaşma) hareketler, Kuzey Hindistan'da kendini göstermeye başladı. Batı ve Kuzey Hindistan'da faaliyet gösteren bu dinî cereyan, Hinduizm'in dinî panoraması içinde tamamen özel bir yer işgal etti. Bu hareket, bir taraftan en otantik (authentique) hindu geleneğine, diğer yandan da İslâmî tasavvuf anlayışının tesirine bağlı kaldı. Bu konuda XV. yüzyılın ikinci yarısında kendini kabul ettiren ilk büyük isim Kabir oldu.⁵

1. Kabir (Bénarés 1435 (?) – Maghar 1518).

Hindistan'da, çeşitli dinî hareketler yanında, reformcular da hiçbir zaman eksik olmamıştır. Hind'in bütün temel reformcularının hayatı gibi, Kabir'inki de çeşitli efsânevi vak'alarla doludur. Jnandev ve Namdev'i⁶ manevî ataları olarak abul eden Kabir'in Ramananda⁷'nın tilmizi olduğu, ondan öğrenim gördüğü iddia edilmiştir.⁸

Dokümacı ve şair olan Kabir'in hayatı ve gittiği yerler hakkında çeşitli şeyler söylenmektedir. Onun, Tanrı'nın "Râm! Râm!" nidasına muhatap olduğuna; bu durumun, o anda, mucizevi olarak orada bulunan bir tilmizi tarafından kaydedildiğine inanılmaktadır. Bununla beraber bu durumu vesikalandıracak herhangi bir şeyin bulunmadığı ileri sürülmektedir. Hattâ Ramananda ile Kabir'in yaşadığı tarihler bile tartışılmaktadır. Bu tartışmalar, en iyi tahminler içinde bile, Kabir'in Ramananda'nın öğrencisi olmasının güç olduğu yolundadır. Kabir'in İslâmî bir çevrede yetişmiş olduğu kabul edilmesine rağmen, bunu isbat edecek delillerin mevcut olmamasından dolayı, itirazlar vukubulmaktadır.

Bu konuda, Kabir'in eserlerinden hareket edilmektedir. Eserlerinden, açık olarak, brahmanik gelenek ve Hindu pratikleriyle hemhâl olduğu anlaşılmakta ve bunun için de onun İslâmî bir çevrede değil de, Hindu bir çevrede yetişmiş olabileceği kabul edilmektedir. Bunun yanında, onun sûfî çevrelerle de münasebeti olduğu ve Müslüman şeyh Taki

5 Anne-Marie Esnoul, a.g.e. c. I, sf. 1100

6 Jnandev (XIII. Y. yılın sonunda) ve Namdev (XIV. yüzyılda), Hindistan'da yaşamış azizlerdendir. Bunlar, Vişnu kültüne tahsis edilen bazı ilâhilerin-ateşli bir Tanrı aşkımlı açıklanmaktan yana olan-şairlerindedir. Namdev (1270-1350?) ve Tukaram (1608-1649) en meşhurlarıdır. (Daha geniş bilgi için bkz. Histoire des Religions, C.I, sf. 1097-1101; Louis Renou, Hinduism, New York-1962, sf. 209-213; A.C. Bouquet, Hinduism, London-1962, sf. 101-106; Albert Schweitzer, Les Grands Penseurs de l'Inde, Paris-1956, sf. 174).

7 Ramananda, "Bhakti" cereyanının en önemli liderlerinden olan Ramanuca (1055-1137)'nin okulunda yetişmiş ve kendini Tanrı Rama'ya adama doktrinini öğretmiş bir Hind reformatörüdür. Bunlar hakkında ileride daha geniş bilgi verilecektir.

8 Esnoul, a.g.e. C.I, sf. 1101; A. Schweitzer, a.g.e. sf. 181; A.C. Bouquet, a.g.e. sf. 100-105.

ile de bu konuda bir mücadelesi bulunduğu dikkati çekmektedir. Şayet saf bir Hindu olmuş olsaydı, şeyh Taki'ye muhalefeti nasıl söz konusu edilebilirdi?⁹.

Kabir'in Hinduizm'in "Sant" geleneği ve "Bhakti"¹⁰ hareketinin tesirinde kaldığı, buna paralel olarak doktrinlerinin bazılarının, "siddha" veya "goraknathin"¹¹lerin Şivaizm'inde anlattıkları şeylere oldukça yakın Yoga¹² âdetleriyle kesin bir benzerlik arzettiği görülmektedir. Bu benzerliklere rağmen Kabir, Hinduizm'in benimsemediği bazı inançlarına saldırmaktan da geri kalmamaktadır. Onun "Râm" adını verdiği tanrısı, tasvir kültürünün ve "avatara"¹³nın düşmanıdır. Bu "Râm" adını verdiği tanrının destan kahramanı Rama ile hiçbir bağı yoktur. Bu "Râm" ismi, sadece Kabir için husûsî bir isimdir ve onun bir tek tanrısını ifade etmektedir.¹⁴

"Râm" ismi ile Kabir, o güne kadar böyle bir gelenek olmamakla beraber, Mutlak bir Tanrı'yı işaret ediyor. "Samsara"¹⁵ ve "Guru"¹⁶

9 Esnoul, a.g.e. C.I, sf. 1101; Schweitzer, a.g.e. sf. 181; Marguerite-Marie Thiollier, Dictionnaire des Religions, Belgique-1982, sf. 207; Salomon Reinach, Histoire des Religions, Paris-1976, C.I, sf. 90; Louis Renou, Hinduism, New York-1962, sf. 213-217; R.C. Zaehner, Hinduism, New York Toronto-1966, 139-141.

10 Bhakti: Güney Hindistan'da ortaya çıkan, Tek Tanrı'ya içten ve gerçekten tapmayı esas alan bir cereyandır. (Daha geniş bilgi için bkz. L. Renou, L'Hindouisme, sf. 62-65; R.C. Zaehner, Hinduism, sf. 125-146; İ.H. Dalmais, Shalom, sf. 96-108)

11 Siddha veya goraknathin: Bu iki kelime birbiri yerine kullanılmaktadır. Bunlar, yaşadığı devir hakkında çok az şey bilinen ve XIII. asırda Şiva ile özdeşleştirilen Goraknatha veya Gorakşa tabi' olanlardır. Goraknatha, bedeni ve özellikle "güç" elde etmek amacıyla "nefes" in kontrolüne önem veren bir çeşit yoga hareketi olan Hatha Yoga'ya dahildir. (Daha fazla bilgi için bkz. Histoire des Religions, C. I, sf. 1068-1069)

12 Yoga: Psiko-teknik yaratıcı bir irade terbiyesidir. Hindistan'da mevcut felsefî sistemlerden biridir. Huzur ve sükûnete götürecek yüksek bilgiye ulaşmak gayesi ile, bütün ruhi kuvvetlerin teemmül ve istiğrakla bir noktaya toplanmasını, düşüncenin teksif edilmesini öğreten bir sistemdir. (Geniş bilgi için bkz. (Prof.) Dr. E. Sarıkoğlu, Dinler Tarihi, Sf. 146-148).

13 Avatara: Sanskritçe "inen" anlamına gelir. Puranalar'ın brahmanik anlatımlarında tanrı Vişnu'nun cisimleşmesine verilen isimdir. Hinduizm'de, Vişnu'nun zaman zaman kurtarıcı sıfatıyla dünyaya inmesi ve zamanın icablarına göre kendini göstermesidir. (Thiollier, a.g.e. sf. 27; Prof. Dr. Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara-1955, sf. 221)

14 Esnoul, a.g.e. C.I, sf. 1101; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 100; L. Renou, Hinduism, sf. 213-216.

15 Samsara: Sanskritçe "akma, akış" anlamını ifade eder. Karma kanununun determinizmiyle belirtilen ruh göçü'dür. Bu, Hindistan'da ve bilhassa Hinduizm'de, her insanın "karma" sına göre tekrar tekrar dünyaya geleceğini kabul eden bir görüştür. (Thiollier, a.g.e. sf. 327; Schimmel, a.g.e. sf. 247)

16 Guru: "Manevî önder" anlamındadır. (Thiollier, 162; L. Renou, L'Hindouisme, 100)

kavramlarına büyük bir bağlılık gösteren Kabir'in, böylece en koyu Brahmanizm'e ulaştığı; fakat bununla aşkın Tanrı'yı açıklamış olduğu kabul ediliyor.¹⁷ Bu düşüncesiyle Kabir, sade ve gerçek olan "Bir Tek Tanrı" inancını öğretiyor.¹⁸

Hindistan'da, hakkında çeşitli dil ve lehçelerde bir çok kitap yazılmış olan Kabir, düşüncelerinde kast engellerini aşmış, her ırktan çok sayıda tilmiz edinmiş ve onlara doktrinlerini vazetmiştir. Ondan sonra da doktrinlerini takip eden tilmizleri olmuştur. Bu tilmizlerden bazıları, Braham Das'ın etrafında gruplaşmış ve "Kabirpanthi" ismini almışlardır. Bunların ahfadı, bugün de, mevcuttur ve umûmiyetle Benares ve Hindistan'ın merkez eyâletlerinde varlıklarını sürdürmektedir. Kabir'in şöhreti, kendi gruplarının dışına taşıp bütün Hindistan'a yayılmıştır. Kabir'in terkip ettiği ve bazıları otobiyografik bir değere sahip birçok ilâhîler, Sihler'in kutsal kitapları olan Adi-Granth içinde yer almıştır.¹⁹

Kabir'den sonra, bir müslüman olan imparator Ekber (1542-1605), dinî olmaktan daha çok felsefî olan bir monoteizm içinde, Hıristiyanlık ve Yahudilik de dahil, Hindistan'da bulunan bütün dinleri uzlaştırmayı denemiştir. Fakat bu denemelerin en ilgi çekicisi ve kalıcısı, Kabir'in aşığı yolda yürüyen, onu sistemleştirerek bugünkü "Sihizm" in ortaya çıkmasını sağlayan *Nanak*'mki olmuştur.²⁰

Nanak'a geçmeden önce, bu hareketin daha sonraki yıllarda aldığı olduğu değişik bir başka tipine burada -bir daha geri dönmek için- yer vermeyi uygun bulduk. Bu uzlaştırma hareketi, daha sonra bahsedeceğimiz, Nanak ile şekillenmesine rağmen, değişik boyutlar altında devam etmiştir. Nanak'ın reformu İslâmî tesirden ileri geldiği kadar, Bengalli bir Brahman ailesinden doğmuş Rammohun (1772-1833)' un, reformu da Protestanlığın tesiriyle ortaya çıkmıştır. Rammohun, Kalküta'da yerleştikten sonra, çeşitli dilleri öğrenmiş ve geniş bir monoteizm sistemi içinde Hıristiyanlıkla Hinduizm'i uzlaştırmaya gayret sarfetmiştir. Britanya adalarına yaptığı bir seyahat sırasında, Bristol'de ölümünden sonra, halefi olarak Keshap Chander Sen, bu hareketi devam ettirmiştir. Max Müller'in dostu olan K.C. Sen, Londra'da

17 Esnoul, 1102

18 S. Reinach, a.g.e. C.I, sf. 90

19 Esnoul, sf. 1102

20 S. Reinach, C.I. sf. 90; Larousse du XXe siècle, Paris-1933, C. VI, sf. 253; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, C. II, sf. 99-140

vaazlarda bulunmuştur. Bu birleştirme ve uzlaştırma çabaları, yeni bir mezhebin doğmasına yol açmıştır. Bunlar da, Vedalar'ın otoritesine ve kast sistemine muhalefet ederek, Hıristiyanlıkla Hinduizm'i uzlaştırma noktasından yola çıkarak, bu hareketi başlatmışlardır. XIX. yüzyılın sonunda yaşamış iki Hindu şahsiyeti olan Râmakrişna ile Vivekananda'da da, bunlara benzeyen bir fikir karışımına rastlanmaktadır.²¹ Mirza Çulam Ahmed (1839-1908)'de, "Ekber gibi, Hindistan'da dinler arası bir uzlaştırma faaliyetinin son perdesini sahneye koymak gayreti içine düşmüştür."²²

2. Nanak (1469-1538).

Guru Nanak'ın hayatıyla ilgili olarak çok sayıda döküman mevcuttur. Bu eserler arasında en önemlisini "janamsakhi"ler teşkil eder. "Janamsakhi"ler Nanak'ın hayatını ve davranışlarını övgülerle anlatan menkabevi eserlerden olduğu; Nanak'ı ülküleştirmesine rağmen, gerçek hayatı hakkında okuyucuya fazla bir şey vermedikleri ileri sürülmektedir.²³

M.S. 1469'da doğan Guru Nanak'ın gerçek doğum yeri tartışma konusudur; fakat ebeveyninin şimdi Nanakana Sahip adını taşıyan, Lahor'un güneybatısına 60 km. mesafede bulunan, Talvandi Köyüne mensup olmalarının kesin olarak kabul edilmesi hadisesi, onun da burada doğmuş olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nanak'ın çocukluğunu ve yetişkinlik çağını bu köyde geçirdiği; bu köyü terketmeden önce burada evlendiği ve iki oğlu olduğu da kabul edilmektedir.²⁴ Kabir'inkine benzer bir ortamdan gelen²⁵ Nanak, fakir olmasına rağmen yüksek sayılabilecek bir kast'a mensup bir aileden Hindu bir çevrenin çocuğudur.²⁶

Nanak'ın yedi yaşında okula gittiği, Hindu öğretmenine Vedalar'ı öğrenmek yerine Tanrı'nın gerçek adını öğrenmek istediğini söylediği;

21 S. Reinach, a.g.e. C.I, sf. 90-91; L. Renou, Hinduism, sf. 50, 224-229; Félicien Challaye, Dinler Tarihi, Çev. Samih Tiryakioglu, İstanbul-1972, sf. 86

22 (Prof.) Dr. Etem Rubi Fırah, Ahmediye Mezhebi (Kâdiyânîlik). Ankara-1976 (Doçentlik Tezi), sf. 78

23 Les Religions du Monde (RM), Nşr. G. Parrinder, "le Sikhisme", İng. den Fran. ya ter. Cl-Marie Hut ve Jean Michel Luccioni, Luxembourg-1981, sf. 222.

24 RM, "le Sikhisme", sf. 222; Muhammed İkbâl, "Sikhs", Encyclopédie de L'İslâm (EI) Paris-1934, C. IV, sf. 435; Larousse du XX siecles, C. IV, sf. 253; R.C. Zaehner, a.g.e. sf. 140; Geniş bilgi için bkz. W.H. McLeod, Guru Nanak And The Sikh Religion, Delhi-1978

25 Esnoul, C. I, 1102; A.C. Bouquet, a.g.e. sf. 105

26 Thiollier, a.g.e. sf. 268

9 yaşında Farsça öğrenmeye başladığı rivayetler arasındadır.²⁷ Ayrıca onun Farsça yanında Hind'in ve Pencab'ın mahallî lisanlarını bildiği ileri sürülmekle beraber²⁸, iyi bir okul eğitimi almadığı, İslâmî topluluğa va'zetmek için, Farsça ve Arapça'yı yeteri derecede bilip bilmediği de açık değildir.²⁹

Nanak, henüz genç iken, Talvandi (Nankana Sahip) Köyünü terkedip Sultanpur şehrine gitmiş ve orada mahallî Müslüman bir idarecinin hizmetine girmiştir.³⁰ Efendisinin ondan razı olmasıyla senelerce bu görevini sürdürmüştür. Boş vakitlerinde de ormana çekilmiş ve düşünmeye dalmıştır. Rivayete göre, bu zâhidâne gezilerinin birinde, bir keşif hâlinde, Tanrı'nın huzuruna çıkarılmış ve kendisine, "Yaratıcı, korku ve düşmanlıktan münezze, doğmamış, zâtı ile kâim, yüce, lütüfkâr yalnız bir Tanrı'nın bulunduğu" şeklinde va'zetmek görevi verilmiştir.³¹ Bunun üzerine Nanak, 1500 yılına yakın bir zamanda, vazifesini ve Sultanpur'u terkedip zahitlik hayatına başlamıştır. Bu vaziyette Hindistan'da birkaç sene dolaşmış ve gittiği yerlerde bir tek ve gerçek olan "tanrı"sı hakkındaki düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. Bu vesile ile Hindistan dışına çıkmış olabileceği ihtimaline bile yer verilmiştir.³²

Vaazlarıyla şöhrete kavuşan Nanak'ın, Hindistan'ın çeşitli yerlerini gezdiği, İran'da seyahatte bulunduğu, Mekke ve Bağdat'ı ziyaret ettiği; Hindu ve Müslüman din adamlarıyla tartışmalar yaptığı da rivayetler arasındadır.³³ Bu geziler sırasında İmparator Babür'ün akınlarının bazılarını gördüğü ve bu gezilerin Babür'ün saldırıları sırasında sona ermiş olduğu tahmin edilmektedir. Bu sırada, bir milyoner tarafından, Ravi nehrinin kıyısında, şerefine kurulmuş olan Kartapur Köyüne yerleşmiş ve hayatının son on senesini bu köyde geçirmiş, yeni inancını yaymaya çalışmıştır. 1539 yılının Eylül ayında, 70 yaşında, bu köyde ölmüştür. Ölürken, geride iki oğul ve çok sayıda tilmiz (sih) bırakmıştır.³⁴

27 Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın-(Prof.) Dr. Mehmet Dağ, Dinler Tarihi, Ankara 1978, sf. 142

28 Esnoul, C.I, sf. 1102

29 M. İkbâl, "Sikhs", Eİ, C. IV, sf. 435

30 RM., "le Sikhisme", sf. 222; M. İkbâl, Eİ, C. IV, sf. 435

31. M. İkbâl, Eİ, IV/435

32 İkbâl, Eİ, IV/435; "le Sikhisme" a.g.e. sf. 222

33 Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın-(Prof.) Dr. Mehmet Dağ, a.g.e. sf. 144; İkbâl, Eİ, IV/435; A. Abdullah el-Masdûsî, Yaşayan Dünya Dinleri, Ter. Mesud Sadak, İstanbul-1981, sf. 152-153

34 "le Sikhisme", RM, sf. 222; İkbâl, Eİ, IV/435

b. Guru Nanak'ın Düşüncesinin Geçmişi

İslâmî fikirlerden istifade eden, Buddha gibi, Brahmanların manevî istibdâdına ve kast sistemine isyan eden Nanak, Hinduizm'in örf-âdet ve kültürünü tasfiye etmek; politeizmi, putçuluğu ve kast sistemini peşin yargulardan kurtarmak ve İslâmiyet ile Hinduizm arasında bir uzlaşma sağlamak isteğiyle ortaya çıkmıştır. Başlangıçta yeni bir "din" kurmak iddiasında olmadığı anlaşılmaktadır. Nanak'ın Seyyid Hasan adında biriyle Farsça ve İslâm ilâhiyatı okuduğu hususu, Hindu ve Sih münekkitleri tarafından kabul edilmemektedir. Bu münekkitlerden biri, bunun "bir Müslüman müellifin Nanak'ın sonraki büyük şöhretini İslâm tahsiline bağlama gayretinin bir neticesi olduğunu" ileri sürmektedir.³⁵ Bununla beraber, daha sonra düşüncelerini sistemleştirecek ve yeni bir dinin zeminini hazırlayacak olan Nanak'ın fikirlerinin bir geçmişi bulunduğu; bu fikirlerin İslâmiyetin Hind Yarımadası'nda görünmesinden sonra olduğu ortadadır.

Genel olarak Guru Nanak'ın doktrinleri Hindu geleneğiyle İslâmiyet'in uzlaştırılmasından doğan bir karışım olarak kabul edilmekle beraber, bu sentezin İslâmiyet ile hiçbir münasebeti bulunmadığı; şimdi "nirguna sampradaya" adı altında devam eden, Hindistan'ın kuzeyindeki "Sant" geleneğinin gelişmesi olduğu da ileri sürülmektedir.³⁶ Bu geleneğin, "*Vaisnava bhakti*"³⁷ ceryanı ile karıştırıldığı, bu ikisi arasında hiçbir münasebetin olmadığı da ileri sürülmektedir.³⁸ Bu "Bhakti" ceryanı, Güney Hindistan'da, Tek Tanrı'ya içten ve gerçekten tapmayı, kendini candan bu sevgiye bağlamayı adak ve tapma biçimlerinden üstün tutan; Brahman'a önem vermeyen bir ceryandır. Bu ceryana, *Vişnuit*³⁹ ceryanı da denilmektedir. Bunun en önemli önderi, Ramanuca'dır. Ramanuca, XI. yüzyılda yaşamıştır. Yine bu ceryanın Kuzey Hindistan'daki en eski ve ünlü lideri, Ramananda'dır. Bu Ramananda, İslâmî tasavvuf anlayışına yakın düşüncelere sahiptir. Kast sistemine karşı durarak insanların eşit olduğu düşüncesini ortaya atmış, "Bhakti" kavramına ve *Vişnuit* ceryanına Kuzey Hindistan'da yeni boyutlar

35 Larousse du XXe siecles, VI/253; İkbâl, Eİ, IV/435

36 "le Sikhisme" RM, sf. 222; N. Smart, The Religious Experience of Mankind, G. Britain 1977, sf. 179.

37 Vaisnava Bhakti: Tanrı Vişnu'nun hulûllerine doğru zâhidâne yönelme ve bağlanma ceryanıdır.

38 "le Sikhisme", RM, sf. 222-223

39 Vişnuizm: Hinduizm'deki teslisin ikincisi, koruyucu olan Tanrı Vişnu'yu diğer tanrılardan üstün tutan bir ceryandır. (Bkz. Histoire des Religions, C. I, sf. 1083-1088; Thiollier, a.g.e. sf. 373; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 98-103)

kazandırmıştır. Bu cereyanlar, Hindistan'da taraftar bulmuş; Kabir ve Nanak gibi liderlerin çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁰ Fakat Nanak'ın vaz'ettiği doktrin, Sant geleneğine bazı noktalardan uymakla beraber, ona yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu "Sant" geleneğiyle "Vişnuit Bhakti" geleneği bir birinden farklı kabul edilmektedir. *Vişnuit* (vaişnava) cereyanından ayrılan bir inanç sistemi geliştirilmiştir. İlâhî avatara (hulül) doktrini reddedilmiş; putlara tapma hor görülmüştür. İşte böylece Nanak kendisine miras kalan bu gelenekleri, kendi döneminde, daha güzel bir senteze kavuşturmuştur.⁴¹

c. Guru Nanak'ın Tanrı Anlayışı ve Doktrinleri

Nanak'ın üzerinde durduğu en önemli konu tanrının birliği ve insanın kurtuluşudur. Ona göre, tanrı "Bir" dir ve kurtuluşu arzu eden insanın kendisiyle samimi ilişkiler kurabileceği aşkın bir yaratandır. Nânak'ı da en çok meşgul eden husus, bu kurtuluşun aranmasıdır. Onun doktrininin temelini, kurtuluş yoluyla ilgili ifadeler teşkil etmektedir.⁴²

1) Tanrı anlayışı

Nanak, "Tanrı" anlayışını, bazı terimlerle açıklamaktadır. Temel terimi, "nirankar" (şekilsiz)'dir. Tanrı'yı açıklamanın en karakteristik vasfı, onu "şekli olmayan" tarzında tavsif etmektir. Diğer bir vasıf, "akal" (ebedî)'dir. Üçüncü bir vasıf Tanrı'nın "alakh" (sözle anlatılmaz) olmasıdır. Bu sonuncu kavram, çeşitli anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu kavramı izah edebilmek için Guru, çeşitli anlatım tarzlarına baş vurmuştur. "Sözle anlatılmaz" ise, insan "Tanrı"yı nasıl tanıyabilir? Bu soruya Guru Nanak'ın birinci cevabı: Tanrı, kül olarak, ölümlü olanın anlayışı dışında olduğundan, insan, Tanrı'yı tanımaya muktedir değildir. Bu soruya onun ikinci cevabı ise şöyledir: Tanrı, bütünlüğü içinde bilinemez, fakat o, tamamen bilinemez değildir. Çünkü o, hidâyetin tanrısıdır. O, kendini anlayabilmesi ve görebilmesi için insana anlayış vermiştir. Tanrı "sarab-viapak" (her yerde hâzır ve nâzır), her yaratıkda mündemiçdir. İnsan düşüncesini faaliyete geçiren gözüyü Tanrı, her şeyde görülebilmektedir. Her yaratıkda Tanrı ilhâmı söz konusudur. Bu ilhâmın kesin bir geometrik yeri, insan kalbidir. Bu kalb

40 A. Schweitzer, a.g.e. sf. 172-181; Histoire des Religions, C.I, sf. 1088-1093; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 99-100; R.C. Zaehner, Hinduism, sf. 98-101; Y.H. Bayur, a.g.e. C.I, sf. 351-358; "le Sikhisme", RM, sf. 223

41 "le Sikhisme", RM, sf. 223

42 "le Sikhisme" RM, 223

gözüyle insan, Tanrı'yı görmeğe, üzerinde düşünmeğe kabiliyetlidir. Nanak'a göre, bu sezgi (ilhâm) önemli bir ip ucuudur. Ancak bu ip ucuyla, Tanrı ile insan arasında bir mesaj mevcut olabilir. Bu sezgi, duyulursa ve kat'î bir şekilde uygulanırsa, ancak o zaman Tanrı tarafından gösterilen kurtuluş yolu bulunabilir.⁴³

2) Kurtuluş Yolu

Nanak'ın üzerinde durduğu diğer önemli bir husus da insanın kurtuluşudur. Bu kurtuluş yolu üzerinde en büyük engel, bizzat insanın kendisidir.

İnancını değiştirmedeği zaman insan, efendisi dünya olan bir köleye benzer. Onun saâdeti, dünyaya ve dünyanın değerlerine gider. Bu dünya ve değerlerine bağlılık da insanı, doğum ile ölüm arasında cereyan eden sonsuz ruh göçü dairesi içinde kalmaya ebediyen mahkûm eder. Büyük düşman, "Maya"⁴⁴ (gerçek olmayan, aldatıcı olan) dır. Guru Nanak için "maya", dünya ve dünya değeri verilen şeylerin boş ve aldatıcı olduğunu göstermektedir. Bu şekildeki dünya'yı kabul eden, bu dünya'nın değerlerine bağlanarak kurtulmayı arayan kimse, "maya"nın, yarılmının kurbanıdır. Bu bağlılığın sonucu, ruh göçüdür. Bu ruh göçü, mutlu kılıcı bir vizyon'un verdiği ebedî neş'eyi insana verecek yerde, onu ardarda gelen bütün bir ölüme sevk etmektedir⁴⁵. İnancını değiştirmeyen insanın kendisi, Tanrı'dan ayrılmaktadır. İnanmayan insanın durumu iğrençtir (aşâğılıktır), fakat o, bu durumda bile, ümittin yoksun değildir. Çünkü Tanrı, lütfu ile, yaratıkları içinde kendini göstermektedir. Bu sezgiyi (ilhâmı) kavrayarak (elde etmeyi başararak) insan, kurtuluşa varabilir. Guru Nanak'ın bu ilâhî sezgiyi açıklamak için kullandığı anahtar kelimeler; *nam*, *shabad*, *guru* ve *hukam*'dır. "Nam", Tanrı adı (İlâhî Ad); "Shabad", Tanrı Kelâmı (İlâhî söz) dır. Tanrı konusunda ileri sürülen her şey, İlâhî Ad'ın ve İlâhî Kelâm'ın bir görünüşüdür. "Guru" ile ifade edilen, "İlâhî Rehber" dır. Guru Nanak'ın söz dağarcığında, bu kelime, şuurulu ve kabiliyetli, "iyi niyetli insan"ın viedanında gizli bir şekilde yer bulmuş Tanrı'nın sesini ifade etmektedir. "Hukam" (İlâhî Düzen, Yol) terimi, İlâmın

43 "le Sikhisme", RM, 223

44 Maya: Sanskritçe bir kelimedir. "Yarıлма", "Majik güç" anlamına gelmektedir. Rig-veda ve Upanişadlar'da da bu anlamlarda kullanılmıştır. Bu maddî dünyanın boş ve yarıltıcı olduğunu ifade için de kullanılmaktadır. (Metindekinden başka, kelime anlamı için bkz. Thiollier, a.g.e. sf. 242; Schimmel, a.g.e. sf. 240)

45 "le Sikhisme", RM, sf. 223

niteliğini açıklamaktadır. İnsanın aynı zamanda hem fiziki, hem de ruhî dünyasında İlahî Düzeni kabul etmesi; kendini bu düzene uydurmaya teşebbüs etmesi gerekir. Bu ahenge erişen kimse kurtulmuştur.⁴⁶

3) Dindarlık Disiplini

Kurtuluşu arayan kimse, bu hedefi yakalamak için, dindarlık disiplinine sahip olması ve en son uyumu (ahengi) kazanıncaya kadar düzenli olarak, onu uygulamaya devam etmesi gerekir. Guru Nanak'ın açıkladığı bu disiplin anlayışının tapınaklardaki âyinler ile, camilerdeki ibadetler ile, hac'da ve zühtde olduğu gibi gözle görülür düşüncelerle bir ilgisi yoktur. Hakikî haccın tek amacı, kabul edilebilir ibadetin tek gayesi, "Guru"nun açıkladığı İlahî shabad'ı, "İlahî Söz"ü kendi kalbinde duymasındır. Guru Nanak tarafından öğretilen disiplini izâh etmek için en sık kullanılan terim, "*Nam simran*"dır. Bu terim, Tanrı isminin anılmasıdır. Bu özel kelimenin otomatik olarak tekrarı her zaman dindarlık uygulamasıydı; fakat Nanak'ın buna verdiği anlam daha farklıdır. O, bunu, bir doktrin haline getiriyor. Hattâ bu, pratik açıklamaya da kâfi gelmiyor. İdeal her insanı Tanrı adıyla karşı karşıya getirmek ve "İlahî Ad"ın içinde ifadesini bulan, "İlahî Düzen"e yaptığı ve işlediği herşeyi uydurmaktır.⁴⁷ "*Nam simran*"ın disiplinli bir şekilde uygulanması, Tanrı'ya doğru yaklaşıma ve Tanrı'ya kavuşmaya yol açmaktadır. Bu, Nanak'ın merhaleler halinde tasvir ettiği kademeli bir seyirdir. Bu merhalelerin beşincisi ve sonuncusu, "*sach khand*" (Hakikatın Krallığı), ruhun Tanrıyla mistik bir kavuşmayı elde etmesidir. Anlatılmaz bu mutluluk durumunda, Tanrı'da ruh'un birleşmesi son kurtuluşu sağlamaktadır.⁴⁸

d. Sihizm'in Doğuşu

Nanak, Kur'an ve Veda'ların otoritesini reddetmesine rağmen, Sih inancını monoteizm temeli üzerine kurmuştur⁴⁹. Bu temele dayanan Sihizm, XVI. asırda Pencap'ta teşekkül etmiş ve bugüne kadar da varlığını sürdürmüştür.⁵⁰ O, başlangıçta, Buddizm gibi, Brahmanların

46 "le Sikhisme", RM, sf. 225

47 "le Siklisme", RM, sf. 225

48 "le Sikhisme", RM, sf. 225

49 S. Reinach, I/90; R.C. Zaehner, a.g.e. sf. 140

50 Esnoul, a.g.e. C.I. sf. 1102; Larousse du XX e siècle, VI/253; L. Renou, L' Hindouisme, sf. 100

manevî istibdâdına karşı bir reaksiyon, Hind kast sistemi ile Hindu âyinlerinin aşırılığına karşı bir isyan olarak doğmuştur. Mezhep taraf-tarhımı ve hurâfatı ortadan kaldırmak suretiyle, içtimâî eşitliği ve cihan-şümül kardeşliği yaymayı amaç edinmiştir.⁵¹ Buna rağmen daha sonra kendileri yeni bir kast oluşturmuşlardır.⁵²

İslâmiyet'in Hindistan'a girmesinden sonra, zaman içerisinde, Hind-liler'den bu yeni dine ısınanlar yanında, eski dinî geleneklerini devam ettirenler de mevcuttur. Müslümanlarla Hinduuları karşı karşıya getiren dış farklıklara hücum edip bir birlik sağlamaya çalışan Kabir'den⁵³ sonra İslâmî fikirlerden istifade eden Nanak'ın, önceleri, bir din kur-mak iddiasında olmadığı; Hinduizm'in örf, âdet ve kültürünü tasfiye etmeği düşündüğü; politeizmi, putçuluğu ve kast sistemini peşin yargılardan kurtarıp İslâmiyet ile Hinduizm arasında bir uzlaştırma sağlamak istediği⁵⁴ kaydedilmektedir. Önce siyâsî olarak başlayan bu hareket, daha sonra dinî bir veçheye kavuşmuştur. Nanak, Müslüman mutasav-vıfların etkisinde kalmış, tasavvufu kolayca içine sindirmiş ve Kuzey Hindistan'da vaazlarda bulunmuş; eklektik Sih hareketini ortaya çıkarmıştır.⁵⁵ Nanak'ın, Kabir gibi, "Tanrı'nın indinde ne Hindu vardır, ne de Müslüman" şeklinde mesajlara sahip olduğu⁵⁶; İslâm'dan alınan katı bir monoteizmin mevcudiyetine rağmen, Hint felsefesinden gelen Maya ve Nirvana⁵⁷ tasavvurlarını benimsediği; tenâsuh fikrini kabul etmekle beraber, avataralar'a inanmadığı kaydedilmektedir.⁵⁸

Tanrı'nın birliği, ibâdetin merkezîyeti -İlâhî Ad'ın tekrar tekrar zikredilmesinde özetlenen- çeşitli kастlardan insanların eşitliği, putlara tapınmanın kötülüğü, kardeşçe sevginin önemi ve rehber olarak "Guru"ya olan ihtiyaç şeklinde özetlenen bu inanç sistemi, Nanak tarafından tahsilli tahsilsiz herkese uygun bir şekilde sunulmuş ve bir hayat nizamı olarak sistemleştirilmiştir.⁵⁹

51 M. İkbâl, EI, IV/435; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 100-101

52. "le Sikhisme", RM, sf. 226

53 Neşr. S.G.F. Brondon, A Dictionary of Comparative Religions (DCR), London-1970, sf. 576.

54 Larousse du XX e siècle, VI/253; N. Smart, a.g.e. sf. 179.

55 Esnoul, I/1102

56 R.C. Zaehner, The Concise Encyc. of Living Faiths, London-1971, sf. 236.

57 Nirvana: Buddizm'de nihai gayedir. Kelime olarak "sönmek, dinmek" mânâsına gelir.

Nirvana'nın izahı, Buddizm mezheplerine (Hinayana, Mahayana) göre farklılık göstermektedir. Kin, hurs, ızdırıp ve boş ümitlerden kurtulup "gerçek kurtuluş" a ulaşmaktır. Kozmoloji bakımından insanın, doğum silsilerinden kurtulması; metafizik bakımdan en yüksek saâdete ulaşmasıdır (Schimmel, a.g.e. sf. 242; E. Sarıkçıoğlu, a.g.e. sf. 164-165; Thiollier, a.g.e. sf. 271).

58 A. Schimmel, a.g.e. sf. 205

59 DCR, sf. 576-578

e. Nanak'tan Sonraki Durum

Guru Nanak, ölmeden önce sadık tilmizlerinden Angad'ı Sihler'in "guru"sü (rehber, havarı) olarak kendine halef tayin etti. Nanak'ın ölümünden sonra halefleri arasında, Nanak'ın telkin ettiği tenâsuh akidesi uyarınca, onun ruhunun sırasıyla kendisini takip eden "Guru"ya geçeceği inancı ortaya çıktı. Bunun için Guruların hepsi, Nanak'ın yeni bir tezahürü olarak görüldü. Birbuçuk yüzyıldan fazla bir süre yeni cemaat bir seri Guru tarafından idare edildi. Bu silsile, onuncu Guru, Govind (Gobind) Singh'in 1708'de ölümüyle sona erdi.⁶⁰

Bu Guruların tilmizleri, Kabir'in yolunda devam edenlere "Kabirpanthi"ler denildiği gibi, önce, "Nanakpanthi"ler olarak adlandırılmış ve bir müddet sonra "Sikh" ismini almışlardır.⁶¹ Bu "Sikh" kelimesi, özel anlamıyla (sanskritçe'de), "çırak veya tilmiz" anlamına gelir.⁶² Batı'nın "Sikhisme" olarak adlandırdığı bu sistemi, Sihlerin "Gurmat" kelimesiyle belirttikleri kaydedilmektedir.⁶³

İkinci Guru Angad'ın dönemi, pek önemli olmamakla beraber, halefi Guru Amar Das döneminde kendini gösteren anlamlı gelişmelerin başlangıcı olmuştur. Guru Angad, kurtuluşun elde edilmesi ve oraya dahil olanların artırılmasını amaç edinerek bu sistemi olduğu seviyede tutmuştur. Angad, 13 yıl (1539-1552) guruluk vazifesini ifâ etmiştir. Angad döneminde bir grup, Nanak'ın oğlu Sri Chand'a tabi olup Udasi cemaatini oluşturmuşlardır. Bunlar da Sih olmakla beraber, sakal, türban gibi şeyler kullanmamışlardır. Resmî guruluğu devam ettiren Angad, Nanak'ın şiirlerini tertiplede, nizama soktu. Granth'ı tertipleme işine ilk başlayan da Angad olmuştur.⁶⁴ Angad da ölmeden yerine üçüncü guru olarak Amar Das'ı tayin etti. Yirmi iki yıl (1552-1574) bu guruluk görevini ifâ eden Amar Das, Sihler'in dinî ve içtimâî durumlarında düzeltmeler yaptı. Kendisini ziyarete gelen tilmizlerinin kendisiyle beraber yemelerinde ısrar etti. Bölge sistemini getirdi (Manji). Brahmanik usullere karşı doğum, evlenme ve ölüm gibi törenlerde reform yaptı. Hindulara ait üç bayram günü, Sihlerin bayram günü olarak ilân edildi ve gurunun Goindval şehrinde bulunduğu yer, Sihlerin hac yeri oldu. Amar Das döneminin önemli sayılabilecek diğer bir husûsiyeti, Sihlerin

60 "le Sikhisme", RM, sf. 225; İkbâl, Eİ, IV/436; DCR; sf. 577

61 "le Sikhisme", RM, 225

62 Larousse du XXe siècle, VI/253; İkbâl, Eİ, IV/435; DCR, sf. 576; S. Reinach, a. g.e. sf. 90; A.C. Bouquet, Hinduism, sf. 105

63 "le Sikhisme", RM, sf. 222

64 RM, "le Sikhisme", sf. 226; DCR, sf. 577; el-Masdûsî, a.g.e. sf. 153

gelişme yolunda bir temele kavuşması; guruların Kışatriya kastından olmaları ve tilmizlerinin büyük çoğunluğunun da bu kasta mensup olmasıydı. Bununla beraber, aynı dönemde, gitgide tilmizler Cat (çift-ciler) kastından gelmeye ve neticede cemaate hâkim olmaya başladı⁶⁵. İçtimâî durumları yüksek olan Brahmanlar ve racputlar arasında Sihizm pek kabul bulamıyordu.⁶⁶ Mahallî sosyolojik modellerle ve özellikle Cat kültürel modeliyle münasebetin net olduğu dönem, bu dönem oldu. Bu dönemdeki sosyolojik model, cemaatin bünyesinde, siyasi ve askerî kurumların oluşmasında, Sih doktrininin gelişmesinde ideolojik bir durum aldı.⁶⁷

Amar Das'tan sonra, tilmizi ve damadı Ram Das, IV. guru olarak, yerine geçti. Amar Das'ın İmparator Ekber ile başlattığı dostâne münasebet Ram Das ile devam etti. İmparator da ona bir arâzi verdi. Ram Das, arâzi üzerinde, daha sonra "Amritsar" (Hayat Havuzu) adını alacak olan kutsal havuzun inşasına başladı. Sonradan Amritsar Şehri haline gelen Ramdaspur kasabasını kurdu. Havuzun inşası V. Guru Arcan (1581-1606) tarafından tamamlandı. Arcan, bu havuzun ortasında, Sihler için müşterek ibâdet mahalli olarak, bugün Avrupalıların "Amritsar Altın Mâbedi" diye adlandıkları, Tanrı'ya ithâf edilmiş, Harmandar'ı kurdu. Bu mâbed etrafında Sihler yeni bir "Millet" oluşturdu. Babasının yerine 1581'de geçen Arcan ile guruluk irsî hale geldi.⁶⁸

Guru Arcan dönemi, iki önemli olaya sahne olmuştur. Bunlardan biri, Kutsal Kitab'ın derlenmesi; diğeri, hareketin artan gücünün otoritelerin düşmanlığını celbetmesidir. Sihliği yaygın ve teşkilatlı topluluk haline getiren Arcan; daha önce Guru Angad tarafından toplanan Nanak'ın hayatı, söz ve telkinlerine, Nanak'ı takip eden üç gurunun toplattığı ilâhileri; Kabir'in ve XI. yüzyılda yaşamış sûfi tarikatlarından birinin üyesi bulunan Müslüman Ferid'in bazı şiir ve ilâhilerini, bir kısım Hindu ve Müslüman velilerinin yazılarından seçilmiş önemli kısımları ve bu arada bizzat kendi düşüncelerini de katarak Adi-Granth (Granth Sahip) adı verilen Sihlerin Kutsal Kitabı'nı meydana getirmiştir. Bu Kitap ile Sihlerin dinî inanç ve ahlâkî kuralları ortaya konulmuştur.⁶⁹

65 RM, "le Sikhisme", 226; DCR, 577

66 İkbâl, Eİ, IV/440

67 "le Sikhisme", RM, 226

68 RM, "Sikhisme", 226; DCR, 577; İkbâl, IV/436; R.C. Zaehner, Hinduism, 140-141

69 İkbâl, Eİ, IV/436; "le Sikhisme" RM, 226; DCR, 577

Arcan döneminde hareketin artan gücü, ilk defa İmparatorluk otoritelerinin düşmanlığını üzerine celbetti. İmparator Cihangir'in isteği üzerine Arcan tutuklandı ve esir olarak 1606'da öldü.⁷⁰ Arcan'ın halefi olan oğlu Har Govind (Hargovind) zamanında (1606-1645), Sihlik, sadece bir din olmaktan çıktı. Har Govind, büyük bir ordu kurdu ve maliyesini düzenledi. Ruhani önderliğinin yanında kuvvetli bir askerî önder oldu. Yerine torunu Har Rai (Har Ray, 1645-1661) ve ondan sonra da küçük oğlu Har Kişan (1661-1666) guru oldu. Har Kişan'ın ölümünden sonra Tegh Bahadur (1666-1775) guru oldu. Tegh Bahadur, Pencap'da zenginlerden zorla para alması, kaçakları saklaması ve yağmalara girişmesi yüzünden Gurkanlılar tarafından öldürüldü. Onun yerine, Sihlerin tarihinde en önemli kişi olarak kendini gösteren, oğlu *Govind* (Gobind Ray, 1675-1708) geçti.⁷¹

Govind'e göre, Tanrı'ya gerçekten ve içten tapmalı ve O, maddî benzetişlerle alçaltılmamalıdır. Kast unutulmalı, eski âyinler bırakılmamalıdır. Kötülüğü yok etmek, iyiliği yaymak ve olgun bir inanç kurmak esastır. Govind, "Pahul" adı verilen bir merasim tesis etti ve kendisine en sâdik beş tilmizini şekerli su ile ıslatarak vaftiz etti; onlara "singh" (aslan) adını verdi. Beş Sihin birarada bulunduğu yerde kendisinin de manen hazır bulunacağını bildirdi. Sihler birbirlerine rastladıkça "yaşasın guru" diye selâmlaşacak ve Granth'tan başka hiçbir şeyin önünde eğilmeyeceklerdir. Sihleri birbirine daha çok bağlamak için, arasına Amritsar Huvuzu'nda yıkanmaları, birbirlerine "singh" demeleri, saç ve sakallarını kesmemelerini, dâima savaşmalarını da bildirdi. Böylece Govind, dinî temele dayanan cemaata askerî bir veche kazandırdı. Bu teşkilâta güvenerek otorite kurmaya teşebbüs etti; fakat Evrengzip ile yaptığı savaşı kaybederek kaçtı. Hansi ve Firûzpur arasındaki Damdama denilen yerde yerleşti ve va'zetmeğe devam etti. Adi-Granth'ın zeyli olarak Dasam Granth adlı eserini burada yazdı. Govind, Afganlı hizmetçisi tarafından öldürüldü. Ölüm anında yerine bir halef göstermeyi reddetti ve Granth'a müstakbel guru olarak bakmalarını ve hâmi olarak Allah'ı tanımalarını emretti.⁷² Onuncu Guru Govind Singh'in ölümünden sonra, Hinduizm'e yaklaşan, farklı bir cemaat halinde, bir bölünme oldu.⁷³ Onuncu Gurunun yerine, askerî bir lider olarak, Keşmir Raçput'u Bende geçti. Govind, onu, İslâm hâkimiyetine

70 RM, "le Sikhisme", 226; DCR, 577

71 İkbal, EI, IV/436; RM, "le Sikhisme", 226; Y.H. Bayur, a.g.e. C.I, sf. 351-358

72 İkbal, IV/436-437; DCR, sf. 577-578; "le Sikhisme", RM, sf. 226; Y.H. Bayur, C. II, sf. 276-323; H. Oldenberg, Le Bouddha, trad. de L'Allemand par A. Foucher, sf. 1-20

73 M. -M. Thiollier, a.g.e. sf. 335

son vermek için Sihleri birleştirmekle görevlendirmişti. O da vazifeyi ele alınca, Hind Türk İmparatorluğuna karşı ayaklanan racalara yardım etmeye, yağmaya ve binlerce Müslümanı katletmeye başladı. Bahadurşah, bu haberleri duyar duymaz Pencap'a geldi. İmparatorun kuvvetleri, Bende'yi mağlûp etti ve Bende, civar tepelere kaçtı. Daha sonra da aynı faaliyetlere devam etti ve neticede ele geçirilip öldürüldü. Onun yerine Sihlerin başına Rancit Singh geçti, bütün Sihleri kendi etrafında birleştirdi (1806); İngilizlerle bir antlaşma yaptı (1809). Bu antlaşmaya göre İngilizler, Satlec Irmağının kuzeyindeki yerlerle ilgilenmemeyi, Rancit de Satlec'in güneyinde sahip olduğu yerlerde iç güvenliği sağlayacak derecede asker bulundurmamayı, hâkimiyetini bu çevreye yaymayı kabul etti. Rancit'in ordusu, Avrupalı subaylarca yetiştirildi. Bu kuvvet ile Pencap'ın tamamını zapt, Keşmir'i (1819) ve Pesaver'i (1834) ilhak edebildi. Arkasında Satlec'den Hindu Kuş'a kadar uzanan kuvvetli bir krallık bırakarak, 1839'da, öldü. 1839-1843 yılları, oğullarıyla torunları arasındaki taht kavgalarıyla geçti. İngilizlerle yapılan savaşta (1845) Sih ordusu yenildi ve Lahor İngilizlerin eline geçti. 1846'da, Lahor'da yapılan antlaşma ile Sih ülkesi bir İngiliz sömürgesi oldu. İngilizlere karşı ayaklanan Sihler (1848), ağır bir yenilgiye uğradı (1849).⁷⁴ Nanak'tan sonra halefleri, İslâmiyet'in tesiriyle, disipline büyük önem verdi. Müslümanlar ile olan mücadeleleri, onları harplere alıştırdı. Kazandıkları bu disiplin sayesinde, 1800'den 1839'a kadar, Lahor'da bir krallık kurmaya muvaffak olmuşlardı. 1849'da İngilizler'e yenilmelerinden sonra, Pencap İngilizler'in eline geçti ve Sih hâkimiyeti sona erdi. Uzun zaman İngilizlere tabi olarak yaşayan Sihler, Kutsal Kitaplar'ını muhafaza ederek ve ayrı bir inanç, ayrı bir topluluk halinde varlıklarını sürdürebildiler.⁷⁵

Sihler bu tarihten sonra bazı özelliklerini kaybetmelerine rağmen, Hindistan'ın bağımsızlığa kavuşmasındaki kanlı karışıklıklarda etkili oldular. Güçlü yapılı, uzun boylu, cesaret sahibi Sihler, 1947'de Pakistan'ın ayrılmasından sonra, Hindistan birliğine bağlı olarak yeniden toplandılar. Fakat dil ve insanî ilişkiler bakımından, Hindu dili konuşan halk ile anlaşmazlığa düştüler. Hindistan ordusuna katılmakla etkileri iyice arttı; önce dillerini (Pencabî Dili), Hindu dilinin yanı sıra Pencap'ın resmî dili olarak kabul ettirdiler (1956). Daha sonra Hindu dili konuşan eyaletlerin meydana getirdiği Harina ile Sihlerin çoğunlukta

74 İkbâl, IV/437-438; "Le Sikhisme", RM, 226; DCR, 577-578; el-Masdûs; sf. 154-165

75 S. Reinach, I/90; Larousse du XXe siècle, VI/253; Grand Dictionnaire du XIXe siècle (GDU), Paris-1876, C. XIV, sf. 713.

olduğu Pencab'ın birbirinden ayrılmasını sağladılar (1966).⁷⁶ 1947 ayaklanmalarından sonra altı milyon kadar Sih Hindistanda kaldı; bir milyon yakın bir kısmı da eski İngiliz kolonilerine dağıldılar.⁷⁷ Kuzey Hindistan'da Pencap'ta bulunan Sihler, örfleriyle ve özel karakterleriyle bir millet olarak yaşamaktadırlar.⁷⁸

f. Khalsa:

XVII. asrın başlangıcı, Hindistan'da Nakşibendî hareketinin hâkim dönemi oldu. Bu hareketin Sih'lerin güç kazandığı bir döneme rastlaması, Türk İmparatorlar ile Sihler'in arasının bozulmasına yol açtı. Guru Arcan'ın ölümü ve Türk askerleriyle mücadele döneminin başlaması, VI. Guru Hargobin'in siyasi ve askerî bir güç göstermesine vesile oldu. Bu yeni teşkilât, Nanak'ın dîni temelini terketmekle beraber, cemaatin daha önemli bir değişikliğe uğramasına sebep oldu. Siyasi ve askerî yönden teşkilatlanmaya başladılar. Türk otoriteleriyle anlaşmazlık, IX. Guru Tegh Bahadır döneminde, yeniden başladı ve X. Guru Govind Singh döneminde artarak devam etti. Bu sonuncunun döneminde, anlaşmazlık Shivalık dağlarının racalarına kadar yayıldı. Guru Govind Singh'in hayatının büyük bir kısmı bu bölgede geçti. Sih tarihinde önemli bir yeri olan Guru Govind, Sihleri hem ruh, hem de şekil bakımından bir birliğe kavuşturmak için, Pahul ve Khalsa sistemini burada geliştirdi.⁷⁹ Govind, ilk kurucularının hikmetli sözlerinin Sihler'in varlığını tehlikeye soktuğuna mensuplarını inandırdı. Müslümanlara karşı ebedî bir kin duyma konusunda, onlara yemin ettirdi. Az sonra tolerans sahibi Sihleri savaştı bir topluluk haline getirdi.⁸⁰

Guru Govind, mensuplarının daha kapalı bir organizasyona ihtiyacı olduğu kanaatine varmış ve bunun neticesinde 1699'da "Khalsa"yı meydana çıkarmıştır.⁸¹ "Tanrı'nın grubu" anlamına gelen Khalsa⁸²; görünmeyen yönetimin ruhu ve bütün halkın önünde eğildiği yönetimin kutsal prensibidir.⁸³ Khalsa, disiplin içinde dîni, askerî ve sosyal vazifelerin yapıldığı bir mezhep, bir tarikatır. Bu Khalsa'ya dahil olan-

76 Meydan Larousse, İstanbul-1973., C. XI, sf. 319

77 Thiollier, 335

78 Larousse du XXe siècle, VI/253

79 RM, "le Sikhisme", 226; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 101

80 Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle (GDU), XIV/713

81 RM, "le Sikhisme", 226; L. Renou, L'Hindouisme, sf. 101

82 H. Runggren-A. V. Ström, Religions of Mankind, Philadelphia-1967, sf. 358

83 GDU, XIV/713

lar için "Pahul" denilen bir sülûk merasimi tesis edilmiş; bu merasimden sonra uyulması lâzım gelen kurallar ve "5 K esası" yerleştirilmiştir.⁸⁴

Bu pahul sistemi, hem ruh ve hem de şekil bakımından bir birlik meydana getirmek için, 1675'lerden sonra Govind tarafından icat edilmiştir. Mensuplarına, pahul ile ilgili olarak, Govind; Nanak'tan beri "caranpahul"un âdet olduğunu; insanların büyük bir tevâzuya sahip olmak için guruların ayaklarını yıkadıkları suyu içtiklerini belirtmiş ve kendi kurduğu Khalsa ile cesaretleri, silah kullanmaktaki maharetleri sayesinde bir millet olarak kalabileceklerini açıklamıştır. Bunun yanında bir hançerle karıştırılmış olan su ile vaftiz merasimini tesis etmiş ve kendisini takip edenleri "singh"e, yani aslana çevireceğini belirtmiştir. "Pahul," denilen hayat suyunu kabul edenlerin çakal iken aslan olacağını; bu dünyada kudret kazanacağını ve öldükten sonra da saâdete kavuşacağını ilân etmiştir.

Bahsedilen Pahul ise şöyle olmaktadır:

Aday, yıkanıp temiz elbiselerini giydikten sonra, umûmiyetle bu tören için dâvet edilmiş bir meclisin ortasında oturur. Demir bir leğene şeker ile su konulur ve beş Sih, sıra ile, Adı-Granth'dan mısralar okuyarak iki ağızlı bir hançer ile leğendekini karıştırır. Sonra, bu mahlûl'den adayın saç ve vücuduna serpilir ve ondan içirilir. Aynı zamanda "Raht" (Sih âdâbı) ona açıklanır. Aday'a ölümsüzlük verdiği, onu bir singh (aslan) ve hâkiki bir kşatriya yaptığı için mahlûle "amrit" (nektar, âb-ı hayat) denilir. Pahul merasiminden geçmiş her sih, saçlarını olduğu gibi bırakmak ve "K" harfiyle başlayan beş şeyi üniforma olarak giymek zorundadır. Bu 5 K: 1. kach (kısâ don), 2. kirpân (hançer), 3. karâ (demir bilezik), 4. kesh (uzun saç), 5. kangha (tarak). Bu merasimden geçmiş olan Sihlerin ismine "Singh" kelimesi eklenir. Bu usûlün icadından sonra Guru da Govind Singh adını alır. Guru Govind Singh, kendine bağlanmış müridlerine "temiz, seçkin, kurtulmuş"lar anlamına gelen "Khalsa" adını vermiştir.⁸⁵ Bugün de Sihler, bu "singh" kelimesini isimlerinin yanında kullanmaktadır.⁸⁶

84 RM, "le Sikhisme", 226-227; İkbâl, IV/437; DCR, 577-578; L. Renou, a.g.e. sf. 101

85 İkbâl, IV/437-438.; "le Sikhisme", RM, 226-227; DCR, 577-578; ERE, 509-510

86 Bkz. Artun Ünsal, "Hindular öldürüyor, polis seyrediyordu", Hürriyet Gazetesi, 6.11.1984, sf. 11

g. Tanrı Anlayışı

Sihler'in temel Tanrı anlayışı, daha önce bahsetmiş olduğumuz Nanak'm görüşlerine dayanmaktadır. Tanrı'yı "Nam" ismiyle ifade ederler. "Guru" ise İlahî rehberdir⁸⁷

Sih akîdesinde Tanrı, bütün insanların ve dinlerin Tanrı'sıdır. Yaratıcı, doğmamış, her yer de hazır ve nâzır, zâtı ile kaim, Mutlak ve Yüce bir varlıktır. Bu Yüce Varlık, insan ile beraberdir; fakat O, ancak "Guru" vasıtasıyla görülebilir. Bunun için "Guru" 'ya saygı üzerinde çok durulur.⁸⁸ Mutlak ve ebedî olan Tanrı ile karşı karşıya gelindiğinde, dünyanın boş ve aldatıcı; Tanrı yanında insanın aciz, yardıma muhtaç ve boyun eğici bir yaratık ve üstün olanın Tanrı olduğuna ve kurtuluşun O'na ulaşmak, O'nda erimekle olacağına inanılmaktadır.⁸⁹

Sihizme göre, tapma şekillerinin önemi yoktur. Mutlak kudret sahibi tek bir Tanrı'ya içten ve gerçekten yönelmek, iyi ahlâklı, dindâr olmak esastır.⁹⁰ Bunun yanında panteizme varan, yaratığın hepsinde mündemic bulunan yalnız bir Tanrı'dan da söz edilmektedir.⁹¹

h. Kutsal Kitaplar

Sihizm mensuplarının kült merkezini, Kutsal Kitaplar'ı "Adi-Granth" (Granth Sahip) teşkil etmektedir.⁹² Granth, Sanskritçede kitap anlamına gelmektedir. Guru Angad tarafından toplanan Nanak'm hayatı ve sözlerine, onu takip eden üç gurunun, bazı Hind ve Müslüman velilerinin ve kendininkileri de katan Arcañ, Sihlerin Kutsal Kitabını meydana getirmiştir.⁹³ Granth, bir çok noktada, Vedanta'ya⁹³ yaklaşan doktrinleri açıklayan, Hinduizm'deki karma, maya, tenâsuh ve guru kültürünü daha ileri noktalara götürerek muhafaza eden bir kitaptır.⁹⁵

87 RM, "le Sikhisme", 225

88 Esnoul, I/1102-1103; İkbâl, IV/440; Yurdaydın-Dağ, a.g.e. sf. 145

89 RM, "le Sikhisme", 223-225; Yurdaydın-Dağ, 145

90 RM, "Sikhisme", 225; Meydan Larousse, XI/319; GDU, XIV/713

91. Thiollier, 335; Larousse du XXe siècle, VI/253

92 Esnoul, a.g.e. I/1102; Larousse du XXe siècle, VI/253

93 İkbâl, IV/440; "le Sikhisme", RM,226; DCR, 577; el-Masdüsi, sf. 153

94 Vedanta: Sanskritçe bir kelimedir. Veda'ların sonu demektir. Mutlak bin monoteizmi öğreten Hind dinî edebiyatına ait eser (Bkz. Schimmel, 215; Thiollier, 370-371; Çağdaş, a.g.e. sf. 43)

95 Thiollier, 334-335

Granth, muhtelif vezinlerde, manzum olarak yazılmıştır. Büyük bir kısmı, Gurmukhi harfleriyle eski Hind dilinde telif edilmiştir. Diğer kısımları, Gurmukhi harfleriyle Farsça birkaç şiir ve hikâye ile birlikte. Sanskritçe'yi de içine alan diğer Hind şive ve dillerindedir. İkinci kısmı olan, Sihlerin X. Gurusu Govind Singh tarafından Adı-Granth'a zeyl olarak yazılan Dasam Granth, ekseriyetle, Govind'in yazılarını ihtiva etmektedir. Bu yazıların büyük bir kısmı, Adı-Granth gibi, Tanrı'ya hamt ve şükür ilâhilerinden ibaret ise de, hizmetinde bulunduğu Hind şairlerinin muhtelif yazıları yanında, Govind Sing'in Vachitra Nâtak (Harkâlı Dram) adı verilen hal tercümesini de ihtiva etmektedir. Bütün Grand, orta boyda, yaklaşık 1200 sahifedir. Onun bazı bölümleri Sihler tarafından ibâdetlerde, pahul esnasında okunur ve sabah, akşam, yatsıda tekrar edilir.⁹⁶

Sihler Kitab'a aşırı derecede saygı göstermektedirler.⁹⁷ Bu din mensuplarının saz şairleri, "Bagat" denilen azizleri vardır. Hinduiz'de reform hareketlerine girişen Kabir ve Ramananda, bu azizlerdendir.⁹⁸

i. Kült

Sihlerin ibadeti basit ve sadedir.⁹⁹ Mâbed, ibâdetin mihveridir. Mâbed'de sembol olarak Adi-Granth ve bir kılıç bulunmaktadır.¹⁰⁰ Sereyonileri Tanrı'larına yönelik basit duadan, bir nevi abdest almaktan (yikanmaktan) ve Amritsar şehrine, "hac" için gitmekten ibaretir.¹⁰¹

Dinin emirlerini yerine getiren bir Sihin günlük ibadeti üç dinî hüküm altında toplanır; *Birincisi*, Granth Sahip (Adi-Granth)'ten ve bilhassa Guru Nanak'a ait pasajlardan bazılarının (capı) ezbere okumasıdır. Bir sih, bunları, kalktıktan ve banyo yaptıktan (yıkandıktan) sonra okuması gerekmektedir. *İkincisi*, ailevî bir vecibedir. Bu, genel bir tarzda yaygın olmamasına rağmen, çoğu aileler Adi-Granth'ın huzurunda her sabah toplanıp rastgele bir yeri okumaktadır. *Üçüncüsü*, gurdwara'da (*mâbed*), Khalsa'nın büyük ailesi ile beraber bulunmaktır. Guru Nanak döneminden beri gurdwara veya onun yerini tutan bina,

96 İkbâl, Eİ, IV/440

97 Esnoul, I/1102; RM, 227

98 Yurdaydn-Dağ, 144

99 Hans-Joachim Schoeps, An Intelligent Guide to the Religions of Mankind, London 1967, sf. 156

100 Thiollier, 335; L. Renou, L'Hindouisme, 101

101 GDU, XIV/713

Sih cemaatinin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Gurdwara içinde yapılan ibâdet, Adi-Granth'dan çıkarılan pasajların ilâhiler şeklinde okunmasından ibarettir. Gurdwara'ya giren bir sihin hemen Adi-Granth'a kadar ilerlemesi, alını yere dayaması ve bir takdimde bulunması gerekmektedir. Belirli bazı zamanlarda, hazır bulunanların hepsi, Tanrı'nın yardımını istemek, geçmiş sıkıntılarını hatırlamak ve cemaatin zaferini dilemek için tertip edilmiş "ardas"ları (Sih duası) birlikte ezbere okumaları gerekmektedir. Bu dua, ilk defa, XVIII. yüzyılda formüle edilmiş ve o zamandan beri, önemsiz bazı küçük değişikliklere uğramıştır. Bu dua, "Guru"nun zâhir bedeni gibi Adi-Granth'ı işaret ederek ve "raj karega Khalsa" ("Khalsa hükümran olacak") açıklaması ile sona ermektedir.¹⁰²

j. Sihlerin Diğer İnanç, İbadet ve Gelenekleri

Sih ianancı, Hindu dinî inaçlarının tasfiyesini hedef alır. Kuru-cusu, kast sınırlamasını ve hurâfe kabilinden olan inançları red, insanlar arasında mutlak bir eşitliği telkin eder. Şekli ibâdetin ve mukaddes yerleri ziyaretin insan ruhunu yükseltmediğini; ibâdete verilen şeklin değil, bunun ruhunun gerçek şey olduğuna inanmayı öğretir. Tanrı için gerçek bir sevgi olmadan ve dünyada iyi ameller işlemeden kurtuluşa ermenin imkânsızlığına; bir tek Tanrı'ya ve Adi-Granth adında Kutsal bir kitaba inanılır.¹⁰³

İyiliğin uygulanması, bütün dinlere karşı barış ve tolerans, Nanak tarafından ortaya konulan prensiplerdendir. Bu prensipler, Adi-Granth'da toplanmıştır.¹⁰⁴ Bu sulheu prensipler, Govind Singh dönemine kadar böylece muhafaza edilebilmiştir.

Bir yaratığın fiillerinin gelecek hayattaki hâline tesir edeceğine (Karma) ve tenâsuha da inanılmaktadır.¹⁰⁵

Hindulardan tamamen ayrı, farklı bir cemaat teşkil eden Sihler, doğum ve evlenmelerde Hindu âyinlerine riayet etmez, Brahman'a ihtiyaç duymaz ve Vedalar'a başvurmazlar. Kast yapısına dikkat etmeden evlenirler. Evlenmelerde, Adi-Granth'dan metinler okunur.

102 RM, "Le Sikhisme", 226-227; L. Renou, 101; Geniş bilgi için bkz. K.S. Duggal, *Secular Perceptions in Sikh Faith*, Delhi-1982

103 İkbâl, IV/440

104 GDU, XIV/713

105 İkbâl, IV/440

Doğum, evlenme ve ölüm merasimleri, Granth'm müfessirleri Gyâni'ler tarafından idare edilir.¹⁰⁶

Hindular gibi ölümlerini yakarlar; fakat geride kalan dul kadınları yakmazlar; geride kalan dul kadın ve erkeklerin evlenmelerine izin verirler.¹⁰⁷

İneğe saygı inancını devam ettirirler, fakat genelde et yemekle Hindulardan ayrılırlar. Hinduların yemek sistemlerine uymazlar. İslâmî usûle göre kesilmiş hayvan eti yerler.¹⁰⁸

Sih kadınlarının eğitime, yarı kutsal Gurmukhi yazısıyla olması şartıyla, izin verilir.¹⁰⁹

Dinî ve içtimâî faaliyetlerinin merkezi, Amritsar Altın Mâbedi'dir¹¹⁰. Kutsal Kitaplarını muhafaza ettikleri Amritsar tapınağına "hacı" olmak için gidilir.¹¹¹ Amritsar Havuzu'nun merkezinde Adi-Granth'm bulunduğu tapınak akali (ölümsüz) olarak adlandırılan rahiplere emânet edilmiştir.¹¹² Altın Mâbed'n Havuzu'nda, ibâdetle ilgili olarak, yıkanılır. III. Guru Ram Das, bu havuzda yıkananların işlediği bütün günahların gideceğini ve yıkanmakla tertemiz olunacağını ilân etmiştir.¹¹³

Sihler, sigara ve şarap icmezler; fakat şimdi şarap konusunda oldukça müsamâha gösterilmektedir.¹¹⁴

Dinî-ırkî bir grup olan, kendilerini millet olarak kabul eden Sihler, önceleri inziva hayatını tercih ederken, 1645'lerden sonra bundan vaz geçerek askerî disipline önem vermeye başlamışlardır. Gurular'mı ruhânî bir liderden daha çok askerî bir önder olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁵

Sihler, traşlı ve traşsız olmak üzere ikiye ayrılırlar. Guru Nanak usûlüne tabî olanlar, saç ve sakallarını traş ederler. Khalsa'ya dahil olan-

106 H.A. Rose, *Encycloepadia of Religion and Ethics (ERE)*, Neşr. J. Hostings, N. York: 1951, C. XI, sf. 510

107 İkbâl, EI, IV/436, 441; GDU, XIV/713; Meydan Larousse, XI/319

108 ERE, XI/510; DCR, 578

109 ERE, XI/510

110 İkbâl, IV/436

111 S. Reinach, I/90

112 GDU, XIV/713

113 İkbâl, EI, IV/436

114 DCR, 578; İkbâl, IV/440; Meydan Larousse, XI/319

115 Hans-Joachim Schoeps, a.g.e. sf. 156; S. Reinach, I/90; Thiollier, 335

lar ruleler halinde, enselerinde, saçlarını uzatır, türban altında bir tarakla tuttururlar. Sakallarını hiç kesmez ve başlarına türban sararlar.¹¹⁶

Ölüm cezası, hemen hemen hiç uygulanmaz, şahıslara karşı işlenen cinayetler, para cezası ile yerine getirilir.

Din'de olduğu gibi evlilik konusunda da Sihler, Müslümanlar'dan tamamen farklıdır. Sih kadınları, Müslüman kadınları kadar, kapalılık konusunda titiz değillerdir. Kadınların saçları, alınlarından yukarıya doğru çekilip bağlanmış vaziyettedir. Çocuklar ilk gençlik yıllarından itibaren nişanlanır. Bu konuda kararı, baba ve yakınları verir. Aşağı sınıflardaki ailelerde örf, bir kardeşin kardeşinin dul karısıyla evlenmesine cevaz verir. Doğacak çocuklar, meşru sayılır ve mirasa ortak olur. Dul kadın, kocasının ağabeyisi ve küçük kardeşi arasında tercih hakkına sahiptir.¹¹⁷

Sihler, mavi bir pantolon, çeşitli renklerde bir manto ve adi bir türban giyerler. Şefleri, bileklerine altın kolye ve türbanlarına altın zincir takarlar.¹¹⁸

Sihler, talim ve terbiyeye önem verirler. Bütün eyâletlerde bulunan cemaatlerinin eğitim müesseseleri ve kolejleri vardır.¹¹⁹

Sihler, çocukluk çağından itibaren sıkıntılı, yorucu bir hayata alıştırlırlar. Onlar, Hindistan'ın en iyi at binicileri ve askerleridir. Bundan dolayı bugün, Hindistan'ın muhafızlarının ekserisini teşkil ederler. Askerlik yanında ziraate de önem verirler. Fabrika sahibidirler; Hind'in çok meşhur iyi kalite yünlü kumaş ve ateşli silahlarını imal ederler.

Milletin kaderiyle ilgili konularda, "akali" şeflerinin dâvetine, bütün siyâsî şefler uyarak, Amritsar'da bir araya gelir ve orada "gouronmata" (kongre) teşkil eder, kararlar alırlar. Bu kararlar, kanun hükmünde kabul edilir.¹²⁰

k. Mezhepler

Sih mezhepleri ve mezhep kolları çok ise de, genellikle ikiye ayırılır: 1. Kesjdhâri'ler: Bunlara "Singhler" de denir. Bunlar, Govind Singh'in

116 DCR, 578; GDU, XIV/713; Thiollier, 335; Artun Ünsal, a.g.m. sf. 11

117 GDU, XIV/713

118 GDU, XIV/713

119 İkbâl, EI, IV/441

120 GDU, XIV/713

dinî esaslarına uyan ve Khalsa'ya dahil olanlardan müteşekkildir. 2. Sahjdhârî'ler: Bunlar ise, Govind Singh'in pahul sistemini ve Khalsa'ya katılmayı reddedenlerdir.

Diğer mezheplerden bazıları da şunlardır:

1. Nanakpanthî'ler: Bunlar Singh olmayan ve eski guru'ların müridleri olup, Guru Govind Singh tarafından talim ve telkin edilen merâsim ile ilgili içtimâî âdetleri takip etmenin lüzumsuzluğuna inanan Sihler olarak tanınırlar. Sigara içmeğe menetmez, uzun saç üzerinde durmaz, pahul ile vaftiz olunmazlar.

2. Udâsî'ler (Vazgeçenler): Bunlar da Nanakpanthî'ler gibi Sahjdhari koluna dahildirler. Bunlar, Nanak'ın oğlu Sri Çand tarafından tesis edilen riyâzetçi tarikata dahildirler. Evlenmezler ve inançlarında Hindu riyâzet anlayışının tesirleri görülür.

3. Akâli 'ler: Ebedî ve zamandan münezzehtir Tanrı olan "Akâl" a inananlardır. Teşkilatları Govind Singh tarafından kurulan muhârip bir teşkilat olmak itibarıyla, diğer bütün Sihler'den esassh şekilde ayrılırlar. Bunlar, Sihler'in ekseriyetinden daha çok dinlerinin esaslarına bağlıdırlar. Bununla beraber, kendilerine has savaşıcı ruhu da muhafaza ederler.

4. Bandâî'ler veya Bandapanthî'ler: Bunlar, Banda (Bende)'yı XI. Guru olarak kabul ederler. Buna rağmen, Cat Halsâ Banda'nın yeniliklerine karşı olan Govind'in esaslarına da sıkı sıkıya bağlıdırlar.

5. Mashabi (Mazbi)'ler: Pahul yapmak suretiyle Sihizm'e girmiş olan çöpçü sınıfının meydana getirdiği bir mezheptir. Buna karşılık, Guru Ram Das'ın vasıtasıyla bu dine girmiş olan, pahul yapan çamarlara ("dericilere") de "Ramdasî" adı verilmiştir.¹²¹

Sonuç

Sihizm hakkında doğru bir kanaate sahip olabilmek için, bu hareketin kurucusu durumunda bulunan Nanak'tan önceki ve sonraki dinî ve tarihî safhaları göz önünde bulundurmak; Nanak'ın içinden çıktığı bölgenin (Lahor, Pencap) içtimâî, siyasi ve dinî gelişmelerini; bu çevrede XVI. yüzyılda Nanak tarafından ortaya konulan dinî sistemi incelemek gerekir.

121 M. İkbâl, El. IV/440-441; ERE, XI/510-511; el-Masdûsî, a.g.e. sf. 156-157; Başlangıçtan günümüze Sihlerin tarihi ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Khushwant Singh, A History of The Sikhs (2 cilt) Delhi-1984

Nanak'ın "Tanrı anlayışı", "Dindârlık Disiplini" ve "Kurtuluş Yolu"na dikkat ettiğimizde, bu düşüncelerin XI. yüzyıldan itibaren Hindistan'da kendini gösteren "Bhakti" ve benzeri akımların bir hulâsası olduğu dikkati çekmektedir. İslâmiyet'in Hint Yarımadası'nda görünmesi ve tanınmasıyla Hintliler'de "Tek Tanrı"ya doğru bir yaklaşma başladığı; kendi kutsal metinlerinde yer alan "Tek Tanrı" ile ilgili cümlelerden kaynaklanan düşünce sistemlerinin ortaya çıktığı, gelişip devam ettiği; Sihizm'in çıkmasına zemin hazırladığı ve neticede Sihizm'in oluştuğu görülmektedir. Daha önce Hindistan'da Brahma, Vişnu ve Şiva üçlü tanrı sisteminden birini öne çıkarma ve onların avataralarını (hulül) kabul etme eğilimi olduğu da bilinmektedir. İşte bu fikirler, yeni yeni reformatörlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Sihizm'deki esas gelişmede, İslâm ve Müslümanlar ile olan temas çerçevesinde, Kabir ve Nanak'ın dayandığı reform fikirlerinde, kaynak budur.

Hindistan, çeşitli ırk ve dinden insanların bulunduğu; kastlara göre insanların değerlendirildiği bir memleketdir. Brahman aileler ile aristokrat sınıfın elinde olan dinî bilgi ve fikrî faaliyet, İslâm'ın aşağı tabakadan insanlar, kastlar arasında hızla yayılmasına sebep olmuştur. Bu İslâmî yayılmadan endişe duyulmaya, dinî alanda, Buddizm'den bazı inanış ve âdetler alınmaya; Hinduizme mistik bir görünüş kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu mistik eğilim de, İslâmî bazı inançların Hindliler arasına sızmasına vesile olduğu kabul edilebilir. İslâmî gelişme bu şekilde devam ederken, öte yandan da Hindistan'daki diğer durumlar, Hint insanların bir kısmının hoşnutsuzluğuna ve bu hoşnutsuzluklardan istifade etmek isteyen bir kısım reformatörlerin ortaya çıkmasına yolaçmıştır. Bu reformatörler de haklı gerekçeler bulmakta zorluk çekmemişlerdir. Brahman sınıfının ağırlıkta olduğu, kast farklılıklarının önem taşıdığı, kuru ve ruhları tatmin etmekten uzak Hinduizm; bu ayırımlara yer vermeyen, ruhları tatmin eden ve berrak Tanrı anlayışıyla bölgede parlayan İslâmiyet'e birkısım insanın yönelmesine sebep olmuştur. Böylece, XI. yüzyılda Ramanuca ile başlayan, XIV. y. yılda Ramananda ile gelişen, Kabir ve Nanak'da daha açık olarak İslâmî tesirle kendini gösteren ve sistemleşen senkretik bir hareket doğmuştur.

Nanak ile kurulan bu sistem, daha sonra Sihizm haline gelmiş ve günümüze ulaşmıştır. 1984 yılında (31 Ekim), çeşitli siyasî hadiselerle Sihler, kendilerini dünyaya duyurmuşlardır. Önceleri Hindularla dost olarak geçinen, XVII. Yüzyılın sonlarından itibaren (X. Guru Govind ile

başlayan) Müslümanlar ile mücadele ve hattâ düşmanlık içinde bulunan Sihler, bugün Hindistan'da Cumhurbaşkanlığa (Cumhurbaşkanı Zail Singh) kadar yükselebilmişlerdir. Hindistan'da koruma görevlerini üstlenmişlerken, daha sonra anlaşmazlığa düşmüşler ve iş, Başbakan İndra Gandi'yi öldürmeye kadar varmıştır.

Sihler; İslâmî bazı düşüncelerden istifade etmiş olmalarına rağmen, İslâmiyet'e ve Müslümanlara pek fazla bir yaklaşma içine girdikleri dikkati çekmemektedir. Aksine, Hindulara yakın âdetler; ruh göçü kavramlarındaki müşterek tutumları ile Hinduizme yaklaşmaktadırlar. Fakat İslâmiyet'ten de Hinduizm'den de ayırırlar. Her iki dinden de bazı şeyler alarak senkretik bir hareketi gerçekleştirmişlerdir. Sihler; amprik âlem ve insanın mahiyeti bakımından Hindu, ilâhî realitenin mahiyeti itibariyle Müslüman görünümündedirler. Putları reddetmeleri, bir tanrı kabuletmeleri, çocuk katlini durdurmaları, dul kadınların yakılmaması, bir nevi ibâdet kastı ile ilgili olarak yıkanmaları v.s. gibi âdetler İslâm'ın tesirine bağlanabilmektedir. Ayrıca, İslâmî disiplinden de istifade etmiş görülmelerine rağmen, İslâm'da ibâdete verilen önem azaltılmış bulunmaktadır.

Dinî olarak başlayan, daha sonra siyasi ağırlık kazanan Sihler, 1800-1839 yılları arasında Lahor'da bir krallık kurmayı başarmışlardır. Bugün de Hindularla anlaşmazlığa düşen Sihler arasında, "Halistan" adlı bir Sih devleti kurmak eğiliminde olanların bulunduğu dikkati çekmektedir.

Sihler'in onda dokuzu Pencap'ta yaşamaktadır. Pencap'ta bulunanlar, Satlec Irmağı'nın iki tarafına yerleşmiş vaziyettedirler. Bu duruma göre, Satleci'n sol kıyısında yerleşmiş olanlara Doğu Sihleri, sağ tarafındakilere ise Batı Sihleri denilmektedir. En son araştırmalara göre, Hindistan'da, 6,5 milyon kadar Sih bulunmaktadır. Pencap'ın % 50'sini Sihler teşkil etmektedir. Bir kısmı da Hindistan'ın diğer yerlerine dağılmıştır. Büyük bir kısmı da başka ülkelere göç etmiştir. Bugün dünyanın her yerinde, bilhassa Birleşik Emirlikler'de, Doğu Afrika'da, Malezya'da, Kanada'nın ve Birleşik Devletler'in batısında, buldukları kaydedilmektedir. Ayrıca, Birleşik Emirlikler'de yerleşmiş olan göçmenlerin büyük çoğunluğunu Hindistan'dan gelmiş Sihler teşkil ettiği ve orada 5 gurdwara'ları bulunduğu da belirtilmektedir. Dünyadaki sihlerin sayısı ile ilgili olarak, kaynaklarda, değişik rakamlar yer almaktadır (6,5-9 milyon arası). Hindistanı terkeden Sihler, dinî geleneklerinden kopmaya başlamışlardır. Hatta Sihizm âdetlerinin sıkı baskısından kurtulmak için göçü tercih edenler bile bulunmaktadır. Bu son senelerde,

Hindistan'ın dışında yaşayan genç sihler, dinlerine ait dış şekilleri yavaş yavaş terketmeğe başlamış ve dış görünüş itibariyle (Sih oldukları) bilinemez hale gelmişlerdir. Pencap'ın içinde bile, bu anlamda, bir eğilim gözükmektedir. Bu durum, cemaatin büyük endişelerinden biridir.

Sihler, sadece Pencap'ın yönetiminde değil, Hindistan hayatının bazı önemli sahalarında, bilhassa silahlı kuvvetlerde, taşımacılıkta, siyasî sahada ve sporda, kendilerini göstermektedirler. Ekonomi ve eğitim sahasında da; ekserisi, verimli bölgelerde yaşadığından, modern teknik ziraat sahasında da söz sahibidirler. Endüstri ve serbest meslekler icra etmelerinden dolayı da ekonomik alanlarda başarılıdır. Bununla beraber Sihler, Hindular'ın siyâsi amaçlı suinayetlerinden yakınmakta ve münasebetlerini asgarî seviyede tutmaktadırlar.

SURRE-NÂME (1335/1916)

Yrd. Doç. Dr. Münir ATALAR

31 Ağustos 1908'de Hicaz Demiryolu'nun yapılması üzerine, Surre artık, trenle gönderilmeye başlamıştır. Surre, herhangi bir tüccar eşyası gibi, Haydarpaşa'dan, kurşunlu ve mühürlü bir furgona (yük vagonuna) bindiriliyor, şimendiferle (trenle) Medine'ye kadar gidiyor ve orada indiriliyordu. Furgonun kurşunlanması ve mühürlenmesi, yolda açılmaması veya açılırsa, tespit edilebilmesi içindi.

Makâlemizin konusu olan Surre-nâme, Rûmî 1335/1916 M. senesi Ağustosunun 11. Cuma günü, trenle İstanbul'dan Hicaz'a hareket eden Surre-i Hümâyûn Emîni Memduh Bey'in, vâki olan seyahatını ve ziyâretlerini bildiren ve Sultan V. Mehmed'e (Reşad) takdim kılınan rapordur¹. Biz bu rapordan faydalanarak, tren yolu ile Surre gönderilmesini ve güzergâhı açıklamaya çalışacak ve bu Seyahat-nâme'yi yayınlamış olacağız. (Tam metin olarak). Bahis konusu Surre-nâme'nin metni aynen şöyledir:

Avâtıf-ı celîle-i hazret-i şehriyâr-ı a'zamî, cümle-i mübeccelesinden olarak 335 senesi Surre-i Hümâyûn emânetine ta'yîn buyurdum. Zamân-ı hareket takarrüb itdi. Muâmelât-ı resmiyyenin icrâsını müte'âkib veliyy-i nimet-i a'zam efendimiz hazretlerine 'arz-ı vedâ' ve 'ubûdiyyetle ve bi-havli'llâhi te'âlâ 335/1916 senesi Ağustosunun onbirinci cum'a günü Haydarpaşa'dan trenle hareket olundu.

Her istasyona gidildikçe merâsim-i istikbâliyye icrâ olunuyordu. Konya'ya hîn-i muvâsalâtda vâli ile me'mûrîn-i askeriyeye ve adliyye ve mülkiyye-i vilayetden ekseri tarafından resm-i istikbâl ifâ olundu. Ve ricâl-i feridûn-ı cihât-ı ma'nevî, pir-i dest-gir Mevlânâ "Celâleddin

¹ Memduh Bey, *Surre-nâme (Surre Emininin Seyahat-nâmesi)* R. 1335/1916 M., Türkçe, 9 yk., işlek rik'a ile (21x14; 11 cm. uzunluğu, 19 satır). İstanbul, TSMK., M.R. 587. Bkz.: Fehmi Edhem Karatay, TSMK., *Türkçe Yazmalar Kataloğu*, c. I-II, İst., 1961, c. I, s. 603, no: 1857. Yazma 9 yk. 9 sayfadır. Çünkü yaprakların tek yüzünde yazı vardır. Defterin ilerideki sayfaları boştur.

Rûmî" kuddise sırruhu's-sâminin türbe-i şerifelerine teveccüh idildi. Çelebi Efendi Merâm'da bulduklarından mülâkât olunamayub ser-tarîk efendi delâletiyle huzûr-ı pire dâhil ve pir-i kudsiyyet-mir efendimiz ile etraf-ı me'âl-i eltâfında medfûn olan peder âlileri sultânü'l-ulemâ Muhammed Bahâ'üddin Belhî ve kâtib-i Mesnevî, Çelebi Hü-sâme'ddîn ve Cenâb-ı Salâhü'ddîn Zerkûb Konevî ve necl-i necîb haz-ret-i pîr Sultan Veled vesâ'ir erkân-ı tarikat-ı aliyye kaddesa'llahü hazerâtını ziyâret şerefine ail olduk (2) ونفعناه ببركات ارواحهم (2)

Nazm

Tevekkül eyledim Hakk'a, olub fermânıma takdir
 Tevessül eyledim ruh-i revân-ı pâkine ey pîr
 Meded-kâr ol müdâmâ sâk-ı lütfün eyleyüb teşmîr
 Füyûz-ı himmetinle kıl reh-i makâsûdımı tenvîr

Dâire-i pîrde biraz istirahat eyledikten sonra şimendifer mevkî-fine gelindi. Aynı merâsim tekrar edilerek trenimiz Konya'dan hareket itdi.

Beşinci gice Haleb'e, haftasında da Şâm-ı Şerif'e muvâsalat eyledik. Buralarda da merâsim tamamıyla icrâ kılındı. Şam'da ilk evvel meş-hûr-ı enâm olan Cami-i Emevîyye'ye gidüb salât-ı zuhrî edâ ve ba'dehû Sîdâ ve Hıvârâ ve Nebî (3) Câmi-i Şerif'de medfûn olan ve este'izü bi'llah (3) âyet-i kerimesi ile min-kıbeli'r-Rahman Kadr-i âli-i nübüvvet-penâhileri bâlâ-terin buyurulan enbiyâ-yı izâmdan Hazret-i Yahyâ âleyhi'ssalâtü ve's-selâmın ziyâret-i seniyyelerine muvaffak olduk. Merkad-ı mübâ-rekleri, câmi-i şerif-i mezkûrun vasatında ve gâyet dil-nişîn bir şekil-dedir.

Müte'âkiben mü'ezzin-i cenâb'ı risâlet-penâhî Hazret-i Bilâl Habeşi radiya'llahü anhü'l-bârinin türbe-i mübârekelerini ziyâret itdik.

Nazm

Ey mü'ezzin, ey sahâbî-i habîb-i kibriyâ
 Geldi bâb-ı lutfuna bir âsî vü müznib-gedâ
 Kıl delâlet ki ziyâret-gâhı ola ol mücrimin
 Ravza-i pâk-i şefîû'l-müznibîn-i müctebâ

2 Ve nef'e'nâhu bi-berekâti ervâhîhim: "Onların ruhları hürmetine faydalandık"

3 Ve seyyiden ve hasûren ve nebîyyen, Âl-i İmran Süresi, âyet: 39: "(Yayha) kavminin efendisi olacak, nefesine hâkim bulunacak ve (sâlihlerden) bir peygamber olacaktır."

Bu esnâda Şam'da fazl ü irfân ve kemâlât-ı ma'neviyyesi ile müşârün bi'l-benân olan muhaddis-i şehîr Şeyh Bedrü'ddin Efendi ile mülâkât idildi. Mükâlemede söz, ahvâl-i hâzıraya intikâl itdi. Müşârünileyh Hakk sübhâne ve te'âlânın gâyet-i ilâhiyyesi ile sulhün karîb olduğunu ve ehl-i İslâmın nâil-i ferâh üç meserret olacağını beyân buyurdular. Beyânâtı sahihada münbasit olduğum halde ziyaretime devam ve şeyh Ekber Muhyiddin Arabî Kuddise Sirruhu Hazretlerinin türbe-i şerifelerine azimete ikdâm olundu.

Nazm

Ey velâyet burcunun mehr ü meh-tâbânı şeyh
 Âsumân-ı mâ'nevînin necm-i feyz-i efsânı şeyh
 Ey tasavvuf ilminin bir bahr-i bi-pâyâmı şeyh
 Zâirin ma'sûk-ı ruhu sevgili cânânı şeyh
 Zeyn-i evrengin hilâfet-i kenz-i şefkât-i şehriyâr
 Hazret-i Sultan Mehmed-i Hâmis takvâ-şi'âr
 Avn-i Hakk'la gör-şeref bir sulha eyler intizâr
 Sen de himmet eyle bitsin şu cidal-i hûn-nisâr

Şam-ı şerif'de bir taraftan ber-vech-i ma'rûz ziyaretler tekrâr ve diğerk taraftan dahî gündüzleri belediyece tahsis olunan mahalde erbâb-ı istihkâkım surre tevzi'atına ibtidâr olundu. Dâire-i belediyede Medine-i Münevvere ahâlisine müncer bir zât surresini aldığı zaman, Cenâb-ı Hakk'ın halife-i a'zam padişahımız efendimiz hazretlerine mazarrat ve a'dasını kahr ü tedmîr itmesini pek mü'essir bir lisan ile tizkar eyledi.

Nazm

Surresin aldı ele bir Arabî

Didi: (4) سلطانناينصر ربي

Hem tutub başına koydu öperek

Didi: (5) اعدائه دمر ربي

Diğerk surre alanlar dahî da'vât-ı hayriyye-i Şehinşâhî'yi tekrâr etmekde idiler. Bu vechile tevzi'ata devâm ve vaktin takarrübi hase-

4 Sultânenâ yensur Rabbî: "Ey Rabbim Sultanımıza yardım et, onu üstün kıl"

5 A'dâehû demerre Rabbî: "Rabbim, sultanımın düşmanlarını kahretsin"

biyle Şam'da icrâsı mu'tâd olan Şem'a ve Sancak ve Mahmil-i Şerif Alaylarının istihzârâtına vâli-i vilayet ile ihtimâm olundu. İş bu üç alay, eyyâm-ı mu'ayyenesinde vâli-i vilayet ve me'mûrîn-i surre ve askeriyeye ve mülkiyeye ve müftî ve nakîb-i belde ve ulemâ-yı mahalliye-nin ve asâkir-i şâhâne ve polis ve jandarma efrâdının iştirâkı ve teh-lilât ve tekbîrât ile yek-diğerini müte'âkiben nâm-i nâmi-i Cenâb-ı Şehriyârî'yi icrâ ve her birinde ed'iyye-i mafrûza-i hilâfet-penahi edâ kılındı.

Mahmil-i Şerif Alayı'nın icrâsından sonra Eylül'ün 19. perşembe günü ahşâm ezanını müte'âkib Medine-i Münevvere'ye müteveccihen Şâm-ı Şerif'in Kanevât istasyonundan me'mûrîn-i mahalliyye tarafın-dan teşyî idilerek trenle hareket olundu.

Nazm

Teveccüh eyledi yüzler mukaddes arz-ı Bathâ'ya
Ta'allük eyledi gözler muazzez sûy u enhâya
İder her hatve-i mahmil visâli âşka tebsîr
Muallâ Ravza-i pâk'e mübârek iydi-i edhâya

12 Eylül 333'de Dir'â'ya mavâsalat ve kuvve-i askeriyeye tarafından merâsim-i istikbâliyye icrâ idildi. Burada bir saat kadar tavakkuf olunduğu sırada nezd-i âciziye getirilen hutût-ı hadîdiyye muhafaza jandarma ikmâl efrâdından Şeyh Ali Kürdi nâmında bir neferin okuduğu medhiyye-i Resûl-i S.A.V.S. cümlemizi gaşy hâline getürdi. Bu zâtın sesi gâyet lâtif ve usûle olan nisbeti de sadâsı derecesinde idi. Mûmâileyh'in, her biri makâm-ı uşşâk ve hicâz ve sûz-nâk ve hicâz kâr'dan okuduğu medhiyye, ber-vech-i âtî aynen zabt idildi.

(a) (I) قُسُوبٌ يَتَّقُوا اللَّهَ وَالذِّكْرُ عَامِرًا
(b) ووجوههم بالقرب والبشر زاهراً
(c) يَنَا جُونَ مَوْلَاهُمْ بِفِرْطٍ تَضَرُّعٍ
(d) وَأَنْوَارَهُمْ مِنْ بَهْجَةِ الْحَقِّ بَاهِرًا
(II) إِذَا اجْتَمَعُوا فِي خَلْوَةِ الذِّكْرِ فِي الدُّدَا
فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ وَالزُّجَاجَةِ دَائِرًا
تَرَى أَعْيُنَ الْعُشَّاقِ نَحْوَ حُبِّهِمْ
إِلَى ذَلِكَ الرَّجْهِ الْمُقَدَّسِ شَاطِرًا

I a) Allah'ın takvasıyla ve zikriyle kalpler ma'murdur.

b) Yüzler, O'na yakın olmakla müjdeleyici ve sevinçlidir.

c) Mevlâlarının sonsuz bir huşu ile kurtuluş isterler

d) Onların nurları hak, sevinci parlaktır.

II a,b,c,d: Mek'adi's-Sıdk (Hz. Peygamber'in kabri, türbesi) olan yerde, karanlıkta ve zikir halvetinde toplandıklarında, âşıkların, o mukaddes yüze sevgi ile yöneldiğini görürsünüz.

- (III) فَا نَفْسِي هَذَا مَشْرَبَ الْقَوْمِ فَاشْرِبِي
وَ تَخَضِي بِرُؤْيَا مَنْ يُحْسِنُ جَمَالَهُ
- (IV) رَسُولٌ آتَى وَالشِّرْكَ كَلِيلٌ هَالِكٌ
رُؤُوفٌ رَحِيمٌ شِشَاهِدٌ مُتَوَكِّلٌ
- (V) فَلَوْ شَاهَدْتَ عَيْنَاكَ ذُورًا قَبْرِهِ
قَدْ تَاتَفُ فُؤَادَ الْعَاشِقِينَ صَوَابَةً
- عَسَىٰ أَنْ تَكُونَ بِإِلْحْسَانٍ ظَافِرًا
غَدَتِ أَلْسِنُ الْمَدَاحِ تَتَلَوًا مُفَاخِرًا
فَجَلًّا بِأَنْوَارِ الرَّشَادِ دَجَائِرًا
سِرَاجٌ مُنِيرٌ فَازَ مَنْ كَانَ ذَا ثَرًا
وَأُعِينُهُمْ كَالْمَحَابِ بِالْذَمْعِ قَاطِرًا
إِلَىٰ نَحْوِهِ مِنْ كُلِّ فَجٍّ مُبَادِرًا⁽⁹⁾

Dirâ'dan hareket ve esnâ-yı râhda İbn er-Reşid ve kumandan Basri Paşa ile mülâkât olunarak ârefe-i ryd-ı edhâda Belde-i Tâhîre'ye takarrüb idildi ve Kubbe-i Mukaddese-i Hadrâ görünmeğe başladı:

Giryе vü zâr ile çokdan ben bu lûtfu gözlerim

Hamd li'llâh Kubbe-i Hadrâ'yı gördi gözlerim

Bir müddetcik sonra da Belde-i Mübâreke kal'esinden toplar atılarak Medine-i Münevvere'ye vusûl müyesser oldu. Şimendifer mevkiinden Medine'ye muhafız vekili ve Hicaz kuvve-i askeriyyesi kumandanı Fahri Paşa ve erkân-ı askeriyye ve mülkiyye ve ahâli-i kirâm, Medine tarafına bir sûret-i mükemmelede istikbâl idilerek tehiyye olunan dâire-i mahsûsaya götürüldük. Biraz sonra Fahri Paşa ile berâber Harem-i Şerifi me'âli-i redif Hazret-i Risâlet-penâhî cihet-i yeminindeki Bâbü's-Selâm'a kadar mâşiyen azîmet olındı. Müşârün-ileyh cümlemizi Bâbü's-Selâm'dan Harem-i Şerife idhâl ve muvâcche-i nübüvvet-penâhî'ye isâl eylediler dü-çeşm-i tahassürle müştâk olduğumuz hâk-pây-ı mu'allâ-yı risâlet-penâhî'ye cebin-sâ-yı niyâz olarak

III a) Ey nefsi! Bu, kavmin şarabıdır, haydi iç.

b) Olaki ihsanda zafer buluculardan olursun

c) Ve onun güzel cemâlini görme şansına sahip olursun

d) Onların dilleri onu ögmekle kıvanç duyar

IV a) Hz. Peygamber'in gelmesiyle, şirk zayıfladı ve helâk oldu

b) Doğruluk meş'alesi böylece yüceldi ve yayıldı

c) O, hem Raûf, hem Rahîm, hem Şâhid, hem Mütevekkil'dir.

d) Parlayan bir ışıktır. Onu ziyaret eden mutlaka kazanır.

V a) Senin gözlerin, onun mezarını ziyaret edenleri görürse

b) Buluttan damlarcasına, onların gözyaşı döküklerini görürsün

c, d) Her yerden ve yönden âşıkların kalplerinin, ona yönelmiş olduklarını görürsün.

tertil-i teslimât ve tahiyât ve halife-i rû-yi zemin efendimizin ve asâkir-i nusret-measir-i cenâb-ı padişahîlerinin muvaffakiyyâtı du'âsı tekrar idildi.

Nazm

Ey mafhar-ı âlem şeh-i evreng-i risâlet
 Ey bâis-i tekvîn-i cihat-ı kenz-i fesâhat
 Ey mehdi-i Aksâ-yı sübül-i râh-ı selâmet
 Ma'sumları kıl mazhar-ı imdâd ü inâyet
 Şu bâdire-i hâ'ile-i Harb-i çihâr-sâl
 Kılmakda me'âliyi harâb tesellide pâ-mâl
 Bir şân ü şeref bir zafer-i nuhbe-i âmâl
 İtmekde halifen senin ey hâdi-i ikbâl
 Hallâk-ı alim eylesün âmâline nâ'il
 Bir kuvvet anın satvetine almaya hâ'il
 Düşmanları, haksızları; Hakk, eyleye zâ'il
 Bir sulh-i zafer eyleye netice ola hâsıl

Diğer

Nigâh dide-i aşkı mutahhar ravza ki ma'tûf
 Biz âciz ümmetin oldu dürr-i ihsanına mevkûf
 Siyeh-rû âsî ve müznib serâpâ cürmle me'lûf
 Aman ey Fahr-i Âlem kıl ana altâfını masrûf
 Rehik-i aşk ü şevkinle dil-i mcsti müdâm eyle
 Şemîm-i kûy-i vaslınla anı şîrin-i meşâm eyle
 Hemîşe zâ'ir-i Hâbü'l-Emân-ı ve's-Selâm eyle
 Kulun Memdûh'ı in'âm-ı şefâ'atle bekâm eyle

Medine-i Münevvere'de dahî Surre-i Hümâyûn alayı mevkif civarındaki Surre Karargâhı'na bir sûret-i mükemmelede kumandan ve zâbitân ve İbn-er-Reşid ve ulema ve bi'l-cümle me'mûrîn-i mahalli-yenin iştirâkiyle icrâ ve sancak ve Mahmil-i Şerif Ravza-i Mutahhara'ya ve şem'ler dahî mahall-i mahsûsuna vaz ve ilkâ edildi. Müte'âkiben belde-i mübârekede mücâvereten mukîm olub ulûm-ı zahire ve tasavvufiyyede sâhib-i yed-i tulâ ve kuvve-i ma'neviyyece de yektâ olduğu haber virilen Şeyh Ahmed-i Şems-i mağribinin mülâkatıyla teşerrûf olundu. Şeyh-i müşârün-ileyh, âfiyyet-i hümâyunu istifsâr itmekle lehü'

l-hamd sıhhat ve affiyet-i şâhânenin ber-kemâl oldığını söyledim. Du'â-yı temâdi-i sıhhat-ı seniyyeyi tekrardan sonra (İnşâllah, kariben Harb-i Umûmî'nin muzafferiyet-i kâmile ile netice-pezir olacağını) bi'l-beyân bir ifadesinin hâk-pây-ı hümûyun-ı cenâbı hilafet-penâhi'ye arz ve iblâğını tezkâr eyledi. Tebşir-i vâki bir istizâh-i kalbî'nin cevâb-ı sarîh ve şâfisi olmağla bâis-i inbisât-ı azim aldı.

Belde-i tâhirede Harem-i Şerif-i Nebevî'ye mülâzemet ve kanâdil-i Ravza'yı ikâd misillü vezâ'if-i mukaddeseye müdâvemet suretleriyle 10 gün ikâmet olunarak Ravza-i Mutahhara'da 40 vakit namazı kılmağa da muvaffakiyyet hâsıl oldu.

Nazm

Eylemişdim çok bu in'âmı Rabb'imden niyâz

Şükr lillâh Ravza'da ben kırk vakt kıldım namâz

Zamân-ı avdet takarrüb eyledi. Harem-i şerif'de beyne'l-ışâ'eyn Mevlid-i Şerif kırâ'et olundu. Vakt-i mu'ayyenden bir gün evvel Sancak ve Mahmûl-i şerifler buldukları mevki'lerden çıkarılıb aynı merâsim ile dâire-i askeriyyeye isâl kılındı. Gicesi de Fahri Paşa tarafından Şeref-i ubeydâneme bir ziyâfet tertib olundu.

6 Teşrinsânî 1333/1917 Sabahleyin Harem-i Şerif'de ifâ-yı salât ve müte'âkiben kabri şerife girilerek kandiller tebdîli ve mahfazalar silinmesi vazîfesi ber-sâbık ifâ olunduktan sonra huzur-ı Hazret-i Peygamberî'de eşk-riz-i melâl olarak vedâ idildi.

Nazm

Pek mü'essir levha teşkil eyliyor bu iftirak

Elvedâ ey Fahr-i Âlem elvedâ ve'l-firâk

Vasatî sa'at 8 raddelerinde otomobil ile şimendifer mevkifi civarındaki karargâhımıza gelinerek Fahri Paşa ile mülâkât olundu. Berâberce trenin bulunduğu meydana azimet ile teşyi için hâzır olan me'mûrin-i askeriyye vesâire ve muzika aralarından geçilüb trenin yanında duruldu. Fahri Paşa (kendüsiyle bütün arkadaşlarının son katre-i hûnini isâr iderek Medine-i Münevvere'de ilel-ebed râiyet-i Osmânînün temevvücnümâ olacağını ve kariben Mekke-i Mükerrema'ye gideceklerini hak-pây-i âli-i cenâb-ı mülûkâneye arz itmekliğimi) beyân eyledi. Taraf-ı ubeydânemden dahî (gerek kendüsünün ve gerek Gazanfer kazasının bu belde-i tayyibe ve tâhireyi muhafaza emrinde son derece şevk ü gayretleri

müşâhed olub, keyfiyyeti ber-vech-i ma'rûz ve meşhûd Südde-i Ulyâ-yı Hilâfet-penâhi'ye arz ideceğim) cevaben beyân kılındı. Bu nutuklarını te'âtisi sırasında hüzzârün kâffesi ağlıyorlar idi. Trenimiz de hareket iderek belde-i tâhire-i Medîne ve Kubbe-i Hadrâ nihân oldu ki bu levha-i mufârakat dahî be-gâyet hüzün-âver idi.

Yolumuza devam ve üç gün ba'zı ârıza-i tarik sebebiyle Tebük'de kalmarak 9. günü Şam'a ve târîh-i hareketimizin 3. mâhı nihâyetinde dahî Der-Sa'âdet'e muvasalât olundu.

Ümmetliği şerefiyle dünyâ ve âhiretde müftehir ve şefâ'at-i necât-gâyet risâletpenâhîlerine her an ve zaman müftekir bulunduğumuz sâhib-i dîn-i mübîn kâidü'l - seferi'l-mubaccele'n Hâtemü'n-Nebiiyyin ve'l-Murselin Muhammedü'l-Mustafa aleyhi ekmelü't-Tehâyâ efendimiz hazretlerinin ravza-i pâk-i itirnakine yüz sürmeğe ve tevdî buyurulan vazife-i emâneti ifâya muvaffakiyyet gibi bâis-i fahr ü mübâhât olan eltâf-ı ilâhiyyenün iktihâm-ı müşkülât ve mahzûrât ile abd-ı âcize nasîb olması, mahzâ cenab-ı Hak ve Feyyâz-ı Mutlak'un avn ü inâyeti ve Resûl-i Ekrem Salla'llâhü aleyhi ve sellem efendimizin imdâd-ı rûhâniyyeti ve imâmü'l-müslimin ve halife-i rûy-i zemin efendimizin teveccüh-i hümâyûnları bereketiyle şeref vâki olduğma zânû be-zemîn-i şükran olarak bar-gâh-ı ehadiyyete lâ-yü'ad hamd ü senâ ve resûl-i zi-şanına tehiyyât-ı bî-intihâ ider ve halife-i seyyidi'l-murselin padişahımız efendimiz hazretlerinin du'â-yı devâm-ı âfiyet ü muvaffakiyet-i hümâyûnlarını tekrar eylerim.

ALLAH'IN KELÂM'I OLMASI AÇISINDAN KURÂN'IN MÂHIYE-
TİYLE İLGİLİ İHTİLAFLAR VE İBN QUDÂME EL-MAQDİSÎ'NİN
"KİTÂBU'L-BURHÂN Fİ BEYÂNİ HAQÎQATİ'L-QUR'ÂN"İ

Dr. Mehmed Hayri KIRBAŞOĞLU

Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu hususunda bütün müslümanlar müttefiktirler. Bu konuda müslümanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoksa da, bunun dışında, Kur'ân'ın mâhiyetiyle ilgili birtakım farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Sözü edilen bu görüş ayrılıkları ise, daha ziyâde Allah'ın kelâm'ı olan Kur'ân'ın mahlûk (yaratılmış) olup olmamasıyla ilgilidir.

Bu konuda ortaya çıkan görüşlerin ilki, H. 210-261 yılları arasındaki kelâmî münâkaşaların merkezini teşkil eden¹, Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiâsıdır ki, tarihte "Halqu'l-Qur'ân" meselesi olarak bilinir.

HALQU'L-QUR'ÂN

Kur'ân'ın mahlûk olduğu ya da olmadığı yolundaki görüşlere Ashâb devrinde ve onu takibeden yıllarda rastlanmamaktadır². Bu sebeple "Halqu'l-Qur'ân" meselesine dâir bir rivâyet şâyet Ashâb'a izâfe edilmişse, bu haberin doğruluğundan şüphe etmek icâbeder³. Tabiatıyla bu konudaki hadislerin de sahih olamayacağı âşikârdır⁴.

Halqu'l-Qur'ân meselesinin genellikle Ca'd b. Dirhem (v. 124, 25 / 741, 42) tarafından ortaya atıldığı, Cehm b. Şafvân'ın (v. 128 / 745) da

1 W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ank., 1981, s. 349.

2 el-Beyhaqî, *el-Esmâ ve's-Şifât*, Mısır, 1358, s. 244; Prof. Dr. Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ank., 1969, s. 220-221.

3 Prof. Dr. Talât Koçyiğit, a.g.e., s. 221.

4 Halqu'l-Qur'ân konusundaki bu gibi hadislere örnek olarak Ebû Ya'lâ'nın (v. 458/1065) Kitâbu'l-Mu'temed'indeki rivâyetleri gösterebiliriz. (Bkz: *el-Mu'temed fi Uşûli'd-Din*, Beyrut, 1974, s. 87). Bu konudaki hadislerin değeri için bkz: es-Sehâvî, *el-Maqâsîdu'l-Hasene*, Mısır, 1375, s. 304-305.

bu görüşü ondan alarak, geliştirip yaygınlaştırdığı kabul edilir⁵. Bununla birlikte, bu görüşün menşinin daha eskilere gittiği de ileri sürülmüştür. Nitekim bunun, Hz. Peygamber'e büyü yapmış olan ve Tevrat'ın da mahlûk olduğunu ileri sürdüğü belirtilen, yahudi Lebîd b. el-'A'sam'a dayandırılmak istendiğini görüyoruz⁶. Sonraki asırlarda Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dâir görüşün propogandacılarından Birş el-Merîsî (v. 218, 19, 27/833, 34, 41) ile babasının, Lebîd b. el-'A'sam gibi bir yahudi olmalarından hareket eden bazı kimseler de, bu görüşün yahudi menşeli olduğunu ileri sürmüşlerdir⁷. Problemin hristiyanlığın tesiri ile ortaya çıkmış olabileceği de ileri sürülmüştür. Wensinck⁸ ve Carl Heinrich Becker⁹ tarafından desteklenen bu iddiayı, W.M. Watt çeşitli yönlerden incelemiş ve tatminkâr olmadığı neticesine varmıştır¹⁰. Watt ise, Halku'l-Qur'ân probleminin kader akîdesiyle ilgili olabileceğine kuvvetli bir ihtimal nazarıyla bakmaktadır¹¹.

Problemin menşei ile ilgili olarak ileri sürülen görüşler ne olursa olsun, "Halku'l-Qur'ân" akîdesi, rasyonalist çevreler ve bilhassa Mu'tezile tarafından büyük bir hüsn-ü kabûl görmüş ve giderek, bu mezhebin müdâfaasını yaptığı esaslar içerisinde yer almıştır. Mu'tezile yanında Cehmiyye - ki genellikle Mu'tezile de bu isimle anılmıştır-, Zeydiyye, İmâmiyye ve Hâricîlerin bazıları ile Murci ve Râfıza'dan birçoklarının da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettikleri zikredilmektedir¹². Kerrâmiye ise, Allah'ın kelâmının O'nun zâtında hâdis ve muhdes olduğunu ileri sürmüştür¹³.

Mu'tezile'nin "Halku'l-Qur'ân" akîdesine sahip çıkışı ise, bunun, mezhebin en önemli esası olan "Tevhîd" inancına uygun düşmesi sebebiyledir. Zira Mu'tezile, tek bir kadim olarak sadece Allah'ın kendisini

5 Bkz: Osman b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Radd 'ale'l-Cehmiyye*, Leiden, 1960, s. 4; İbn Quteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, Mısır, 1349, s. 56 (dipnot); Watt ise, Halku'l-Qur'ân meselesinin Ca'd b. Dirhem'e dayandırılması pek doğru bulmamakta ve Ca'd ile ilgili en eski rivâyetin, Osman b. Sa'îd ed -Dârimî'nin zikrettiğimiz eserinde (s. 4) geçtiğine işaret ederek, bu rivâyetin sıhhatini şüpheli bulmaktadır. Bkz: Watt, a.g.e., s: 305.

6 Bkz: Ahmed b. Hanbel, *er-Radd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdiqa*, Riyad, 1397, s. 21 (Muqaddime); İbn Quteybe, a.g.e., s. 56 (dipnot).

7 Bkz: Ahmed b. Hanbel, a.y.

8 Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s. 150. O, aynı problemin Hristiyanlıkta da mevcut olduğunu belirtir.

9 Bkz: Watt, a.g.e., s. 305-306.

10 A.y.

11 Watt, a.g.e., s. 224-225.

12 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, Bulak, 1301, XIII. 380; Watt, a.g.e., s. 307.

13 İbn Hacer, a.y.

(zât'ım) kabul ettiğinden, bu tevhîd'i sağlayabilmek için O'nun sıfatlarının kadîm olmadığını ileri sürmüştür. Kur'ân da Allah'ın kelâmı olduğu için, buna bağlı olarak onun da mahlûk olduğunu iddia etmiştir¹⁴. Diğer bir görüşe göre ise, Mu'tezile'nin bu akıdeyi savunmasının sebebi, onların -bunu açıkça ifade etmemişlerse de- Kur'ân'a lüzûmundan fazla değer vermeğe taraftar olmamalarıydı¹⁵.

Ehlu's-Sunne'ye gelince; Ashâb devrinde sözkonusu edilmemiş olan bu meseleyle karşılaşan Tâbi'ûn ve müteâkiben, müfessiri, muhaddisi ve fakîhi ile İslâm ulemâsı ittifakla, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup mahlûk olmadığını müdâfaa etmişler ve aksi görüşü kabul edenlere şiddetle karşı çıkmışlardır. Kur'ân'ın mahlûk olmadığını bilhassa Aşhâbu'l-Hadîs müdâfaa etmiş¹⁶, onlar içerisinde özellikle Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi bazı hadisçiler, "Miḥne" olaylarında mâruz kaldıkları işkence ve baskılar dolayısıyla meşhur olmuşlar ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünün başlıca müdâfii olarak tarihe geçmişlerdir. Daha sonraları, İbn Kullâb (v. 239/853'den az sonra), el-Qalânîsi (v. 327/938'den sonra)*, el-Qâbisî (v. ?) ve el-Eş'arî (v. 324/935) de Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olduğunu kabul etmişlerdir. Kezâ el-Mâturîdî (v. 333/944) de aynı görüşü paylaşmıştır¹⁷.

Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü siyâsî platforma da sıçramış ve H. III. asrın başlarında halife el-Me'mûn'un (v. 218/833) himâyesinde devletin resmî görüşü olma temâyülü göstermiştir. el-Me'mûn'un, bu görüşü kabul ettirmek için ulemâyâ ve bilhassa Aşhâbu'l-Hadîs'e karşı başlattığı baskı, zulüm ve işkenceler, halife el-Mutevekkil (v. 247/861) devrinin başlarına kadar devam etmiş ve tarihe "Miḥne olayları" olarak geçmiştir. Burada "Miḥne" olaylarının tahlilini yapmayacağız. Bu olayların ve münâkaşaların nazârî plandaki tedkîki, tarafların delilleri ve olayların tafsilâtı kaynaklarda geniş olarak ele alınmıştır. Ancak biz, bu konuda gözden kaçan bir husûsa temas etmekte fayda görüyoruz: Bu olayların sadece bir inaç mücâdelesî şeklinde ortaya çıkmış olmadığı, siyâsî mülâhazaların da bu olaylarda rol oynadığı ve mevcut idârenin,

14 Watt, a.g.e., s. 308; Dr. Boer, *The History of Philosophy in Islam*, New York, 1967, s. 48.

15 Bkz: Prof. Dr. Talât Koçyiğit, a.g.e., s. 216-218, v.d.

16 el-Beyhaqî, a.g.e, s. 244-253'de bu görüşteki pekçok hadisçinin ismi zikredilmektedir.

17 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 380. Ancak el-Mâturîdî'nin kendi eseri "Kitâbu't-Tevhîd" de, onun bu görüşte olduğunu gösteren açık bir ifadeye rastlanmamaktadır.

* H. 327'de ölen Ebû 'Ali es-Saqaî'nin onun hakkında "Ehlu's-Sunne'nin imamı" tâbirini kullanmış olmasına bakarak Watt, onun el-Eş'arî'den sonra vefat etmiş olabileceğini söylemektedir. (Watt, a.g.e., s. 358.)

siyâsî muhâliflerini sindirmek için “Halqu'l-Qur'ân” meselesini bahane ettiği anlaşılmaktadır. Bu husus, Ahmed b. Naşr el-Huzâ'î'nin (v. 231/845)* durumunda açıkça görülmektedir. Zira halife el-Vâsîq (v. 232/846), Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen Ahmed b. Naşr'ı kendi eliyle katletmiş ve bunu da, dîni korumak ve Allah'a şirk koşanları cezalandırmak sûretiyle Allah'ın rızâsını kazanmak için yaptığını söylemiştir¹⁸. Ancak et-Taberî (v. 310/922), halifenin Ahmed b. Naşr'ı katletmesinin gerçek sebebinin bu olmadığını, zira onun halkı halifenin aleyhine kışkırttığını, hatta Bağdad'da bazı kimselerin ona biat ederek el-Vâsîq'a karşı isyâna hazırladıklarını ve bu sebeple halifenin de “Halqu'l-Qur'ân ” meselesini öne sürerek Ahmed b. Naşr'ı katlettiğini “et-Târih” inde açıkça belirtmiştir¹⁹.

“Halqu'l-Qur'ân” meselesinde siyâsî mülâhazaların rol oynadığının diğer bir delili de şudur: Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını iddiâ edenler bununla, yaratılmış olan Kur'ân'ın değişmezliğini ve devlet idâresinde bu değişmez Kur'ân'ın esas alınmasının gereğini savunmuş olmuştular. Halbuki yaratılmış bir Kur'ân fikri ise idârecilerin daha çok işine geliyordu. Zira yaratılmış bir Kur'ân hiçbir zaman yaratılmamış bir Kur'ân'ın hâiz olduğu itibâra sahip olamayacak ve yaratılmış bir Kur'ân karşısında idareciler daha serbest hareket edebileceklerdi. Bu düşünce sebebiyledir ki halife el-Me'mûn ve diğerleri Kur'ân'ın mahlûk olduğu inancını cemiyete zorla kabul ettirmeye çalışmış ve bunun için öncelikle, önünde en büyük engel teşkil eden “Ulemâ sınıfı”nı bu görüşü kabûle zorlamışlardır. Yaratılmamış bir Kur'ân ise, herkesten ziyâde, Kur'ân'ın en salâhiyetli müfessiri sayılan ulemâyâ büyük bir otorite sağlayacak ve onlar çekinmeden idâreyi Kur'ânî çizgiye dâvet etme salâhiyetini kendilerinde bulabileceklerdi. Watt'ın deyimiyle, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu inancı halife ve idarecilerin gücünü arttırırken, onun yaratılmamışlığı inancı ise, ulemânın otoritesini arttıracaktı²⁰. Bu sebeple ulemâ ile idâre arasında büyük bir çatışma zuhur etmiş ve neticede bu durum mihne olaylarına sebebiyet vermiştir.

VÂQIFE - VÂQIFIYYE - MES'ELETU'L-VAQF

“Halqu'l-Qur'ân” meselesinde, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu müdâfaa edenler, cemiyetin ekseriyetini teşkil eden Ehlu's-Sunne idi

* Hakkında bilgi için bkz: İbn Ebî Ya'lâ, *Tabaqâtu'l-Hanâbile*, Mısır, 1371, I. 81-82.

18 A.y.

19 Bkz: et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Mısır, 1387/1967, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), IX. 135-139.

20 Watt, a.g.e., s. 225.

ve onların başında Aşhâbu'l-Ĥadîs bulunuyordu. Özellikle Ahmed b. Ĥanbel (v. 241/855) başta olmak üzere birçok hadîs imamı Kur'an'ın mahlûk olduğu inancına şiddetle karşı çıkıyorlardı. Ancak yine Ehlu's-Sunne içersinde, bu meselede farklı bir yol takip edenlerin bulunduğunu görüyoruz. Bunlar Kur'an hakkında ne mahlûk ne de gayr-i mahlûk diyenlerdir ki, bunlara "Vâqife"²¹, veya "Vâqifiyye"²²; bu görüşte olan kimseye de "Vâqifi" denmiştir²³.

Bir kimsenin bu görüşte olduğunu ifâde etmek için kaynaklarda genellikle (وقف في القرآن veya وقف) tâbiri kullanılmıştır²⁴. Binâenaleyh kaynaklarda, haklarında وقف في مسألة القرآن ²⁵ و كان من وقف في مسألة القرآن ²⁶ و كان يقف في القرآن ²⁷ و كان يقف في القرآن ²⁸ gibi ibâreler kullanılmış olan kimselerin "Vâqife" den olduklarını anlamak lâzımdır.

"Vâqife" ye mensub olanlara bakıldığında, onların daha ziyâde dindar, müttakî kimseler oldukları ve takvâyâ daha uygun gördükleri için "Ĥalqu'l-Qur'an" meselesinde, müsbet ya da menfî bir görüş ileri sürmekten kaçındıkları görülmektedir²⁹. Watt, Ĥalqu'l-Qur'an meselesinin münâkaşa edilmesini yasaklayıp, mihne olaylarına son veren el-Mutevekkil'in (v. 247/861) bu kararını destekleyenlerin sözkonusu "Vâqife" olduğunu söylemekte³⁰ ve bu görüşün menşeyinin, bunu ilk kabul edenlerden olduğunu söylediği el-Ĥuraybî (v. 213/828)³¹ gibi, takvâyâ önem veren ve bu konudaki tartışmaları bid'at telakkî edenlerin tutumlarında aramak gerektiğini söylemektedir³². Fakat, bizce bu görüşün menşeyini daha eskilerde aramak gerekir. Zira elimizdeki bir rivâyete göre, İmam Ca'fer eş-Şâdiq (v. 148/765) da Kur'an'ın ne

21 Bkz: el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Weisbaden, 1382/1963 (2. baskı) (Neşr: H. Ritter), s. 602.

22 Bkz: İbn Quteybe, a.g.e., s. 61; Osman b. Sa'id ed-Dârimî, a.g.e., s. 89; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 88.

23 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Menâqibu'l-İmâm Ahmed b. Ĥanbel*, Beyrut, 1393, s. 158, 159; ez-Zehabî, *Tehkiratu'l-Ĥuffâz*, Haydarabad, 1375-77, II. 485; İbn Ebi Ya'lâ, a.g.e., I. 172.

24 Bkz: Osman b. Sa'id ed-Dârimî, a.g.e., 89 ve aşağıda zikredilen kaynaklar.

25 ez-Zehabî, a.g.e., I. 338.

26 İbn Ĥacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarabad, 1325, X. 163.

27 ez-Zehabî, a.g.e., II. 578.

28 ez-Zehabî, a.g.e., II. 485; İbn Ĥacer, a.g.e., I. 224.

29 Bkz: ez-Zehabî, a.g.e., I. 338; es-Suyûtî, *Tabaqâtu'l-Ĥuffâz*, Mısır, 1393/1973, s.210.

30 Watt, a.g.e., s. 350.

31 Hakkında bilgi için bkz: ez-Zehabî, a.g.e., I. 338.

32 Watt, a.y.; Bkz: ez-Zehabî, a.y.

mahlûk ne de gayr-ı mahlûk olduğunu söylemekte ve yalnızca onun Allah'ın kelâmı olduğunu belirtmekle yetinmektedir³³.

“Vaqf” görüşünün taraftarları arasında, yukarıda adı geçen el-Ḥuraybî yanında, İshâq b. İsrâil (v. 245 /859)³⁴, Muş'ab b. 'Abdillah ez Zubeyrî (v. 236 /850)³⁵, ve Ya'qûb b. Şeybe (v. 262 /875)³⁶, gibi hadisçilerin isimleri zikredilmektedir. Bunlar, Ḥalqu'l-Qur'ân konusunda görüş beyan etmemelerinin, Kur'ân konusunda herhangi bir şüpheleri olduğundan değil, sadece kendilerinden önce yaşamış olup bu konuda sükûtu tercih etmiş olanlara uymak istemelerinden kaynaklandığını açıkça ifade etmişlerdir³⁷. Buna rağmen bu gibiler, Aşhâbu'l-Ḥadîs'ten bazıları tarafından sert bir şekilde tenkid edilmişlerdir³⁸. Hattâ bu tenkidler zaman zaman onları küfürle ithâm etmeye kadar varmıştır³⁹. Yine bu gibilerin rivâyet ettikleri hadisler, sırf “Vâqife”den oldukları için makbul sayılmamış, terkedilmiştir⁴⁰. Bazen de, herhangi bir devlet memuriyetine tâyin edilmiş olan birinin tâyini, sırf o kimse “Vâqife”den olduğu için durdurulmuştur⁴¹.

Vâqife'yi tenkid edenlerin başında Ahmed b. Hanbel (v. 241 /855) gelmektedir. O ve taraftarları Vâqife'yi Cehmiyye'ye dâhil etmiş⁴², hattâ onların Cehmiyye'den daha kötü olduklarını söylemişlerdir⁴³. Buna mukâbil “Vaqf” görüşünü benimseyenler de, Ḥalqu'l-Qur'ân

33 Bkz: Osman b. Sa'id ed-Dârimî, a.g.e., s. 88

34 Bkz: ez-Zehebi, a.g.e., II. 485; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I. 224-225; İbn 'Abdi'l-Berr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Kahire (?), s. 363; İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., I. 172.

35 Bkz: İbn Hacer, a.g.e., X. 163; İbn 'Abdi'l-Berr, a.g.e., s. 363; Watt, a.g.e., s. 350.

36 Bkz: Watt, a.y.; ez-Zehebi, a.g.e., II. 578.

37 Bkz: ez-Zehebi, a.g.e., II. 485; İbn Hacer, a.g.e., I. 224; İbn 'Abdi'l-Berr, a.g.e., s. 363.

38 Bkz: ez-Zehebi, a.g.e., I. 454; II. 485; İbn Hacer, a.g.e., I. 224-225; İbnu'l-Cevzi, a.g.e., s. 157-158; İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., I. 172; Krş: Ebû Ya'lâ, a.g.e., 82. Özellikle Osman b. Sa'id Dârimî'nin “Vâqife”yi reddi için bkz: ed-Dârimî, a.g.e., s. 89-93. el-Eş'ri'nin nakline göre ise, Aşhâbu'l-Ḥadîs nazarında “Vaqf” görüşünü kabul eden herkes bid'atçidir. Bkz: *Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 292.

39 Bkz: İbnu'l-Cevzi, a.g.e., s. 157, 158; Krş: İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., II. 30; ez-Zehebi, a.g.e., I. 454; el-Eş'ari, a.g.e., s. 602.

40 Bkz: ez-Zehebi, a.g.e., II. 485; İbn Hacer, a.g.e., I. 224, 225. Keza, “Vaqf” görüşünde olanların arkasında namaz kılmanın câiz olmadığı da söylenmiştir. Bkz: İbnu'l-Cevzi, a.g.e., s. 158, 159.

41 Yukarıda ismi geçen Yâqûb b. Şeybe, Irak kadılığına tayin edilmişken, “Vaqf” görüşüne sahip olduğu gerekçesiyle tâyini durdurulmuştur. Bkz: ez-Zehebi, a.g.e., II. 578.

42 İbnu'l-Cevzi, a.g.e., s. 157, 159; İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., II. 30; ez-Zehebi, a.g.e., I. 454.

43 İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., I. 172.

meselesinde tevakkuf etmeyenleri tenkîd etmişler⁴⁴ ve onları “aklı ermeyen çocuklar” şeklindeki tavsifleriyle kötölemeye çalışmışlardır⁴⁵.

Ancak burada, tarihte “Vâqife” adıyla anılan başka gurupların da bulunduğunu belirtmeliyiz. Hâricîler arasında da, çeşitli konularda kesin bir hüküm vermeyip kararsız kaldıkları için “Vâqife” diye adlandırılanlar olduğu gibi⁴⁶, Şi'a'nın İmâmiye koluna mensûb olan “Vâqife” veya “Vâqifiyye” den de bahsedilir⁴⁷. Bu sebeple, Hâlcu'l-Qur'ân meselesi dolayısıyla ortaya çıkan “Vâqife” ile, Hâricîler'e veya İmâmiye'ye mensûb “Vâqife”yi birbirinden ayırdetmek gerektiğine işâret edelim. Yine kaynaklarda, yanlış olarak “Lafziyye”ye “Vâqife” adının verildiğini de belirtelim⁴⁸.

LAFZİYYE – MES'ELETU'L-LAFZ

“Hâlcu'l-Qur'ân” meselesiyle ilgili olarak, Mu'tezile ve diğerlerinin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddiâ ettiklerini, buna mukâbil Ehlü's-Sunne veya Aşhâbu'l-Hâdiş'in onun mahlûk olmadığını müdâfaa ettiklerini, öte yandan Vâqife'nin ise bu konuda sükûtu tercih ettiğini gördük. Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın mâhiyetiyle ilgili bu ihtilâflar, daha sonraları “Lafz” meselesinin ve “Lafziyye”nin zuhûriyle değişik ölçüler kazanmıştır. “Mes'eletu'l-Lafz” yani “Lafz meselesi” kısaca, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu kabul ile birlikte, bir kimsenin Kur'ân'ı telaffuz edişinin (yani okuyuşunun) mahlûk (yaratılmış) olduğunu kabul etmekten ibarettir. “Lafziyye” de bu görüşte olanlara verilen addır.

Kaynaklar bu görüşün ilk olarak el-Huseyn b. 'Ali b. Yezîd el-Kerâbisî (v. 245-48/859-62) adında, İmam eş-Şâfi'i'ye (v. 204/819) talebelik ve arkadaşlık yapmış olan Bağdad'lı bir fakih tarafından ortaya atıldığını zikrederler⁴⁹. Bazen, bir hanefî fakihî olan Muhammed b. Şucâ'es-Selcî (v. 255-65/868-78) de Lafziyye'nin kurucusu olarak gösterilir⁵⁰.

44 Bkz: İbn Hacer, a.g.e., X. 163.

45 Bkz: İbn Hacer, a.g.e., I. 224.

46 Bkz: Watt, a.g.e., s. 37, 38, 39,42.

47 Watt, a.g.e., s. 201-202.

48 İbn Ebî Ya'lâ, böyle bir yanlış kullanışı Ahmed b. Hanbel'e izâfe etmektedir. Bkz: *Tabaqâtu'l-Hanâbile*, I. 32.

49 Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XIII. 410; *Tehzibu't-Tehzîb*, II. 360; ez-Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl*, Beyrut, 1382, I. 544; İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., I. 62-63; 75; Watt, a.g.e., s. 351.

50 Watt, a.g.e., 352. Onun “Mihne” olaylarının önde gelenlerinden, başkadı İbn Ebî Duâd (v. 239/853) ve H. 205-235 yılları arasında Bağdad valiliği yapmış olan İshâq b. İbrâhîm el-Muş'abî ile dostâne münasebetler içersinde olduğu bilinmektedir. (A.y.)

Lafz meselesinin niçin ortaya atıldığı açık değildir. Ancak yukarıda adı geçen el-Kerâbîsî'nin, kelâmî meselelerle uğraştığı, cedel ve münâzarayla işigal ettiği, hattâ Watt'ın deyimiyle "Kur'ân ve Hadîs'te açıkça zikredilen meselelerin ötesine gidecek derecede bir mütakellim" olduğu⁵¹ gözönünde bulundurulacak olursa, onun kelâm'ın konu ve metodlarına olan bu merâkının bir neticesi olarak böyle bir sonuca varmış ve bu sûretle Mu'tezile ile Aşhâbu'l-Ĥadîs arasında orta bir yol izlemek istemiş olması düşünülebilir.

Sebebi ne olursa olsun, Lafz meselesi Ehlu's-Sunne içersinde taraftarlar kazanmış ve bilhassa Aşhâbu'l-Ĥadîs içersinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aşhâbu'l-Ĥadîs içersinde özellikle Ahmed b. Ĥanbel (v. 241/855), vaqf görüşüne olduğu gibi bu görüşe de şiddetle karşı çıkmış ve el-Kerâbîsî'yi (v. 245-48/859-62) sert bir şekilde tenkid etmiştir. Ahmed b. Ĥanbel'in bu sert muhâlefetiyle karşılaşan el-Kerâbîsî de aynı şekilde sert ifâdelerle ona mukâbelede bulunmaktan geri kalmamıştır⁵². "Lafz" meselesiyle ilgili bu münâkaşalar neticesinde Aşhâbu'l-Ĥadîs içersinde önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve İbn Quteybe'nin (v. 276/889) ifadesiyle, "akâid alanında tam bir bütünlük içersinde bulunan ve ittifakla, Kur'ân'm yaratılmamış (gayr-ı mahlûk) Allah kelâmı olduğunu kabul eden Aşhâbu'l-Ĥadîs'in inanç bütünlüğü surf bu "Lafz" meselesinden dolayı zedelenmiştir"⁵³. Hattâ durum o dereceye varmıştır ki, Aşhâbu'l-Ĥadîs bu meseleden dolayı birbirini küfürle itham eder hâle gelmiştir⁵⁴. Bu münâkaşalar neticesinde Aşhâbu'l-Ĥadîs üç guruba ayrılmıştır: Okunan Kur'ân'ı nazar-ı İtibâra alanlar, insanın onu okuyuşunun da Kur'ân hükmünde olduğunu; okuma fiilini dikkate alanlar ise onun okunuşunun yaratılmış olduğunu kabul etmiş; bazıları da bu meselenin bir bid'at olduğunu söyleyerek bu konuda tevakkuf etmeyi tercih etmişlerdir⁵⁵.

Lafz meselesiyle ilgili bu münâkaşaların bizzat şahidi olan İbn Quteybe, dinin ne aslı ne de fer'î bir meselesi olmadığını söylediği "Lafz" ile ilgili ihtilafların⁵⁶ Aşhâbu'l-Ĥadîs içersinde meydana getirdiği ayrılık ve düşmanlıklardan son derece müteessir olmuş ve bu durumun sadece Aşhâbu'l-Ĥadîs'in muhâliflerini sevindirdiğini, muhâliflerinin on-

51 Watt, a.g.e., s. 351.

52 Bkz: İbn Ĥacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II. 360.

53 İbn Quteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 10-11.

54 İbn Quteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, Beyrut, 1939, s. 16; *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 50.

55 İbn Quteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 52-53.

56 İbn Quteybe, a.g.e., s. 10.

lara gülüp alay etmelerine yol açmaktan başka bir işe yaramadığını üzülerek belirtmiştir⁵⁷. O, bu üzücü duruma bir son vermek ve Aşhâbu'l-Ĥadîs arasındaki görüş birliğini yeniden tesis etmek amacıyla "el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Raddu 'ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muşebbihe"* adlı bir de eser telif etmiştir ki, özellikle olayların şâhidi olması açısından İbn Quteybe'nin (v. 276/889) bu eseri büyük bir önem taşımaktadır.

İbn Quteybe'den yarım asır sonra vefat etmiş olan el-Eş'arî (v. 324/935) de bu konuya temas etmiş ve Aşhâbu'l-Ĥadîs'e göre Kur'ân'ı okuyan bir kimsenin okuyuşunun mahlûk ya da gayr-ı mahlûk olduğunu söylemenin câiz olmadığını belirtmiştir⁵⁸. Ancak, olayların şâhidi olan İbn Quteybe'nin yukarıdaki açıklamaları karşısında el-Eş'arî'nin bu ifâdesinin tasbih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Quteybe'nin de dediği gibi birçok hadîsçi, insanın Kur'ân'ı okuyuşunun yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. Bunlar arasında, Zâhirî mezhebinin kurucusu olan ve aynı zamanda bir hadîsçi sayılan Dâvud b. 'Ali el-İşfahânî'nin (v. 270/883) ismi de zikredilir⁵⁹. Bu görüşü sebebiyle o, İshâq b. Râhveyh'in (v. 238/852) muhâlefetiyle karşılaşmış; Ahmed b. Ĥanbel (v. 241/855) de bu meseleden dolayı onunla görüşmeyi reddetmiştir⁶⁰. Bu görüşü kabul edenler arasında el-Buĥârî (v. 256/869) de bulunmaktadır. Onun el-Kerâbîsi (v. 245-48/859-62) ile arkadaşlık ettiği ve "Lafz" görüşünü ondan aldığı zikredilir⁶¹. Hatta o, bu görüşünü ispat etmek için "Ĥalqu Ef'âl'l-'İbâd"⁶² adlı bir eser bile telif etmiştir. Fakat el-Buĥârî, bu görüşü sebebiyle Ahmed b. Ĥanbel ve taraftarları tarafından tenkid edilmiş; keza Neysâbûr'un muhaddisi ez-Zuhlî (v. 252, 58/866, 71) de onun aleyhinde propaganda yaparak onu bu şehirden ayırmak zorunda bırakmıştır. Yine bu sebepten, mezkûr çevrelerce, el-Buĥârî'nin rivâyet ettiği hadîslerin makbul olmadığı iddiâ edilmiştir⁶³ Büyük şâfiî muhaddis ve fakîhi Muĥammed b. Naşr

57 A.y.

* Mısır, 1349/1930. Neşreden: Muĥammed Zâhid el-Kevşerî.

58 el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 292.

59 Bkz: İbn Ĥacer, *Fetĥu'l-Bârî*, XIII. 410.

60 A.y.

61 İbn Ĥacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II. 361-363; Krş: es-Subkî, *Tabaqâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, Mısır, 1383, II. 118.

62 Eser Delhi'de 1306/1888 tarihinde basılmıştır. Son olarak Ciddê'de (tarihsiz) yeniden neşredilmiştir.

63 Bkz: Abdulfettah Ebû Ğudde, *Halk-ı Kur'ân Meselesi, Râviler, Muhaddisler, Cerh ve ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri* (Çev. Müctebâ Uğur), A.Ü.İ.F. Dergisi, XX. 307-321'de gerek yukarıda anlatılanlar, gerek Lafz meselesi sebebiyle cerhe uğrayan diğer muhaddisler zikredilmekte, konu geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

el-Mervezî (v. 293 /905)* de "Lafz" görüşüne sahip olmakla suçlananlar arasındadır⁶⁴. Onun el-Buḥârî (v. 256 /869) ile bir müddet beraber çalışmış olması da dikkat çekicidir⁶⁵.

Watt, gerek el-Buḥârî'nin gerek Muḥammed b. Naşr el-Mervezî'nin "Lafz" akîdesini kabul etmelerini, kelâm'a duyulan ihtiyacın, Aḥmed b. Ḥanbel'in (v. 241 /855) sert muhâlefetine rağmen, birçok muhaddis ve fakih tarafından kabul edilmeye başlandığının bir delili olarak değerlendirebilir⁶⁶. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, el-Buḥârî ve el-Mervezî'nin bu meseleyle uğraşmış olmalarını, onların kelâm'a duydukları ihtiyaç ile izâh etmek pek tatminkâr görünmemektedir. Zira el-Buḥârî, Kur'ân okuyan bir kimsenin sesinin yaratılmış olmadığını⁶⁷, hattâ daha ileri giderek, Kur'ân'ın yazıldığı kağıt ve mürekkebin bile yaratılmış olmadığını ileri sürenlerle karşılaşmış ve onlara cevap vermek zorunda kalmıştır⁶⁸. Bu yüzden, insanın Kur'ân'ı okuyuşu; bu okuyuş esnasındaki sesi ve Kur'ân'ı yazması gibi hususlar da dâhil, insanlara âid fiillerin Allah tarafından yaratılmış olduğunu âyet ve hadislerle ispâta çalışmış ve "Ḥalqu Ef'âli'l-'İbâd" adlı eserini de bu gayeyle yazmıştır. Binaenaleyh, el-Buḥârî'nin, karşılaştığı bu problemi halledebilmek için Kur'ân'ı ve hadisleri, akli muhâkeme usûlleriyle inceleyip tahlil etmesi gâyet tabiidir. Bu bakımdan, el-Buḥârî'nin meseleyi bu anlayış içersinde ele almasının⁶⁹ ne ölçüde kelâmî özellik taşıdığı izâha muhtaç bir konudur.

el-Buḥârî'nin Lafz görüşünü savunmasını haklı gösterecek sebepler olduğu gibi, bu görüşe şiddetle karşı çıkan Aḥmed b. Ḥanbel (v. 241 /855) gibi hadisçilerin bu davranışlarını mazur gösterecek bazı sebepler de vardı. Ashında Aḥmed b. Ḥanbel (v. 241 /855) de insanın Kur'ân'ı okuyuşunun yaratılmamış olduğu iddiâsında değildi⁷⁰. Şu kadar var ki o, "Ḥalqu'l-Qur'ân" meselesindeki tâvîzsiz tavrı sebebiyle, bu konuda en küçük bir müsâmahaya bile rızâ göstermek istemiyordu. Yine bu sebep-

* Hayatı için bkz: es-Suyûtî, *Ṭabaqâtu'l-Ḥuffâz*, s. 284-285.

64 Watt, a.g.e., s. 353.

65 A.y.

66 A.y.

67 Meselâ büyük bir hadisçi olan Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin (v. 242 /856) (Hayatı için bkz: es-Suyûtî, a.g.e., s. 233-234) bu görüşte olduğu ve Kur'ân okuyan kimsenin sesinin Allah'ın kelâmı olduğunu söylediği zikredilmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII. 410.

68 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

69 Bu husus, onun mezkûr eseri gözden geçirildiğinde açıkça görülmektedir.

70 İbn Quteybe, Aḥmed b. Ḥanbel'in "Kur'ân'ın okunuşu ne mahlûktur ne de gayr-ı mahlûktur" dediğine dâir bir rivâyete temas etmiş ve ona âid olamayacağını izâh ederek reddetmiştir. (Bkz: *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 53-55).

ledir ki o, insanın Kur'ân'ı okuyuşunun mahlûk olduğunu kabul etmenin yaratacağı müsâmaha zemininin, Kur'ân'ın da mahlûk olduğu görüşüne sevkedebileceği endişesini taşıyor⁷¹ ve buna sebep olabilecek hiçbir açık kapı bırakmak istemiyordu. Nitekim eş-Şâbûnî (v. 449/1057) de, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürenlerin, Ehlu's-Sunne'nin kuvvet kazandığı devirlerde bunu açıkça ifade etmekten korktuklarını, bu sebeple Kur'ân'ın okunuşunun yaratılmış olduğunu söylediklerini, ancak aslında bununla Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kasdettiklerini söylerken⁷² bu hususu doğrular görünmektedir. Keza Ahmed b. Hanbel'in "Lafziyye"yi "Cehmiyye" olarak damgalamış olması da⁷³ bu endişeden kaynaklanan bir müsâmahasızlığın neticesi olmalıdır. O, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne basamak teşkil edeceğinden endişe ettiği için "Vâqife" gibi "Lafziyye"yi de "Cehmiyye"ye dâhil etmiş ve elimizdeki rivâyetlere göre, onların kâfir olduklarını onlarla konuşulmamasını, arkalarında namaz kılınmamasını söylemiştir⁷⁴. Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki görüşlerini kabul edenler arasında büyük müfessir, fakih, muhaddis ve tarihçi Muhammed b. Cerir et-Taberî (v. 310/922) de bulunmaktadır. O, "el-I'tiqâd" adlı eserinde, "Lafz" meselesinde ne Ashâb ne de Tâbi'ûn'dan hiçbir rivâyet bulunmadığını, kendisinin bu konuda Ahmed b. Hanbel'e tâbi olduğunu söylemiştir⁷⁵.

ŞAVTIYYE - MES'ELETU'Ş-ŞAVT

"Lafz" meselesinde, bir kimsenin Kur'ân'ı okuyuşunun mahlûk olduğunu kabul edenler karşısında, bu okuyuşun mahlûk olmadığını ileri sürenlerin mevcûdiyetinden söz etmiştik. Bir insanın Kur'ân'ı okuyuşunun ve bu esnâda ağızdan çıkan harflerin yaratılmış olmayıp, kadim olduğuna dâir görüşe kısaca "Şavt" kelimesiyle işâret edilerek⁷⁶ bu meseleye "Mes'eletu'ş-Şavt", taraftarlarına da "Şavtiyye" denil-

71 Bkz: ez-Zehabî, *Kitâbu'l-Uluuv (el-Menâr, Mısır, 1332)*, XVII, 784; eş-Şâbûnî, Ebû 'Usmân, İsmâ'il b. 'Abdirrahmân, *Aqîdetu's-Selef ve Aşhâbi'l-Hadis, (Mecmu'atu'r-Resâil, Mısır, 1343, c. I), s. 109.*

72 eş-Şâbûnî, a.g.e., s. 109.

73 A.y.

74 Bkz: İbnu'l-Cevzi, a.g.e., s. 157, 158, 159; İbn Eb Ya'lâ, a.g.e., I. 16, 142, 172; II. 30; Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 267. Ahmed b. Hanbel'in "Lafz" konusundaki görüşüne ve dayandığı delilere dâir geniş bilgi için bkz: Watt, a.g.e., s. 353.

75 eş-Şâbûnî, a.g.e., s. 108-109; *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1382/1972, VI. 187 (İbn Teymiyye (v. 728/1327) et-Taberî'nin bu sözleri "Sarihü's-Şunne" adlı eserinde söylediğini zikreder); İbn Ebî Ya'lâ, a.g.e., I. 279-280.

76 Bu şekildeki bir kullamaşa örnek olarak bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XIII. 411:

"و لم ينقل عن أحمد في الصوت ما نقل عنه في اللفظ..."

miştir⁷⁷. el-Eş'arî (v. 324/935) bu görüşü ileri sürenlerin Ehlu'l-İddis-ten bir gurup olduğunu söylemiş, ancak herhangi bir isim zikretmemiştir⁷⁸. el-Buhârî'nin (v. 256/869) de bu görüşte olanlarla mücadele ve münâkaşa etmek zorunda kaldığını biliyorsak da, yine bunların kimler olduğuna dâir bir bilgi yoktur⁷⁹. Ancak İbn Hacer (v. 852/1448) ve el-Laqqânî (v. ?)* bunların hanbelî olduklarını söylemişlerdir⁸⁰. Burada, Sâlimiyye mezhebine göre Allah'ın kelâmının kadîm olan harf ve seslerden ibâret olduğunu ve mushaflarda yazılı harflerin ve Kur'ân okunurken işitilen seslerin aynısı olduğunu hatırlatmak yerinde olur⁸¹. Yine İbn Hacer'in nakline göre, Muhammed b. Eslem eţ-Tûsî'nin (v. 242/856) de bu görüşte olduğuna temas etmiştik⁸². Ancak bu konudaki yanlış anlamaların da, bazılarının hatalı olarak "Şavt" görüşüyle ithâm edilmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer, eţ-Tûsî'nin daha önce naklettiğimiz, Kur'ân okuyan bir kimsenin okuyuşunun da Allah'ın kelâmı olduğuna dâir sözüne temas ederek, aslında onun bu sözüyle böyle birşey kasdetmediğini, sadece okunan şeyin yani Kur'ân'ın mahlûk olduğunu reddetmek istediğini, fakat bunu çok kötü bir şekilde ifade ettiğinden, ilk anda onun, ses (şavt)in de kadîm olduğuna inandığı sanıldığını söylemiştir⁸³. Görüşünü iyi ifade edememesi sebebiyle aynı şey, büyük hadîsçi İbn Huzeyme'nin (v. 311/923) de başına gelmiş ve onun, Kur'ân okuyan bir kimsenin okuyuşunun ve sesinin de kadîm olduğuna inandığı sanılmıştır⁸⁴. Mamâfih yukarıda adı geçenler dışında, gerçekten, Kur'ân okuyan kimsenin okuyuşunun, sesinin, hattâ mushafların kağıt ve mürekkeplerinin bile yaratılmamış olduğunu ileri sürenlerin bulunduğu bir vâkıdır⁸⁵.

77 Bkz: İbn Quteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 68-69 (dipnot).

78 el-Eş'arî, a.g.e., s. 602.

79 Bkz: İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

* Bu isimle anılan birçok İslâm âlimi varsa da (bkz: *Mu'cemu'l-Muellifin*, IV. 110; VI. 91; IX. 203; XI. 167) burada sözkonusu olan muhtemelen, 1041/1631'de vefat eden İbrâhîm el-Laqqânî veya oğlu 'Abdusselâm el-Laqqânî (v. 1078/1667) olmalıdır. (Bkz- A. g. e., I.2; V. 222).

80 Bkz: İbn Hacer, a.g.e., XIII. 380; Ebû Hâmid b. Merzûq, *Berâetu'l-Eş'î-Eş'ariyyin min min 'Aqâidi'l-Muhâlifin*, Dimeşk, 1387/1967, I. 47.

81 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

82 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 410.

83 A.y.

84 A.y.

85 el-Kevserî, bu konuda, hanbelî fakîhi İbn Qudâme el-Maqdisî'nin (v. 620/1223) "*eş-Şurâtu'l-Mustaqim fi İsbâti'l-Harfî'l-Qadim*" adlı bir eser telif etmiş olduğunu zikretmektedir. (Bkz: İbn Quteybe, a.g.e., s. 69 (dipnot)). Bu aynı zamanda, "Şavt" konusunun H. VI-VII. asırlarda hâlâ sözkonusu edildiğini göstermektedir.

İbn Hacer, böyle bir görüşün ne selef'ten ne de Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve ona tâbi olan imamlardan rivâyet edilmediğini belirtmektedir⁸⁶. Böyle bir görüş, yanlış olarak Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilmişse de, bunun sebebi, onun "Lafzıyye" ye karşı çıkmış olması ve Kur'an'ı okuyuşunun yaratılmış olduğunu ileri sürenleri "cehmi" olduğunu söylemiş olmasıdır. Bu durum yanlış anlaşılmış ve onun "Lafz" ile "Şavt"ı bir tuttuğunun zannedilmesine yol açmıştır. Halbuki onun, Kur'an'ı okuyan bir kimsenin sesinin yaratılmış olduğu fikrine karşı çıktığını gösteren herhangi bir rivâyet bulunmadığı gibi, aksine, İbn Hacer'in (v. 852/1448) belirttiğine göre o, Kur'an okunurken işitilen sesin, okuyanın sesi olduğunu açıkça ifâde etmiştir⁸⁷.

Burada, "Şavtrıyye"nin kendi görüşünü doğrulamak için pekçok hadîsi delil olarak kullandığını, ancak muhâliflerinin bu hadîslerin değerini münâkaşa konusu ettiklerini ve bunları tenkid etmekten geri kalmadıklarını belirtmekte de yarar vardır⁸⁸.

"Şavt Meselesi" olarak bilinen diğer bir konu da, Allah'ın kelâmının "ses (şavt)" unsurunu ihtivâ edip etmediği hususudur. Ancak bu konu Allah'ın kelâm'ı olan Kur'an'dan ziyâde, O'nun peygamberler⁸⁹ ve meleklerle konuşmasıyla ilgilidir ve bu açıdan üzerinde durulmuştur. Görüldüğü gibi burada münhasıran Kur'an sözkonusu değildir; binaenaleyh bunun üzerinde durulmayacaktır⁹⁰. Ancak belirtmek gerekir ki, ilk üç asırda ve daha ziyâde Aşhâbu'l-Hadîs içersinde, Allah'ın kelâmının ses olarak işitilebileceğini kabul edenler bulunmaktaydı⁹¹.

KELÂM-I NEFSİ NAZARİYESİ

Allah'ın kelâm sıfatının, elimizdeki mushaflarla olan ilgisinin farklı şekillerde izâh edilmesinden kaynaklanan bu tartışmalara ilâve edilmesi gereken son bir görüş te şudur: Kısaca, "İbâre, Hikâye, Mecâz" veya daha sonraları "Kelâm-ı Nefsi" tâbirleriyle ifade edilen bu görüşe göre, elimizdeki mushaflar asıl Kur'an olmayıp, sadece Kur'an'ın bir ifâdesinden (İbâre, Hikâye) ibârettir, ve ona delâlet eder. Mushaflara

86 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

87 İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

88 Şavtrıyye'nin bu konuda dayandığı hadîsleri tenkid gayesiyle Ebu'l-Hasen b. el-Mufâddal el-Maqdisî (v. ?) tarafından bir cüz halinde müstakil bir eser telif edildiğini el-Kevserî zikretmektedir. (Bkz: İbn Quteybe, a.g.e., s. 69 (dîpnot)).

89 Bilhassa Hz. Mûsâ ile. Bkz: 4 en-Nisâ, 164.

90 Bu konuda geniş bilgi için "Ashâbu'l-Hadîs'e göre Allah'ın Sıfatları Proplemi" adlı basılmamış doktora tezimize (s. 358-365) bakılabilir.

91 A.y.; Krş: İbn Ebî Zeyd el-Qayravânî, *Kitâbu'l-Câmi'*, Beyrut, 1402/1982, s. 107.

Kur'ân denmesi ise "mecâz" yoluyladır⁹². İbn Quteybe (v. 276/889) bu görüşün Kelâmcılar (Aşhâbu'l-Kelâm) tarafından ortaya atıldığı söylemiş fakat Kelâmcularla kimi kasdettiğini belirtmemiştir⁹³. Ancak bu görüşün, sünnî kelamcı İbn Kullâb (v. 239/853'den kısa bir süre sonra) tarafından ortaya atıldığı, ondan önce Mu'tezile içersinde de buna benzer bir görüşe rastlandığı bilinmektedir⁹⁴. İbn Kullâb'a göre Allah'ın konuşması, O'nda mevcut olan bir mânâ (ma'nâ vâhid)dır ve sesler ile harfler onun bir "kopyası" veya "nişanı" ve sözü (ibâre)dür⁹⁵.

Bu görüş ileriki asırlarda Eş'arî mezhebine⁹⁶ hattâ bizzat el-Eş'arî'ye (v. 324/935)⁹⁷ izâfe edilmiştir. Bu görüşün el-Eş'arî'ye âid olmadığı muhakkaktır. Çünkü o, kendisinin akâid konularında Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) yolunu izlediğini açıkça belirtmiştir⁹⁸. Nitekim Ebu'l-Qâsim, 'Abdulkerim el-Quşeyrî (v. 465/1072) de, "*Şikâyetu Ehli's-Sunne bi-mâ nâlehum mine'l-Mihne*" adlı eserinde, bu görüşün ona âidiyetini kesinlikle reddetmiştir⁹⁹. Bununla birlikte, İbn Quteybe'nin Kelâmcular'a atfettiği, sünnî kelâmcılardan İbn Kullâb'ın benimsediği bu görüş, "Halqu'l-Qur'ân" meselesine çözüm getirmek amacıyla bazı Eş'arîler tarafından benimsenmiş görünmektedir. Nitekim gerek İbn Hazm'ın (v. 456/1063), gerek İbn Qudâme el-Maqdisî'nin (v. 620/1223), tenkid ettikleri bu görüşü, Eş'arî mezhebinin görüşü olarak takdîm etmiş olmaları da bunu göstermektedir¹⁰⁰. İbn Hazm, bu görüşü kabul

92 İbn Quteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 202: "و لسانك في ان القرآن في المصاحف على الحقيقة لا على المجاز كما يقول اصحاب الكلام ان الذي في المصحف دليل على القرآن و ليس به"

93 A.y.

94 Watt, a.g.e., s. 354, 355; Bkz: İbn Hacer, a.g.e., XIII. 411.

95 Watt, a.g.e., s. 354.

96 Bkz: İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1395/1975, V. 36; IV. 211, v.d.

97 İbn Qudâme el-Maqdisî (v. 620/1223), kendisi ile zamanın Dimeşk kadısı arasında cereyan eden, Kur'ân'ın mâhiyetiyle ilgili bir münâzaraya dâir yazdığı risâlede, bu görüşü İbn Kullâb'ın ortaya attığını, daha sonra el-Eş'arî'nin de ona tâbi olduğunu söylemiştir. (İbn Qudâme el-Maqdisî, *Cüs' fihî ma'nâ'l-munâzarati'lleti cerat beyne Şeyhinâ el-İmâm el-'Alimu'l-Evhad, Şeyhu'l-İslâm Muvaffaḡu'd-Din Ebû Muhammed 'Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Qudâme el-Maqdisî ve beyne Qâdi Dimeşk el-Mahrûsa* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 6584/5 (243 a-250 a), varak, 247 a; *Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Haḡiqati'l-Qur'ân* (M.İ.H.K, 6584/4 (227a-243a), varak, 241b (15b).

98 el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, el-Medinetu'l-Munevvera, 1975, s. 8.

99 Bkz: es-Subkî, a.g.e., III. 417-418.

100 Bkz: İbn Hazm, a.g.e., V. 36; IV. 211; İbn Qudâme el-Maqdisî, *Kitâbu'l-Burhân*, varak, 4b, 5a, 6a, 6b, 7a, 9b'de "bu tâife" diyerek atıfta bulunur.

eden Eş'arilerin el-Bâcillânî (v. 403/1012) ve onun şeyhleri olduğunu söylemiş¹⁰¹, Watt da, Eş'ariler arasında, İbn Kullâb ve benzerleri tarafından ortaya atılan bu düşünce çizgisini tâkibedenlere rastlandığına işaret ederek, el-Bâcillânî'ye ilaveten el-Cuveynî'nin (v. 478/1085) ismini zikretmiştir¹⁰².

Bazı Eş'arileri bu görüşü kabul etmeye sevkeden âmil, İbn Qudâme el-Maqdisî'nin ve Watt'ın da açıkça belirttikleri gibi¹⁰³, onların buna dayanarak Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiâsını reddetmek istemeleridir¹⁰⁴. Bu görüşte olanlara göre Kur'an mahlûk değildir, fakat yaratılmamış olan Kur'an bu elimizdeki mushaflarda mevcut olan Kur'an değil de, Allah'ın zâtında mevcut olan "Kelâm-ı Nefsi" şeklindeki Kur'an'dır. Elimizdeki mushaflardaki Kur'an ise, kelâm-ı nefsi şeklindeki Kur'an'ın bir kopyası ve benzeridir, dolayısıyla yaratılmıştır¹⁰⁵.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini reddetmek için benimsenen bu görüş, İbn Hâzım'ın belirttiğine göre, yine bâzı Eş'ariler tarafından "Kur'an hiçbir zaman bize indirilmemiştir ve biz hiçbir zaman onu işitmiş değiliz" diyecek kadar ileri götürülmüştür¹⁰⁶. Yine bu görüşün ifrâta varandırılması sonucunda, Eş'arî mezhebine mesnub olanlar arasından, mushafı ayağıyla çiğneyen ve mushafın bu şekilde ayak altına alınmayacağı kendisine söylenerek ikaz edildiğinde, "Allah'ın kelâm'ı bu mushafta değil ki! Mushafta olanlar sadece mürekkepten ibârettir" diyenlerin çıktığını, olayı gören birisinden İbn Hâzım (v. 456/1063) nakletmiştir¹⁰⁷. Yine İbn Hâzım, bir eş'arî'nin, "Allah'ın احد الله الصمد قل هو الله dediğini ileri sürene bin kere lânet olsun". dediğini, vâk'anın şâhirtlerinden nakletmektedir¹⁰⁸.

Ellerde mevcut olan Kur'an'ın Allah'ın kelâm'ı olduğuna inanan müslümanların bu inancını sarsan ve Allah'ın kelâm'ı olması sıfatıyla

101 İbn Hâzım, a.g.e., IV. 211.

102 Watt, a.g.e., s. 355.

103 Bkz: İbn Qudâme el-Maqdisî, a.g.e., varak, 6b-7a (232b-233a); Watt, a.g.e., s. 355.

104 İbn Qudâme şöyle demektedir: "Bu tâife, Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü reddetmek için bu mushafların Kur'an olmadığını söylemiştir. Mu'tezile bile, yaratılmış olan Kur'an ile bu kitâptan başka birşeyi kasdetmemiş iken, bu tâife, bu mushaflar mahlûktur fakat Kur'an değildir demiştir." (İbn Qudâme, a.g.e., varak, 6b (232b)).

105 Watt, a.g.e., s. 354.

106 İbn Hâzım, a.g.e., V. 36; IV. 211.

107 İbn Hâzım, a.g.e., IV. 212.

108 A.y.

Kur'an'ın onlar nazârında sahip olduğu itibâr ve kudsiyeti zedeleyen bu görüş, Kur'an'a yöneltilmiş ciddi bir hücum olarak değerlendirilmekte gecikmemiş ve sert bir reaksiyonla karşılaşmıştır. Bu tepkilerin en şiddetlisi, önce İbn Hâzım'dan, daha sonraları da, büyük hanbelî fakîhi ve usûlcüsü İbn Qudâme el-Maqdisî'den gelmiştir. İbn Hâzım, "el-Faşl" adlı eserinin birkaç yerinde bu görüşü şiddetle tenkid etmiş ve sâhiplerini dalâletle ithâm etmiştir¹⁰⁹. İbn Qudâme ise, bu görüşü reddetmek gâyesiyle müstakil bir eser yazmıştır¹¹⁰. "Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Haqîqati'l-Qur'an" adını taşıyan bu eser, bildiğimiz kadarıyla neşredilmiş değildir.

KİTÂBU'L-BURHÂN

Araştırmamıza göre eserin yegâne elyazma nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesinde, bir mecmua içerisinde bulunmaktadır¹¹¹. Eser, "ma'nâ, ibâre, delâlet, hikâye veya kelâm-ı nefsi" tâbirleriyle anlatılan ve elimizdeki Kur'an'ın sadece Allah'ın kelâmının bir ifâdesinden ve kop-yasından ibâret olup, ona Kur'an denmesinin hakikat değil mecâz olduğuna dâir iddiâyı reddetmek, yahut diğeri bir tâbirle, elimizdeki Kur'an'ın gerçekten Kur'an olduğunu ispat etmek gâyesiyle yazılmış, bizce bilinen yegâne müstakil eserdir. Eserin muhtevâsı ana hatlarıyla şöyledir:

İbn Qudâme, elimizdeki mushafın mecâzî değil gerçekten Kur'an olduğunu ispat ederken; Kur'an, Sünnet ve İcmâ'a dayanmakta ve reddine çalıştığı iddiâyı Kur'an'a göre on noktadan incelemektedir. Kavli ve sükûtî sünnet olmak üzere iki guruba ayırdığı sünnet'e âit delillerden, sözlü olan pekçok rivâyeti zikrettikten sonra, sükûtî sünnet'e âit delilleri de iki bakımdan ortaya koyar. Müteâkiben, Ashâbın ve İslam ümmetinin, ellerindeki mushafların gerçekten Kur'an olduğuna dâir icmâ'ına yer verir. Bundan sonra Eş'arîlerin iddiâsına geçer ve onların görüşlerini, bununla güttükleri gâyeyi izâh eder. Ardından Eş'arîlerin, Kur'an'ın harflerden meydana geldiğini reddettiklerini belirtir ve onların iddialarını dört noktada toplayarak, teker teker cevaplandırır. Bütün bunlardan sonra, Eş'arîlerin, "Kur'an'a Kur'an denmesi, kadîm olan mânâyı ihtivâ etmesindedir. Esas Kur'an bu kadîm mânâdır. Bu mânânın ifâde edildiği mushaflara da onun ismi verilmiş ve Kur'an denmiştir." şeklindeki iddiâlarını ele alır. Burada, bilhassa Kur'-

109 A.g.e., IV. 211-212.

110 Onun ayrıca, bu konuda Dımeşk kadısı ile yaptığı bir münâzaraya dâir, daha önce işaret ettiğimiz bir risâlesi de bulunmaktadır. Bkz: Dipnot, 97.

111 Manisa İl Halk Kütüphanesi, 6584/4 (varak, 227a-243a). Eser büyük boy 17 varaktır,

ân'ın harflerden müteşekkil lafızlardan ibâret bir kelâm olduğunu Kur'ân ve Sünnet ile, Sahâbe'nin, geçmiş peygamberlerin, şâirlerin ve arab dilcilerinin sözlerini delil getirerek ispâta çalışır; kelâm'ın harf ve kelimelerden meydana geldiğini özellikle vurgular. Bu delillere karşı Eş'arîlerin, Kur'ân ve Sünnet ile, Sahâbe'nin, şâirlerin ve arab dilcilerinin sözlerinden değil de, bir hristiyan olan şâir el-Ahğal'a âid ve kelime ve harf olmaksızın insanın içinden konuşmasına da kelâm denilebileceğini ifade eden bir beyti delil getirmelerini tenkîd eder: Önce bu beytin el-Ahğal'a âidiyetinin şüpheli olduğunu belirtir. Hattâ el-Ahğal'ın bu beytinin tahrif edilmiş olduğunu söyler. Sonra bu beytin ona âid olduğunu farzederek, buna cevap verir ve sadece el-Ahğal gibi hristiyan bir şâirin sözüne dayanarak müstakil bir mezhep tesis edilemeyeceğini söyler. Müteâkiben, "Bu arapça kitap Allah'ın kelâm'ı değilse kimin kelâmıdır?" diye sorar ve Eş'arîlerin verdiği "Cebrâil'in kelâmıdır" cevabı üzerine bunu da çeşitli noktalardan reddeder. Eş'arîlerin, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kelâmı olduğunu ileri sürebilecekleri ihtimâlini de gözönünde bulundurarak, bu iddiâyâ da cevap verir.

Bunların ardından iki fasıl açar. Birincisinde, Allah'ın kelâmının ses (şavt) unsurunu ihtivâ ettiğini, yine Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'dan aldığı delillerle ve akli izâhlarla ispâta çalışır. İkinci fasılda, önce, Sünnet'e tâbi olanların hak yolda oldukları dâir icmâ bulunduğunu belirtir ve kendilerinin Kur'ân konusundaki görüşlerinin Hz. Peygamber'den, onun ashâbından ve ondan sonra gelenlerden intikâl ettiğini; halbuki Eş'arîlerin savdukları bu görüşün, söylenildiğine göre ilk olarak İbn Kullâb tarafından ortaya atıldığını, onun ise bid'atçı (muhtes) olduğunu söyler.

İkinci olarak: Kendileri bu konuda Kitâb, Sünnet ve İcmâ'a dayandığı halde, Eş'arîlerin el-Ahğal'ın bir sözüne istinâd ettiklerini söyler.

Üçüncü olarak: Kendi görüşlerinin bütün müslümanlar arasında yaygın olan görüş olduğunu, halbuki Eş'arîlerin bu görüşlerini gizlediklerini ve müslümanlara ve devlet başkanlarına açıklamaktan korktuklarını ifade eder.

Dördüncü olarak: Kendi görüşlerinin tutarlı, onlarınkinin ise çelişkili olduğunu belirtir ve bu çelişkilerine dâir, bilhassa Eş'arî mezhebine mensub olan kadı ve hâkimlerin uygulamalarından örnekler verir.

Beşinci olarak: Kendi görüşleri, müslümanlarca görüşleri kabul edilen meşhur imamlara dayandığı halde, Eş'arîler'in, kelâm ilmi dışın-

da ne Kur'ân'ı ne Hadis'i, fıkhi, nahvi ve arapça'yı, ne de hesâbı ve diğer ilimleri bilen bir kelâmciya tâbi olduklarını söyler.

Altıncı olarak : Kendilerinin görüşünü kabul etmiş olanların şahsî değer ve meziyetlerinden dem vurarak, kendi taraftarlarının zâhid, âbid, kerâmet sâhibi, dîni (âhireti) tercih edip dünyâdan uzaklaşmış kimseler olduklarını; Eş'arilerin ise, mal mülk sahibi, medrese ve ribât-larda yaşayan, birçok vakıflara mâlik, dinden nasibi olmayan dünyâ-perestler; pâdişah kapısından ayrılmayan, dünyaya dalmış, dünyevî konularda hırs sahibi kimseler olduklarını; Allah'ın ise, hak yolda olanların zayıf ve fakir olduklarını, bâtil yolda olanların ise kibirli ve zengin olduklarını söylediğini belirterek kendisinin haklı olduğunu ispâta çalışır.

Yedinci olarak : Hz. Peygamberin bir hadisinde "Âhir zamanda dînin garip kalacağını" söylediğine, kendi görüşünde olanların da bu devirde, pekçok diyarda zayıf ve garip bir halde bulduklarına, tıpkı İslâm'ın ilk devirlerindeki ashâb'a benzediklerine dikkati çeker.

Neticede, yukarıda anlattığı bütün bu hususlardan dolayı kendilerinin sırât-ı müstakim üzere olduklarının açık olduğunu söyler ve Sünnet'e sarılmayı ve bid'atlardan sakınmayı tavsiye ederek eserine son verir.

Eser, sistemli bir şekilde yazılmış olup, müellif bu konuda, gerek kendisinin, gerek muhâliflerinin delillerini eksiksiz ve tafsilatlı bir şekilde vermeye çalışmıştır. Bu özelliği ise eserin kıymetini bir kat daha arttırmaktadır.

İbn Qudâme el-Maqdisî'nin (v. 620/1223) fıkhî dâir "el-Muğnî" adlı büyük eseri dışında, akâidle ilgili olarak birkaç eseri daha basılmıştır*. Bunlara ilaveten, gerek sahasında yazılmış müstakil yegâne eser olması, gerek sistemli ve anlaşılır bir tarzda yazılmış olması yanında; bu konudaki delilleri de eksiksiz bir şekilde toplaması sebebiyle büyük bir önemi hâiz olan "Kitâbu'l-Burhân"ı da ilim dünyasına en kısa zamanda takdim etmeye çalışacağız**.

* O'nun "Aqide" siile "Zemmu't-Te'vil"i bir mecmua içerisinde neşredilmiştir. (*Mecmû'l-Muhtemil'ale'd-Dureri'l-Atiye*, Matbaatu Kurdistân, 1329'da 6. ve 9. risaleler) (Bkz: *Mu'cemu'l-Matbu'âtî'l-'Arabiyye*, I. 214); Lum'atu'l-İ'tiqâd adlı eserinin matbû olduğunu da ez-Zirikli kaydetmiştir. (Bkz: *el-'A'lam*, IV. 191). Bu eserin Mısır, 1351'de yapılan baskısı Bekir Topaloğlu tarafından tahkikli olarak yeniden neşredilmiştir. (Bkz: Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi-Giriş*, İst. 1981, s. 373'den itibaren "Ek" olarak.)

** Eserin tahkik ve tahrirci ile ilgili çalışmalarımız henüz devam etmektedir. İnşallah kısa bir süre sonra tamamlanacağını ve derginin gelecek sayısında neşretmek arzusunda olduğumuzu belirtiriz.

KİTAP TANITMA ve TENKİDİ:

Doç. Dr. S. Hayri BOLAY

Teoman Duralı, Canlılar Sorununa Giriş, İst. Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımları, No: 3102. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1983 büyük boy x + 108 + 4 + 10 sayfa.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü doçentlerinden Dr. Teoman Duralı, Biyoloji Felsefesi ile ilgili olarak Prof. Dr. Nermi Uygur'un nezaretinde hazırladığı doktora tezini yayımladı. Çalışmalarını Biyoloji Felsefesi üzerinde teksif eden T. Duralı doktora çalışmasını olduğu gibi yayımlamamış; önsözünden anladığımıza göre, matbaada uzun süre sıra beklemiş olan kitabı, bu uzun müddet içinde biyoloji sahasındaki gelişmelere uygun olarak, şekil ve muhteva itibarıyla bir takım değişikliklere tâbi tutmuş.

Araştırmacı, önsözünde okuyucuya felsefe ağırlıklı olan bu çalışmasınının, uygulamaları tâyin eden tarihî ve sistematik çerçevede incelenmesi gereken teorileri ve bunlarla ilgili meseleleri ele aldığını ifade etmektedir.

Dr. Duralı "Canlı-Cansız" diye esash bir ayrılığın olup olmadığını ana mesele olarak görmekte ve diğer meseleleri bunun etrafında döndürmektedir. Bu merkezî mesele, aynı zamanda "Yer kaplayan varlık-düşünen varlık" ikiliğini ortaya getirmektedir. Bu ikilik de "a priori bilme yetisinin biyolojik temelleri" meselesine hazırlık mâhiyetinde bir rol oynamaktadır. Araştırmacının esas maksadı da a priori olarak bilmenin temellerinin ne olduğu hususunu biyoloji felsefesi açısından inceleyebilmek için gereken zemini hazırlamaktır.

Bu anlayış içinde hazırlanan kitap dört ana başlıktan yahut dört bölümden meydana gelmektedir.

I- "Canlı Sorunun arka plânı"

II- "Çağımızda canlı sorunuyla ilgili spekulatif görüşler"

III- "Cansız-Canlı ikiliğini aşmak iddiasındaki Çağımız Canlılar biliminden (Biyolojiden) Kesitler"

IV- "Canlılar Felsefesinin Baş Sorunu: "Res Cogitans-Res Extensa"nın günümüzdeki durumuna bir bakış."

Şimdi bu ana başlıklar altında ele alınan tâlî başlıkların ve belli başlı tâlî meselelerin ne olduğuna bir göz atalım:

I. Bölümde: "Canlı-Cansız karşıtlığının Kökenleri" "Canlının, Bilimsel çerçevede işlenmeğe Başlanması", "Yaratılmış Varlık olarak canlı", "Mekanik bir varlık olarak canlı", "Gelişip Dönüşen Varlık olarak Canlı", "Mekanizm-Teknoloji Diyalektiği" ana başlıkları var. Bu ana başlıklar altında bir çok tâlî başlıklar da mevcut. Bu bölümde Dr. Durallı, Aristo'dan Farabi'den başlayarak Descartes'a Kant'a kadar canlı probleminin geçirdiği safhaları ve teleolojiden mekanizme geçişi ortaya koymaktadır.

II. Bölümde ise "Biyoloji"; Metafizik spekülasyonu", "Spekülâtif görüşlerin, Biyolojiye Katkıları", "Metabiyoloji", "Parabiyoloji", gibi ana başlıklar göze çarpmaktadır. Bu bölümde Dr. Durallı, bilhassa canlı ile ilgili biyolojik bulguların metafizik ve metobiyolojik yorumlarını ele alıyor. Bu hususta iki zıt cereyanın, mekanizmin ve vitalizmin, vitalizm içinde gayeciliğin kısa bir tahlilini yapıyor. Aynı zamanda parabiyoloji içerisinde meselenin kısmen ideolojik cephesine temas etmeyi ihmal etmiyor. Biyoloji ile dünya görüşünün, dünya görüşü ile din arasındaki bağıntının ne olduğunu ortaya koyarak, ilim adamının inançlarından, yaşadığı cemiyetin değer hükümlerinden sıyrılamıyacağı ifade ediyor. Felix Mainx'e dayanarak, dünya görüşü ile dünya tasavvurunun bağdaştırılmasının ilmin olduğu kadar her çağda her insanın manevî vazifesi olduğunu teyid ediyor. Yine aynı zât'a dayanarak spekulatif sistemlerin, düzmece ilmi muhtevalarıyla, aydınlanmanın yol açtığı inanç boşluğunu doldurmağa savaştıklarını belirtiyor. Böylelikle bu düzmece ilmi sistemlerin bir taraftan din kılığına bürünüp dinin yerine geçmeğe çalışarak derin yaralar açtığını, diğer taraftan da tecrübî ilimlere ilim dışı unsurlar katarak bunların temellerini sarsmış olduğunu ortaya koyuyor.

III. Bölümde, "Tabiat Felsefesinden Biyolojiye geçiş", "Canlıların Bilimi olarak Biyoloji", "Biyolojinin Başlıca Araştırma Kolları", "Canlılara İlişkin Bilimsel Verilerden Kaynaklanan Sorunlar" gibi ana başlıklar bulunmaktadır.

Bu bölümde Dr. Duralı, biyoloji'yi kuran "Akıl yürütme", "Deney", "Varsayım", "Teori", "Sistem", "ilke", "önerme" gibi kavramların tariflerini verdikten sonra morfolojiyi, fizyolojiyi genetiği, embriyolojiyi, ekolojiyi, evolusyonu inceliyor; biyoloji teorilerine bir göz atıyor. Dr. Duralı burada, biyolojide geçen asrın ikinci yarısından beri önemle üzerinde durulan ve son senelerde yine üzerinde yeni münakaşalar açılan bir ikiliği ele alıyor:

Biyolojik olaylarda raslantı (Tesadüf) ve sorumluluk ikiliği, iki zıt anlayış ve iki izah tarzı. Tesadüfü müdafaa eden Crick ve Monod'nun fikirlerini naklettikten sonra araştırmacımız, raslantı fikrinin mutlak olarak kabul edilemeyeceğini, canlının, cansıza nisbetle maddî yapı ve unsur bakımından ilke itibariyle aynı olduğu halde, canlının daha ince ve karmaşık yapıya sahip olduğuna önemle işaret ediyor.

IV. Bölümde "Canlılar Felsefesinin Baş sorunu" kısaca ele alınıyor. Dr. Duralı, kitapta üzerinde dönüp dolaştığı ana meselenin ortaya çıktığını, bu meselenin de bir yüzü ile "Cansız madde ile canlı varlık arasında uçurum" olup olmadığı, öbür yüzü ile bu uçurumu kafasından atamayan araştırmacıların canlıyı asrımızda nasıl dile getirdikleri meselesi olduğunu belirtiyor. "Cansız madde" ile "Canlı Varlık" arasındaki uçurumun çağımız biyolojisinde küçümsenemeyecek derecede çözülmüş olması, bu uçurumun aşılmasında sağlam bir adım sayılabilir. Uçurumun aşılması ise, Dr. Duralı'ya göre varlık felsefesine olduğu kadar, canlılar ilmine de yepyeni bir ufuk açacaktır.

Kitabın sonunda 37 maddelik üç Batı dilinden bir kaynaklar kısmı var. Ayrıca "Adlar ile kavramlar dizini" konmuş.

Dr. Teoman Duralı, memleketimizde ihtisasını biyoloji felsefesi üzerinde yapan ilk felsefecidir. Kitap da bu bakımdan mühimdir. Dr. Duralı'yı dikkatli çalışmasından dolayı tebrik ederiz. Bununla beraber bir kaç hususa işaret etmeden geçemiyoruz:

Böyle biyoloji felsefesi ile ilgili ilk ve mühim bir eser, daha geniş yazılabilir. Meselâ son bölüm iki tam sayfa bile değil. Ne zaman başlayıp bittiğini insan farkedemiyor. Bu durumda onu ayrı bölüm olarak ayırmamak daha iyi olurdu. Diğer bir kısım ara başlıklar da böyle. Üç batı lisanına vâkıf olduğu, pek çok âlimin ve filozofun eserini aslından okuyabildiği halde, bazılarının fikirlerini başkalarından nakletmeseydi yani ikinci elden kaynaklara müracaat etmeseydi, daha iyi olurdu.

Son olarak Dr. Duralı'nın kitapta kullandığı dile temas etmeden geçemeyeceğiz. Dil herkesin kendi tercihi durumundadır, bizde terim

anarşisi devam ettikçe, buna son verecek bir otorite bulunmadıkça böylesi ikilikler ve kargaşahklar devam edip gideceğe benziyor.

Bizim anlamakta güçlük çektiğimiz husus şudur: Acaba bir veya bir kaç Batı diline vâkıf olan kimseler, öğrendikleri dillerde de Türkçede olduğu gibi, hızlı değiştirme, hatta yenilik aşkıyla her 10 senede bir kelimeleri yenileme hevesi görüyorlar mı? Yoksa oralarda bir ilmi otorite dilde birliği ve istikrarı korumakta mıdır?

Kitaptaki bir çok kelimeyi ve kullanışı anlamak oldukça zor oluyor. Meselâ “dile dökmek” (s. 24), “... doğa bilimlerini güden temel sorular” (s. 35), “dökümlenen (s. 36)”, “...dediği bir deyimle açıklamayı dilemiştir” (s. 47)” çevresinde dönenip durmuştur. “(s. 50), “... Kalkış noktalarını gerekser” (s. 52) “... Kabulun devriklenmiş şeklinden...” (s. 54, “... topunu dışlaştırırken” (s. 57), “Mekanizm-Teleoloji çatışkısı” (s. 66) “gerçeklenemeyen”, (s. 103), “Eğretileme yoluyla söylenirse...” (s. 104),” buraya dek neyin kovuşturulduğu...” (s. 105)- “...becerme bilgisi” (s. 107) gibi kullanışlar bunlardan bazılarıdır.

Türkçede benim bildiğim kadarıyla “dil dökmek” vardır; “dile getirmek” vardır, ama “dile dökmek” yoktur. Sözlüklerde de bulamadım. İkinci misâlde “güden” kelimesi de kanaatımca yanlış kullanılmıştır. “Dökümlenmek” de yoktur. “Dökümünü yapmak” vardır; bu da teferruath bir izahatı gerektirir. “Dilemek” de yanlış kullanılmıştır. Dilemek, istemektir, ama her istemek, dilemek değildir. Bir şey, bir büyükten dilenir: “Dile benden ne dilersen” gibi TRT spikerleri “dilerseniz” derken muhatabını küçük düşürmüş oluyorlar. İnce mânâ farklarını kaybetmemek lâzımdır. “... dönenip durmuştur” kullanımında “dönenmek”ten bir şey anlaşılıyor, belki ne kastedildiği seziliyor. “Dönüp durmak” yerine kullanılmış olabilir; fakat “Dönüp Durmak” mastarını atmak, yenilemek ihtiyacını mı duyuyoruz? Türkçe olan ve herkesin bildiği, anladığı, kullandığı kelimeleri, terimleri, yenilemek, değiştirmek ihtiyacı nereden doğuyor?

“... Kalkış noktalarını gerekser” kullanımında “gereksemek” tarzında bir kullanış yoktur. Gerekli görmek, lüzumlu görmek, ihtiyaç duymak, gibi kullanışlar varken, “gereksemek” fiili de isabetli kullanılmamıştır. “...devriklenmiş şekli...” ibaresi de isabetli değildir. Çünkü “Tersine çevirmek, ters döndürmek”, “Ters dönmek” gibi kullanışlar mevcuttur. Bunun gibi “çatışma” kelimesi varken bunu “çatışkı”ya çevirmeye hacet yoktur. “Çatışma” kelimesini biz beğenmiyorsak, ve bunu çatışkı’ya çeviriyorsak, bir kaç sene sonra onu da değiştirenler

çıkacaktır. "Gerçeklenmek", yerine "doğrulanamayan" veya "gerçekleştirilemeyen" demek daha isabetli olurdu. "Egretileme oluyla söylenirse" ibaresinden bir şey anlamak zordur. "Kovuşturmak" bu gün "Tahkikat yerine kullanılmaktadır: bu da daha çok adli ve hukukî bir tâbirdir.

"Becerme bilgisi" "Savoir-faire" yerine kullanılmış; yanılmıyorsam buna "Becerebilme" "yapabilme" demek daha doğru olurdu.

Ayrıca "Contingence" "karşılığı" "olasılık" (s. 51) kullanılmış ki buna iştirak etmek de mümkün değildir. Çünkü "olasılık" "possibilité" karşılığı olarak kullanılmaktadır. Contingence ile possibilité ise tamamen farklıdır. Farklara daha da dikkat etmek, kavramların taşıdığı mânâları kaybetmemeye çalışmak, düşünce ve kültür hayatımız için lüzumludur.

Bütün bunlarla birlikte Dr. Duralı'yı bu güzel ve sahasının tek çalışmasından dolayı tekrar tebrik ederiz; bizleri bu yeni sahada daha çok aydınlatacak yeni yeni kıymetli eserler vermesini dileriz. Onun derin ve geniş bilgi hamûlesinden yüksek çalışma azminden ve iradesinden, kuvvetli dinamizminden ve idealizminden daha fazla şeyler beklemek hakkımızdır.

MARTİN LINGS, “MUHAMMAD ﷺ, HIS LIFE
BASED ON THE EARLIEST SOURCES”*

George Allen and Unwin, Islamic Texts Society, London 1983, pp. 359.

“Mohammed” adlı biyografik eserinin önsözünde Maxime Rodinson İslâm Peygamberinin hayatı hakkında şimdiye kadar birçok eser yazıldığını bu konuda kaynakların yeterince taranarak incelenmiş olduğunu ve bundan dolayı kendisinin eserinde aktaracak yeni olayları olmadığını belirttiikten sonra, yine de her neslin, geçmişteki olayları o devrin kendine has ilgi alanları doğrultusunda yeni baştan incelediğini ve kendisinin de bu noktadan hareket ederek eserini yazdığını ifade eder. Önceki araştırmacıların dikkatlerinden kaçan teferruata dâir bazı noktalar ile söz konusu devre ait olayları yorumlama tarzının farklılığı dışında da eserinin bir orijinallik arzemediğini söylemek suretiyle, onun benzerlerinden pek farklı olamayacağını peşinen kabullenir.

“Muhammad At Mecca” ve “Muhammad At Medina” adlı iki ciltlik eserinin önsözünde W. Montgomery Watt² da Maxime Rodinson gibi, Hz. Muhammed (a.s)’in hayatı ile ilgili kaynakların yeterince incelenmiş olduğundan konuya yeni boyutlar kazandırmanın mümkün olmayacağını kabul eder ve eserinin, konuya daha çok tarihçi olarak yaklaşanlar başta olmak üzere Hristiyan ve Müslüman olarak yaklaşanları ilgilendirdiğini ifade eder.

Martin Lings ise, “Muhammad ﷺ, His Life Based on the Earliest sources” isimli eserinde, yukarıda adı geçen kişiler gibi

* Martin Lings’in bu eseri, Pakistan Hükümeti Din İşleri Bakanlığı himâyesinde İslâmâbâd’da 18-19 Aralık 1983 tarihinde toplanan VIII. Siret Konferansı’nda, Hz. Peygamber’in biyografisi hakkında İngilizce yazılmış en iyi eser olarak değerlendirilmiş ve birincilik ödülünü kazanmıştır.

1 Rodinson, Maxime, Mohammed, Translated from the French by Anna Carter, Penquin Books, London, 1976.

2 Watt, W. Montgomery, Muhammad At Mecca, Oxford University Press, London, 1953; Muhammad At Medina, Oxford University Press, London, 1956.

kitabımı kaleme alış sebebini ve onun daha çok kimlere hitap ettiğini belirtmemektedir. Esasen eserde bu tür bilgilerin yer alabileceği bir ön-söz veya giriş bölümü de bulunmamaktadır. bu yüzden eserin ne maksatla yazıldığı hususu, onun ancak tamamı okunduktan sonra anlaşılabilir. Eser, onu okuyan kişinin ilgi veya ihtisas alanına göre çeşitli şekillerde anlaşılıp yorumlanabilir bir özelliğe sahiptir. Ancak yazarın alışılmışın dışında bir ön-söz veya giriş yazmaksızın yalnızca kitabına koyduğu isimle maksadını ortaya koyduğunu görebilmekteyiz; o da bu kitabın Müslüman olsun olmasın her seviyeden kişileri toptan muhatap olarak aldığı şeklinde ifade edilebilir.

Martin Lings'in eseri, Rodinson ve Watt gibi batılı ilim adamlarının yukarıda zikredilen iddialarını âdeta çürütmektedir. Zira Martin Lings, bu eserinde, konuya yaklaşım biçimi ile aslında Hz. Peygamber hakkında daha çok şeyler söylenebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu eserden sonra, bu konuda fazla bir şey söylenemez şeklindeki mâzeretin, bir geçerlilik kazanabileceği söylenebilir.

Martin Lings, pozitivist batı anlayışının aksine konuyu tamamen klâsik ilk İslâm kaynaklarına dayandırmakla benzer eserlerden ayrılmaktadır. Bu eserde Hz. Muhammed (a.s.) Allah'tan vahiy alan bir elçi olduğu kadar, bütün beşerî yönleri ile de karşımıza çıkmaktadır. Asil bir âileden yetim olarak dünyaya gelen, yetim ve öksüz olarak büyüyen, yoksul fakat şerefli ve içinde bulunduğu cemiyetin sürüklendiği anarşi ve kaos ortamından kendisini koruyabilen birkaç muvahhiden birisi; sonra Allah'tan vahiy alan bir Elçi; kendisine vahyolunan Kur'an âyetlerinin gösterdiği doğrultuda müjdeleyen, uyaran, korkutan bir peygamber; kendisine şiddetle karşı konulan ezâ ve cefa ile yoğrulmuş koca onüç yıl... Sonra Medîne devri. Otorite olarak kabul edilen bir site devleti başkanı; anlaşmazlıkları gideren bir hakem-hâkim; ordusunun başında döğüşen bir baş komutan; zevcelerinin kendisi ve birbirleri ile olan münâsebetlerini en iyi şekilde düzenleyen mâhir bir âile reisi; sevdiklerinin ölümünde göz yaşları döken merhamet örneği ve çocuklarla bile oynayıp şakalaşan mütevâzi bir insan... Ancak bütün bunların üstünde Allah'ın Resûlü olduğu keyfiyeti ashâbi tarafından dâima göz önünde tutulan ve huzurunda yüksek sesle bile konuşulmasına izin verilmeyen tek otorite. Her yönü ile bizim gibi bir beşer; ama bizim gibi olmayan bir insan hüviyetiyle ve daha kaleme dökülmeyen ya da bizim kaleme dökmekten âciz kaldığımız karmaşık hisler ile Hz. Muhammed (a.s.) her din ve ırktan, her kültür seviyesinden insanlara tanıtılmaya çalışılmıştır.

Bu eser, yalnızca Hz. Muhammed'in (a.s.) şahsî hayatını anlatmakla kalmamakta; devrin sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu yansıttığı gibi, İslâm öncesi ve İslâm devri olmak üzere bütün Hicaz Arapları hakkında yeterli bilgileri de vermekte ve bu özelliği ile ilk kaynaklardaki dağınık ve bazen kopuk mâlumatın ustaca bir sentezi yapılarak edebî değeri yüksek sürükleyici bir roman havası ile karşımıza çıkmaktadır. Bu eser, tarih, sosyal tarih, harp tarihi, ekonomi, din sosyolojisi, İslâm hukuk tarihi ile yakından ilgili olması ve biyografik roman türünün özelliklerini yansıtmaya itibâriyle de, aynı konuda kaleme alınan başka eserlerden ayrılmaktadır.

Kitabın isminden de anlaşıldığı gibi, Martin Lings'in ana kaynakları, Kur'an-ı Kerim, İbn İshâk'ın Sîretu Resûlillâh'ı, İbn Sa'd'ın Tabakâtu'l-Kübrâ'sı ve Vâkîdî'nin Kitâbu'l-Meğâzi'sidir. Bunlar Taberî'nin Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk'u ile onun Tefsirinden ve İslâm'ın temel hadis mecmualarından alınan mâlumât ile desteklenmektedir.

359 sayfa olan kitap, 85 kısa bölümlerden müteşekkildir. Ancak bu bölümlerin çokluğu, konuların bütünlüğünü ve akıcılığını zedelememekte; bilakis olayların takibinde okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Kitabın sonuna o devirdeki kabilelerin yaşadıkları yerleri gösteren bir Arabistan haritası konmuş, Kureys'in şeceresi şema halinde gösterilmiş, konuya yabancı olan okuyuculara yardımcı olmak üzere Arap isimlerinin telaffuzu anahtarı ile dipnotlarda özel işaretlerle (I. I. W. gibi) gösterilen kaynaklar anahtarı verilmiş ve geniş bir indeks ile kitap tamamlanmıştır.

Martin Lings kitabına "The House of God" (Allah'ın Evi) bölümü ile başlamıştır. Bu, Kur'an'ın gösterdiği doğrultuda İbrâhim (a.s) ve İsmâil (a.s)'in Ka'besinin ve onun ifâde ettiklerinin, İslâm'ın Ka'besi ile aynı olduğunu teyid etmektedir.

Ka'be ve çevresinde vukubulan olayları tasvirten sonra, Hz. Muhammed'in doğup büyüdüğü çevre çeşitli yönleriyle kısa bölümler halinde, fakat biri diğerini tamamlayacak şekilde ele alınmış ve Hz. Muhammed (a.s)'in risâlet görevini üstlenmesinden sonra ortaya çıkan durumlarla daha önceki dinî, sosyo-ekonomik ve siyâsî durumlar arasında kurulması zarurî olan bağ gözler önüne serilmiştir. Böylece İslâmiyet'in Arap Yarımadası'na tamamen yerleşmesinin hikâyesi bir bütün olarak anlaşılabilir. Bütün olarak anlaşılabilir.

Yazarın, konuları ve olayları derinliğine tahlil ve inceleme yerine, daha ziyâde descriptive bir metotla ele almış olduğu anlaşılabilir.

dır. Bununla beraber Martin Lings'in eseri, olayların ve meselelerin yalnızca güzel bir tasvirinden ibâret değildir. O, eserinde kendi görüş ve yorumlarına da birçok yerde yer vermiştir. Lakin bunları yerleştirirken ana kaynaklardan derlediği mâlumat ile kendi görüşlerini öylesine mütenâsip bir şekilde yerleştirmiştir ki, okuyucu, kitabın sanki tek kaynaktan derlendiğini zannetmektedir. Misâl olarak yazarın münâfıklar konusundaki yorumunu ele alabiliriz:

"Derken, hakikat karşısında kör ve sağır olan kâfirlerin zikredilişinden sonra üçüncü gurup insanlardan söz edilir: 'İnsanlardan, inandırmadıkları halde Allah'a ve ahiret gününe inandık diyenler vardır... İnananlara rastladıkları zaman inandık derler, elebaşlarıyla başbaşa kaldıklarında: Biz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz derler'.³ Bunlar, kararsızlar ve şüphecilerle samimiyetsizliğin her derecesinde Evs ve Hazrec'li münâfıklar ve onların şeytanları, yani kötüyü telkin edenler, şüphe tohumlarını ekebilmek için ellerinden geleni yapan kâfirlerin kadın ve erkekleri idi. Peygamber burada, Mekke'de iken karşılaşmadığı bir problem hakkında uyarılmıştır. Mekke'de Müslüman olanların samimiyetlerinden hiçbir şekilde şüphe edilmemiştir. İslâm'ı seçmenin sebepleri sâdece ve sâdece mânevî olabilirdi; zira bu dünyanın nimetleri hususunda bir mühtedi kazançlı çıkacak hiçbir şeye sâhip değildi. Hatta birçok durumlarda kaybedecek çok şeyi vardı. Ne var ki, şimdi bu yeni dine girmek için birtakım dünyevî sebepler vardı ve bu sebepler gittikçe çoğalmaktaydı. Artık Müslümanların saflarında münâfıkların, kelimenin tam mânasıyla, bulunmamaları keyfiyeti ebedî olarak yok olmuştu."⁴ Yazarın bu can alıcı tesbiti, Mekke Devri ile Medine Devri arasındaki ruh ve moral farkını çok güzel bir şekilde zihinlere nakşetmektedir.

Hudeybiye Muâhede'sinin sağladığı sulh ve nisbeten sukûnet atmosferinde İslâm'ın hızla yayılmaya başlamasının sebepleri üzerinde fikir yürütürken Martin Lings şöyle söylemektedir: "İslâm'ın nüfûzu artık Yesrib vâhasının çevresindeki kabîleler arasında süratle artmaktaydı. Bunun sebepleri sâdece mânevî değildi. Peygamber artık tehlikeli ve ne yapacağı kestirilemeyen bir düşman ve kudretli, güvenilir ve kerem sâhibi bir müttefik olarak bilinmekteydi. Kureyş veya diğerleri ile yapılan ittifakların daha riskli ve câzibesini kaybetmeye başladığı görülmekteydi. Birçok hallerde siyâsî ve dinî motifler birbirinden ayrı-

3 Bakara Suresi, 8, 14.

4 Lings, Martin, Muhammad, His Life based on the earliest sources, George Allen and Unwin, Islamic Texts Society, London, 1983, s. 126.

lamayacak şekilde tezâhür etmekteydi. Ancak, yavaş yavaş gelişmekle beraber kuvvetli ve derin, ve güdülen siyâsetle hiçbir şekilde alâkası olmadığı gibi, İslâm'ın mesajını yaymak için mü'minlerin şuurlu olarak gösterdikleri çabalardan büyük ölçüde âzâde olan bir faktör daha vardı; o da, yeni dini hayatlarında bizzat tatbik edenlere has olan çarpıcı vakar ve sükûnet idi. Allah'ın vahdâniyetinin kitâbı olan Kur'an-ı Kerîm, aynı zamanda Rahmet Kitâbı ve Cennet Kitâbı idi. Onun âyetlerinin tilâveti, Resûlün öğretileri ile birlikte, birtakım şartları yerine getirmek sûretiyle mü'minlerin her çeşit emel ve arzularının ebedî olarak yerine getirileceğine mutlak mânada inanmalarını sağlamıştır. Bundan hâsil olan saadet, imânın bir kriteri olmuştur.⁵

Martin Lings, eserinde Kur'an-ı Kerîm'in birçok âyetlerinin çeşitli hâdiseler ve meselelerle münâsebetini doğrudan veya dolaylı bir şekilde tespit ederek zikretmekte ve böylece okuyucu, Kur'an-ı Kerîm ile onun nâzil olduğu devirde vukubulan hadiseler ve meseleler arasında organik bağları müşâhede edebilme imkânına sâhip olmaktadır. Eserde 250 kadar âyetin yer almış olmasının, bunun açık bir delili olduğu ortadadır. Anlayabildiğimiz kadariyle, Martin Lings'in hem şîirde, hem de nesirde usta bir edip olduğunu belirtmek yerinde olur kanaatindeyiz. Kur'an-ı Kerîm'in mu'ciz ifâdelerini İngilizceye büyük ölçüde aktarabilmiş olması, onun Arapçaya olan hâkimiyetini de göstermektedir. Aşağıda misâl olarak aldığımız birkaç âyetin meallerini İngilizce ve Arapça bilenlerin takdirlerine sunmakla yetiniyoruz:

"O thou who art wrapped in the cloak, arise and warn! Thy Lord magnify! Thy raiment purify! Defilement shun!... For when the trumpet shall be blown, that shall be a day of anguish, not of ease, for disbelievers."⁶ (s.48).

"Praise be to God, the Lord of the worlds,
The Infinitely Good, the All-Merciful,
Master of the day of Judgement.
Thee we worship, and in Thee we seek help.
Guide us upon the straight path,
The path of those on whom Thy grace is,
not those on whom Thine anger is,
nor those who are astray."⁷ (s. 69).

5 Lings, Martin, aynı eser, s. 290.

6 Muddessir Süresi, 1-10.

7 Fatiha Süresi, 1-7.

“Wait patiently for the fulfilment of thy Lord’s decree for verily thou art in Our sight; and glorify thy Lord with praise when thou uprisingest, and glorify Him in the night, and at the dimming of the stars.”⁸ (s.157).

Eserde başından beri müşâhede edilen güzellikler, sonunda âdeta doruk noktasına ulaşmaktadır. Kitabın, “Succession and Burial” (Hilâfet ve Peygamber’in Defnedilmesi) adlı son bölümde Resûlullah’ın toprağa verilmesinden hemen sonra Ashâbın hâlet-i ruhiyesini tasvir eden son paragrafı, okuyucuyu sanki Hz. Peygamber’in ölümüne bizzat şahit olmuşlar arasına katmaktadır.

Kitap şu âyet ile son bulmaktadır: “Verily God and His angels whelm in blessings the Prophet. O ye who believe, invoke blessings upon him, and give him greetings of Peace”.¹⁰ (Şüphesiz Allah ve melekleri peygamber Muhammed’i överler; ey inananlar! Siz de onu övün ve ona esenlik dileyin.)

Böylece Hz. Peygamber’in her anılışında Mü’minlerin söyledikleri

صلى الله عليه وسلم v.b. dua formülünün sebebi hikmeti zihinlerde daha bir billurlaşmaktadır. Hatta İslâm’ın Peygamberini bu eserle tanıyan aklı selim sahibi gayr-ı müslimlerin dahi burada tasvir edilen insanı bilip onun tebliğine vâkif olduktan sonra böyle bir insanı derin takdir ve hayranlık duyguları ile hatırlayacakları ve bir bakıma zikredilen bu âyetin çağrısına katılmaktan kendilerini alamayacakları kanaatinde olduğumuzu özellikle ifâde etmek istiyoruz.

Sonuç olarak Martin Lings, bu eserinde, İslâm’ın derûnî vechesini ve Hz. Muhammed (a.s)’i Kur’an’ın “Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”¹¹ âyeti ve “Ey Peygamber! Biz seni şâhid, müjdeci, uyarıcı, Allah’ın izniyle O’na çağırın, nurlandıran bir ışık olarak göndermişizdir”,¹² âyetinde târif edildiği şekliyle takdim etmiş ve etrafında kenetlenen ashâbını da, “Muhammed Allah’ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler. Onları rukûa varırken, secde ederken, Allah’tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün. Onlar, yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar.”¹³ ifâdesine en uygun bir şekilde tanıtmamı bilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Selahaddin EROĞLU

8 Târ Süresi, 48-49.

9 Lings, Martin, aynı eser, s. 345.

10 Ahzâb Süresi, 56.

11 Enbiyâ, Süresi, 107.

12 Ahzâb Süresi, 45.

13 Feth Süresi, 29.

KİTAP TANITMA

Yrd. Doç. Dr. Münir Atalar

Atillâ ÇETİN, *II. Meşrutiyet Döneminde Arşivlerimize Âit BELGELER*, İstanbul, 1985, VII+64 sayfa, XXIII Belge. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını: 12, fiyatı: 250 TL.

Osmanlı İmparatorluğu'nun, günümüze intikal eden tarihi ve kültürel zenginliklerinden biri de arşivlerimizdir. Türkiye, Osmanlı Devleti'nin en önemli arşivlerine sâhip bulunmaktadır. Sosyal, kültürel, iktisadi araştırmalar için, arşivlerimiz ve belgeleri, vazgeçilmez kaynakların başında gelmektedir.

Türk Dünyası Araştırmaları, ilk sayısından itibaren, Türkiye Arşivleri, özellikleri, değerleri, Türkiye dışındaki Osmanlı Arşiv malzemeleri ve arşiv belgelerinin yayınına dair kıymetli makâleler neşretmiş ve buna büyük önem vermiştir.

Fransa'da arşivcilik ihtisası yapmış, Başbakanlık Devlet Arşivi'nde uzun yıllar çalışmış, Arşiv Genel Müdür Yardımcılığı ve Vekilliği görevlerinde bulunmuş, *Arşiv Notları*, *Arşiv Belgelerinin Restorasyonu*, *Başbakanlık Arşivi Kılavuzu* gibi kitaplar ve birçok makâleler neşretmiş olan Atillâ Çetin, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*'nin muhtelif sayılarında, arşivlerin tanıtılması, özelliklerinin ortaya konması hususunda ciddi ve değerli araştırmalar yayınlamıştır. Özellikle belirtilen derginin 21. sayısında "Osmanlı Devlet Arşivi'nin Kuruluşu ve Tasnif Çalışmaları" isimli makâlesi ile, tamamen belgelerden yararlanmak suretiyle, XIX. yüzyılın ortalarında Osmanlı Devlet Arşivi'nin teşekkülü olayını aydınlatmıştır.

Arşivlerimiz hakkında önemli bir gelişme ve ilerleme zamanı, 1908-1922 arasında, II. Meşrutiyet döneminde olmuştur. Atillâ Çetin, bu döneme âit arşiv faaliyetlerini gösteren, orijinal 24 arşiv belgesini ilk defa yayınlamayı, bu yeni eseriyle gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan, bu yeni eserinin neşri, yayın hayatımız için son derece mutluluk vericidir. Bu belgeler sayesinde. Osmanlı Devleti'nin, son yıllarında, üç büyük sava-

şın cereyan ettiği zor bir dönemde bile, arşivlerin korunması, bakımı, tasnifi ve hizmete arzı hususunda gösterdiği dikkat ve titizlik, hayret ve hayranlıkla öğrenilebilmektedir.

İlim erbabının ve özellikle devlet ilgililerinin dikkatlerini çekeceğini sandığımız bu eserinden dolayı, Sayın Atillâ Çetin'i tebrik ediyor, hizmeti sebebiyle teşekkür ediyor, yayınlarının devamını diliyoruz.

KİTAP TANITMA

Dr. Nesimi YAZICI

Hüseyin Atay, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, Medrese Programları-İcazetnâmeler, Islahat Hareketleri**, İstanbul, 1983, s. 355.

Eğitimin toplumların hayatındaki önemini izaha gerek yoktur. Bu sebeple de onun başlangıcını tarihin en eski çağlarına kadar götürmek mümkündür. Geçmişin olayları ve kurumlarını inceleme ve elde ettiği bilgi ve belgelerden derlediği sentezi günümüze ulaştırma ilmi olarak da tarif edebileceğimiz Tarih ise, bu fonksiyonunun bir gereği olarak çalışma alanı içerisine eğitim ve öğretim tarihini de almıştır. Bu cümleden olmak üzere çeşitli milletlerin eğitim süreçleri değişik çalışmalara konu teşkil etmiştir. Burada tanıtıma ve tenkide çalışacağımız araştırma da bu türdendir ve isminden de anlaşılacağı üzere "Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi"ni kendisine inceleme alanı olarak seçmiştir.

Sayın hocamız Hüseyin Atay, aslında kendisine çalışma sahası olarak Tarih'ten çok, Felsefe ve Kelam'ı seçmiştir. Bu bilim dallarında titiz araştırma ve emek mahsulü eserleri ve makaleleri bulunmaktadır. Bununla birlikte onun bu formasyonu, haklı olarak, ilk bakışta Osmanlı ve eğitim tarihçilerinin sahası olarak görülebilecek bir konuda çalışmasını engellemez. Fakat hemen şunu da önemle vurgulamak gerekir ki, hocanın sahibolduğu bilgi birikiminin izleri, medreselerle ilgili bu eserinde oldukça kolay farkedilebilmektedir.

Hüseyin Atay'ın, "**Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**" ismini taşıyan kitabı, **Önsöz, Giriş**, bunu takibeden iki müstakil bölüm ve **Fihristler**'den oluşmaktadır.

Sayın Atay, **Önsöz** (s. 5-6)'ünde bu çalışmayı yapmasının sebebini; konunun önemini ve değişik formasyona sahip kişilerce, farklı noktai nazarlardan ele alınmasının gereğini vurgulayarak belirtmektedir. Ayrıca da kendisinin de son dönemde medrese ilimlerini okumuş olması sebebiyle, onu içinden çıkmış bir kişi gözüyle incelediğini ilave etmektedir.

Giriş (s. 9-72)'te "İslâm'da Öğretim ve İlimler Hakkında Genel Bilgiler" başlığı altında İslâm dininin eğitim ve öğretime verdiği önem, ilk tahsil yerleri ve Farabî (öl. 950), Harezmi (öl. 997), İbn Sina (öl. 1037) ve Gazalî (öl. 1111)'nin ilimleri tasnifleri söz konusu edilmiş bulunmaktadır. Aslında Osmanlı medreseleri ile doğrudan bir ilgisi olmayan bu kısım, daha sonra ele alınan konuları sağlam bir zemine oturtmada faydalı olmaktadır. Bu arada, Giriş'te son olarak yer verilen Taşköprizâde (öl. 1560)'nin İslâm'de ilimlerin tasnifi ile ilgili çalışması, tabiatıyla Osmanlılarda ilim zihniyetini göstermesi bakımından çok önemlidir.

"Medrese Programları ve İcazetnâmeler" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm" (s. 73-130)'de sırasıyla üç büyük başlık altında; önce Fatih, sonra Süleymaniye medreseleri çeşitli yönleriyle incelenmekte; nihayet kanaatimizce son derece de önemli ve orijinal sayılabilecek icazetnâmeler üzerinde durulmaktadır.¹

Kitabın son bölümünde (s. 131-334) Sayın Atay; "Medreselerin Gerilemesi ve İslahat Hareketleri" ni geniş bir biçimde değerlendirmiş bulunmaktadır. Bu bölüm, tarihi kronoloji içerisinde Osmanlı medreselerindeki bozuklukları, yapılan ve yapılmak istenen ıslahat çalışmalarını başlangıçtan son döneme kadar, içermektedir.

Kitabın sonuna İsimler, İstilahlar, Yeradları Fihristleri (s. 339-355) ilave edilmiş bulunmaktadır.

Şüphesiz büyük bir araştırma ve emek mahsülü olan, kendisinden önce sahasında yapılan çalışmalardan da istifade edilerek gerçekleştirilmiş bulunan bu eseri, önemli bir araştırma olarak değerlendirmek gerekir. Biz bu kitap hakkındaki sözlerimizi bitirmeden önce önemsiz bazı matbaa hatalarıyla bitlikte, unutulduğunu tahmin ettiğimiz, bununla birlikte yine de bir eksiklik olarak gördüğümüz **Bibliyografya**'nın yokluğunu belirtmek isteriz. Ayrıca da hem sayın Atay'ın ve hem de konuyla ilgilenen diğer bazı araştırmacıların gözünden kaçan bir hususu belirtmek isteriz.

Bilindiği gibi Osmanlı medreselerinde daha II. Bazezid döneminde (1481-1512) bazı aksaklıklar görülür.² Zaman içerisinde çeşitli sebeplere

1 Bu konu daha önce de H. Atay tarafından genişçe ele alınmıştır: *Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nâmeler*, V.D., S. 13 (Ankara 1981), s. 171-235. Atay'ın Osmanlı medreseleri ile ilgili diğer makaleleri bkz. *Medreselerin Gerilemesi*, AÜİFD., c. XXV (Ankara 1981), s. 1-43; 1914'de *Medrese Düzeni*, İİED., c. V (Ankara 1982), s. 23-41.

2 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 68 (Şakayık tercümesi (Meedî), s. 347).

bağlı olarak artan bu bozuklukların giderilmesi için bazı tedbirler alınmış, ıslahat fermanları ve kanunnâmeler yayımlanmıştır. Bunların araştırmacılar tarafından tarihi kesin olarak belirlenmiş bulunan en eskisi III. Murad dönemine (1575-1595) ait olup 29 Şevval 983/1 Şubat 1576 tarihlidir.³ Bu arada Veliyüddin Efendi Kütüphanesi'nde 1970 numarada yer alan ve *Kânunnâme-i Sultan Süleyman Hân* ismini taşıyan bir mecmuada yer alan⁴ ve medreselere verilmek istenen düzenle ilgili bir ferman ise araştırmacıların dikkatlerini üzerine çekmiş olmasına rağmen tarihi belirlenememiş bulunmaktadır. Bu ise medreselerin ıslahı konusunda yayınlanan ferman ve kanunnâmelerin en eski tarihlisinin hangisi olduğu hakkındaki kanaatleri etkilemektedir. Nitekim Uzunçarşılı'nın "diğer bir fermanında"⁵ diyerek bir bölümünü verdiği bu önemli belgenin tarihi hakkında, "*XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*" adını taşıyan bir doktora tezi yapmış bulunan Cahid Baltacı da kesin bir karar verememiş ve "muhtemelen II. Selim devrine ait bir kanunnâme"⁶ demekle yetinmiştir. Yine C. Baltacı eserinin diğer bir yerinde⁷ bu kanunnâmenin bulunduğu mecmuada Kanunî ve onu takip eden padişahlara ait, kronolojik olmayan bir sıra içinde, muhtelif hatt-ı hümayunların bulunduğunu, tarihsiz olan bu hatt-ı hümayûnun üzerinde bulunan bir diğerinde 944 tarihinin bulunduğunu belirtmiştir. Sonuçta bu kanunnâmenin "II. Selim veya III. Murad devrine aid olması muhtemel görülmektedir" değiştir⁸

Sayın Atay da oldukça geniş bir tahliline giriştiği bu kanunnâmenin tarihini belirlemede güçlük çekmiştir.⁹ Bir yerde; "Her ne kadar Kanunî Sultan Süleyman'a atfedilen kanunnâmenin gerçekten onun zamanında olup olmadığını tesbit etmek henüz güçlük arz etmekte ise de" diyen Atay, daha sonra bu kanunnâmenin tarihinin bilinmediğini, "... Kanunî'ye ait olması gerektiğini tarihî oluş ve mana bakımından ileri sürmenin..." kendisine doğru gelmediğini ilave etmekte, ve "zayıf bir ihtimalle şimdilik bu fermanın II. Sultan Selim'e atfedilmesine rıza göstereyim" diyerek belgenin tahliline girişmektedir. Oysa merhum

3 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 178.

4 Vr. 122b-123b.

5 İ. H. Uzunçarşılı, A.g.e., 15-16.

6 Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976. s. 67, d. not 28. Burada fermanın bir bölümü verilmiştir.

7 A.g.e., 69-70. d. not 42a.

8 A.g.e., 70. Bu belgenin fotoğrafı ve yeni Türk harfleriyle tam metni yazarın kitabının 623-27. sayfalarında Ek olarak yer almaktadır.

9 H. Atay, A.g.e., 175 V. dd; Ayr. bkz. *Medreselerin Gerilemesi*, s. 2 vd.

hocamız Tayyip Gökbilgin'in Bursa Şer'îye Sicillerinden Kanunî dönemiyle ilgili yayınladığı belgelerden biri bu konudaki düğümü çözmüş bulunmaktadır. Bu ferman Veliyyüddin Efendideki kanunnâmenin aynıdır ve evâil-i Şevval 944/3-12 Mart 1538 tarihini taşımaktadır.¹⁰ Yani Süleymaniye medreselerinin (1550-1557) arasında kurulduğu düşünülürse¹¹ bundan 15 sene kadar öncenin tarihini taşıdığı öğrenilir. Bu vesileyle Sayın Atay'a bundan sonraki çalışmalarında da başarılar dileriz.

10 Tayyip Gökbilgin, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Müesseseleri ve Teşkilâtına Işık Tutan Bursa Şer'îye Sicillerinden Örnekler*, Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılıya Armağan, Ankara, 1976, s. 96-98.

11 Şehabettin Tekindağ, *Medrese Dönemi (Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi)*, İstanbul, 1973, s. 16-17.

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXVIII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 1500 Lira