

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIX

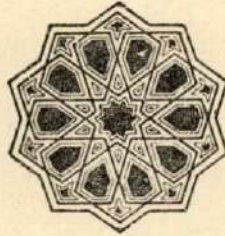


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIX





## İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Hüseyin ATAY: <i>Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)</i> .....	1
Prof. Dr. Süleyman ATEŞ: <i>Ahkâm ez-Zevac ve't-Talakki Dav'il Kitabı ve's-Sünne</i> .....	41
Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN <i>İkbâl'in Felsefesinde İnsan</i> .....	83
Çev. Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN, <i>Tanrı ve Yunan Felsefesi</i> .	107
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Abdurrahman İbnü'l-Cevzî ve "Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr" adlı eseri</i> .....	127
Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU, <i>Kültür Tarihimizde Sanatın Değeri</i> .....	135
Çev. Prof. Dr. Mehmet DAĞ, <i>Rudolf Bultman</i> .....	145
Prof. Dr. Mustafa FAYDA, <i>Vefatının 10. Yılı Dolayısıyla Türkistanlı Âlim Mübeşşir et-Tırâzî</i> .....	187
Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>İslâm Medeniyetinin Batıya Etkileri</i> .....	215
Prof. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Kemal Paşa-Zade'nin VIII. Defteri</i> ....	223
Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Psikoloji Sözlüğü Üzerine Küçük Bir Deneme</i> .....	241
Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, <i>Psychologie Religieuse</i> .....	251
Doç. Dr. Rami AYAS, <i>Üniversitesi Gençliğinin Zihin Hayatı</i> .....	263
Çev. Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik</i> .....	267
Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ, <i>İbâdilikte Azzabe</i> .....	285
Çev. Yrd. Doç. Dr. Selahattin EROĞLU, <i>Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beydâvî Arasındaki Münakaşalar</i> .....	303
Çev. Yard. Doç. Dr. Selahattin EROĞLU, <i>İlk Fıkhî Mezheplerin Kaynakları</i> .....	313
Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ, <i>Sosyalleşme (Socialisation)</i> ....	329

Çev. Yrd. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir</i> .....	335
Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, <i>Münafıklık ve Dönmelik Üzerinde Bir Araştırma</i> .....	347
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER, <i>Türk Musikisi'nde Kullanılan Makamların Tesirleri</i> .....	361
Yrd. Doç. Dr. Nesimi YAZIZICI <i>Klâsik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu İle İlgili Bazı Mülâhazalar</i> .....	377
Ar. Gör. Ethem CEBECİOĞLU, <i>Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri</i> .....	387

## BİLGİ TEORİSİ (İLMİN İMKANI)

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

İlim yapma insanı diğer bütün yaratıklardan ayırır. Yaptığı işin ne olduğunu ve niçin yaptığını bilme özelliği de yaratıklar arasında yalnız insana verilmiş olup bundan dolayı yaptıklarından sorumludur. Ne yapmıştır ve niçin yapmıştır? soruları insana yöneltilmektedir, ve yöneltilecektir de.

İlim yapma özelliği insana ait ise, bu durumda insan ilk önce neyi bilecektir veya neyi bilmekle ilim yapmaya başlayacaktır? İnsanın ilk bilmesi gereken ve ilk sorumlu olduğu şeyin ne olduğunu da ayrıca bilmesi gerekmektedir.

İnsanın sorumlu bir varlık olduğu görüşünü ortaya atan dindir. İnsanın neyi yapacağını bilmesinin gerektiğini hareket noktası olarak din felsefesi veya Kelâm ilmi bu konuya eğilmiştir. Kelâm, konu olarak ilk defa bunu ele alır. Diğer ilim ve felsefeler de insana ilk gerekli olan şeyin ne olduğunu ele alıp, tartışır. Ancak dinin felsefesini yapan Kelâm, insana ilk gerekli olanın ne olduğunu tesbit ederken, ona her şeyden önce bilmenin gerektiğini ve bunu da dinin tayin ettiğini, çünkü dinin insanı en üstün bir yaratık olarak kabul ettiğini bildirir. İnsanı bu mertebeye çıkaran din, ona bilmeyi ve ilk önce neyin bilinmesinin şart olduğunu bir görev olarak yükler. Bu, insanın serbest, kendi başına hareket etme gücüne sahip bir varlık olduğunu kabul demektir. Bu şuur kendisine verilen insan, hayat boyunca ilk sorunu ve diğer bir deyimle ilk sorumlu olduğu şeyin ne olduğunu öğrenmek zorunda olup, ilk önce neyi bilmekle işe başlayacağını, kendine sorup kendi yerini tayin etmeye koyulacaktır.

### I- İNSANIN İLK SORUMLU OLDUĞU ŞEY:

Kelâm âlimleri, insana ilk gerekli olan şeyin ne olduğunu ortaya koyup tesbit etmekte değişik ve çeşitli görüşlere sahiptirler:

1 İmâm Cuveynî, eş-Şâmil, 121.

1. İnsana ilk önce gerekli olan şey kendisini yaratmış olan Yüce Allah'ı bilmesidir. Çünkü Allah'ı bilmek, dini ve dini bilgilerin esasını, sorumlu olma şuurunun temelini ve bundan dolayı bilinenin ilkinin teşkil eder. İçlerinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin de bulunduğu bir kısım kelâmcılar bu görüştedirler. Bunlara göre düşünme (nazar) ilimden sonra gelir<sup>1</sup>, ilim olmadan düşünce olmaz. İnsan önce öğrenir, sonra düşünür.

İmam Cuveynî bu görüşü bir kısım kelâmcılara isnâd ederken<sup>2</sup> Seyfuddin Âmidî, bizden bir kısmı<sup>3</sup> ve Kadı Abdurrahman Adudiddin bunu çoğunluğa<sup>4</sup>, Seyyid Şerif ise, içlerinde Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin de bulunduğu çoğunluk bir guruba isnad etmektedir<sup>5</sup>.

2. İnsana ilk gerekli olan şey Allah'ı bilmeğe götüren düşünme, muhakeme ve delil getirmek olan ilimdir. Çünkü "nazar" düşünmeye bakış, istidlâl (delil getirme) ilimden önce gelir. İlimden önce düşünmenin (nazar) ve zihni bir intikal olan delil getirmenin, diğer bir deyimle bir şeyden başka bir şeyi anlamanın gerekmiş olması açıktır. Ancak bundan sonra ve bu yolla ilmin meydana geleceğini ileri sürenlere göre, insana ilk gerekli olan şey ilimdir. Eğer ilim gerekli ise, ilimden önce gelen şeyin de gerekliliğinin kabul edilmek zorunluluğu vardır<sup>6</sup>. Öyle ise, ilmin meydana gelmesinden önce düşünme, muhâkeme ve delil getirmeye ihtiyaç olduğu için insana ilk gerekli olanın düşünme (nazar) olduğuna varmışlardır.

Bu görüşte olanlar, İmam Cuveynî'ye göre derin bilginler (muhakkıkîn) olduğu halde<sup>7</sup>, Seyfuddin Âmidî bunu başkalarına isnâd eder<sup>8</sup>. Seyyid Şerif de Mu'tezile'nin çoğunluğunun ve Ebû İshâk İsferyî'nin de bu görüşte olduklarını<sup>9</sup> ileri sürer.

3. Üçüncü görüş, insanın ilk bilmesi gerekli olan şeyin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan kelâmcılardan İmam Güveynî'nin, Kâdî Bâkilânî'nin<sup>10</sup> Ebû Bekir İbn Fûrek'in temsil ettikleri görüştür. Bunlara göre insana ilk gerekli olan yönelme (kasd) yani kasdetmektir. İnsana ilk

2 eş-Şâmil, 120.

3 Ebkâru'l-Efkâr, I/29-a.

4 Şerhu'l-Mevâkif, I/123.

5 Şerhu'l-Mevâkif, I/123.

6 eş-Şâmil, 121.

7 eş-Şâmil, 120-121.

8 Ebkâru'l-Efkâr, I/29-a.

9 Şerhu'l-Mevâkif, I/123, İstanbul, 1292.

10 İmam Cüveynî, eş-Şâmil'de bir yerde Kadı derken (120), başka bir yerde "Luma" şârihi Kadı (123) demektedir. Böylece Kadı Bakillânî'yi kasdetmiş oluyor.

gerekli olan şeyin kasdetmek olarak tayin ve tesbit edilmesi “nazar” (düşünme) kelimesinin sözlük anlamına dayanmaktadır. Çünkü “nazar” (düşünme) isteğe bağlı bir kasd (yönelme) olması anlamına gelmektedir<sup>11</sup>. Âmidî, bunu “nazarı kasdetme” yani düşünmeyi isteme, ona yönelme ifadesi, aslında “nazar” (düşünme) kelimesinin bir şeye yönelmeyi, onu arzulamayı gerektirdiğini ifade eder<sup>12</sup>. Bu kasd manasını, Cuveynî'nin Ebû Bekir İbn Fûrek'e isnâd ettiği “irâde” sözü daha iyi açıklamaktadır. Öyle ise İbn Furek'e göre insana farz ve gerekli olan ilk şey, düşünmeyi istemesidir. (irâdetü'n-nazar) Zira irâde, murad edilen şeyden önce gelir. İstek, istenilenden önce vucüt bulur<sup>13</sup>. Eğer “nazar” (düşünme) istenilen, arzu edilen bir nesne ise, onu istemek, irade etmek gerekir ki onu elde etmeye gidilsin ve ona doğru bir hareket başlayabilsin. İşte insana ilk farz olan, düşünmeyi arzulamaktır.

İnsana ilk gerekli olan şeyin düşünme veya kasd, irade yani düşünmeye niyet etme ise, diğer bir deyimle ikinci ve bu üçüncü görüş arasındaki fark, sözlük anlamından doğan basit bir fark olur. Her ikisi birbirinin başlangıç ve sonuç bakımından tamamlayıcıdır. Ancak düşünmeyi istemek, nazarı ayrıca bir görev ve vazife olarak irade etmek, niyet etmek de küçümsenmeyecek ve düşünmenin önemini belirttiği için de dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Fahreddin Râzî bu hususta şu görüşleri öne sürmektedir: İlk gerekli olanın ne olduğunda ihtilâf edilmiş, kimi bilgi, kimi bilgiye götüren istidlâl ve kimi de istidlâle yönelme olduğunu söylemiştir. Bunların hepsi sözde anlaşmazlıklardır. İlk yönelme ile kasdedilen gereklilerin ilki ise, bu, güç yetirilebilecek olduğunu kabul edene göre, ilimdir, etmeyene göre istidlâl ve kastedilen ilk gerekli olan nesne ise bu da kasıt ve yönelmedir<sup>14</sup>.

4. Şüphe: Ebû Hâşim'e göre insana ilk farz olan şey, şüphe etmesidir. Ona göre şüphenin düşünmeden önce gelmesi gereklidir. Doğrusu, insana ilk teklif edilmesi, ilk sorumlu tutulması uygun olan şey şüphe etmesidir. Ona göre insanın her durumda şüphe etmesi, şüpheyi öncelik vermesi iyi olur. Şüphe etmemek imkânsız gibidir. Ancak, uzun zaman şüphede kalmak çirkindir ve doğru değildir. İnsanın şüpheden sonra düşünmeye yetecek kadar ve ilim elde edecek kadar vakit bulursa, artık şüphede kalması çirkindir<sup>15</sup>.

11 Ebkârü'l-Efkâr, I/29-a.

12 eş-Şâmil, 120.

13 Şerhu'l-Mevâkîf, 120.

14 Fahreddin Râzî, el-Muhassal, H. Atay Tercemesi, 41, Ankara, 1978.

15 Kâdî Abdülebbâr, en-Nazar, 189-190.



Eğer, düşünme veya kast ve niyet etmek ilk farz ise, şüphe ve şek onlardan önce gelir. O halde ilk farz olan şüphe etmektir. Çünkü şüphe etmenin anlamı, bir şey bilmemek, bilgisiz olmaktır. Şüphe edilmiyorsa biliniyor demek olur ve bilineni bilmeye gidilir ve böylece düşünme (nazar) var olanı var etmek, diğer bir deyimle elde olanı elde etmeğe çalışmak (tahsil'i- hâsıl) olur ki, bu saçmadır<sup>16</sup>.

Cuveynî ve Âmidî, Ebû Hâşim'in insana ilk farz olanın şüphe etmesi olduğuna dair bu görüşünün, Allah'tan da şüphe etmeyi içereceği için, doğru olmadığını ileri sürmüş ve Ebû Hâşim'i müslümanların sözünden dışarı çıkarmakla ithâm etmişlerdir<sup>17</sup>.

Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesine göre, Ebu Hâşim şüphenin gerekli ve doğru olduğunu kabul etmiştir. Ancak başka bir şeyden dolayı çirkin ve yanlış olabilir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'de, Yüce Allah, Peygamberlikten ve Allah'tan şüphe edenleri yermiştir:

“Onlar şek ve şüphe içindeydiler”. (Sebe', 54)

“Bizi, çağırdığımız şeyden şek ve şüphedeyiz, dediler. Onların peygamberleri: Allah'tan mı şüphe ediyorsunuz? dediler. (İbrahim 9-10)<sup>18</sup>

Bu ifadeden anlaşılıyor ki, Ebû Hâşim şüphe etmenin insana ilk farz olduğunu söylerken, onun ilme, düşünmeye götürmesini de hesaba katıyor ve böylece şüpheyi bir vasıta olarak kullanıyor. Yoksa, İslâm'a zıd olan bir esas koymuyor ve Allah inancını da sarsmayı hiç düşünmüyor. Şurası bir gerçektir ki, eğer şüphe olmazsa, insan düşünmeye ve nazar etmeye de muhtaç olmaz ve ona yönelmez<sup>19</sup>. Düşünme ve nazar farz ise, onu meşru' kılan, onu gerektiren ve ona daha iyi ulaşmayı ve vâkıf olmayı sağlayan şey de, şüphedir ve o gerekli olmalıdır. Bu bir bakıma bir boşluk ve açıklık meydana getirir ve peşinden, ilim ve düşünce gelerek yerini doldurur ve açıklığı giderir. Daima şüphede kalmak, sürekli aç kalmak gibi olup, insanı ölüme götürür. Şüphede kalmak mânevî ölümle, aç kalmak da maddî ölümle neticelenir.

İnsana ilk farz olanın ne olduğunu araştırdığımız zaman gördük ki, bu -sağ duyu en alt düşünce seviyesi kabul edildiğine göre- Yüce Allah'ı bilmektir. Mantık bakımından düşünme ve nazar insana ilk farz olan görevdir. Felsefe ve kelâm yönünden meseleye bakılırsa, ilk gerekli olanın kassetme, yönelme ve niyet etme, yani Allah'ı anlamayı ve bil-

16 Ebkârü'l-efkâr, 1/29-a.

17 eş-Şâmil, 120, Ebkâr, 1/29-a.

18 Kâdî Abdülcebbar, a.g.e. 188.

19 A.g.e., 9.

meyi öğrenmeye kasdetmek, ona azmetmek, niyet etmek ve yönelmektir. Çünkü öğrenmek isteğe, arzuya bağlıdır. İnsan öğrenmek istemedikten sonra, ona bir şey öğretmeye imkân yoktur. Onun için öğrenmeyi istemesini gerekli kılmalı ki, zorunlu olarak öğrenme sorumluluğunu duysun ve öğrensin. Bilgi nazariyesini gözönünde bulundurursak, insana ilk gerekli olan şeyin ilmin başlangıcı olan şüphe etmektir. Şüphe isteği doğrudur, bir nesneyi bilen kimse, onun bildiği için tekrar bilmesine gerek yoktur ve bu da imkânsızdır.

Öğrenmek, öğrenmeye niyet etmek ve yönelmek, bilmemezliği kaldırmakla olur. Daha önce bilinmeyen bir şeyi öğrenmekle emrolunması, bilinmesi gereken nesnenin, daha önce bilinmemesini gerektirdiğinden, o nesne hakkında bir şüphenin olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Şüphenin temeli bilmemek olunca ve bir nesneyi bilmeyi farz kılmak onun hakkında bir hüküm ve bilginin olmadığını anlatır. Ancak Ebû Hâşim'in, şüphenin ilk farz olması deyimini başka bir şekilde anlamak doğru olur. Şüphe ve bilgisizlik zaten vardır. Bunu ayrıca farz kılmak gerekmez. İnsanın bilmediği bir şeyi bilmesini farz kılmak, bunun farz olması, o nesnenin daha önce bilinmemesini gerektirir. Yoksa farz kılınmak istenen nesne mevcut ise, o hususta bir emir ve sorumluluk anlamsız kalır. İşte şüphe ve bilmemezlik tabiatıyla daha önce gelmekte ve o olunca öğrenmeyi farz kılma mümkün olmaktadır.

Nazar, düşünmektir; düşünmek muhâkemedir; muhâkeme bir kaç bilgiyi bir anda zihnî bir işleme tabi tutmak yani, birkaç bilgiyi birbiri ile karşılaştırarak, denkleştirip bir sonuca varmaktır. Bu bir kaç bilgiyi bir anda elde etmek imkânsız olduğundan onlardan ilk anda bir tanesini, sonra ikinciyi ve üçüncüyü elde etmek gerekir. Böylece düşünmeyi teşkil eden cüzlerden birini önce, öbürünü sonra bilmek sorunu<sup>20</sup> ortaya çıkınca, ilk öncebilinen şeyin ilk önce bilinmesi gereken şey olması da ortaya atılmıştır<sup>21</sup>.

## II- İLK FARZ OLANI BİLMENİN KAYNAĞI:

İnsana ilk farz olanın ne olduğunu anlatmağa çalıştık. İmdi, bu ilk farzı tayin ve tesbit eden ve buna hüküm veren kimdir? konusunu inceledik iki karşıt fikir ile karşılaşırız. Bu iki görüş sahibi, Allah'ı bilmenin gerekli ve farz olduğunda ittifak halindedirler.

20 Kâdî Abdülcebbar, en-Nazar, 450-451.

21 Âmidî, Cuveynî'ye uyarak bu görüşün sahibinin Kâdî Bâkılânî olduğunu kaydeder. (Ebkâr, 1/29-a), Cuveynî, eş-Şâmil, 120.

Mu'tezile'ye göre Allah'ı bilmeyi gerekli kılan akıldır. Akıl Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu kavrayan bir nesnedir<sup>22</sup>. Gerekli olan şeyleri akıl anlar ve buna göre düşünmeyi ve onun gerekliliğini de bilir<sup>23</sup>. Burada iki noktayı ayırmak doğru olur. Yüce Allah'ın varlığını bilmek ile bunun farz ve gerekli olduğunu bilmek ayrı şeylerdir. Allah'ın varlığının akıl yolu ile bilinebileceğini söylemek başka, bu bilinebilirliği ve bu bilme imkânını farz ve gerekli kılma ve onu insana bir sorumluluk olarak yükleme de aklın ortaya koyduğu başka bir hükümdür. İşte bu görüş, Mu'tezile'nin görüşüdür. Ancak daha sonraları göreceğimiz gibi, Allah istidlâl, nazar yoluyla bilinir ve istidlâlin de kesbi, yani sonradan kazanılan (a posteriori) olması ifadesi Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından kabul edildiğine ve istidlâl de akılla olacağına göre, Allah'ın akıl yoluyla bilinmesi görüşü, hem Mu'tezile ve hem Ehl-i Sünnet arasında ittifak halinde olan bir görüş olur. Ancak, bunun gerekli ve farz olması meselesinde ihtilâf etmek gene de mümkündür. Mu'tezile'ye göre bu gerekliliği bildiren akıldır.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ı bilmenin gerekli ve farz olduğunu din yani şeriat bildirir. Din, bunu farz kılmamış olsaydı, Allah'ı bilmek mümkün olduğu halde onu bilmenin insana farz olduğunu bilmeğe imkân yoktu. Bunun için onu ayrıca dinin bildirmesine ihtiyaç vardı. Bu görüşü savunan Ehli Sünnet Kelâmcıları görüşlerini iki şekilde ispat etmişlerdir:

*Birinci yolla*, Kur'an-ı Kerîm'in ve Hadis-i şeriflerin açık anlamlarına dayanarak, Allah'ı bilmenin farz olduğunu ortaya koymaya çalıştılar: "Allah'ın rahmetinin belirtilerine bir bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor?" (Rûm, 50)

Burada "*bak*" emri gereklilik bildirir. Bunun için Allah'ı bilmeye çalışmak dinin emrinin yüklediği bir gerekliliktir.

"Göklerin ve yerin yaratılmasında gece ile gündüzün ard arda gelmesinde akıl sahiplerine bir çok delil vardır." (Bakara, 164)

Bu ayet-i kerime nâzil olduğu zaman, Hz. Peygamber:" Bu ayeti iki çenesi arasında çiğneyip de, üzerinde fikir yürütmeyen kimseye yazık olsun:" buyurmuştur<sup>24</sup>. Buradaki tehdid, düşünmeyi terketmektir. Öyle olunca düşünmek ve düşünerek Allah'ı bilmek farzdır ve bu da dinin emridir. Bu görüşün kesin ve kuvvetli olmadığı ortadadır. Zirâ, ayetteki

22 Ebkâr, 1/22-a.

23 Cuveynî, el-İrşâd, 8.

24 Ebkâr, 1/22-a; Şerh-i Mevâkif, 1/111,

emrin gereklilik anlamını vermeyebileceği ve rivâyet edilen hadis-i şerifin tek rivâyetli olacağı hesaba katılırsa, bu ayet ve hadis kesin delil olmaktan çıkarak, anlamı bakımından zannî ve ihtimalli bir delile dönüşür<sup>25</sup>.

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarından, Allah'ı bilmenin gerekliliğini, dinin bildirdiğini ileri sürenlerin *ikinci delili ve delil getirme yolu şöyledir* :

Bütün müslümanlar Allah'ın bilinmesinin gerekli olduğunda ittifak etmişlerdir. İmam Cuveynî'nin ileri sürdüğü delil, müslümanların, Allah'ı bilmenin en büyük ibadet sayılması hususundaki ittifaklarıdır<sup>26</sup>. Âmidî ise, müslümanların Allah'ı bilmenin gerekliliğine ittifak etmelerini, ancak bunun gereğini de, "gereklilik olan şey ne ile tamamlanıyorsa, o şey de gereklilik olur." kaidelerini uygulayarak bu ittifakı delile dayandırmak ister, fakat bunun da kesin olmadığını zikretmeden geçmez<sup>27</sup>.

Seyyid Şerif de, Âmidî'yi tekrar eder ve "Bil ki: Allah'tan başka tanrı yoktur." (Muhammed, 19) ayetini delil olarak ilâve etmek isterse de, gene kendisi buradaki emrin gereklilik ifade etmesinin zannî olması yanında ilim (bilme) kelimesinin bazan kesinlik ifade etmeyen bilgiye de dendiğini ileri sürer<sup>28</sup>.

Böylece Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ileri sürdükleri delilleri gene kendileri tenkit etmiş oluyorlar. Onların içinde belki en makul delil İmam Cuveynî'nin ileri sürdüğü "*Allah'ı bilmenin en büyük ibadet olması*" delilidir. Gerçekten de bir müslümanın ibadet etmesi farz olduğuna göre ve ibadet de dinin tayin ettiği bir hareket olduğuna göre, Allah'ı bilmek ibadetlerin en yücesi olduğundan, yaratana bilmek dinin farz kıldığı bir şeydir. Dinin en büyük müeyyidesi mükafat ve sevap vadedmesidir. Bu bir işi yaptırmanın âmili ve sebebi olur. Ama bir işi yapana cezâ tayin etmek ve kesmek, o işi yapmamaya bir müeyyide olur ve yapacak olanı yapmaktan vazgeçirir.

Fahreddin Râzî'ye göre Allah'ı bilmenin istidlâl yani akıl yürütme ile olduğunu söyleyen Mu'tezile, Hanefiler ve Şafiîlerin bir kısım fakihleridir. Diğerlerine göre Allah'ı bilmenin farziyetini Kur'an bildirir. "Elçi göndermedikçe azâb etmeyiz." (İsrâ, 15) Çünkü farz olmasının faydası sevâb ve cezâyı bildirmesidir. Oysa akıl, sevap ve cezâyı kesin olarak bilemez.

25 Bkz: Aynı yerler, eş-Şâmil, 120.

26 eş-Şâmil, 120.

27 Ebkâr, 1/22-a.

28 Şerh-i Mevâkif, 1/111.

Eğer Allah'ın varlığını bilmenin farz oluşunu bilmek, ancak nakil yolu ile ise, nakil de akıl yolu bilindiğine göre, biri çıkıp "naklin doğru olduğunu bilmek için istidlâl yapmam" derse haklı çıkar. Farz oluşunu nakle bağlamak yanlış olur. Nakli bilmek akla bağlıdır. Akıl hesaba katmazsak, nakil kendiliğinden bir farzıyet bildirmez. Akıl görevli kalmazmazsak nakil de fayda sağlamaz. Ancak, Mu'tezile'ye şöyle itiraz edilir: İstidlâl yani akıl yürütme ile farzıyetin sabit olacağını akıl bildirecek olursa, unutmamak gerekir ki istidlâl yapmanın farz olduğunu akıl bildirmez ve o zaman, muhatab "istidlâlin farz olduğunu bilmemek için istidlâl yapmam" diyebilir. Böylece nakli delile olan itiraz, akla da yöneltmiş olur. Burada farzıyetin imkânını bilmek kâfidir. Bu da insanı sorumlu tutmakta yeterlidir<sup>29</sup>.

### III- BİLGİ TEORİSİ:

Bilgi teorisi, yani ilim nazariyesi bilgi kapsamı içine giren bütün ilimlerin temelidir. Onların temellendirilmesini, derecelerini ve değerlerini ortaya koymağa çalışır. Herkesin bilgisinin türünü, güvenilirliğini ve seviyesini bildirir.

İslâm düşünür ve kelâmcıları da geçmişin düşünürlerinin ortaya koyduğu ve takib ettiği yolu takib etmek gereğini duymuşlar ve bunu mantıkî bulmuşlardı. Onlar da eserlerine önce ilim yapmanın ne demek olduğunu açıklamakla başlamışlardır. Bunu yapmaktan asıl gaye, hangi yolun ve metodun daha sağlam bir ilim yapma yolu olduğunu meydana koymak ve sonra o sağlam ilkelere dayanarak varmak istedikleri sonuçta emin ve sağlam adımlarla ulaşmaktır. Bunun için kendilerinden önce gelip geçen düşünürlerin fikirlerini incelemişler, tenkit etmişler veya desteklemişlerdir. Biz burada Kelâmcıların önceki düşünürlerin fikirlerine ait incelemelerini takib ederken onların kaynaklarına inmeye çalışacağız. Bunun aynı zamanda bizim Kelâmcıların eski düşünürleri anlamalarının ve değerlendirmelerinin de bir mukayesesi mâhiyetini taşımasına önem vereceğiz.

İlimden bahsetmek için konuyu üç bölüm içinde ele almak gerekmektedir:

A) İlimin imkânı, yani ilim yapmanın mümkün olup olmadığı meselesi,

<sup>29</sup> Fahreddin Râzî, a.g.e., 40-41. Ancak Tûsî, Râzî'ye burada itiraz eder ve "doğrusu, nakli emirlerin doğruluğunu bilmenin imkânı istidlâlin farz oluşunu gerektirir demelidir". der. (Nakd el-Muhassal, 28, Mısır, 1323, el-Muhassal kenarında)

B) Eğer ilim yapmak mümkün ise, o halde ilim nedir? İlimin ne olduğunu ve mâhiyetini ortaya koymak gerekir.

C) İlim yapmak hem mümkün ise ve hem de ne olduğu öğrenilirse bu ilmin ne ile ve hangi yol ve yöntemle elde edilebileceğini tesbit etmek ve bu hususta ileri sürülen fikirleri ortaya koymak gerekmektedir.

Bu suretle ilmin türleri, tipleri ve hangi ilmin nerede ve nasıl kullanılabilceği daha iyi bilinme imkânı doğar.

#### A- İlimin İmkânı Konusu:

İlim yapmanın mümkün olup olmadığını insan 2500 yıldan beri münakaşa etmektedir. Bu hususta insanların iki karşıt kutupta birleştiklerini görüyoruz. Bunlar kendi aralarında okullara ayrılırlar. Bu iki karşıt gurup, şüpheciler ve inanışçılar<sup>30</sup> olarak adlandırılmışlardır. Bazı düşünürler, İnanışçılığın karşıtı olarak, şüphecilik ve tenkitçiliği<sup>31</sup> koyarken, bazıları da inanışçılığın karşıtı olarak deneyciliği koymaktadırlar.

Ancak burada kısaca şüphecilik ile inanışçılık sözlerini açıklamak gerekmektedir.

### I- YUNAN FELSEFESİNDE ŞÜPHECİLİK

#### 1. İnan (dogma) ve Şüphe:

Doğma, Yunanca bir kelime olup, Batı dillerinde kullanılmaktadır. Anlamı: Belli, muayyen bir inanç, fikir, genel, halkça inanç nizamı doğru olduğu düşünülen, hakikat, fikir, itikat, akide, mezhep, güzel olan, gözüken şey, değişik felsefe okullarının itikatları, fikirleri, herhangi bir konuda sâbit, katı fikir, rey, denemesiz ve tartışmasız kabul edilen değişmez düşünce<sup>32</sup>.

Sözlük manalarını gösterdiğimiz bu kelime zamanımızda şu manalarda kullanılmaktadır:

Küçük düşürücü bir anlamda, açıkça formüle edilmiş genellikle kabul edilmiş veya teşkil edilmiş felsefi bir fikir, inceleme ve araştırma üstünde tutulan, delil ve deney ile desteklenmeyen birinin otoritesine

30 Bunları iki karşıt gurupta biz topluyoruz.

31 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, 201-202.

32 Etymological Dictionary, W.W. Skeat, 148, Webster's New World Dictionary, 431 Dictionary of Philosophy, 83, Dagobert, D. Runes, Lügatçe-i Felsefe, 202, Felsefe Ansiklopedisi, 3/80.

33 Yukarıdaki kaynaklar.

göre kabul edilen inançtır. Veyahut senet sayılan bir kimsenin nüfuzuna dayanılarak kabul ettirilen fikir, delilsiz bir sözü, inancı taklit yoluyla kesinkes kabul etme, tartışmaksızın inanma<sup>33</sup> anlamlarına gelmektedir.

Daha fazla açıklamayı başka bir zamana bırakarak, şuna dikkati çekmek istiyoruz. Burada “dogma”: *itikat, akide*”, hakkında verilen tanımlar türlü fikir ve düşünce sistemine ve alışverişine aittir. Ancak din inançlarına da şâmil kabul edilmektedir. Kelimenin bu genel manasından istifade ederek, dine karşı olan bazı yazarlar ve akademik ünvân sahipleri bile, “din bir dogmadır”. sözünü ikide bir söyleyerek dini ilim ve fikir dışı sayarak, onu küçültmek isterler. Oysa bu iddialarının da bir dogma olduğunun farkında olmazlar. İleride açıklayacağımız gibi bazı inançlar (dogmatikler) da bilmeden, incelemeyen bu fikre katılırlar ve hatta iman, yani din, ilmin bittiği yerden başlar derler, böylece dini ilim dışına iterler ve onun bir inanç meselesi olduğunu savunurlar. Bu iddia ve inanış bize göre temelden yanlıştır. Din, –ben özellikle İslâm dinini kastediyorum– önce insanoğlunu ilim verilerine ve aklın ilkelerine dayanarak kendi temelini atar. Bunu yaparken münakaşa ve tartışmaya önem verir. Dini inançları zorla kabul ettirmek için bir baskı yapmaz. Kendi ilkelerini, kurallarını tesbit ettikten ve onları delillerine dayandırarak kabul ettikten sonra, o ilkelere ve kurallara dayanarak bir takım hükümler ve fer’î kaideler ortaya koyar. Bu ikinci derecedeki hüküm ve kaidelerin delilleri daha önceki temel ilkelerdir. Temel ilkeler kabul edildikten sonra, onlara dayanan sonraki hüküm ve inançların temelsiz, delilsiz olduğunu söylemeğe imkân yoktur. İşte bu bakımdan herkesin anladığı manada din bir dogma değildir. Fikir ve düşünce dünyasına “dogma” kelimesini bir terim olarak maleden din değil, felsefedir. Daha sonra din konusunda da kullanılmaya başlanmıştır. “Dogma” dinî olmaktan çok felsefidir. Şüpheli filozofların dışındaki bütün filozoflar dogma’cı (dogmatic) sayılırlar. Bunların içinde Sokrat, Eflâtun, Aristo, Dekart, Kant vs. vardır.

Dogma, Arapça ve Osmanlıca akide, mezhep, mebd’ olarak tercüme edilmiş olup, son zamanlarda Türkçe’ye “inak” olarak çevrilmiştir. Dogmanın, inak olarak alınması halinde, diğer dillere olan tercümeleri ile karşılaştırıldığı zaman yanlış olduğu görülür. “İnak” kelimesinin inançtan geldiği düşünülemez. Buna en doğrusu inanış veya inan, inank demelidir. Dogmatic’a Osmanlıca ikani, bizce de inanışçı Dogmatizme de Osmanlıca ikaniyye ve bizce de inanışçılık demek hem anlaşılır ve hem de uygun düşer kanısındayız.

Dogma kelimesinin ihtiva ettiği manaları bir başka zamanda ele almak üzere burada şunu söylemeden geçmek istemiyorum. Doğma bilgi nazariyesinde bir takım önceli (apiriori) ilkelerin bulunduğunu kabul eden ve ilmin yapılmasına onlarla başlayan bir inanış ve ilim yapma metodu olarak görülürse karşısına eleştiricilik (tenkitçilik) deneycilik, şüphecilik akımları ve metodları çıkar. Bu başlangıç itibarıyla böyle bir işe ve ilim yapmaya başlayanlar sonraki çalışmalarında birbirine yaklaşıp müşterek metodları benimsedikleri ve kullandıkları görülür. Ancak dogma (inan)ın sonradan almış olduğu bir anlam daha vardır. Bu da bir felsefî sistem, ideoloji ve inanç nizamı ve akımı bütünleşip de ortaya çıktıktan sonra ki benimseyicilerinin onlara değişmez birer önceli (apiriori) ilim olarak bağlanmasına da denmiş ve sonuncu anlam halklaşarak yaygın hale gelmiştir. Bu her türlü fikir akımına arız olur ve onun hayatını felce uğratar. Bu sonuncu anlamda bir fikri, sistemi veyahut inanç nizamını yermek için kullanılır. Dinî inançlara isnad edildiği zaman, isnad edenin şahsî tutumuna bakılır. Eğer dine karşı olan ateist tarafından kullanılırsa genellikle yermeyi kasteder. Bir dindar veya dine saygısı olan biri tarafından kullanılırsa, genellikle dinin ana ilkelerini ve onları ifade eden metinleri kasteder. Aslında gerçek din filozoflarına göre dinin esas ilkelerinin tartışılabilir olduğu kabul edilir. Bu tartışma sonunda, kabul etmeyenin kabul etmemesi, kabul edenin, kabul etmesinin meşruluğunu ortadan kaldırmaz.

Sceptic (Skeptik): Yunanca "Skeptinos" olan bu kelime asıl düşünceli, düşünür mütefekkir, arayan, araştıran, soran, soruşturan<sup>34</sup> manalarında kullanılmıştır.

Şüphecilik akımı bir felsefî sistem oluşturmuştur. Buna İngilizce "Scepticism" denip, Osmanlıcada Reybaniye, reybiye, şekkiyyûn mezhebi, Arapçada, reybe, şekk, mezhubu's-şekkiyye, Osmanlıca ve Arapça'da mezheb-i ehl-i şükûk<sup>35</sup> yani şüphe edenlerin mezhebi denmektedir. Eleştirici bir felsefî tutum olarak filozof olan ve olmayan kimselerin bilgi hakkında ileri sürdükleri iddiaların güvenilirliğini sorgulamaya şüphecilik (scepticism) denilmektedir<sup>36</sup>.

Hiç bir şeyin kesin olmadığını, herşeyin şüpheli olduğu ve aklın tereddütte kaldığını iddia eden bir felsefî akım ve davranış olan bu görüşün ortaya çıkmasının bazı sebepleri vardır. Bu görüş, insanın bilgi

34 W.W. Skeat, Etymological Dictionary, 467, İsmail Fenni, Lügatçe-i felsefe, 616.

35 İsmail Fenni, a.g.e., 613; Osman Pazarlı, (A. Cuvilier) Küçük Felsefe Sözlüğü, 152, İlyas Anton, Kamus el-Asrî, 639

36 P.E. Encyclopedia of Philosophy, 7/449.



sahibi olduğu inancının doğrulanmayacağını iddia ettiği gibi, bu şüphe ve iddianın yalnız metafizik anlamda bilginin imkânsızlığını ileri sürdüğü, genel anlamda insanın, ne kesin ve ne de ihtimalli hiç bir bilgi elde edemeyeceğini de kapsamı içine almaktadır<sup>37</sup>.

## 2- Şüphencilğin Doğuşu:

Şüphencilğin doğuşu Heraclitus'un (M.Ö. 540-480): "her şey değişmektedir ve bir süreç olarak akmaktadır." görüşüne dayandırılmaktadır. Ona göre, bir ırmakta iki defa yıkanılmaz, çünkü ikinci defa ırmağa girildiği zaman ırmak değişmiştir.

Heraclitus'un bu görüşünü ele alıp geliştiren Atina'lı Cratylus'tur. Cratylus M.Ö. 469-399 yıllarında yaşamış olan Sokrat'ın çağdaşı olup, ondan biraz da gençti. Cratylus, "bir ırmakta bir defa dahi yıkanılmaz, çünkü her şey her an değişmekte olduğundan ırmağa girerken değişmiştir." görüşünü ileri sürmüştür. Böylece hiç bir şey hakkında herhangi bir şey söylemeyeceğini ortaya koymuştur. Her an değişme olmaktadır<sup>38</sup> ve hiç bir şeye hüküm verilemez<sup>39</sup>. Hiç bir kimse herhangi bir şey söylememelidir, sadece parmağını hareket ettirebilir<sup>40</sup>. Bunun için Cratylus konuşmaktan vazgeçmiştir. Çünkü onun "akış" nazariyesi kendisini hiç bir doğru olmayacağı anlayışına götürmüştür<sup>41</sup>. Cratylus, o kanaata varmıştır ki, konuşanın, dinleyen ve söylenen kelimelerin her an değişmekte olmasından ötürü konuşarak anlaşmak imkânsızdır. Hangi mana kastedilmiş olursa olsun kelimeler duyulduğu ve işitildiği anda değişmiş olacaktırlar<sup>42</sup>.

Eğer Cratylus'un fikirlerini şüphencilğin doğuşunun ilk merhalesi sayarsak, sofistleri de şüphencilğin ikinci merhalesi saymamız doğru olur.

Sofist (Sophos) Yunanca olup, İngilizce şu manalarda kullanılmıştır:

1) Bilgin, bilgi ile meşgul olan, ilim peşinde giden kimse demektir. Para kazanmak için akli ve ahlâki konularda öğretmenlik yapan kimsedir.

2) Öğrenmek hususunda temâyüz etmiş, okumuş, aydın kimsedir.

37 J. Grooten, *New Encyclopedia of Philosophy*, İng. Tercemesi, 397, New-york, 1972.

38 P.E. *Encyclopedia of Philosophy* 2/251.

39 J. Grooten, a.g.e, 93.

40 Harold Chermis, *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, 84.

41 Harold, Chermis, a.g.e. 86 n.

42 P.E. *Encyclopedia of philosophy*, 7/449.

3) Yanlış, sahte, geçersiz deliller kullanan ve onlardan istifadeye kalkışan kimsedir<sup>43</sup>.

Yunanca Sophia kelimesi, maharet, akıl, zekâ, hikmet olup bunlardan türeyen "Shophos" akıllı, zekî, hikmet sahibi ve "sophisma" (İngilizce: Cophism) hikmetçilik, akıllık yapmak, göstermek oluyor. Böylece kökü hikmet ve ilim, anlayışlılık gibi iyi manaya gelen bu kelimedenden türeyen kelimelerin, tenkit edilmesi ve yerilmesi gereken bir manaya alınmaları ve kullanılmalarına sonradan gidilmiştir. Nitekim bu kelimedenden türetilen "sophisticate" kelimesi de hile, oyun yapmak, hile öğreterek ifsat etmek, kötü yola sevk etmek, ukalalık yapmak, fazla bilgili davranmak, kendini daha bilgin göstermekte kullanılmıştır. Arapça'da da "akıl" kelimesi, iyi anlamı olan ve çok övülen bir mana taşıdığı halde, aynı kökten kullandığımız "ukalalık yapmak" kötü ve yerici bir anlamda kullanılmaktadır. Aynı şekilde "sophist" de aldatıcı delil ve söz kullanarak başkasını kandıran kimse anlamına gelmiştir ve bu anlamı kastedilerek Arapça'ya "safstatacî" (Sufestâî), yani aldatıcı, mugalatacî (yanıltıcı) olarak geçmiştir. Doğrusu Sofistleri asıl şüphecililiğe götüren tutum ve bilginin izâfî, görelî olduğuna inanmalarının sebebi para kazanmak uğrunda gerçeği ve doğruyu öğretmeyi amaçlamanın yerine faydayı ölçü almışlardır. Herkese göre fayda değişeceğine göre de, herkes iyi konuşmaya alışmalı ki, bir şey hakkında bir tez ve hüküm ileri sürüldüğü zaman, onun karşısı olan tez ve hükmü ileri sürebilmelidir. Çünkü bu mümkündür, insan her şeyin ölçüsü olduğuna göre insan neyin doğru olduğunu kabul eserse, o şey doğru olacaktır. O halde hiç bir şey doğru değildir veya yanlış değildir. Aynı şey birine göre doğru, başka birine göre yanlış olabilir. Bunlar birbirini çürütmez.

Sofistlerin ünlü filozofları Sicilyalı (Leontioni) Gorgias (483-375) Abderalı Protagoras (482-411)<sup>44</sup>, Elisli Hippas (460-399)<sup>45</sup>, Ceoslu Pro-

43 Oxford English Dictionary (Compact Edition), 2/2921; W.W. Skeat, Etymological Dictionary, 502.

44 500 civarında doğduğunu B. Russell kaydediyor, ama ölümünü zikretmiyor, History of Western Philosophy, 76, Abdera, Trakya'da Ege Denizi kıyısında Mestos (Karasu) ırmağının döküldüğü yere yakın kurulan bir şehir olup, Demokritos'un doğduğu veya gelip yerleştiği şehirdir.

45 460'dan önce doğduğu tahmin ediliyor, ölümü bilinmiyor, aneak Eflâton 399 da Sokratın ölümünde Sofistlerin önderlerinden olduğunu söyler. P.E. Encyclopedia of Philosophy, 4/5. Hippas'ın eserleri bize kadar gelmemiş, Onun fikrini, Eflâton'un "Büyük Hippas" adlı eserinden öğreniyoruz. (a. yer).

dicus (460-399)<sup>46</sup> ve Kadıköy (Chalcedon)lü Thrasymachus (M.Ö. 4. asırda doğdu) ve Kallikles (Callicles)tir<sup>47</sup>.

Protagoras, "İnsan herşeyin ölçüsüdür.", Gorgias, "herhangi bir şeyin varolup olmadığından şüphe etmektedir, eğer herhangi bir şeyin var olduğuna bir delil getirilmiş olsa, biz onu bilemeyiz, onu bilesek de onunla ilişki kuramayız"<sup>48</sup>, Prodicus, "bir kimse için iyi olan, başkası için iyi olmaz, bir şeyin iyiliği onu kullananın iyiliğine dayanmaz, bir nesnenin değeri o nesnenin kendisinde mevcut ise de bir kimseye kullandığı tarza ait olarak faydalı olduğu halde, başka birine ve onun kullandığı tarza göre de ona faydalı olmaz."<sup>49</sup> Thrasymachus" ne kadar parlak sözlerle anlatılırsa anlatılan adalet güçlüye, hükmedene yarayan, güçsüze zararlı olan şeydir."<sup>50</sup> Kallikles (Callicles) de "adalet, güçsüzlerin kendilerini korumak için güçlülere karşı kurdukları bir tuzaktır." diyerek sofistliğin, bilgiciliğin ana esaslarını koymakta yardımcı olmuşlardır.

Sofistlerin ilme ve felsefeye yaptıkları hizmet çok büyüktür. İlimin ve felsefenin ilkelerinin sağlam temellere oturtulmasına sebep olmuşlardır. Denebilir ki, onlar şüpheye düşmüşlerse, bir çıkmazdan çıkmak için şüphelenmişlerdir, ve asıl felsefenin onların eseri olduğunu kabul etmek gerekir. Onlardan önce bilgiler dağınık ve tutarsız ve bağlantısız olduğu için herkes ayrı fikir ileri sürebiliyordu. Ama onlar bu dağınık ve zıt fikirlerden hangisinin doğru olacağını düşünmeğe mecbur olmuşlardır. Böylece bütün bilgileri bir temel etrafında ve üzerinde kurmanın gereğini görmüşler ve bunu yapmanın çabası içine girmişlerdir. Madem ki ilmi yapan ve bilgileri ortaya koyan insandır ve her insanın da ayrı ayrı fikre ve bilgiye ulaşması, ister istemez, insanın bilgi kaynağı olduğu ve doğru bilginin de insanın kendisi olması gereği, insanın durumu, yeri, mekânı, havası, çevresi, hocası, duygusu bu bilginin elde edilmesi esnasında insanı yönlendiriyor, bilgi de onların tesiri altında teşekkül ediyor ve bunun için bir insanın şartları değiştiğine göre bilgisi de değişecektir, ve insan her türlü bilginin ölçüsü olacaktır.

O halde insanı iyi öğretmek ve eğitmek gerekecektir. Sofistlerin en büyük hizmetleri de insanı merkez almaları ve insanla ilgili çalışma-

46 460 dan önce doğduğu tahmin ediliyor, ancak 399 da Sokrat'ın ölümünde hayatta idi. Ibid, 6/482.

47 Hernekadar yaşadığı yılları tesbit edemedik ise de Eflâton'un Gorgias'ında zikrediliyor.

48 P.E. Encyclopedia of philosophy, 7/449,

49 P.E. a.g.e., 6/483; B. Russel, A. History of Western Philosophy, 79

50 Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 46; B. Russel, a.g.e, 79.

lara önce dilden başlayarak önem verilmesine sebep olmalarıdır. Bunların ileri sürdükleri şüphecilik, ilmi yıkmak için değil, ilmin doğrusunu bulmak içindir. Aklî ve tecrübî ilimlerdeki yanlışlıkları ilk defa ortaya atmaları her ikisine birer sağlam kural bulmaya götürmüştür. Sokrat, Eflâtun ve Aristo da onların ileri sürdüğü şüpheleri gidermeyi gaye ederek, her insanın üzerinde birleşecekleri ortak ilkeler ve kurallar bulmaya ve onları tesbit edip insanların daha çok birbirine yaklaştırmaya sürüklemeleri ilme ve felsefeye yeni ve evrensel boyutlar kazandırmıştır. İleride söz konusu edeceğimiz İslâm'da şüpheciler, sofist kelimesi altında ele alınmışlardır. Sofist kelimesi arapçaya geçince "sofistaî" ve sofizm de "safsata" olmuştur.

### 3- Şüpheciliğin Olgunluk çağı:

Yunan felsefesinde asıl şüpheciler üç okula ayrılır:

#### a) İlk Şüphecilik Okulu :

Şüpheciliğin ortaya çıkışına sebep, bilgi problemidir. Bilgi probleminin köklerine ve ortaya çıkış merhalelerine daha önce temas etmiştik.

Şüpheciliği bilginin bir ana problemi olarak ele alıp onu kendi içinde tutarlı bir sistem haline getiren ilk şüpheci Elis'li Pyrrhon (365-275) dur. Bunun öğretisi, öğrencisi Phlius'lu Timon (320-230) ile Sextus Empiricus (M.S. II. yüzyılın sonu ve III. yüzyılın ilk çeyreği) yolu ile bize kadar gelmiştir<sup>51</sup>.

Pyrrhon, Büyük İskender ile beraber Hindistan'a gitmiş ve orada insanların değişik fikir ve hayat tarzlarını görmüş, Yunanistan'a geldikten sonra, İskender'in ölümünü müteakip başlayan kavga, savaş ve ahlâkî çöküntüyü aynı zamanda istibdadın geleneksel Yunan felsefesine vurduğu darbeyi görmüştür. Atina'daki derin çöküntünün hak, hakikat ve fazilete karşı şüphe doğurduğunu müşahade etmiş olması daha önceki de sofistlerin ileri sürdükleri delillerin etkisi Pyrrhon'u tam şüpheye sürüklemiştir<sup>52</sup>. Ancak Pyrrhon'un şüpheciliğe getirdiği yenilik, onu canlandırmak, formüle etmek ve duyulara dair şüpheye ahlâkî ve mantıkî şüpheyi ilâve etmek olmuştur. Onun "insanın bir davranışının yerine

51 Sextus Empiricus'un eserleri bize kadar gelmiştir. Bunlar Yunan Şüpheciliğinin özeti sayılır. The outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes) ve The Againsts the Dogmatist (Adversus Mathematicos) (P.E. Ency. Philos. 7/427; J. Grooten a.g.e. 394.

52 J. Grooten, A.g.e., 397.

başkasını tercih edecek akli bir esas bulması imkânsızdır.” görüşünde olduğu söylenmiştir<sup>53</sup>.

İlim adamı “durum şöyledir ve şöyledir, ama emin değilim.” der. Meraklı bir düşünür “durumun nasıl olacağını bilmiyorum, fakat onu öğreneceğimi umuyorum” der.

Felsefeci bir şüpheci de “hiç bir kimse bilmiyor ve hiç kimse bilemeyecektir.” der.

İşte şüphecilikte bu itikat donukluğu (doğmatizm) onu tenkide hedef yapmaktadır. Ne var ki, şüpheciler ilmin imkânsızlığını iddia ederken kör bir bağınazlıkta olduklarını inkâr ederler<sup>54</sup>.

Pyrrhon, çağının tutumuna uyarak bilgisiz mutluluğa erişilemeyeceğini kabul eder. Öyle ise ona göre bilginin ne olduğunu incelemek gerekmektedir. Bilginin bunu yapamayacağını ileri sürer. Çünkü her iddia edilen hüküm için birbirinin zıddı olan ve kuvvet bakımından birbirine eşit bulunan iki delil ileri sürülebilir. Bu durum karşısında yapılacak tek şey kalmıyor, o da “her türlü yargıdan kaçınmaktır”. (Epoche)<sup>55</sup>.

Pyrrhon’un bu fikri İslâm düşünürleri, özellikle kelâm âlimleri arasında “Lâedriye” (bilmezcilik) olarak zikredilmektedir. Ancak, Pyrrhon’un bu görüşünün felsefi ve bilgi nazariyesi ile ilgili bir görüş olduğuna işaret etmeliyiz, yoksa hayatında bir aksaklık görülmediğini, yani hayatı boyunca gerekli bilgiler elde edip onlardan yararlandığından şüphe etmek gerekir.

#### b) Akademi Şüpheciliği: Orta Akademia<sup>56</sup>

Akademinin bu dönemi şüpheci akımla meşgul olmaktadır ve başkanı Pitaneli (Dikili’nin güneyinde, Çandarlı) Arcesilaus (M.Ö. 316-241)’-

53 B. Russel, a.g.e. 233

54 B. Russel, a.g.e. 234.

55 Epoche, Yunanca olup, İngilizce, abstention, cessation, pause, Türkçe, imtina, çekinme, tavakkuf, istinkâf, ictinab anlamlarına gelmektedir. Felsefi anlamda insan bilgisinin olurluluğundan şüphe edildiğinden ve inceleyip kesinlik elde edene kadar hükmü askıda bırakarak, her türlü hüküm vermekten sakınmaktır. J. Grooten, a.g.e. 131.

56 Adını kahraman Akademos’tan alan eski Atina’nın kuzey batısında olan bir koruya ve halk bahcesine Akademi denmiştir. Eflatun tahminen M.Ö. 387 den sonra burada bir yer alıp okul yaptırmış ve orada okutmaya başlamıştır. Bu okul (kademi) Justinian’ın (M.S. 529) kapatmasına kadar devam ettirilmiştir. Akademi şu devrelerden geçmiştir:

1- Eski Akademi, Eflatun’un ve hemen onun yerine geçenler tarafından idare edildi ve ve Eflatun’un ortaya koyduğu problemlerle uğraştı

2- Orta Akademi, M.Ö. III. Yüzyıl ortasında Arcelias tarafından idare edildi ve şüphecilikle uğraştı.

3- Yeni Akademi, M.Ö. II. yüzyılın yarısında Karneades tarafından yönetildi ve gene şüphecilikle uğraştı.

4- Dördüncü Akademi, M.Ö. 110-80 arasında Larissa’lı Philo tarafından yönetildi.

5- Beşinci Akademi, Philo’nun halefi Antiochus tarafından yönetildi ve uzlaştırmacılığı (eclecticism) akademiye soktu. P.E. Ency. Philos. I/382; Bahur İsrail, Tarih-i Felsefe, 120.

dur. Akademi'ye girmiş, Sokrat ve Eflatun'un felsefelerinde bulduğu şüphecilik özellikle Sokrat'ın "bir şey biliyorum, o da hiç bir şey bilmediğimdir." sözünün şüpheci yorumu ile hiç bir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürerek ve diğer unsurlarını bulup çıkararak şüpheciliği genişletmiş ve kuvvetlendirmiştir. Stoa'ya özellikle Zenon'a karşı mücadele eder. Zenon materyalist olup, her şeyin madde ve maddi olduğunu kabul eder bilginin de dışarıdaki maddeden insan ruhuna geçen izlenimler ve duygulanımlardan ibaret olduğunu ileri sürer ve bunlara "Katalepsis"<sup>57</sup> tasavvurlar derdi. Katalepsis, dış nesnenin olduğu gibi tıpkı tıpkısına zihinde yansımaları demektir<sup>58</sup>.

İşte Arcesilaus, Stoa'nın tasavvurları ve kavramları, gerçeğin gerçek olduğunun ölçüsü olarak anlamasına karşı çıkmıştır. Ona göre akıllı bir insanın, hayatında yapacağı en doğru davranış şüphe etme ve hükmü askıda bırakmaktır. Akıllı kimse geleneksel kurallara ve alışkanlıklara değil, kendi öz görüşüne ve anlayışına uymalıdır. Arcesilaus, bir fikir sahibi değildi, öğrencilerinden birinin ileri sürüceği her fikri çürütmeğe çalışırdı. Bazen peşpeşe birbirine zıt iki önerme ileri sürer ve böylece iki zıt nesneyi nasıl ispat ettiğini ortaya koymayı öğretirdi<sup>59</sup>.

Arcesilaus'un yerine geçen Karneades<sup>60</sup> de şüpheciliği sürdürmüş, elçi olarak gittiği Roma'da, Eflâtun ve Aristo'nun "adalet"e dair olan görüşleri hususunda bir ders vermiş, ikinci dersinde birinci söylediklerini çürütmüş ve böylece herhangi bir fikir ve hükmü yıkmanın zor olmadığını ortaya koymak istemişti. Yoksa gayesi gerçeği aramak değildi<sup>61</sup>. Karneades'in şüpheciliği ihtimali olmakta yani bir şey hakkında iki zıt hüküm vermenin ve iki çelişik fikirde bulunmanın mümkün olduğunu ilke olarak kabul etmekte karar kılmaktı<sup>62</sup>. İhtimalciliği bir ilke olarak benimsemiş se de kararsızlık ve çekimserlik göstermediğini ancak bilgi sahasında anlamak gerekir. Çünkü bunun gerçeği kavrama hususunda peşin ve öncelikli fikirlere ve öncülere karşı çıkmakta olduğu görülüyor. Yoksa günlük hareketlere yönelmiş bir tenkitçi ve ihtimalci değildi. Zira deneyle ilgili şeylerde ihtimalin değeri vardır<sup>63</sup>.

57 Stoa felsefesinde, zihnin gerçeği elle dokunur şekilde ve mecburi olarak kavradığı izlenime, surete, Kataleptic suret, resim denir. J. Grooten, a.g.e. 66; Yunancada "Catalepsi" kavrama, algılama, yakalama, idrak etme, tutma demektir. Etymo. Dict. 79, Oxford Compact, I/353.

58 B. Russel, a.b.g.e. 253; Macit Gökberk, a.g.e. 115.

59 B. Russel, a.g.e. 235

60 Kyrene (Cyrene)li Carneades (M. Ö. 214-128) Yeni Akademi'nin en güçlü şüpheci temsilcisidir.

61 B. Russel, a.g.e. 236.

62 J. Grooten, a.g.e. 65.

63 Macit Gökberk, a.g.e. 125.

Bir Stoalı, Karneades'e: "Sen doğru, bilinemez diyorsun, ama hiç olmazsa bu doğru bilinmez sözünün doğru ve bilinen bir şey olması gerekir." demiştir. Buna karşılık Karneades, kendi iddiasının da mutlak doğru olmadığını bu bakımdan ancak ihtimalli bir değeri olduğunu söyler. Burada da Karneades'in olasılık (ihtimalcilik) öğretisi ortaya çıkmaktadır. Her tasavvur ilkin objenin bu yansımadır, ikinci olarak subjektif bir şeydir. Objektif olarak tasavvur doğru, ya da yanlıştır, subjektif bakımdan az ya da çok olasıdır, bizde az ya da çok bir inanma yaratır. Günlük hayatımızda bir olasılık kıstasına yöneliriz ve ona göre, zekice, ihtiyath herşeyi her yönden görmeye çalışmak imkânını kazanırız.

### c) Son Şüphecilik :

Yunan'da bu son şüphecilik akımı, ilk şüphecilik akımının geleneğine bağlı olarak M.Ö. ikinci ve birinci yüzyıllarda gelişmeğe başlamıştır. Bu akımın en ünlü temsilcileri Aenesidemus, Agruppa ve Sextus Empiricus'tur.

#### Aenesidemus:<sup>64</sup>

Pyrrhonculuğu savunmakla beraber özellikle ameli ahlakta Pyrrhon'a benzemezdi. Daha çok münakaşacı ve nazariyatçı idi. Yunan şüpheciliğine en önemli yardımı, on önerme, yani şüpheci tartışmanın on türlü tarzını ortaya koymasındır. Bunlar şüpheciler tarafından mantıklı örnekler ve anlaşılma vasıtası kabul edilmiştir. Ona göre şüphecinin davranışı yargıdan çekinme ve kaçınmadır. (epoche) Aenesidemus, öğretisi olan bu çekinmeyi (epoche) on tane kanıt, önerme veya şüpheciliğe düşme yönleri (tropas-tropoi) ile tesbit etmiş ve temellendirmiştir<sup>65</sup>. Bunlar üç büyük guruba ayrılır:

#### a) İlk dördü, algılayıcı olan canlı varlıkla ilgilidir:

1- Çeşitli hayvanlarda bulunan göz, renk, şekil, vücut örtüsü, deri, tüyler kıllardaki ve hararetindeki değişiklikler hayvanlarda değişik algılamalara sebep olduğu gibi, insanın duyuları da hem insandan insana değişir ve hem de bir insan değişik ve çeşitli etkenler altında değişik

64 Girit adasında Cnossus'da doğduğu tahmin edilmekte olup doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle beraber Pyrrhon'un (Ö.M.Ö. 270) ve Sextus'un (M.Ö. 210) arasında yaşadığı kabul edilmektedir.

65 M. Gökberk, 141; K. Birand, Eski Çağ Felsefesi Tarihi, 112.

algılar elde eder. Bu, aynı şeyin her insana farklı şekil ve nisbetlerde gözükmemesine ve algılanmasına sebep olur.

2- İnsanın yaratılışı ve yapılışının yani bünye ve mizacının değişik olması, vücudunun ve ruhunun dış etkenlere karşı dayanıklı olmasındaki farklılık. Bu farklılık değişik mesleklere temâyül etme ve bu temâyüllerini insanda meydana getirdiği anlayış, duyarlılık ve iyi kavrayış farklarına tesir eder.

3- Aynı insanda farklı duyuların bulunması; Meselâ: bir elmanın göze soluk sarı renkte gözükmemesi, tadının tatlılığı, kokusunun güzel olması, algısını sağlar. Aynı şekilde bir nesneye değişik algılar verebileceğine göre algular ve izlenimler de değişebilir. Basit bir yapıda gözükmemesi mümkün olabileceği gibi bileşik veya karmaşık bir yapıda da gözükebilir.

4- İnsanın, içinde bulunduğu şartlar ve durumlar bir nesneyi algılamakta, onun duyularını etki altında bırakabilir. Sıhhatlilik, hastalık, uykulu, uyanıklık, üzüntülü, neşeli durumlarda insanın algılarında farklılıklar gözüktür.

Bütün bu durumlardan hangisinin doğruyu ve gerçeği yansıttığını nasıl seçeceğiz?

*b- Bu ikinci gurup, algılayandan çok algılanan nesneyi ilgilendirir. Bu da yedinci ve onuncu sebebi durumu, tarzı ile anlatılır<sup>66</sup>.*

7- Algılanan nesnenin bileşiğine, bileşiğini meydana getiren miktara göre tesiri, görünüşü, keyfiyeti ve niteliği değişir. Gümüş levhalar dağıtıldığı, birbirinden ayrıldığı zaman siyah, süt üste yığıldığı zaman parlak, beyaz gözüktür. Yalnız başlarına alınan bazı zehirler, öldürücü olduğu halde, başka şeylerle karıştırılarak alınırsa şifa verirler<sup>67</sup>.

10- Ahlâkî düşüncelere ait olan alışkanlıkların, geleneklerin ve kanunların insandan insana göre değişmesi, çevrenin inançların insanın anlayış ve yargıları üzerine değişik olmasına tesir etmesi bir vakıa ol-

66 P.P. Hallie, on sebebi ve şüphelenmenin tarz ve kodlarını bu şekilde üç guruba ayırması ve biz de ona uyarak buraya ahyoruz. Ashında (b) gurubunda 5 ve 6. sebebi alması akla daha yakın gelmekte ise de, yapmış olduğu sınırlamaya göre birinci guruba algılayanın (sujeyi) durumunu, ikinci gurupta objenin durumunu ve üçüncü gurupta da ikisini ilgilendiren durumları hesaba kattığı için böyle yapmıştır.

67 Maddelerin sıralanışında bazı müelliflere göre değişik rakam almışlardır. Meselâ bu yedinci madde, T.V. Smith tarafından sekizinci olarak zikredilmiştir. (From Aristotle to Plotinus, 176.)



duğuna göre, hangisinin doğru olduğunu nasıl seçmelidir? sorusuna cevap arar.

c- Bu son gurup algıyan ile algılanan nesne arasındaki ilişkiye ait olan şüphelenmenin sebepleri 5, 6, 8 ve 9. maddelerdir.

5- Cisimlerin yerlerine, durumlarına ve uzaklık derecelerine göre değişen şartların tesiri ile algılanmaları değişik olur ve kesinlik ifade etmez. Uzaktaki küçük, yakındaki büyük, hareketli hareketsiz ve bazen tersi görülür.

6- Duyularımızın karmaşık ve saf olmamasıdır. İçten ve dıştan bazı tesirlerin altında bir takım unsurlarla karışırlar. Havanın kesif sisli olması, ışığın ve sesin algılanmasına etki eder. Soğuk ve sıcakın kokuların yayılmasına tesiri görülür.

8- Bu, bütün hepsinin bir özetini vermektedir. Algılayan ve algılanan arasındaki ilişkiyi kavrarız. Nesnenin kendisini hiç bir zaman idrak edemeyiz. Hakikatlerini, mahiyetlerini bilemeyiz.

9- Süreklilik, kuvvetlilik, nadir olarak bulunma ile ilgili algılar ve yargılar. Sık sık deprem olgusu, olan yerdeki insanlar için şaşırtıcı olmaz. Her gün güneş gören kimse fevkalade bir duyguya kapılmaz<sup>68</sup>.

Şüphencilik Demokritos ve Protagoras ile başlamış, Pyrrhon ve Timon tarafından geliştirilmiş, ilkeleştirilmiş, Arcesilaus ve Carneades tarafından yeniden canlandırılmış ve Akademiye mal edilmiştir. Aenesidemus tarafından ilkeleri ve kaideleri biraraya getirilerek on tane şüphe sebebi (tropos), şüphe önermeleri olarak ortaya konmuş ve bir asır sonra gelen Agrippa<sup>69</sup> da bu on şüphe önermesini beşe indirmiştir. Bu beş önerme şunlardır:

1- İnsanlar arasında fikir ihtilâfının bulunması ve daima görüşlerinin çatışma halinde olması,

2- Duyularla elde edilen bilgi ve kavramların izafi, görelî olması,

3- Bir şeyi isbat ederken ileri sürülen delillerin ard arda geriye doğru sonsuza varacak şekilde isbat edilmeğe muhtaç olması,

4- Faraziye yürütmeye olan ihtiyaç, yani geriye doğru sonsuza gitmekten kaçınmak kasdıyla doğruluğu ispatlanmayan bazı öncüllerin

68 P.E. Ency. Philos, 1/16-17; T.V. Smith From Aristotle to Plotinus, 174-77; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, 88, 90; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 141.

69 M.S. II. asrın yarısından önce yaşadı. P.E. Ency. Philos, 1/59.

doğruluğunu kabul etmedir. İspat edilmemiş öncülleri ileri sürmek zorunda kalınması ile ilim elde edilmiş olmaz.

5- Tanıtılacak şeyi tanıtım dayanağı yapmak ki, ispat edilen şeyi ispat edilmesi imkânsız olan şeye istinad ettirmektir. Bunda kısır döngüden sakınılması imkânsızdır<sup>70</sup>.

Yunan şüphecilerinin sonuncusu Sextus Empiricus'tur<sup>71</sup>. Sextus Şüpheciliği, Pyrrho'un sözlü öğretilerini ve bu öğretilerde açıkça belirtilen gaye ve metodlara uygulamıştır. Şüphecilik, Eflâton, Aristo, Zenon ve Epikür'ün metafiziki olan doğmaktikçilik (inanışçılık) ten ayırır. Çünkü şüphecilik, inanışçılık gibi gizli olan ve açık olmayan şeyler hakkında kesin bilgi sahibi olduğunu iddia etmez. Diğer yandan Sextus, Şüpheciliğin Karneades ve Clitomachus gibi Akademili filozoflarınkinden ayrı olduğuna inanır. Çünkü, ona göre bu kimseler inanmış olarak, inatça (doğmatik olarak) iddia etmişlerdir ki:

1) Bilgi imkânsızdır, 2) Bazı inançlar diğerlerinden daha çok muhtemeldir, 3) Kuvvetli bir temâyül (daha muhtemel olan) bazı inançlarımızla beraber bulunabilir, ve 4) İhtimalcilik, hayat için bir rehber olmaktır<sup>72</sup>. Sextus'un itham ettiği ve burada dört madde halinde özetlenen şüphecilik, bizim kelâm kitaplarında "inadiye" denen inatçı şüpheciliğe uygun düşmektedir. Bilinemezliği inadça iddia ederler. Bunlara "Lâ edriyye" denir.

Oysa Sextus şüpheciliği, bilginin bilinip bilinemeyeceği hususunda bir hüküm verilemeyeceğini, doğrusunun hükmü askıda bırakmak olduğunu söyler ve herhangi bir inancın diğerinden daha muhtemel olduğunu reddeder, kuvvetli bir temâyül veya iddianın herhangi bir inancımızla beraber bulunacağına inanmadığını belirtir. Şüpheci, inanışçının ve akademisinin zıddına olarak, açık olmayan nesnelere lehinde ve aleyhinde, eşit derecede muhtemel olarak veya olmayarak deliller ve tartış-

70 Ph. P. Hallie, Agrippa'nın "Şüphe için ileri sürdüğü sebeplerini Aenesidemus'un ileri sürdüğü on sebepten daha geniş anlamda ve esash olduğunu zikrederken (P.E. Encyclopedia of Philosophy, 1/59), T.V. Smith ise, Aenesidemus'un saydığı on şüpheye ilâve edilmiş olduğunu (From Aristotle to Plotinus, 174-177) ve İsmail Fenni de hükmün askıda kalmasının sebeplerini beşe irca ettiğini söylemekle hepsinin özeti ve hepsine şâmil olma anlamını vermektedir. (Lügatçe-i Felsefe, 614) Bu sebepler için Bkz: Bahur İsrail, Tarih-i Felsefe, (tercüme), 124, İstanbul, 1331; J. Grooten, New Ency. Philos. (İngilizce Tercümesi), 397-398; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 143; Kâmuran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, 112.

71 M.S. II. asrın son yarısı ile III. asrın ilk çeyreği arasında yaşadı. P.E. Ency. Philos. 7/427.

72 Aynı yer.

maları ele alır ve hiç bir iddianın ötekinden daha çok veya az değerli olmadığını iddia eder<sup>73</sup>. Ona göre, hakiki bir şüpheci, ne olursa olsun, her türlü mutlak hükümden kaçınır ve tam bir tarafsızlıkla (epoche) hareket eder<sup>74</sup>. Sextus'un bu görüşünün, İslâm Kelâm âlimlerinin şu ifadesine uygun düştüğünü görmekteyiz: Sofistaiyyenin bir mezhebi de şüphe ettiğinden de şüphe etmeğe dayanır ki, hiç bir şekilde bir şey bilmediklerini ve bilmediklerini iddia edenlerdir. Buna ileride değineceğiz. Ancak bu görüşü hararetle savunan Sextus'un şu sözünü de tesbit etmek mümkün oluyor:

“Davranışlarda şüpheciler gelenekselcidirler ve biz şüpheciler, günlük işlerimizde hiçbir fikrimiz olmadan, insanların yaptıklarını yapar ve onların hayat tarzlarına uyarız. Tanrıların var olduğundan bahseder ve onlara ibadet ederiz ve işlerin onların elinde olduğunu söyleriz. Ama böyle söylemekle bir inancımız olduğunu anlatmak istemiş olmayız ve inanışçıların (dogmatisers) kör taassuplarından kaçınırız.”<sup>75</sup> O halde şüphecilerin şüpheciliği ancak ilim yapmaktaki davranış ve inanışlarında olup, günlük hayatlarında bu şüpheciliği bir kenara bırakırlardı<sup>76</sup>.

Şüphecilik, körü körüne bir şeye bağlanmaya, inanmaya veya herhangi bir şahsın fikrini tartışmasız gerçeğin ta kendisini diye kabul etmeye karşı bir isyan, bir tepki olarak görülür. Bunun için her asırda, o asrın durumuna göre ortaya çıkar ve çıkmaya da devam edecektir. İlk çağda sistemli bir şekilde çıktığı, gibi orta çağda İslâm Dünyasında da vardı. Ashında İslâmiyetin yeni bir felsefe ve dünya görüşü ile ortaya çıkışı ile önceki kültür ve felsefelerle çarpışması kaçınılmazdı. Bu çarpışma bir şüphenin eseri olduğu gibi, bir şüpheyi de doğuracaktı. İlk Mu'tezile ve Kelâmîcilerin tartışmalarında bunu görmekteyiz. Daha sonraları Gazali ve İbn Teymiye'nin bunu sistemli bir şekilde işlediklerini görüyoruz. Her ikisinin tutumu ve metodu arasındaki farkı hesaba katmak gereklidir. Batı medeniyetinin doğuşunu hazırlayan olgunun şüphecilik akımı olduğunu gözönünde bulundurursak, şöyle demek isabetli olacaktır. Herkeste biraz şüpheciliğin bulunması ilmi araştırma için şarttır. Yukarıda Ebû Hâşim de şüpheyi ön plâna aldığı zaman bunu kasdetmişti. Şüphenin çok çeşitleri vardır. Ama gene de onu iki ana kola ayır-

73 Aynı yer.

74 A. Weber, a.g.e. 92.

75 B.R. A. History of Western Philosophy, 238.

76 Bahur İsrail'in Tercüme ettiği “Tarih-i Felsefe (s. 120)'de geçen Pyrrhon ile ilgili hikâye doğruluğunu yitiriyor. Gâyâ Prrhon önüne gelen uçurumdan veya rastlayan arabadan kaçmaz, öğrencileri yetişip kendisini kurtarırlarmış. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri (s. 290)'nde bu hikâyeyi makûl görmez ki, bizce de haklıdır.

mak mümkündür: *Biri*, şüpheden de şüphe etmektir. Bu tutum ve davranış hiç bir zaman ilme yardımcı olmaz ve araştırma yapmaya da müsait değildir. *İkinci tür* şüphe, bir şeyi öğrenmek veya bilinen bir şeyin doğruluk derecesini tesbit etmek için şüphelenip araştırmaya koyulmak ve bir metod dahilinde elde edilen verileri değerlendirerek bir sonuca varmaya çalışmaktır. *Dekart'ın şüpheciliği* bu tip şüpheyeye örnek verilmektedir. Dekart'tan sonra zamanımıza kadar John Locke (1632-1704), D. Hume (1711-1776) gibi şüpheciler gelmiştir. Her ilim dalının da kendine göre bir şüphe metodu vardır. Onun şüphesinin giderilmesi de o ilim dalında yapılması gerekli olan araştırma ve incelemelere göre yön ve yöntem farkı gösterir. Biz de bütün bu yazdıklarımızla bir şey aramanın ve bulunca da ortaya koymanın peşindeyiz. Böylece bildiğimizi bilmeye ve bildiğimizi tekrar değerlendirmeye olan ihtiyacımız, şüphenin doğurduğu bir soruya cevaptan başka birşey değildir.

## II- KELÂMDA ŞÜPHECİLER

Kelâm kitaplarında Sufestaiyye (sophism) hakkında zikredilen bilgileri buraya alarak, müslümanların onları nasıl bilip değerlendirdiklerini öğrenmek, tarihi bir kıyaslamaya yardımcı olur. Sufestaiyye duyuların ve aklın verdiği her iki türlü bilgiyi inkâr ederler. Böylece duyuları yalnız bilgi kaynağı kabul edenlere karşı, duyuların yanlışlığı iddia eden ve her iki tarafın delillerini birbirinin aleyhine kullanarak kendileri de hiç birisinin doğru olmadığı kanaatine vararak Türkçe deyimini ile ukelâhk (sophism) yaparlar. Bunlar üç fırkaya ayrılır:

1- *Lâ edriye*: Bu kelime arapça anlamaktan "dirâyet" kelimesinden türeyen "Le edri" bilmiyorum, demektir. "Lâedriye" "Bilmiyorumculuk" diye türkçeleştirilebilir. Ne sorsanız, hep bilmiyorum demeyi âdet ve mezhep edinen kimseyi gösterir. Derler ki duyuları ve kesin öncelikli (a priori) bilgileri tenkit edenlerin sözlerinden hangisinin doğru olduğuna şüphe düşmüştür. O halde, her şeyde duraklarız, hiç bir şeye hüküm vermeyiz. Kendilerine: Bu hiçbir şeye hüküm vermemekle, hüküm vermiş olmuyormusunuz? ve böylece kendinizi çelişikliğe düşürüyorsunuz! denince; "bu sözümüz hüküm ve kesinlik bildirmez, şüphe ettiğimizden de şüphe etmekteyiz, "cevabını verirler. Böylece sonsuza gider, diye herhangi bir nesne hakkında hüküm vermekten ve şüphe etmelerinin de bir kesinlik ifade etmesinden sakınırlar. Bu suretle çelişikliğe düşmemeğe çalışırlar. Bunlar bir şeyin sabit olduğunu veya olmadı-

ğını bildiklerini inkâr ederler. Bunlar 'yok' un da yok olduğunu bilmeyi kabul etmezler. Bütün gayeleri şüphenin var olduğunu ispattır, yoksa bir şeyi ispat veya reddetme değildir. Duyunun yanılması ileri sürmeleri yanlışlığı ortaya koymak olmayıp, karşılarındaki kimsenin anlayışına göre sözü idare ederler. Duyunun varlığından, yanılmasından ve şüphe-den de şüphe içindedirler<sup>77</sup>.

Yukarıda gördük ki, bu tutuma "epoche", hüküm vermekten mutlak surette kaçınmak, denmişti. Bu mezhebi ilk ortaya koyan Pyrrhon olmuş ve peşinden Timon devam ettirmiştir.

2- *Înâdiye* fırkası ki; bunlar hiç bir şeyin asla mevcut olmadığını iddia ederler. Gerçekte bir nesnenin diğerine nisbetinin gerçek olmadığına kesinlikle hükmederler. İster apaçık, bedihî olsun, ister nazari veya istidlâlî olsun hiç bir hüküm ve önerme yoktur ki, aynı kuvvette ona zıt ve karşıt başka bir önerme olmasın derler. Bunlar her bir hükmün karşısında ona inad eden ve zıt olan bir hüküm bulunduğuna inandıklarından kendilerine "*înâdiye*" "*inatçılar*" denmesine sebep olmuşlardır<sup>78</sup>.

Bu, inâdiye denilen fırka, Carneades'in görüşüne uymaktadır. Çünkü o, her hükmün karşısında zıddının savunulabileceğini, yani *ihtimalcilik nazariyyesi*'ni koymuştu. Bu görüşünde inad ve ısrar ederek mutlak doğru bilginin imkânsızlığını savunmuştu.

3- *İndiyye Fırkası*: Bunlara göre, herkesin fikri ve bilgisi kendisine göre hak ve doğru olup, başkasına göre yanlış ve saçmadır. Çünkü şeyler ve nesnelere insanların inanç ve itikatlarına tabidir. Bir şeye tath diye itikat ederse o tath, acı diye itikat ederse acı, cevher diye inanırsa cevher ve araz olarak inanırsa o şey arazdır. Bunların bu tutuma sürüklenmelerinin sebebi, herşeyin ve her müctehidin ulaştığı neticenin doğru olmasına dayanması olabilir. Çünkü ictihad edilen hususta belli bir hüküm yoktur, o halde onun hükmü müctehidin ictihadına bağlıdır. Böylece bir haberin yalan ve doğru olması, inanca bağlıdır. Doğru olduğuna inanılırsa doğrudur ve yalan olduğuna inanılırsa, yalandır. Falancaya göre bu böyledir ve falancaya göre şöyledir, denmesinden bu fırka doğmuştur. Burada önemli olan nokta şudur: Nesnelere insanların itikatlarına göre olduklarına inanmaları nesnelere nasıl olduğuna inanıyorlarsa, o nesnelere dış dünyada onların inandıkları gibi olduğu anlamında

77 İbrahim b. Muhammed Arabşah el-İsferâinî İsmâuddîn, Şerh şerhi'l-Akâid en-Nesefiyye, 20, Mısır, 1321. Sırrı (Paşa), Şerh Akâid Tercemesi, I/37, 29, Rusçuk, 1292.

78 Hayalî alâ Şeçhî'l-Akâid, 19; İsmâuddîn, Ş, Şerhi'l-Akâid, 20; Sırrı Paşa, A.g.e., I/26; Seyyid Şerif Cürânî, Şerhu'l-Mevâkif, I/81.

değildir. Ashında o nesnelere dışarıda varlığı yoktur, varlıkları sadece zihinlerde ve inançlardadır. Bir şeye nasıl inanılıyorsa, zihnin dışında ve gerçek dünyada o nesne inanılana uygun olmayıp, dış dünya ile hiç ilişkisi olmadan yalnız ve sadece zihinde vardır<sup>79</sup>. Bunlara göre bir şey hakkında olumlu veya olumsuz kesin bir hüküm vardır<sup>80</sup>.

Nasiruddîn et-Tûsî (v. 672-1274); dünyada bu mezhebe uyacak kimselerin bulunması imkânsızdır der. Her mugalata eden, aldatan kimse aldattığı hususta bir safsatacıdır. Birçok kimse şaşkın olup bağlı oldukları bir temel ve mezhepleri yoktur<sup>81</sup>.

İnsanı ölçü olarak alan, insan bir şeye iyi demişse, iyi doğru demişse doğru, kötü ve yanlış demişse, o şeyin kötü ve yanlış olduğunu kabul edenler, Protogaras ve O'nun peşinden gidenlerdir. Kelâm âlimlerinin vermiş oldukları bilgilerin böylece tarihî ve şahsiyetlere uygun düştüğünü görmekle, İslâm düşünürlerinin kendilerinden önce geçen milletlerin felsefe ve kültürünü - her zaman ve herkes için mümkün olan küçük yanlışların dışında - doğru anladıklarını ve doğru değerlendirdiklerini ve ona göre tenkitlerini yapıp muhakemelerini yürüttüklerini görmüş olacağız

Müslüman düşünürlerin -kelâmcı ve filozoflar- Yunan Felsefesini ve onda mevcut olan felsefî akımları iyi kavradıklarına işaret etmiştik. Buna biraz daha değinmemiz gerekmektedir. Yunan'dan gelmiş olan Şüphecilik akımını o kadar güzel anlamışlar ki, bu akımı meydana getiren kimseleri üç kategoriye ayırmışlar ve onlara özel adlar vermişlerdir. Yukarıda zikrettiğimiz bu adlar: İndiye, İnâdiye ve Lâedriye'dir. Ancak bu adların ne zaman ve kim tarafından verildiğini henüz tesbit etme imkânımız olmadı. Doğu'da Hülâgu ve Timurlenk'in, Batı'da İspanyolların İslâm Dünyasında meydana getirdikleri felâketlerden biri de kitap düşmanlığı idi. Kitapları yakmak veya nehirlere atmak suretiyle

79 İsamuddin, a.g.e. 20.

80 Hayâlî, Haşiyelâ şerhi'l-Akâid, 21. Arapça'da "inde" kelimesi "göre", "indi" kelimesi "buna göre" anlamına gelmektedir. "inde" kelimesinden "indiye" "görelî" kelimesi türetilmiştir.

81 Nasiruddin Tusî, Nakdu'l-Muhassal, 23, Mısır, 1323. Safsata kelimesi'nin Yunanca "Sofa" (ilm) ve "ista" (galat, yanlış)dan türemiş ve Sofista (ilmu'lgalat = yanlış ilmi) olduğunu ifade eder ve bunu muhakiklere isnâd etmektedir. Ama hepsi de yanılmaktadır. Bizim gördüğümüze göre bu kelimeyi (sophist) bu şekilde ilk defa açıklayan Farâbî (v. 339/950) dir. Bunun yanlış olduğundan, Farâbî'nin Yunanca bilmediğini çıkartmaktadırlar. Safsata'nın "sofya" (hikmet) ve "istas" (mümevvih=yanlış, göz boyayan)dan türemiş ve manasının "hikmet-i mümevvihe" olduğunu Farâbî anlatmaktadır. (İhsâu'l-Ulûm, 65, Osman Emin Neşri.) Yukarıda Sofista'nın doğru manasını anlattık.

İslâm'ın pek çok ilim kaynağı kaybolmuştu. Bundan ötürü bir çok esere dayanması gereken sonraki âlimlerin bilgi kaynaklarına sahip olamadığımızdan, yeni bir değerlendirmeye gidemiyoruz.

Abdülkahir Bağdâdî (v. 429/1037)<sup>82</sup> Sofistaiye'yi üç fırkaya ayırmaktadır: Biri, hiç bir şeyin hakikati olmadığını ve hiç bir şeyin bilinemeyeceğini söyleyen muannid (inatçı)lerdir. Bunların canları acıtılmalı ve malları ellerinden alınmalı. Eğer şikâyet edecek olurlarsa, demek ki şikâyet edilecek bir şeyin varlığını kabul etmiş olurlar. İkinci fırka da, şeylerin hakikati olup olmadıklarını bilmediklerini ve şüphede olduklarını iddia ederler. Bunlar kendi varlıklarından da şüphe ederlerse, birinci fırkaya katılmış olurlar. Eğer, kendi varlıklarını kabul ederlerse, bir şeyin gerçekliğini kabul etmiş olurlar. Üçüncü fırka ise, şeylerin hakikati ve varlıkları insanların inancına bağlıdır. İnsan nasıl inanırsa öyledir. Bunlara göre, bütün inançlar doğrudur. Çünkü şeylerin varlığı insanın zihnine tabidir<sup>83</sup>.

İbn Hazm (Ebû Muhammed Ali. b. Ahmed b. Hazm) (b. 384/v. 456-994/1063), şüpheciliğin bu üç okulunu "Sofistaiye" adı altında incelemektedir. Her birini tarif etmekte ise de, sonrakilerde bulduğumuz yukarıdaki isimlendirmeyi yapmamaktadır. Ayrıca İbn Hazm, bir noktayı açıklığa kavuşturmakta ve şöyle demektedir: "Geçmiş kelâmcılar bunların üç sınıf olduğunu zikretti."<sup>84</sup> Bir sınıf şeylerin gerçekliğini inkâr eder, bir sınıf onlarda şüphededirler ve bir sınıf ta, bir şeye kim nasıl inanıyorsa, o şey öyledir, gerçek olduğuna inanıyorsa, o gerçek, yok olduğuna inanıyorsa o şey yoktur<sup>85</sup>.

Kelâmcılardan "sofistaiye" adını ilk kullananın Ebû Mansûr Maturidî (v. 333/944) olduğunu şimdilik tesbit ediyoruz. O, onların kaçaya ayrıldığına temas etmemektedir. Ebû Mansur Maturidî'nin Sofistaiye'nin fikirleri hakkında şu malumatı vermektedir:

a) Sofistaiye demiştir ki: İnsanın bir şeyi bildiğini, sonra batıl olduğunu, lezzet bulduğunu sonra zâil olduğunu, kara hayvanlarının denizde ve denizdekilerinin karada öldüğünü, gece kuşunun gece gördüğünü ve gündüz görmediğini, gördük. Anlaşıldı ki, ilmi yoktur ve bu sadece bir itikattır ve itikatta da ihtilâf vardır.

82 Doğum tarihini bulamadık.

83 Abdülkahir Bağdâdî, Usûluddin, 6-7.

84 İbn Hazm, el-Fasl fi'l-millel ve'l-ehvâi ve'n-nihal, I/8

85 Aynı yer.

b) İbn Şebîb sordu: "İlim yoktur" sözünüzü bilerek demişseniz, ilmi ispat ettiniz veya bilmeyerek söylediniz ise, bilmeyerek konuştuğunuzu bilmenize rağmen bilmediğinizi de iddia etmediniz. İlme inanırlarsa, ilmi ispat etmiş sayılırlar. Eğer, ilimsizliğe inanıyorlarsa, susma zorunda bırakılmış olurlar.

c) Bu sözü söyleyenle tartışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü, sözünün ilim değil itikat olduğunu elde eder; yani tartışma esnasında her ne demiş ise, doğrusu odur. Ancak gerçekleri inkâr eden kimseler ile tartışılır ki, onun sözü, gerçekleştirilmeye ulaşmak üzere reddedilmiş olsun ve iddiası da böyledir.

Bunun itikattan başka bir şey olmadığını söyleyene gelince, ne diyor, odur. Buna ancak acıtıcı bir dayak ve kesme ile karşılık verilmelidir.

d) O, kendisi neye inanıyorsa inandığı şeyin zıddı ortaya konarak reddedilir.

e) "Senin inkâr edişinin itiraf olduğuna inanıyorum" diyerek o, inkâr ettiği şeyi itiraf etme zorunda bırakılır.

f) Buna rağmen bu ancak itikattır ve bunda itikat, ispat edilmiş olur, ama böylece itikadı isbat etmek suretiyle ilmi inkâr iddiası saçma olur<sup>86</sup>.

Maturidî'nin buraya aldığımız anlatışının tam tercümesini verdik.

a'da Sofistaiye'nin iddiası ve delilleri anlatılmaktadır ve burada anlatılan, *indiye* fırkasına ait olmalıdır. Ama bu adı vermemiştir. İnanç (itikad) sözü sık sık geçmektedir.

b'de Sofistaiye'nin ilmi inkâr edişine diyalektik tarzda mantıkî bir cevap veriliyor.

c'de de tartışma itikad üzerinde cerayan etmektedir. İnançta bir ısrar olduğu gösteriliyor. Bu gibi kimseye fizikî bir cezâ ilmin varlığı daha iyi anlatacağı öneriliyor.

d'de gene tartışmaya giderken, inandığı şeyin zıddı isbat edilmek suretiyle itikadından caydırmaya gitme yolu gösteriliyor.

e'de muhatabın, yani şüphecinin kendi sözünü tahlil ederek reddetmeye gidiyor ve aslında ciddi ve isabetli bir cevap sayılır, muhatabı inkârı ile ilzam etmek ve susturmak yolunu takip eder.

86 Maturidî, Kitabu't-Tevhid, 153.



f'de iddia edilenin itikat ve inançla ilgili olduğu ortaya konuyor. Böylece itikat ile ilim arasında farkın bulunduğu anlatılıyor. İtikat da ancak insanın kendi şahsına mahsustur, yani insanın iç ve zihni ile ilgilidir, ilim sayılmaz. Buna verilen cevap önemli bir ipucudur. İnançın varlığını ispat ettikten sonra ilmi inkâr etmeye gidilemez. Zira, inancın isbatında ilim mevcuttur. Bir şeyin ne olduğuna ait bir inancın varlığı o şeyin bilinmesine bağlıdır. Doğrusu inancın varlığını bilmek ilimdir. İnanç, inanç olduğuna hüküm veren gene ilimdir. Bunun içindir, ki inancı ispat ederek ilmi inkâr saçmadır.

(a) "Bir çok şeylerle karşılaştığı zaman, onun zıddı ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ilim olmasaydı, zıddın ortaya çıkışına engel bir şey saçma olurdu.

(b) Muhammed b. Şebîb kendi kendine sordu: Bir şeyi iki şey gören kimse ile, bir şeyi bir görenden hangisi haklı? ve şöyle zannetti: Birincisinin öyle sanması bakışından dolayı kendi yönünden öyle görüyor, diğerrinin gördüğü yönden başka olan yönü bütün gözüyle görür, bunun delili eğer tek gözlü olsaydı, görmeyecekti.

(c) Fakih, şunu dedi: Bu ve bunun gibi şeylerde kaide şudur: Duyu ile elde edilen ilim, duyunun durumlarının değişmesiyle değişir. Duyu sahibi kendisinde olan kusuru bilir ve kusurun da engel olduğunu bilir ve kusur (sakatlık) zamanında duyu ile gerçeğin zıddını bilir ve onun hakikatının kalkmasına kadar uzanabilir. Bu ise, duyunun üzerinde letafetin veya uzaklığın ya da havanın kaplamasıyla (kesâfeti) meydana gelen perdenin etkisi olur. Bazen bu kusur (sakatlık) gözde olur ki, her duyu bunun gibidir ve bu duyularla bilinir. Bu inkâr edilmez. Bu söze dayanarak zıddı iddia etmek saçmadır. Bununla delil getirilir veya isbat yapılır. Böylece gerçeğin inkâr etme iddiası bâtil olur. Çünkü ihtilâf sabit olmuştur<sup>87</sup>.

Maturîdî'nin bu a,b,c paragraflarında anlatmış olduğu Sofistaiye mezhebinden İnâdiye fırkasına uygun düştüğüne kanıiz. Çünkü bir şeyin zıddının ortaya çıkacağı iddia edilmektedir. Bu zıddlık iddiası, her nesnenin eşit derecede bir karşısı olduğu ve hangisinin doğru olduğunun bilinemeyeceğine varıyor. Buna verilmiş olan cevaplar duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerdeki zıtlıkların açıklanmasına dayanıyor. Bir duyu organı yanlış algılamışsa veya birbirine zıt iki algılama yapmışsa, bunların sebepleri biliniyorsa, mesele hal edilmiş olur. İnâdiye fırkasına verilen cevap hatanın nerede ve nasıl bulunduğunu tesbit etmektir. O

87 Ebû Mansur Maturîdî, et-Tevhîd, 154.

halde durum şu olur: Eğer iki zat algıdan birinin yanlış olduğu anlaşılırsa, öbürünün doğru olduğu sabit olur. Bunun için sebebi bilinen bir yanlış gerçek gibi kabul edip, karşıtının doğruluğunu çürütmeğe gitmek yanlış ve yanıltma, safсата, ukalalık olur. Aslında iki zat algıyı algılayan insan, algılarından hangisinin sakatlık, hastalık anında olduğunu da bilir ve böylece iki zat bilginin eşit kuvvette olmadığı anlaşılır. Demek ki tek gerçek ve bilgi sabittir. Maturidî, inadiye adını vermedi, belki kendisinden öncekiler de vermemişti. Ama fikirlerini olduğu gibi nakletmiş oluyor.

“İnsanın bir çok yönü ve hududu vardır. İnsanın her yönü algılanan şeyin bir yönüne karşı oluyor ve o yön ile ancak karşısına gelen yönü algılıyor. Algıladığı yönün karşısına raslayan yönde bir sakatlık meydana gelirse veya o yönü kapayan bir şey kaplarsa, yönün ve onun karşısın olandan miktarları nisbetinde zail olur, ve sununda bu tür algılama olan yönden başkasını algılamak gibi olur. Bu duyunun hakkıdır ve duyu ile bilinir. Gerçekten duyu ile elde edilen ilimde ihtilâf yoktur<sup>88</sup>.

Maturidî, burada gene duyu algılarında meydana gelen değişik durumlardan değişik algılamalar meydana geldiğini anlatmaktadır ve bu da normaldir. Duyu verilerinin, değişik olmasının sebepleri duyuların ve algıladıkları şeylerin değişik olmasından doğmaktadır. Aynı durumda değişik algılama tesbit etmek mümkün olmadığına göre, duyu organlarında ve verilerinde ihtilâf ve zıtlık bulunmamaktadır.

Burada Sofistaiye adını anlattığı fikir lâedriye fırkasına uygun düşebilir. Maturidî gene özel bir ad kullanmamıştır. Sonrakiler bunları daha derinliğine araştırmış ve fikirleri tasnif edebilmişlerdir.

Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Pezdevî (421-493/1030-1099), sofistaiye'yi sadece bir fırkasına uygun düşecek şekilde tanımlamaktadır. Sofistaiye denen bir kısım filozoflar, herhangi bir şeyin asla bir hakikati olmadığını söylerler ve bu hususta insan duyularının yanlışmalarını ileri sürerler<sup>89</sup>. Ebu'l-Yusr, Sofistaiye hakkında fazla bilgi vermemektedir. Ancak burada şunu ilâve etmek önemlidir. Aslında Ebu'l-Yusr felsefeye karşı ve Selefiyye yani nakil metodunu takib etmektedir. Akli istidlâlleri de sırf felsefî metod ve uslûbu kullanmadan yürütmektedir. Buna rağmen Sofistaiyeye temas etmek zorunda kalmıştır.

Bize göre Kelâmî felsefeleştiren Fahreddin Râzî (Muhammed b. Ömer), (544-606/1149-1209) Sofistaiye'yi tek bir okul olarak ele almak-

88 A.g.e., 155.

89 Usûlu'd-Din, 5, Mısır, 1963.

ta ve sadece aklı ve sadece duyuları bilgi kaynağı alanların birbirlerini tenkit etmelerinden, her ikisinin kaynağına da şüphe girdi ve bunun için hiç bir şeyin bilinemeyeceğini iddia ettiklerini anlatır<sup>90</sup>. Görüyoruz ki Fahreddin Râzî'ye kadar Sofistaiye'ye yukarıda zikrettiğimiz terimleşmiş adlar verilmemiştir. Aslında her üç fırka iyi biliniyordu.

Yukarıda şüphecilerin, şüphede kalmaları için ileri sürdükleri yamılmaları, Fahreddin Râzî aklı veya duyuyu bilgi kaynağı kabul edenlerin diğerini çürütmek için ileri sürdükleri deliller olarak zikretmiştir<sup>91</sup>. Burada onun, tasarrufta bulunduğunu ve meseleleri kaydırdığını görüyoruz. Belki, doğrusunu ve şüpheciliğin doğuşunun sebebinin oluşmasını daha iyi anlatmış oluyor.

Kelâm'da Sofistaiye'nin üç guruba veya okula daha önce ortaya konmuş olmasına ve her bir okulun tarifi ve belirlenmesi açık bir şekilde açıklanmasına rağmen her birine özel bir ad verilmiş olduğunu tesbit edemedik. Bunların terimleşmiş adlarına şimdilik, ancak Nasiruddin Tusi'(672/1273) de rastlıyoruz. Sofistaiye üç fırkaya ayrılır: İnâdiye ki, her önermenin aynı kuvvetle zıt bir karşıtı olduğunu ileri sürer. Lâedriye ki, daima şüphede ve şüphelerinden de şüphede olduklarını söylerler. Hiçbir şey bilinemez. İndiye ki, herkesin kendi fikri kendisine göre doğrudur ve başkasına göre yanlış olduğunu iddia ederler<sup>92</sup>.

## II- İLMİN İMKÂNINI ORTAYA KOYAN İNANIŞCILIK (DOGMATİZM)

Yukarıda ilmin elde edilemeyeceğini iddia eden şüphecilerin fikirlerini ve iddialarını göstermeğe çalıştık. Bilgi teorisinde ilk anda iki karşıt görüş vardır. Bilginin imkânsızlığını söyleyen şüpheciler ki onlara göre bilgi elde edilemez. Bir de bunun karşısında bilginin elde edilebileceğini ortaya koyan ve bilgi yapılabileceğine inanan ve ona göre ilim yapmaya çalışan ve özenen filozoflar bulunmaktadır ki bunların metodları ve sözleri birbirine zıt olmakla beraber, ilim yapılabileceğinde aynı kamda birleştiklerinden, bunlara inanişçılar (dogmatics) denmektedir. üç ana kategoride toplamak mümkündür:

90 Fahreddin Râzî, Kelâma Giriş, (el-Muhassal) H. Atay Tercümesi, 32.

91 Fahreddin Râzî, a.g.e. 18-32.

92 Nasiruddin Tusi, Nakd el-Muhassal li-Fahreddin Râzî, 23, Mısır, 1323. İnâdiye, Obstinate, İndiye Opinioers ve Lâedriye Agnostes olarak İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Earl Edgar Elder, A Commentary on Creed of Islam, Sâd al-Din-lal-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi, p. 13, 1950, Columbia University.

- a) Akla öncelik verenler (Rationalists)
- b) Duyulara öncelik verenler (Empiricists)
- c) Her ikisine gerekli yeri verenler (Dialecticians diyebiliriz)

Bunların ve kollarının şüphecilik karşısında ilmin imkânı hususunda ortak tutumlarını özetleyelim. İleride her birine göre ilmin kaynağını münakaşa edeceğiz. Ancak burada ilmin imkânı ile ilgili olduğu kadar müşterek noktaları gözden geçireceğiz.

- a) Kelâmcıların ve İslâm Düşünürlerinin Şüphecilere Cevapları:  
Bunları iki kategoride görüyoruz.

#### 1. Akli ve metafizikî deliller:

Şeylerin gerçeklikleri ve dolayısıyla onların ve hiç bir şeyin bilimezliğini ortaya atanlara bu inkâr edişlerinin doğruluğunu ve gerçekliğini kabul edip etmedikleri sorulur. Eğer, inkârlarının doğru ve gerçek olduğunu kabul ettiklerini söylerlerse, herhangi bir şeyin gerçekliğini kabul etmiş olurlar. Bundan sonra başka şeylerin gerçekliğini o esasa göre tespit etmek mümkün olur. Eğer sözlerinin doğru olmadığını söyler ve şeylerin gerçekliğini inkâr etmelerinin gerçek olmadığını ifade ederlerse, şeylerin gerçekliğini inkâr etmelerinin, gerçek yanı olmadığını anlatmış olurlar<sup>93</sup>. Bu da şeylerin gerçekliğini dolaylı yoldan ispatlamış olur. Yani nefyin nefyinden (olumsuzun, olumsuzluğundan, olumlu) ispat çıkar kaidesine göre neticeye varılır.

Şüphecilere, ilmin olmadığını bilip bilmedikleri sorulur. Eğer bildiklerini ifade ederlerse, ilmin varlığını ispatlamış olurlar, eğer ilmin var olup olmadığını bilmediklerini anlatırlarsa, ilmin olmadığına hükmedemezler. Zira ilmin olmadığını bilmemektedirler<sup>94</sup>.

2- Şüphecilere verilen cevaplarda takip edilen ikinci yol, duyular vasıtasıyla olup, maddî ve duyu ile ilgili bilgi etme yoludur.

İnsanın bazan tatlı olanı acı olarak algılaması ve duymasını, iddia etmeleri, bir gerçeğin ifadesidir. Demek ki, insanın bir şeyi acı bulması ve acı olarak algılaması vuku bulmuştur ve bu onun tarafından bir gerçeğin ifadesidir<sup>95</sup>. Böylece delil olarak ileri sürdükleri şey, aleyhlerine

93 Abdülkadir Bağdadi, Usûluddin, 6; İbn Hazm, el-Fasl-1/8-9; Ebu'l-Yusr Pezdevî, Usuluddin, 5; Fahrreddin Razi, Kelâm'a Giriş, (el-Muhassal), 32, Arapçası, 23.

94 A. Bağdadi, Usuluddin, 6.

95 Ebu'l-Yusr Pezdevî, Usuluddin, 5.

delil olmuştur. Bunun başka bir ifadesi şudur: Zıt görüşlü insanlar, aynı öncülleri alır ve başka başka sonuçlara varabilirler. Bu muhakeme gücüne dayanır.

Kelâmcılar şüphecilere karşı cevap olmak üzere fiziki esaslarından da hareket etmeyi önermektedirler. Hiç bir şeyin varlığını kabul etmeyen şüphecilere maddi ve fizikî cevazın verilmesini bir çıkış noktası olarak görürler. Aklını kullanamayan veya her türlü akli delile karşı çıkar, zihinle ilgili bir bilgiyi, anlam ve kavramı kabul etmeyen kimseye fizikî ve maddi acı çekeceği şekilde canlarının acıtılmaları ve dövülmeleri son çaredir. Eğer, vücutlarına iletilen bu acıdan şikâyet ederlerse ve acı duyduklarını ifade ederlerse bırakılırlar. Çünkü acının varlığını duymuş ve kabul etmişlerdir. Bunu uygulamaktan amaç, acı ve elem ile acısızlık ve elemsizliğin arasında fark olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Böylece insanın acının var olduğunu ve rahatlığın bulunduğunu, bunlar birer olay ve gerçekliği olan şey olduğunu kabul etmiş olurlar<sup>96</sup>. Bu suretle var olan bir şeyin gerçekliği ve onun bölmenin imkânı tesbit edilmiş olur.

Şimdi de İslâm'dan önce geleneksel felsefe sisteminde şüphecilere verilen cevapları da göz önüne koyalım:

1. Sokrat'ın (M.Ö. 469-399) şüphecilere (sophist) cephe almasının akilla mümkün olacağına inanmış olduğu görülüyor. Mantikî kavramla metafizik gerçeklerin varlığını ortaya koymağa çalıştı. Şüpheciler, insanları tek, tek ele alıyor ve onların duyularına hüküm veriyorlardı. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyledikleri zaman bile her insanı ayrı ayrı hesap etmiş<sup>97</sup>, bu insanı ve şu insanı yani Ahmedî ve Hasanî teker teker ele almışlardı. Bütün insan fertlerinin ortak noktalarını araştırarak tümel ve ortak bir nitelik tesbit etmeye gitmemişlerdi. Bunun, Sokrat'ın yaptığı görülüyor. O, öğrencilerini akla ve genel mantikî ve metafizikî gerçeklere yöneltmeğe çalışmıştır. Böylece varlık arasında müşterek ve sabit olan mahiyetlerin bulunduğunu ve onları anlamak ve kavramak suretiyle, kâinattaki gerçeklerin anlaşılabilirliğini esas kabul etmiştir. Sokrat, varlıklar arasındaki müşterek mahiyet ve nitelikleri tesbit ederken istikra yani istatistik metodunu takib etmiş şeyleri ve varlıkları teker teker inceleyerek onların ortak ve sabit niteliklerine ulaşmıştır. Ancak, gerçek olan ve değişmeyen zihnen algılanan ve ma-

96 A. Bağdadî, 6; Ebu'l-Yusr, a.g.e, 5; Fahreddin Razi, a.y.

97 Dr. Muhammed Abdurrahman Merhaba Mine'l-felsefetü'l-yunaniyye ile'l-felsefetü'l-İslâmiyye, 101, Beyrut, 1970.

nalandırılan zihni ve metafiziki varlıklardan şüphelemeye yer yoktur. Sokrat bu suretle, Eflâtun'u hazırlamış ve ona yol ve yöntem göstermiş oluyordu.

2. Eflâtunun (M.Ö. 427-347) ideler âlemi (âlem-i müsül) fikrini Sokrat'ın mahiyetlerinin geliştirilmiş bir fikri olarak kabul etmek gerekiyor. Mahiyetlerin varlığı gerçek ve hakiki varlıktır. Sokrat, gerçek bilginin, mahiyetleri bilmek olduğunu söylemişti ve böylece herkese göre değişmeyen kesin bilgiyi elde etmeyi düşünmüştü. Eflâtun ise, bu mahiyetleri gerçek varlık kabul edip, onların dışında gerçek bir varlık bulunmayıp, onların gölgesi olan cüzi ve ferdi varlıkların olduğunu söylemiştir. Bu ideler fikrinin doğuşu, anlaşıldığına göre, bilgi meselesinin zorluktan kurtulmak içindir. Şeyler ne kadar daimi olarak değişirse değişsin, belli bir an için kelimelerin sabit bir manaları olması gerekir, ki kelimenin manası belli olsun ve bilinsin, yoksa doğru olan yanlış olandan ayrılmaz. Bu böylece sabit olursa, bilgi ve tartışma imkân dahilinde olur<sup>98</sup>.

Eflâtun, Sokrat'tan mahiyetlerin değişmezlik meselesini ve şüpheci-lerden de cüzi ve hissi şeylerin değişkenliğini alıp, her ikisine meşruluk ve gerçeklik payı vererek onları uzlaştırdı. Ancak, ağırlığı gene de sabit ve değişmez olan idelere verdi. Onların zihin dışı gerçek varlıkları vardır ve ilmin de kaynağıdır, dış ve hissi dünyadaki varlıkların da sebepleridir. Eflâtun da idelerin varlığını ve onları bilmenin gerçekliğini ortaya koyarak şüphecilere cevap vermiş oluyor.

3. Aristo (384-322, M.Ö.) hocası Eflâtun gibi şüphecilere karşıdır. Ancak hocasının fikrini kabul etmez, değişik bir yöntem takip eder. Ona göre ilim, doğrudan doğruya insanın önünde bulunan bir şeyin algılanmasıdır. Böyle olduğunu kabul etmekle, bilginin tecrübeye dayandığını esas almış oluyor<sup>99</sup>. Aristo duyuyu bilgi esası (başlangıcı diyelim) alıyorsa da duyunun verdiği bilgi dağınık, bağlantısız olduğu için aklın işe karışıp bir takım kaidelere göre o bilgileri tanzim etmesi, sınıflaması ve birbirine bağlaması gerekmektedir. Bunlardan bir takım sonuçlar çıkarılması için de gereken kaideleri bildiren mantık ilmidir<sup>100</sup>. Aristo, bu ihtiyaç altında mantık kaidelerini bir araya toplamış ve mantık ilminin kurucusu olmuştur. İnsan bu kaidelere göre bilgilerini düzenlediği zaman, kesin bilgi elde edeceğinden emin olmalıdır. Aristo, Mantık

98 B. Russel, History of Western Philosophy, 152, Arapçası, I/247.

99 A.g.e, 162.

100 A.g.e, 162-163.

ilminde zihnin hata yapmaktan nasıl kurtulacağını anlatmak suretiyle şüphecilerin hem iddialarını çürütmüş ve hem de şüphecilerin ortaya attıkları endişeleri dindirmiştir. Mantık kurallarına göre insanın nerede nasıl ve ne derece yanlış olduğunu öğrenme imkânını elde eder. Bunun yanında öğrendiği bilginin de kesinlik ve zayıflık derecesini tesbit edebilir. Bu, teminat altına alındıktan sonra şüphecilerin ileri sürdükleri şüphelere kapılmaya ve endişeye hacet kalmaz. Aristo, şüphecileri red ederken, duyu verilerine ve onları ilme çeviren aklî ilkelere eşit derecede yer vererek, her ikisi ile kesin bilginin elde edilebileceğini göstermiştir<sup>101</sup>.

İlmin imkânı hususunda ilk ortaya çıkan şüphe hareketi, gene aynı ortamda yaşayan düşünürler tarafından göğüslenmiş ve ortaya çıkardığı problemleri çözümlenmeye çalışmışlardır. Sonradan tarih boyunca zaman zaman toplumun düşünce ve gelişme ortamının gereği ortaya çıkmıştır. Modern felsefe, ilim ve medeniyet de tam değilse, benzeri bir şüphe hareketi ile başlamıştı. Bundan önce İslâm düşüncesini ve Medeniyetini oluşturmada da metodik şüphenin, diğer deyimle, şüphelenmenin önemli yararı olmuştu.

“Akılcıların ve deneyicilerin ortaya koymağa çalıştıkları gerçeklerin kesin olduğunu amaçlamış olduklarını söylemiştim. Çünkü bir dereceye kadar bunlar zorunlu olup şüphe götürmeyecek şeylerdi. Zira onlara ait güya bir türlü zorunluluk bulunmakta idi. Bu, gerçekler hakkında şüphe edemeyeceğimiz sırf psikolojik bir olgu olmalıdır. Bunlar, daha esassız bir anlamda şüphenin dışında, şüphenin bütün imkânları dışında kalmak mecburiyetindedir. Bunun mümkün olabilmesi, ancak bunların zorunlu olarak gerçek olması halindedir”<sup>102</sup>.

Yazarın burada anlatmak istediği şey, şüphecilerin ileri sürdükleri ilmin imkânsızlığını reddetmek ve onların şüphelerine cevap vermek için mutlaka bir şeyin kesinliğini ispatlamakla gerçek cevabı vermiş olacaklarını amaçlamış olmalarıydı. Böyle kesin bir şeyin ve ona ait kesin bir bilginin ortaya konması halinde şüpheciliği önleyeceklerine inanmışlardı. İslâm düşünürlerinde de böyle olduğunu görmüştük.

“Şimdilik maksada göre, şüpheciliğe geleneksel cevabın önceden farz edilmiş olmasının düşünülmesi bir şeyin düşünülebilir olarak yanlış olması olgusu şüpheciliğe bir açık kapı bırakır; bu, düşünülebilir olarak şüphelenilemeyen gerçekleri araştırmanın sebebidir. Diğer bir deyimle, eğer bilginin kesinlik istediği farzedilirse, o halde bilginin imkânını bü-

101 A.g.e, 163.

102 D.W. Hamlyn, The Theory of Knowledge, 25, The Mc. Millan Press, Ltd. 1977.

tün hücumlardan korumanın tek yolu, herhangi bir şart içinde şüphe götürmeyen mutlak surette kesin olan gerçeklerin bulunduğunu göstermek lazımdır. Bu gerçekler zorunlu olursa, durum artık sadece bu olacaktır. Yalnız onlar böylece zorunlu olurlarsa, yanlış olabilecekleri herhangi bir şart bulunmaz ve sebepten dolayı onlardan şüphe edilemez. Sorular, bu gibi gerçeklerin bulunup bulunmamasına ve herhangi bir durumda, bilginin geri kalamı için bir esas temin edebilir olup olmamasına aittir<sup>103</sup>.

Yazar, bu paragrafta iki şeyi ifade etmektedir. Şüphencilğe cevap vermeğe çalışmak, şüphelenilecek bir açıklığın bulunduğunu kabullenmek olacaktır. İslâm düşünürleri aynı görüşte oldukları için, onlara cevap vermemenin daha uygun olacağını ifade etmişlerdir. Diğer husus, gerçeklerin zorunlu olması halinde şüpheden uzak olacaklarıdır. Önemli olan, böyle gerçeklerin araştırılması ve buldukları takdirde ilme temel teşkil edilebileceklerinin tesbit edilmesi sorunudur.

“Bilgiye kesin ve şaşmaz bir temel sağlamak için, şüphencilğe verilecek cevabı elde etmek hususunda insan, bazı önermelerin doğrudan ve kesin tahkikini ve kabul edilmiş bilginin esasını teşkil eden öbür önermelerin bu temellere sahip olduğunu temin edebilecek deneye muhtaçtır. Bu suretle, deneycilik en kuvvetli ifadesinde şüphencilğe karşı bilgini savunma temellerini teşkil etmek mecburiyetinde olan kesin önermelerin deneyde bulunduğu davasını isbat eder<sup>104</sup>.”

Yazar, burada, deneycilerin şüphencilğe karşı olduklarını anlatmaktadır. Bunun yanında şüphencilğe en kesin cevabın da deneye dayanan ilmin önermelerinde olduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi Yunan ve İslâm Filozofları duyuya dayanarak elde edilebilecek bilgileri karşıt delil olarak kullanmışlardı.

“Bütün şüphelerin dışında kalan şaşmaz gerçekler ortaya koyarak şüpheciye karşılamanın imkânsız olduğu görülmüştür. Gerçekten bu, bilginin varlığını isbat etmenin imkânsızlığı noktasına varır. Bu şudur, filozoflar, şüphencilğe geleneksel cevapları verirken, bilgiye karşı olan durumu tamamen reddedecek bir şey arıyorlardı. Fakat, bunda yanlış bir şeyin peşinde idiler. Hernekadar, gerçeklerin, şüphenin mantıklı imkânı dışında olmaları gösterilebilmiş olsa da bu tamamen âdî bilginin mümkün olduğunu göstermeğe yardım etmez, yeter ki imtiyazlı gerçekler

103 A.g.e. 26.

104 A.g.e. 37.



ile adı bilgi arasına bir rabita kurulabilmiş olsun. Böyle bir rabita akılcılık ve deneycilik münakaşasıyla gösterilmiş imkândan şüphe etmeye iyi bir sebeptir.

Biri, bilgi ile ilgili iddialar hakkında şüphe ortaya koyacak olursa, gereken şey, topu, onun sahasına iyice yerleştirmektir. Durumunu temize çıkarmak mecburiyetinde kalacak olan odur. Temelsiz şüphecilik boştur ve boş önerilerin ciddiye alınması gerekmez. Eğer biz onu ciddiye alırsak niye önem verdiğimizizin sebepleri bize verilmelidir. Bu, şüphelinin bu gibi sebepleri verebilecek imkâna sahip olmayacağını söylemek değildir. Bu durumda ne söylemek mecburiyetinde olduğunu ve münasib olacak neyi ileri sürdüğünü dinlemek zorundayız<sup>105</sup>.

Bilginin imkânının delili böylece ne zorunlu ve ne de gerekli ise, Aristo tarafından ortaya konan anlamda "cedeli" (dialectical) denebilen tartışma devam edecekse, bir şeyde anlaşmak mecburiyetindedirler. En azından iyi bir sebep olarak hesaplanacak bir şey üzerinde anlaşmaları gerekir<sup>106</sup>.

Yazarın anlatmak istediğini şöylece özetlemek mümkündür. Şüphencilğe karşı takınılan tavır ve uygulanan metodun sert olduğu ve bundan dolayı başarıya ulaşamadığı anlaşılıyor. O halde şaşmaz ve değişmez gerçekler peşinde koşarak, onları bulup şüphelinin karşısına çıkmak başarının sırrı değildir. İşi daha basit ve kolayca ele almak yeterlidir. Bunu yaparken ilk anda yapılacak iş şüpheli ile diyalog kurmaya çalışmalı ve onunla karşı karşıya konuşmalıdır. Şüpheli, şüpheler ileri sürdüğü zaman niçin şüpheye düştüğünü ve şüphelenmesinin sebebini kendisinden sormalıdır. Şüpheli de şüphesini bir temele dayandırmalıdır. Eğer şüpheli bunu yapmıyorsa, onun şüphesini önemsemeğe değmez ve ona değer vermemeli ve ilgi göstermemelidir. Kelâmcılar böyle bir tutumu önermektedirler. Ayrıca karşılıklı konuşma ve anlaşma imkânı bulmak için her iki tarafın üzerinde anlaşacağı iyi ve ortak bir esasın bulunması şarttır. Bu olmazsa iki taraf hiç bir zaman diyalog kuramaz. Son olarak şunu da söylemek gerekir. Şüpheliye karşı kesin ve şaşmaz gerçek ve bilgi ile çıkmalıdır. Bilginin zorunluluğunu isbat etmekte değil, bilginin imkânını ortaya koymak yeterlidir. Şüpheliye karşı takınılacak tavır ve kullanılacak metod bu olmalıdır. Şimdi bilginin imkânının değerlendirilmesine geçebiliriz.

105 A.g.e, 48-49

106 A.g.e, 50.

### III- BİLGİNİN İMKÂNININ DEĞERLENDİRİLMESİ:

1) Bilginin imkânını incelerken imkânsızlığını ortaya atanlardan başlamak zorunda kalınıyor. Bu doğrudur. Çünkü bilgi bir sorun olarak olur mu, olmaz mı meselesi olarak ortaya atıldığı anda, bunun farkına varılmıştır. Bilgi teorisinde üzerinde tartışılan, soyut kavramlar ve meselelerdir. Bunların varlığı, yokluğu, bilinebilirliği ve bilinemezliği taraflarca ileri geri söz konusu edilmiştir. Günümüze kadar bu bilgi sorunu, ilk ortaya çıktığı ortamdaki kadar üzerinde durulmadığı görülüyor. İçinde doğduğu ortamın ilim ve düşünce çevrelerini şaşkına çevirecek bir sertlikle ortaya çıkmıştı. Bunun için herkesi mücadele sahasına çekti. Aynı ortam, ilim ve düşünme seviyesi benzer nesillere oldukça aynı ciddiyet ve sertlik tonu ile intikal etti. Ancak, bu soyut bilgi sorununun değerlendirilmek için hayatla olan fiili durumunu ve onu ortaya çıkaranların yaşayış ve mesleklerini ele almak gerekmektedir.

2) Sofist kelimesini incelerken onun ilim ve hikmet anlamındaki kökten geldiğine işaret etmiştik. Düşünür ve filozofların ittifak edecek şekilde anlattıkları sofistlerin ilim adamı ve okumuş kimseler olmalarıdır. Atina'da demokrasi vardır. Memurlar ve hele idareciler seçimle işbaşına gelmektedirler. O halde insanın iki şeye ihtiyacı vardır. Hem okumuş olmak ve hem de güzel söz söylemek. Böylece insanların gözüne girip onların oyunu alacak yüksek bir memur ve idareci hatta kumandan olmak mümkündür. Bunun için bazı Yunan filozofları insanlara ders vermeğe yönelmişlerdi. Öğretmenliği bir meslek edinen sofistler para ile öğretim yapıyorlardı. Hükümet öğretime para vermediği için geçimlerini öğretmenlikle kazanıyorlardı. Toplumun gerçekleri insanlara yön veriyordu.

Önceleri iyi bir ad olan sofist sıfatı toplumda meydana gelen olayların etkisinde kötü anlama gelmeye başladı. Çünkü herkes okumak için para bulamıyordu, ve sadece zenginler para ile okuyabiliyorlardı. Böylece sofistlerin aleyhine bir hareket başladı. Buna sebep de sofistlerin iyi söz söyleme sanatını da okutmaları ile sofistlerin aleyhine haset ve rekabet duyguları kamçılanıyordu. Buna önemli bir yöntemleri katılınca düşman kazanmaları normaldi. Bu önemli ve tarih düzeyine onları çıkaran yöntem, bir şeyin leh ve aleyhinde konuşmayı öğretmektir. Hasımını yenenin çaresi onun ak dediğine kara demek ve kara dediğine de ak demektir. Yalnız demekle iş bitmez ve her bir durumda da sözünü ve davasını geçerli kılacak delili ileri sürmek şarttı. Bu bir şeyin hem kara ve hem ak olduğunu iddia edip savunmaktı. Bu suretle insan söz söyleme maharetini elde eder ve istediğini istediği şekilde konuşabilirdi.

Bu yolu seçmek sofistleri kötü duruma düşürdü. Gerçekten böyle bir meslek ve öğreti, toplumda mevcut değer sistemini yıkar ve yerine başka bir değer sistemi de koymaz. İnsanı, bilginin ve gerçeğin ölçüsü aldığı için, insan ne derse doğrudur. Bir yerde işine geldiği için ak dediği şeye, başka bir zamanda ve yerde işine yaradığı için o şeye kara demek gerekiyorsa kara demesi de doğrudur. Böylece insanın bir şeyin ölçüsü olması, ölçüsüzlüğü doğurduğu için sofistlerin aleyhine ilim çevreleri de kuvvetli delil bulmaya koyuldular. Şüphecilerin (sophist) bilgi nazariyesindeki görüşleri, bugünkü deyimi ile öğretimi bir yokluğa, nihilizme, köksüzlüğe götürmeğe yönelikti. Topluma tehlikesi bu noktadaydı.

İslâm tabirince, insanı ölçü almak ve her dediğinin doğru olduğunu kabul etmek, münafıklığı, iki yüzlülüğü ve çıkara söz söylemeği meşrulaştırmak demektir. Zaten iki yüzlü demek çıkarına göre değişik yerlerde değişik konuşmak, aka kara ve karaya ak demektir. Yukarıda açıkladığımız üç tür şüphecinin toplum içinde temsilcilerine rastlamak mümkündür. Bazan da, bir kişi aynı üç yöntemi kullandığı yerlerle ve durumlarla karşılaşır ve her üçünü de o yerlere göre kullanır.

3. Şüphencilik ilme büyük faydası olmuştur ve olmaktadır. İlk doğduğu ortamda ilmi çalışmaları, tabii ilimden insanî ilimlere, insanı konu alan, felsefe, mantık, siyasî, sosyal ve psikoloji ilimlerine çevirmeye sebep olmuştur. İslâm dünyasında da büyük faydası olmuştur. Müslümanlar eski medeniyetlere sahip ülke ve milletleri fethedince onların kültürlü insanlarından İslâmiyeti kabul etmeyenler, İslâm'ın aleyhine propagandaya başlamışlardı. İslama şüphe sokmak niyetinde ve faaliyeti içinde idiler. Bunlara karşı İslâm'da akli ve felsefi ilimlerin çalışmaları hızlandı. Yunanda şüphecilere karşı Sokrat, Eflatun ve Aristo çıktığı gibi, İslâma şüphe sokmak isteyenlere karşı da Mu'tezile ortaya çıktı. Mutezile iki önemli iş gördü. Biri, İslâm düşmanlarının İslâma karşı ileri sürdüklerini çürütmek, onlara her meselenin gereğine göre cevap vermek için her türlü ilmi okumaya ve okutmaya ve onlarda eser vermeye önem vermeleri oldu. Öbürü de, İslâmın kutsal kitabını ve dini metinleri kelimelerin dar kalıpları ve sözlük anlamları içinde sıkışık kalan ve İslâmiyetin çemberini dar tutan zihniyetle mücadelesidir. İslâmın evrensel anlam ve ilkelerini dar ve lafzi kalıpların dışına taşıran akılcı görüş olmuştur. Mu'tezile bu mücadelesinde de muvaffak olmuştur. İslâm düşmanları mağlup olmuş ve İslâmiyet yayılmıştır. Dar kalıplara bağlı olanların içinden akli metodu benimsemiş ve daha ileri götürmüş olanlar çıkmış ve böylece İslâma evrensel anlamlar ve cihanşumül ilkeler kazandırılmıştır. Ashnda Kur'an-ı Kerim fikir mücadelesinde şüp-

helendirmeyi bir metod olarak kullanmıştı. Ancak Kur'an'ın şüpheyi kullanması, tamamen sofistlerin tutumuna zıt bir yöntemi amaçlıyordu. İnsanı her şeyden şüphe etmeyi değil, gerçeği bulmak için mevcut olandan şüphe etmeye çağırıyordu. Müslümanların, özellikle sonrakilerin yandıkları cihet Kur'an-ı Kerim'in, bu metodunun Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu zamandaki insanlara tatbik edilmesi gereğini düşünmüş olmalarıydı. Oysa Kur'an-ı Kerim'in metodu, kendisi gibi, her zaman geçerlidir, ve ona göre her zaman anlaşılmasına ve uygulamasına gidilmelidir. İşte bugün bile o evrensel anlayışlara göre İslâm savunuluyor. Çağımız, çağımıza göre bu gibi anlayışlara ulaşma hizmetini bekliyor.

4) İslâma medeniyet kurma şansını veren şüpheciliğin önemini şimdi daha iyi kavramak mümkündür. Şüpheciliğin Batıyı nasıl uyardığı ortadadır. Şimdi biz de böyle bir dürtüye muhtacız ki, bizi uykumuzdan uyandırsın veya beyin yıkanmışlığımızdan kurtarsın. İslâm aleminde eskilerin söyledikleri sözler içinde sıkışıp kalanlar vardır. Eskilerin anlattıklarını kutsallaştırır ve ona ubuduyyet derecesinde bağlı kalanlar, diğer deyimle ancak onlarla iyi kul ve müslüman olacaklarına inanırlar. Bunlara ilmî araştırma yaptırmak için onları şüpheyi düşürmeye imkân yoktur. Zihinleri o şekilde formüle olmuş ve her yeni şeyi reddeder veya o formüle uydururlar. Yeni bir takım gençler de vardır ki bunlar da sofistlerin ilk durumlarında olduğu gibi bir şey öğrenmişlerdir, onu ezberler ve iyi bir hatip gibi ortaya dökerler. Bilmeyenler onların ne büyük bilgin ve hem de hatip olduklarını zanneder. Bunları da araştırmaya sevk etmek için, önce, bildiklerinin incelenmeye muhtaç olduğuna dair zihinlerine bir şüphe sokmak zordur. Tam sofistlerin şüpheli tavrı gibi ki onlar nasıl ilmi kabul edemiyorlar idiyse, bunların zihnine de şüphe sokmak imkânsızdır.

Ayrıca İslâm'ın ilk yayılma döneminde olduğu gibi, bugün de hem de müslüman gençleri içinde dinsizlik fikirleri ile beyinleri yıkanmışlar vardır. Bunlar da yarım yamalak öğrendiklerini iyi bir hatip gibi ezberden okurlar. Asla diyaloga yanaşmazlar. Kafaları granit gibi olup hiç bir söz içeri girmez ve duymazlar da. Saatlerce konuşsanız, sizi dinlediğinizi sanarsınız, sözü ona verdiğiniz zaman halâ zihnindeki eski plâğı çalmaya başladığını görürsünüz. Bunun için şüphecilik, dinimizi ve memleketimizi çıkmazdan kurtaracaktır. Siyaset olmamak şartıyla memleketimizi çıkmazdan kurtaracaktır. Siyaset olmamak şartıyla memleketin parti liderleri de beyni ne ile yıkanmış ise, onu çalar durur ve birbirleriyle diyalog kuramaz durumda değil midirler? İşte çağdaş Kelâm'ın vazifesi bu duruma bir çare bulmaya çalışmak olmalıdır. Sokrat ve okulu gibi.

## KİTAB ve SÜNNET IŞIĞINDA EVLENME ve BOŞANMANIN HÜKÜMLERİ

Prof. Dr. Süleyman ATEŞ

” أحكام الزواج والطلاق في ضوء الكتاب والسنة ”

الأستاذ الدكتور سليمان آتش  
كلية الالهيّات بجامعة أنقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الزواج هو عقد قران بين الرجل والمرأة يحل به ما كان محرما عليهما من قبله . ولقد اهتم الاسلام بالأسرة اهتماما بالغا . لأن الاسرة هي الحجر الأساس للمجتمع ولأن الأقوام تتكون من الأسر . فاذا كانت الأسر التي تكون المجتمع قوية محكمة كان المجتمع قويا محكما . كما أن التناسل مرتبط بقران الرجل والمرأة ، اى الزواج .

وقد رغب الله تعالى عباده في القران الحلال بقوله تعالى : ” والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات ،... ” (١) وقوله : ” وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ، ان يكونوا فقرا يغنهم الله من فضله ، والله واسع عليم ” (٢) . وقد اعتبر النبي صلعم الزوجة الصالحة من أطيب نعم الله تعالى فقال : ” الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة ” (٣) . وقال : ” ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة صالحة . ان أمرها أطاعته ، وان نظر اليها سرته ، وان

(١) سورة النحل : ٧٢

(٢) سورة النور : ٣٢

(٣) مسلم ، رضاع ، باب ١٧

أقسم عليها أبرته ، وان غاب عنها نصحته في نفسها وماله.“ (٤) وقال :  
 ” يامعشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ، فانه أغض للبصر ، وأحصن  
 للفرج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء“ (٥) . والغرض من الزواج  
 ليس ممارسة الرجل والمرأة للشهوة الغريزية فحسب ، بل للتناسل ، وتكاثر  
 الناس ، والشهوة واسطة لاستمرار النسل . كما بين النبي صلعم أن الغرض من الزواج  
 هو التكاثر بقوله : ” أنكحوا فاني مكاثركم بكم الأمم“ (٦) وقوله : ” النكاح  
 سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني . وتزوجوا فاني مكاثركم بكم الأمم . ومن كان  
 ذاطول فليتكح ، ومن لم يجد فعليه بالصيام ، فان الصوم له وجاء“ (٧)

### حكم الزواج :

الزواج سنة مؤكدة كما بين في الحديث المذكور آنفا . الا أنه قد تكون فرضا  
 او واجبا او حراما على حسب الظروف كما يلي :

١ . الزواج فرض للشخص الذي يعلم قطعا أنه يرتكب الزنا ان لم يتزوج  
 وعنده قدرة بدنية ومالية للزواج . وأما الذي لا يعلم هل يرتكب الزنا أولا  
 يرتكبه ان لم يتزوج ، فالزواج له واجب .

٢ . والشخص الذي لا يخاف أن يرتكب الزنا ان لم يتزوج فالزواج سنة مؤكدة  
 بالنسبة له .

٣ . والشخص الذي يعلم بالقطع انه لا يستطيع أن يؤدي واجبات الزوجة ان  
 تزوج وأنه يسيء معاملتها فالزواج له حرام .

(٤) ابن ماجة ، نكاح ، باب : ٥

(٥) مسلم ، نكاح ، باب : ٥٥ ، بخارى ، نكاح ، باب : ٢ ، ابن ماجة ، نكاح ، ١ ،

نسائي ، صيام ٤٣ ، دارمي ، نكاح ٠٢

(٦) ابن ماجة ، نكاح ٨

(٧) ابن ماجة ، نكاح ١

الخصائص التي ينبغى أن تؤخذ في الاعتبار عند انتخاب الزوجة :

الزوجة سارية الأسرة . وأهم الأشياء في انتخاب الزوجة هو التنبه في اختيارها ذات دين وأخلاق حسنة . قال النبي صلعم : ” تنكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها ، فاظفربذات الدين تربت يداك . “ (٨)

وكان أبو الاسود الدؤلى يمتدح على اولاده فيقول لهم : قد أحسنت اليكم في صغركم وكبركم وقبل أن ولدتم ” فسألوه كيف أحسن اليهم قبل ولادتهم فقال : ” انتخبتم لكم أما لانسب . “ (٩)

يجوز للرجل أن ينظر الى الفتاة التي يريد خطبتها :

وقد أمر النبي صلعم لمن يرغب في النكاح أن ينظر الى الفتاة التي يريد أن يخطبها وقال له : اذا ألقى الله في قلب امرئ خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر اليها . “ (١٠) وقال صلعم للمغيرة بن شعبة الذي أراد النكاح : ” اذهب فانظر اليها فانه أحمرى أن يؤدم بينكما “ يقول المغيرة : ” أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له امرأة أخطبها فقال : فانظر اليها فانه أجدر أن يؤدم بينكما . فأتيت امرأة من الأنصار فخطبتها الى أبويها وأخبرتهما بقول النبي صلى الله عليه وسلم فكأتهما كرها ذلك . قال : فسمعت ذلك المرأة وهي في خدرها ، فقالت : ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرك أن تنظر فانظر ، وآلا فأنشدك . كأنها أعظمت ذلك . قال فنظرت اليها فتروجتها ، فذكر من موافقتها . “ (١١)

- (٨) بخارى، نكاح ١٥ أبو داود، نكاح ٤٢ ابن ماجة، نكاح ٤٦ نسائي، نكاح ١٣، دارمي، نكاح ٤٤ موطأ، نكاح ٢١  
 (٩) الكنتور أحمد الغننور، الاحوال الشخصية في التشريع الاسلامي، ص ٢٧، الكويت، ١٩٧٢  
 (١٠) ابن ماجة، نكاح ٩  
 (١١) ابن ماجة، نكاح ٩

هذا الحديث وما أشبهه يدل على أنه يجوز للخطاب أن ينظر الى المرأة التي يريد أن يخطبها بشرط أن يكون معها ذو محرم لها. لأن النبي صلعم قال: "لا يخطون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم" (١٢)

### الخطبة:

الخطبة هي طلب الرجل امرأة للزواج. ويبدأ بالخطبة بالحمد لله تعالى والدعاء. وقد أوصى النبي صلعم أن يخطب بالدعاء التالي: "الحمد لله نحمده ونستغفره ونستعينه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. ثم تصل خطبتك بثلاث آيات من كتاب الله: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته الى آخر الآية (١٣). واتقوا الذي تسائلون به والارحام الى آخر الآية (١٤). وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم الى آخر الآية (١٥)". (١٦)

ولا يجوز للمرأة أن يخطب امرأة مخطوبة. قال النبي صلعم: "المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يندر." (١٧)

### النكاح:

معناه اللغوي هو الدخول وولوج الشيء في الشيء. وفي الاصطلاح، النكاح: هو تزوج الرجل والمرأة. وللنكاح ركنان وهما الايجاب والقبول.

(١٢) بخارى، نكاح ١١١، مسلم، حج، حديث: ٤٣٤، ترمذى، رضاع ١٦، ...

(١٣) سورة آل عمران ١٣٢ (١٤) سورة النساء ١ (١٥) سورة الاحزاب: ٧٠-٧١

(١٦) ابن ماجة، نكاح، باب ١٩

(١٧) مسلم نكاح، باب: ٦٦، حديث: ٥٦



والایجاب : طلب الزواج ، والقبول الاستجابة لهذا الطلب . ويجوز للعاقدين ان يقوما بالایجاب والقبول مباشرة او بوساطة وليهما او وكيلهما .

ويشترط حضور الشاهدين عند العقد . ويجب ان يكون الشاهدان رجلين اورجلا وامرأتين . فلا يكفي العديد من النساء دون أن يكون معهن رجل والغرض من حضور الشهود ان يعلم الناس ان هذاالقران نكاح مشروع وليس شيئا محرما كاتخاذ الاخذان . وأن تحفظ حقوق كل من الطرفين حتى لاتضيع . وأمر النبي صلعم اعلان النكاح للترغيب فيه فقال : " أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف . " (١٨)

وأمر ايضا ان ترتب وليمة ولو كانت بسيطة بدون تكلف . وروى عن أنس ابن مالك أن النبي صلعم رأى على عبدالرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : " ما هذا؟ أومه " فقال : " يارسول الله ، انى تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب . " فقال : " بارك الله لك ، أولم ولو بشاة . " (١٩) وعنه ايضا أنه قال : مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أولم على شيىء من نسائه ما أولم على زينب ، فانه ذبح شاة . " (٢٠) وأولم النبي صلعم على صفية بسويق وتمر (٢١) .

يجوز في الزواج الدف والغناء بمقياس غير مخالف للشرع :

روى عن أبي الحسين (خالد المدني) أنه قال : " كنا بالمدينة يوم عاشوراء . والجوارى يضربن بالدف ويتغنين . فدخلنا على الربيع بنت معوذ فذكرنا ذلك لها فقالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة عرسى

(١٨) ترمذى، نكاح، باب : ٦

(١٩) ابن ماجة، نكاح، ٢٤

(٢٠) نفس المصدر .

(٢١) نفس المصدر .

وعندى جاريتان يتغنيان وتندبان ابائى الذين قتلوا يوم بدر، وتقولان فيما تقولان: وفيما نبي يعلم ما في غد. فقال: أما هذا فلا تقولوه. ما يعلم ما في غد الآلهة“ (٢٢)

وعن أنس بن مالك أن النبي صلعم مربيعض المدينة فاذا هو بجوار يضرب بن يدهن ويتغنين ويقلان: نحن جوار من بنى التجار يا حنذا محمد من جار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: الله يعلم انى لأحبكن. (٢٣) وقال صلعم: ”فصل بين الحلال والحرام، الدف والصوت فى النكاح“ (٢٤).

الولى:

الولى شخص من أهل الرجل او المرأة الذى يتولى أمورهما كالأب، والعم، والابن. وللولى أهمية وخصوصا بالنسبة للمرأة. ولنترك آراء المذاهب فى الولى لكتب الفقهية التى تدقق فى التفريعات ولنكتف بالاشارة الى أن لكل فرد بالغ من الرجال والنساء اهلية النكاح. ان اراد يتزوج من يشاء. ولا يجوز لأى شخص ان يجبره للنكاح بدون رضاه. الا أن الصبي غير البالغ فى يد وليه عقد نكاحه. غير ان هذا العقد غير محتم قبل الدخول، فان لم ترض الطفلة بعد البلوغ يمكن لها ان تقيم الدعوى عند المحكمة لفسخ العقد. (٢٥)

العدالة فى الحياة الزوجية:

ويؤسس بالنكاح عش جديد فى الكيان الانسانى، فينبغى ان يسود الحب والاحترام المتبادل فى هذا العش الجديد. ولذلك لما أراد الله تعالى فى مستهل

(٢٢) ابن ماجه، نكاح ٢١

(٢٣) نفس المصدر.

(٢٤) ابن ماجه، نكاح ٢٠، ترمذى، نكاح ٦

(٢٥) الاحوال الشخصية فى التشريع الاسلامى، ص ١٢٥-١٢٧

سورة النساء بيان الحقوق المتعلقة بالاسرة أشار الى الزواج الأول للبشر، فأفهم بهذا أن البشر المنتشر في الارض كلهم تناسلوا من اب واحد وام واحد وانهم اخوة في الحقيقة. ثم اخذيين العدالة في الاسرة بقوله: "وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم، ذلك أدنى ألا تعولوا. وآتوا النساء صدقاتهن نحلة، فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا." (٢٦)

قال البخارى في تفسير هذه الآية: عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة ابن الزبير أنه سأل عائشة عن قول الله تعالى: "وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى" قالت: يا ابن اختى هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن الا ان يقسطوا اليهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. قال عروة: قالت عائشة وان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فانزل الله "ويستفتونك في النساء" قالت عائشة: وقول الله في الآية الاخرى "وترغبون ان تنكحوهن" رغبة احدكم عن يتيمة اذا كانت قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من النساء الا بالقسط من اجل رغبتهن عنهن اذا كن قليلات المال والجمال. (٢٧)

ويتضح من هذا الحديث ان الزوج باليتيمة بنية سيئة كالتملك للمال دون أن يعطيها صداقها حرام. لانه مخالف للعدالة. فان خاف انه اذا تزوج باليتيمة لا يقسطها ماجاز له نكاحها بل ينكح غيرها لكنه اذا كان أمينا مراعي العدالة بحيث لا يقصر في حقها فلا بأس في نكاحها.

(٢٦) سورة النساء: ٣-٤

(٢٧) بخارى، تفسير سورة النساء

### تعدد الزوجات :

والغرض الأول من الآية المذكورة هو منع تعدى الرجل على زوجاته، وليس بيان عدد النساء التي يجوز له ان ينكحها. والامر "فانكحوا. هنا لا يفيد الا الاباحة. فالله تعالى لا يأمر الرجال أن ينكحوا اثنتين او ثلاث او اربع زوجات وانما يجيزه لهم بشرط رعاية العدالة بينهن والا فلا يجوز لهم الا واحدة او ما ملكت ايمانهم.

وقال الجمهور ان "تعولوا" تفيد معنى الجور. فعنى "ذلك ادنى الاتعولوا" اى لا تجوروا. يقال: عال في الحكم اذا ظلم وجار. وروى عن عائشة انها قالت في معنى الآية: لا تجوروا. وروى عنها وعن ابن عباس ومجاهد انهم قالوا: لا تميلوا.

وقد استهدفت الآية حفظ حقوق اليتامى والنساء اكثر من بيان عدد النساء المباح للرجال. ولكن معظم المفسرين اتفقوا على أن الآية بينت عدد النساء المسموح بنكاحهن. قال ابن كثير: "وقوله (مثنى وثلاث ورباع) اى انكحوا ما شئتم من النساء سواهن، ان شاء احدكم ثنتين، وان شاء ثلاثا، وان شاء اربعا، كما قال الله تعالى: (جاعلى الملائكة رسلا ولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع) اى منهم من له جناحان، ومنهم من له ثلاثة، ومنهم من له اربعة، ولا يبنى ماعدا ذلك فى الملائكة لدلالة الدليل عليه. بخلاف قصر الرجال على اربع... لان المقام مقام امتنان واباحة، فلو كان يجوز الجمع بين اكثر من اربع لذكره. قال الشافعى: وقد دلت السنة انه لا يجوز لاحد غير رسول الله صلعم ان يجمع بين اكثر من اربع نسوة. وهذا الذى قاله الشافعى يجمع عليه بين العلماء. الا ما حكى عن طائفة من

الشيعة انه يجوز الجمع بين اكثر من اربع الى تسع، وقال بعضهم:  
بلا حصر.....“ (٢٨)

والبعض من الذين تأثروا بالثقافة الغربية والمستشرقين ينتقدون اباحة تعدد الزوجات في الاسلام. وقد نسي هؤلاء أن تعدد الزوجات كان نظاما اجتماعيا سائدا في العالم في ذلك الزمان. وكان للرجل ان ينكح من النساء بلا حصر. والكتاب المقدس يبرهن ان انبياء وملوك بني اسرائيل نكحوا اكثر بكثير من واحدة. كما كان التعدد سائدا بين الهنود القديمة والليديين والبابليين. وقد كان الاساقفة في البلاد الغربية لم يروا بأسا في الزواج باكثر من واحدة الى زمن قريب. وينقل المؤرخ البريطاني هاللام أن مؤسس البروتستانت بألمانيا الغربية قد رأوا الزواج بأكثر من واحدة باسباب معينة مثل ما اذا كانت الزوجة الاولى عقيمة. (٢٩)

فاذاجا الاسلام والعالم في هذا الحال، وحدد الزواج بأربع نسوة مع شرط العدالة بينهن، أفلا يكون هذا التحديد انصافا في ذلك الزمان بالنسبة للمرأة؟!

ليست النساء اشياء تورث:

قال الله تعالى: ” يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتیتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة، وعاشروهن بالمعروف، فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا. وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم احداهن قنطارا

(٢٨) ابن كثير، تفسير الآية.

(٢٩) عبدالعزيز جاويش، أنغليكان كليسه سته جواب، ص ١٦٤-١٦٦ آنقرة ١٩٧٤

فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وأثماً مبیناً. وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً.“ (٣٠)

الاحكام التي جاءت بها هذه الآيات كالتالى:

١- حرمت على اقرباء الميت ان يرثوا زوجاته، او يحبسوها فى البيوت ليسترجعوا صداقها او يملكوا مالها. فان أتین بفاحشة مبينة فلاثم فى استرجاع الصداق، وينبغى معاشرتهن بالمعروف طالما بقين محصنات. وحسن المعاشرة بالزوجة لصالح الطرفين وهو سبب سعادة الاسرة والا ولاد. وعلى الزوج أن يحاول العشرة بالمعروف حتى ولو كان يكره زوجته، فعسى أن يكره الشخص أمراً ويجعل الله فيه الخير الكثير.

٢- واذا عزم الرجل ان يطلق زوجته فلا يحل له ان يسترجع ما آتاها من الصداق مهما كثر بالاقتراء عليها. لأنهما عاشا مدة فى عيش واحد وسرير واحد، فلا ينبغى ان يسترجع الصداق عند الانفصال بعد هذه المعية القرية.

قال ابن عباس فى تفسير هذه الآية الأولى: ”كانوا اذا مات الرجل كان اولياؤه أحق بامراته، ان شاء بعضهم تزوجها وان شاءوا زوجوها، وان شاءوا لم يزوجوها فهم أحق بها من اهلها“ (٣١) وروى عنه ايضا: ”كانت المرأة فى الجاهلية اذا توفى عنها زوجها فجاء رجل فألقى عليها ثوباً، كان أحق بها، فنزلت (ياايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها).“ وقال زيد بن أسلم فى الآية: ”كان أهل يثرب اذا مات الرجل منهم فى الجاهلية ورث امرأته من يرث ماله، وكان يعضلها

(٣٠) سورة النساء: ١٩-٢١

(٣١) بخارى، تفسير سورة النساء، أبو داود، نكاح، ٢٣

حتى يرثها، اوزوجها من اراد. وكان اهل تهامة يسيء الرجل صحبة المرأة حتى يطلقها، ويشترط عليها ان لا تنكح الا من اراد حتى تفتدى منه ببعض ما اعطاها. فنهى الله المؤمنين عن ذلك. "وعلى رواية ابي بكر بن مردويه: لما توفي أبو قيس بن الاسلت اراد ابنه ان يتزوج امراته، وكان لهم ذلك في الجاهلية، فانزل الله (لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها) (٣٢).

٣- سعادة الاسرة والاولاد مرتبط بمعاشرة الزوج والزوجة بالمعروف. فلهذا امر الله تعالى بحسن العشرة بهن. وقال النبي صلعم: "أما بعد أيها الناس، فان لكم على نساءكم حقا، ولهن عليكم حقا. لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه، وعليهن ان لا يأتين بفاحشة مبينة؟ فان فعلن فان الله قد اذن لكم ان تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضربا غير مبرح، فان انتهين فلهن رزقهن بالمعروف. واستوصوا بالنساء خيرا، فانهن عندكم عوان لا يملكن لا نفسهن شيئا، وانكم انما اخذتموهن بامانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمات الله" (٣٣)

وقد فسرت (الفاحشة المبينة) بوجهين: الوجه الاول: هي نشوز المرأة على زوجها وفصيلته، وكونها سيئة الاخلاق. والوجه الثاني: هي ان تزني فان نشزت وعصت زوجها، اوزنت يجوز له ان يسترجع المهر الذي أعطاها ويطلب الخلع.

وكان من الرجال من يفترى على زوجته الفعل الذي لم ترتكبه ليأخذ الصداق منها. فجاءت الآية الثانية والثالثة لتحرم استرجاع الصداق مهما كثر حتى ولو كان قنطارا الا في حالة الزنا. ومعنى الافضاء في الآية اما كناية عن الخلوة أو المواقعة.

(٣٢) تفسير ابن كثير، مختصر الصابوني، ج ١، ص ٣٦٧

(٣٣) سيرة ابن هشام، ٤، ٢٧٦، طبعة دار الفكر.

واسترجاع الصداق عن المرأة قد يعرضها للفقر وللاضطرار في آن واحد. وحتى لو كان الطلاق ضرورة في بعض الأحوال فلا ينبغي أن تضطر المرأة بسببه إلى الفقر والضيقة. فلا يصح للرجل أن يطردها سلبية عن أموالها بعد أن وعدّها الحماية بعقد النكاح. ولهذا حرم القرآن اعتداء الرجل على المرأة:

المستحب في الصداق أن يكون قليلا سهلا وليس غاليا:

ان النبي صلعم قد حث على تسهيل الزواج وتخفيف الصداق بالقدر الذي يسهل أداءه، فقال: "ان من يمن المرأة تيسير خطبتها، وتيسير صداقها، وتيسير رجها." (٣٤)

وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ينهى عن كثرة الا صداق ثم رجع عن ذلك، كما قال الامام أحمد عن عمر بن الخطاب يقول: ألا لا تغالوا في صداق النساء، فانها لو كانت مكرمة في الدنيا او تقوى عند الله كان أولاكم بها النبي صلعم، ما أصدق رسول الله صلعم امرأة من نسائه ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من اثنتي عشرة اوقية.

وفي رواية عن مسروق: ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلعم ثم قال: أيها الناس، ما اكثركم في صداق النساء! وقد كان رسول الله صلعم وأصحابه والصدقات فيما بينهم أربعمئة درهم، فما دون ذلك. ولو كان الاكثر في ذلك تقوى عند الله او كرامة لم تسبقوهم اليها. فلا عرفن ما زاد رجل في صداق امرأة على أربعمئة درهم. ثم نزل. فاعترضته امرأة من قریش فقالت: يا أمير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في مهر النساء على



اربعائة درهم؟ قال: نعم. فقالت: أما سمعت ما نزل الله في القرآن؟ قال: وأى ذلك؟ فقالت: أما سمعت الله يقول: "وآتيتم احداهن قنطارا" الآية. قال: اللهم غفرا، كل الناس أفاقه من عمر. ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس انى كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على اربعائة درهم، فمن شاء ان يعطى من ماله ما احب فليفعل (٣٥).

فان صححت هذه الرواية فانها تدل على جسارة امرأة تعترض على الخليفة أمام الناس كما تدل ايضا على تواضع الخليفة وقبوله الحق أيا كان قائله ورجوعه عن الخطأ بدون تكبر.

#### المحرمات:

قال الله تعالى: "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" الا ما قد سلف، انه كان فاحشة ومقتا، وساء سبيلا. حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الاخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين الا ما قد سلف، ان الله كان عفورا رحيفا.

والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيما نكم، كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين، فاستمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة، ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة، ان الله كان عليما حكيما (٣٦).

(٣٥) تفسير ابن كثير، مختصر الصابوني، ج ١، ص ٣٦٩

(٣٦) سورة النساء: ٢٢-٢٤

بين الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات النساء اللاتي يحرم نكاحهن .  
 فحرم أولا زوجة الأب . وكانوا في الجاهلية ينكحون زوجة آبائهم المتوفين .  
 كما ذكرنا بمناسبة الآية (١٩) من سورة النساء . كان اذامات الرجل ألقى ابنه  
 الذى أنجب من امرأة أخرى ثوبه على زوجة أبيه المتوفى قائلا : ” أرث  
 امرأته كما أرث ماله ” فنكح زوجته . ولما توفى أبوقيس بن الاسلت ، وكان  
 من صالحى الانصار ، فخطب ابنه قيس امرأته فقالت : انما أعدك ولدا  
 وأنت من صالحى قومك ، ولكنى آتى رسول الله صلعم فقالت : ان أبى  
 قيس توفى ، فقال : خيرا . ثم قالت : ان ابنه قيس خطبني وهو من صالحى  
 قومه ، وانما كنت أعده ولدا فما ترى ؟ فقال لها : ارجعى الى بيتك . فنزلت :  
 ” ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف .... ” (٣٧)

وقد كان مثل هذا النكاح معمولا به في الجاهلية الا أنه كان مكروها  
 بين الناس . وكان يسمى هذا النكاح يسمى ”مقتا“ والوالد الذى ينجب من  
 هذا النكاح مقيتا وقد وصفه الله بالملت وسؤ السبيل لأنه يؤدي الى مقت  
 الابن اباه بعد ان تزوج بامرأته . فان الغالب أن من تزوج امرأة كره  
 زوجها الذى كان قبله . وقد عفا الله عما سلف . فمن سلك بعد الاسلام هذا  
 السبيل فقد ارتد عن دينه فيقتل ويصير ماله فيثا لبيت المال . كما رواه الامام  
 احمد واهل السنن عن البراء بن عازب عن خاله أبي بردة أنه بعثه رسول  
 الله صلعم الى رجل تزوج امرأة ابيه من بعده ان يقتله ويأخذ ماله (٣٨) .

وأما المحرمات المذكورة في الآيتين التاليتين فبعضها حرام من حيث  
 النسب وبعضها حرام من حيث الرضاع وبعضها حرام من حيث النكاح .

(٣٧) تفسير ابن كثير ، مختصر الصابوني ، ج ١ ، ص ٣٧٠

(٣٨) نفس المصدر والصفحة

آ- المحرمات من حيث النسب سبعة وهي:

١. أمهاتكم: يشمل هذا التعبير ككل الامهات: الأُم والجدات من جهة الاب والام وان علون.

٢. وبناتكم: ويشمل هذا التعبير ككل البنات من صلبه او صلبا وولاده واحفاده وان سفلىن كما يشمل البنت الناجبة من الزنا على قول أبى حنيفة و مالك وأحمد بن حنبل.

٣. وأخواتكم: وهذا التعبير شامل بكل الأخوات سواء كانت شقيقة أوأختا لأب او الأم. فان لم يكن للبنت اى شركة نسب من جهة الأب والأم لان تكون حراما. فأخت الأخت ان لم تكن أخت الرجل لان تكون حراما له. ولنوضح ذلك بمثال: الأخت لأم لأخت أحمد من الأب التى أنجبت من رجل آخر تحل لأحمد. كما فى الشكل الآتى:

فاضل	شاذية	الحسن
ونجبت من الفاضل وشاذية:		نجبت من الحسن وشاذية:
ثانية وأحمد		ساجدة

فساجدة أخت ثانية تحل  
لأحمد

٤. وعماتكم: اخوات الأب والجد وان علون.

٥. وخالاتكم: اخوات الام والجدة وان علون.

٦. وبنات الأخ، تشمل حفيدات الاخ وان سفلىن.

٧. وبنات الأخت، تشمل الحفيدات وان سفلىن.

## ب- والمحرمات من حيث الرضاع كالتالى:

١. وأمها تكم اللاتى أرضعنكم: الام المرضعة: هى التى ارضعت الولد اوامها وجداتها للنسب اوالرضاعة، فكملهن حرام على الرضيع.
٢. وأخواتكم من الرضاعة: وتسمية المرضعة أمًّا والتى رضعت معه اختا تدل على أن احكام النسب جارية فى الرضاعة. فان كانت الامهات من الرضاعة والاخوات منها موجودة كانت البنات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت من الرضاعة موجودة. وعلى هذا يبلغ عدد المحرمات من حيث اللبن سبعا بالقياس. كما قال النبي صلعم: "ان الرضاعة تُحَرِّمُ ما تُحَرِّمُ الولادة" (٣٩). فهذا يعنى أن المرضعة تقوم مقام الام للرضيع وزوجها يقوم مقام أبيه، فتحرم عليه أولادها واخوتها واخواتها واجدادها اعمامها وخالاتها واحفادها. والذين رضعوا من نفس المرأة يكون بعضهم لبعض حراما سوا رضعوا مع اولاد المرضعة او مع اولاد الآخرين.

وهكذا يبلغ عدد المحرمات الى هنا أربع عشرة محرمة.

وذكر الرضاعة فى القرآن جاء عاما فيفهم من ظاهر القرآن ان احكام الرضاعة جارية وان رضع الولد مرة واحدة. وكان سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبو حنيفة ومالك على هذا الرأى. وقال آخرون: لا يحرم أقل من ثلاث رضعات لما ثبت فى صحيح مسلم عن عائشة أن رسول الله صلعم قال. "لا تحرم المصّة ولا المصتان" وفى لفظ آخر: "لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجتان" ومن ذهب الى هذا القول احمد بن حنبل. وقال الشافعى ومن تبعه: لا يحرم أقل من خمس رضعات لما ثبت فى صحيح مسلم عن عائشة رضى

الله عنها قالت: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من. ثم نسخن بخمس معلومات. فتوفي النبي صلعم وهن فيما يقرأ من القرآن" (٤٠)

فالامام الشافعى يرى أن المصة او المصتين لا تحرم استنادا على مثل هذا الحديث، ويشترط للحرمه على الاقل خمس رضعات.

ولكننا اذا اعتبرنا الحديث صحيحا لزم حدوث التغير فى القرآن بعد النبي صلعم. لأنه يفيد ان خمس رضعات معلومات كانت تقرأ فى القرآن عند وفات النبي صلعم. وليس فى القرآن آية لا فى عشر رضعات ولا فى خمس رضعات. فهذا يعنى ان هذه الآيات طرحت بعد النبي صلعم من القرآن. ولا يجوز لواحد ايا كان ان يطرح لفظ آية من القرآن او ينسخ حكمها بعد وفاة النبي صلعم. فلا اعتبار لهذه الرواية. كما قال مالك: "ليس على هذا، العمل" (٤١)

وقد رأى الحنفية أنه لا يجوز تخصيص آية التحريم هذه بخبر الواحد لأنها محكمة ظاهرة المعنى بينة والمراد لم يثبت خصوصا باتفاق، وما كان هذا وصفه فغير جائز تخصيصه بخبر الواحد. (٤٢) وقال سعيد بن المسيب: "كأن ما كان فى الحولين وان كانت قطرة، فهو يحرم وما كان بعد الحولين فانما هو طعام يأكله." (٤٣)

### لبن الفحل:

نريد ان نبين هذا بمثال: الرجل ينكح امرأتين فتلدان. فترضع كل منهما طفلا لغيرها. فيكون هذا الطفل والطفلة رضعا لبنا حاصلًا من رجل واحد.

(٤٠) مسلم، رضاع، ٥٥، موطأ، رضاع، ٣، ترمذى، رضاع، ٣ (٤١) موطأ، رضاع، ٣

(٤٢) تفسير آيات الاحكام لمحمد السائس، ج ٢، ص ٦٩

(٤٣) موطأ، رضاع، باب: ١

وقد اختلف في أن لبن الفحل هل يحرم أولاً. رأى فريق من العلماء أن الذكر اللذين رضع كل منهما امرأة مختلفة لرجل واحد يحرم بعضهما على بعض. ويفهم هذا المعنى من الحديث الذي رواه البخاري ومسلم والترمذي. عن عائشة قالت: "جا عمي من الرضاعة يستأذن علي. فأبيت أن أذن له حتى أستأمر رسول الله صلعم. فلما جاء رسول الله صلعم قلت. ان عمي من الرضاعة استأذن له. فقال رسول الله صلعم: فليلج عليك عمك. قلت انما أرضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل. قال: انه عمك، فليلج عليك." (٤٤) وعمها من الرضاعة هو أبو القعيس. و"سئل ابن عباس عن رجل له جارتان أرضعت احدهما جارية والأخرى غلاما: أيحل للغلام ان يزوج الجارية؟ فقال: لا، اللقاح واحد." وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من أصحاب النبي صلعم وغيرهم الذين كرهوا لبن الفحل. والأصل في هذا حديث عائشة. وقد رخص بعض اهل العلم في لبن الفحل. والقول الاول أصح (٤٥)

### سن الرضاعة:

وقد يفهم من جملة "وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم" أن الرضاعة تحرم في اي سن كانت. ولكن اية ٢٣٣ من سورة البقرة تقول: "والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة" فتبين ان سن الرضاعة الستين الاوليين من عمر الولد. وقال النبي صلعم: "لا يحرم من الرضاعة الا ما فتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام." قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند اكثر اهل العلم من اصحاب

(٤٤) مسلم رضاع ٢، بخاري، رضاع ٢٢، ترمذي، رضاع ٢

(٤٥) ترمذي، رضاع، باب: ٢

النبي صلعم وغيرهم: ان الرضاعة لا تحرم الا ما كان دون الحولين. وما كان بعد الحولين الكاملين فانه لا يحرم شيئا. (٤٦)

واستنادا على هذه الآية والحديث قال العلماء ان الرضاعة لا تحرم الا اذا كانت في الستين الاوليين من العمر. وازضافة الى هذا لا تحرم الا في حالة الرضاع من الثدي على حديث رواه مسلم (٤٧).

وروت عائشة انه جاءت سهلة الى النبي صلعم فقالت: يا رسول الله انى ارى في وجه ابى حذيفة من دخول سالم (وهو خليفه). فقال النبي صلعم: أرضعيه. قالت: وكيف أرضعته وهو رجل كبير؟ فتبسم رسول الله صلعم وقال: قد علمت انه رجل كبير. فأرضعته سهلة. فذهب الذى في نفس أبى حذيفة من الغيرة (٤٨). وان دل هذا الحديث على ان الرضاعة تحرم وان كانت في سن متقدم، الا ان ازواج النبي صلعم راي ان هذا رخصة ارضعها رسول الله صلعم لسالم خاصة (٤٩)

ج- وأما المحرمات من حيث النكاح فهى خمسة انواع:

١. وأمّهات نسائكم: تشمل هذه الجملة أمهات كل منكوحات الرجل سوا دخل ام لم يدخل بها.

٢. وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن: وهذه الجملة تشمل كل ريبة دخل بأمرها. فان طلق امرها قبل الدخول بها فلا بأس ان ينكح بنتها. ومقتضى ظاهر التلاوة أن الربيبة لا تحرم على زوج امرها

(٤٦) ترمذى، رضاع، باب: هـ

(٤٧) مسلم، رضاع، باب: ٧، ترمذى، رضاع، هـ

(٤٨) مسلم، رضاع،: ٧، حديث: ٢٦، ٣٠، ٣١

(٤٩) نفس المصدر.

الا بشرطين: أولهما كونها في حجره، ثانيهما ان يكون دخل بامها. أما الاول فلم يشترطه جمهرة العلماء. قالوا انه خرج مخرج الغالب لانه قيد في التحريم. والرببية حرام على زوج امها كانت في حجره أولم تكن في حجره. وروى مالك بن أوس عن علي انها لا تحرم حتى تكون في حجره أخذًا بظاهر القرآن. ولكن سائر الصحابة وعامة الفقهاء على القول الأول. وأما الثاني فهو متفق عليه، الا انهم اختلفوا في الدخول فقال الطبرى والشافعى انه الجماع، وقال مالك وأبو حنيفة هو التمتع من اللمس والقبلة، وقال عطاء وعبدالمالك بن مروان هو النظر اليها بشهوة. (٥٠)

٣. وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم: وهذه الجملة تحرم كل الزوجات للأبنا والأحفاد من صلب الرجل. وخرجت زوجات الأعداء بقيد "من أصلابكم" فلا جناح في ان يتزوج الرجل بامرأة ابنه بالتبني. ويحرم على الاب او الجد ان ينكح زوجة ابنه او حفيده كما يحرم على الولد ان ينكح زوجة أبيه او جده

٤. وان تجمعوا بين الاختين الاماقد سلف: نكاح الرجل اختين دون ان تطلق او تموت واحدة منهما حرم. ويحرم نكاح امرأتين لو فرضت احدهما ذكرًا يحرم لها نكاح الأخرى. فيحرم جمع المرأة مع عمتها أو خالتها. لأن النبي صلعم نهى ان تنكح المرأة على عمتها أو خالتها (٥١). ويبطل نكاح الأختين معا. ولكي يكون النكاح صحيحًا يلزم ان تطلق واحدة منهما وتكمل عدتها. ورأى الامام الشافعى الطلاق كافيًا لصحة نكاح الأخت الأخرى، واما اتمام الأخت الاولى عدتها فليس شرطًا عنده (٥٢).

(٥٠) تفسير آيات الاحكام، ج ٢، ص ٧٠

(٥١) بخارى، نكاح، ٢٧

(٥٢) تفسير آيات الاحكام، ج ٢، ص ٧٢



وكان العرب قد يجمعون بين الاختين فلما اسلموا خيروا ان يمسكوا واحدة ويطلقوا الاخرى. قال الامام احمد عن الضحاك بن فيروز عن ابيه قال: أسلمت وعندي امرتان أختان فأمرني النبي صلعم ان اطلق احدهما (٥٣).

ولا يوجد أية رواية تدل على أن العرب قبل الاسلام كانوا ينكحون أمهاتهم اوبناتهم اوأخواتهم اوعماتهم اواخالاتهم اوبنات اخوانهم وأخواتهم اوبنات أبنائهم وبناتهم. ولكنهم كانوا ينكحون زوجات آباءهم اى رباآتهم بعد وفاة آباءهم، وكانوا يجمعون بين الأختين فلماذا قال تعالى بعد تحريمهما الا "ما قد سلف" فهذه الجملة تدل على أن هذه العادة كانت جارية بينهم فقد عفا عن الذين فعلوا ذلك قبل اسلامهم. وقد كان نكاح زوجات الأديعيا حراما قبل الاسلام فنسخ هذا الحكم. لان ابن الانسان هو الذى جا من صلبه. ولا يكون أى انسان بالقول المجرد ابنا اوبنتا له.

٥. والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم: وهذه الجملة تحرم كل المتزوجات سوا كانت متزوجة بمسلم او ذمى او حربى، الا السبي فى الحرب، فالزواج بها مباح ولو كانت متزوجة قبل الاسر. والاحصان من الحصن وهو الحفظ عن المخاطر. ويقال للرجل المتزوج محصنا وللمرأة المتزوجة محصنة لأن الزواج يحصن الشرف.

ويجوز نكاح ما عدا هذه المحرمات المذكورة. ولم تذكر الآيات اى حكم فى دين النساء اللاتى يتزوجهن المسلم. الا ان الآية التالية توجب ان تكون النساء مؤمنات. والآية (٢٢٠) من سورة البقرة حرمت نكاح المشركات والآية (٥) من سورة المائدة أحلت نكاح الكفائيات.

وجملة "الا ما ملكت ايمانكم" أباحت نكاح الاسيرات او موافقتهن ولو كن متزوجات قبل الحرب. "روى ابوسعيد الخدرى أن رسول الله صلعم يوم

حنين بعث جيشا الى أوطاس، فلقوا عدوا، فقاتلوهم، فظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا. فكأن ناسا من اصحاب رسول الله صلعم تخرجوا من غشيانهم من اجل ازواجهن من المشركين. فأنزل الله عزوجل: والمحصنات من النساء الاماملكت أيمانكم (٥٤) اى فهن لكم حلال اذا انقضت عدتهن“ (٥٥)

ولكى يكون الزواج اوالمواقعة بالأمة التى اخذت فى الحرب حلالا يجب خروجها من عدتها او وضع حملها ان كانت حاملا. وروى عن رويغ بن ثابت الأنصارى قال: ” قام فينا خطيبا قال: أما أنى لا أقول لكم الاماسمعت رسول الله صلعم يقول يوم حنين قال: لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماءه زرع غيره (يعنى اتيان الحبالى) ، ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يقع على امرأة من السبي حتى يستبرئها (وفى رواية بحیضة) ، ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيع مغنما حتى يقسم“ (٥٦) وعن أبى سعيد ورفعه أنه قال فى سبايا أوطاس: ” لا توطأ حامل حتى تضع حملها ولا غير ذات حمل تحيض حيضة“ (٥٧).

### الطلاق :

الطلاق : هو انفصال الزوجين بعضهما عن بعض، وفسخ عقد النكاح. والطلاق فى يد الرجل. وكان العرب قبل الاسلام اذا ارادوا الاضرار زوجاتهم يطلقونهن ثم يراجعونهن فى عدتهن ثم يطلقونهن ثم يراجعونهن

(٥٤) سورة النساء : ٢٤

(٥٥) مسلم، رضاع ٤٩، ابو داود، نكاح ٤٥

(٥٦) أبو داود، نكاح ٤٥

(٥٧) أبو داود، نكاح ٤٥ دارى، طلاق، باب فى استبراء الأمة.

وهكذا كان يستمر الامر شهورا وسنين لكى تبقى المرأة بلا زوج وهى تحت النكاح. وروى هشام بن عروة عن أبيه أن رجلا قال لامرأته:

— لا أطلقك ابدا ولا آويك أبدا. قالت:

— وكيف ذلك؟ قال:

— أطلق حتى اذا دنا أجلك راجعتك. فأنت رسول الله صاعم فذكرت ذلك له، فأنزل الله عز وجل: "الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان"

وعن عائشة قالت: لم يكن للطلاق وقت، يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة، وكان بين رجل من الانصار وبين اهله بعض ما يكون بين الناس. قال:

— والله لأتركك لا أئبما ولا ذات زوج، فجعل يطلقها حتى اذا كادت العدة ان تنقضى راجعها، ففعل ذلك مرارا، فانزل الله عز وجل "الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان" (٥٨) اى اذا طلقها واحدة أو اثنتين فانت مخير فيها ما دامت عدتها باقية، بين أن تردها اليك ناويا الاصلاح بها والاحسان اليها وبين ان تركها حتى تنقضى عدتها فتبين منك وتطلق سراحها محسنا اليها لا تظلمها من حقها شيئا ولا تضاربها (٥٩)

فنظم الله الطلاق الذى كان يستغل للاضرار بالزوجات فاعطى للزوج حق الرجوع فى التطلاق الأول والثانى ولم يعطه هذا الحق بعد التطلاق الثالث.

(٥٨) سورة البقرة: ٢٢٩

(٥٩) تفسير ابن كثير، مختصر الصابوني، ج ١، ص ٢٠٤

### كيف تطلق المرأة؟

بين الله تعالى في اول سورة الطلاق كيفية تطليق المرأة فقال: "يا أيها النبي اذا طلقتن النساء فطلقوهن لعدتهن واتقوا الله ربكم، لانخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود الله، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا."

فقد أمر الله المؤمنين في شحص نبيه صلعم ان يطلقوا زوجاتهم—اذا ارادوا الطلاق—وهي في عدتها اى في طهرها ويحصوا العدة اى ينتظروا انقضاء المدة التى حددها الله في هذه السورة وفي سورة البقرة.

وأورد ابن كثير في صدد توضيح مدى جملة "فطلقوهن لعدتهن" حديث البخارى في تطليق عبد الله بن عمر زوجته وهى حائض فامر رسول الله صلعم ان يراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل أن يمسه، فتلك العدة التى أمر الله ان يطلق النساء لها (٦٠)

وروى الدارقطنى: أن رسول الله صلعم قال لا بن عمر طلق امرأته وهى حائض:

—ما هكذا أمرك الله، انما السنة ان تستقبل الطهر استقبالا وتطلقها لكل قرء تطليقة. وروى النسائى أن رجلا طلق امرأته ثلاثا، فغضب رسول الله صلعم وقال:

—أتلعبون بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ فقام رجل فقال:

—ألا نقتله يا رسول الله (٦١)

(٦٠) بخارى، طلاق، ١، مسلم، طلاق، ١، ابن ماجه، طلاق، ٢، نسائى طلاق، ١، ترمذى، طلاق ١

(٦١) نسائى، طلاق، باب الثلاث المجموعة وما فيه من التعليل.

وروى ابو داود عن ابن عباس انه قال: "طلق عبد يزيد أبو ركانة واخوته أم ركانة، ونكح امرأة من مزينة. فجاءت النبي صلعم فقالت: مايعنى عنى الاكما تغنى هذه الشعرة لشعرة أخذتها من رأسها، ففرق بينى وبينه. فأخذت النبي صلعم حمية، فدعا بركانة واخوته، ثم قال لجلسائه:

— أترون فلانا يشبه منه كذا وكذا من عبد يزيد، وفلانا يشبه منه كذا وكذا؟ قالوا: نعم. قال النبي صلعم لعبد يزيد:

— طلقها، ففعل. ثم قال: — راجع امرأتك أم ركانة واخوته. قال:

— انى طلقتما ثلاثا يا رسول الله. قال: — قد علمت، راجعها. وتلا:  
(ياايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) " (٦٢).

وأخرج الامام احمد فى مسنده عن ابن عباس أنه قال: "طلق ركانة ابن عبد يزيد أخو بنى عبد المطلب امرأته ثلاثا فى مجلس واحد، فحزن حزنا شديدا، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقها. قال: طلقها ثلاثا. قال: فى مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فانما تملك واحدة فاراجعها ان شئت، قال: فراجعها. (٦٣)

فالآية الاولى من سورة الطلاق تأمران تطلق المرأة فى طهرها وينتظرحتى تنقضى العدة لاكتمال امر الطلاق. والآية (٢٢٩) من سورة البقرة تصرح بان الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان بعد الطلقتين. وما دام الطلاق مرتان لايقع بكلمة واحدة وفى مجلس واحد. لأن الفعل الذى امر ان يقام به مرتين فلا يتم الا بالقيام به مرة بعد اخرى. فلنبين هذا بمثال:

(٦٢) ابو داود، طلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطلقات الثلاث.

(٦٣) التاج، ج ٤٢، ص ٣٤٠

لو أمر الاستاذ الطالب: اقرأ الصفحة الفلانية من هذا الكتاب عشر مرات. فهل تكفى قراءة الطالب تلك الصفحة مرة واحدة ناويا انه قرأها عشر مرات؟ لا، بل عليه أن يقرأها عشر مرات ككل مرة على حدة.

وأمر الله سبحانه وتعالى الذين لم يبلغوا الحلم أن يستأذنوا ثلاث مرات عند دخول غرفة أبيهم الخاصة. فلا يكفي أن يستأذنوا مرة واحدة بنية الثلاث، وإنما يجب عليهم الاستئذان ثلاث مرات منفصلات. وكذلك الحال فيما أمر النبي صلعم ان يسبح المصلي عقب الصلاة ثلاثا وثلاثين مرة سبحان الله وثلاثا وثلاثين مرة الحمد لله وثلاثا وثلاثين مرة الله اكبر. فلا يتم هذا التسبيح بمجرد ان يقول المصلي "سبحان الله ثلاثا وثلاثين" وإنما يجب عليه ان يسبح ثلاثا وثلاثين سبحان الله وثلاثا وثلاثين الحمد لله، وثلاثا وثلاثين الله اكبر اى تسعة وتسعين تسبيحة على حدة، لينال ما وعده له رسول الله صلعم من الثواب.

وما كان مرة بعد مرة لم يملك المكلف ايقاع مراته كلها جملة واحدة كاللعان، فانه لو قال أشهد بالله أربع شهادات انى لمن الصادقين كان مرة واحدة. ولو حلف فى القسامة وقال: أقسم بالله خمسين يمينا أن هذا قاتله كان ذلك يمينا واحدا. ولو قال المقر بالزنا أربع مرات أن زنيت كان ذلك واحدا. فمن يعتبر فى الطلاق الاربع لا يجعل ذلك الاقرارا واحدا.

وكذلك الامر فى الطلاق: لا يقع الطلاق الثلاث الامرة بعد اخرى بصريح الآية من سورة البقرة وبانتظار العدة بصريح الآية الاولى من سورة الطلاق.

وكان الطلاق الثلاث بلفظ واحد فى عهد النبي صلعم وخليفته ابى بكر ومدة من خلافة عمر يقع طلقة واحدة كما ثبت ذلك فى الصحيح عن ابن عباس: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلعم وابى بكر وستين من

خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: ان الناس قد استعجلوا في امر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم“ (٦٤). و يروى ان رجلا يقال له ابو الصهباء قال لابن عباس: ”لم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلعم وأبى بكر واحدة؟“ فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم“ (٦٥). فلما أجاز عمر رضي الله عنه الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد قبل حكمه عند أكثر الفقهاء الا أنه لم يقع اجماع في هذا الموضوع. بل قال كثير منهم - ومن كّل العصور أن طلاق الثلاث لا يقع الا عند كّل طهر، مرة بعد اخرى. قال في الفتح: ”وهذا نص في المسئلة لا يقبل التأويل الذي في غيره. فهذا صريح في ان الطلاق في مجلس واحد وان كثر يعد طلقة واحدة.“ (٦٦)

يقول ابن القيم الجوزية: ”فهذا كتاب الله وهذه سنة رسول الله صلعم وهذه لغة العرب، وهذا عرف التخاطب، وهذا خليفة رسول الله صلعم والصحابة كلهم معه في عصره وثلاث سنين من عصر عمر على هذا المذهب. فلوعدهم العاد بأسمائهم واحدا واحدا لوجد انهم كانوا يرون الثلاث واحدة اما بفتوى، وما باقرار عليها. ولو فرض فيهم من لم يكن يرى ذلك، فانه لم يكن منكرا للفتوى به، بل كانوا بين مفت ومقر بفتيا وساكت غير منكر. وهذا حال كل صحابي من عهد الصديق الى ثلاث سنين في خلافة عمر، وهم يزيدون على الألف قطعا (٦٧). وكل صحابي من لدن خلافة الصديق الى ثلاث سنين من خلافة عمر كان على ان الثلاث واحدة فتوى، او اقرارا او سكوتا. ولهذا ادعى بعض اهل العلم أن هذا

(٦٤) مسلم، طلاق، باب طلاق الثلاث، حديث: ١٥

(٦٥) مسلم، باب نسخ طلاق الثلاث، حديث: ١٧، ابو داود، طلاق، باب نسخ المراجعة.

(٦٦) التاج الجامع للأصول: ج ٢، ص ٣٤٠

اجماع قديم . ولم تجمع الامة والله الحمد على خلافه، بل لم يزل فيهم من يفتى به قرنا بعد قرن والى يومنا هذا . فأفتى به حبر الامة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس كما رواه حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس: اذا قال أنت طالق ثلاثا بفم واحد فهى واحدة . وأفتى ايضا بالثلاث . وأفتى بهذا وهذا . (٦٧)

وأفتى بانها واحدة: على، وعبد الرحمن بن عوف، والزيبر بن العوام، وعطاء، وطاوس، وابن دينار، وعكرمة، وبعض اصحاب مالك، وبعض الحنفية، وبعض اصحاب احمد (٦٨)

وقد تدل اذن هذه الآيات والأحاديث على أن الله سبحانه وتعالى أمر أن يكون الطلاق البات بثلاث تطليقات بأن يقع كل واحدة منها في زمان مديد . وللرجل حق المراجعة في الطلقتين اى في خلال ثلاثة اشهر، فان راجع في هذه المدة، ثم طلقها مرة ثانية فله المراجعة ايضا في خلال ثلاثة اشهر . وهكذا يبلغ مدة التفكير للرجل ستة اشهر . فان عزم الطلاق وطلقها مرة ثالثة فليس له حق المراجعة الا بعد الزواج من آخر .

وذلك لحفظ الاسرة عن الهدم . لأن الطلاق ولو كان حلالا في بعض الاحيان الضرورية، الا أنه أبغض الحلال عندالله، لأنه ينهدم به عش الاسرة الحميم، وتختل به المحبة القائمة بين افرادها، وتبقى الاطفال بعيدة عن شفقة الابوين ورحمتها .

لماذا نهى الله تعالى عن الطلاق الفورى، وعلقه على مدة طويلة وعلى المرات الثلاث؟ لأن الانسان يعمل شيئا او يقوله اثناء الغضب تهورا ثم بعد فترة يندم على ما قاله او فعله، ويود لو لم يقله او لم يفعله . فاتاح الله لهما

(٦٧) اعلام الموقعين، ج ٣، ص ٤٣-٤٤

(٦٨) التاج، ج ٢ ص ٣٤٠



فرصة التراجع عند الندم بتعليقه الطلاق على هذا العدد والزمن . وبين الله سبحانه حكمة تعليقه في نهاية الآية بقوله : ” لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا “. اى لعل الله يلقى في قلوبها الندم والتراجع .

وقال النبي صلعم : ” لا طلاق ولا عتاق في اغلاق .“ (٦٩) وفسر ابوداود والشافعي وابن حنبل والقاضي اسماعيل بأن الاغلاق هو الغضب والاغلاق في اللغة تغطية الشيء . والغضب يغطى طريق التفكير السليم على صاحبه . فلهذا سمي الغضب بالاغلاق . فاذا غضب الا نسان كان أسوأ حالا من السكران ، يقول بدون تفكير ومراقبة .

قال ابن العربي : الحديث الصحيح عن الرسول صلعم ” مره فليراجعها “ يدفع الثلاث . وقوله سبحانه وتعالى ” لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا “ يبطل دخول الثلاث تحت الآية . وقال الزجاج : واذا طلقها وفي وقت واحد فلا معنى لقوله ” لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا “ .

وقد أمر الله أقربا كلاً الطرفين التوفيق بين الزوجين ببعث حكم من كلا الطرفين ليصلحا بينهما فقال : ” وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدوا اصلاحا يوفق الله بينهما ، ان الله كان عليما خبيراً “ (٧٠) وقال تعالى : ” واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ... “ (٧١) وقال : ” واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن ( اى عدتهن ) فلا تعضوهن ان ينكحن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف “ (٧٢) وقال :

(٦٩) رواه ابن حنبل و ابوداود و ابن ماجه و الحاكم : فيض القدير ، ج ٦ ، ص ٤٣٣

(٧٠) سورة النساء : ٣٥

(٧١) سورة البقرة : ٢٣١

(٧٢) سورة البقرة : ٢٣٢

”وبعولتهن احق بردهن فذلك ان ارادوا اصلاحا“ (٧٣). هذه الآيات تدل على ان الزوجين لهما حق التراجع حتى بعد بلوغ الأجل ان ارادوا اصلاحا.

وهكذا ليس قصد القرآن الفصل بين الزوجين بلفظ واحد في آن واحد، وانما قصده هو منع تعدى الرجل السيئ النية على الزوجة المسكينة. لأن العرب في العهد الجاهلي كانوا يستعملون الطلاق والرجعة كلعبة للضرار على الزوجة. فاذا كره الرجل زوجته واراد الاستفادة من مالها او ايقاع الأذى عليها طلقها وراجعها مسترسلا الى ماشاء في آذاه لها. فكانت المرأة تظل منكوحه بدون زوج، فهي ليست حرة حتى تنكح زوجا آخر، وليس لها زوج يسد احتياجاتها الأسرية. فأراد الله سبحانه وتعالى تخليص المرأة من هذا الضغط الشديد والظلم العظيم واخراجها من أن تكون لعبة في أيدي الرجال ذوى النية السيئة.

فأمر الله سبحانه وتعالى الرجال عند ارادتهم الطلاق ان يبدأوه في طهرهن وينتظروا العدة اى مرور الزمن المعلوم وهو ثلاثة اشهر. ولهم حق الطلاق مرتين، ولكل طلاق عدة. فان ارادوا التراجع خلال هذه المدة راجعوهن، وان لم يقع في قلوبهم الندم والتراجع خلال هذه المدة ولا زالوا يصرون في الطلاق فعليهم تسريح زوجاتهم بعد مرور العدة وهكذا يقع الطلاق البات. ووضح النبي صلعم مفسرا القرآن كيفية وقوع الطلاق: ان الرجل يطلق المرأة في طهر لم يجامعها، وبعد انقضاء الحيض ودخولها في الطهر الثاني يطلقها مرة اخرى ثم ينتظر حتى تنقضى الحيضة الثانية وتدخل في الطهر الثالث، فان ندم على الطلاق وأراد المراجعة فله أن يراجعها خلال هذا الطهر، لأنه اخر فرصة للمراجعة. وان كان عازما على تركها طلقها بدون وقاع، فهذا هو الطلاق المبين في الآيات والأحاديث.

وأما الأحاديث التي تخبر عن وقوع الطلاق في مجلس واحد فهي كلها من خبر الآحاد، ولا يمكن قبول اخبار الاحاد المخالفة لصرح القرآن. وأما قبول عمر رضى الله عنه وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد فهو اجتهاد منه على حسب الظروف في ذلك الزمان، عند ما توسع ملك الاسلام وكثرت أزمات الاسر بتزايد النفوس وتوسع الحدود فراجعه كثير من الرجال وألحوا في انقضاء الطلاق بسرعة، فاستشار أصحابه واعتبره طلاقا باثنا بضرورة الظروف علما بأنه عليهم. فاجتهاده هذا كرفضه اعطاء المال من الزكاة للمؤلفة قلوبهم على الرغم من انه موجود في الآية. ولكنه فكر ان الله سبحانه امر من الزكاة ما امر لهم لاكتساب قلوبهم للاسلام كي يتعزز الاسلام بتأييدهم، حينما كان الاسلام ضعيفا. اما بعد تعزز الاسلام بدونهم فلا حاجة لاعطائهم الزكاة.

#### الاشهاد في الطلاق :

يأمر الله تعالى اشهاد ذوى عدل من المؤمنين اثنا الطلاق بقوله : وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، ... (٧٤)

وهذا الاشهاد مندوب اليه عند ابى حنيفة كقول تعالى : "وأشهدوا اذا تباعدتم" وعند الشافعى واجب في الرجعة، مندوب اليه في الفرقة. وأوجب الاشهاد في الرجعة أحمد بن حنبل والشافعى في أحد قوليه لظاهر الامر. وقال مالك وابو حنيفة واحمد والشافعى في القول الآخر: ان الرجعة لا تفتقر الى القبول فلم تفتقر الى الاشهاد كسائر الحقوق. والاشهاد عند اكثر العلماء على الرجعة ندب.

وفائدة الإشهاد الآتيقن بينهما التواجد والالتيم في امساكها، ولثلاث يموت أحدهما فيدعى الباقي ثبوت الزوجية ليرث.

ويجب أن يكون الشهود من ذوى العدل المسلمين. وسئل عمرو بن الحصين أن رجلا طلق ولم يشهد، قال: بشس ماصنع. طلق في بدعة وارتجع في غير سنة. فيشهد على طلاقه وعلى مراجعته ويستغفر الله“ (٧٥)

### العدة :

العدة هي المدة التي يجب على المرأة المطلقة او المتوفى عنها زوجها انتظارها لتتزوج آخر. والغرض الاساسى من العدة هو براءة الرحم من الولد. قال الله تعالى: ”والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ويحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر. وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا، ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم“ (٧٦) وقال: ”واللائى يشن من الحيض من نسائكم ان اربتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن، وأولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن، ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا“ (٧٧). وقال: ”والذين يتوفن منكم ويندرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا فاذا بلغن اجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير“ (٧٨)

والقروء في الآية الاولى جمع قرء وهو من الاضداد يحتمل معنيين: الطهر والحيض. والذى حمل القرء على الطهر من العلماء رأى انتظار المرأة ثلاثة أطهار. والذى حمل على الحيض اوجب رؤية المرأة ثلاث حيضات.

(٧٥) انظر الى فتح القدير ومفاتيح الغيب والقرطبى لتفسير الآية.

(٧٦) سورة البقرة: ٢٢٨

(٧٧) سورة الطلاق: ٤

(٧٨) سورة البقرة: ٢٢٤

ويفهم من هذه الآيات الثلاث :

١. عدة المطلقات في سن الحيض ثلاثة قروء اى انتظارهن ثلاث حيضات او ثلاثة اشهر على الآية الاولى .

٢. وعدة الآيسة والتي لم تبلغ سن الحيض من الفتيات ثلاثة اشهر على الآية الثانية .

٣. وعدة المتوفى عنها زوجها أربعة اشهر وعشرا على الآية الثالثة .

٤. وعدة الحامل وضع حملها على الآية الثانية .

والمرأة المطلقة لا تخرج من بيتها ، وعلى الزوج المطلق انفاقها وسد حوائجها . لأن الله سبحانه يقول : "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة" (٧٩) . اى في مدة العدة لها حق السكنى على الزوج مادامت معتدة منه ، فليس للرجل ان يخرجها من بيتها ولا يجوز لها الخروج لأنها متعلقة بحق الزوج الا لضرورة ظاهرة فان خرجت أثمت ولانقطع العدة . فان اتين بفاحشة مبينة فللرجل اخراجها من بيتها . والفاحشة المبينة تشمل الزنا كما تشمل ما اذا نشزت المرأة أو بذت على اهل الرجل وأذتهم في الكلام والفعال .

وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبدالله قال : "طلقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها فزجرها رجل ان تخرج ، فأنت النبي صلعم فقال "بلى فجدى نخلك فانك عسى أن تصدقى او تفعلى معروفا" . ففي هذا الحديث دليل لملك والشافعى وابن حنبل والليث على قولهم : ان المعتدة تخرج بالنهار فى حوائجها وانما تلزم منزلها بالليل . وسوا عند مالك كانت رجعية او بائنة . وقال الشافعى فى الرجعية : لا تخرج ليلا ولا نهارا وانما تخرج نهارا المبتوتة . وقال أبو حنيفة : ذلك المتوفى عنها زوجها . واما المرأة المطلقة فلا ولا نهارا . هذه آراء الفقهاء .

وإذا نظرنا الى الآية وفكرنا فيها بعمق فهمنا أن روح الآية وغرضها ليس حبس المرأة في بيتها وإنما الغرض منع الزوج من طردها وحرمانها من سكنها. واما خروجها لحاجتها فلا تمنعها الآية لاليلها ولانهارا. لأن الظاهر من الآية هو تأمين السكن للمرأة ومنع خذلانها في الحال، وتمهيد لفكرة التراجع بوجود كل منهما قريبا من الآخر.

كما ذكرنا آنفا للرجل حق المراجعة في الطلاق الاول والثاني. وبعد الطلاق الثاني يبقى للرجل ان يفعل واحدا من الاثنين : الامساك بالمعروف او التيسير بالاحسان. اى اما ان يراجع زوجته ويمسكها بمعروف عنده واما ان يسرحها باحسان. لقد شيد بنا الاسرة على أسس المودة والشفقة المتبادلتين. ويفهم الزوجان بعد الطلقتين والرجعتين هل تمكن معاشرتهما معا أولا. فان تفاهما فنعم المطلوب. وان لم يتفاهما فليس من الضروري ان يجعلوا الحياة سجنًا لهما. ولا ينبغي ان تمسك المرأة للضرار او الاذى لهما. فيجب تخليتها سبيلها. ولا يجوز ان يؤذيها مطلقا ومراجعا بدون حساب. فان لم يراجعها في عدتها الثانية ولم يسرحها راجعت المرأة القاضى بعد العدة ليفصل بينها وبينه. ولا يجوز للرجل ان يسترد منها مآثها من الصداق. كما قال الله تعالى: "ولايجل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا أن يخافا الا يقيميا حدود الله، فان خفتم الا يقيميا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فألتك هم الظالمون." (٨٠) "وقال: ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة، وعاشروهن بالمعروف." (٨١) وهاتان الآيتان أيضا تحرمان الضغط على المرأة لاسترجاع ما اوتى لها من المال.

(٨٠) سورة البقرة: ٢٢٩

(٨١) سورة النساء: ١٩

الخلع :

الخلع : افتدا المرأة شيئا من المال للرجل كي يطلقها. قال الله تعالى: "فان خفتم الا يقيم حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به..." (٨٢)

وروى ان زوجة ثابت ابن قيس جميلة (او حبيبة) بنت (اواخت) عبدالله بن أبي، أتت رسول الله صلعم وسأته ان يفصلها من زوجها وقالت: يا رسول الله، لا يجمع رأسي ورأسه شيء ابدا، انى رفعت جانب الخيا فرأيته قد أقبل فى عدة فاذا هو أشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها. فقال زوجها: يا رسول الله، انى قد اعطيتها افضل مالى: حديقة لى، فان ردت على حديقتى.

قال :

— ما ذا تقولين؟ قالت :

— نعم وان شاء زدتى. قال: ففرق بينهما (٨٣).

والخلع لا يكون الا اذا ظن الزوجان انها لا يقيمان حدود الله ويعتديان عليها واعتدا حدود الله لأسباب هى: المعاشرة بغير المعروف، والنشوز، والضرب، التحقير، والاهمال، والمرض، والعته، والقبح. ولا يجوز الخلع الا فى حال الضرورة على حديث رواه ابن ماجة فى الطلاق، باب : ٢١.

وقيل: الخلع ليس طلاقا بل فسخ. فان رضى الزوجان يراجع الرجل وزوجته بنكاح ومهر جديدين. ولأن هذا النكاح عقد جديد يحوى ككل شروط النكاح. وقال الجمهور: ان الخلع ليس فسخا بل طلاق. واذا كان فسخا لا يجوز فيه ان تعطى المرأة اكثر مما اخذته.

(٨٢) سورة البقرة: ٢٢٩

(٨٣) ابن كثير، مختصر الصابونى، ج ١، ص ٢٠٦، مفاتيح الغيب، ج ٢١ ص ٢٤٩

قال ابن كثير: وليس للمخالغ ان يراجع للمختلعة في العدة بغير رضا عند الأئمة الاربعة وجهور العلماء. لأنها قد ملكت نفسها بما بذلت به من العطاء. وقال سفيان الثوري: ان كان الخلع بغير لفظ الطلاق فهو فرقة ولا سبيل له عليها، وان كان يسمى طلاقا فهو أملك لرجعتها مادامت في العدة. وبه يقول داود الظاهري. واتفق الجميع على أن للمختلعة أن يتزوجها في العدة (٨٤)

ويجوز للمرأة أن تفوض اليها حق التطليق اثنا عقد النكاح. وذلك يكون بتعويض من المال او بهية المهرله. فان قبل الرجل هذا الشرط، يكون الشرط جاريا، فتطلق المرأة نفسها اذا ارادت.

ويسمى هذا الشرط التفويض. والمرأة: المفوضة، والرجل: المفوض. فتى استعملت المفوضة حقها في الطلاق يقع طلاقها طلاقا باتا اى قطعاً لارجعة للرجل فيه. "وتلك حدود الله، ومن يتعد حدود الله فألئك هم الظالمون".

### التحليل أو الحلة:

قال الله تعالى: "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيا حدود الله..." (٨٥)

فان طلق الزوج زوجته مرة ثالثة فلا يحل له مراجعتها الا ان تنكح زوجا آخر. وهذا النكاح نكاح جد، دائم وليس نكاحا مؤقتا. فان طلقها الزوج الثاني بسبب من الأسباب يجوز للزوج الاول ان ينكحها مرة ثانية.

وهذا الزواج الثاني ليس زواجا مؤقتا، ولكنه قد استعمل في بعض العصور الاسلامية على أنه زواج مؤقت بقصد تحليل المرأة لزوجها الأول. ويسمى هذا

(٨٤) تفسير ابن كثير، مختصر الصابوني، ج ١ ص ٢٠٧

(٨٥) سورة البقرة: ٢٣١



النكاح المؤقت : التحليل او الحلة ، و الناكح المحلل والزوج الأول المحلل له .  
ورأى مالك وأحمد وسفيان الثوري والظاهرية هذا النكاح باطلا .

فلا تحل بهذا العمل لانزوجها الاول ولا للثاني . ويجب ان يكون النكاح  
الثاني بنية الاستمرار لانية التطليق . لأن النكاح المؤقت باطل عند المذاهب الاربعة .  
فان طلقها الزوج الثاني بسبب من الاسباب جلت لزوجها الاول .

ويدل الحديث المروى عن عائشة رضی الله عنها على ان النكاح الثاني ليس  
نكاحا مؤقتا بل نكاح على نية الاستمرار : ان امرأة رفاة القرظى جاءت  
الى النبي صعلم فقالت :

— يا رسول الله ، ان رفاة طلقني فبت طلاقي واني نكحت بعده عبدالرحمن  
بن الزبير القرظى ، وانما معه مثل الهدبة (٨٦) . قال رسول الله صعلم :

— لعلك تريدان ان ترجعي الى رفاة لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوق  
عسيلته (٨٧) .

فلم تتزوج امرأة رفاة بزوجه الثاني مؤقتا ، بل بنكاح دائم ، ثم ندمت ،  
لأنها ما عجزت به فارادت ان ترجع الى زوجها الأول . ولعن رسول الله صعلم  
المحلل والمحلل له (٨٨) . وقال في غاية المأمول : في شرح هذا الحديث : "المحلل  
بلفظ اسم الفاعل هو من يتزوج المرأة ليحللها لزوجها الاول الذي طلقها ثلاثا .  
والمحلل له هو الذي طلقها ثلاثا . واللعن لا يكون الا لفعل حرام . فنكاح التحليل  
حرام وباطل اذا شرط في العقد أنه اذا واقعتها بانته منه او طلقها ، لأنه مؤقت  
كنكاح المتعة . فاللعن في الحديث منزل على هذا . واذا لم يشترط في العقد شيء

(٨٦) رواه الخمسة : التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ، ج ٢ ص ٣٤٢-٣٤٣

(٨٧) اي قبله كطرف الرداء الذي لم ينسج لصفه او استرخائه .

(٨٧) رواه الترمذي وصاحبه : التاج ، ج ص ٣٣٦

ولو نوى الطلاق بعد الوقاع صح العقد وكان مكروها. لأن النية حديث النفس ولا مؤاخذة به وعلى هذا الشافعى وجماعة. بل قال ابو ثور: ان المحلل مأجور لأنه كان سبباً في عودة المرأة لزوجها، ونقل عن الحنفية مثل ذلك كما نقل عنهم عدم الحل اذا نوى التحليل. ونقل عنهم الحل وان نواه بل وان شرط الطلاق ويبلغو الشرط. وقال ابن عمر وجماعة: لا يحللها للأول الا نكاح رغبة، وانما اعنهما الحديث لما فيه من هتك المرؤوة وقلة الحمية وخسة النفس بالنسبة للثانى. وأما الاول فانه أعار نفسه بالوطء لغرض الغير فهو كالحيوان المستعار لحديث ابن ماجه: ألا اخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا بلى يارسول الله، قال: هو المحلل، لعن الله المحلل والمحلل له.“ (٨٩)

ويرى عبد الله بن عمر في رواية عنه ان الناكح والمنكوحه بهذه النية زانين. جاء رجل الى ابن عمر فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجها أخ له من غير مؤامرة منه ليحلها لآخيه هل تحل للأول؟ فقال: لا، الا نكاح رغبة، كنا نعد هذا سفاحا على عهد رسول الله صلعم. (٩٠)

ويثبت ابن القيم الجوزية بطلان النكاح بنية التحليل في عدة فصول ويقول فيها: ”وأما في هذه الازمان التي قد شكت الفروج فيها الى ربها من مفسدة التحليل، وقبح ما يرتكبه المحللون مما هو رمد، بل عمى في عين الدين. وشجى في حلق المؤمنين، من قبائح تشمت أعداء الدين به، ويمنع كثيرا ممن يريد الدخول فيه بسببه. بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب ولا يحصرها كتاب يراها المؤمنون كلهم من أقبح القبائح، ويعدونها من أعظم الفضائح، قد قلبت من الدين رسمه، وغيرت منه اسمه، وضمخ التيس المستعار فيها المطلقة بنجاسة التحليل، وزعم انه قد طيبها للتحليل، فيا لله العجب: أى طيب أعارها هذا التيس الملعون، وأى

(٨٩) التاج، ج، ٢ ص ٣٣٦

(٩٠) مختصر الصابونى لتفسير ابن كثير، ج ١ ص ٢٠٩

مصلحة حصلت لها ولمطلقها بهذا الفعل الدون؟ أترى وقوف الزوج المطلق أو الولى على الباب والتيس الملعون قد حل ازارها، وكشف النقاب، وأخذ في ذلك المرتع. والزوج أو الولى يناديه: لم يقدم اليك هذا الطعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشهود والحاضرون والملائكة ورب العالمين أنك لست معدودا من الأزواج، ولا للمرأة أو وليائها بك رضا. ولا فرح ولا ابتهاج، وإنما أنت بمنزلة التيس المستعار للضراب الذى لولا هذه البلوى لما رضينا وقوفك على الباب ...

”وهل يعد هذا نكاحا فى شرع أو عقل أو فطرة انسان؟ وكيف يلعن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من امته نكح نكاحا شرعيا صحيحا، ولم يرتكب فى عقده محرما، ولا قبيحا، وكيف يشبهه بالتيس المستعار، وهو من جملة المحسنين الابرار؟ وكيف تعبر به المرأة طول دهرها بين اهلها والجيران، وتظل ناكسة رأسها اذا ذكر ذلك التيس بين النسوان؟.....“ (٩١) وروى ان عمر بن الخطاب قال: اذا اوتى اليه محلل او محلل له لرجعها (٩٢)

وكل هذه الروايات تدل على ان التحليل او الحلة ليس مما اتى به الاسلام. وانما هونشأ عن عدم الفهم او الفهم السيئ لغرض القرآن.

#### المتعة للمطلقات:

قال الله تعالى: ”لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا لهن فريضة، ومتعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره، متاعا بالمعروف، حقا على المحسنين. وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن

(٩١) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ٥٢-٥٣

(٩٢) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ٦٢، تفسير آيات الاحكام، ج ١ ص ١٤٧.

فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح، وأن تعفوا أقرب للتقوى، ولا تنسوا الفضل بينكم، ان الله بما تعملون بصير.“ (٩٣)

هاتان الآيتان وردتا في النساء اللاتي طلقن قبل الدخول بهن. فان اضطرت الرجل بسبب من الاسباب ان يطلق زوجته قبل الدخول بها فعليه ان يدفع لها متعة:

والمتعة : ما اعطيت المرأة من الهال والفلوس لتنتفع بها. والمهر : هو الهال او الاشياء التي يجب اعطائها للمرأة مقابل زواجها. فان طلقت المرأة بعد النكاح وقبل الدخول بها أعطيت لها المتعة دون المهر. وليس مقدار المتعة محددًا، يعطى كل حسب وسعه. قال ابن عباس : متعة الطلاق أعلاه الخادم، ودون ذلك الورق ودون ذلك الكسوة :

وقال الشعبي : أوسط ذلك درع وخمار وملحفة وجلباب. ومتع الحسن ابن على بعشرة آلاف. ويروى أن المرأة قالت : متاع قليل من حبيب مفارق.

وذلك القدر من المتعة ان لم يسم عند العقد مهر: فان سمي عند العقد مهر أعطى نصف المهر المسمى. لكن المرأة ان ارادت تخلت عن حقها والرجل ان اراد اعطى كل المهر المسمى تطوعًا، فالامر في هذا مترك لفضلها واحسانها.

وليس للمطلقة قبل الدخول بها عدة ترهبها. لان العدة لبرائة الرحم عن الولد. فلا معنى للعدة لها قال الله تعالى في سورة الأحزاب : ”يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها، فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا.“ (٩٤)

(٩٣) سورة البقرة: ٢٣٦-٢٣٧

(٩٤) سورة الأحزاب : ٤٩

وقد اختلف العلماء هل تجب المتعة لكل مطلقة، او انما تجب المتعة لغير المدخول بها التي لم يفرض لها؟ على اقوال:

أحدها: أنها تجب المتعة لكل مطلقة لعموم قوله تعالى: "وللمطلقة متاع بالمعروف حقا على المتقين." ولقوله تعالى: "فتعالين أمتعنن وأسرحكن سراحا جميلا." وقد كن مفروضا لهن ومدخولا بهن. وهذا قول سعيد ابن جبير وهو احد قولى الشافعى.

والثانى: أنها تجب اذا طلقت قبل المسيس وان كانت مفروضا لها لقوله تعالى: "يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات الى قوله سراحا جميلا."

والثالث: أنها للمطلقة اذا لم يدخل بها ولم يفرض لها. فان كان قد دخل بها وجب لها مهر مثلها اذا كانت مفوضة وان كان قد فرض لها وطلقها قبل الدخول وجب لها شطره فان دخل بها استقر الجميع وكان ذلك عوضا عن المتعة، وانما المصابة التي لم يفرض لها ولم يدخل بها فهذه التي دلت هذه الآية الكريمة على وجوب متعتها. وهذا قول ابن عمر ومجاهد.

ومن العلماء من استحبا لكل مطلقة ماعدا المفوضة المفرقة قبل الدخول. وهذا ليس بمنكور وعليه تحمل آية التخير فى الأحزاب. ولهذا قال تعالى: "على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف، حقا على المحسنين." وقال تعالى: "وللمطلقات متاع بالمعروف، حقا على المتقين." ومن العلماء من يقول انها مستحبة مطلقا. (٩٥)

### الخاتمة:

كما شاهدنا فى اطار هذا المقال الصغير أن الاسلام قد شد روابط الاسرة بوثاق قوى محكم وأنقذ المرأة من أن تكون لعبة فى يد الرجل بتطبيقها ومراجعتها

بلا حساب ، فشرع للرجل ثلاث طلاقات يجوز له ان يراجعها في الطلقة الاولى والثانية وليس له حق الرجعة بعد الطلقة الثالثة الا ان تنكح زوجا غيره بنكاح جد لابنية التحليل. فان طلقها الزوج الثانى فلهما التراجع .

والطلاق الثلاث لا يتم الا في ثلاثة اشهر على الأقل . وللرجل المراجعة في الطلاق الأول او الثانى ولكل طلاق عدة بثلاثة اشهر، فهذا يعنى أن الزوجين لهما ستة اشهر من الزمان ليتفكرا الموضوع بعمق وبعقل سليم لعلهما يجدان فرصة للتفاهم، وهذا ما قصده الله بقوله ” لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.“

وضمن الاسلام للزوجة النفقة والسكنى اثنا العدة لثلاث تخزى فورا، وتجدها مخرجا. وأما التحليل او الحلة فليس الا ما يسمى الحيلة الشرعية ينبغى تركها، لأنها بعيدة كل البعد عن روح الاسلام وصميم القرآن.

والاسرة الاسلامية مؤسسة على الحب والحنان لا يوجد لها مثيل في المجتمعات الأخرى. وحقوق الزوجين مضمونة في هذا المجتمع لا يجوز تعدى اى واحد منهما على حساب الاخر. فلكل حقوق وواجبات نحو الآخرة. فالمرأة راعية على اولادها وشرف زوجها وماله، فهي مسئولة عن رعيتهما، والمزء مسئول عن حفظ زوجته والانفاق عليها وحسن معاشرتها وتربية اولاده، فهو مسئول عن رعيته. فكل منهما مسئول عن واجبه أمام الله تعالى.

وسعادة الزوجين لاتتم الا بقيامهما عند حدود الله تعالى. وسعادة المجتمع لاتكون الا بسعادة الأسر، فسعادة المجتمع لاتكون الا باقامة حدود الله، كما قال تعالى:

”وتلك حدود الله، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون!.“

## İKBÂL'İN FELSEFESİNDE İNSAN

Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN

Muhammed İkbâl'in temelde Kur'âna ve klasik islâmî kaynaklara dayanan, fakat aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında geliştirilen Benlik Felsefesi, günümüz İslâm tefekküründe büyük bir merhale olarak kabul edilmektedir. İkbâl'e göre benlik (*ene* veya *hodi*), sezginin bize bildirdiği temel realitedir. Bu realite, her türlü faaliyetin merkezi durumundadır. Her insan, müstakil bir hüviyete sahip hür bir ben'dir. Dünya da bir "ben"dir. Allah ise Mutlak Ben'dir. Varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyede bulunursa bulunsun, her atom bir bendir. Öyle ise, şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için ben'den, benlik kavramından yola çıkmak gerekir.

İkbâl, "ben" kelimesine karşılık olarak Farsça yazılarında *hodi*, İngilizce yazılarında ise, *self* veya *ego* kelimelerini kullanır. *Hodi* kelimesinin bir takım yanlış anlamlara sebep olabileceğini İkbâl tahmin etmektedir. "Bu kelime istenerek seçilmiş değildir" diyen Şair-Filozofumuz şöyle devam eder: Kelimenin edebî açıdan birçok zayıf yanı bulunmaktadır. Ahlâkî açıdan ise, Farsça ve Urducada genellikle menfi anlamda kullanılmagelmıştır. Bildiğim kadarıyla bu iki dilde *hodi* kelimesinin çağrışımlarını ortadan kaldıran eşanlamlı bir kelime de yoktur. Ben, diyor İkbâl, sözkonusu kelimeyle insanın kendi varlığını tanımasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. Benim kullandığım anlamda *hodi* kelimesiyle tezahürü bencillik, gurur, öfke, v.s. olan enâniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur<sup>1</sup>.

Aslında İkbâl'in *hodi* veya *ego* dediği, İslâm filozoflarının "nefs" dediği varlıktır. Sözgelisi, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi tanınmış filozoflarımız, "nefs" in mahiyetinden, mutluluğundan, ölümsüzlüğünden sözederler. Onlar, "ruh" kelimesini pek kullanmazlar. Bilindiği gibi, "nefs", Kur'-

<sup>1</sup> İqbâl, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore 1973, s. 243-4.

ânda çok kere "kişi" anlamında kullanılmıştır. Kudsi Hadis olarak rivâyet edilen ve tasavvufî yazılarda çok önemli bir yer tutan meşhur bir söz vardır: "Nefsini bilen Rabbini bilir". Bu, İkbâl'in felsefenin çıkış noktasına tam anlamıyla uyan bir görüştür. Sudur nazariyesini savunan İslâm filozofları genellikle kozmolojik meselelerden başlayarak insan problemine gelmekteydiler. İkbâl ise, insandan, insanî tecrübeden yola çıkarak metafizik problemleri çözmeye çalışmaktadır.

İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gâyeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle, biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız. "Ben tecrübesi", hâlden hâle geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. İşte ben veya benlik, zihin halleri (*mental states*) diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendisini ortaya koyar. Zihin halleri veya şuur muhtevaları, birbirinden ayrı ve kopmuş vaziyette bulunmazlar. Onlardan biri ötekine nüfuz eder, biri ötekini açıklar. Zihin bütünlüğü, fizikî bütünlükten oldukça farklıdır. Sözel gelişimi, ben, "inançlarımdan biri ötekinin sağında veya solundadır" diyemem. Bedenimiz mekâna bağlıdır, fakat zihin halleri böyle bir bağımlılıktan uzaktır. İşte benliğin göze çarpan ilk özelliği, sözkonusu birlik ve bütünlüktür<sup>2</sup>.

Ben'in ikinci önemli özelliği ise onun sonlu olmakla beraber bağımsız bir merkeze sahip olmasıdır. Benler arasında çok sıkı bir münasebet örgüsü vardır. Ne var ki, hiçbir ben, bir başka ben'in tecrübesini yaşayamaz<sup>3</sup>. Benlerarası ilişkilerin kurulabilmesi, "ilişki"den sözedilebilmesi için ferdiyet ve bağımsızlık fikrinin kabul edilmesi şarttır. Bu, benlerin birbirine kapalı oldukları anlamına gelmez. Leibniz'in kapalı monadlar sistemi, İkbâl'in felsefesine yabancıdır. "Ben-im" diyebilmek, bir yandan "ben" ile "ben-olmayan" arasındaki ayrımına, bir yandan da her ikisi arasında kurulan ilişkiye bağlıdır<sup>4</sup>.

İkbâl, kendine has şartları içinde bir bütünlük arzeden zihin halleri sisteminin, yani ben'in mahiyetini incelerken bu konuda daha önce ileri sürülmüş görüşleri de kısaca gözden geçirir. Burada onun ilk ele aldığı görüş, içinde Gazâlî'nin de yer aldığı "ilâhiyatçıların görüşü"dür<sup>5</sup>. Bu

2 İqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958, s. 98-9.

(Bundan sonra bu eser, kısaca R harfi ile gösterilecektir.)

3 R, s. 99.

4 R, s. 105.

5 R, s. 100.



görüşe göre, ben, veya bu anlamda kullanılmak şartıyla “nefs”, basit, bölünmez, rûhânî bir cevherdir. Bu ruh-cevheri (*soul-substance*), zihin hallerinin oluşturduğu gruptan farklı olarak zamanın geçişinden aslâ etkilenmez. Ruh hayatımızın bir birlik ve bütünlük oluşturması, zihin hallerimizin, kendilerinden bağımsız olarak varolan bu basit cevhere bağlı olmasından ileri gelir.

İkbal'in kanaatine göre, sözkonusu görüş, meselenin psikolojik yanından çok metafizik yanıyla ilgilidir. Zihin halleri birliğinden ayrı ve onların üstünde bir ruh-cevheri kabul etmenin, beraberinde getirdiği birçok güçlükler vardır. Her şeyden önce, bir varlığın basit ve bölünmez olması, o varlığın ölümsüz olduğunun bir teminatı değildir. Oysa İslâm filozoflarının çoğu, basitlik ve bölünmezliği, ölümsüzlüğün temel şartı olarak görmüştür. Kant'ın da işaret ettiği gibi, bölünmez bir cevher, tıpkı çok yoğun bir keyfiyet gibi, yavaş yavaş yokluğa karışabilir, yahut birden bire yok olabilir. İkinci olarak, statik bir cevher anlayışı, psikolojik açıdan da pek tatmin edici görünmemektedir. Acaba meş'ur tecrübemizin hallerini ruh-cevherinin sıfatları olarak mı göreceğiz? Bu soruya ‘evet’ demek, diyor İkbal, kolay değildir. Bir cismin ağırlığını onun bir niteliği olarak görürüz. Fakat ruh sözkonusu olduğu zaman farklı bir durum ortaya çıkar. Gözlemlerimiz gösteriyor ki tecrübe, kendine has özellikleri olan bir takım zihin halleri, bağ kurma, hatırlama v.s. fiilleridir. Şimdi bu fiillerin kendilerine özgü varlıkları vardır. Tecrübelerimizi sıfatlar olarak mutâlaa etsek bile, onların ruh-cevherinde nasıl yer aldıklarını bulup ortaya çıkarmak kolay değildir. Öyle görünüyor ki, ruh-cevheri kavramından yola çıkarak tanımlanan insan benliği, şuurlu tecrübemizi açıklamak için kuvvetli ipuçları vermiyor. Oysa benlik fikrine gitmek için bu tecrübeyi tahlil ederek yola çıkmak zorundayız<sup>6</sup>.

İkbal daha sonra William James'in şuurlu anlayışına kısaca temas eder. Bilindiği gibi, James, şuurlu hâlini bir “düşünce ırmağı” (*stream of consciousness*) na benzetiyordu. Çağımızın bu ünlü psikoloğu tecrübeye faaliyet gösteren bir prensibin varlığına işaret eder. Sözkonusu prensibin üzerinde âdeta bir takım çengeller vardır. Bu çengeller zihin hayatının akışında birbirine takılarak bir zincir oluşturur. Bu görüşe göre benlik, şahsî hayatın hissedilmesi olup o haliyle düşünce sisteminin bir kısmını meydana getirir.

James'in görüşü İkbal'e “modern ve dikkat çekici” gelir. Fakat yine de nazariyenin şuurlu hayatımızı tam olarak açıklayacak güçte olmadığı

6 R, s. 101.

ğına dikkat çeker. Şuur hali, birbirine raporlar sunan şuur parçalarından ibaret olmayıp her türlü zihin hayatının ön- şartı olan bölünme kabul etmez bir haldir. İkbâl'e göre, James'in görüşü ben'in hayatında nisbî bir sürekliliğin bulunduğu gerçeğini görmezlikten geliyor<sup>7</sup>.

İkbâl, ben'in tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz ve tesir eden çokluğun üstünde ve ötesinde olduğunu öne süren görüşe katılmaz. Ben'in faaliyet halindeki seyri iç tecrübeyi oluşturur. Biz, benliği anlama, düşünme ve isteme fiillerinde idrak etmekteyiz. Benliğin hayatı, kendisinin çevreyi, çevrenin de kendisini istilâ etmesinden doğan bir gerginlik içinde geçer. Benlik, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizâma konan yön verici bir enerjidir. Nitekim Kur'anda şöyle buyrulur: "De ki, 'ruh Rabbimin emrindedir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir'" (İsrâ, 85) Burada ben'in yön verici özelliğine işaret edilmektedir. İkbâl, bu âyeti yorumlarken Kur'anda geçen *halk* ve *emr* kelimelerinin anlamlarının farklılığına işaret eder. Her ikisi de Yaratıcı Kudret'in âlemlerle olan münasebetini dile getirir. Halk, yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Kur'an, "halk'm da emr'in de Allah'a mahsus olduğunu" (A'râf, 54) buyurur. Yaratıcı Kudret'in emr'inden olan ruhun aslı mahiyeti, yön verici olmasıdır. Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muayyen bir varlık olmasını gerekli kılar<sup>8</sup>. Yüce Allah, şöyle buyurur: "De ki, herkes yaratılışına - kendi aslı tabiatına göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidâyet üzere olduğunu en iyi bilir". (İsrâ, 84) Âyette geçen "ya'melu" (davranır) kelimesine dikkat çeken İkbâl, hakiki şahsiyetimizin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğunu söyler. Ben'in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gâye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, irâdeli davranışlarımda, gâye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundayız<sup>9</sup>.

İkbâl'in benlik hakkında öne sürdüğü bu görüşlerin hemen hepsi, *İslâm'da Dîni Tefekkürün Yeniden Kuruluşu* adlı eserinin IV. bölümünde yer almaktadır. Aynı veya benzeri görüşler, çeşitli şiirlerinde de dile getirilmiştir. Özellikle Benliğin Sırları (*Esrâr-ı Hodî*) adlı şiir kitabında, Benlik Felsefesi'nin güçlü bir ifâdeye kavuştuğunu görmekteyiz. Benlik ve kişilik kavramlarının tahliline dayanarak felsefe yapmaya koyulmak, felsefe tarihinde yeni görülen bir faaliyet değildir. Fakat bunun daha çok

7 R, s. 102.

8 R, s. 103.

9 R, s. 103

yirminci yüzyılın ilk yarısında gündemde baş sırayı aldığını görmekteyiz. Bu dönemde bir yandan İngiliz Felsefesi mantık ve dile dayalı tahlillere ağırlık verirken, bir yandan da Kıta Avrupasında ve Amerika'da insanla ilgili problemlerin ağırlık kazandığına şahit olmaktayız. İktbal, Batıyı çok yakından tanıyan bir kişi olarak bütün bu felsefî çabaların farkındadır. Onların bir kısmından etkilenmiş olması da gâyet tabiidir. Sözügelşi o, J. Ward, E. Hocking, A.N. Whitehead gibi ünlü düşünürlerin eserlerini tetkik etmiş, zaman zaman bunlardan iktibaslar yapmıştır. Ben, İktbal'in bazı görüşleriyle Whitehead'in bazı görüşleri arasında önemli yakınlıklar görmekteyim. Meselâ, her iki filozofun din-felsefe ilişkisine dair temel görüşleri aynıdır. Her ikisi de tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece gerçekçi bir anlayışı savunmaktadırlar. Her ikisi de çoğulcu (*pluralist*)dur. Yine iki düşünür de insan varlığını, dahil olduğu organik bütünlük içinde ele almakta, düşünce ile sâdece olgunun değil, aynı zamanda duygunun, ümidin, gâye ve idealin bir birlik oluşturduğu görüşünü savunmaktadır. Gerek İktbal, gerek Whitehead, modern fiziğin bize öğrettiği olay (*event*) kavramına önem verir. Oluşum sürecini dikkate alan bir felsefe anlayışı, zamanı, değişme fikrini esas almadan edemez. Whitehead'in benlik kavramına ilişkin şu kısa açıklaması, işaret ettiğimiz görüş yakınlığını ortaya koymak için yeterli olacaktır:

“Ben kendimi esas itibariyle duyguların, hazların, ümitlerin, korkuların, pişmanlıkların, alternatiflerin değerlendirilmesi ve kararların –ki bunların hepsi kendi tabiatında faal olan çevreye yönelik sübjektif tepkilerdir– bir bütünlüğü olarak görmekteyim. Benim bütünlüğüm – Descartes'in ‘ben-im’i-mevcut malzemeyi tutarlı bir duyma tarzına dönüştüren bendeki oluşum sürecidir.” (*Modes of Thought*, N.Y., 1938, s. 228).

Ashında İktbal ile Whitehead arasındaki yakınlık burada ele alamyacağımız kadar geniş bir konu olup bunu ayrı bir yazımızda ele almayı düşünmekteyiz. Şimdi İktbal'in şiiirlerini de dikkate alarak onun felsefesindeki insan telâkkisine biraz daha yakından bakalım.

İktbal'e göre, bir kültürün başka bir kültürden ne ölçüde ayrıldığını anlamak için sözkonusu kültürlerin insan kavramına bakmak yeterlidir. Sözügelşi, İslâm kültürü nasıl bir kültürdür? Onu Yahudiliğin, Hıristiyanlığın veya Zerdüştlüğün hâkim olduğu kültür bölgelerinden ayıran belli başlı husûsiyetler nelerdir? İktbal, “Ahlâkî ve Siyasî bir İdeal Ola-

rak İslâm"<sup>10</sup> başlıklı bir yazısında bu sorulara cevap bulmaya çalışır. Ona göre Buddizm, dünyada yaşanan acının temel gerçek olduğunu benimseyerek yola çıkar. Gâye, insanı bu acıdan kurtarmaktır. Niçin başka bir varlık acı çekmiyor da -ya da insan kadar çekmiyor da- insan çekiyor? Çünkü insanın bir benliği, bir ferdiyeti vardır da ondan. O, geçmişini hatırlayan, şimdini düşünen, geleceğe dair plan ve projeleri olan bir varlıktır. İnsanın kendi kaderi karşısında eli kolu bağlıdır. Buddizme göre, diyor İktbal, bu acıdan kurtulmanın, sıkıntılardan uzaklaşmanın tek yolu, ferdiyeti yıkmak ve benlikten vazgeçmektir. Bu nasıl mümkün olacaktır? Faaliyetten vazgeçmek, hayat karşısında iyimser, olumlu ve yapıcı bir tutum takınmamakla.

İktbal'e göre, Hıristiyanlık da bazı bakımlardan yukarıdaki anlayışı benimsemiş görünmektedir. O da temel gerçek olarak günahı görmekte, kendi imkân ve yeteneklerimizle günahı kurtulmanın mümkün olmayacağını öne sürmektedir.

İktbal, bütün bu yanlış -veya en azından eksik- anlayışların temelinde doğru olmayan bir ruh-beden telâkkisinin yattığına inanır. Ne Buddizm, ne Hıristiyanlık, hatta ne de çok geniş bir etki alanına sahip olan Yunan felsefesi, sağlıklı bir ruh-beden anlayışına ulaşabilmiştir. Felsefi idealizmin tükenmek bilmez kaynağı Platon, sözgelişi, dünyada olup biten her şeyi (fenomenler dünyasını) gerçek kabul etmez. Bunlar hakkında doğru dürüst bilgi sahibi olacağımıza da inanmaz. Onca asıl olan değişmez idealler dünyasıdır. Beden, ruh için bir hapisanedir. Nihai noktaya gelindiğinde, insanın tarifinde bedeninin yeri yoktur. Ruh-beden ikiliğini esas alan bu görüş, ne yazık ki, İslâm filozoflarının bir kısmını da etkisi altına almış ve böylece çok sakat anlayışların doğmasına sebep olmuştur. Bu görüşü şiddetle eleştiren İktbal, bir şiirinde şöyle der:

Beden ve ruhtan iki varlıkmiş gibi sözetmek yanlıştır;

Onları ayrı düşünmek günahıdır.

Doğru, kâinatın sırrı ruhda gizlidir; fakat beden de ruhun hayatını dile getiren varoluş tarzlarından biridir<sup>11</sup>.

İktbal'e göre, İslâm bütün bu anlayışların karşısına çıkmakla insanlığa en büyük hizmeti görmüştür. İslâm, birçok idealist felsefe anlayışlarından farklı olarak, bu dünyayı ve orada olup bitenleri gerçeğin bir parçası olarak görür. Bu durumda hiçbir müslüman, Kur'anda *sünnetullah* olarak vasıflandırılan ve ilâhî kudretin işaretleri mesabesinde

10 *Thoughts and Reflections.*, s. 29 vd.

11 İktbal, *Zabûr-i Acem*, Lahore, 1958, s. 216-7.

olan hadiseleri hayal ürünü sayamaz. Dünya gerçek olduğu kadar beden de gerçektir. Kur'an kötülüğün varlığını da görmezlikten gelmez. İnsan hayatında görülen günah, acı çekme, endişe korku v.s. yaşanan tecrübenin ayrılmaz parçası durumundadır. Yüce Allah'ın Kur'anda bunlardan sık sık sözetmesi bunun en açık delilidir. Ne var ki, Kur'an kötülüğün her çeşidi ile mücadele etmek için benliği yıkmayı, ondan kurtulmaya çalışmayı değil, tam tersine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Allah'ın yeryüzündeki "halifesi" olan ve kendisine "emânet" verilmiş bulunan insanın, günah ve kötülük karşısında eli kolu bağlı kalamaz. Onun faaliyeti birçok şeyi değiştirecek güçtedir. Allah'ın *hâlik* sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli etmektedir. İktbal bir konferansında şöyle der: "Kendisinde benliğin nisbî bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilâhî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlik'in yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır"<sup>12</sup>.

İktbal, Kur'anda geçen insanla ilgili bazı ayetlere dayanarak İslâmın insan anlayışını şöylece özetler. İnsan, Allah tarafından seçilmiş ve öylece yaratılmış bir varlıktır. Yine insan, bütün eksikliklerine rağmen, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Üçüncü olarak, o Kur'anın "emânet" diye adlandırdığı "hür şahsiyete" sahip bir varlıktır. (Bkz. Kur'an, 20/114, 2/28, 6/165, 33/72)<sup>13</sup> Yine Kur'ana göre, ben'in zaman içinde bir başlangıcı vardır. Ölümden sonra onun bir daha bu dünyaya gelmesi mümkün değildir. O, sonludur, fakat sonlu olmak aslâ bir talihsizlik değildir<sup>14</sup>.

İnsanı "yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık" (*co-creator*) olarak görme ve tanımlama, İktbal'in felsefesinde çok önemli bir yer tutar. O, *Peyâm-ı Meşrûk* adlı şiir kitabında insanı Allah karşısında şöyle konuşturur:

Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım,  
Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.  
İssız çöllere, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,  
Bense hiyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.

12 R, s. 72.

13 R, s. 95 vd.

14 R, 116-7.

Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,  
Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım<sup>15</sup>.

İnsan, mülk âleminde melekût âlemine uzanan bir varlıktır. O, bir yandan akıyla yer yüzünde hâkimiyet kurarken, bir yandan da aşk sayesinde zaman ve mekânın ötesine kol salarak ilâhî huzura ulaşmak ister. İktal'in şaheseri durumunda olan *Câvidnâme*'de şu mısralar yer almaktadır:

İnsan aklı dünyaya bir gece baskını yapıyor,  
Onun aşkı imkânsızlığa taarruz ediyor.  
O, bir iğne ucunun ipliğe girmesi gibi göğün vücuduna girer<sup>16</sup>.  
O, kaba bir bezi altın sırmalı kumaş yapar<sup>17</sup>.

İnsanın varlık sahnesine çıkmasıyla âlem, akıl, aşk ve hür irâde sahibi bir varlığa kavuşmuş oldu. Bu varlık iyi yolda yürüme hürriyetine sahip olduğu gibi, günah işleme hürriyetine de sahiptir. İnsanın fiilleri bir dış kuvvet tarafından kesin kesilirmiş değildir. Onun fiilleri önceden tam olarak bilinemez<sup>18</sup>. İktal'in bu sözleri, bizi çok eski ve bir o kadar da zor bir felsefî problemle karşı karşıya getirmektedir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahipse, Allah'ın her şeye nüfuz eden mutlak kudretini nasıl açıklayacağız? İktal, bu soruyu Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını açıklarken cevaplandırmaya çalışır. Ona göre, "kendiliğinden ve dolayısıyla önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan bir tarzda hareket etme kudretine sahip ben'lerin ortaya çıkması, şüphe yok ki, bir anlamda, her şeye şâmil Mutlak Ben'in hürriyetine bir sınır koymak demektir. Ne var ki, bu sınır dışardan zorla konmuş değildir. O, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur. Şöyle ki, bu yaratıcı hürriyetle Yüce Allah, kendi hayat, kudret ve hürriyetinden pay alacak sonlu ben'ler seçmiş (ve yaratmıştır).

Bu görüş, İktal'in *kader* konusunda da oldukça farklı ve hatta yeni bir açıklama ve yorum getirmesine kapı açar. Ona göre, Allah'ın bilgisini her şeyi yansıtan bir ayna gibi tasavvur edersek, O'nun gelecekte olacak olan bütün olayları önceden bildiğini öne sürmüş oluruz. Böyle bir iddiayı ancak Allah'ın hürriyeti pahasına yapmış oluruz. Hiç şüphe

15 İktal, *Şarktan Haber* (Peyâm-ı Meşrik) Çev. A.N. Tarlan, İstanbul, 1963 s. 66.

16 *Câvidnâme*, Çev. A. Schimmel, Ankara, 1958, Beyt, 80.

17 *Şarktan Haber*, s. 42.

18 *R*, s. 79-80.

19 *Aynı yer*.

yok ki, gelecek, Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde mevcuttur. Ne varki, eğer tarih, önceden bütünüyle belirlenmiş olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı durumunda olsaydı, tarihî akış içinde yaratmanın ve yeniliğin hiçbir anlamı olmazdı<sup>20</sup>. Tâ-hâ suresinin "Rabbimiz her şeye yaratılışını (kendine has özelliklerini) veren...dir". anlamındaki 50. âyetine atıfta bulunan İktbal şöyle der: "Bir şeyin kaderi, ..... dışarıdan (o şeye baskı yaparak) faaliyet gösteren önüne geçilmez bir talih değildir. Kader bir şeyin kendi içinde varolan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlarıdır". Bu imkânlar, hariçten hiçbir zorlanış hissi duymadan, kendi kendilerini zamanın seyri içinde kuvveden fiile çıkarırlar<sup>21</sup>.

Kader meselesi, İktbal'in ilâhiyatında ve tabiat felsefesinde önemli bir yer işgal eden bir konu olup burada ele alamıyacağımız kadar şumullüdür<sup>22</sup>. Sadece şu hususu dile getirmekle yetinelim: İktbal'e göre insan, bir takım güç ve imkânlarla sahip olarak yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi veya geliştirilmemesi için çaba harcamak insanın kendi elindedir.

İktbal, bir yandan felsefî düzeyde temel dinî kavramların bir kısmını yeniden tanımlamaya çalışırken, bir yandan da şiir vasıtasıyla yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına saplanmış, sakat bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olanları uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır. *Câvidnâme*'de şöyle seslenir:

Daha tez ol, vuruşun daha sert olsun;

Yoksa iki âlemde bedbaht olursun<sup>23</sup>.

Yerinde, saymak, aynı şeyleri tekrar tekrar yapıp durmak, "iki günü bir olan aldanmıştır" sözünü hiçe saymaktır. Bu, âlemin sırrını anlamamak, Yaratıcı Kudret hakkında yanlış düşüncelere saplanmaktır:

20 R, s. 79.

21 R, s. 50.

22 İktbal'in kâinatı bir bütün halinde görmesi, kâinatın geleceğini "verilmiş güç ve imkânların kendi kendilerini gerçekleştirmesi" şeklinde anlaması, Allah'ı geleceğe yön veren, ama şu anda geleceği kesin kes belirlemeyen bir kudret olarak tasavvur etmesi v.s. asrımızın bu ünlü düşünürünü adından daha önce söz ettiğimiz Whitehead'in kişiliğinde büyük bir hız kazanan Süreç Felsefesi'ne (*Process Philosophy*) yaklaştırmaktadır. İktbal'in zaman zaman Whitehead'den iktibaslar yapması da bu yakınlığın başka bir delili olmaktadır. Süreç Metafizikinin ilâhiyata uzanan kolu üzerinde yapmakta olduğumuz ve çok yakın bir gelecekte yayımlamayı düşündüğümüz bir araştırmada burada temas ettiğimiz noktalar üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağız.

23 *Câvidnâme*, Beyt, 1454.

„Her an başka bir işde olan' Varlık'm yarattığı hayat, sürekli bir değişme ve gelişmedir.

Hayatta tekrarlama olmaz, onun fitratı tekrarı bilmez. Onun aşlı, Hayy ve Kayyum olandadır<sup>24</sup>.

Allah'dan yedi başka yer, başka gök iste!

Yüz zaman ve yüz mekân daha iste<sup>25</sup>.

İkbal'i en çok üzen şey, Doğu dünyasında İslâmın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasıydı. Son derece dinamik bir yapıya sahip olan İslâmın, birçoklarının elinde miskinliğe âlet olmasıydı. Özellikle kadim Yunan felsefesi ve İran menşeli bir takım inanışlar, daha birçok faktörlerle (yoksulluk, siyâsî despotluk v.s.) elele vererek İslâmın aydınlık yüzünü karartmıştır. Sözgelisi, kendilerini sūfî sanan birçokları, İslâmın ve müslümanın uyanışını, “benliğin tasdikinde” (*isbât-ı hodi*) değil, “benliğin inkârında” (*nefy-i hodi*) aramışlardır. Bu anlayış, *Benliğin Sırları*'nda çok şiddetli bir eleştiriye muhatap olmuştur. Yayımlandığı zaman büyük bir fırtına koparan bu eser, temel realite olan benliğin nasıl ve hangi yollarla güçlendirileceği konusunu ele alır. Ana İslâmî geleneği takip eden İkbal, tıpkı Gazâlî, Rumî, Sirhindî ve Cili gibi, basamak basamak yükseklerle çıkan ve sonunda “Allah'm ahlâkı ile ahlâklanan” inanmış insanın rûhânî macerasını dile getirir. Daha sonra Nietzsche hakkında kaleme aldığı bir yazısında İkbal, *Benliğin Sırları*'nda anlatılan rûhânî yücelişin üç basamağa ayrıldığını söyler<sup>26</sup>:

a. İtâat basamağı: İlâhî Kanun'a tam teslimiyet.

b. Nefsin zaptı.

c. Niyâbet-i ilâhiyye: İnsanın yeryüzünde “Allah'm halifesi” olduğu gerçeğini idrak etmesi.

İşte mü'min bu merhalelerden geçerek benliğini güçlendiren insandır:

Mademki âlemin hayatı benlik kudretindedir,

O halde o ne kadar metin ve muhkem olursa, hayatta o derece metin olur.

24 A.E., Beyt, 1815-1818.

25 A.E. Beyt, 242.

26 *Thoughts and Reflections*, s. 238 vd.



Dağ benlikten vazgeçti mi sahra olur<sup>27</sup>.  
 Aynı nokta *Câvidnâme*'de şu mısralarla dile getirilir<sup>28</sup>:  
 Yaşamak her an bir inkılâbdır;  
 Çünkü bu bir âlem aramaktır.  
 Ben'i bulmamak varolmamak demektir.  
 Hayat sıdk-ı vefâdır, hayat neşvünemâdır,  
 Koş ezelden ebede, hayat mülk-ü Hüdâdır.

Tıpkı Descartes gibi, İktbal de benlik şuurunun doğrudan doğruya sezgiyle kavrandığını söyler. Benliğin gelişmesinde düşünce kadar faaliyet de önemlidir. "Benliğin nihâi gayesi, bir şeyi *görmek* değil, bir şey *olmaktır*. Ben'deki bu bir şey olma çabasıdır ki, onu daha derin olan bir "ben-im" şuuruna iletir. Bu şuur Descartes'in *cogito* (düşünüyorum) sunda değil, Kant'ın "yapabilirim"inde aranmalıdır. Nihâi faaliyet zihni bir faaliyet olmayıp ben'in bütün varlığını saran hayatî bir faaliyettir. Dünyada olup bitenler üzerinde oturup düşünmek yetmez. Dünya sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir varlık alanı değil, sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilecek bir imtihan alanıdır<sup>29</sup>.

İktbal'e göre, benliğin bütün imkân ve kabiliyetlerini idrak etmek, "ikinci defa doğmak"tır. Ağlamakla başlayan birinci doğum, insanın kendi elinde olmayan mecburi bir doğumdur. Oysa ikinci doğum, ihtiyarîdir, irâdidir. Bu varoluşta sessizlik ve sükûnet içinde seyretme ve temâyaya dalmak yok, "cihletlere taşmak" vardır. Bu ikinci doğumda vücut daha hafif, can daha seyyar, gönül daha basir ve muteyakkız olur<sup>30</sup>.

İktbal'in inanmış insanı, dünya işlerini son derece ciddiye alır. İbâdeti bahane ederek dünyevî faaliyeti bir yana itmek isteyenleri şiddetle eleştirir. *Darb-i Kelim* (Cebra'il'in Kanadı) adlı manzum eserinde "Kölelerin Namazı" başlığını taşıyan çok dikkat çekici bir şiiri vardır. 1935 yılında Türk Kızılay Heyeti Lahor'u ziyaret eder. Delegeler hep birlikte namaz kılmak için camiye giderler. İmam namazı uzattıkça uzatır. Namazdan sonra Türk Delegasyonunun başkanı namazın niçin o kadar uzatıldığını İktbal'e sorar., Şâirin cevabı şöyle olur:

27 *Esrar ve Rumuz (Esrar-ı Hodî ve Rumuz-u Bîhodî)* Çev. A.N. Tarlan, İstanbul, 1958, I. Kısım, s. 30.

28 *Câvidnâme*, Beyt, 1718, 1495 ve 226.

29 R, s. 198. Krş. *Câvidnâme*, Beyt, 134.

30 *Câvidnâme*, Beyt, 144, 145, 146 ve 221.

İman mücahidi Türk, namazdan sonra bana sordu:  
 İmamlarımız ibadette niçin bu kadar ağır?  
 Hür iman bekçisi, kölenin namazına akıl erdirememişti.  
 Hür insanların yapacakları daha bir sürü iş vardır,  
 İbadetten uzak köle ne yapacaktı?

İkbal'e göre, özellikle Hint-alt kıtasının insanı, eski yılların masalları arasında kaybolmuş ve kendisini, şikâyet etmek zevkinden bile mahrum bırakmıştır.

Şüphesiz, İkbal'in düşünceden ziyade aksiyona ağırlık vermesi, bir takım tarihî ve sosyolojik sebeplere dayanmaktadır. Mütefekkirimizin yakın dostu ve çağımızın sayılı filozoflarından biri olan, McTaggart'ın da işaret ettiği gibi, faaliyete ağırlık vermek, İkbal'in içinde yaşadığı toplumun o günkü ihtiyaçlarından kaynaklanıyor. *Benliğin Sırları*'nı İngilizce tercümesinden okuyan McTaggart, bir mektubunda İkbal'e şöyle yazıyor: Ben'lerin nihâi gayesini sonsuzlukta aramak gerekir. Faaliyette değil, aşkta aramak icabeder. Aramızdaki önemli fark, ülkelerimizin içinde buldukları durumdan doğuyor. Siz, haklı olarak, Hindistan'ın haddinden fazla teemmül ve tefekküre daldığından yakınmaktasınız. Fakat eminim ki, İngiltere -hatta bütün Batı dünyası- teemmüle yeteri kadar önem vermemektedir<sup>31</sup>.

İkbal, başta *Benliğin Sırları* olmak üzere<sup>32</sup>, çeşitli yazılarında benliği güçlendiren şeyleri şu şekilde sıralandırır:

a. Aşk: Aşk olmadan ben, kendi imkân ve kabiliyetlerini asla gerçekleştiremez. Ben, aşk sayesinde başka benlere açılır, böylece toplum hayatı kurulur. Mevlânâ'nın sadık bir öğrencisi olan İkbal, hayat hamesinin aşk sayesinde cansızlar âleminden, bitkiler âlemine, oradan da hayvanlar âlemine sıçradığına inanır. Aşkta dolaydır ki insan, biyolojik seviyesinin üstüne çıkarak kendi gücü nisbetinde ilâhî sıfatlarla mücehhez bir varlık haline gelir. İkbal, bir şiirinde şöyle der:

İnsan bir avuç topraktan nasıl gelişir?  
 Gönülde yer alan arzu ile<sup>33</sup>.

Mü'minin aşkının ilk hedefi, gerçek İnsan-ı Kâmil olan Muhammed Mustafa'dır:

31 *Thoughts and Reflections*, s. 118-9.

32 Bkz. s. 33 vd. *Rumuz-u Bihodî*, s. 15 vd.

33 *Câvidnâme*, Beyt, 1690.

Sevmeyi öğren, kendine ma'sûk ara,  
Elindeki bir avuç toprağı altına çevir de  
İnsan-Kâmil'in eşiğine yüz sür.

İkbal'in insan felsefesinde aşk ile akıl karşı karşıya gelmez. Ne aşksız ilim, ne de ilimsiz aşk insanı kurtuluşa götürür:

Aşktan nasibini almamış ilim, fikirler  
tiyatrosundan başka bir şey değildir.

öyle ise, ey mü'min:

Kalk, başka bir âlemin resmini yap.  
Aşkı akıl ile karıştır.  
Kalb ateşi bulunmayan ilme şer diyebilirsin,  
Onun mumu tamamen karanlıktır.  
Tecelli olmadan hayat derttir.  
Akıl mecburiyet, din mecburiyettir<sup>34</sup>.

İnsanı "dışarı"dan "içeri"ye, "cilve"den "halvet"e getiren aşktır. Aşk, diyor İkbal, "yulaf ekmeğiyle Hayber'i fethettirir." Darbeye hacet kalmadan Nemrud'un kafasını kırar, savaşmadan Firavun'un ordusunu mağlub eder<sup>35</sup>.

Benlik felsefesinde aşk, pasiflik olarak görülmez. O, aktif ve yaratıcı bir kuvvettir. Bu konuda İkbal, daha önce adından söz ettiğimiz McTaggart'tan ayrılır. Öyle görünüyor ki, İngiliz filozofu, aşkı bir sükûnet hali olarak görmektedir<sup>36</sup>.

b. *Fakirlik (fakr)*: Fakr, geniş anlamda, dünyanın sunduğu nimetlere bağlanıp kalmamak, dünya hayatını yegane gaye olarak görmemektir. İslâmî anlayışı takip eden İkbal, dünyayı kendi başına değerli görmeği şirk sayar. İnsan, dünya-perestlikten kurtulup, fakr mertebesine ulaşmadığı sürece "cihetleri hakimiyeti altına" alamaz, köle ruhuluktan kurtulup Mevlâ'nın sıfatlarıyla sıfatlanamaz. Bu anlamda fakr, Bâl-ı Cibrîl'in deyimiyile, "reislerin reisi, sultanların sultanıdır"<sup>37</sup>.

c. *Yiğitlik (Cesaret)*: Cesaret olmadan maddî ve manevî alanda hiçbir şey başarmak mümkün değildir. Cesaret, bir takım tehlikeleri göze

34 A.E., Beyt, 38, 558.

35 A.E., Beyt, 1550 vd.

36 "McTaggart's Philosophy", *Thoughts and Reflections*, s. 124-5.

37 Bkz. *Câvidnâme*, Beyt, 230, 652.

almaktan ibaret değildir. Zor ve sıkıntılı anlarda benliği dağıtmamak, "Allah'ın rahmetinden ümidi kesmemektedir".

ç. *Hoşgörü*: Hoşgörülü olmak, İslâmın tevhid anlayışının bir gereğidir. Kendi benliğinin şuuruna eren her insan, başka benlerin haklarına saygı duyar, gönül kapısını onlara da açar. Başka benlere ulaşmak, toplum hayatı kurmak için aşk nasıl zaruri ise, hoşgörü de aynı şekilde zaruridir. Aslında ikincisi birincinin ürünüdür.

d. *Helâl Kazanç (Kesb-i Helâl)*: İktal, bu sözle sadece meşru yolla kazanılmış serveti anlatmak istemez. Ona göre, maddî ve fikrî her türlü çabada insanın kendi emeğinin mahsulü olmayan şeylerin birçoğu, helâl kazancın dışında kalır<sup>38</sup>.

İktal, benliğin güç kazanması için İslâmın şartlarının titizlikle yerine getirilmesini ister. Sözgeşi, Allah'a İmân, her türlü korkuyu silip süpürür. Namaz bütün kötülüklerin, dolayısıyla günahın bağrına saplanan bir mızrak gibidir. Namaz vakitlerinin düzenlenişinde büyük hikmetler vardır. Mü'min günde beş defa hayatın ve hürriyetin kaynağı ile yakın bir münasebet içine girer. Beş vakit namaz sayesinde ben, dünya meşguliyetinin mekânizminden kurtulur, hürriyete doğru yol alır<sup>39</sup>. Oruç, en büyük nefis terbiyesidir. Zekât, eşitlik ve kardeşlik duygusunu geliştirerek insanı dünya malına esir olmaktan kurtarır. Hac, inancın evrenselliğini dile getirir. Irk, mevki v.s. farkının nihâi noktada hiçbir anlam ifade etmediğini hatırlatır.

İktal, benliği zayıf düşüren şeyleri ise, şöylece sıralar:

a. *Korku*: Kötülüklerin birçoğunun kaynağı korkudur. Korkaklıktan dolayıdır ki, birçok insan, imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştirme imkânından mahrum kalırlar. O, sadece uyusukluğun, gerçeklerden kaçışın, faaliyetten uzak durmanın değil, başkalarını taciz etmenin, sözdecesaret gösterilerinin ve istibdadın da sebebidir. Ayrıca, her türlü putperestliğin, insana veya başka şeylere tapınmanın temelinde yatan da yine korkudur. O,

Hayat kervanını soyan büyük silâhtır<sup>40</sup>.

...

Eğer Hakk'ı tanıyorsan gamdan kurtul,

38 *Benliğin Sırları*, s. 36 ve 46.

39 *R*, s. 109.

40 *Rumuz-u Bihodî*, s. 15.

O az bu çok endişesinden kurtul,  
Unutma, korku ölüm ülkesinden gelen bir casustur<sup>41</sup>.

...

Korku ümitsizlik doğurur; ümidi bırakmaksa ebedî bir ölümdür<sup>42</sup>.

b. *Kölelik*: Bu, benliğin gelişmesini önleyen en büyük felâketlerden biridir. Kölelik, benliği yıkar ve Tanrının "halifesi"ni mal seviyesine indirir. Müesseseleşmiş kölelik bir yana, siyâsî ve iktisadî baskılar bile benliğin gelişmesini geniş ölçüde engeller:

Köle, sabah ve akşamın tuz ağma düşmüş bir kuştur.  
Uçmak lezzeti ona haram olmuştur.

...

Köle için günler bir zincirden başka bir şey değildir,  
(Onun) dudagında daima kader kelimesi dolaşır<sup>43</sup>.

c. *Dilenme (Su'âl)*: İkbâl, bu kelimeyle sadece el açıp dilenmeyi değil, başkalarının emek ve göz nuruna yönelen her türlü arzu ve faaliyeti anlatmak ister. Ona göre, başkalarının maddî veya fikri ürünlerini alıp hazıra konan kimse, dilencidir. Mevki ve rütbe peşinde koşan, bunlar için başkalarına boyun eğen insan, dilencidir:

Daha ne kadar rütbe ve mansıp dileneceksin?  
Çocuklar gibi sopadan ata bineceksin?  
Ömer gibi deveden kendin in de,  
Başkasına minnet etme.

...

Yücelere gözünü diken bir yaradılışı,  
Başkalarının lutfu ihsanı alçaltır<sup>44</sup>.

ç. *Soysopla Övünme*: İslâm, soysopla övünmeği tevhîd inancına aykırı sayar. İkbâl, bu konuda şöyle der:

Aşk canda soysop bedendedir,  
Aşk bağı soysop bağmdan kuvvetlidir.  
Âşık isen nesep düşüncesinden geçmen lâzımdır.

41 A.E., s. 14

42 Câvidnâme, Beyt, 762.

43 Benliğin Sırları, s. 64. Krş. Câvidnâme, Beyt, 1462.

44 Rumuz-u Bîhodi, s. 14.

Şu İranlıdır, bu Araptır dememen lâzımdır<sup>45</sup>.  
 Biz İranlı, Çinli, Hicazlıyız,  
 Fakat aynı neşeli sabahın çiğ danesiyiz  
 Mekke sâkisi (Peygamber) nesep, aile imtiyazlarını kaldırdı,  
 O'nun ateşi bu çörçöpü yok etti<sup>46</sup>.

Soysopla övünme, ırkçılığın da kaynaklarından biridir. İkbâl, mensubiyet duygusu anlamında milliyetçilik realitesini kabul eder. Bu duygu, birlik ve beraberliğin oluşmasında önemli bir fonksiyon icra eder.

Mensubiyet duygusu kadar üzerinde yaşanan coğrafya parçasına bağlılık, yani vatan sevgisi de ferdî ve millî benliğin gelişmesinde önemli bir vazife görür. İkbâl'e göre vatanına ihanet edenleri cehennem bile kabul etmek istemez. Meselâ, İngilizler lehine çalışan Bengal'li Cafer ile Dekan'lı Sadık, insanlığın ayıbı, dinin ayıbı, vatanın ayıbı olmuşlardır<sup>47</sup>.

Soysop duygusuna bağlı olarak ortaya çıkan gurur ve kibir yüzünden birçok iyi şeyler görülememiş, birçok faaliyetler tam ve doğru olarak değerlendirilememiştir. Sözgeşi, İslâmın baş düşmanı Ebû Cehil, dinin getirdiği kardeşlik duygusunu bir türlü içine sindirememiştir. İkbâl, onu şöyle konuşturur:

O, hür Arapların kadrini bilmemiş, şişman Habeşilerle birleşmiştir.

...

Bu eşitlik, bu kardeşlik acemî bir şeydir,  
 Ben iyice biliyorum ki, Selmân bir mezdekidir.  
 Abdullah'ın oğlu onun iğvasına uğramış,  
 Arapları karma karışık bir hâle getirmiştir<sup>48</sup>.

İkbâl, renk, ırk v.s. ayırımına dayanan duygu ve düşüncelere karşı olduğu kadar cinsiyet ayırımına bağlı yanlış ve sakat düşüncelere de karşı olmuştur. Sözgeşi, kadını hor görmeyi, yine bir "Ebû Cehil huyu" (Câhiliye devri âdeti) olarak görmüştür:

Erkek ve kadın birbirine bağlıdırlar,  
 Hasret (karı-koca arasındaki hakiki muhabbet) bu kâinata sûret verir.

45 A.E., s. 56.

46 Benliğin Sırları, s. 34.

47 Câvidnâme, Beyt, 1285.

48 A.E. Beyt, 468-472.

Kadın hayat ateşini muhafaza eder,  
Onun fitratı hayatın esrarının levhasıdır.

...

Onun cevheri, topraktan insan yapar.

...

Yüceliğimiz onun yüksekliğindedir,

Biz büsbütün onun nakşettiği nakışlarız<sup>49</sup>.

İkbal, benliği geliştiren ve yücelten bütün tedbirlerin İslâm tarafından alındığını söyler. Kur'anın ruhuna sıkı sıkıya bağlı ilk müslümanların hayatlarına bakacak olursak, korkunun, el açmanın, köle ruh-luluğun, soysopla övünmenin izine rastlamayız. Pekâlâ, nasıl oldu da müslüman insan, Kur'anın faaliyetçi ruhundan uzak kaldı? Şüphe yok-ki, bunun sebepleri muhtelifdir. Bunlar arasında başta gelenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Yunan Felsefesi: Yunan felsefesinin İslâm filozoflarının görüşleri üzerindeki etkilerine çok kısa olarak yukarıda temas etmiştik. İkbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Kuruluşu*'nda şöyle der: "Yunan felsefesinin İslâm tarihinde kültürel bir güç olduğunu hepimiz biliriz. Fakat Kur'an ve Yunan düşüncesinden aldığı ilhamlarla gelişen çeşitli teolojik akımlar dikkatlice incelendiğinde dikkat çekici şu gerçek ortaya çıkar: Her ne kadar Yunan felsefesi İslam düşünürlerinin görüşlerine bir genişlik getirmişse de, genellikle onların Kur'an hakkındaki görüşlerini karartmıştır"<sup>50</sup>. Başka bir deyişle, İkbal'e göre, klasik filozoflarımız, Kur'anın dünya-görüşü ile eski Yunan filozoflarının görüşleri arasında ciddi bazı farkların bulunduğunu gözden kaçırmış ve sentezci tutumlarında aşırılığa gitmişlerdir. Sözcüleri, Kur'anın insan anlayışıyla Platon'un anlayışı, daha önce işaret edildiği gibi, aynı değildir. Platon'un insanın ayakları yerde değildir. Onun insanında ruh-beden bütünlüğü yoktur. Oysa Kur'anın anlayışı gerçeğidir.

Başka bir örnek: Kur'ana göre tabiatla olup biten her şeyle meşgul olmak, ibadettir. Bir sinek üzerinde düşünmede bile sayısız hikmetler görür Kur'an. O, arıyı bile ilhama lâyık bir varlık olarak takdim eder. Yunan felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan Sokrates ise, insandan gayri varlıklar üzerinde durmayı hikmete muvafık saymaz.

49 A.E., Beyt, 595-600.

50 R, s. 3.

Büyük İslâm filozofları insanın nihâî tarifinde bedene yer vermezken (meselâ, bir İbn Rüşd, diyor İkbâl, ruhun ferdi ölümsüzlüğünü inkâr ederken) Kur'anın değil, Yunan felsefesinin etkisi altında konuşmaktaydılar<sup>51</sup>. İkbâl, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinde geliştirilen insan anlayışını yeterince canlı ve cevval bulmaz. Bu eserlerde âleme tecrübî nazarlarla bakarak faaliyete koyulan insan değil, teemmülü esas alan insan ön plandadır. İkbâl, *Peyam-ı Meşrik*'de şöyle der:

Bir gece kütüphanemde bir güvenin pervaneyeye şöyle dediğini duydum:

“İbn Sinâ'nın kitaplarının içine yerleştim. Fârâbî'nin birçok eserlerini gördüm.

Bu hayatın felsefesini bir türlü anlayamadım. Bir güneşim yok ki, günlerimi aydınlatsın. Çok bedbahtım.”

Yarı yanmış pervanenin şu güzel ve ince cevabını hiçbir kitapta bulamazsın:

Dedi ki, “Çırpınıştır hayatı daha canlı yapan,

Çırpınıştır hayatı kanatlandırır<sup>52</sup>.

Tıpkı Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi, İkbâl de Yunan felsefesinin etkisinde kalan İslâm filozoflarını “soğuk akılcılık”ın mümessilleri olarak görür:

İbn Sinâ, kalbi de reçeteye sokar,

Kan ahr ve uyuşturucu haplar verir<sup>53</sup>.

İkbâl'in Yunan felsefesine hücumu, Platon'a yönelttiği eleştiride zirveye ulaşır:

Eski rahip, hakim Eflâtun, eski koyunlar guruhundandır.

Onun atı felsefe karanlığı içinde kaybolmuş, varlık dağında tırnağını düşürmüştür.

Hissedilmeyenin o kadar büyüüne kapılmıştır ki, eline, gözüne, kulağına zerre kadar kıymet vermemiştir.

Dedi ki, “hayatın sırrı ölmektir. Mumun yüzlerce cilve göstermesi donmuş olmasındandır”.

....

51 R, s. 3-4.

52 S, 59-60.

53 *Câvidnâme*, Beyt, 1362.



Eflâtun'un fikri, ziyana faide dedi, onun felsefesi vara yok dedi<sup>54</sup>.

Bu ifadeleri felsefî terminoloji içinde dile getirecek olursak, İktbal'in eleştirisini şu şekilde özetleyebiliriz: Platon'un ideal insanı, çevresinde olup bitenlerden pek etkilenmeyen, kendi mutluluk adasında sükûnete dalmış olan, tecrübi bilgiye, dolayısıyla bilgi vasıtalarına kıymet atfetmeyen bir insandır. Ve bu insan, İktbal'in nazârında Kur'anın insanı değıldir.

Bilindiğı gibi, Yunan felsefesinin etkisi sâdece "İslâm Felsefesi" diye adlandırdığımız alanla sınırlı kalmaz. Aristoteles'in mantık ve metafizik alanlarındaki görüşlerinin büyük bir kısmı, İslâm kelâmı üzerinde de etkili olmuştur. Hatta bu etkinin tefsir sahasına kadar uzandığı görülmektedir. İktbal'in büyük kelâmcı-müfessir Râzi ile ilgili şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

Râzi'nin sürmesini gözden yıkadıktan sonra Milletlerin Kitap'ta (Kur'anda) gizli olan mukadderatını gördüm<sup>55</sup>.

İktbal'e göre Eş'arî'nin yolunda gidenlerin çoğı, kendi görüşlerini Yunan felsefesinin silâhlarıyla savunmaya çalıştılar. Hele Mutezile, neredeyse, dini bir kavramlar sistemi şeklinde görmeye kadar gitti<sup>56</sup>. Akılcı kelâm, gün geçtikçe, "havf ile recâ arasında" bulunan müslümana fazla bir şey veremez oldu. Onun sebep olduğı boşluğu bu sefer felsefî bir niteliğe bürünen tasavvuf doldurdu. Bu sonuncusu da dinî duygunun hakkını veriyorum derken aklı büsbütün ihmal etti. İktbal, bu gelişmeye de karşıdır. Çünkü ona göre "dinî tecrübe esasında kognitif özelliğı olan bir duygu hâlidir"<sup>57</sup>. Dini bu halden ibaret sayma da, onun ihmali de İslâmın aleyhine olmuştur. Hâlis bir din hayatında bulunması zaruri olan denge, İslâm sözkonusu olduğunda, yaban bir çok etkiler yüzünden bozulmuştur. Bu bozulmanın zararını İslâm âlemi hâlâ bütün şiddeti ile çekmektedir.

Muhammed İktbal, eski İran inanışlarının müslümanlar üzerindeki etkisinin daha tahrip edici olduğuna inanır. O inanışları ve onlara dayalı bir hayat felsefesini İslâma sokan birçok İran menşeli şâir, "varlığın birliğı" fikriyle sarhoş olarak dinin iyimser, canlı ve hamleci ruhunun luzını öldürmüştür. Sözgeleş, İslâm kötülükle mücadeleyle emr ederken yoksulluğa, sömürünün her türüne karşı savaş ilân ederken onlar kendi

54 *Benliğin Sırları*, s. 40.

55 *Câvidnâme*, Beyt, 346.

56 *R*, s. 4. Ayrıca bkz. s. 128.

57 *R*, s. 26-7.

hayal dünyalarının huzurunu bozmak istememişlerdir. İran kaynaklı etkilerle Yunan menşeli olanlar elele verince İslâmın nurlu zühd ve takva yolunu bir sürü meczûb işgal etmiştir<sup>58</sup>. İktbal, bu sarhoşluğun artmasına ön ayak olan İran asıllı iki büyük şâiri – Fahrüddin İrakî ve Hâfız'ı – şöyle eleştirir:

Eğer müslüman olarak yaşamak istiyorsan, bu ancak Kur'anın ahkâmına uymanla mümkün olur.

Yün hurka giymiş derviş..., şiir söyleyenin nağmelerinden sarhoş derviş, Gönülünde İrakî'nini söylediği şiirin ateşi ile yanan dervişin meclisi, Kur'an ahkâmına taban tabana zıttır.

O, başına şeyhlik fikrini tâc, altına hasırı taht yapmış,

“Fakr-ı manevî” adı altında tekke ve dergahları haraca kesmiştir<sup>59</sup>.

Hâfız hakkında da şöyle yazar:

Meyci Hâfız'a dikkat et, onun bardağı ölümün zehiriyle dolu,

...

Onun cemaatında dindarın yeri yoktur, onun bardağı diriler için değildir.

Hâfız'ın cemaatından uzak dur; aman hâ, koyuna çok dikkat et<sup>60</sup>.

İktbal, hayata bağlı mücadeleci hakikî sûfilerle “Platoncu sarhoşları”, faaliyeti bir yana bırakmış “koyunları” birbirinden ayırır. Her mutteki sûfi gibi, İktbal de nefis mürakabesine dalmayı, “içi arındırma”yı, benliği bulmanın vazgeçilmez şartı sayar. Ona göre arınmış bu iç âlem, mutlaka dışa yansımalıdır. Dinî hayatın en yüksek derecesini yaşayan Muhammed Mustafâ'nın sünneti bunu emr eder. Bilindiği gibi, O yüce insan, mi'râc ile şerefleendirilmesine rağmen dünyaya sırt çevirmedi. Öyle ise Sûfi Abd'ul-Kuddûs'un “eğer ben aynı noktaya erişseydim, bir daha geri dönmezdim” demesi doğru değildir. İktbal'in nazarında “halvet bir başlangıçtır. cilvet ise son”<sup>61</sup> Nitekim:

58 Atta Allah, *Iqbal Nama*, Lahore, 1951, I. s. 34.

59 *Rumuz-u Bihodî*, s. 33.

60 İktbal, *Rakht-ı Sefer*, s. 117-9. Bu referansı Hafeez Malik'in yayınladığı *Iqbal* (Colombia U.P. 1971, s. 294) adlı esere borçluyum. *Benliğin Sırları* 1915'de ilk defa yayımlandığı zaman bu mısralar Hint altkatasında yaşayan sûfi şairlerin çoğunu üzüntüye çark etmişti. İktbal, kitabın daha sonraki neşrinde bu mısraları çıkardı, fakat fikrini değiştirmede. Geniş bilgi için bkz. *Thoughts and Reflections*, s. 80 vd.

61 *Câvidnâme*, Beyt, 428 ve beytle ilgili açıklama.

Mustafâ da Hira'da halveti seçti,  
Görüşmedi kimseyle bir müddet.  
Tasvirimiz onun kalbine döküldü,  
Ve O'nun halvetinden bir millet çıktı<sup>62</sup>.

İkbal, *Câvidnâme*'de Hallâcı şöyle konuşturur:

Soru: "Dokuz feleğin Tanrısının müşahedesi nedir?"  
Hallâc: "Bu, evvelâ Allah'ın resmini cana atmak,  
Sonra da onu dünyaya atmak demektir.  
Canın tasviri dünyada tamam olunca,  
Hakkın müşâhedesi halkın müşâhedesi olur<sup>63</sup>."

İkbal'in bütün bu söylediklerinde bir hakikat payının olduğu inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Ne var ki onların *her* noktada ilmi tesbitlere dayandığını söylemek de kolay görünmemektedir. Sözgelisi, İbn Sinâ'nın özellikle tıp alanında müşahedeye büyük önem verdiğini hepimiz biliyoruz. Bu bakımdan hiç değilse, en azından burada, onun Kur'anın endüktif ruhuna sâdik kaldığını söylememiz mümkündür. Gerçi İkbal, klasik İslam kültürünü eleştirirken düşünürleri birer birer ele almaktan çok genel fikir akımlarını dikkate alıyor. Mes'eleyle bu açıdan bakıldığında, Meşşai felsefe akımının, Kur'anın endüktif yaklaşımından epeyce uzaklaştığını söylemek isâbetsiz olmasa gerektir.

Buraya kadar İkbal'in felsefesinde beni'in anlam ve önemi üzerinde durduk. Konunun bütünlük arzetmesi için ben'in *nihât* durumunu da kısaca ele almamız gerekmektedir. İkbal, ruhun ölümsüzlüğü konusunu *Dinî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu*'nun IV. bölümünde (s. 111 vd.) işler. Ona göre, günümüzde maddeciliğin güç kazanmasına rağmen, hiçbir çağ, içinde yaşadığımız çağ kadar ölümsüzlük problemi ile ilgilenmemiştir. Söz konusu probleme birkaç açıdan bakmak mümkündür:

a. Metafizik açıdan konuyu ele alan filozofların başında İbn Rüşd gelir. Gerçi bu tanınmış İslâm düşünürü elle tutulur sonuçlara ulaşamadı. O, aklın, esas itibarıyla tek, evrensel ve ezelî olduğuna inandı. Tek tek insanlarda tezahür eden akıl, tam anlamıyla reel sayılmaz. Akıl, ferdiyeti aşar. Dolayısıyla onun ölümsüzlüğü, ferdi beka anlamına gelmez. İkbal'in kanaatine göre böyle bir görüş, Kur'anın görüşü ile uyuzmaz. Kur'an, insanlardan söz ederken "onların hepsi Kıyâmet Günü Allah'a tek olarak gelecektir" buyurur. (Meryem, 95) İnsan ,diyor İkbâl, gelişme süre-

62 A.E., 606-607.

63 A.E., Beyt, 1190-1192.

cinin hiçbir safhasında ferdiyetini yitirmez. Sonsuz Olan'la karşılaştığında da durum aynıdır. Bazı vahdet-i vücûdular bunun aksini öne sürmekle hata etmişlerdir. İkbâl'in nazarında ideal insan, Hz. Muhammed'dir. Kur'anın deyimiyle, "andolsun ki, Muhammed'in gözü orada ne kaydı ve ne de onu aştı" (Necm, 17) Demek ki, İslâm'da asl olan ferdiyetini koruyan ve sarsılmayan bir benliktir.

b. Ahlâkî nokta: Bu konu üzerinde en çok duran filozof, Kant olmuştur. Bilindiği gibi, Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesi, yani faziletle mutluluğun birleşmesi için ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın şart olduğuna inanıyordu. İkbâl'e göre, madem ki bu birleşme bir noktada gerçekleşecektir; sonsuzluk niçin gerekli olsun? Kant felsefesinde bu sorunun cevabını bulamamaktayız<sup>64</sup>.

c. Sürekli ortaya çıkış: Bu görüşü Batı felsefesinde özellikle Nietzsche savunmuştur. Ölüm, Nietzsche'ye göre, enerjinin tükenmesine yol açmaz. Ölüm olayı, enerji merkezlerinin çeşitli terkipler sonucu meydana gelen birliğin bir süre sonra tekrar ortaya çıkmak üzere bozulduğu anlamına gelir. İşte Ebedî Dönüş denen doktrin budur. Burada tekrar tekrar gelecek olan kimdir? "Ne benim, ne de sen" diyor İkbâl. Bir başka ben'dir bu gelen. Böyle bir ölümsüzlük fikrine nasıl tahammül edilir? Bize teselli veren tek şey, olsa olsa, bizdeki enerji merkezlerinin, Üstün İnsan'ın doğuşunda bir faktör olması ümididir. Fakat Üstün İnsan ilk defa ortaya çıkacak değil ki. O, daha önce tekrar tekrar ortaya çıktı. Yani ortada yeni bir şey yoktur. Böyle bir fikir, ben'i asla güçlendirmez, diyor İkbâl. Tam tersine tahrip eder.

İkbâl'e göre, olgunlaşması yüzyılları bulan insan dediğimiz varlığın işe yaramayan bir nesne gibi bir yana atılması elbette düşünülemez. İnsan devamlı gelişen bir ben olduğu için kâinata mânâ katan bir varlıktır. Kur'an'da şöyle buyrulur: "Nefse (kişiye) ve onu dengeleyene (şekillendirene), sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki, onu (nefsi) geliştiren (arındıran) saadete ermiştir. Ve onun dengesini bozan (onu kötülöklere gömen) de ziyana uğramıştır". (91, 7-9) Bu âyette geçen "zekkâhâ" sözünü İkbâl, "gelişmek", "büyüme" olarak tercüme ediyor. Daha önce işâret edildiği gibi, nefis, ancak işle, faaliyetle gelişir. Zaten hayatın anlamı, Kur'anın deyimiyle, "kimin amelce daha iyi olduğunu belirlemek"ten (Mulk, 2) başka nedir ki? Hayat, ben'in faaliyet alanıdır; ölüm ise onun sentetik faaliyetinin ilk de-

64 Geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 1. Bölüm (ankara, 1981)

nemesi. Ben'in dağılmasını da, istikbaldeki kariyerini de temin eden, faaliyetlerdir. O halde ferdi ölümsüzlük, bize bir hak olarak verilmiş değildir. Onun *kazanılması* gerekir. İnsan ölümsüz olmaya adaydır. Şu andaki faaliyetlerimiz, fizikî çözülmeyi önleyecek derecede benliği güçlendirmişse, ölüm, Kur'anın deyimiyle, bir "geçiş" (*berzah*)tir. Öyle görünüyor ki, *berzah*, ben'in zaman ve mekân karşısındaki durumunda bir değişiklik husule getiriyor. Orada ben, Realite'yi daha bir tazelikte kavırıyor. Başka bir deyişle, bu geçiş hâli ben'i yeni durumlara hazırlıyor. Bu, belki de gelişmiş benler için fevkalâde bir değişme hâlidir. Aynı şey, daha az talihli olanlar için acı sonuçlar doğurabilir: Onların sonu gelebilir.

Acaba ben'in kaderinde bedeninin durumu ne olacak? Bu konuda birbirinden çok farklı görüşlerin bulunduğuna işaret eden İkbâl, İslâm bilginlerinin şu veya bu mânâda bir bedeninin varlığına inandıklarını hatırlatıyor. Bunun sebebi, ben'in empirik bir zaman olmadan tasavvur edilemeyeşidir. 50. Surenin 3. ve 4. âyetlerine işaret eden İkbâl, şöyle devam eder: Kâinat öyle bir mahiyete sahiptir ki, şu andaki ferdiyetini kesin olarak belirleyen şeyin dağılmasından sonra bile, insânî faaliyetin nihai tekâmülü için varlığı zaruri olan ferdiyetin bir başka yoldan devamını sağlamak imkânına sahiptir. Bu 'başka yol' nedir, kesin olarak bilmiyoruz. Kur'ana göre, diriliş, "insanı kesin bir görüşe ulaştırır" (5, 21). Cennet ve cehennem, birer mahal değil, birer hâlettir. Bu konuda Kur'anda yer alan ifadeler, derûnî bir hakikatın gözde canlandırılabilir şekilde tasvir edilmesidir. Kur'anın diliyle cehennem, Allah'ın yüreklerine çökecek olan tutuşturulmuş ateşidir. Yani insanın, kemâli kazanması gereken bir varlık olarak, kendi başarısızlığını çok acı bir şekilde idrak etmesidir. Cennet ise, helâk edici güçler karşısında kazanılan savaşın yarattığı sevinçtir. İslâm'da ebedî lânetlenme yoktur. Muhtelif âyetlerde cehennemle ilgili âyetlerde geçen "hulûd" kelimesi bir zaman kesimine işaret eder. Yani cehennem, intikameci bir Allah'ın kulları için hazırladığı ebedî bir işkence yurdu değil, katlaşmış benleri Allah'ın rahmet meltemi karşısında hassas kılacak olan eğitici bir tecrübedir.

Görülüyor ki, İkbâl'in bu konu hakkındaki görüşleri, genellikle kabul edilen görüşten oldukça farklıdır. Ölümsüzlüğün kazanılması gerektiğine ilişkin görüşünde İkbâl'e en yakın düşünür, Fârâbî'dir. Bilindiği gibi, bu ünlü İslâm filozofu fâsık nefislerin azap, fâdil nefislerin ise, saadet içinde olacaklarını öne sürmekte, gelişmemiş nefisleri ise ölümsüzlüğe lâyık görmemektedir<sup>65</sup>.

65 Bkz. Mehmet S. Aydın, "Some Misunderstanding Concerning al-Farabi's Idea of Immortality", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*,

İkbal, ferdî benlikte gördüğü özelliklerin büyük bir kısmını, İslâm toplumunda da görür. Ona göre, millî benlik de doğar, gelişir ve devamlılığını gayret ve faaliyet sayesinde kazanır. İkbal'in insan anlayışının devamı durumunda olan ictimai ve siyâsî felsefesini bir başka yazımızda ele alacağız.

## TANRI VE YUNAN FELSEFESİ\*

Yazan: Etienne Gilson

Çev. Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Batı kültür tarihinin her bölümü Yunanlılarla başlar. Bu hüküm, mantık, bilim, sanat, siyaset için olduğu kadar tabii kelâm için de doğrudur. Fakat felsefi Tanrı kavramımızın kaynaklarını bulmak için eski Yunan Tarihinin neresine bakılması gerektiği pek o kadar açık değildir.

Eski Yunan Felsefesi hakkındaki bilgimizin büyük bir bölümünün kaynağı durumunda olan Aristoteles'in yazılarını okur okumaz önümüze çıkan güçlük tam bir bütünlük içinde kendisini gösterir. Aristoteles, Milet'li Tales'ten söz ederken şöyle der: Bu filozofa göre her şeyin kendisinden çıktığı ve yine her şeyin sonunda kendisine döneceği ilk ilke veya unsur, su'dur. Başka bir yerde de Aristoteles buna şu bilgiyi ekler: Aynı Tales'e göre, "Her şey tanrılarla doludur"<sup>1</sup>. Birbirinden farklı bu iki ifade felsefi bakımdan nasıl uzlaştırılabilir?

Uzlaştırmanın ilk yolu, su ve tanrılık kavramlarını özdeş saymaktır. Çağdaş bir ilim adamı, Tales'e suyun sadece tanrı değil, aynı zamanda mutlak tanrı olduğunu söyletmekle bu yola gitmiştir. Böyle bir yoruma gidilince "mutlak tanrı, ve "kozmogenetik" tanrı, bir ve aynı ilâhî güç olmaktadır ki bu da Su'dur"<sup>2</sup>. Problemin bu basit ve mantıkî çözümünü kabul etmenin tek güçlüğü şundan doğmaktadır: Bu görüş, Tales'e, onun söylemiş olabileceği bir çok fikri maletmesine rağmen, Aristoteles bu görüş hakkında her hangi bir şey söylememektedir. Elimizde bulunan ilk verilere göre, Tales, suyun tanrı olduğunu veya bu dünyayı dolduran tanrılar arasında mutlak bir tanrının var olduğunu söylememiştir; dolayısıyla o, suyun mutlak bir tanrı olduğunu da söylemiş değildir. Burada bizim için geride kalan bütün problem, kısaca, şudur: Bir yandan bir adam çıkararak dünyanın meydana geldiği aslı

\* Bu yazı E. Gilson'un *God and Philosophy*, (Yale University Press, 1941) adlı edesinin 1-38 sayfaları arasında yer almaktadır.

1 Aristotle, *Metaphysics*, I, 3, 983b, 20-27; *De Anima*, I, 5, 411a, 8.

2 R. Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (princeton University Press, 1931), s. 42

madde olarak belirli tabii bir unsurun bulunduğunu ortaya atmaktadır. Bu unsura su adı verelim; fakat onu, ateş, hava, sonsuzluk, hatta İyi diye adlandırsak da bir fark olmayacak ve problem değişmeden aynen kalacaktır. Öte yandan da aynı adam, bir tür aksiyom olarak her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söylemektedir. İşte, suyun, tanrılardan sadece bir tanesi olmadığını ve onun bütün tanrılardan en büyüğü olduğu sonucunu Tales'e maletmemiz bundan dolayıdır. Ancak böyle bir çıkarım ne kadar mantıklı gözüktürse gözüksün, asıl hayret uyandıran husus, adamın kendisinin böyle bir sonuç çıkarmamış olmasıdır. Hatta, o, tesadüfen bizim sonucumuzla karşı karşıya gelseydi, belki de onu meşru olmayan bir sonuç kabul edip itiraz ederdi. Kısacası biz, felsefe tarihini olduğu gibi kaleme almak yerine olması gereken felsefenin tarihini yazıyoruz. Doğrusu bu çok kötü bir felsefe tarihi yazma usulüdür; yakında göreceğimiz gibi, bu tarihin derin felsefi anlamını gözden kaçırmamızın da en açık yoludur.

Karşılaştığımız güçlüğü üstesinden gelmenin başka bir yolu da suyu tanrıya dönüştürmek yerine Tales'in tanrısını suya dönüştürmektir. İşte John Burnet, okuyucularına "her şeyin tanrılarla dolu olduğu" şeklindeki ifadeyi fazla büyütmemelerini<sup>4</sup> tavsiye ederken böyle bir dönüştürmeyi düşünmektedir. Burnet'in öğütünün gerisinde onun şu kesin kanaati yatmaktadır: Ne Milet'li Tales'te, ne de onu hemen takip edenlerde "kelami düşüncenin izlerine rastlanmamaktadır". Başka bir deyişle, Tales, "dünya tanrılarla doludur" derken bundan gerçekten "tanrılar"ı kastetmemektedir. O, bununla su gibi fiziki ve tam anlamı ile tabii bir enerjiyi kastetmekte olup ona göre, mesela, su her şeyin ilk ilkesi durumundadır. Aynı müşahede Tales'i takip edenler için de geçerlidir. Anaximander ilk ilke olan sonsuzluğun ilahi bir şey olduğunu, veya Ana-

3 Aristoteles, Tales'in düşüncesini, hiçbir yerde, modern ilim adamlarının takip ettikleri çizgi istikametinde yeni bir kuruluşa götürmemiştir.

4 *O, De Anima*, I, 5, 411 a, 7'de Tales'in görüşü olarak mknatısın, demiri hareket ettirebildiği için, bir ruha sahip olduğunu rivayet etmektedir. Aristoteles ise tahmin yürüterek bundan şu sonucu çıkarmaktadır. Tales'in "her şey tanrılarla doludur" ifadesi belki de "ruh bütün evrene baştan başa yayılmıştır" şeklinde ifade edilen görüşten ilham alınarak söylenmiştir. Tales'de ilgili bölümlerin İngilizce çevirisi için bk., Milton C. Nahm, *Selections from Early Greek Philosophy* (F.S. Crofts, New York, 1930) S. 59-62. Aristoteles'den sonra ve büyük ölçüde Stoalılarının etkisinde kalarak, evren - ruhu doktrini Tales'e maledilmiş ve Cicero'nun (*De Nat. Deorum*, I, 25) evren-ruhıyla Tanrıyı özdeş kabul etmesiyle daire tamamlanmıştır. Krş. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (4. bs. London, A. and C. Black, 1930), s. 49-50. Bütün bunlar Tales doktrininin daha sonraki ifade ediliş şekilleri olup onu destekleyecek sıhatli tarihi veriler bulunmamaktadır.

4 J. Burnet, *a.g.e.*, s. 50.



ximenes, havanın, tanrılar ve ilahi varlıklar dahil, her şeyin ilk sebebi olduğunu öğretirken tanrıların ibadete lâyık varlıklar olduklarını düşünmemektedirler. Burnet'in kendi sözleriyle, "tanrı teriminin dinî olmayan bu kullanılışı ilk Yunan felsefesini içine alan bütün dönemin belirgin bir özelliğidir"<sup>5</sup>. Buna benim tek itirazım şu olacaktır. "Tanrı" kelimesinden daha çok açıkça dinî bir anlam ifade eden pek az kelime vardır. "Her şey tanrılarla doludur" cümlesini isteyen; her şeyde tek bir tanrının bulunmadığı anlamında yorumlamakta serbesttir; fakat bunun, en azından cesurca yapılmış bir yorum olduğu söylenebilir.

Tanrıların sudan ibaret olduklarını; ya da suyun bir tanrı olduğunu Tales'e söylemek yerine bir üçüncü tarihi varsayımı niçin denemiyoruz? Bu varsayımın göre, kural olarak filozoflar ne söylüyorlarsa onu kastediyorlar. Yunana Yunanca öğretmek tehlikeli bir iştir. Milattan önce beşinci asırda yaşamış bir Yunanlı'nın zihninde "tanrı" kelimesinin tam olarak neyi ifade ettiği bize sorulmuş olsaydı, bunun cevap verilmesi zor olan bir soru olduğunu ben hemen kabul ederdim. Buna rağmen bu hususta çaba harcayabiliriz. Bizim için bunun belki de en iyi yolu, Yunanlıların "tanrı" diye adlandırdıkları şeylerin, kaynak mahiyet ve fonksiyonlarının uzun uzadıya anlatıldığı yazıları öncelikle okumaktır. Söz gelişi bir Homer, bir Hesiod vardır. Homer'in bile "tanrı"dan söz ederken "tanrı"yı kastetmediğini öne süren iddiaların tamamen farkındayım. Fakat Homer'in bu kelimeyle neyi anlatmak istediğini kendisine sormamızın bir zararı olmasa gerek. Onun cevabını yüzüstü bırakmadan önce, ona, hiç değilse, hakettiği dikkati vermemiz gerekmektedir<sup>6</sup>.

'Tanrı' kelimesinin Yunancadaki anlamı hakkında ilk dikkati çeken şey, bu kelimenin kaynağının felsefi olmadığıdır. İlk Yunan filozofların düşünmeye koyuldukları sırada tanrılar oradaydılar. Filozoflar, onları, Saint Augustine'in yaşadığı zamana kadar bütün eski düşünür-

5 Aynı eser, s. 13, 14 ve 50. Burnet'in eski Yunan felsefesini akılcı bir açıdan yorumlaması, F.C. Cornford'un geliştirdiği (Bk. *From Religion to Philosophy*, London, 1912) sosyolojik yorum karşısında gösterilen bir tepkidir. Burnet, "bilimi mitolojiden çıkarma hatasına düşmemizi" istememektedir (*A.g.e.*, s. 14). Kanaatime göre, Burnet burada haklıdır. Fakat eğer Tales'in bilimini mitolojiden çıkarmak bir hata ise, Tales'in biliminde mitolojiyi silip atmak da ayrı bir hatadır.

6 Wilamowitz, Rodhe ve Edward Meyer'in takındıkları durum hakkında, R.H. Hack (*a.g.e.*, s. 4-6)'in hakkı ifadesine bakınız. Homer, bazı çağdaş yorumcular tarafından sadece din-siz değil, din-aleyhtarı olarak da gösterilmiştir. Bazılarına göre ise, tam tersine, o, bir din islahatçısı olup, tabir yerinde ise, ilk Yunan putperestliğinin Saint Paul'u idi. Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925) c. 82'de böyle bir tutum içinde bulunmaktadır.

lerin “Kelamcı Şairler” diye adlandırdıkları, insanlardan miras almışlardır. Homer’in *İliada*’sının sınırları içinde kalacak olursak, “tanrı” kelimesinin inanılmayacak kadar çok sayıda şey hakkında kullanıldığı görülmektedir. Zeus, Hera, Apollo, Pallas Athean ve kısacası Olimpos’un bütün tanrılarının durumlarında olduğu gibi, bir Yunan tanrısı, bugün bizim “kişi” dediğimiz bir varlık şeklinde tasavvur edilebilmekteydi. Fakat tanrı, büyük tanrı Okyanus, Yer veya Gök gibi pekâlâ fiziksel bir realite de olabilirdi. *İliada*, XX’nin başında Zeus, Themis’ten tanrıları toplantıya çağırmasını buyurduğu zaman “Okyanus’tan başka bütün Irmak tanrılar, Nymfe’ler – büyüleyici konularda, ırmakların dalgalarında – veya otlak çayırlarda oturan Nymfe’lerin hepsi geldiler”<sup>7</sup> İş, bununla da bitmiyor. Bütün fani hayatları yöneten, Hezimet, Korku, Çatışma, ayrıca Ölümün kardeşi, insanların ve tanrıların rabbi Uykı gibi, büyük tabii felaketler bile bize Homer’in *İliada*’sında tanrılar olarak gözükmektedir.

İlk bakışta bu farklı varlıklar, şeyler ve hatta salt soyut kavramlar arasında ortak unsurlar bulmak kolay görünmemektedir. Fakat yakından bakıldığında hiç değilse bir tek ortak unsurun varolduğu görülür: Onların belirledikleri şeylerin gerçek mahiyetleri ne olursa olsun, bu tanrı adlarının tümü, kendi başlarına iradeyle donatılmış bulunan, insan hayatında faaliyet gösteren ve insanların kaderlerini tepeden değiştiren canlı güçlere işaret etmektedirler. Eski Yunanistan’ın, dostça davranan bir tabiatın sakin kucığında ve iyi huylu tanrıların yol göstericiliğinde gamsız bir hayat süren akıllı bir ırkın yurdu olduğu şeklindeki genel mükemmel tablo, Yunan şürinden, Yunan trajedisinden ve hatta Yunan Siyasi tarihinden öğrendiklerimizle pek uyuşmamaktadır. Her halükarda bu tablo, Yunan dini hakkında bilinenlere ters düşmektedir. Dindar bir zihin yapısına sahip olan bir Yunanlı, sadece füllerinin değil, düşüncelerinin bile nihai noktada tanrılara bağlı olduğunu ve sayısız tanrısal güçlerin elinde bir araç olduğunu hissetmekteydi. Herkesce bilindiği gibi, Homer’in *İliadası*nın daha ilk satırlarının ele aldığı konu,

7 *Homeri İlias*, yay. Thomas W. Allen (Oxford Clarendon Press, 1931), 3 Cilt. Şiirler eserin bu baskısından iktibas edilecektir, fakat düz metinler, *The Iliad of Homer*, İng. Çev. A. Lang, W. Leaf ve Ernest Myers (New York), The Modern Library’den iktibas edilecektir. Krş. Kitap XX, vv. 7-9. 3.368. Şahsi Yunan tanrılarının bile kaynak itibarıyla şahıslanmış tabii kuvvetler olması dikkate değer bir noktadır. Zeus, diyor G. Murray, “Acherean Gök-Tanrısı”, Phoebus Apollo “bir güneş tanrısıdır; Pallas Athena, Atina ile ilgili olan “Şafak-Tanrıçası, Eos”tur. (A.g.e., s. 71-4.) Bu kişileştirme sürecinin içerdiği psikolojik problemler için R.H. Hack’in (a.g.e., s. 12-16) derin ve fikir verici ifaldelerine bakınız. Yunanın dini hayatı ve duyguları için ay. bk. A.J. Festugiere, *L’Ideal religieux des Grecs et l’Evangile* (Paris, Gabalda, 1932) s. 30-32

Achilleus'un öfkesi, Kral Agamemnon'un kendisine reva gördüğü haksız muameleden ileri geliyordu. Bu haksız muamelenin ne olduğu hususunda da Agamemnon'un kendisi şunları söyler: "Bunun sebebi ben değilim; o günkü toplantıda ben, evet ne yazık ki ben, Achilleus'u lâıyk olduğu ödülden yoksun bıraktığım zaman bu ateşli çılgınlığı ruhuma sokan Zeus ve karanlıklarda yürüyen Erynis'ti. Ben ne yapabilirdim? Bütün bunları yapan tanrının kendisiydi"<sup>8</sup>.

Bu ilahi güçlerin ilk belirgin özellikleri, canlı olmalarıdır. Bir Yunan tanrısı ne olursa olsun, asla cansız bir şey olamaz. O, tıpkı insanlar gibi yaşayan bir varlıktır. Şu farkla ki beşerî hayat bir süre sonra, bir sona gelmeye mahkum olduğu Yunan tanrıları asla ölmezler. Buradan onların başka bir adı ortaya çıkar: Ölümsüzler<sup>9</sup>. Bu ölümsüzlerin ikinci bir özelliği de onların hepsinin geniş anlamda dünyayla ilgili olmaktan çok insan hayatı ile ilgili olmalarıdır. İnsanın kaderini değiştiren felaketlerden herhangi birini, fazla düşünmeye gerek duymadan ele alalım; onun bir tanrı olduğu görülür. Söz gelişi, Yer, Gök, Okyanus; tarlasına verimlilik getirerek insana hayatı bahşeden yatağından taşarak onu ölümlle tehdit eden bütün Nehirler; ayrıca, Ölüm ve Uyku. Korku ve Mücadele, mükemmel İntikam, Şiddet, Zeus'un Elçisi olan Dedikodu. Fakat korku ve dehşet verici tanrılar yanında iyilik tanrılarını unutmamalıyız: Adalet, Aşk, Sanat İlaheleri, Lutuf ve İnyet İlaheleri (İnsanlara ve tabiata güzellik veren ilaheler) kısacası fani insanların hayatlarını yöneten ölümsüz güçler.

Bu iki özellik, üçüncü bir özelliği eklememize de imkan vermektedir. Kendi sahasında mutlak bir egemenliğe sahip olan ilahî bir güç, belli noktalarda diğer tanrıların mutlaklığını tanımak zorunda kalabilir. Mesela, Ölümsüzler, ölmemelerine rağmen uyurlar. Bu bakımdan, Uyku "Bütün tanrılar ve insanların rabbidir"<sup>10</sup>. Bu evrensel bir kanundur. Ölümsüzler, uydukları gibi, sevmesini ve arzu etmesini de bilirler. Tan-

8 Krş. Homer, *Iliad*, Kit. XIX, vv. 86-90; İng. çev. s. 357. Bu nokta daha sonra, Achilleus tarafından teyid edilmiştir: "Zeus Ata! İnsanları acı çılgınlığa sürükleyen sensin. Eğer Zeus Achaianların çoğuna ölümün gelmesi gerektiğini dilemeseydi. Atreus'un oğlu (Agamemnon) göğsümde yüreyimi harekete getiremez (öfkelendiremez) ve kızı, hiç söz dinlemeden, elimden almakta direnmezdi. (Kitap XIX vv. 270-4; İng. Çev. P. 362) Her Yunan trajedisinde olduğu gibi, her Yunan şiiri şiire ve trajediye tam anlamını kazandıran bir "Prelude in Heaven"ın varlığını şart koşar.

9 Yunan kafasında hayat ve kan kavramları birbirinden ayrılmaz. Yunan tanrıları kan kaybetmezler, çünkü kanları yoktur, dolayısıyla onlar ölmezler. Krş. *Iliad* Kit. V, vv. 339-342; İng. çev. s. 84.

10 *A.e.*, XIV, v. 233, İng. çev. 256-257.

riça Hera'nın Afrodite söylediği şu sözler bunu gösteriyor: "Seni bütün Ölümsüzlerin ve İnsanların üstüne çıkaran Aşk ve Arzuyu şimdi bana ver" Hera, Zeus'un korktuğu tek tanrısal güçtür. "Kendisini diğer tanrılar arasında azarlayacağından korktuğu için" Zeus, Hera'yı "boğazı düğümlenmeden nadiren görür. Onun karısı insanların kaderini değiştiren en büyük güçtür".

Zeus'un boyun eğdiği mutlak kudret onu dışarıdan değil içeriden yönetir. O, kendi öz iradesidir. Tanrıların en büyüğü, tanrıların ve insanların babası, meşveret tanrısı Zeus bile bir kez bir şeye rıza gösterdi mi onun önünde güçsüz kalmaktadır<sup>11</sup>. İradesi ile ferdi tercihleri arasında asla bir özdeşlik söz konusu olmamakla beraber, Zeus, sadece kendi iradesine tabi olabilir. Derin Zeus'un derin arzusu, her şeyin Alın yazısına ve Kadere göre olmasıdır. Onun çok sevdiği oğlu Sarpedon, Patroklos'a karşı savaşa tutuşunca, Sarpedon'un ölmesinin mukadder olduğunu Zeus biliyordu. Babalık sevgisi ile kadere rıza gösterme arasında kalan Zeus, ilk önce tereddüt gösterdi; fakat bu sırada Hera büyük bir ciddiyetle ona görevini hatırlattı: "Uzun zaman önce ölüme mahkum edilmiş bu faniyi ölümden geri getirmek mi istiyorsun? Arzu ettiğini yap ama biz diğer tanrılar, bundan dolayı seni asla övecek değiliz". Hera böyle konuştu. "Tanrıların ve insanların tanrısı, Hera'yı duymamazlıktan gelemezdi. Ama Potroklos, Sarpedon'u öldürmek üzereyken Zeus, sevgili oğlunu şerefleştirmek için yeryüzüne kanlı yağmur tanelerini akıttı"<sup>12</sup>. Zeus'un güçlü iradesi ile Kaderin görünmez kudreti bir ve aynı olduğundan dolayı o, tanrılar içinde en güçlü olanıdır.

Eğer bu doğruysa bir Yunan tanrısı şu şekilde tanımlanabilir: Yaşayan bir varlığın gözünde tanrı, kendi hayatı üzerinde yönetme hakkına sahip bir başka yaşayan varlıktır. Yaşayan bir varlığın başına geleni, yine yaşayan bir kudretin varlığıyla açıklamak, Yunanlıların tartışmasız kabul ettikleri bir noktaydı. Onların bundan emin oldukları gerçeği, bize Yunan dinini veya Yunan tanrılarını hafife almamamızı önemle hatırlatmalıdır. Dindar bir Yunanlı, kendi hayatını, güçlü ve çok kere birbiriyle çatışan ilahî güçlerin çaresiz bir savaş alanı olarak hissetmekteydi. Pindar'ın söylediği gibi "Bütün büyük kahramanlıklar tanrılardan gelir; tanrılar sayesinde insanlar, akıllı, cesur ve belagât sahibi olurlar"<sup>13</sup> Fakat bunun tersi de aynı şekilde doğrudur. Tanrıları yanlarında

11 A.e., Kit. I, vv. 524-527. İng. çev. s. 16: "Ben arzu edince, benim hiçbir sözüüm ortadan kaldırılamaz, yerine getirilmeden edilemez".

12 A.e., Kit. XVI, vv. 439-461; İng. çev. s. 302.

13 Pindar, *Pythian Odes*, I, vv. 41-2. Yayımlayan J. Sandys (London, 1915) s. 159 Loeb Classical Library.

gördükleri sürece cesaretle savaştıklarını gördüğümüz kahramanlar, aynı tanrılar onları yalnız bırakınca utanmadan geri dönüp kaçarlar. Bu sırada onlar "Zeus'un ağır basarak duruma etki etmesi" dedikleri şeyi hissederler. Zeus'a gelince o, bu "sonucu etkilemeden" haberdardır, çünkü onun kendi gücü dahilinde olduğunu görmektedir: Hektor ve Achilles dördüncü kez pmarlara gelişlerinde, Baba tanrı bir altın terazi kurdu. Biri Achilles'in ki, diğeri de at yetiştiricisi Hektor'un ki olmak üzere iki acıklı ölüm tanrıçalarını koydu kefelere ve teraziyi tutarak kaldırıverdi. Sonunda Hektor'un kara günü ağır bastı ve O, Hades'in evine (cehenneme) düştü; Phoebus Apollo da onu terk etti" Burada<sup>14</sup> bir kez daha Zeus'un iradesi, kadere boyun eğme düzeyine indirilmiştir; dolayısıyla Hektor ölmelidir. Bir dünya ki orada insana, duyguları, tutkuları, erdemleri ve erdemsizlikleri dahil, her şey dışarıdan gelmektedir; işte Yunan'ın dinî dünyası böyle bir dünya idi. İnsana gelen her şeyin kaynağını ölümsüz varlıkların kırgınlığı ve kızgınlığı oluşturuyordu. İşte bu ölümsüzler de Yunan tanrıları idiler.

Bir Yunan filozofunun, bütün varolanların ilk ilkesi olarak gördüğü şeyi tanrılaştırmasının o kadar kolay olmadığını şimdi iyi anlamaya başlamış bulunuyoruz. Asıl soru, Tales, Anaximenes ve onları takip edenlerin Homer'in tanrılarına inanıp inanmadıklarını bilmek ya da onların bu tanrıların çoğunu hayal ürünü kabul edip, onları ortadan kaldırıp kaldırmadıkları değildir. Diyelim ki bu ikinci varsayım, birinciye göre daha doğrudur, tanrı kelimesi dini anlamlarından bir kısmını koruduğu sürece güçlük aynen devam edecektir. Bir filozof olarak ifade edildiği takdirde, eğer her şeyin ,x' olduğunu ve x'in de tanrı olduğunu söylerseniz, bununla her şeyin bir tanrı olduğunu söylemekle kalmaz, her şeyin aynı tanrı olduğunu söylemiş olursunuz. O halde buna, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu nasıl ilave edersiniz? Eğer dindar bir kimse olarak, dünyanın tanrılarla dolu olduğunu söylerseniz, ya sizin tanrılarımız içinde buldukları şeylerin ilkeleri değildirler; ya da, eğer her tanrı böyle bir ilke ise, o zaman her şeyin bir tek ilkesi olduğu söylenebilir. Tales ve onu takip edenler filozof olarak konuştuklarına göre onlar birinci seçeneği seçmek zorundaydılar. Onlar her şeyin bir ve aynı tanrı olduğunu söyleyerek birden Stoahların maddeci panteizmine ulaşabilir ve Yunan felsefesini nihai sonuna götürebilirlerdi. Soyut bir dille ifade edecek olursak, Yunan filozofları, Yunan tabii kelamının geliş-

14 *Iliad*, Kit. XXII, vv. 208-213; İng. çev. p. 406.

mesini kapanış noktasına getirebilirlerdi; fakat onlar böyle yapmadılar, çünkü tanrılarını kaybetmek istemiyorlardı<sup>15</sup>.

Bizim burada göstereceğimiz ilk tepki tabiatıyla, felsefi cesaretin yokluğunu kötölemek olacaktır. Fakat soyut mantığın takip edilmesi, onun, Realitenin türlü türlü yönlerini altüst etmesine izin verilmesini reddetmekten daha az cesarete ihtiyaç gösterir. Bir filozof kendi kendisine, "dünya hangi maddeden oluşmuştur?" sorusunu sorduğu zaman tamamen objektif ve şahsi-olmayan bir soru sormaktadır. Öte yandan Agamemnon, "ben ne yapabilirdim? Her şeyi yapan tanrıydı" derken son derece sübjektif ve kişisel olan şu soruya cevap veriyordu: "Beni bu şekilde hareket etmeye kim zorladı?" Birinci probleme (objektif soruya) doğru cevap vermekle ikinci problemin de çözüleceği ilk bakışta hemen görülebilecek bir husus değildir. Biz Agamemnon'a şunları söyleyerek onun merakını gidermeye çalışabiliriz: Madem ki her şey sudur; öyle ise Agamemnon'un Achilles'i hakettiği şeyden yoksun bırakması konusunun su ile şu veya bu şekilde bir ilgisi vardır. Sanyorum o bu açıklamamızı dinleyecektir; fakat o, "su" kelimesinden tanrı Okyanus'u anlayacak ve buna şöyle bir itirazda bulunacaktır: Sizin cevabınız yanlıştır. Okyanus değil, diyecek kral Agamemnon, fakat Kör Talih (*Ate*) çılgınca yaptığım şeyden sorumlu olan yegane sebeptir<sup>16</sup>. Kör Talih, bir tanrıdır; su ise sadece bir şey.

15 Tanrı hakkındaki Yunan dini ve felsefi düşüncesinin sürekliliği R.H. Hack tarafından da vurgulanmıştır. (a.g.e, 39) O halde burada aynı felsefi metinlerin iki karşıt yorumu ile karşı karşıya bulunuyoruz. Burnet'e göre, Tales "her şey tanımlarla doludur" derken, gerçekten "tanrılar"ı kastetmemektedir. R.K. Hack'a göre ise, Tales'in gerçek düşüncesi "Suyun, evrenin yaşayan ve ilahi olan bir cevheri olduğu" noktasındadır. (aynı yer) Ashma bakılırsa, Tales hakkındaki bilgimizin kaynağı olan Aristoteles'in metinlerinde Okyanusa ilişkin "tanrılar ilk araştırmacıları" şeklinde benzeri bir doktrinden söz edilmiş ve Thety'ler "neslin ana-babaları" olarak düşünülmüştür. Bundan sonra Aristoteles şunu ekliyor "Tabiatla ilgili böyle eski ve ilkel bir görüşün bulunup bulunmadığı karanlık bir nokta olarak kalacaktır; fakat Tales'in ilk sebeple ilgili olarak böyle bir görüş ifade ettiği söylenmektedir. "Metaphysics, I, 3, 983b, 18-984a, 2; M.C. Nahm, a.g.e., s. 60-1 O halde Aristoteles'in ,bu iki doktrinin devam ettiğinden emin olmadı" açıklar. Onu "her şeye nüfuz etmiş olan Ruh'un yanı sıra tanrılık sıfatını dahil etmediği" için suçlamak (R.K. Hack, a.g.e. s. 42, n.), Aristoteles'in öyle yapması gerektiğini garanti altına almak olur ki bunu kanıtlamak kolay değildir. Sonuç olarak, Burnet, "her şey tanrılarla doludur" ve "miknatus canlıdır" şeklinde iki cümleyi, tanrıların tıpkı miknatus gibi fiziksel güçlerden ibaret olduğunu öne sürmek için, birbirine bağlamaktadır. Hack ise, "her şey tanrılarla doludur" ve "her şeye nüfuz eden bir ruh vardır" cümlelerini, evren-ruhunun Tanrı olduğunu öne sürmek için, ele almaktadır. Aristoteles, tam tersine, bu iki farklı tezleri asla birleştirme yoluna gitmediği gibi, evren ruhu doktriniyle bile açıkça Tales'e mal etmedi (*De Anima*), I, 5, 4 IIa, 7-9) Bazı ilim adamlarının tanrı terimini metinlerden çıkarmaları, metinlerde tanrı kelimesinin bulunmadığı yerlere bu kelimeyi ilave etme yetkisini bize vermez.

16 *Iliad*, Kit. XIX, vv. 91-2, S. 357

Yunan filozofları “tanrı” kelimesini kullandıklarında, basit bir “şey” den daha fazla olan bir sebebi kastetmekteydiler. Dünya –düzeni problemi için geniş kapsamlı ve tek bir çözümün bulunmamasında onların karşılaştıkları güçlük de bundan ileri gelmektedir. Filozoflar olarak, ilk Yunan düşünürleri bile, bilimsel düşünce tarzının mükemmel temsilcileri olarak gözükmektedirler. Onlara göre gerçek, temelde dokunabildikleri, görebildikleri şeylerdi. Onların gerçek hakkında asıl soruları “O nedir?” sorusuydu. “Okyanus nedir” sorusuna “ O Tanrıdır” şeklinde verilecek bir cevap pek bir anlam ifade etmemektedir<sup>17</sup>. Diğer yandan, “Dünya nedir?” sorusu için de “her şey tanrılarla doludur” formülünün cevap olması mümkün değildir. Dünyayı verilmiş bir gerçek olarak ele alan Yunanlıların sadece onun “mahiyetinin” ne olduğunu, yani var olan her şeyin asli cevherinin ve bu şeylerin faaliyetlerini sağlayan gizli ilkenin ne olduğunu sormaktaydılar. O, su mu, hava mı ateş mi yoksa Sonsuzluk muydu? Yoksa o, bir Zihin, bir Düşünce bu İde bir kanun muydu? Problemlerine verecekleri cevap ne olursa olsun, Yunan filozofları, her zaman tabiatı kendi kendini açıklayan bir gerçek olarak karşılarına aldılar. “Hiçbir şey, yoktan varolmaz”, diyor Demeditos, “ne de varolan yokluğa karışıp gider”<sup>18</sup> Eğer tabiat için varolmamak mümkün olsaydı, O hiçbir zaman varolmayacaktı. Ama dünya, işte oradadır, o halde o, hep orada olmuş ve daima da orada olacaktır. Bu şekilde anlaşılan tabiat, o kadar zorunlu ve ezeldir ki, her hangibir Yunan filozofu, dünyamızın bir başlangıcı ve nihayet bir de sonu olması gerektiği şeklinde bir sonucu kabul etme durumunda kendisini bulunca, o, gerek başlangıcın, gerekse sonun sürekli olarak varlık alanına çıkan olayların ezeli devri daiminin iki anı olduğunu düşünmeden edememiştir. Simplicius’un dediğine göre, “Anaximander, Leukippos, Demokritos ve daha sonraları, Epikurus gibi sayısız dünyaların var olduğunu düşünenler, bu dünyaların, sonsuzca varlık alanına çıktıklarını ve yok olduklarını, kabul etmekteydiler”<sup>19</sup>. Bu, tabiatın ne olduğu sorusuna verilmiş bilimsel bir cevap olarak kabul edilmesede tabiat dünyasına ait geniş kapsamlı bi-

17 Bu, Hesiod’un teogonisi için bile geçerlidir. (Krs., R.K. Hack, *a.g.e.*, böl. iii s. 23-32) Homer’inkinden daha sistemli olan Hesiod’un Teogonisi, yine bir teoloji durumunu, yani dünyayı bir veya birden fazla tabii şeylere dayanarak, felsefi bir açıklamaya kavuşturmayı değil de belli kişilere dayanarak dini bir açıklama yapmayı amaçlayan durumunu hâlâ korumaktadır. Mitooloji dindir, felsefe ise bilgidir. Her ne kadar gerçek dinle gerçek bilgi sonunda anlaşmaktaysalar da, onlar birbirinden farklı problemleri, kamtlamaları ve çözümleri temsil etmektedirler.

18 M.C. Nahm, *a.g.e.* s. 165 n. 44’ten alınmıştır.

19 Krs. J. Burnet, *a.g.e.*, s. 59. Anaximander’le ilgili olarak bk. M.C. Nahm, *a.g.e.*, s. 62, 63’deki iktibaslar. Leukippos ve Demokritos için bk. *a.g.e.*, s. 16 160-1 veya J. Burnet, *a.g.e.*, 338-9. Bu problemle en iyi eser, A. Dies’in *Le Cycle Mystique* (Paris, F. Alean, 1909) adlı eseridir.

limsel bir açıklamanın nasıl olması gerektiğini gösteren uygun bir felsefi açıklamadır. Bu tip bir açıklama, kendisinin, dinin apayrı bir nitelik gösteren problemlerine cevap olduğunu öne sürdüğünde yeterli olamamaktadır.

Bilimsel olarak cevaplandırılmıyacak bu gibi soruların sorulması gerektiği hususu meşru olmakla beraber bizi şu anda ilgilendirmektedir. Biz burada tarihi gerçeklerle meşgul olmaktadır. Bu tarihi gerçeklerden biri de bizzat Yunan'lıların daima dinî nitelikte sorular sormuş ve yine bu sorulara dinî nitelikte cevaplar vermiş olmalarıdır. Üçüncü bir gerçek de Yunan filozoflar arasında önde gelenler, dünyaya ilişkin dinî yorumları ile felsefî yorumlarını uzlaştırmayı, imkânsız değilse bile, çok zor bulmuşlardır.

Onların dünya hakkındaki bu iki görüşlerinde ortak olan yegane unsur, şu genel his idi: şeylerin meydana gelişlerinin sebebi ne olursa olsun, meydana gelen şeylerin meydana gelmemeleri mümkün değildi. İşte Yunan felsefesini, ilkel Yunan dininin basamak basamak aklıleştirilmesi olarak gören ve Yunan felsefesi tarihiyle ilgili olarak sık sık ortaya atılan görüş, söz konusu bu hisden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen yine de burada bazı güçlükler vardır. Dindeki Talih ve Kader kavramları, felsefi zorunluluk kavramından farklıdır. Hektor dahil, bütün insanların eninde sonunda ölmek zorunda oluşları bir tabiat kanunudur. Bu şekliyle o, felsefi zorunluluk düzeni içinde de yer almaktadır. Hektor'un belli bir zamanda ve belirli şartlar altında ölmesi gereği ise, tek bir insanın hayatında ortaya çıkan bir olaydır. Zorunluluğun ötesinde bir kanun, Talihin ötesinde de bir irade vardır.

Zorunlulukla talih arasındaki ilişki, Yunan felsefesinin sebep kavramı ile Yunan tanrı kavramları arasında da yer almaktadır. Bu ilk sebep veya ilke, varolan, varolmuş ve varolacak olan her şey için evrensel geçerliği olan bir açıklamadır. Bilimsel veya felsefî bilginin objesi olarak insan, bilimsel gözlemin veya rasyonel açıklamanın sayısız objesinden ancak bir tekidir. Herhangi bir kimse kendi öz hayatına bir bilim adamı veya bir filozof olarak baktığında orada arka arkaya bitenleri ve hatta kendi ölümünü, şahsi-olmayan sebeplerin etkileri şeklinde gözden geçirebilir; tasavvur edebilir. Fakat herkes, kişi olarak, bilimsel ve felsefî sebeplerden geniş ölçüde farklı olan başka bir tür sebebe âşinadır. İnsan kendini bilmektedir. O kendi kendisini bildiği için "Benim" diyebilmektedir. O, kendini bilmenin yanı sıra başka şeyleri de bildiğinden o şeyler hakkında "Onlar-dır" diyebilmektedir. Doğrusu bu son derece önemli olan bir gerçektir, çünkü insan bilgisi kanalıyla, hatta



görebildiğimiz kadar, sadece insan bilgisi kanalıyla dünya, kendi varlığının farkında olmayı başarmaktadır. İşte her devirde yaşayan filozofların ve ilim adamlarının karşılaştıkları hiç de önemsiz olmayan soru şu olmuştur: Mademki insan, bilen bir varlık olarak dünyanın bir parçasıdır, o halde ilk ilkesine, bilgi veya fiilen ondan daha yüksek olan başka bir şey-çünkü bu şey bilgiyi içine alacaktır-atfetmeksizin dünya nasıl açıklanacaktır?

Bilginin dünyadaki bu varlığından, daha da önemli bir başka güçlük doğmaktadır. İnsan, bilen bir varlık olarak, şeyleri birbirinden ayırabilmekte, onların özel niteliklerini tanıyabilmekte ve dolayısıyla varolan şeyler hakkında bilgi sahibi olduktan sonra onlar karşısında takınacağı tutumu belirleyebilmektedir. İşte şeyler tarafından belirlenmeyecek şeyler hakkındaki bilgiyle hayatı düzenlemeye, "özgür olma" adımı vermekteyiz. Belirli bir seçim imkânını sağlamakla bilgi, sadece diğer varlıklar gibi varolan değil, sırf kendi için varolan ve sanki diğer bütün varlıklar onun için varolmuş gibi gözükken ilginç bir varlığın ortaya çıkmasına sebep olur. Böyle bir varlık -onun varlığının gözlenebilir bir gerçek olduğunu hatırlatmama izin veriniz- evrende işgal etmiş olduğu müstesna yerin elbette farkındadır. Bir anlamda o, bütünü bir parçası olup bu haliyle bütünü tabi olduğu kanunlara tabi olmaktadır. Diğer anlamda ise o, kendibaşına bir bütün olmaktadır, çünkü o, kendiliğinden ortaya çıkan tepkilerin ve özgürce verilen kararların asli merkezi durumundadır. Böyle bir varlığa insan adını vermekteyiz. O, faaliyetlerini bilgisine göre düzenlediği için de onun iradeye sahip olduğunu söyleriz. Bir sebep olarak, insan iradesi, başka bütün bilinen sebeplerden tamamen farklıdır, çünkü bir takım seçim imkânlarıyla karşılaşan ve kendi kendini belirleme gücüne sahip olan yegâne varlık odur. İlk ilkeye irade veya iradenin de üstünde -iradeyi içine aldığı için- bir şey atfetmeksizin beşerî iradelerin varlığını açıklamak felsefenin ve bilimin en güç problemi olmaktadır.

Bunun böyle olduğunu anlamak, aynı zamanda Yunan mitolojisinin gizli kaynağına dolayısıyla Yunan dinine gitmek demektir. Yunan tanrıları, kaba çizgileri ile de olsa, şu kesin inancı dile getirmektedir: Madem ki insan bir 'kişi'dir ve bir 'şey' değildir; onun başına gelen her olayın en son açıklaması da bir şeye değil, bir kimseye (kişiye) dayanmaktadır. Çamur yatağında akıp giden bir nehir olarak Skamandros, bir nehirden, yani bir 'şey'den ibarettir; fakat hızlı Achilles'in arzusuna karşı koyan Trojan ırmağı olarak da şeyden ibaret olmayan bir varlık olmaktadır. Burada Skamandros, bir insana, hatta üstün-insana benzer

bir varlık, yani bir tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitoloji, gerçek felsefeye giden yolun ilk basamağı değildir. Aslında mitoloji hiçbir bakımdan felsefe sayılmaz. Mitoloji, gerçek dine giden yolun ilk basamağını oluşturmaktadır; hatta o, kendi başına din olma hakkına sahiptir. Yunan felsefesi, günden güne gelişen bir aklıleştirme süreci sonunda Yunan mitolojisinden doğmuş olamaz<sup>20</sup>. Çünkü Yunan felsefesi, dünyayı, şeylerin dünyası olarak anlamak için gösterilen akli bir çabaydı; oysa Yunan mitolojisi, dilsiz ve sağır şeylerin oluşturduğu bir dünyada kişi-liğe sahip yegâne varlık olan insanın, yalnız bırakılmamasına ilişkin kesin kararını dile getirmektedir.

Eğer bu doğruysa, büyük Yunan filozoflarının, kendi ilkeleri ile tanrıları veya tanrıları ile ilkelerini özdeş sayma konusunda ne yapacaklarını bilememelerine hayret etmememiz gerekir. Onların hem ilkelere hem de tanrılara ihtiyaçları vardır. Platon, bir şeyin gerçekten var olduğunu söylerken, daima o şeyin mahiyetinin hem zorunlu hem de akledilir olduğunu kastetmektedir. Söz gelişi, maddi olan ve duyu organlarıyla algılanan şeylerin, gerçekten var oldukları söylenemez, çünkü sürekli olarak değiştiklerinden dolayı onlardan hiçbiri, arka arkaya gelen iki farklı anda aynı kalmazlar. Onlardan birini bildiğimiz an o, ya kaybolur, yahut görünüşünü değiştirir; dolayısıyla bilgimiz ya tamamen objesini yitirir, ya da bu bilgi o objeye cevap veremez hâle gelir. O halde maddî nesnelere nasıl anlaşılacaktır? İnsan sadece varolan bir şeyi bilebilmektedir. Gerçek anlamda *varolmak* maddî-olmamak, değişmemek, zorunlu ve akledilir olmak demektir. İşte bu, tam anlamıyla, Platon'un "İde" dediği şeydir. Ezeli ve akledilir İdeler realitenin tâ kendisidir. Hakikat olan, şu veya bu insan değil, insanın değişmeyen özüdür. Belki bir fertte hakiki anlamla varolan, onun kendi cinsi içindeki diğer fertlerden ayıran karakter unsurlarının gelişi güzel bir birleşimi değil, onun, bağlı olduğu cinsle ortak olduğu yanındır. Sokrates, Sokrates olarak veya Callias, Callias olarak gerçek varolan değildir; hakiki birer varlık oldukları kadarıyla Sokrates ve Callias bir ve aynı şeydir; yani Bizatihi İnsandır, veya İnsan İde'sidir.

20 Hesiodun teolojisi, Homer'in bütün eserlerinde kısımlar halinde yer alan teolojik unsurlardan çok daha sistemattir. Bundan dolayı bazı tarihçiler onu ilkel Yunan mitolojisinden ilk Yunan felsefesine geçiş yolunda önemli bir adım olarak görmeğe yönelmişlerdir. Onların asıl dayanağı, Yunan mitolojisinin sistemattik bir birliğe indirgenmesinde gösterilen rasyonel yöneliş olup bu yöneliş en açık biçimde Hesiod'un Teogoni'sinde kendisini göstermektedir. (Bk. L. Robin, *La pensee grecque*, Paris, 1923 s. 33; yorumlayan R.K. Hack, *a.g.e.* s. 24) Parmak basılan bu nokta bir gerçektir. Fakat akli olarak ele alınan bir teoloji, yine de bir teolojidir; sistemattik olarak değerlendirilmiş mitoloji, bu şekilde düzenlenmemiş olandan daha fazla bir teolojidir; ancak böyle olmakla felsefe olmaya bir inç bile yaklaşmış sayılmaz.

Platon, realiteye felsefi bilginin objesi olarak baktığı zaman onunla ilgili böyle bir görüşü benimser. Böyle bir felsefede "ilâhi" adını almaya hak kazanan neyin bulunduğunu kendi kendimize soralım. Eğer en gerçek olan 'ilâhi' adını almaya hak kazanıyorsa, o zaman ezeli İdeler böyle bir unvanı almaya, şüphesiz, hak kazanırlar. İdeler arasında bir tanesi vardırki diğerlerini egemenliği altında tutmaktadır; çünkü hepsi onun anlaşılabilirliğinden, akledilirliğinden payını almaktadır. Bu İyilik İde'sidir. Semadaki tanrılar arasında güneş, nasıl ışık olanların başında geliyorsa, İyilik İde'si de akledilirler âlemine hâkim olmaktadır, çünkü varolan her şey, varolduğu sürece iyidir. O halde Platon'un felsefesinde İyilik İde'sinin tanrı olduğu sonucunu çıkarmakta niçin tereddüt etmekteyiz?

Ben böyle bir çıkarımın mantıkî geçerliliğini tartışma konusu etmekten uzağım. Bunu, Platon'un yapması gerekirdi. Hatta *Cumhuriyet*'de yer alan satırları, Platon'un tanrısının bir tanımını olarak okumanın çok güç olduğunu da kabul ediyorum. Platon burada şöyle demektedir: İyilik İdesi: "güzel ve doğru olan her şeyin evrensel yaratıcısı, ışığın kaynağı ve görünen dünyadaki ışığın sahibi, fikir dünyasında aklın ve hakikatın menbaıdır. Genel veya özel hayatında akla uygun olarak faaliyet gösteren kimsenin dikkatlerini üzerinde toplaması gereken güç, yine İyilik İde'sidir"<sup>21</sup>. İyiliğin bu şekilde tanımlanmasından Hıristiyanlığın Tanrı tanımına daha yakından benzeyen başka bir tanım bulunamayacağı ortadadır<sup>22</sup>. Fakat bütün bu söylenenlere rağmen, Platon'un İyi'ye tanrı demediği de bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Platon İyi'ye tanrı demediği için ona bunu söyletmemenin daha doğru olduğu hususunda filozofun hayat hikâyesini yazanları ikna etmek pratik bakımdan güç bir iş olacaktır. Platon'un hıristiyan-olmayan yorumcuları bile onun felsefesinde Hıristiyan ilâhiyatını bulmuş ve sonunda da bu ilâhiyatın Platon felsefesinin bozuk bir baskısından ibaret olduğunu göstermekte güçlük çekmemişlerdir. Fakat eğer Platon, İyilik İde'sine hiçbir zaman tanrı demediyse, buna, Onun bu İyi'yi asla tanrı olarak düşünmediğinin sebep olabileceğini tahmin etmemize izin verilmelidir. Her şeyden önce niçin bir İde tanrı olarak düşünülün? İde

21 Platon *Republic*, 517; B. Jowett'in İngilizceye çevirdiği, *The Dialogues of Plato*, I, 776'dan alınmıştır. Jowett'in tercümesini bir önsözle birlikte Prof. Raphael Demos 1937'de New York'ta yayınlamıştır.

22 A.J. Festugiere, O.P., *a.g.e.*, s. 191. Bk. Aynı yazar, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J. Urim, 1936), Krş. "Le Dieu de Platon", A. Dies, *Autour de Plato*, Paris, G. Beauchesne, 1927, II, 523-574. Ve *La Religion de Platon*, s. 575-602.

bir kişi değildir; hatta o, bir ruh bile değildir. O, olsa olsa bir 'kişi' olmaktan çok bir 'şey' olan akledilir bir sebeptir<sup>23</sup>.

Bazı çağdaş ilim adamlarının bu gerçeği kabul etmeye yanaşmalarının güclüğü şundan ileri gelmektedir: Hristiyan düşüncesinin egemen olduğu şu kadar yüzyıldan sonra, tanrıların en yüksek hakikatler olmadığı, en gerçek olanın tanrılar olmadığı bir dünyanın varolabileceğini hayal etmek son derece güç olmaktadır. Bununla beraber Plato'un zihninde tanrıların idelerden daha aşağı olduğu bir gerçektir. Sözcüleri Platon, Güneş'i tanrı olarak kabul etmektedir, buna rağmen tanrı olan Güneş, onun nazarında tanrı olmayan İyi'nin çocuğudur. Platon'un tanrı fikrini anlamak için, öncelikle duyular yoluyla algıladığımız varlıklara benzeyen, yaşayan tek bir varlık düşünmeliyiz; fakat onu değişebilen ölümlü ve mümkün bir varlık olarak düşünmek yerine, akledilen, değişmeyen, zorunlu ve ezeli olan bir varlık olarak düşünmeliyiz. İşte bu Platon'un bir tanrısıdır. Kısacası Platon'a göre tanrı, bir İde'nin bütün asli sıfatlarıyla donatılmış yaşayan tek bir varlıktır. İşte Platon İdesinin bir tanrı olmamasına rağmen tanrıdan daha ilahi olmasının nedeni budur. İnsanı ruh aracılığı ile harekete geçirilen bir beden olarak ele alırsak, o ölümlü olan, yok olan bir varlık olur; bundan dolayı da tanrı olamaz. Buna zıt olarak, insanî ruhlar, akledilir ve kendi başlarına ölümsüz oldukları kadarıyla yaşayan münferit varlıklar olduklarından dolayı tanrıdırlar. Kendi ruhlarımızdan daha üstün daha bir çok tanrılar vardır; ancak onlardan hiç biri İde değildir. Mesela, Platon'un pek ciddiye almadığı Olimpos tanrıları vardır, buna rağmen o, bunları beşeri

23 Festugiere'e göre, İyilik İdesi "ilâhi olan şeyler arasında en çok ilâhi olandır". Öyle ise kim duyulur şeylerden en yüksek İdelere kadar yükselen varlık merdivenini tırmanırsa, sonunda ilk Varlık'ı kavrar, "Tanrıyı görür". (*L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, s. 44; krş. s. 54). Festugiere'nin, tezini desteklemek için Cumhuriyet'ten aldığı metinde (508a 509c) güneş ve yıldızlara tanrı dendiği halde İdelere bu ad verilmemektedir. İyilik İdesine bile tanrı denmemektedir. Aynı tarihçinin verdiği diğer referanslar ise şunlardır: *Cumhuriyet*, 5076, *Phaedo*, 75 d-e; *Parmenides*, 130b vd., *Philebus*, 15a. Bu referansların hiçbirinde Platon'un herhangi bir İde'ye "tanrı" dediğine rastlamadım. *Cumhuriyet*, 508'de ruhu tanrı olan güneşin, İyi'nin çocuğu olduğu söylenmekte, ancak bizzat İyi'nin tanrı olduğu söz konusu edilmemektedir. *Phaedrus*, 247'de Platon, "sadece aklın kavrayabileceği öz'ü tasvir edilmekte (Jowett'in İng. çev. I, 252) daha sonra Adalet, İffet ve Bilgi'den "İlâhi Aklın" düşünce objeleri olarak sözedilmekte, fakat burada Akla tanrı denmekte, onun objelerine "tanrı" adı verilmemektedir. *Phaedo*, 80'de ruha, beden zıttı olarak, "tanrı" denmekte ve burada (Jowett'in İng. çev., I, 465) Platon şunu eklemektedir: "Ruh, ilahi olana benzemektedir; o, ölümsüzdür, düşünceyle ilgilidir, tektir, bölünmez ve değişmezdir" Diyelimki Platon burada diğer tanrılardan değil, İdelere söz ediyor; ancak Platon İdelere ilâhi olduklarından söz ediyor, tanrı olduklarından değil. Platon'un İdelere ile tanrıların özdeş olduğu görüşü tarihi bakımdan hâlâ gerekçeleriyle ortaya konması gereken bir konu olarak ortada durmaktadır.

zayıflıklardan arındırdıktan sonra aynen korumuştur. Olimpos tanrılarından sonra devletin tanrıları gelir, sonra daha aşağı derecedekiler. Bu arada Platon, cinleri şeytanları ve kahramanları da unutmaz. "Onlardan sonra ise kutsal yerlerde barındırılan ve kanunların öngördüğü şekilde tapınılan özel ve soy-sop tanrıları gelir"<sup>24</sup>.

Açıkça görülüyor ki, Platon'un dünyası, Tales'inkinden veya Homer'inkinden daha az "tanrılarla dolu" değildir. Kişiler düzeni, şeyler düzeninden nasıl farklıysa, Platon'un tanrıları da onun felsefi ilkelerinden öylece farklıdır.

İşte Platon'un doktrinine evrensel olarak kabul edilmiş olan dini niteliğini kazandıran şey, onun diyaloglarında yer alan bu ilahi güçlerdir. Platon'un dinine, filozofun kendini bedeninden kurtararak basamak basamak İdelerle uyum içinde olan bir hayatın yaşamadığı diyalektik bir arınma olarak bakılmamalıdır. Bir filozof bu yolla akledilirler dünyasına erişince, gerçek anlamda ruhunu ilâhileştirmiş olmuyor, çünkü tanrı olmak onun ruhunun zaten hakkıdır. Hatta bunu yapmakla o, gerçek anlamda, ruhunu ölümsüz kılmış da olmuyor; onun ruhu çözülmeye kabul etmez bir hayattır; dolayısıyla ölümsüz olmak onun zaten hakkıdır. Filozof kendi ilâhiliğini hatırlayan ve tanrı olmak için çabalayan beşeri bir ruhtur. Platon'un hakiki dini, insanların dua ettikleri, fert ve toplum olarak ihtiyaçlarını ilettikleri sayısız tanrı karşısında duyulan bir yüceltme duygusundan ibarettir. Platon, bir filozof olarak, *Timaeus*'u kaleme almıştır; dindar bir kişi olarak da henüz anlatmaya başlamadan önce anlatmak üzere olduğu dünyanın tanrı ve tanrıçalarını söz konusu etmiştir<sup>25</sup>. Tıpkı herhangi bir insan gibi, Platon da kendi hayatını ve kaderini gözetip koruyan kişisel güçlerle çevrili olmanın ihtiyacını duymuştur. Platon'un tanrısının ana sıfatının inayet olması bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır<sup>26</sup>. İlahi güçler sayesinde Platon, cansız şeylerin düzensiz çölünde kendisini yalnız hissetmemektedir. "Her şey tanrılarla doludur" sözünü Tales'ten sonra Platon da açık açık tekrarlamakta ve ilahi koruyucularına sadece hakettikleri değeri

24 Platon, *Republic*, 717. Jowett'in İng. çev., II 488. Platon'cu ilim dünyasında klasik duruma gelmiş tarihsel problem olan *Timaeus* (28 vd.)'ün "Yaratıcı" sını bir İde olup olmadığı sorulmamalıdır bile. "Yaratıcı", ezeli İde'lerin usulüne uygun faaliyet gösteren bir tanrıdır. O, yıldızları, ruhlar v.s. gibi tanrıları yaratan bir tanrı - yaratıcısıdır. Krş. *Laws*, X, 889., Jowett'in İng. çev. II, 631.

25 *Timaeus*, 27, Jowett'in İng. çev., II, 12.

26 Plato, *Laws*, X, 888, Jowett'in İng. çev., II, 630, Krş. X, 899-907; II, 641-9. Bu metinden çıkan sonuç şudur: "Tanrılar vardır, onlar insanları koruyup gözetmekte olup kimsenin adâletsizlik yapmak için ikna edemez." *Laws*, X, 907; II, 559

vermektedir. “İnsanoğlunu aşağı görmektesin, Yabancı”, diyor Megillus Kanunları’n VII. Kitabında, buna Atinalıların verdiği cevap şöyle; “Hayır, Megillus hayrete düşme ve beni bağışla: Ben insanoğlunu sadece tanrılarla karşılaştırıyordum”<sup>27</sup>.

Platon’un dini tutumuyla ilgili bu tasvir, onun doktrininin bazı yönlerini açıklığa kavuşturmakla kalmıyor, aynı zamanda felsefi tanrı kavramının doğuş noktasını yakalamamızı mümkün kılıyor. İdeleri felsefi açıklama ilkeleri olarak icad eden Platon, tanrılarını icad etmedi. Öyle görünüyor ki tanrılar ona Yunan mitolojisinden miras kalmıştır; onların Platon’un mitlerinde önemli rol oynamış olmaları bundan dolayıdır. Tekrar filozof, bize insanların tanrıların varlığına inanmasının çok eski ve dolayısıyla saygıdeğer olduğunu hatırlatmaktadır. Bununla beraber, miras olarak devredilen bu yaygın inanış, bazı yönlerden makul gösterilebilir. Platon’un makul gösterme yolu ise oldukça dikkat çekicidir. Biz, ne zaman yaşayan ve kendi kendine hareket eden, kendiliğinden ortaya çıkan dahili bir faaliyet gücüyle hızı artırılan bir şey görünce, onun bir ruha sahip olduğundan emin olabiliriz. Her ruh ise bir tanrı olduğundan, her yaşayan varlıkta bir tanrının bulunması gerekir. Söz gelişi güneşin ve yıldızların durumları böyledir. Onlardaki sürekli değişme, içlerinde ilahi güçlerin bulunduğu tanıklık eder. Başka bir deyişle, Platon’a göre insandaki tanrı kavramının oluşmasını sağlayan, ruhtur. Eğer insan ruhu olmasaydı, vücudun kendiliğinden hareket etmesi nasıl açıklanırdı? Fakat Platon burada şunu soruyor: Eğer yıldızlardan her birine birer ruh atfetmeseniz onların kendiliğinden hareket etmelerini nasıl açıklayacaksınız? Eğer onlara ruh atfederseniz, o zaman da her birinde bir tanrının bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız<sup>28</sup>.

Aristoteles, kendi objektif ve realist yolunda giderek, Platon’un kanıtlamalarından, felsefi tanrı kavramının kaynağına ilişkin öğretiyi çıkarmıştır. Aristoteles’e göre, insanlar tanrı kavramını iki kaynaktan, yani kendi ruhları ve yıldızların hareketlerinden çıkarmışlardır<sup>29</sup>. Homer’in tanrılarını hatırladığımız takdirde Aristoteles’in haklı olduğunu hemen anlarız.

27 *A.e.*, VII, 804, Jowett’in İng. çev. II, 559.

28 *A.e.*, X, 899, 11, 641, Krş. XII-966-967; 11, 700-702. Homer ve Hesiod’un mitolojisinin eleştirici için bk. *Republic*, 11, 377-378. Jowett’in İng. çev., I, 641-642.

29 Aristotle, “fragment 12”, *Aristotelis Opera*, Berlin, 1870, V, 1475-1476. Rüya ve mükâşefe anlamında ruh, tanrıymış gibi davranmaktadır. Yıldızlara gelince onların hareketleri gösteriyor ki, bu hareketlerin ve onların sahip oldukları düzenin sebepleri vardır. İşte bu sebeplerden her biri bir tanrıdır.

Aristoteles'in metafiziğini, tabii kelimeler tarihinde bir dönüm noktası yapan şey, uzun zamandan beri ertelenmiş bir husus olan felsefi ilkelere tanrı kavramının birleşmesinin nihayet orada gerçekleşmiş olduğudur. Aristoteles'in evreninin ilk hareket ettiricisi, aynı zamanda bu evrenin tanrısıdır. Bu bakımdan tanrı olmak, ilk felsefi ilke ve dünyanın ilk sebebi için takdire değer bir kazançtı. Fakat çok sayıda felsefi ilkenin bulunması gerçeğinin, bütün Yunan tanrılar ailesi için en tehlikeli bir macera olduğu daha sonra ortaya çıkacaktır. Eski Olimpos tanrılarının bir yana itilmeleri, sadece felsefe için değil, din için bile bir kayıp olmaktan çok bir kazançtır. Tanrıların başlarına gelecek asıl tehlike onların uluhiyetlerini yitirmesiydi.

Aristoteles'in dünyası, her zaman varolmuş ve her zaman varolacak olan bir dünya olarak işte oradadır. O, ezeli olarak zorunlu olarak ezeli olan bir dünyadır. O halde bizim problemimiz bu dünyanın nasıl meydana geldiğini bilmek değil, orada nelerin olup bittiğini, dolayısıyla onun ne olduğunu anlamaktır. Aristoteles'in dünyasının tepe noktasında bir İdea değil, bir şeye muhtaç olmadan var olan ezeli bir düşünme Fiil'i (*Act*) bulunmaktadır. Buna sadece Düşünce, kendi kendini fikr eden ilâhî Düşünce adını verelim. Onun altında her biri ayrı bir tanrı olan Akıllar tarafından hareket ettirilen semavî felekler bulunmaktadır. Bu feleklerin ezeli hareketinden yeryüzündeki bütün varlıkların oluşu ve yokoluşu, yani doğuşu ve ölümü ezeli bir biçimde meydana gelmektedir. Şüphesiz böyle bir doktrinde dünyanın teolojik yorumu, felsefi ve bilimsel yorumuyla bir araya gelmektedir<sup>30</sup>. Bu noktada sadece şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Burada hâlâ dinden söz edebilir miyiz? Kendisini düşünen Düşünce'nin salt Fiilî, ezeli olarak kendini düşünmekte, bizi dikkate almamaktadır. Aristoteles'in mutlak tanrısı dünyamızı yaratan tanrı değildir, hatta dünyanın kendinden ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırılmamaktadır. Her insanın bir ruhla donatılmış olduğu doğrudur, fakat bu ruh, artık Platon'un ruhu gibi ölümsüz bir tanrı değildir. O, maddi ve yokolabilen bir beden fiziksel bir formudur; insanın ruhu bu bedenle birlikte yok olmaya mahkumdur. Belki de Aristoteles'in tanrısını sevmemiz gerekir, ama o bizi sevmedikten sonra böyle bir sevginin ne yararı olabilir? Zaman zaman geçici bir süre için de olsa ilâhî teemmülün sonsuz saadetine ortak olmayı bazı bilge kişiler başarmaktadırlar. Fakat filozoflar en yüksek hakikate uzaktan nazar etmeyi başarmış

30 Aristoteles'in kendi kendisini düşünen Düşünce'si için bk. *Metaphysics*, Kitap XI., böl. vii ve ix.

olsalar bile onların mutluluğu uzun sürmemektedir, kaldı ki filozoflara pek o kadar sık rastlanmaz. Hakiki hikmet sahibi kişiler tanrı olma oyununu oynamazlar, onlar daha çok ahlaki ve siyasi hayatta pratik hikmet sahibi olmayı amaçlarlar. Tanrı göklerde; dünyayla ilgilenmek de insana düşmektedir. Yunanlılar, Aristoteles sayesinde açıkça rasyonel olan bir teolojiye kavuştular, fakat bu arada dinlerini de yitirdiler.

Filozoflar sayesinde dünyayla ilgilenmekten kurtarılan Yunan tanrıları, öyle görünüyor ki, insan ve onun kaderine gösterdikleri ilk ilgiyi bir daha kurmamak şartıyla koparmışlardır. Yunan mitolojisinin, halk' tanrıları, dini fonksiyonlarını durmadan sürdürdüler, fakat filozofların aklileştirilmiş tanrıların artık yapacakları dini görevleri yoktur. Söz gelişi Epikürüs'ün doktrininde ezeli olarak varolan bir çok maddi tanrılar vardır, onlar mutluluklarını hiçbir şeyle özellikle de insanla asla ilgilenmemeye borçludurlar<sup>31</sup>. Büyük Stoahlara gelince, onların eserlerinin hemen her bölümünde tanrı adıyla karşı karşıya gelmekteyiz. Fakat eğer onların tanrısı, kendisinden evrenin meydana geldiği maddi unsur olan ateş değilse nedir? Ateş sayesinde dünyada birlik vardır, her yerde görülen düzen veya sempati, dünyanın parçalarını ve dünyada yaşayan her birimizi bütünün farklı bölümleri olarak birbirine bağlar. "Çünkü her şeyin meydana getirdiği bir tek Evren ve her şeyde var olan bir tek Tanrı, bir tek cevher, bir tek Kanun, bütün akıllı varlıklarda ortak olan bir tek Akıl ve bir tek Hakikat vardır". Kendimizi, Zeus'un sitesinde, dünyada bulduğumuz için onu sevmemiz, izlenmesi gereken en akıllıca yol olur<sup>32</sup>. İstese de istemesek de onun kanunlarının zorunluluğuna boyun eğmek zorunda kalacağız. "Evrensel-Sebepl", diyor Marcus Aurelius, "her şeyi kendisiyle birlikte silip süpüren bir seldir"<sup>33</sup>. Yine o şöyle demektedir: "Bütün'ün Tabiat'ı, bir Evren yaratma duygusuyla zorlandı; fakat şimdi varolan her şey, ya tabii bir süreçle var olmaktadır; ya da Evrenin yönetici Aklının kendilerine doğru yöneldiği en önemli şeyler, akıldan yoksundurlar. Bunu unutma, birçok sıkıntıları soğukkanlılıkla karşılayacağını göreceksin"<sup>34</sup>.

Marcus Aurelius'un hakkettiği tanrıya sahip olamadığı söylenmektedir. Hatta Marcus Aurelius'un hiçbir tanrıya sahip olmadığını

31 Epiküreü tanrı kavramındaki Aristotelesçi kahatılar için A.J. Festugiérenin *a.g.e.* s. 63'deki önemli işaretlerine bakınız.

32 *The Communings with Himself of Marcus Aurelius*, metin ve İng. Çev. ni hazırlayan C.R. Haines, London, 1916. Bk. Kitap VII, 9, s. 169 ve IV, 23, s. 81.

33 *A.e.*, IX, 29, s. 247-8.

34 *A.e.*, VII, 75, s. 197.



söylemek daha doğru olabilir. Onun tanrı huzurundaki dindarlığı, çaresizlik karşısında akıllıca teslim olmaktan başka bir şey değildir. "Biraz zaman geçsin, her şeyi unutacaksın; biraz zaman geçsin, her şey seni unutacaktır<sup>35</sup>" Büyük Stoanın bu sözleri, aynı zamanda Yunan hikmetinin de son sözleridir. Bu sözler, Yunanlıların, dinlerini kaybetmek-sizin dünyanın geniş kapsamlı felsefî bir açıklamasını yapabilmelerindeki başarısızlığını açıkça göstermektedir. Bu söylenenlerin ışığında bakıldığında, onların başarısızlık sebebi hazır beklemekteydi. Yunanlıların dünyaya ilişkin felsefî yorumu, mahiyetlerin ne olduklarını, bir tek mahiyetin ne olduğu ile açıklamaktan ibarettir. Başka bir deyişle, Yunanlılar, her şeyi, yine şey olarak düşünülen bir veya bir kaç prensiple açıklamakta ısrar etmişlerdir. İnsanara, Zeus gibi hayali bir şeyden tutunuzda Altın Buzağı gibi tamamen saçma sapan bir varlığa varıncaya kadar her türlü yaşayan varlığa tapmaları telkin edilebilir. Onlar, yanlışlıkla başka birisiymiş (kişi imiş) gibi gördükleri takdirde, bir kimseye veya bir şeye eninde sonunda tapabilirler. İnsanların yapamayacakları bir şey varsa, o da bir şey'e tapmaktır. Yunan felsefesi ona erince, tabii kelâmda yolalmak için şiddetle ihtiyaç duyulan şey, metafizikte ortaya çıkacak olan ilerleme idi. Bu çeşit bir felsefî ilerleme, M.S. dördüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte olabildi; fakat işin tuhafı, metafizik bu ilerlemeyi, dinin etkisi altında kalarak ortaya koyabildi.

35 *A.e.* VII, 22., s. 173. Marcus Aurelius'ta bile tanrılar, insanları gözeten ve onları kötülükten korumak için ellerinden geleni yapan dost kuvvetler olarak mevcutturlar. (Bk. *A.g.e.*, II, 11. s. 32-35); ancak Marcus Aurelius'un tanrılarını, onun doktrininde çok iyi bir rol oynamaktadırlar. Onların iyi niyetleri bile hemen amansız bir teslimiyetten başka neşeli bir duyguyla Aurelius'u doldurmamaktadır.

## ABDURRAHMÂN İBNU'L-CEVZÎ VE "ZÂDU'L-MESİR Fİ İLMİ'T-TEFSİR" ADLI ESERİ.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

### Hayatı:

Hicrî VI. asır, hiç şüphesiz, İslâm Tarihinde siyasî ve içtimâî hareketlerin kaynaştığı, islâmî ilim ve fikir hareketlerinin en yüksek noktasına eriştiği bir dönemdir. Böyle bir dönemde ilmî yönden temâyüz edebilmek her ilim adamının kolay başaracağı bir iş değildir. İşte bu yazımızda ele alacağımız İbnu'l-Cevzî, bu devrede çeşitli ilim alanlarında yükselen bir kaç mümtaz şahsiyetten biridir. Asrının imâmı ve allamesi olmakla kalmamış, şöhreti ve eserleri zamanımıza kadar ulaşmıştır.

Ebu'l-Ferec, Abdurrahmân b. Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdillâh İbnu'l-Cevzî 508/1114 veya 510/1116 yılında Bağdatta, ilimle ilgisi olmayan zengin bir âileden dünyaya gelmiştir. 514 yılında babası vefat etmiş, çok küçük yaşta yetim kalmıştır. Küçük yaşta yetim kalışı hislerini kamçulamış, hayatın gerçek yönlerini görmesine yardım etmiş ve kendisini tamamen ilme vermiştir. Halasının ve dayısının yardımı ile ilk ders halkalarına katılmış, dayısı Ebu'l-Fadl Muhammed b. Nâsir (Ö. 550/1155) onun yetişmesi için ayrı bir itina göstermiştir. Bağdat gibi büyük bir ilim merkezinde el-Mubarek b. Ca'ferden Kur'ânı Kerim öğrenmiştir. Daha sonra Ebu'l-Kâsım Ali b. Ya'la'dan va'z ve hitabet dersleri, Ahmet b. Ahmet Ebû's-Saâdât el-Mütevekkilî (Ö. 521/1127), Ali b. Abdî'l-Vâhid ed-Dineverî (Ö. 521/1127), el-Huseyn b. Muhammed Ebû Abdillâh en-Nahvî (Ö. 520/1126), Hibetullah b. Muhammed Ebû'l-Kâsım eş-Şeybânî (Ö. 525/1130), Ahmet b. Muhammed Ebû Nasr et-Tûsî (Ö. 525/1130), Ali b. Abdillâh ez-Zâgûnî (Ö. 527/1132), Muhammed b. el-Hasen el-Mâverdi (Ö. 525/1130), Ahmet b. Abdillâh el-Ukbarî (Ö. 526/1131), İsmâil b. Ahmet es-Semerkindî (Ö. 536/1141), Abdulvahhab b. el-Mubârek (Ö. 538/1143), Ebu Nasr el-Cevâlîkî (Ö. 540/1145) gibi sayıları 78 e ulaşan pek çok ilim adamından çeşitli ilimleri almış, kendisini yetiştirmiş, tefsir, hadis, fıkıh, va'z ve

irşad, tarih, tıp ve diğer alanlarda pek çok eser yazmıştır. Kaynakların beyanına göre irili ufaklı eserlerinin miktarı 300 sayısını aşmaktadır.

Küçüklüğünden beri ilme olan sevgisi, İbnu'l-Cevzi'yi takva sahibi yapmış, geceleri az uyumuş, nâfile ibadetleri bol miktarda yapmış, ilim adamlarının sohbetini kaçırmamış, fakat ilmin, bütün nâfile ibâdetlerden faziletli olduğunu görmüştür. İlim dallarından her hangi biri ile yetinmemiş, diğer ilimleri de öğrenmek için çok fazla gayret göstermiş, babasından kalan sermayeyi, kitaplar satın almaya sarfetmiş, daha önce görmediği bir eseri bulunca, define bulmuşçasına sevinmiştir.

İbnu'l-Cevzi, Nûrânî yüzlü, iyi giyinmesini seven, vakûr, tesir edici bir sese sâhip, hoş sohbet bir zât idi. Dâima neşeli olmaya gayret eder, sağlığına itina gösterirdi. Akli melekelerinin en iyi şekilde çalışması için gerekeni yapar, et yemeklerini ve bilhassa meyve sularını tercih ederdi. Güzel kokular sürünür ve ince beyaz bir elbise giyerdi.

Kendisi bir medrese inşa ettirip orada ders verdiği gibi, uhdesinde beş medrese birden bulunmuş ve her birinde ayrı ayrı dersler vermiştir. Müellifimiz, din, felsefe, tarih, tıp ve edebiyat alanında teliflerin yaygın olduğu, ilmi kalkınmanın en yüksek noktaya ulaştığı bir devrede yetişmiş, sadece zamanındaki âlimlerle görüşüp onlardan istifade etmekle kalmamış, kendisinden bir kaç asır evvel vefat etmiş olan âlimlerin de eserlerini mütalâa ederek, onlardan istifade etmiştir. Bu bakımdan kendisine vâiz, imâm, hâfız, müfessir, fakih, edip lakabları verilmiş, tefsir, hadis, tarih, tıp, astronomi, fıkıh, dil ve edebiyat gibi çeşitli sahalarda yüzlerce eser yazmıştır. Kendi eliyle yazdığı eserlerin 200 cildi bulunduğu söylenir. Kaynaklar, Onun her gün takriben dört cüz veya fasikül yazdığını söylemektedirler.

İbnu'l-Cevzi, bilhassa va'z ve hitâbet sahasında yüksek bir şöhrete ulaşmış, sadece câmilerde halka nasihat etmekle yetinmemiş, vezirler ve büyük devlet adamlarının evlerindeki toplantılarda da konuşmalar yapmıştır. Kendisini halifeler, melikler, vezirler ve her tabakadan onbinlerle halk dinlemiştir. İnsanlara nasıl hitab edileceğini, onların dikkatlarının ne şekilde çekileceğini çok iyi bilir, bunlara ilaveten iyi bir arap dili ve edebiyatına vâkıf olması, zamanının ahlakî hastahklarını çok iyi teşhis etmesi ve bunların tedâvi yollarını göstermesi sayesinde, onbinlerle kişinin hidâyete erişmesine vesile olmuştur.

İbnu'l-Cevzi'nin vakûr, şahsiyetine düşkün bir kimse olduğunu daha evvelce söylemiştik. O, halife, vezirler ve devlet ricali ile iyi ilişkiler kurmuş, fakat asla onlara boyun eğmemiştir. Bir saray adamı, halife

veya vezirlerin hususi vâizi olmamıştır. O, idarecilerden uzak kalmayı dâima tercih etmiş, onlara asla tabasbus etmemiştir. Bilakis onlar, onu aramışlardır. Hatta İbnu'l-Cevzi, Halife el-Mustadi Billâh (Ö. 575/1179) a nasihatta bulunmuş, Ona şöyle diyerek onu uyarmıştır.: "Ey Mü'minlerin emiri şayet ben her şeyi konuşacak olursam senden korkarım, şayet susacak olursam sana gelecek zarardan korkarım. Seni sevdiğimden ve sana gelecek zararları bildiğimden ikincisini tercih ediyor ve sana zarar gelmemesini istiyorum".

İbnu'l-Cevzi, fikhî yönden Hanbeli mezhebine mensubdur. Akide yönünden sert ve katı tutum içerisinde değildir. O, meclislerinde sünneti, Ahmet b. Hanbeli ve ashabını medheder, onların muhaliflerini de zemedirdi. Öyle görünüyor ki O, selef ile sonraki ehli sünnet mezheplerinin görüşlerini telif etmeye gayret göstermiş, bu hususta orta bir yolu tutmuştur. Bu bakımdan bazı kimseler (bilhassa mutaassıb Hanbeliler) tarafından tenkide tâbi tutulmuştur, Âyet ve hadislerde te'vili zarurî gördüğü durumlar olmuş, böyle bir mecâzi mana niçin verilmesin, niçin böyle bir mana vermiyoruz diyerek, müteşâbih lafızları, zâhiri mana dışında tuttuğu yerler olmuştur. İbadet ve hukuka taalluk eden fer'i ahkâm yönünden Hanbeli, akide meselelerinde, Hanbelilikten ve Seleflikten biraz ayrıldığı, te'vile meyyal olduğu görülür. Sanki bir Eş'ari imiş gibi mütalaâ edilebilir. Kendisine bir mesele hakkında fetva sorulduğunda, Hanbeli mezhebi görüşü ile cevap verir. Şayet bu mezhepde mukni bir cevap veya kuvvetli bir delil bulamazsa, Hanefi ve Şâfi'i mezhepleri görüşüne müracaât ederdi. İtikâdî konularda taklitçilikten uzak kalmış, hatta gerektiğinde, Hanbeli mezhebinin ileri gelenlerini tenkid etmekten geri kalmamıştır, Hanbeli mezhebinin, mücessime mezhebi haline gelmesine sebebiyet verenlerden şikayet etmiş, müteşâbih âyetleri te'vile yönelmiş ve bu noktalarda aklı ihmal etmenin doğru olmayacağını söylemiştir. Zamanında ki, Râfızilik, Batınilik, Müşebbihe ve Mücessime gibi sapık mezheplerin görüşlerini çürütmeye çalışmış, va'zlarında bu konuları işleyerek halkı irşad etmiş ve bu konularda eserler vermiştir.

Müellifimiz, bir kitabı yazar yazmaz, tetkik ve tehzibine lüzüm görmeden onu bırakıp, diğer eserini telife yöneldiğinden, eserlerinde bazı eksiklikler ve yanlışlıklar bulunduğu söylenir. ez-Zehebî" ona bu hal, aceleden ve hemen diğer kitaba başlamasından husule gelmiştir" demektedir.

Çok yönlü bir âlim olan İbnu'l-Cevzi'yi tek yönlü olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zamanındaki bütün ilim dallarında bol bol

eserler veren bu zâtın eserlerini burada saymıyacağız. Ancak eserlerinin büyük bir kısmı yazma halinde kütüphaneleri doldurmaktadır. 300 den fazla olan eserlerinin ancak 45 kadarı çeşitli ülkelerde basılmıştır.

Bu meşhur âlimin elbette kendisinden ilim alan talebeleri de çok olacaktır. Onlardan bir kaçını burada zikretmekte fayda görüyoruz. Ebu'l-Hasan Ahmet b. Omer el-Kati'i (Ö. 634/1236), Ebu'l-Kâsım Ali b. Ebi'l-Ferec ibni'l-Cevzî (Ö. 630/1232), Ebu'l-Muzaffer Sıbt İbnu'l-Cevzî (Ö. 654/1256), Abdulganî el-Makdisî (Ö. 600/1203), Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî (Ö. 643/1245), Yusuf b. Halil (Ö. 648/1250), Muhammed b. Said (Ö. 637/1239), Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (Ö. 620/1223) gibi daha pek çok zevât ondan istifade etmişlerdir.

İbnu'l-Cevzî 597/1200 senesi Ramazan ayının bir Cuma gecesinde akşamla yatsı arasında 86 yaşında iken Bağdatta vefat etmiştir. Vefatı Temmuz ayına rastladığından cenazeyi teşyi için gelen halktan bir kısmı izdihamdan ve bir kısmı da bunaltıcı sıcağın dolayısı oruçlarını bozmuşlar, bazıları da serinlemek için kendilerini su arkalarına atmışlardı. Babu'l-Harb mezarlığında, Ahmed b. Hanbelin mezarı yakınındaki kabrine defnedilmiştir. Kaynaklar onun enteresan bir vasiyetini kaydederler: İbnu'l-Cevzî, Hazreti Peygamberin hadislerini yazarken kullandığı kalemlerin yongalarını toplamış, büyük bir yığın yapmış, onları öldükten sonra yıkama suyunun ısıtılması için vasiyet etmiş. Vasiyeti yerine getirilmiş, yongalar suyu ısıttığı gibi artmıştır bile, İbnu'l-Cevzî vefat etmeden önce kabrine şu beyitlerin yazılmasını vasiyet etmişti. Meâli şöyledir:

Ey günahı çok olana karşı affı bol olan Allahım,  
Günahkâr, işlediği suçlardan bağışlanmak için sana geldi,  
Ben bir müsâfirim, müsâfire ancak ikram yaraşır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> İbnu'l-Cevzinin hayatı, fikri ve görüşleri, eserleri hakkında daha fazla bilgi için bakınız: İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye (ilk tab'ı 1966) XIII. 28-30.; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Mısır 1948/1367, II. 321-322.; İbnu'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, Matbaatu'l-İstikâme, IX. 255.; İbn Tangrıberdi, en-Nücumü'z-Zâhire, el-Kâhire 1936/1355, VI. 174-176.; Ebu'l-Fidâ, el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer, Mısır 1325, III. 101.; İbn Receb, Kitâbu'z-Zeyl ala Tabakâti'l-Hanâbile, Mısır 1952/1372, I. 399-433.; ez-Zehabi, Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarabât 1958/1377, IV. 1342-1347, es-Suyûtî, Tabakâtu'l-Müfessirin, Leiden 1839, s. 17.; ed-Dâvûdî, Tabakâtu'l-Müfessirin, İlk Tabı 1972/1392, I. 270-274.; Taşköprüzâde Ahmed, Mavzuâtü'l-Ulûm, İstanbul 1313, I. 549, 284-285.; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zehab, Beyrût, IV. 329.; Kâtip Çelebi, Keşfuzzunûn, İstanbul 1941/1360.; İsmail Paşa el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-Arifin, İstanbul 1951, I. 520-523.; Yusuf Elyân Serkis, Mu'cemu'l-Matbuati'l-Arabiyye, Mısır 1928/1346 I. 67-68.; ez-Zrikli, el-A'lâm, Üçüncü tabı, IV. 89-90.; Omer Rıza Kakhâle, Mu'cemu'l-Müellifin, Beyrût, V. 157-158.; C. Brockelmann, İbnu'l-Cevzî (İslam Ansiklopedisi) V2. 848-850.; Ömer Nasûhî Bilmen, Tefsir Târihi, s. 305-307.; Dr. Nurettin Boyacılar, İbnu'l-Cevzinin Hadisteki Yeri ve Hadis Metodu (Basılmamış doktora tezi, İlahiyât Fakültesi No. 19794).

### Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir:

İbnu'l-Cevzî diğer alanlarda olduğu gibi, Kur'ân, Kıraât ve tefsir sahasında da kıymetli eserler vermiştir. Esbâbu'n-Nüzûl, tezkiretu'l-Erib fi tefsiri'l-Garib, el-İşâre fi'l-Kıraâti'l-Muhtâre, Tefsiru'l-Fâtiha, Umdetu'r-Râsih fi Ma'fireti'l-Mensûh ve'n-Nâsih, Fünûnu'l-Efnân fi Ulûmi'l-Kur'ân, el-Muctebâ, el-Mugni fi tefsiri'l-Kurân, el-Vücûh ve'n-Nezâir, Havassu'l-Kur'âni'l-Azîm, Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir. bu konudaki eserlerinden bazılarıdır. Biz burada sadece tefsirde en mühim eseri olan Zâdu'l-Mesir üzerinde duracak, onun tefsirde takip ettiği yolu göstermeye çalışacağız.

İbnu'l-Cevzî, Arap Edebiyatına vâkıf, Kur'ânın ruhuna âşına, mütefekkir bir müfessir olduğundan, Zâdu'l-Mesir adlı tefsirinde<sup>2</sup>, çeşitli görüşleri ve meseleleri bir tertib altına sokarak, onu, insanları irşad edecek tarzda, açık ve ilmi bir şekilde yazmıştır. Meâni ve beyân ilimlerine itina göstermiş, bu iki ilim olmaksızın Kur'ânın hakkıyla tefsir edilemeyeceğini zikretmiştir. Bu iki özelliğe, daha ziyade el-Bakara suresinin tefsirinde durmuş, en güzel örnekleri orada vermiştir. Bu tefsirde bir çok çapraşık mevzular, sualler sorulup cevaplar verilmek suretiyle halledilmiştir.

Her muteber tefsir gibi, bu tefsir de kendinden önce gelen muteber tefsir ve hadis kaynaklarına dayanmaktadır. Bilhassa Kütübü Sitte, et-Taberinin tefsiri, İbnu Kuteybe'nin Te'vilü Muşkili'l-Kur'ânı ile Garibu'l-Kur'ânı, el-Ferrânın ve ez-Zeccâcın Meâni'l-Kur'anları, Ebû Ali el-Fârisinin el-Huccesi, Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ânı, el-Hattâbinin Esmâullahi'l-Hüsnâsı, İbnu'l-Enbâri ve diğerlerinin eserlerine hemen hemen bir kaç sahifede bir rastlanmaktadır.

Genellikle müfessirlerin, tefsirde nasıl bir yol takip ettiklerinin en güzel delilini, yine bizzat kendi eserlerine yazdıkları mukaddimelerinde bulmak mümkün olur. Biz de İbnu'l-Cevzinin bu konudaki görüşlerini ve böyle bir tefsire girişmesinin sebebini zâdu'l-Mesirin mukaddimesinden okuyalım: "Ben bütün tefsir kitaplarına nazar ettim. Onları, ya okuyucuyu ye'se düşürecek kadar büyük veya her isteyenin istifade edemeyeceği kadar küçük buldum. Onların orta halli olanları da tertipsiz olmaları bakımından kendilerinden çok az istifade edilebilmekteydi. Çok kerre orada müşkiller ihmâl edilmiş, garib olanlar şerhedileceği yerde, garib olmayanlar şerhedilmiştir. Ey okuyucu işte sana, kolay, muhtasar ve pek çok ilimleri ihtiva eden, lafızlarının ihtisarı bakımından en

<sup>2</sup> Bu tefsir 1384 senesinde Dimaşk'ta 9 cilt halinde basılmıştır.

son noktaya ulaşan “Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr” adını verdiğim bir tefsir ortaya koydum. Allah seni onu öğrenmeye muvaffak kılsın”<sup>3</sup>. demektedir. Bu ifadesinden İbnu’l-Cevzinin tefsirini telif sebebi, gayet açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hakikaten o, Kur’ân tefsiri hakkında yazılmış irili ufaklı eserlerdeki eksiklikleri delici bir gözle görmüş, bu konuda okuyucuların en iyi şekilde istifade edebilmeleri için, daha evvel kaynaklarını belirttiğimiz eserlerden istifade ederek, âdetâ onları hulâsa etmiş, onları tasnife tâbi tutmuş, gerek kelimelerin sarf, nahiv ve garib yönlerini açıklığa kavuşturmuş, gerek âyetin ifade ettiği çeşitli manaları bir kaç katagori de vermek suretiyle, o görüş sahiplerini de zikretmeyi ihmal etmemiştir. Genellikle selefden gelen haberlerin isnadlarını ihtisar için hafzetmiş, sözün ilk sahibini zikretmekle yetinmiştir. Kendisi bir hadisci olması hasebiyle en sağlam haberleri nakletmiştir. Ayrıca âyetlerin tefsirini yaparken, bazı yerlerde fasıllar açmak suretiyle âyetin delalet ettiği hükümleri veya başka hususları vermeye çalışmıştır<sup>4</sup>. Tefsirinde şiirle istişhada geniş bir yer verilmiştir.

İbnu’l-Cevzî mukaddimesinde, tefsir ilminin fazileti, âlimlerin tefsir ve te’vil kelimelerini anlayışları, Kur’ânın nâzil oluşunun müddeti, Kur’ânda ilk ve son nâzil olan âyetler, mevcûd tefsir kitaplarındaki eksiklikler ve nihayet istiâze ve Besmele hakkında gereken bilgileri verdikten sonra, Fâtihanın tefsirine geçmektedir.

Tefsir ilminin fazileti hakkında, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemînin, İbn Mes’ud’dan naklen “Biz Allahın Rasûlünden onar âyet öğreniyorduk, bu on âyetin manasını ilim ve amel yönünden öğrenmedikçe diğerine geçmezdik” demektedir. İyâs b. Muâviyenin de şöyle dediğini zikreder: “Kur’ân okuyupta onun tefsirini bilen ile bilmeyenin misâli, kandili bulunmayan bir kavme dostları tarafından geceleyin gönderilen bir mektub (kitab) gibidir. Onu karıştırırlar, fakat içinde ne olduğunu bir türlü bilemezler. Ama kandil gelince, içinde ne olduğunu öğrenirler”<sup>5</sup>.

Tefsir ve te’vil kelimelerinin aynı mı yoka ayrı mı olduğu hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini, genellikle dilcilerden oluşan bir grubun bu iki kelimenin aynı manaya geldiğini söylediklerini, fıkıhçıların ise, aynı olmadığını ifade ettiklerini belirtmektedir<sup>6</sup>. Daha sonra Kur’ânın nüzûl müddeti hakkındaki görüşlerini serdettikten sonra<sup>7</sup>, ilk ve

3 Zâdu’l-Mesîr, I. 3-4.

4 Zâdu’l-Mesîr, I. 16, 20, 40, 321, 432.....

5 Aynı eser, I. 4.

6 Aynı eser, I. 4.

7 Aynı eser, I. 5.

son nâzil olan sûreler ve âyetler üzerinde durmakta ve bu konudaki rivâyetleri nakletmektedir<sup>8</sup>.

Bu fasıldan sonra, böyle bir tefsir yazışının sebebi olabilecek ve tefsirde takip ettiği metodu verecek mahiyette olan fasılda, müellifimiz şunları söylemektedir: "Bütün tefsir kitapları tetkik edildiğinde, onların hiçbirinin yeterli olmadığı görülür. Bu tefsirlerde bir âyete bakılmak istendiğinde, bazısı nâsih ve mensûh'dan hâli, bazısında esbab-ı Nüzûl bulunmaz, bazısının mekkî veya medeni olduğu beyan edilmemiş, bazısında âyetin hükmü bulunmaz, bazen da âyette vâki olacak şüphelere temas edilmez. İşte ben yazdığım bu tefsirde, tefsir yapan kimsenin müstağni kalamıyacağı, geçmiş eserlerdeki, fenleri burada derecelendirdim. Aynı cinsten olan şeylerin bu kitapda zikrinin gına getireceğini düşünerek,, daha evvel geçen kelimelerin tefsirinin tekrarından kaçındım ve onların geçmişteki yerlerine işaret ettim. Sihhati uzak olan sözleri terkettim. Bir âyetin tefsirinin yapılmadığını görürsen, böyle bir durum şu iki husustan hâli olamaz: Ya o âyet daha evvel geçmiştir, veya âyet okadar açıktır ki, onun tefsire ihtiyacı yoktur. Şu kitabımızda, tefsirlerin en pâkını ihtiyar ettim, en sahih, en güzel, ve en sağlam olanlarını aldım. Ve bunların nazmı, en muhtasar ibarelerle yazıldı. İşte eserimize bu şekilde başladık, Allah muvaffak etsin.."<sup>9</sup>

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, müellifimiz hakikaten ortaya koyduğu bu usûlünü tefsirinde uygulamıştır. Tefsir tetkik edildiğinde ibarelerde lüzûmsuz uzatmalar görülmediği gibi, anlayışı zorlaştıran ihtisarlar da mevcûd değildir. İbareler okunduğunda kolayca anlaşılabilir. Bir âyetin manası veya kelimeleri hakkında çeşitli görüşler sistematik bir şekilde toplanmış, âdetâ bu konudaki bütün malzeme okuyucunun gözleri önüne serilmiştir. Bu eserin diğer bir hususiyeti, yazar, bu görüşlerde münakaşalara girişmemiş, onların bazısını bazısına tercih etmemiştir. Okuyucuyu tercihde serbest bırakmıştır. Kısacası bu tefsir, tefsir ilminde okuyucuya en yüce gayeleri sistemli bir şekilde verip, geçmişin kültürünü bize kolay ve muhtasar bir biçimde ulaştırmaktadır. Kendisinde çok az, münker ve isrâîli rivayetler bulunması, naklettiği haberlerde hemen hemen hiç münakaşaya yönelmemesi, çok az tercihlerde bulunması gibi aleyhine olabilecek yönlerine rağmen, Zâdu'l-Mesîr şu özlü faydaları ihtiva eder:

- 1) Geçmişlerin, unutup geçtikleri şeyleri ilave etmesi.

8 Aynı eser, I. 5-6.

9 Zâdu'l-Mesîr, 6-7.



2) Kendinden önce gelen tefsirlerdeki ayıb ve kusurlardan kaçınmaya çalışması,

3) Zikrinde fayda görmediği şeyleri terketmesi,

4) Okuyucunun tefsire ihtiyaç duyduğu şeyleri, gayesine uygun bir şekilde ihtisar etmeye hırslı olması,

5) Ayetleri tefsirdeki meyli, Hazreti Peygamberden gelen haberleri, daha sonra da Sahabe ve Tâbiilerden gelen haberleri diğer haberlere tercih etmesi,

6) Meşhûr ve Şâzz kıraâtler hakkında bilgiler vermesi, bu ilmin imamlarından gelen tevcihleri atlamaksızın göstermesi,

7) Kur'ânın müfredâtını izâh etmesi, manayı tamamlamak için kelimelerin iştikaklarına kadar inmesi,

8) Sahabe, tâbiîn ve müctehid imamların çeşitli fihki meselelerdeki görüşlerini zikretmesi,

9) Kendisinden bazı hikayeleri tefsirine sokmayı ihmal etmemesi, gibi özellikler, bu tefsirin en bâriz hususiyetlerini teşkil eder kısacası geçmiş tefsir kültürünü derli toplu sistemli bir şekilde aksettiren bir tefsir olması bakımından ehemmiyeti haizdir.

## KÜLTÜR TARİHİMİZDE SANATIN DEĞERİ

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Türklerin İslâmiyetten çok önceden beri sanatla uğraştıkları bilinmektedir. Ortaasyada yapılan kazılarda Türklere ait kaplan, geyik ve ayı avına dair işlenmiş resimler bulunmuştur<sup>1</sup>. Göktürk çağına ait kartal ve insan figürleri Türklerin sanat kültürünün zenginliğinin kanıtlarındandır<sup>2</sup>. Eski Türklerde kabartma hayvan başları, kuşlar ve çiçek motifleri yapmak yaygındı<sup>3</sup>. Göktürk çağına ait pek çok heykelin de bulunduğu bilinmektedir<sup>4</sup>. Kaya resimlerinde, süvarilerin ellerinde bayrak tuttuğu saptanmıştır. Bayrağın kurt başıyla süslediği de görülmüştür.

Göktürklerde dikilmiş taşlar yanında heykellere daima rastlanmıştır<sup>5</sup>. Bazı heykellerin bıyıkları ve şapkaları tespit edilmiştir. Hatta bazan kadın heykelleri de bulunmuştur. Heykellerin bir elinde kadeh tuttuğu anlaşılmıştır. Heykellerin bazılarının üzerinde resimler görülmüştür. Resimler ev aletleri üzerlerine de yapılmıştır. Kazılarda duvar üzerinde freske rastlanmıştır. Bu tür eserler 5-8. yüzyıllarda Türklerin sanatta ne kadar ileri olduğunu göstermektedir.

Uygurlarda da zengin sanat türlerine rastlanmıştır. Turfan şehri Türk uygarlığının en önemli merkezlerindedir. Burada yapılan kazılarda işlenmiş heykeller, süslü duvarlar, mutfak eşyası üstüne yapılmış resimler bulunmuştur<sup>6</sup>.

Türkler öteden beri çeşitli kültürlerle temas imkânını bulmuşlardır. Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm ve Hıristiyanlık kültürüyle yakından ilgilenmişlerdir. Dördüncü yüzyıldan itibaren Türkler

1 Bak. Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten önce Türk Kültür Tarihi*, s. 140, Ank. 1984.

2 Bak. Aynı eser, s. 147.

3 Bak. Aynı eser, s. 148.

4 Bak. Aynı eser, s. 156-158.

5 Bak. Bahaeddin Ögel, aynı eser, s. 165-172.

6 Bak. Celal Esat, *Türk Sanatı*, s. 15, İstanbul 1928.

arasında Hıristiyan misyonerlerin dolaştığı bilinmektedir. İslâmiyetten önce Türkler arasında Maniheist olanlar az değildi.

Türkler 9. yüzyıldan itibaren İslâmiyeti kabul etmeğe başlamıştır. Ancak Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklularda eski sanatların izleri silinmemiştir. Türkler yiğitlikleri nedeniyle 9. yüzyılın ilk yarısında Memun ve Mutasım zamanında tercihen İslâm ordusunda görevlendirilmişlerdir. Türkler ister paralı, ister gönüllü asker olsun zamanla halife ordusunda seçkin bir yer tutmuşlardır. Hatta Halife etrafında muhafızlık yapan "Memlukler" sınıfını oluşturmuşlardır. Halifenin 9. yüzyıl başından itibaren Mısır'a Arap vali tayinini tercih etmediği bilinmektedir. Bir Türk olan Ahmed b. Tulun, Mısır valisi iken istiklâlini ilân etmiştir. Tulunoğulları kırk yıl kadar Mısır'a hakim olmuşlardır. Sanatı geliştirmişlerdir.

Türklerin Milâttan önce Tunç Devrinden beri bilinen sanat yetenekleri islâmlaştıktan sonra ölmemiş, ancak bazı yanlış yorumlar yüzünden resim ve heykele karşı çekingenlik başlamıştır. Tukyular tarafından yapılan sanat eserlerinin zenginliği 731 ve 734 yıllarına ait<sup>7</sup> Orhun Abidelerinden anlaşılmış iken İslâmiyetten sonra kimi sanat türleri yön değiştirmiştir. Özellikle resimde bunu gözlemekteyiz.

Oysaki İslâmiyetin özünde sanata karşı bir terslik yoktur. Sanatın olumsuz yönde etkilenmesi, dinin yanlış yorumlanması yüzündendir. Gerçek İslâmiyette sanata önem verilmiştir.

Kur'ân'da Maide suresinin 93. âyetinde putperestliğin yasaklandığı doğrudur. Ancak burada heykele tapmak yasaklanmıştır. Çünkü İslâm'dan önce Araplar genellikle put denen heykellere tapardı. Heykeli sanat için yapmakla, tapmak için yapmak arasında fark vardır.

Hadislere gelince: Resmin yasaklığı için kullanılan bazı hadislerin doğruluğunu iyi araştırmak gerekir. Bu hususta söylendiği ileri sürülen bazı hadisler şunlardır: "Kıyamet gününde azâbı en fazla olanlar, ressamlardır. Onlara yaptığımız şeye can veriniz denir..." "Allah'ın yaratışını taklit edenler, kıyamet gününde azâbı şiddetli olanlardır"<sup>8</sup>. Bu hadisler şüphelidir.

7 Bak. Celal Esat, aynı eser, s. 24-26.

8 Bak. Rifki Melâl Meriç, *Türk Tezyini Sanatları*, s. 11-14, İstanbul 1937. Bu hadisin başka bir varyantı şöyledir: "Şu suretleri yapanlar yok mu? İşte onlar kıyamet gününde, yaptığımız resimlere can veriniz diye cezalandırılacaklardır". Bak. Buhârî, Sahih, c. 12. s. 116, Hadis no: 1963.

Bunların yanında İslâm'da resmin yasak olmadığını gösteren sağlam kanıtlar vardır. Sözelimi Buharî'nin anlattığı bir hadîse göre şu olay dikkat çekicidir: Bir gün Hz. Peygamber namaz kılarken karşı perdede bir kuş resmi görmüş. Hz. Aişe'ye "namaz kılarken önüme geliyor. Bunu buradan kaldır" demiş. Bunun üzerine Hz. Aişe, o perdeyi yastık kılıfı yapmış, Hz. Muhammed de karşı koymamıştır<sup>9</sup>.

Mekke Tarihini yazan Ezrakî, şu önemli olayı nakletmiştir: Hz. Peygamber 8 Ramazanda yani 629 yılının Aralık ayında Mekke'ye girmiştir. Kâbe'yi ziyaret ederek duvarlardaki resimleri kaldırtırken "elimin altındaki hariç bütün resimleri siliniz" demiştir. Silinmesine izin vermediği bu eser, çocuk İsa'yı Meryem'in dizinde oturmuş gösteren resimdir. Bu resim, Halifelik iddia eden Abdullah b. Zubeyr'in H. 63 de Kâbe'ye sığınması ve bu yüzden Kâbe'nin yıkılması olayına kadar yerinde kalmıştır.

Hz. Ömer'in Suriye'den getirttiği ve kullandığı bir buhurdanlığın insan figürleriyle süslü olduğunu kaynaklar yazmaktadır.

Kahire'li Makrizî, Hitat adlı eserinde Tulunoğlu Humaraveyh'in (883-895) ünlü sarayındaki bir odayı kendisinin, eşlerinin ve şarkıcılarının resimleriyle süslettiğini yazmaktadır. Ebû Abdullâh Yâkût, Mu'cem al-Buldân adlı eserinde, Abdullâh b. Ebîhi'nin Basra'da evinin bir odasını resimlerle süslettiğini anlatmıştır.

Mevlânâ Celâlettin Rumî, Nakkaş Aynuddevle'ye potresinin yapılmasına izin vermiştir.

Ebu Said Ebû'l-Hayr'ın babası, bir saray yaptırmış, bu sarayda duvarlara dostu olan Sultan Mahmut Gaznevî'nin, askerlerinin ve filerinin resimlerini işletmiştir. Timur'un 1397 de Semerkant'da bir saray yaptırarak duvarları Hindistan savaşlarıyla ilgili resimlerle süslettiği bilinmektedir.

Özellikle İslâm âlemindeki sikkeler de İslâm'da sanata verilen önemi gösterir. Hz. Ömer, hicretin 21. yılında kestirdiği sikkenin bir yüzüne besmeleyle şehadet kelimesini, öteki yüzüne de Bizans İmparatorunun resmini naksettirmiştir. Muaviye, Abdülmelik, Mütevekkil, Muktedir'in sikkeleriyle figürlü sikke örneklerini çoğaltabiliriz. Selâhattin Eyyubî, kendisini bağdaş kurmuş gösteren sikke kestirmiştir. Artukoğulları, Atabek ve Selçuklu sikkelerinde de resim vardı.

9 Bak. Halil Aslangül, *Din, Bilim ve İnsan*, s. 97. Ankara 1982.

Suriye'de Kasr al-Hayr sarayının cephesinde heykeller, ayrıca Kusa-  
sıy Amra av köşkünün duvarlarında çıplak kadın resimleri görülmüş-  
tür.

Endülüste Abdurrahman III (912-961)ün kurduğu Medinet az-Zehra  
şehrinde heykeller yaptırmıştır. Fatımiler, Mehdiye şehrinde bir prensin  
elinde şarap kadehi olduğu halde flüt çalan bir kızı dinlerken kabartma  
biçiminde gösterilmesine izin vermişlerdir.

13. yüzyılda Selçuklularda melek, savaşçı ve avcı kabartma hey-  
kellere rastlanmıştır. Divriği Ulucamii yanındaki Daru's-şifa cephesin-  
de örgülü saçlarıyla bir kadın başı farkedilmektedir. Yine Divriği'de  
Selçuklulardan kalma insan başı ve Erzurumda hayvan figürleri görül-  
müştür<sup>10</sup>.

Bütün bu kanıtlar İslâmın özünde sanatın yasaklanmadığını gös-  
termektedir.

İslâm'da yalnız resim ve heykel değil süsleme sanatı da gelişmiştir.  
Özellikle kitab tezhibi yani süslemesi bu konuda derin bir zevki içermek-  
tedir. 9. yüzyıl başlarında Memun zamanında Grekçe ve Süryanca-  
dan Arapçaya kitap çevirileri hızlanmış, genellikle müspet bilimlerle  
ilgili eserler resimleriyle aktarılmıştır. Yıllar geçtikçe kitap resimleri  
çoğalmıştır. Diyoşkurides'ten 1222 de çevrilen Kitabul- Edviye'nin re-  
simlerini Abdullah b. Fazl yapmıştır. Hariri'nin Makamat'ının resimleri  
1237 de Vasit'lı Yahya b. Mahmut tarafından yapılmıştır. Bidpay'ın  
Kelile ve Dimne'si de resimlendirilerek Pehleviceden Arapçaya çevril-  
miştir. Reşiduddin'in 1303'de yazdığı 1314 tarihli Camiu't-Tevarih'in  
minyatürleri tanınmıştır. 1290 tarihli olup Alaettin Cuveynî tarafından  
yazılmış olan Tarih-i Cihanguşa, Firdevsi'nin Şehnamesi, Nizamî'nin  
Hamse'si, Sa'dî'nin Bustan'ı, Hafız'ın Divan'ı minyatürleriyle tanı-  
mış eserlerdir<sup>11</sup>.

İslâm sanatının taş ve tahta kullanılarak yapılmış pek çok eseri  
vardır. Heykeltraşık alanında birçok örnekler vermek mümkündür:  
Diyarbakır'da şehrin kapısını süsleyen, karşı karşıya duran iki kabartma  
aslan tespit edilmiştir. Musul'da Atabey Lülü tarafından yaptırılan ka-  
bartma hayvan ve insan figürleri görülmüştür. Halep'te kale kapısının

10 Bak. Suut Kemal Yetkin, "İslâm Sanatının Mahiyeti", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*,  
c. I, sayı I, s. 44-47, Ankara 1952

Ayrıca Sahih-i Buhari Muhtasarı'nda ağaç, dağ gibi manzara resimlerinin ve vesikalık  
fotoğrafların mübah olduğu, Ahmet Naim tarafından belirtilmiştir. Bak. c. VI, s. 421, Ankara  
1969.

11 Bak. Gaston Migeon, *İslâm Sanatı*, Çeviren: Burhan Toprak, s. 21-28, İst. 1943.

üstünde iki ejderha arasında bir insan figürü vardır. Selçuklulardan kalma kanatlı melek ve aslan figürleri bulunmuştur. Bunlara Mısır'da Fatımilerin ve Endülüs'te Emevî Devleti'nin yaptırdığı süslemeleri ve figürleri de eklemek gerekir<sup>12</sup>.

İslâm sanatında minyatürlerde gölge, derinlik ve hacim yoktur, düşüncesinden hareketle bu sanatı küçümseyenler haksızdırlar. Çünkü resim sanatı, başlangıçta daha realist gelişirken inancın gereği olarak soyutlaşmıştır. İslâmiyet, dünya hayatının geçiciliğini hatırlatıp insanı yüce değerlere yönlendirmektedir. Yüce olan değerler ise dünyalık nesnelerin üstündedir. Yüce değerler bizi aşar ve sınır tanımaz. Bu nedenle minyatürlerde gerek renkler ve gerekse hacim, tabiattaki gibi değildir. Ancak minyatürlerde renk ve desen zenginliği kendini göstermiştir. Minyatürlerde renklerin uyumu ve çizgilerin ahengi tam bir sanat zevki vermektedir. Sanat, genel anlamda büyümlü ahenk olduğuna göre minyatürlerin sanat gücü daha iyi anlaşılır. Bu minyatürler iç dünyanın parlaklığını çizgilerle ve renklerle vererek her şeyi olduğu gibi değil, yaşadığı gibi, duyulduğu gibi sunmuştur. Bu nedenle gölge, derinlik ve hacimden uzaklaşması resim sanatının değerini küçültmez<sup>13</sup>.

İslâm'da sanat daima var olmuştur. Sanat türleri yasaklanmamıştır. Yasak düşüncesi, kimi çevrelerin yanlış yorumundan kaynaklanmıştır. Ancak İslâm inancının resim, mimarî ve süsleme gibi alanlarda sanatı yönlendirdiği de inkâr edilemez. İslâmın sanata önem verdiğine dair Hz. Muhammed'in şu hadisleri kanıt olarak gösterilebilir: "Kuşkusuz Allah güzeldir, güzeli sever", "Şiirin kimi türleri bilgeliktir". "Nikâhı def çalarak açıklayınız". "Allah sanat sahibi mümini sever". "Allah sanat ve çalışmasında hünerli kimseyi sever".

Ayrıca Kur'an'daki bazı âyetlerden de sanata izin verildiği anlamı çıkarılmaktadır. Bu âyetlerden bazılarının anlamları şöyledir:

"Allah'ın kulları için var ettiği süsleri haram kılan kimdir". "Allah onlar için güzel şeyleri helal, kötü şeyleri haram kılmaktadır". "Sözü dinleyip en güzeline uyanlar, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir". "İnanıp iyi işler yapanlar cennet bahçelerinde neşelendirileceklerdir".

İşte böyle hükümler olduğu için müslümanlar müzikte, mimaride, oymacılıkta, el sanatlarında, dokumacılıkta ve süsleme alanında bir çok

12 Bak. Gaston Migeon, Anılan eser, s. 26-28.

13 Bak. Suut Kemal Yetkin, "İslâm Minyatürünün Estetiği", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* yıl, 1953, sayı I, s. 33-35, Ankara 1953.

eserler vermişlerdir. Musikîde Hz. Muhammed'in Hz. Aişe'nin evinde şarkı söyleyen iki kızı dinlemesi ibretli bir olaydır.

Henüz Emevîler devrinde resim sanatı duvar, araç ve gereç süslemesi biçiminde devam etmiştir. Geç Abbasiler devrinde yukarıda belirttiğimiz gibi kitap ressamlığı başlamıştır. Diyoşcurides'in Kitab al-Haşayiş fi't-Tıbb'ı ve Galenos'un Kitab al-Tiryak'ı bunun güzel örneklerinden olmuştur.

İslâmdan sonra Türklerin sanata verdiği değere gelince:

Türk bilgini Biruni'nin Asar al-Bakiye adlı eseri de tanınmış resimli kitaplar arasındadır. Az önce sözünü ettiğimiz Türk minyatürlerinin yer aldığı Reşideddin'in Camiu't-Tevarih'ini (1314) ve Alaeddin Cuveynî'nin Tarih-i Cihanguşa'sını (1290) bunlara ekleyebiliriz.

Mevlana'nın (Ölm. 1273) yapılmış minyatürleri bazı kitapları süslemiştir<sup>14</sup>.

Milattan önce Büyük Hun İmparatorluğu (M.Ö. VII. yy. - M.S. 48 yy.) döneminden beri sanatları farkedilen Türkler, (ilk yazılı belge M.Ö. 318) Gök Türk İmparatorluğu döneminde (552-744) sanatta oldukça yükselmişlerdir. Uygur devleti döneminde de (745-840) sanat zevki gelişerek devam etmiştir. Bir Türk Devleti olan Karahanlılar Devleti (840-1042) İslâmiyeti kabul etmiş ve sanat faaliyetlerine devam etmiştir. Gazneliler Devleti döneminde (969-1187) Türk-İslâm sanatı varlığını sürdürmüştür. Büyük Selçuklu İmparatorluğu (1040-1157) süsleme sanatına ağırlık vererek sanatta beceri ve ustalığını ortaya koymuştur.

Bilindiği gibi Musul'da Atabey Lülü, Mısır'da Memluklar, Anadolu'da Selçuklular İslâmdan etkilenerek sanatlarını sürdürmüşlerdir. Selçuklular, yukarıda değindiğimiz gibi sanatlarında insan ve hayvan figürlerine yer vermişlerdir. Türkler motiflerini tabiattan seçmişler, yalnız yapmışlar ve geometrik biçimlere yer vermişlerdir. Âlemde bir düzen olduğunu, hiç bir şeyin bu düzenin dışında kalamayacağını yansıtmışlardır. Arabesk ve minyatür öncesizlik ve sonrasızlık duygusunu aşlamak açısından önemlidir. Somuttan soyuta gidilmesi yüce duyguları aşılama amacından kaynaklanmıştır.

Her ne kadar tutucu çevreler, kısmen müzik, resim ve heykel yapılımasını yanlış yorumlarla engellemeye çalışsa da hükümdarlar başarı-

<sup>14</sup> Bak. Mehmet Önder, "Mevlâna'nın Giyim Şekilleri ve Elbiseleri", *İlahiyat Fak. Dergisi*, c. IV, sayı 3-4 s. 81-82 Ankara 1957.

larını sanattan yararlanarak sergilemek istemişlerdir. Fatih Sultan Mehmet, İtalya'dan Bellini'yi getirterek portresini yaptırmıştır. Osmanlılarda Batılı anlamda ancak 1870 lerden sonra resim yapılmaya başlanmıştır.

Osmanlı döneminde mimarî sanatının gelişmesinde Türk zevkinin büyük etkisi vardır.

Henüz Selçuklular döneminde Türkler yapı ve süsleme sanatına bazı yenilikler getirmişlerdir. Beylikler devrinde de yenilikler sürmüştür. Bu yenilikleri şöyle sıralayabiliriz: Mekân anlayışının gelişmesi, camilerde son cemaat yerinin doğması, avlunun cami gövdesine katılması, portallerin sadeleşmesi, doluluk ve boşlukların denkleşmesi, mermer kaplamanın kullanılması, iç ve dışın ahenkleşmesi.

Osmanlı döneminde mekân anlayışı daha da gelişerek Mimar Sinan'da olgunluğuna erişmiştir<sup>15</sup>.

Türk sanatının bir özelliği de Saray'ın ve Tekke'nin etkisinde kalmasıdır. Minyatür, kitap süslemeleri, cilt, hat sanatları sarayın etkisindedir. Halı, kilim, tasavvufî şiir, tasavvufî musiki ve bazı el sanatları Tekke'nin etkisinde kalmıştır. Ancak Osmanlıların ilk dönemlerinde Osman Bey, Orhan Bey ve Murat I gibi hükümdarlar mutasavvıflarla organik bağ kurmuşlardı. Daha sonraları sarayın ve tekkenin zevklerinde farklılaşma olmuştur<sup>16</sup>. Osmanlı mimarîsi zamanla gelişerek mekân bütünlüğüne ulaşmıştır. Mekân bütünlüğü kubbeye bağlı olarak ışık, yön ve plastik değerleri içermiştir. Kubbeler yarım, çeyrek ve tam olarak kullanılabilmiştir. Camilerde amaç birliğine ve estetik zevkin doruğuna ulaşılmıştır. İç mekân yaratma niteliği Türklere nasip olmuştur, Türk sanatındaki mimarî eserlerin Bizans kaynaklı ve resimle ilgili ürünlerin İran kaynaklı sayılması yanlıştır.

Mimarîdeki bu gelişmeye rağmen Osmanlılarda resim ve heykel alanında aynı atılımı önlemek isteyen tutucu engeller olmuştur. Hatta müzik alanında da bu engellemeler zaman zaman görülmüştür. Gerçek anlamda sanatta özgürlük Cumhuriyet döneminde yaşanmıştır.

Büyük Atatürk milletiyle İstiklâl Savaşı'nı kazandıktan sonra kültürel alanda tutucu engelleri de kırmıştır.

15 Bak. Suut Kemal Yetkin, "Beylikler Devri Mimarîsinin Klasik Osmanlı Sanatını Harırlayışı", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. IV, sayı, 3-4, s. 39-43 Ankara 1957.

16 Bak. Doğan Kuban, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, s. 87-90, İst. 1982.



Atatürk'ün sanatla ilgili bir çok özdeyişi vardır. Bu özdeyişlerden bazı örnekler şunlardır:

“Sanatsız kalan bir ulusun hayat damarlarından biri kopmuş demektir”.

“Hepiniz milletvekili olabilirsiniz. Bakan olabilirsiniz. Hatta Cumhurbaşkanı olabilirsiniz. Fakat bir sanatçı olamazsınız”.

“Güzel sanatlarda başarı, bütün inkılâpların başarılı olduğunun en kesin kanıtıdır”.

“Bir ulus ki resim yapmaz, bir ulus ki heykel yapmaz, bir ulus ki tekniğin gerektirdiği şeyleri yapmaz, itiraf etmeli ki o ulusun ilerleme yolunda yeri yoktur”.

“İnce, yüksek, derin ve temiz duyguları en çok duyabilen ve öteki insanlara duyurabilen şairdir”.

“Dünyada uygar, ileri ve olgun olmak isteyen herhangi bir ulus, mutlaka heykel yapacak ve heykeltıraş yetiştirecektir. Âbidelerin şuraya buraya tarihî hatıralar olarak dikilmesinin dine aykırı olduğunu iddia edenler, din hükümlerini gereği gibi araştırıp incelememiş olanlardır”.

“Sanatçı, toplumda uzun mücadele ve çabalardan sonra alanında ışığı ilk duyan insandır”.

Yüksek bir insan toplumu olan Türk ulusunun tarihî bir özelliği de güzel sanatları sevmek ve onda yükselmektir.

“Sanat güzelliğin ifadesidir”<sup>17</sup>.

Büyük Atatürk güzel sanatlar içinde şürlle özel olarak ilgilenmiştir. Dış kaynaklı şairlerden Byron ve Alfred de Musset'nin şürllerini severdi. Yerli şairlerden Yahya Kemal, Faruk Nafiz Çamlıbel ve Behçet Kemal Çağlar'ın şürllerini okutup dinlerdi. Namık Kemal ve Tefvik Fikret'in yurt ve özgürlük için harcadığı emeği takdirle anardı. Hatta Tefvik Fikret'in Âşiyân'ını bir kaç kez ziyaret etmiştir.

Şairlere kültürlerini artırmalarını, Türk toplumunu ve tarihini sevmelerini salık vermiştir. Atatürk'ün Büyük Nutuk adıyla bilinen söylevleri hitabetin en güzel örneklerindendir. O, edebiyatı hem sevmiş, hem de edebiyatçıları korumuştur. Çünkü biliyordu ki edebî eserlerle

17 Bak. *Atatürkçülük* (Birinci kitap), s. 137-138 Genelkurmay Basımevi, Ank. 1982; Gültekin Elibal, *Atatürk Resim-Heykel*, s. 34-52, İst. 1973; Adnan Turani, “Atatürk ve Güzel Sanatlar”, *Atatürk Kültür ve Eğitim Semineri*, s. 73-80, Kayseri 1983.

gençliği eğitmek daha etkilidir. Zekâyı ve yeteneği geliştirmek sanatla daha kolay ve daha verimlidir. Türk milleti sanat yetenekleriyle de zaferlerini dünyaya tanıtmalıydı.

İşte bunun içindir ki, Atatürk edebiyat üzerinde ısrarla durmuştur. Bir konuşmasında edebiyatı şöyle tanımlamıştır: “Söz ve anlamı yeni, insan zihninde yer eden her türlü bilgileri ve insan gücünün en büyük duygularını, bunları dinleyenleri veya okuyanları çok ilgilendirecek biçimde söylemek ve yazmak sanatı”<sup>18</sup>.

Atatürk güzel sanatlardan müziğe de çok önem vermiştir. Müzik eğitimi için Avrupa’ya öğrenciler yollamıştır. Ahmed Adnan Saygun bunlardan biridir. Onun yazdığı “Özsoy” operasını 1935 de İran Şahı Rıza Pehlevi’yle birlikte izledi.

1924 de Musiki Muallim Mektebinin açılmasını sağlamış, bu okulun kadrosuna batı eğitimi görmüş Cemal Reşit Rey, Ulvi Cemal Erkin, Hasan Ferit Alnar, Necil Kâzım Akses ve Adnan Saygun alınmıştır. Atatürk 1934 de Ankara da Millî Musiki ve Temsil Akademisini, 1936 da Ankara Devlet Konservatuari’ni kurdurmuştur<sup>19</sup>.

Atatürk 1935 yılında Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası’nı düzenlemek üzere Dr. Ernst Praetorius’u Ankara’ya getirtti: Böylece senfonik orkestra güçlendirildi.

Atatürk heykel yapımına da önem vermiştir. Dolmabahçe Sarayı’nın Veliahd Dairesinde 1937 de Resim ve Heykel Müzesi açtırdı. Böylece Türk resmi evlerde asılı olmaktan kurtarılarak daha geniş anlamda millete sunuldu.

Atatürk Barbaros Hayrettin Paşa’nın, Fatih Sultan Mehmed’in ve Mimar Sinan’ın heykellerinin yapılmasını istedi.

Resim sanatına önem veren Atatürk, Kurtuluş Zaferinin resimlerle yansıtılmasını sağladı. Yapılan tabloları sergiletti<sup>20</sup>.

18 Bak. Afet İnan, “Atatürk’ün Karakter Hususiyetlerinden Bir Kaç Örnek ve Onun Son Günleri”, Dil ve Tarih Coğ. Fak. Dergisi, c. VIII, s. 342, Ankara 1950; Cahit Kavcar, Atatürk’ün Dil ve Edebiyat Konusundaki Görüşleri, Atatürk Devrimleri Eğitim Sempozyumu, s. 153-162, Ankara 1981.

19 Bak. Seçil Akgün, “Atatürk’ün Sanat ve Kültür Anlayışı”, Yüzcüncü Yıl Atatürk Konferansları, s. 11, Sanem Matbaası.

20 Bak. Elif Naci, “Güzel Sanatların Son 15 Senelik Tekâmülü”, Atatürk Devri Fikir Hayatı, s. 446-451, Ankara 1981.

Mimarî sanatına da önem veren Atatürk 1924 yılında Topkapı Sarayı'nın müze olarak açılmasını gerçekleştirmiştir. Ayrıca Türk ve Bizans sanatının özelliğini taşıyan Ayasofya'yı müze haline getirmiştir<sup>21</sup>.

Kültürün her dalına önem veren Atatürk 1931 de "Türk Tarih Tetkik Heyetini ve 1932 de "Türk Dili Tetkik Cemiyeti"ni kurdurmuştur. Atatürk kültür hakkında şöyle söylemiştir. "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür... Kültür okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkarmak, duygulanmak, düşünmek, zekâyı eğitmektir"<sup>22</sup>.

Demek oluyor ki kültürün önemli bir parçası olan güzel sanatlara Atatürk önem vererek Türk sanatının özgür bir biçimde gelişmesini sağlamıştır. Gençlerin fikri, irfanı ve vicdanı özgür, bağınazlıktan kurtulmuş olarak yetiştirilmesini istemiştir. Sözleriyle, açtığı kurumlarla ve eğitime verdiği önemle Türk sanatının çağdaş uygarlıkta hakettiği yüksek yeri almasını öngörmüştür. Ancak Cumhuriyet döneminden sonra sanatın bazı dallarına karşı çekingenlik tamamen silinmiştir. Kuşkusuz bunda inkılâpların temel ilkelerinden olan laikliğin önemli katkısı vardır. Atatürk'ün teşvikiyle milletimizin üstün yetenekleri sanatın her dalında daha verimli olarak görülmeğe başlanmıştır. Yurdumuzu düşmandan kurtaran Atatürk, sanatın ulus hayatındaki önemini zamanında görerek bu alanda da önderlik etmiştir.

Kısacası Türkler gerek İslâmiyetten önce ve gerekse İslâmiyetten sonra sanata değer vermişlerdir. Tarihimizin bazı dönemlerindeki resim ve heykele karşı çekingenlik Cumhuriyetten sonra ortadan kalkmıştır. Büyük Atatürk'ün teşvikleri ve gerçekleştirilen inkılâplar Türk sanatının özgürce gelişmesini sağlamıştır.

21 Bak. Prof. Dr. Feridun Akozan, *Atatürkçülük* (İkinci Kitap) s. 141-150, Ankara 1983, Seçil Akgün, *Amlan Yazı*, s. 7-13.

22 Bak. Seçil Akgün, *amlan yazı*, s. 12.

## RUDOLF BULTMANN\*

Ian HENDERSON

Çev.: Prof. Dr. Mehmet DAĞ

### I. YAŞAMI

Rudolf Öarl Bultmann'ın öyküsü basit bir biçimde anlatılabilir<sup>1</sup>. 1884'te Wiefelstedt'te doğdu. Yalnızca rahip bir babanın oğlu değildi; büyük babalarından biri mahalle papazı, öteki ise misyonerdi. Orta eğitimini Oldenburg Jimnazyumu'nda ya da gramer okulunda gördü. Kendisinden biraz daha büyük olan okul arkadaşı filozof Karl Jaspers, onu, Oldenburg oyun alanında kendisini çeken, fakat yakınlık kurmaya bir türlü cesaret edemediği bir çocuk olarak anımsar<sup>2</sup>. Bu iki ünlü Avrupalının çocukluğu hakkındaki bir an için umut verici kısa görüntü, Jaspers'in hukuk çalışmalarını bırakıp, bir tıp öğrencisi oluncaya dek kendisini ciddi olarak akademik çalışmaya vermemesi; Bultmann'ın ise daha Oldenburg'da bir okul çocuğu iken oldukça olgusal bir nitelik gösteren öğreniminin temellerini atıyor olmasıyla ilgili olabilir. Söylediğine göre, onun sevdiği dersler, din dersi, Alman edebiyatı ve Yunanca idi. Doymaz bir tiyatro ve konser izleyicisi idi; bu nedenle Oldenburg'daki yıllarının tadını çıkardı.

1903'te başlayan öğrencilik yılları hakkında o, kendi özgeçmişiyile ilgili olarak, verdiği kısa taslakta pek az şey söylediği halde, kendisini en çok etkileyen profesörlerden söz etmektedir. Bu profesörler Tübingen'de Müller, Berlin'de Gunkel ve Harnack, Marburg'ta ise Jülicher, Weiss ve Herrmann'dı. Onun üniversitedeki öğretim üyeliği 1921'de Marburg'ta Yeni Ahit dersleri vermek üzere atandığında başladı. 1916'da yardımcı profesör olarak Breslau'ya çağırıldı ve orada

\* Bu çeviri, *Makers of Contemporary Theology* dizisi içinde yayınlanan kitapçıktan yapılmıştır (Londra 165).

1 Bu bölüm için ana kaynak malzeme Bultmann'ın kendi denemesi olan, *Autobiographical Reflections*'dir. *EXISTENCE AND FAITH* içinde yayınlanmıştır (Collins).

2 Karl Jaspers, *Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung*, (Piper, Münih), s. 113.

dört yıl kaldı. Giesen'de kısa bir süre kaldıktan sonra 1921'de profesör olarak yeniden Marburg'a döndü. 1951 yılında emekliye ayrılıncaya dek otuz yıl süreyle Marburg'daki kürsüsünde kaldı. Şimdi orada emekli olarak yaşamaktadır.

Yukarıda söylenenlerden, Bultmann'ın bir Hristiyan düşün adamı olduğu izlenimini edinmek kolaydır. Bir noktaya dek, bu izlenim, hem doğru, hem de Bultmann'ın ilahiyatının kimi zaman neden olduğu fırtınaları anlamaya çalışan bir kimse için yardımcıdır. İngilizler kabul etmek istemeseler de, Hristiyanlığın düşün merkezi Almanya' kabul etmek istemeseler de, Hristiyanlığın düşün merkezi Almanya'dır. Hristiyanlığın kilise gücü, bir başka yerde, Roma'da ve daha az bir ölçüde de Canterbury'de üs edinmiş olabilir. Fakat Almanya'nın ilahiyat fakültelerinde Hristiyanlık her yeni kuşağın yaşadığı dönemde yeniden düşünülmüştür. Burada Hristiyanlık için zihinsel bir savaş verilmiş; kimi zaman bu savaş yitirilmiş, fakat daima herhangi bir başpiskoposun görüşlerine aldırış edilmeden sürdürülmüştür. İşte Bultmann bu kısıtlanmamış akademik özgürlük dünyasına mensuptur ve bu dünyada önemli bir rol oynamıştır. Hristiyanlık hakkındaki izlenimlerini, kilisenin buyruklarıyla sınırlandırılmış bir çevrede edinmiş olanların, onun düşüncelerini zaman zaman can sıkıcı bulmalarından daha doğal bir şey olamaz.

Ancak yine de öykünün tamamı bu değildir. Bultmann'ın yaşamı ve düşüncesinde rolü olan etkiler tamamıyla ilahiyata ilişkin olmamıştır. Her ne kadar Bultmann'ın suskunluğu, alçakgönüllülüğü ve ilahiyat konusuna düşüncesini toplama yeteneği kısa kesmeyi zorunlu kılssa da, öteki konular hakkında da bir şeyler söylemek gerekmektedir. İlk, onun ailesinin etkisi söz konusudur. Karısı ve çocuklarının kendisi için çok şey ifade ettiğini bilmeden Prof. Bultmann'ı biraz olsun tanımak olanaksızdır. O, kişisel ilişkilerin kendisine çok şey verdiği bir insandır ve kişisel ilişkilerde kullanılan dili Tanrı'ya uyguladığında, mitolojik bir biçimde değil, benzetme yaparak konuştuğunu düşünmesi önemlidir.

Öte yanda ise, dünya olaylarının etkisi söz konusudur. Kuşkusuz, bir kardeşini **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI** ordularında, bir başkasını da Nazilerin toplama kamplarında yitiren biri, bu yüzyılın ilk yarısının şiddet ve acısından payını almadan kurtulamaz.

Bultmann'ın Nazilere olan tepkisi ilgi çekici ve aydınlatıcıdır. Belirttiği üzere, kendisi siyaset adamı olmadığı halde, -bu, onun ilahiyatıyla bağlantısız olan bir ifade değildir- yine de oldukça erken bir çağ-

da onların yöntemlerine karşı tepkide yerini aldı. 4 Eylül 1933 günü Nazilere yakın bir Alman Hristiyan çoğunluğun daha önce egemen olduğu kilisenin **GENEL RUHANİ MECLİSİ** toplandı ve on yeni piskoposluk kurmanın yanısıra, Ari soyunda olmayan kimselerin papaz olamayacaklarını ve Ari soyundan olmayanlarla evli papazların da papazlıktan atılmalarını karara bağladı. Bu durumun uyandırdığı ve papazların ve halkın biraraya geldikleri resmi olmayan toplantılarda açıkça ifade edilen genel huzursuzluk sırasında, **MARBURG İLAHİYAT FAKÜLTESİNE**, Yahudileri papazlıktan çıkarmanın incile uygun olup, olmadığı soruldu. Marburg fakültesinin elde ettiği bulgunun, **GENEL RUHANİ MECLİSİN** Ari olmayan kararının, "kilisenin yalnızca kutsal yazılar ve incilin otoritesiyle belirlenmiş olan doğasıyla uzlaşmaz" olduğu biçiminde olması önemlidir<sup>3</sup>. Yine bu sırada (aralarında Prof. Bultmann, Jeremias ve Lohmeyer'in de bulunduğu) yirmibir Yeni Ahit uzmanı, bir bildiri yayınladı. Bu bildiri de onlar, Yeni Ahit'in tanıklığına göre, Yahudi ve Yahudi soyundan olmayan hristiyanların kilise hizmeti için aynı ölçüde uygun olduklarını belirtiyorlardı. Naziliğin açık eleştirisi Bultmann'ın denemelerinde de bulunabilir (sözgeleşi, bkz., *The Task of Theology in the Present Situation* = Bugünkü Durumda İlahiyatın Görevi, 1933 ve *The Meaning of the Christian Faith in Creation* = Hristiyanların Yaratma İnancının Anlamı, 1936)<sup>4</sup>.

Prof. Bultmann, Naziliği reddine dikkati çeken son kişi olacaktı. Biz, İngilizce konuşan hristiyanlar, bunu gözden uzak tutmamakla aynı ölçüde akıllık etmiş olabilirdik. Bultmann'ın ilahiyat ve kutsal yazıların yorumu ile ilgili görüşleri, kimi zaman, başka yerlerde olduğu gibi, Anglo-Saxon ülkelerde de, şiddetle eleştirilmiştir. Kuşkusuz, böyle bir şey tamamıyla söyleyerek sözlerini sürdürdüğü takdirde, onun, Hristiyanlık için Bultmann kadar çok şeyi göze alıp, almadığı sorusunu yanıtlaması gerekir.

Bultmann'ın tamamıyla düşünsel bir değerlendirilmesine karşı bir düzeltmede bulunmak üzere son bir noktanın daha belirtilmesi gerekmektedir. Bu nokta onun vaazlarına dikkati çekmekle ortaya konabilir. Bultmann, ilahiyatıyla tutarlı olarak, vaazları ciddiye almıştır. Onun her zaman ilgi çekici, her zaman yalın ve bazan da duygulandırıcı olan vaazları, söz konusu kişinin dengeli bir görüntüsüne sahip olmayı isteyen herkesçe incelenmelidir<sup>5</sup>.

3 Wilhelm Niemöller, *Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche*, (Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld), s. 70.

4 **EXIËTENCE AND SAİTH** içinde yayımlandı.

5 *This World and the Beyond: Marburg Sermons*, (Lutterworth) başlığıyla İngilizceye çevirildi, derlendi.

## II. DÜŞÜNCESİ VE ÖNEMİ

### BULTMANN'I HAZIRLAYAN ORTAM I

Gerçek anlamda Bultmann'ı hazırlayan, çağdaş kutsal kitap araştırmacılığının doğuşudur. Aslında bu çalışma, tarih biliminin yönteminin Eski ve Yeni Ahit belgelerine uygulanmasıdır. Daha başlangıçta bu yöntemlerin uygulanmasının Hristiyanlık için bir takım sorunlar doğurmasının kaçınılmaz olduğu görülebilir. Bu sorunlar, Bultmann'ın düşüncesinin gerisinde yatmaktadır ve dolayısıyla belki de onlardan bir ya da ikisini hemen belirtmek iyi olacaktır. İlk, apaçık bir husus, bilimsel bir araştırma olarak eleştirici tarihin XVIII. yy.'ın sonları ve XIX. yy.'ın başlarına dek faaliyete geçmemiş olmasıdır. Kutsal yazılar hakkındaki yorumumuzu belirlemek için, onun yöntemlerinden yararlanırsak, kendi Hristiyanlık görüşümüzün, **WESTMİNİSTER İTİRAFI**'nın, **OTUZDOKUZ AKİDENİN** ve daha da önemlisi, **İZNİK AKİDESİNİN** derleyicileri gibi, eleştirici tarihin doğuşundan önce yaşamış olanların yorumlarıyla uyuşmasını bekleyebilir miyiz?

İkinci olarak, kutsal yazıların tarih biliminin yöntemleriyle yorumu, bir parçaya Pazar ayininde vaizin vermiş olduğu türden yorumla nasıl bağlantılı olabilir? Çoğu Vaazların tarihsel araştırmaların ürünü olmadıkları, sözünü etmeye gerek bırakmayacak kadar açıktır. Sorun, bunun, onların bir eleştirisi mi olduğu, yoksa onların tamamıyla farklı bir şey olarak mı amaçlandıklarıdır. Burada biz, Bultmann'ın ilahiyatının ana sorunlarından bir tanesi üzerinde bulunmaktayız.

Üçüncü olarak, eğer Kutsal Kitap tarih biliminin yöntemleriyle incelenecekse, o halde, Eski ve Yeni Ahit uzmanları, özel kaynakları Kutsal Kitabın belgeleri olan yalnızca tarihçi midirler?

Bunlar, yorum ilkelerini ele alan yorum biliminin sorunlarıdır. Bunlar, düşünen hiçbir hristiyanın kendisinden kaçamayacağı oldukça heybetli sorunlardır. Bultmann'ın bütün çalışmalarının bunlarla ilgisi vardır ve tabiri caizse, Bultmann'a salt Teutonic ya da ayrılıkçı demekle onları çözmek te mümkün değildir.

Bunları söylemekle biz, Bultmann'ın düşüncelerini hazırlayan ortama ilişkin herhangi bir taslağın, bu büyüklükte bir kitapçık içerisinde yer alacaksa, malzemeler arasında önemli ölçüde ayıklama yapması gerektiğini açıkça ortaya koymuş olduk. İyi ki, bu iş, daha önce, Bultmann'ın kendisince de övülen bir kitapçıkta Almanca olarak Hartlich

ve Sachs tarafından yapılmıştır<sup>6</sup>. Bu bölümün geri kalan kesimlerinde yapmış olduğum iş, onların, özellikle Eichhorn ve Gabler üzerinde yaptıkları araştırmadan yararlanmak olmuştur. Bu araştırma, İngiliz okuyucunun ulaşamayacağı malzemeyi içerir ve "efsane" (myth) sözcüğünün, kutsal kitabın açıklanmasına, Hristiyanlığın düşmanlarınınca değil, onun savunucuları tarafından nasıl sokulduğunu gösterme özelliğine sahiptir.

"Efsane" sözcüğü, Eflatun'dan Prof. Cassirer'e gelinceye dek yazarlarca bir kaç farklı anlamda kullanılmıştır. Bultmann tarafından bu sözcüğün nasıl kullanıldığını kavramak için, onun öncelikle yaşamını kendisine adanmış bir çalışma olan kutsal kitap yorumunda ilkin nasıl ve ne anlamda kullanıldığını anlamak önemsiz değildir. Onu bu çalışma alanına ilk sokanlar arasında Eichhorn (1752-1827) ve Gabler (1753-1826) bulunuyordu. Onlar böyle bir şeyi olumlu bir amaçla -Kutsal Kitab'ı düşmanlarının alaylarından ve özellikle kutsal kitap yazarlarının düpedüz yalancı olduklarını ileri sürenlerden korumak için-yaptılar.

Karşıtları olan DEİSTLERİN terisine, Eichhorn ve Gabler, tarihe yatkın bir kafaya sahiptiler ve Eski Ahit belgelerinin, dönemleriyle koşullu olduğunu görmeğe çalıştılar. Bununla birlikte, onların Semler tarafından açıklanmış olan *Uyum* (Accommodation) kuramını reddettiklerini belirtmek önemlidir. Semler, Yeni Ahit'teki pek çok şeyin, Mesih, içinde yaşadığı dönemin (çoğu kez ilkel ve gelişmemiş) düşüncelerine uyum sağladığı için, böyle olduğunu ileri sürüyordu. Eichhorn ve Gabler ise, Eski Ahit'e saplanıp kalarak, İsa Mesih hakkında fazla bir şey söylemekten kaçındılar. Fakat genel ilkelerde *Uyum* kuramını reddettiler. Onlara göre, bir kutsal kitap yazarının, çağdaşlarının, kendisinin katılmadığı görüşlerine uyum sağladığı, inanç (sözgelişi, *İsa Mesih kuramı*) açısından değil, bu konuda kutsal metinlerde kanıt varsa, benimsenebilir. Bu, Eichhorn ve Gabler'in temelli bir hale getirdikleri daha da geniş bir ilkeyi ortaya koymaktadır; inanca ilişkin hususlar, kutsal kitap yorumuna dayanmalıdır; kutsal kitap yorumu inanca ilişkin hususlara değil...

Eichhorn ve Gabler, kutsal kitap (özellikle Eski Ahit) yorumcusundan görevine, inançsal ön koşullarla değil, tarihsel bir hayalgücüsüyle yaklaşmasını istiyordu. O, ele aldığı kutsal parçayı, Tanrı'nın tabiatı

<sup>6</sup> Bu bölümün kaynağı Christian Hartlich ve Walter Sachs'ın son derecede değerli, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen. Bibelwissenschaft*, (J. C. B. Mohr, Tübingen) adlı yapıtıdır.



ve eserleri hakkında bizim bugünkü felsefi anlayışımızla yorumlamaya çalışmayı bırakmalıdır. Bunu yapmak, Kutsal Kitab'ı yorumlamaktan çok, ona ihanet etmektir. Bunun yerine yorumcu, ilk kutsal kitap belgelerinin dilinin, söz konusu ırkın çocukluk döneminin dili olduğunu anım samalıdır. Eichhorn ve Gabler'in, bu belgelerin efsane diliyle yazıldığı söylerken anlatmak istedikleri işte budur.

Bu ilkel dil biçiminin özellikleri arasında şunlar bulunmaktadır: Doğrudan doğruya duyularda yer alan şeyden uzaklaşmaması, nedenleri bilmemesi ve her olayı Tanrı'ya bağlaması. Son özellik fiziksel olaylar kadar ruhsal olaylar için de geçerlidir; dolayısıyla, insan kafasının değişen düşünceleri, kendisiyle Tanrı arasındaki bir diyalog olarak görülür. bu durumda *Kâbil* (Cain)'in, insanların kendisine kardeşinin nerede olduğunu soracağı düşüncesini doğal olarak yeterince aklına getirdiği bir sırada, *Hâbil* (Abel)'i öldürmesi olası değildir. Bu düşünce için geçerli hiçbir neden bulunmamaktadır; dolayısıyla o, bu düşünceyi Tanrı'ya, yani Tanrı'nın kendisiyle konuşmasına bağlar. Aynı biçimde, insanda bir hayvanın eyleminin uyandırdığı düşünceler, insan tarafından hayvanın konuşmasına bağlanır. Efsane dilinin bir başka özelliği de, soyut isimler oluşturamamasıdır. Onların yerini fiiller alır. Sözcelişi, bir öykü, bir kavramın yerini alır. Kutsal kitap dışından bir örnek verecek olursak, öz-sevgi (*self-love*) kavramına ulaşamayacağı için, ilkel insan kafası, bunun yerine *Narcissus* efsanesini anlatır\*\*.

Görüşlerini uygularken, Eichhorn ve Gabler, tutarlılık aradıklarını düşünüyorlardı. Onlar, kutsal kitap yorumuyla kutsal kitap dışı yorumlar arasında tutarlılık aradılar. Aynı kurallar hem kutsal kitap edebiyatına hem de aynı dönemin dünyevi edebiyatına uygulanmalıdır. Bu demekti ki, sözcelişi, eğer sen, efsanevi su ve yiyeceğe (*nectar ve ambrosia*) inanmıyorsan, bir bilgi ağacına inanmaya da hakkın yoktur. Onlar aynı zamanda Kutsal Kitab'ın yorumu içinde de tutarlılık aradılar; sözcelişi, eğer sen, *Tekvin* 3'ü sözcük anlamıyla anlarsan, *Tekvin* 2'yi mecazi anlamda anlamaman gerekir ya da bir başka örnek vermek

\*\* *Narcissus*, eski Yunanistan'da nehir tanrısı *Cephisus*'un oğludur. Efsaneye göre, su perisi *Echo* genç *Narcissus*'a aşık olur. Aşkına karşılık alamayınca, üzüntüsünü gizlemek üzere mağaralara çekilir. Kalbi kırık olarak ölür ve kemikleri taşa dönüşür; geriye yalnızca sesinin yankısı kalır. Bunun üzerine tanrılar *Narcissus*'u cezalandırırlar. Falci *Teiresias*'ın, *Narcissus*'un kendi suretini görünceye dek yaşayacağını daha önce haber verdiği üzere, bir gün bir pınarın berrak sularına eğilmiş bakarken, kendi yansımasını görür. Bu görüntüye öylesine bağlanır ki, hiçbir şey onu oradan ayıramaz. Sonunda yorgunluktan orada ölür ve kaynakların yöresinde yetişen nergiz çiçeğine dönüşür. (çev.)

gerekirse, yılanı mecazi anlama alıp, *Havva*'yı gerçek anlama almak olası değildir.

Eichhorn ve Gabler tarafından geliştirilen daha başka ve olumsuz yorum ilkeleri şunları içermektedir:

1. Onlar, yazarın bir mecaz yapmayı amaçladığı konusunda kanıtları bulunmadıkça, kutsal yazıların mecazi yorum yöntemini reddettiler. Onlar mecazi, yazarın ifade yolları konusunda geniş bir seçime sahip olup, bilinçli olarak bunlardan zevkine uygun birini seçtiği yüksek bir kültür tarzının ifadesi olarak gördüler. Öte yandan, efsane ifade yoksulluğunu yansıtır. Mecaz yönteminin bu eleştirisi Eichhorn'u, *Religion Within the Limits of Mere Reason* (Salt Aklın Sınırları içinde Din) adlı yapıtında bunu savunur bir tutum takınmış olan Kant'a saldırıya itti.

2. Onlar, **TEVRAT**'ın ilk beş kitabını Tanrı'nın Musa'ya yazdığı görüşünü reddettiler. Onlar, bu yorumun *Tekvin*'in elohimci ve yehovacı kaynaklarının bulunması, başka efsanelere benzerliği ve bu beş kitabın bir doğru kitabı olduğunun kabulü dolayısıyla geçersiz olduğu düşüncesindedirler.

Eichhorn ve Gabler efsanelerin, tarihsel, şürsel ve felsefi olmak üzere, üç farklı türe tasnifini benimsediler ve bu nedenle bu üç türü ayırdetme görevini de üstlendiler. Bunlardan ilkinde, (sözgelişi, *Eriha*'nın düşüşü gibi) efsane dilinde anlatılmış olsa da, tarihsel bir öz bulunmaktadır. Fakat soyut kavramların bulunmaması dolayısıyla (bkz. yukarıya), felsefi bir efsane bazan (sözgelişi, *Babil kulesi* gibi) tarihsel deyişlerle aktarılmıştır. Bundan ötürü, ikisini birbirinden ayırdetmek bazan güçtür. Ancak yine de böyle yapmak, incillerdeki yeniden dirilme öykülerini düşündüğümüzde görebileceğimiz gibi, hayati olarak kalabilir. Eichhorn ve Gabler'e göre, bunlar efsane içermektedirler ve en önemli sorun, onların ne türden bir efsane oldukları, felsefi mi, yoksa tarihsel mi olduklarıdır.

Bu, efsane kategorisinin Yeni Ahit'e kadar genişletilmesi anlamına gelir. Burada açıkça beliren soru, bu yorum ekolünün yandaşlarınca benimsendiği gibi, acaba efsane, ırkın çocukluk döneminin dili midir, sorusu ile uygarlık bakımından nispeten ileri bir dönemden itibaren başlayan Yeni Ahit yorumuna bunu uygulamaya ne hakkımız olduğu sorusudur. Efsane kategorisinin Yeni Ahit'e kadar genişletilmesi konusunda ileri sürülen nedenler şunlardır:

1. Eğer Eski Ahit'teki kimi kavramları efsane türünden kabul ederseniz, aynı şeyi, bunlar Yeni Ahit'te görüldüklerinde de yapmak zorundasınız.

2. Hepsini de efsanevi düşüncenin örnekleri olarak kabul edilen, Tanrı'yı doğrudan neden olarak; bir düşünce dizesinin kişiselleştirilmesi ve yorumunu bir diyalog (bkz. yukarıya) olarak ortaya koymak, Yeni Ahit'te de söz konusudur.

3. Geriye, mucizevi olanın kısa yoldan bir anlatım olduğu biçimindeki genel ilke kalmaktadır. Başka bir deyişle, doğal olarak açıklanabilecek her şeyin açıklanması gereklidir.

Bu, kuşkusuz, Eichhorn ve Gabler'in ilkeleri arasında su götürür olanıdır; çünkü o, mucizevi olanın, bu konudaki kanıtı incelemeyen, oldukça kestirmeden reddedildiğini göstermektedir. Bu münasebetle belki de şu iki şeyin söylenmesi gerekir. Birincisi, hem Eichhorn hem de Gabler'in, görgü tanığı olarak doğululara hiç güvenmemeleridir. Onlara göre, doğulular, olayları oldukları gibi değil, ancak bu olayların yorumu olarak düşündükleri şeylerle karışık olarak görebilirler. Öteki ise, -biz burada daha sonra ele alacağımız bir konuya öncelik tanımış oluyoruz- Bultmann'ın mucizeleri yorumunun Eichhorn ve Gabler'in yorumundan oldukça farklı temellere dayanmasıdır.

Bu yorumları okuyanlardan çoğu, Bultmann'ın Hartlich ve Sachs'a verdiği değere katılacaklardır. Onlar ırmağı, küçük başlangıçlarında, görüntülemişlerdir; Bultmann ise ırmakta akıntıda durmaktadır. Onlar, tarihsel yöntemlerin, Kutsal Kitab'ın incelenmesine uygulanmasının sonucu olan yorum kurallarını büyük bir açıklıkla göstermişlerdir.

Onların bulgularını şöyle toparlayabiliriz:

1. Aynı yorum kuralları hem kutsal hem de dünyevi metinlere uygulanmalıdır. Sözgelisi, eğer sen efsanevi su ve yiyeceği (*nectar ve ambrosia*) reddedersen, *manı* (kutsal ekmeği) kabul etmeğe hakkın yoktur.

2. Doğmatik ilâhiyattan kaynaklanan düşüncelerin, kutsal kitap yorumunu belirlemesine izin verilmeyip, bunun tersi yapılmalıdır.

Bunlar, çağdaş kutsal kitap incelemelerinin başladığı sıralarda konuşmuş iki ana yorum ilkesidir. Tarihsel yaklaşımın, yine Hartlich ve Sachs tarafından belirtilen şu öteki iki özelliği de, bugünün Avrupa ana kara parçasında hemen hemen aynı ölçüde önemlidir.

1. Tarihsel bir olayı, tanımsal nedenselliğe bağlama konusunda tarihçinin mesleki isteksizliği. Jan d'Arc'in işittiği ve onu böylesine

önemli eylemlere yönelten, kutsal kitapla ilgisiz, sesler örneğini ele alacak olursak, tarihçi, İngilizlerin, bu seslerin tanrısal kaynaklı olduğunu reddetmekte, Fransızların ise onların tanrısal kaynaklı olduğunu benimsemekte haklı çıkarları olduğunu görecektir ve bu durumda belki de sorunu olduğu gibi bırakmakla yetinecektir.

2. Tarihsel efsane ile felsefi efsane arasındaki ayrılığa dikkati çekmek suretiyle Hartlich ve Sachs, yeniden dirilme etrafındaki sorunlara işaret etmişlerdir. Yeniden dirilmenin Hristiyanlığın şu ya da bu biçimde sunulduğunda, merkezi bir noktada yer aldığı açıktır. Yine bu konuda dört incilde verilen bilgilerde efsanevi öğeler bulunduğu da aynı ölçüde açıktır; Kudüs ve Galilee görüntülerinin uzlaştırılmasında karşılaştığımız güçlük ve, Ferisiler, Pilatus ve askerler arasındaki konuşmalarla ilgili olarak *Matta*'da geçen ve görünüşte haber vermektense çok karşı-propaganda niteliği gösteren anlaşılması, kuşkusuz güç anlatım, bununla karşılaştırılabilir. Yeniden dirilme ile ilgili kimi zaman efsanevi olan bilgilerin gerisinde, eğer varsa, ne gibi tarihsel öz bulunmaktadır?

Bu dört noktanın hepsi de, Bultmann'ın çalışmasında ortaya çıkmaktadır ve belki de daha işin başında onun izlediği yolların ve sorduğu soruların gelişi güzel olmayıp, onun öncülerinin çalışmalarıyla kaçınılmaz bir hale gelmiş olduğunu açıkça ortaya koymak akıllıca bir davranıştır.

Bununla birlikte, Eichhorn ve Bultmann arasında uzanan sürede Kutsal Kitabın tarihsel açıdan ele alınması yöntemi, itirazsız benimsendi. Bir sonraki kesimde biz, bu karşı çıkışın tabiatını inceleyeceğiz.

## BULTMANN'I HAZIRLAYAN ORTAM II

Tarihçi, gerçekten, Hristiyanlığın anahtarına sahip midir? Bultmann'ın çalışmalarına başlamadan önce, bu soru 1896'da Martin Kahler<sup>7</sup> tarafından soruldu. Kahler, tamamıyla tarihsel yöntemlerle, İsa'nın öz geçmişini ortaya koyacaklarını ileri süren yazarlarca XIX. yy.'da yazılmış olan İsa'nın yaşamına ilişkin yapıtları eleştiriyordu. Bununla birlikte, bir hareketi yalnızca eleştiricilerine bakarak yargılamak hiçte akıllıca değildir; bu nedenle, İsa'nın tarihsel açıdan incelenmesini Kahler'in eleştirisini ele almadan önce, bu yaklaşımın neden son derecede ölçülü bir ilahiyatçı olan A.B. Bruce tarafından övüldüğünü görelim<sup>8</sup>.

7 M. Kahler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, (Chr. Kaiser Verlag, Münih).

8 A.B. Bruce'un *Apologetics*, (T. ve T. Clark) adlı yapıtı, başka şeyler arasında bir de XVIII. yy.'da İsa'ya tarihsel açıdan nasıl yaklaşımda bulunduğu konusunda örnek vermektedir.

Bruce'a göre, Hristiyanlığa doğru bir yaklaşım, İsa'ya varmak ve onu, kendi özünde olduğu gibi, yani Eski Ahit peygamberliği ya da kilisenin onun hakkında benimsediği görüşlerle ilişkisinden ayrı olarak görmektir. Kendisine bu biçimde yaklaşımın İsa'nın kendisince ısrarla zihinlere yerleştirdiği, Bruce'un iddiasına göre, zengin genç krala yönelttiği sözlerden kaynaklanmaktadır. "*Bana niçin iyi diyorsun?*" sözü, onu ve iyiliğin ne olduğunu bilinceye dek ona iyi dememizi ifade etmektedir.

İsa'yı bu biçimde kendi özünde olduğu gibi tanımının dışında, Mesih'in tanrılığını ileri sürmek anlamsızdır. "*Yinelemeliyim ki, bilinmeyen bir adama, hattâ yanlış tanınan birine Tanrı demek yararsızdır*". Aynı sayfanın biraz ilerisinde de şu tümce yer alır: "*Gerçekten ruhta ve doğruluğun kendisinde Tanrı hakkında bütün bildiklerimizi biz, İsa aracılığıyla biliriz; ancak bunun koşulu, İsa'nın kendisini gerçekte incil tarihi sayfalarında bize gösterildiği biçimiyle bilmemizdir*".

Fakat incil kayıtlarında acaba tarih var mıdır? Acaba ilk üç incil yazarını bile ilgilendiren, olguların kendisinden çok onların dinsel yorumu değil midir? Bu sorunun önemi, Bruce'un *Apologetics* adlı yapıtının 351-352. sayfalarında vurgulanmıştır. Tarihteki İsa bir olgu mudur yoksa hayal midir? Eğer bir olgu ise, başka insanların yaşamını, o örneğe uymadıkları için yermeğe hakkın var demektir. Eğer değilse, böyle bir hakka sahip değilsin. Heidegger'in ifadesiyle söylemek gerekirse, bize İsa olarak sunulan şeyin gerçekte doğru, yinelenebilir bir beşeri imkân olup, olmadığını bilmek son derecede önemlidir. Daha sonra Bruce şu düşüncüyü ileri sürmektedir: Hristiyanlığın, sözgelisi, ihtida deneyiminde Mesih'le buluşmandan onun bir görüntüsünü oluşturmak suretiyle, tarihten bağımsız kılamazsın. Böyle bir deneyimde Mesih'in, günahıtan tiksinen, günahkârlara karşı bağışlayıcı ve kurtarma güç ve isteğinde biri olarak belirlediği ve bu niteliklerin, tarihsel görüntüsünden İsa hakkında öğrendiklerimizde uyum halinde olduğunun gösterilebileceği ileri sürülebilir. Fakat Bruce'a göre, ihtida etmiş olan kişi, deneyimi sırasında İsa'nın böyle olduğunu kabul eder, çünkü İsa'nın mantıksal görüntüsünden zaten emindir.

Sıra, ilk üç incilde gerçek bir tarihsel öge bulunup, bulunmadığı sorusunu yanıtlamaya gelince, Bruce, olgu ile imanın karışmış olduğunu kabul eder. Buna rağmen, onun ulaştığı sonuç, *Apologetics*'in 343. sayfasında şöyle ifade edilir: "*Açık düşünceli, ne gereğinden çok dogmatik ne de gereğinden çok eleştirici insanlar için, tarihteki İsa hakkında yeterli bilgiye sahip olmak ulaşılamaz olarak görünmeyecektir*". Böyle bir bil-

ğinin mümkün olduğunu, yazılmasına girişilmiş olan İsa'nın yaşamı hakkındaki yapıtların sayısı göstermektedir. (İsa'nın yaşamı ile ilgili yapıtların dışında) incillerin kendileri bile "bunun aslı gibi olması gerektiği" izlenimini doğurmaktadır. Bu, Rembrandt'ın bir tablosuyla karşı karşıya olmak gibidir. Rembrandt'ın tablosunda ele aldığı konunun ifadesine ve ayrıntısına baktığımızda, deriz ki: "Ona benzer biri var olmuş olmalı". İncillerde hakkında bilgi edindiğimiz İsa ile ilgili olarakta durum böyledir.

Son derecede etkili denemesi *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*'u bugünlerde İngilizceye çevirilen Kahler, Bultmann'ın öncüsü olmaktan daha öte biridir. Fakat biz, kendi amacımız için, bu denemede ancak ana konumuzla ilgisi olan öğeleri belirleyebiliriz.

Kahler, tarihçilerin Yeni Ahit'e yaklaşımlarından hoşnut değildir. Biz, insanların kısmen IV. ve V. yy.'ların akidesinin dogmatik yaklaşımından kurtulmayı sağladığı için Yeni Ahit'e tarihsel bir yaklaşımı seçtiklerini gördük. Fakat Kahler, tarihçinin Yeni Ahit'e, inancı temellendiren kişiden (dogmatician) daha az hakkını verdiği düşüncesindedir. Onun bu sonuca ulaşmasının nedenlerini inceleyelim.

Tarihsel yaklaşıma karşı Kahler, İsa'nın yaşamının tarihsel kaynakları olarak incillerin yetersiz olduğunu belirtir. Onlar bize, yalnızca onun yaşamının sonu hakkında bilgi verirler. Onun yaşamının gelişimini biçimlendiren dış etkenler hakkında hemen hemen hiçbir şey, iç etkenler hakkında ise kesinlikle hiçbir şey söylemezler. İsa'nın yaşamını yazanlar, kaynaklarındaki boşlukları hayalle doldururlar. Kuşkusuz, hayâl salt hayâl değildir. Onlar hayal güçlerini kendilerince ve başkalarınca yaşamış yaşam deneyimlerine dayandırurlar. Fakat Hristiyanlık için - Kahler bu noktaya tekrar tekrar dönmektedir- İsa hakkındaki önemli nokta, onun öteki insanlardan farklı olması ve dolayısıyla öteki insanların deneyiminin ona iletcek bir ipucu olmamasıdır. Onun tanrısallığı ya da en azından onun salt insan olmayışı bütün Yeni Ahit'in doğruladığı bir şeydir.

Kahler'in, İsa'ya tarihsel yaklaşıma "sözde" bir yaklaşım demesinin gerekçesi, onun, böyle bir yaklaşımın ters bir biçimde, tarihsel bir kişilik olarak ona hakkını vermediği savıdır. Bir insan tarihsel açıdan başardıklarıyla ve geçmişte bıraktığı izlenimle tanımlanır. İsa'nın başardıkları konusunda pek kuşku yoktur. O, kendisini izleyenlerde imanın var olmasını sağladı. Arkasında suç, günah, aldanma ve ölümün

üstesinden gelen biri bulunduğu izlenimini bıraktı. Fakat bu izlenimi bırakan, yeniden dirilmeden önceki Mesih olmayıp, dirildikten sonraki Mesih'tir. "Gerçek Mesih", diyor Kahler, "vaazedilen Mesih'tir".

Bu ünlü tümcede Kahler, kerygma ya da vaazı alıp, Yeni Ahit çalışmalarında tarihsel yönetime hiçbir sapmanın onu kendisinden söküp çıkaramayacağı merkezi bir yere yerleştirdi. Bultmann'ın ilahiyatının bazı gerginlikleri kadar farklı niteliği de, geniş çapta hem kerygma hem de tarihsel yönetime hakkını vermeye yoğun bir biçimde çabalamasından kaynaklanmaktadır. Bunun söylemek zorunlu olarak Kahler'in gerçek Mesih'le tarihsel İsa'nın farklılığı konusundaki görüşünü kabul etmek demek değildir. Onun buradaki Mesih'le çağdaş olmayı vurgulayan gö-görüşü Kierkegaard'ı, yine buradaki gerçek Francis'in, eleştirici tarihin mi, yoksa efsanenin mi St. Francis'i olduğu hakkındaki konuya ilişkin sorusunu içeren görüşü Ritschl'i tatmin ettiğinden daha fazla tatmin etmiş olamaz.

Fakat bizim amacımız, Kahler'i eleştirmekten çok, onun, Bultmann'ın daha sonraları ele almak zorunda kaldığı soruları ortaya attığını göstermektir. Biz Kahler'in, tarihsel yöntem hakkında ortaya koyduğu bir başka noktada biçim eleştirisine ileten yolu gösterdiğini görebiliriz. Kahler'in de katıldığı üzere, Kutsal Kitap belgeleri kaynak olarak görülebilir. Fakat bunlar ilkel kilisenin kuruluşuna ilişkin kaynaklardır. Kilise vaaz sayesinde kuruldu; dolayısıyla bizim Yeni Ahit belgelerimiz vaazların ve kiliseyi kuran önde gelen kişilerin verdiği derslerin kaynaklarıdır. Bunlar, söz konusu kişilerin vaazlarının içeriğini güvence altına alan kaynaklar olmadığı gibi, İsa'nın yaşamının kaynakları da değildir. Biz, kesin anlamıyla, İsa'nın yaşamının kaynaklarına sahip değiliz; olsa olsa bu konuda anımsamalara sahibiz. Bu anımsamalar, da'ima, salt tarihsel olgusallığın öte yanında yer alan esinlenme ya da kurtuluş dediğimiz bir şeyi gerektirmesi ve böyle bir şeyi amaçlaması bakımından, itiraf niteliği taşır. Kahler'in burada yalnızca biçim eleştirisine işaret etmediği yeterince açıktır. Belki de o, aynı zamanda, Eichhorn ve Gabler'in Yeni Ahit incelemesinin Hristiyan ilahiyatı için dogmatik olmayan bir temel sağlayabileceği biçimindeki görüşlerinin doğru olup, olmadığını araştırmaktadır. Kahler, kendisi, bu hususu bu biçimde ifade etmeyecektir; çünkü, göreceğimiz üzere, o, Yeni Ahit itiraflarının, salt tarihsel olgusallığın ötesine geçtiği halde, kendi ölerinde dogmatik olmadığını iddia etmektedir.

Fakat önce Kahler'in tarihsel olarak ele alınan Yeni Ahit belgeleri hakkında ileri sürdüğü bir başka noktayı inceleyelim. Kuşkusuz,

bu belgeler, bu biçimde ele alınabilir. Nitekim bütün yazılar da böyle kabul edilebilir. Kahler, Eflatun'un diyaloglarının, Dante'nin *Tanrısal Komedyası*'nın ve Rousseau'nun romanlarının hep yazıldıkları dönemin tarihsel kaynakları biçiminde ele alınabilecek yapıtlar olarak belirtir. Kahler'in vermediği bir örneği ele alacak olursak, Jane Austen'in romanlarının Napolyon'un savaşlarının sürdüğü bir dönemde düzenlenmiş olmasına karşın, o savaflara ilişkin hiçbir şey içermediği belirtilmiştir. Onlar, bu öl-Napolyon'un savaşlarının sürdüğü bir dönemde düzenlenmiş olmasına karşın, o savaflara ilişkin hiçbir şey içermediği belirtilmiştir. Onlar, bu ölçüde, Napolyon'un savaşlarının sivil halkı, sözgelişi, **İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI**'ndan çok daha az etkilediğini gösteren değerli tarihsel kaynaklardır. İngiltere'de 1939-1945 döneminde yazılan hiçbir roman savaştan söz etmeden geçememiştir.

Fakat durumun böyle olmasına karşın, Austen'in; Eflatun, Dante ya da Rousseau'dan daha fazla, kendi dönemi için tarihsel bir kaynak sağlamak amacıyla yazmadığı da aynı ölçüde açıktır. Onların yapıtlarını bu ölçüye göre değerlendirmek onlara hakkını yeterince vermemek olacaktır. Bu durumda acaba aynı şey Yeni Ahit kitapları için de doğru değil midir? İncillerin yazılmalarının amacı, İsa'nın yaşamı için tarihsel bir kaynak sağlamak değildi. Dolayısıyla onları yalnızca tarihsel belgeler olarak görmek, onlara pek hakkını vermemek demektir. Onlar ancak yazarlarının amacının, incillerin, Kurtarıcı olarak eyleminin bildirilmesiyle İsa Mesih'e imanı sağlamak olduğunu kabul ettiğimizde, doğru bir biçimde yorumlanabilir.

Burada da yine Kahler, yorum yönteminin duyarlı noktalarından birini deşmektedir. Bir parçanın anlamı acaba her zaman yazarın ifade ettiği anlam mıdır? Kuşkusuz, bir sınav kağıdını düzelten öğretmen, yanıtın anlamını adayın ifade etmek istediği anlamda aramadığı takdirde, büyük bir yanılığa düşmüş olacaktır. Bununla birlikte, insan, St. Paul'un bir mektubundaki bazı sözler üzerine bir vaaz hazırlayan papazın her zaman öncelikle St. Paul'un ifade etmek istediği anlama ulaşma kaygısı taşıdığından kuşkuludur.

Fakat Kahler'in Kutsal Kitab'a tarihsel yaklaşımın olumsuz bir değerlendirmesinden doğmatik bir yaklaşımın olumlu bir değerlendirmesine hangi noktada geçtiğini görmenin artık zamanıdır. Bu nokta, Kahler'in, İsa'nın her zaman kilisenin Efendisi olduğu takdirde, onun kabulünün de yalnızca daha yenilerde doğmuş bir bilim olan bilimsel tarihin yöntemleriyle olmayacağını belirttiğinde ortaya çıkmaktadır.



Kahler devamla der ki: Fakat aynı kanıtın inanca karşı da ileri sürülebileceği söylenebilir. Ne de olsa İznik ve Kadı-köyden önce de Hristiyanlar vardı. Bu durumda bile Kahler, tarihçilerin inancı temellen-direnlerden daha kötü bir durumda olduklarını düşünmektedir. Çünkü birinciler, konunun doğası gereği, İsa'nın salt insan olmayan niteliğine hiçbir zaman hakkını veremezler. Onlar için İsa'nın tanrılığı, yeniden dirilmesi gibi, olsa olsa bir sorun olabilir. Öte yandan, akaid, bütün güçleriyle, yalnızca bu noktada, bir ilm-i hal tümcesi olan "gerçek tanrı, gerçek insan"ı savunma girişimidir. Kahler buna, akaid olmadan, sınımsız sarılabileceğini düşünür. Temelde o, yalnızca İsa'nın, iman konusu olabileceği ve bu imanın ilk emirle çatışmayacağı iddiasıdır. Belki de, İsa Mesih hakkında çağdaş ilâhiyatın kerygmada doğrulandığını düşündüğü husus, bundan başka bir şey değildir. Eğer böyleyse, bu durumda Kahler'in yaptığı iş, tarihin de, akaidin de (aşında ikinciden çok birincinin) yeterince ele alamayacağı bir kerygma anlayışını geride bırakmak olmuştur.

Şimdi artık öncülerince kendisine kırakılan sorunlardan kimilerini Bultmann'ın nasıl ele aldığını görmenin zamanıdır.

### BIÇİM ELEŞTİRİSİ

Özellikle profesörlüğünün ilk yıllarında Bultmann'ın adıyla ilişkili bir çalışma olan biçim eleştirisi, Kahler'in Kutsal Kitap'a tarihsel yaklaşıma karşı yönelttiği eleştirileri bir ciddiye alma girişimi olarak görülebilir. Biçim eleştiricileri böyle bir yaklaşım ortanından geliyorlardı. Bunlardan biri olan Karl Ludwig Schmidt, onların köklerinin edebi eleştiri ve İsa'nın yaşamı ekolüne dek dayandığını söylemektedir<sup>9</sup>. O şunları da eklemektedir: Ancak, onlar, hep, bu hareketin çıkmaza girmiş olduğundan ve Kahler'in eleştirilerinin ciddiye alınması gerektiğinden emindiler.

Bunun anlamı, biçim eleştiricilerinin kutsal kitapta parçaları, bu parçaların ne ölçüde ve neyin tarihsel kaynak malzemesi sayılabileceğini ortaya koymak amacıyla, incelemeye başlamış olmalarıydı. Gunkel'de biçim eleştirisi Eski Ahit malzemelerinin incelenmesiyle başladı. Dibelius, K.L. Schmidt ve Bultmann'da ise, ilk üç incilin tarihsel kaynak malzeme olarak ne ölçüde güvenilir olduklarını belirlemek amacıyla içeriğinin incelenmesi biçiminde dönüştü. Böylece biçim eleştirisi, Yeni Ahit araştırmacılığının son derecede teknik bir dalı ha-

<sup>9</sup> *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen schrift und der Kirche*, (Chr. Kaiser Verlag, Münih) adlı sempozyumdaki bir denemede.

line geldi. Bunun yöntem ve sonuçlarının ayrıntılı bir incelemesini elde etmek isteyen okuyucular Bultmann'ın kendi yaptığı "*History of the Synoptic Tradition*" gibi bir kitaba başvurmaları iyi olur<sup>10</sup>. Elinizdeki gibi bir yapıtta yapılabilecek olanın en iyisi, biçim eleştirisinin, bir bütün olarak Prof. Bultmann'ın teolojik düşüncesini biçimlendiren ana sorunlarla nasıl ilişkili olduğunu göstermektir.

Eğer biçim eleştirisi incillerin tarihsel kaynaklar olarak incelenmesi ise, onlar neyin tarihsel kaynaklarıdır? Burada biçim eleştirisi Kahler'in vermiş olduğu bir ipucunu izlemektedir. İnciller bize öncelikle İsa'nın ölümünden sonra, ilkel kilisenin, dayanak noktalarını belirlemede, tartışmaları çözümlenmekte ve çevresiyle bir türlü uzlaşmaya varmakta olduğu dönemin kısa görüntüsünü vermektedir. İşte bu durumun ışığında incil öyküleri en iyi bir biçimde anlaşılabilir. Fakat yalnızca münferit rivayetler ve sözler bu noktaya dek geri gitmektedir. Onları birbirine bağlayan halkalar, onların konuları ve zamanları hiç te kaynak malzeme değildir. Bunlar, yalnızca, "bir gemide", "bir gezide", "konuk olduğu bir evde" gibi, daha sonraki bir yayıncının, sahip olduğu malzeme yığını birlik haline getirmek için başvurmuş olduğu nitelik bakımından olağan bir takım edebi araçlardır. K.L. Schmidt'in de dediği gibi, biz İsa'nın öykülerine değil, yalnızca İsa hakkındaki öykülere sahibiz.

Fakat acaba buna bile sahip miyiz? Eğer tek tek parçalar, öncelikle, İsa'nın ölümünden sonraki bir dönemin kaynakları ise, acaba bunlar bize onun yaşamı hakkında bir şeyler söyleyebilir mi? Biçim eleştirmenlerinin buna yanıtı şudur: Eğer tek tek parçaları, mucize öyküleri, tartışmalı sözler, apophthegmata (bir sözün çerçevesini oluşturan sahneler), kehanetler vb. türünden gruplar biçiminde sınıflandırırsanız, bu gruplardan her birinin belli, değişmez biçimleri bulunur. Bu biçimlerin olduğu gibi bulunması ya da bulunmaması, parçanın bir ilk elden rivayete mi, yoksa ikinci elden bir rivayete mi ait olduğu, yani bulunduğu biçimiyle önceki bir kaynak mı, yoksa sonraki bir kaynak mı olduğu hususunda değerli bir ipucu sağlar.

Sözgelişi, Bultmann, mucize öykülerinin biçimlerini araştırır ve şifa vericinin elle dokunması, olayı izleyenlerin şaşkınlığı gibi yinelenen etkenleri, hastalığın tabiatı ve ölçüsünün bir anlatımı olarak görür. Bütün bunlar, asli bir mucize öyküsünün gerçek özellikleridir. Bultmann romanlara özgü malzeme adını verdiği hususların, sözgelişi, önem-

10 R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, (Blackwell).

siz karakterleri belirleme ve onlara bir rol verme eğiliminin bulunduğu noktalarda, malzeme ikinci derecedendir. Ya da bir başka kategoriye ele alacak olursak, Bultmannın apophthegmata adını verdiği şeyler, önemli bir söz için çerçeve sağlamak çizilen önemsiz sahnelerdir. Bultmann bize sahne ile söz arasındaki bağlantıya bakarak, apophthegmatanın tarihinin saptanabileceğini söyler. Eğer bağlantı, biri öteki olmadan anlaşılamayacak kadar sıkı ise, ele alınan örnek eski bir örnektir. Eğer sahne ile söz arasındaki bağlantı gevşek ise, malzeme daha yenidir.

Kaba bir mecazı kullanacak olursak, biçim eleştiricisi, incil öykülerinin ve sözlerinin tarihini, bir bakıma tıpkı bir at tüccarının atların yaşını dişlerine bakarak söylemesi gibi, biçimlerine bakarak belirler.

Bu durumda, öteki hususların eşit olması halinde, bir anlatım ne kadar eski ise, yani betimlediği olayın geçtiği çağa ne denli yakınsa, tarihsel bir kaynak olarak o denli iyidir. Biçim eleştirisi, bu nedenle, ne olursa olsun, ilk üç incili (Matta, Markos ve Luka incilini) tarihsel kaynak malzeme olarak bir inceleme girişimidir. İncelemenin sonucu, bu açıdan değerlendirildiğinde, ilk üç incilin kısmen bozulmamış olan papaz yumurtasına benzediğini görmektir. Bultmann, Hristiyanlığın bu inceleme sonucunda ayakta kalıp, kalmayacağını söylemeye hiçbir biçimde girişmemektedir. Tersine, Hristiyanlık, şimdi olduğu gibi, o zaman da, **ROMALILAR** 1: 3, 6:3, 10:9; **I. KORİNTOSLULAR** 11:23-26, 15:3-7; **FİLİPİLİLER** 2:6-11, yine **RESULLERİN İŞLERİ** 2:22-24, 3:13-15, 10:37-41 ve 13:26-31 gibi parçalarda bulunan kerygma ya da vaazla ayakta durmaktadır. İlk üç incilin metinleri ancak kerygmayı yerine getirmek için kuşaktan kuşağa aktarıldı. Onların işlevi ikinci derecededir.

Öyle sanıyorum ki, bu, Bultmann'ın kendi biçim eleştirisi çalışmasını kullanış biçimidir. Gerçek anlamda onun ve Barth'ın Kahler'le birleştiği ya da hiç değilse bir noktada onunla birleştiği bir husus bulunmaktadır ki, o da kerygmanın gerisine gidilemeyeceğidir. Onu ya kabul edersin ya da reddedersin; iş burada bitmiştir.

O halde, Hristiyanlık, ilk üç incilin tarihsel kaynaklar olarak incelenmesi sonucu ne ayakta durur ne de düşer. Böyle bir şeyi söylemek, bir kimsenin, Bultmann tarafından yürütülmüş inceleme sonuçlarını onaylanmasını gerektirmez. Bu kimsenin çok sayıda bozulmuş yumurta parçası, az sayıda da bozulmamış yumurta parçası bulmuş olması olasıdır. Bu, Bultmann'ın yetenekli Yeni Ahit bilginlerinin eleştirisine pekâlâ açık olabileceği belirgin noktadır. Fakat bu eleştiri, Bultmann, K.L. Schmidt ve Dibelius gibi insanların omuzlarına Kahler

tarafından yüklenen ağır yüke gözlerimizi kapayacak olursa, yazık olur. Onlar, görevi yürütürken, yanlışlıklar yapmış olabilirler. Fakat İsa'nın söz ve eylemlerinin kaynak malzemesini değerlendirme görevi yürütül-meliydi.

## REİSLİKLER VE İKTİDARLAR

İngiliz tarihçisi ve filozofu Collingwood için Bulytmann'ın azımsanamayacak saygısı vardır. Tamamıyla bağımsız ve farklı alanlar-da çalışan bu iki insan farklı olmayan görüşlere ulaştılar. Bu nedenle, Collingwood'un tarihçilerin görevi konusundaki betimlemesini kul-lanmamız, modern tarih yöntemlerini Kutsal Kitab'ın belgelerine uy-gulama güçlüklerinden birini aydınlatmak için belki de yeterlidir.

*Tarih Fikri* (Idea of History) adlı yapıtında Collingwood, tarih-çinin yönteminin doğa bilimcisinin yönteminden farklı olduğunu belirtir. Doğa bilimcisi "şu turnusol kağıdı niçin penbeleşti?" diye sorduğunda, mavi turnusol kağıdının hangi nedenlerle penbeleştiğini sormaktadır. Tarihçi "Brutus niçin Sezar'ı hançerledi?" dediğinde, Brutus'un Sezar'ı hançerlemesine neden olan düşünceyi sormaktadır<sup>11</sup>.

Böylece, Collingwood'a göre, bir tarihçi olarak başarı, Brutus gibi birinin düşüncelerini kestirme yeteneğine bağlıdır. Tarihteki en son nedensel etkenler düşüncelerdir. Ayrıca, her ne kadar Collingwood bu hususu ortaya koymak kaygısını taşımuyorsa da, buradaki varsayım, bu en son nedensel etkenlerin insan düşünceleri olduğudur. Tarihçi, insanın olanakları ve durumları hakkındaki bilgisi dolayısıyla Brutus'un düşüncelerini kestirecek bir durumda olabilir. Tanrı'nın düşüncelerini pek kestirecek bir durumda değildir. Doğal bilimciden bütün ayrıllıklarına karşın, tarihçi, yalnızca bir tarihçi olarak konuştuğu takdirde, ken-disine Tanrı'nın nedensel bir etken olarak önerilmesi halinde, bunu, Laplace'ın Napolyon'a şylediği şu sözlerle yanıtlamalıdır: "Benim o varsayıma ihtiyacım yoktur!"

O halde, tarihsel yöntemi Kutsal Kitab'ın belgelerine uygulama konusunda sözü edilen güçlüklerden biri, Kutsal Kitab'ta geçen çok sayı-daki eylemlerin beşeri olmayan nedenlere bağlanmasıdır. Böyle bir nedensellik bulunabilir. Gerçekten de bazan, Britanya Savaşı sırasındaki Hava Mareşali gibi, tarihte rolü olanlar, böyle bir nedenselliğin bulun-duğundan emindirler. Fakat bu, tarihin tarih olarak ele almadığı bir şeydir.

<sup>11</sup> Collingwood, *Idea of History*, (Oxford), s. 214.

Eğer kutsal kitap eleştirisi, yalnızca, eleştirici tarihin kurallarını kutsal yazıların belgelerine uygulama girişimi ise, bu açık şah mat karşısında ne yapacaktır? Kutsal Kitap'taki eylemlerin Tanrı'ya da insana da bağlanmadığı durumlarda modern ilahiyatın bu sorunu nasıl ele aldığı sormakla işe başlayalım. İşte burada biz, Güvenilir Metnin reislik-lik ve iktidarları ile karşılaşmaktayız. Bu biçimde (*principalities and powers*) biçiminde) İngilizceye çeviriye Yunanca sözcükler, **ROMALILAR** 8:38; **EFESLİLER** 6:12; **KOLOSELİLER** 2:15'te "arkhai" ve "eksüsiali" ya da "dünameis"tir; **GALATYALILAR** 4:9 ve **KOLOSELİLER** 2:8 ve 20'de ise, bunlara "stokheia tü kosmü", evrenin unsurları, denir St. Paul, Galatyalı dönmelerin, Yahudi şeriatçılığını Hristiyanlığa soktukları takdirde, evrenin öğelerine yine tutsak olarak varma tehlikesinde olduklarını düşünmektedir.

O halde, St. Paul'un mektup yazdığı halklardan bazılarının, belli bir kozmik statüye sahip olan ve en azından kimi erkek ve kadınların yaşamlarına egemen olan bu şeytani varlıkların bulunduğu inandıkları açıktır. Bu varlıkların nedensel etkinliğe sahip olduğunun sanıldığı, Haçın kendisinin onların faaliyetine bağlandığı bir parçadan açıkça anlaşılmalıdır. Reislerden (*arkhontes*) hiçbiri Tanrı'nın hikmeti hakkında bir bilgiye sahip değildi, diyor St. Paul, **KORİNTOSLULAR** I/2:6'da, aksi takdirde onlar, Yüceliğin (İzzetin) Rabbini haça germezlerdi. Tarihi için İsa'nın öldürülmesi, aslında, hiç kuşkusuz, adli bir yanlış olmayıp, bir Roma mahkeme kararıdır. Bu durumda tarihçi, onun insanüstü şeytani varlıklara maledilmesi konusunda ne yapacaktır?

Farklı ilâhiyatçıların bu soruya verdikleri farklı yanıtlardır ki, bizim kuşağın teolojik seçeneklerinden kimilerini aydınlatmıştır. Bultmann'ın bu soruna getirdiği çözüm, kendi başına ilginç olmakla birlikte, ancak onu seçeneklerden bazılarıyla karşılaştırdığımız takdirde, takdir etmek mümkündür.

Bu durumda, Prof. Karl Barth'ın 1940-1941 yıllarında savaşa karşı takındığı son derecede cesaretli tavrın, iktidarlar ve reisliklerin tamamıyla sözlük anlamında kabulüne dayandığı, belki de genellikle farkedilmemiştir. Bu yıllarda müttefiklerin zafere ulaşacağı umutları kesinlikle parlak olmadığı halde, Barth hiçbir zaman ondan umut kesmedi<sup>12</sup>. Hemen hemen Almanya'nın gözle görülebileceği bir yerde ikamet ettiği ve Alman ordusu, daha önce işgal ettiği ülkeler listesine kendi

12 1939-1945 savaşı ile ilgili olarak Barth'ın görüşü için bkz., *Rechertigung und Recht* adlı denemesi ve Prof. R. Gregor Smith'in *Against the Stream*, (S.C.M.) başlığıyla çevirip, yayınladığı çeşitli belgeler.

küçük ülkesini de eklediği takdirde, toplanma kampına gönderilmek üzere mimlendiği halde, Barth, bir an bile umutsuzluğa kapılmadı. Tersine, inançla, Fransız Protestanlarını kesin yenilgiyi Tanrı'nın istenci olarak kabul etmemeye çağırdı ve 1941'de Büyük Britanya'daki Hristiyanlara yüreklendirici mektubunu gönderdi. Bu mektubunda Barth, inançla, İngiliz dostlarını, Hitler'e karşı direnişlerini, doğa yasasına dayandırmamaya çağırdı (doğa yasası kavramını Barth'ın çevirmeni onlara bir dipnotla açıklama gereğini duymuştur). Barth'ın iddiasına göre, doğa yasası, bütün kedilerin kül renkli olduğu yerde alacaklarınlığa, Münih'e ilette. Başka yerlerde olduğu gibi, Britanya'da da Hristiyanlar Hitler'e karşı direnişlerini İsa Mesih'e dayandırmalıdır. Çünkü bize, **KOLOSELİLERE** 2:15'te Mesih'in reisliklere (*eksüsiai*) karşı utkusundan söz edilmedi mi? "*Reislikleri ve iktidarları etkisiz kılarak, onlara karşı haçta utku kaazndı ve onları açıkça sergiledi*". Bunun Hitler'le ne ilgisi var? Barth, bağlantıyı, **ROMALILARA** 13'te devlete reisliklerden biri biçiminde işaret edilmesinde bulur. Hitler'in şeytani devleti, İsa'nın muzaffer olduğu reisliklerden biridir. Hristiyan olan bizler, bu nedenle, bu devleti fazla ciddiye aklmamakla ve onun kesin devrilışinden kuşku duymamakla iyi ederiz.

Sözcötürmez bir gerçektir ki, 1941'de bu cesur ve gerçek bir imandı. Bu, dünya tarihini Yeni Ahit açısından yorumlayan bir imandır. Ancak, o, tarihinin anahtarına sahip olmadığı bir Yeni Ahit'tir. Çünkü tarihçi, şeytani etkeni, psikiyatrı yapabileceğinden daha fazla, görünürdeki değeriyle kabul edemez.

Yine bir başka XX. yy. ilahiyatçısı Prof. Burkitt'in yazılarında, reislikler ve ikdidarlar farklı bir biçimde ele alınır<sup>13</sup>. Bultmann'ın tersine, Burkitt Arifliği Hristiyanlığa rakipbir din olarak düşünmez. Arifleri, daha çok, kendi dinlerini dönemlerinin ileri bilimiyle uzlaştırmaya çalışan Hristiyanlar olarak düşünür. Bu bilim, özellikle Batlamyus astronomisi ve astrolojisi (*simyası*) ile temsil ediliyordu. Biz bugün biliyoruz ki, bu bilim Galileo ve Copernicus tarafından çağdışı bırakılmıştır. Fakat kendi döneminde önemli bir ilerlemeyi belirliyordu. Gökyüzünün bilimsel gözlemine dayanıyor ve "görünüşü kurtarmaya" çalışıyordu. Bunun bir sonucu olarak, yeryüzünün, üzerinde yıldızların çakılı olduğu saydam bir küre ile çevrelendiği görüşü ileri sürülmüştür. Böylece, o sırada bilinen beş uydu ile hareketleri durağan yıldızlarla (sabit yıldızlarla) hiçbir ilişkiye sahip olmayan ay ve güneş

13 Burkitt'in görüşleri, maalesef, baskısı tükenmiş *Church and Gnosis* adlı kitabında açıklanmıştır.

için aynı açıklamayı yapmak anlaşılır (makul) görünüyordu. Dolayısıyla bunlardan her birinin, kendisi de yeryüzü etrafında dönen kendi başına bir küre olduğu düşünölmüştür. Nitekim yeryüzünün de, bir soğanın cücüğünün dış katmanlarıncı çevrelenmiş olmasına oldukça benzer bir biçimde saydam, fakat katı kürelerle çevrelediği düşünölmüyordu. Bu görüş, her biri yeryüzünü çevreleyen ve dolayısıyla onu ve orada yaşayanları etkileyen bir kürenin Rabbi olarak düşünölen uyduların önem'ini vurguluyordu. Tamamıyla bilimdışı olmayan simya ilminin ve şeytani varlıkların, Yeni Ahit'in iktidar ve reisliklerinin tamamıyla bilimdışı olmayan temeli işte buradan kaynaklanmaktadır. Burkitt'in ileri sürdüğüne göre, Hristiyanlığın ortaya çıkışı sırasında bu, ileri düzeydeki bilim adamının görüşü idi. Bu görüş, kozmolojisi (evrenbilimi), göğün, yeryüzünün düzlüğünden yükselen direklerle dayandığı biçiminde, çok daha basit olan Eski Ahit'e kuşku ile bakmasına neden oldu. Nitekim İŞAYA 40:22'de ve MEZMURLAR 104:2'de gök ya da gök kubbesi, yeryüzünün örtüsü, perdesi ya da çatısı biçiminde nitelendirilmektedir. II. SAMUEL 22:8'de; EYYÜP 26:11'de; MESELLER 8:27-29'da bu örtünün yeryüzünün direklerine ya da dağlarına dayandığı düşünölmür. Böylece Burkitt şu noktayı vurgulamaktadır: (Kuşkusuz, ilk kilisenin Kutsal Kitab'ı olan) Eski Ahit'i Roma İmparatorluğunun eğitilmiş vatandaşlarına sunmak, bugün Britanya Bilim Kurumunun üyelerine *Tekvin Kitabını* sözlük anlamıyla kabul etmelerini önermeye benzer. Arifler gerçekte kendi dönemlerinin, Hristiyanlığı çağdaş bilim açısından yorumlayan yenilikleri ve savunmacı düşünüşün ilk yandaşları idiler.

Burkitt'e göre, o halde, reislikler ve iktidarlar günü geçmiş bir bilimin kavramlarıdır. Onlar, tıpkı yanıcı cisimlerde bulunduğı sanılan yanıcılık ilkesi (*Phlogiston*) gibi, bilimin terketmiş olduğı şeylerdir. Tarihçi, XVIII. yy.'la ait bir belgede bu ilke ile ilgili bir şeye rastladığımda, bütün yanıcı cisimlerin bir parçası olarak düşünölen bu tözden ne amaçlandığını bilir. Fakat o, aynı zamanda, bilimin uzun zamandan beri bu yanma görüşünü bıraktığını da bilir. Böylece tarihçi, böyle bir ilkenin neden olduğı bir şeyden söz edildiğine rastladığımda, bunu reddetmekle yetinir. Benzeri bir biçimde, bir kimse Burkitt'in görüşüne dayanarak, reislikler ve iktidarların evrendeki faal etkenler şeklindeki anlatımını da reddetmekle yetinebilir.

Bultmann'ın durumuyla ilgili olan ilginç husus, onun Barth ve Burkitt'e bir üçüncü seçenek sunmasıdır. Barth'in yaptığı gibi, reislikler ve iktidarları kabul etmekle, ya da Burkitt'in yaptığı gibi, on-

ları reddetmekle yetinmek yerine, Bultmann, onları yorumlamaktadır. Onca, yapmış olduğu yorum kutsal kitaba bağlı yorumdur; çünkü bu yorum St. Paul'un reislikler ve iktidarları yorumlamasına uygun düşen bir yorumdur. Ayrıca, o, St. Paul'un yorumunun varoluşsal bir yorum, yani insan istenci ve kararı açısından yapılmış bir yorum olduğunu da ileri sürmektedir. Başka bir deyişle, tarihçinin anlayabileceği nedensel etkenler açısından yapılmış bir yorum olduğunu ileri sürmektedir. Açıkça görülmektedir ki, eğer Bultmann'ın iddiaları doğruysa, kutsal kitap araştırmacılığının, Yeni Ahit'in, tarih yöntemlerine ne ölçüde açık olduğu biçimindeki ana sorunu, bir ölçüde çözüme yaklaşmaktadır. Bu nedenle, şimdi Bultmann'ın reislikleri ve iktidarları ele alışı biraz ayrıntılı olarak incelemenin sırasıdır. Bu incelemeyi yapmak için, onun Ariflik hakkındaki görüşünü gözden geçirmemiz gerekmektedir. Burkitt gibi, o da, reislikler ve iktidarların Ariflere ait kavramlar olduğunu kabul eder. Burkitt'den farklı olarak ise, Arifliğin o günün bilimine karşı takınılan bir Hristiyan tutumu ve belki de ayrılıkçı bir tutum olmayıp, Hristiyanlık dışı bir din olduğunu benimser. Onun Ariflik konusundaki görüşü, **MANDAEANLARIN** yazılarının Arifliğin tabiatına ilişkin bir ipucu verdiğini kabul etmesine dayanmaktadır<sup>14</sup>.

Arifler uzun bir süre Hristiyanlık düşüncesinde, başlıca, karşıtlarının ve özellikle Irenaeus'un yazıları sayesinde bilinmekte idi. Bu, hiç te en doyurucu bilgi kaynağı değildir; bu nedenle, modern bilginlerin, kendilerine Ariflerin gerçekte ne düşündükleri konusunda daha dolaysız bilgi veren yeni pek çok bulgular elde etmiş olmaları şaşırtmamaktadır. Bunlar arasında **MANDAEANLARIN** kutsal din kitapları bulunmaktadır. Bu kitaplardan biri **GİNZA** ya da **HAZİNE**; öteki ise **YUHANNA'NIN KİTABI** ya da **KIRALLAR KİTABI** adıyla anılır.

**MANDAEANLARIN** dinsel törenleri vaftizi, yinelenen vaftizi içerir. Onların kitaplarının öğretisi, başka kaynaklardaki Arifâne diyebileceğimiz öğretilere oldukça yakındır. **GİNZA**'nın yarısı, sözgelisi, ölümler kitabı adını alır. Buradaki iddia, bir **MANDAEAN** öldüğünde, madde âleminin sultanları arasında bir karışıklığın olduğudur. Onlar biraraya gelerek şöyle derler: "Yıkılan evi aydınlatan inciyi kim alıp götürdü? Terkettiği evde duvarlar çatladı ve yıkıldı". Burada biz, Bultmann'ın temel Arifâne efsane (*myth*) diye belirlediği şeyin bir parçasına sahibiz. Nefsler göksel varlığın âlemdeki şeytanlarca tutuklanmış bir

<sup>14</sup> Mandanea yazıları konusunda bkz., V. Burch, *The Structure and Message of Saint John's Gospel*, (Hopkinson).



parçasıdır. Nefsin kaçıp, kurtulması, onun tutuklu olduğu yerin çökmesi anlamına gelir. Böylece (tutsak göksel varlıktan) âlemi yaratmış olan şeytanlar, doğal olarak, kaçan nefsi tutuklamaya ve çıkışını engellemeye çalışır. Fakat yaşamı sırasında nefsin geçirdiği vaftizlerin gücü, onun şeytani güçlerden kurtulmasını ve gerçekten mensup olduğu aydınlık ülkelerine kaçmasını sağlar. Böylece nefsin ölümden sonra uzun ve güç bir yolculuğu olmaktadır; sınır bekçileri onu, aydınlık ülkelerindeki gerçek vatanına giden yolda durdurmaya çalışırlar. Fakat aydınlık ülkelerinin reisi göksel kişilik tarafından Mandaeanlara aktarılan ve vaftiz sırasında kendisinden söz edilen, aydınlık ülkelerinin reisinin adını söyleme gücünden dolayı, nefis, haliyle, anahtar sözcüğe sahiptir ve kendi gerçek vatanına ulaşacak güçtedir.

Acaba Mandaeanlar Hristiyan mıdır? Kitaplarda bunların, Eşu Mşiha (İsa Mesih)'nin bir yalancı olduğu konusunda uyarılmaları, buna karşı gibi görünmektedir. İsa Mesih'in şeytani varlıklardan biri olduğu söylenir; gelecekte onun maskesi düşürülüp, bu hali ortaya konacaktır. Gerçek Rabbin, Pilatus'un döneminde dünyaya gelip, mucizeler gösteren, gerçek öğretiyi aktaran ve daha sonra da aydınlık ülkelerine geri dönen Anuşa-Usra olduğu söylenir.

GİNZA'daki parçalarla dördüncü incildeki parçalar arasında oldukça yakın benzerlikler bulunmaktadır. Mandaean yazılarında dördüncü incilin bazı bölümleri için Hristiyanlığın dışında bir kaynağın olduğuna bir ipucu bulmaya çalışan Bultmann, bunlardan bazılarını St. John'a (Yuhanna'ya) yazdığı yorumda aktarmaktadır: "*Ürkme ve korkma! Onlar beni bu dünyada yalnız bıraktı deme! Çünkü çok geçmeden sana geleceğim*". "*Beni ne zaman ararsan, bulursun; ne zaman çağırırsan, karşılık veririm. Senden uzakta değilim*". Öteki Mandaean yazıları da bize şunları bildirmektedir: "*Sen bize, yaşam evinden çıkıp, geldiğin yolu gösterirsin*". Bultmann, YUHANNA incilinin 14. Bölümünün öteki dünya kuramının, Yahudi ve Hristiyanların, diriliş ve son hüküm biçimindeki geleneksel öteki dünya kuramı olmadığını kabul eder. Bu kuram, daha çok, ölümden sonra kurtarıcısının yol göstericiliğiyle gerçek vatanına kaçan bireysel nefsin kaderiyle ilgilenir. İşte bu nedendir ki, Bultmann, Mandaeanların yazılarında Yeni Ahit'e sızan Arifâne öğretinin kanıtlarını görmektedir.

Bultmann, temel Ariflik, denebilecek husus hakkında bilgi sunmaktadır<sup>15</sup>. Bu husus, şeytani güçlerin, bir varlığı aydınlık ülkelerinden

<sup>15</sup> Bultmann'ın temel Arifâne efsanesi ele alışı için bkz., *Theologie des Neuen Testament*, sss. 164 vd.,

tutsak etme başarısını göstermeleri biçimindeki bir kozmoloji (evren kuramı), bir efsanedir. Bu, asli kozmik düşüştür ve o zamandan beri de ruhani bireylerin, kendisinin parçalarını oluşturduğu, bu göksel varlık, şeytanlarca gerçekte bildiğimiz dünya olan bir yapı içinde tutuklu olarak bulundurulmaktadır. Kurtuluş, bir başka göksel varlık, bu kez en yücenin sureti, aydınlık ülkelerinden aşağıya indiğinde, söz konusu olur. Burada, yeryüzünde, Kurtarıcı, şeytanlar tarafından tanınmamak için yersel bir surete bürünmüş olarak görünür. O, ruhani bireylere irfan (*bilgi*) aktarır ve sonunda yandaşlarına kendi ardından güvenlik içinde nasıl geleceklerini öğrettikten sonra, aydınlık ülkelerine geri döner. O, böylece, şeytani güçleri kurnazlıkla altetmiş ve dünyalarını paramparça bir hale getirmiştir. Bununla eş olarak, Kurtarıcının ve ruhun bir tek beden oluşturdukları ve dolayısıyla ona olanın her ikisine de olduğu inancı yer almaktadır.

Ariflerin efsanesi konusunda bu kadarı yeterlidir. İnsanın bilmek istediği ilk şey, Yeni Ahit yazılarından bağımsız olarak ve tarihsel sıra bakımından bu yazılardan önce bu konuda kanıt bulunup, bulunmadığıdır. Mandaeenlerin yazılarında bu efsanenin varlığı konusunda kanıt bulunmakla birlikte, bunların tarihsel sıra bakımından Yeni Ahit yazılarından önce olup, olmadığı, uzmanların üzerinde birleşemedikleri bir sorudur. Sözgelisi, Prof. Stauffer ve F.C. Burkitt, Prof. Bultmann'inkine zıt bir görüşü benimsemektedir.

Durum böyle olunca, uzman olmayan bir kimsenin ikinci olarak bilmeyi istediği şey, "acaba Ariflerin efsanesi, kendisinin Yeni Ahit'teki karanlık parçaları anlamasını sağlayabilir mi?" sorusudur. Kesinlikle böyle bir şeyi sağlayacağını sanıyorum. YUHANNA incilinin 14. Bölümündeki çoğu kez güzellikleri, güçlüklerini unutmamıza yol açan parçalar, bu efsanenin ışığında anlamlı bir hale gelir. Aynı durum "eğer bu dünyanın reisleri onu bilselerdi, Yüceliğin (*İzzetin*) Rabbini haça germezmezlerdi" anlamındaki I. KORİNTOSLULARA 2:8'de de söz konusudur. Bu tümce, kuşkusuz, bizimkinden farklı bir düşünce dünyasından kaynaklanmakta ve Bultmann'ın Ariflerin efsanesini yeniden kurması, bu dünyayı biraz olsun kavramımızı sağlamaktadır.

Fakat Bultmann, aydınlattığı kadar, sıkıntıya da neden olmaktadır. Çünkü biz, Yeni Ahit'teki bu ögeye, diyelim ki, hulül halindeki İsa Mesih'in hiç değilse kısmen tanrısal tabiatı terketmesi kuramına (*the kenotic christology*), Kierkegaard'ın tanrısal bilinemezlik doktrinine, dayandırılmış olan bütün görüşlerin ya da farklı bir bağlamda, kilisenin İsa'nın bedeni olduğu görüşünün gerçekten Hristiyanlığa ait olmayıp,

Arifliğe ait olduğunu mu söyleyeceğiz? Hayale dayalı olan her şey hayali değildir; fakat Hristiyanların dindarlığını beslemiş olan ve aslında içtenlikle Hristiyanlığın açıklamaları olarak ileri sürülen görüşlerin gerçekte böyle olmadıklarını görmek, kuşkusuz, rahatsız edicidir.

Bu noktada Bultmann'ın söyleyeceği bir kaç şey bulunmaktadır. Önce, o, Arifliğe hayranlıktan yoksun değildir. Onca Ariflik Hristiyanlıkla birlikte ilk kez, insan varlığının bütün dünyevi varlıktan tamamıyla farklılığını görme ayrıcalığını paylaşmaktadır. Bultmann kadar Heidegger'e yakın olan birinden gelen bu görüş gerçekten bir övgüdür. Ayrıca Bultmann, Arifliğin, Hristiyanlığa, Grobel'in "terminoloji" diye çevirdiği, bir *Begrifflichkeit* sunmakla gerçek bir hizmet yaptığını düşünmektedir. Bu sırada o, kuşkusuz, Yeni Ahit'in, Arifliğin hilafına, âlemin, **ROMALILARA** 8'de, kendileri yaratılmış şeyler olarak nitelenen şeytani güçlerin değil, Tanrı'nın yaratması olduğunu benimsediğini kabul etmektedir. Son olarak, Bultmann'a göre, St. Paul, Arifliği, onun evren kuramını varoluşsal açıdan yorumlamak suretiyle, ele alır.

Bu ne demektir? Bultmann'ın savı, St. Paul'un yeni bir etken olan insan istencini Ariflerce çizilen duruma sokmuş olmasıdır. Bultmann'ın -kendi deyişle, Hristiyanlığın tam merkezini oluşturan- St. Paul'e ait insanbilimi (*antropolojiyi*) açıklaması, bu yeni etkenin, şeytani güçler, evren ve içerisinde insan ruhunun tutuklu olduğu türbe türünden ceset gibi, Ariflere özgü varlıklara karşı nasıl tepki gösterdiğini ve bunların da sırası geldiğinde ona karşı nasıl tepkide bulunduğunu göstermekten ibarettir. Sözgelisi, âlemi ele alalım. Âlemi şeytani güçlerce meydana getirilmiş bir şey olarak düşünen Ariflerin tersine, St. Paul onu Tanrı'nın yaratması olarak düşünür. Bu haliyle âlem, ancak insan, **ROMALILARA** 1'de anlatıldığı gibi, yaratıcıdan çok ona tapınmayı seçtiğinde, Tanrı'nın rakibi ve dolayısıyla şeytani olur. Böylece, Bultmann'ın dediği gibi, son aşamada şeytani varlıklar güçlerini insanın kendisinden elde ederler.

Bu görüşte, beşeri durumun acıklılığı, insanın kararı sonucu kudretlerine sahip olan âlemin şeytani güçlerinin, aynı insan istencini baskı altında tutmaya yönelmelerinde yatmaktadır. Bunun oluş biçimi, St. Paul'un, Ariflerin bir başka *soma sema*, cesedin bir türbe oluşu fikrini ele alışında ortaya çıkmaktadır. Bultmann, St. Paul'e göre "soma"nın, yalnızca beden değil, yanı zamanda kendi kendisinin nesnesi olan (ya da başkalarının eylemlerinin konusu olan) ben anlamına da geldiğini ortaya koymakta pek güçlük çekmez. Beşeri durumun acıklığı,

bu benin, kendisine nesne olan ben'le (St. Paul buna içteki insan ya da zihin adını vermektedir) uyuşmamasıdır. Bir kimse yaratıcıya değil de, yaratığa tapınmayı seçtiğinde, ve böylece yaşamını, ister maddi şeyler olsun, isterse kendi başarıları, denetimi altındaki bir şey üzerine kurduğunda, garip bir biçimde kendi beni üzerinde denetim'ni yitirdiğini ve **ROMALILARA 7'**de anlatılan durum içinde onun kendisine karşı isyana kalkıştığını görür. Modern bir örnekleme istersen, yaşamını buyruğundaki maddi nesnelere üzerine kuran ve sonunda kendisini, St. Paul'un, onun *soması* dediği şey, beğenmediği ve denetleyemediği garip şeyler yaptığı için, bir psikiyatrin muayenehanesinde bulan varşıl (zengin) birini düşün. Böyle bir durumda reislikler ve iktidarlar insan beninin kalesine yol bulmuş ve onun *soması*, kendi içteki insanıyla uyumsuz olarak, bir türbe haline gelmiştir. Fakat bu da yine nihayet insanın kendi kararından ötürü meydana gelmiştir.

Kurtuluş, insan Mesih için karar verince, başka bir deyişle, güvenliğini maddi nesnelere ya da kendi başarılarında değil, Tanrı'nın, kendisine Mesih'te verdiği kurtuluştaki bulmaya karar verdiğinde, ortaya çıkar. Bu sırada bütün görüntü değişir. Şeytani figürler güçlerini yitirir. Hristiyan için bunlar artık yalnızca imandan bir ayrılış imkânı olarak var olurlar. Âlem artık yaratının rakibi olmayıp, ben kendisiyle uyum kazanmıştır ve *soma* artık bir türbe değildir. Ayrıca, bu varoluşçu görüşte gerçek irfan yarı doğal bir bilgi olarak değil, insanın Tanrı tarafından Mesih'te kendisine verilen varlığının yeni imkânını değerlendirmesi olarak görülür. Bu imkân öyle bir imkândır ki, incilin kendisine her vaaz edildiğinde, bu imkân için kendisi karar verebilir.

### EFSANEDEN ARINDIRMA

Burası belki de hakkında çok şey yazılmış olan bir konuda, yani efsaneden arındırma tartışması üzerine bir şeyler söylemek için en iyi yerdir. Bu konunun tam olarak ele alınışı için okuyucunun *Kerygma and Myth* adlı yapıtla, bu konu üzerinde yazılmış pek çok yapıttan bazılarına başvurması gerekir<sup>16</sup>. Burada söylenmesi gereken şey şudur: 1941'de Bultmann *Neues Testament und Mythologie* adlı bir deneme yayınladı. Bu denemede Yeni Ahit'teki iki şey arasında bir ayırım

16 Tartışmanın asıl belgelerinin İngilizceye çevirisi *Kerygma and Myth* (Harper ve Brothens, New York) başlığıyla yayımlanmıştır. Prof. Bultmann'ın kendi *Jesus Christ and Mythology*, (S.C.M.) adlı yapıtının da okunması gerekir. Tartışma hakkında İngilizce olarak yazılan kitaplardan Prof. John Macquarrie'nin *An Existential Theology*, (S.C.M.)'si, tartışmanın gerisindeki felsefi sorunların oldukça tam ve açık bir incelemesini vermektedir. Kendi görüşlerim *Myth in the New Testament*, (S.C.M.)'te yayımlandı.

bulundu. Bir yanda her zamanki gibi bugün de doğru olan Hristiyanlığın incili; öte yanda da karakter bakımından mitolojik, modern insanın asla benimseyemeyeceği ve özel olarak Hristiyanlıkla da ilgisi bulunmayan ilk yüzyılın dünya görüşü yer almaktadır. Bu sonuncu ögeyi Bultmann'ın önerdiği inceleme yolu, *Entmythologisierung*, yani efsaneden arındırma idi. Edfsaneden arındırmadan Bultmann, mitolojiyi bertaraf etmeyi değil, onu varoluşsal açıdan, yani insanın kendi varlığını ve olanaklarını anlaması açısından, yorumlamayı anhyordu.

Temelde tartışma Almanya'da âdil bir biçimde ve severek sürdürüldü. Fakat tartışma konusunda yazılanlar, kaçınılmaz olarak, Bultmann'ın görüşlerinin bazı yönlerini ötekileri aleyhine ön plâna çıkarmaya ve bir tarafa ayırmaya yönelmiştir. Bu bölüm, bu sürece yalnızca hafif bir düzeltme yapmak üzere amaçlanmıştır.

Bultmann'ın efsaneden arındırma tartışmasındaki durumu, Yeni Ahit çalışmalarının onu sıkı sıkıya kendisine bağladığı bir durumdur. Onun *Theology of the New Testament* (Yeni Ahit'in Teolojisi) adlı yapıtını, onca St. Paul'ün (bedenden ziyade, benin nesnel yönü biçiminde çevirilen) *soma* konusundaki öğretisinin Hristiyanlığın incilinin özünün (kalbinin) açığa vurulmasına oldukça yaklaştığını kavramadan okumak imkânsızdır. Son bölümde bulduğumuz bu öğretime, Bultmann, St. Paul'ü Arifliğin mitolojisini reddeden biri olarak değil, onu varoluşsal açıdan yorumlayan biri olarak görür. Fakat bu efsanenin bu biçimde beşeri olanaklar ve kararlar açısından yorumu, efsaneden arındırmadan amaçlanan şeyin ta kendisidir.

Böylece, eğer biz Yeni Ahit'i varoluşsal açıdan yorumlarsak, Yeni Ahit yazarlarından ilki ve en büyüklerinden biri tarafından başlatılan bir süreci sürdürmekle yetinmekteyiz. Ayrıca, bu hususu beşeri olanakların ve kararların sunulması açısından ifade etmekle de biz, Yeni Ahit'e oldukça farklı, fakat aynı derecede de zorunlu iki şey yapmaktayız. İlk olarak, biz, bugünün sıradan insanına bir şeytan kuramı ya da terkedilmiş bir bilim değil, leh ve aleyhinde karar vermemiz gereken bir incil vermekteyiz. Çünkü biz, onu, efsanelerinin ifade ettiği insan varlığının olanaklarının, kendi varlığı için kabul edebileceği olanaklar olup, olmadığı konusunda karar vermeye zorlamaktayız. Burada da yine Hristiyanlığın kerygma biçiminde aslı sunulmasına yaklaşmaktayız. Nitekim St. Paul, Mars tepesinde vaaz ettiğinde, yalnızca bir konferans vermekle kalmadı. Onun bu vaazı hakkında insanların vardıkları kararlardan da söz edilmektedir. Kimileri alaya aldı, kimileri saygı gösterdi, kimileri de inandı.

İkinci olarak, ve tamamıyla farklı bir düzeyde, Yeni Ahit'in efsanelerini beşeri olanaklara ve kararlara çevirmek suretiyle biz, Yeni Ahit'i, yöntemi, gördüğümüz üzere, yalnızca insanın başlatmış olduğu eylemleri alabilen tarihçiye uygun bir hale getirmektediriz.

Burada biz, belki de, Bultmann'ın düşüncesinin gerçek özü olan şeyle; kesinlikle, bu düşünceye kendi ayırdedici niteliğini veren öğeyle ve Yeni Ahit açısından Bultmann'ın hem tarihçi, hem de incil bilgini olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Herhangi bir kişinin bu her iki rolü birden doldurması kolay değildir. Onun, incil bilgini için elzem, tarihçi için ise içinden çıkılmaz bir ifade olan "*Tanrı faaldir*" ifadesini inceleyinceye dek, böyle bir şeyi ne ölçüde başarıyla yaptığını söyleyemeyiz. Şimdilik kutsal kitabın varoluşsal yorumunun ya da bilindiği üzere, efsaneden arındırmanın, Bultmann'ın reddedemediği bu hem tarihçi hem de incil bilgini rolünü doldurma şansını kendisine veren şey olduğunu belirtmekle yetinelim.

Efsane konusundaki tartışmanın Bultmann'ın yazdığı ve *Glauen und Verstehen*'in üç cildinde derlendiği pek çok denemelerinden bir tanesine gereğinden çok dikkat çekildiğini gördük. İşte bu *New Testament and Mythology* adlı deneme, o ana dek büyük ün sahibi bir Yeni Ahit eleştirmeni olarak tanınan Bultmann'ı sistematik ilâhiyat alanının merkezine iletti. Ayrıca, bu deneme sistematik ilâhiyatın konusunu da değiştirdi. Heim tarafından cesaretle korunan, fakat Barth, hatâ Brunner tarafından gözden düşürülen, Hristiyan olmayanlarla tartışma anlamındaki savunma bir anda teolojik açıdan yeniden sayılır bir duruma geldi. Yayınlanmasından bugüne dek yirmi yıldan daha fazla bir süre geçen şu anda biz, belki de, Bultmann'ın bu bir tek denemesinin niçin fırtına yarattığı sorusunu sorabiliriz.

1941 tarihi önemlidir. Nazi rejiminin sürdüğü yıllarda Almanya'da kilise şiddetli bir bunalım geçirdi. Hitler'in ırkçılık inancı, Mesih'te ne Yunan ne de Yahudi bulunduğunu benimseyen bir dine aykırı düşüyordu. Taktik gereği olarak Hitler, uygun gördüğünde bu aykırılığı saklayabiliyor ve bunda da sözde Alman Hristiyanlarından yardım görüyordu. Onlarca İsa bir Ari Kahramanı idi. Onların gözde incili, Yahudilere karşı küçültücü ifadeler kullanan, dördüncü incildi; Hitler'in sesi, o dönemin Almanlarına Tanrı'nın çağırısı idi. Piskopos Coch'un bir vaazından alman şu parça onların vaazlarının durumu hakkında bir bilgi verebilir: "*Halkımıza iyi bir çoban, Adolf Hitler verildi. Kutsal Kitab'ın iyi çobana malettiği bütün nitelikler onun kişiliğinde biraraya gelmiştir. Onun eyleminin Hristiyanlığıyla yeni bir iman tutuşturulmuş-*

tur..."<sup>17</sup>. Bu tehlikeye karşı durmak üzere oluşturulan **İTİRAF KİLİSESİ** (Confessional Church) Bultmann'da sadık ve tutarlı bir üyeye sahip oldu. Fakat başlarda onu en çok etkileyen ilâhiyatçının Karl Barth olduğunu pek az kişi yadsıyacaktı. Onun, İngiltere'de yaygın, son derecede anlaşılmaz bir ilâhiyat olan doğal ilâhiyatı reddi, gerçekten Tanrı'nın kendilerine Adolf Hitler'in kişiliğinde seslendiğini iddia edenlerle ilişkiyi kesmeleri için kiliseye yaptığı bir çağrı idi. Onun bu inancı, 1934'te yayımlanan **BARMEN KİLİSE MECLİSİ** Bildirisinin ünlü "**BARTHÇI**" fıkrasında somutlaşmıştır. Bu fıkrada şöyle denmektedir: "*Kutsal yazılarda bize bildirilen İsa Mesih, Tanrı'nın iştitemiz, yaşamda ve ölümdе güvenmemiz ve itaat etmemiz gereken tek sözcüğüdür (kelimesidir)*".

Savaş öncesi yıllarda Barth'ın öğrencisi olanlardan pek azı, onun o dönem için söylenecek bir sözü bulunduğunu yadsıyacaktı. İçeride ayrılıkçılıkla, dışarıda baskı ile karşı karşıya olan kilise için, zaman tek tanktı. Son derecede sert baskı altında bulunan Hristiyanların bir tartışmayı "*es steht geschrieben*" ("yazılıdır") sözleriyle geçersiz kılmaya ve bu sözleri kutsal kitaptan alınmış bir metinle sürdürmeye yönelmeleri anlaşılır bir husustu. Dönem Kutsal Kitap eleştirisi için uygun bir dönem değildi ve şiddetli baskı altındaki itirafçılar, Barth'da, havari-lerin tamkılığının ötesine geçmeye çalışan kimsenin kendisini İsa Mesih'in ne olması gerektiği konusunda tamamıyla öznel olan ölçülere terkettiği biçimindeki görüşe destek bulmaya hazırды. Tarihsel eleştiri sorunlarının, giderildiği ve endişeleneceği pek çok şeyi olan genç ilâhiyatçıyı artık ilgilendirmesi gerekmediği izlenimini elde etmek kolay, hattâ doğaldı.

Savaş ve müttefiklerin etkisi bu durumu ortadan kaldırdı. Savaş zorunlu olarak Hristiyanlarla Hristiyan olmayanların karışmasını sağladı. Bunu Nazizmin ve onunla birlikte Alman Hristiyanlarının garip ayrılıkçılığını silip, süpüren müttefiklerin etkisi izledi. Tarihsel eleştinin ortaya koyduğu bütün sorunlar, tartışılabilecekleri bir atmosferle birlikte yeniden canlandı. Hristiyan kendisini bir arena yerine bir salonda buldu. Bultmann'ın efsane konusundaki denemesi, başka ne yapmış olursa olsun, onun bu iki yer arasında düzenlemede bulunmasına yardımcı oldu. Barth'la Bultmann arasındaki karşıtlığı gereksiz yere vurgulamak büyük bir hata olacaktır. Fakat onlardan birinin niçin savaş öncesi, ötekini ise savaş sonrası teolojik duruma egemen olduğunu anlamak nispeten kolaydır.

17 W. Niemöller, *Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche*, (Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld), s. 137'de aktarılmıştır.

Efsane hakkındaki tartışma üzerine olan bu çok kısa bölümde tartışılacak iki soru kalmaktadır. Bu sorular, onun (efsane hakkındaki tartışmanın) genişliği ve sonucuyla ilgilidir.

Bultmann'ın tartışmada nereye ulaşmış olduğunu ölçmenin farklı yolları vardır. Sözgeşi, Bultmann'ın efsaneden arındırmaya herhangi bir sınır koyup, koymadığı tartışılmıştır<sup>18</sup>. Bu tartışma hakkındaki küçük tartışma çok önemli midir? bilmiyorum. Bir yandan Bultmann, nerede efsane görürse, onları efsaneden arındırmakta ve o ölçüde de de efsaneden arındırmaya bir sınır bulunmamaktadır. Öte yandan ise, Bultmann, Mesih olayını mitolojik değil, analogik anlamda Tanrı'nın bir fiili olarak ve dolayısıyla son aşamada efsaneden arındırmayı kabul etmeyen bir şey olarak görmektedir. Bultmann'ın Tanrı'nın fiilinden ne amaçladığı, bir sonraki bölümde ele almamız gereken bir husustur.

Daha önemlisi, belki de, Bultmann'ın efsane hakkında tartışmadaki durumunun, İznik ve Kadıköy bildirilerinde görülen türden mesih kuramı olanağına yol açıp, açmadığını sormaktır. Yol açtığını sanmıyorum. Bultmann'ın yorumuna göre, Hristiyan imanını yaptığı, bana kendi varlığının yeni bir anlayışını vermektir. Bu iman görüşünde yalnız psikolojik anlamda özellikle öznel olan hiçbir şey yoktur. Bultmann'ın da dediği gibi, çocuğun kendi kendini anlaması, anne-babasına karşı sahip olduğu sevgi, güven, güvenlik ve şükran duygusunda kendisini göstermektedir. Benim kendimi anlamam, başka insanlarla, işim ve çevremle ilişkimde bir değişiklik söz konusu olmadan pek değişikliğe uğramaz.

Bu kadarı Bultmann'ın lehine teslim edilmelidir. Fakat, varsa, hangi türden sözleri Mesih'in kişiliği hakkında söylememe imanım izin verdiği sorusu, halâ olduğu gibi durmaktadır. İşin başında, imanın, geleneksel akidelerde belirtilen türden bir ifadede bulunmama izin vermediği söylenebilir. Bultmann, İznik ya da Kadıköy akidelerinin yapılışına kadar varan bu türden düşüncüyü Yunan geleneğine maletmektedir. Çünkü söz konusu düşünce -bu, ortodoksların olduğu kadar ayrılıkçıların düşüncesi için de geçerlidir- *Füsis*, yani Mesih'in tabiatı hakkındaki düşüncedir. Yeni Ahit'in kendi içinde, kendim hakkındaki bir bilgiyle birlikte bulunmayan İsa'nın tabiatı hakkındaki bir bilgi, **MARKOS** incilinde kötü ruhlarla, **JAMES'İN MEKTUBUNDA** şeytanlara kapılmış İsa hakkındaki bilgide ya da ona inançta görülmektedir. Fakat geriye kalan hususlara gelince, Yeni Ahit'in İsa hakkındaki be-

<sup>18</sup> Bu tartışma Dr. Schubert M. Ogden tarafından *Christ without Myth*, (Collins)'de yapılmıştır.



yanları, Bultmann'ın iddiasına göre, onun tabiatı hakkında olmayıp, anlamı (*Bedeutsamkeit*), yani Tanrı'nın bana onun aracılığıyla söyledikleri, hakkındadır. Bunların Bultmann'ın görüşleri olduğu, onun **EKUMENİK KONSÜL**'ün İsa Mesih kuramına ilişkin itirafını tartıştığı önemli denemeden çıkarılabilir<sup>19</sup>.

Eğer biz, Mesih'teki Tanrı ile insan arasındaki ilişki konusunda eski akidelere bulunan türden bir ifadenin niçin Bultmann ve onun gibi düşünenlerce uygun görülmediğini sorarsak, bir kaç neden ileri sürülebilir. Kutsal Kitab'ın yorumu (tefsiri) düzeyinde, Bultmann, "*Tanrı'nın oğlu*" ifadesinin, ilkel Hristiyanlıkta görüldüğü zaman, yalnızca bir doğu saltanat unvanı anlamına sahip olduğunu düşünür. Bunu, İbrani'lere mektuplar kadar erken bir tarihte yapıldığı herkesçe kabul edildiği üzere, metafizik anlamda tanrısal bir niteliğe sahip olma anlamını içerdiği biçiminde yorumlamak, yanlış yorumlamaktır. Böylece öyle anlaşılıyor ki, Bultmann'ın tutarlı olarak benimsediği görüşe göre, Tanrı ile insan, biraraya geldiklerinde, iki tabiatın birleşmesinde değil, buluşmasında (*Begegnung*) biraraya gelmiş olurlar. Birinci deyişimi insan hakkında, hattâ daha da çok Tanrı hakkında kullanmak, öyle anlaşılıyor ki, cansız nesnelere uygulanan kategorilerin canlıların anlatımında da kullanılabileceğini ifade edecektir. Bultmann üzerinde etkisi hiç te az olmayan Heidegger'in okuyucularını uyardığı husus ta işte budur. Yine ileri sürülebilir ki, kendisiyle tanrısalın tek başına birleşebileceği zamansız insan tabiatı fikri, insanın somut, fiili buluşmalar ve yaşama ilişkin kararlar dışında kendi gerçek varlığına sahip olduğu anlamını içermektedir. Bu, Bultmann'ın kesinlikle kabul etmeyeceği bir şeydir.

O halde bu sorun oldukça hayati bir sorundur. Çünkü bütün belirtiler, Hristiyanlığın, İznik ve Kadıköy İsa-Mesih kuramlarında, ayrılaşma düştüğünü göstermektedir. Bir yandan kilisenin ekumenik harekete egemen olan iktidar yapıları, peşinde koştukları bir tek kilise dışında, hiçbir şeyle pek yetinmeyecektir. Başka bakımlardan Tillich'e son derecede yakınlık duyan katolik bir ilâhiyatçının onu, görüş açısı İznik ve Kadıköy kararlarına aykırı düştüğü için, "*İsa'ya ihanet*" etmekle suçlaması önemlidir<sup>20</sup>. Eğer iktidar ilâhiyatçıları (*the power theologians*) deyişimini, görüşleri, kilisenin iktidar yönelişleri konusunda bakış açısını yansıtan ve savunma sağlayan ilâhiyatçılara uygulayabilirsek, belki de bunda bu ilâhiyatçıların tipik bakış açısını görmek haksızlık olmaz. Öte yandan kilisenin iktidar zümrelerinin görüşlerine egemen

19 *Glauben und Verstehen*, Band II, s. 246.

20 G.H. Tvard, *Paul Tillich and the Christian Message*, (Burns Oates), s. 2.

olma ya da bu görüşleri yeniden üretme yolunda hiçbir çaba göstermeyip, belki de “*sınırda bulunan Hristiyanlar ya da Hristiyan olmayanlar*” üzerinde, onlara denk herhangi bir iktidar ilâhiyatçısından daha büyük etkisi olan Bultmann ve Tillich gibi etki ilâhiyatçıları (*the influence theologians*) diyebileceğimiz kişiler bulunmaktadır. İnsan ne Tillich ne de Bultmann için ekümenik hareketin, büyük baskılarla sağlamaya çalıştığı bir tek kilisede pek fazla yer bulamaz.

Efsane hakkındaki tartışmanın sonucu ile ilgili olarak, okuyucu, ilgili kitapları yeterince gözden geçirdikten sonra, kendi değerlendirmesini yapacaktır. Bir yandan insan Bultmann'ın olumsuzluklarıyla şevki kırılan kişiler için yakınlık duymadan edemez. Kaynakların ilki ve en iyisi olan I. KORİNTOSLULAR'ın 15. Bölümü karşısında, ne denli kabaca olursa olsun, nesnel bir yeniden dirilme (*kıyâm*) diye ifade edilen şeyin reddi o kadar kolay mıdır? Öte yandan Bultmann'da olumsuzun gerisindeki olumluyu tanımayı reddetmek oldukça haksız bir davranış olacaktır. Onca, diriliş burada ve şu anda olan bir şeydir. Yeni bir varlık boyutuna, geçmişten, suçtan ve gözetimden kurtulmuş bir varlığa giriş ve kendi cinsdaşlarına sevgide açılıştır. İnsan, Bultmann'ın bütün denemelerinden üzerinde en çok tartışılmasında yer alan, inanan kişinin nasıl güven içinde olduğunu anlattığı, “*görölmeyen, bilinmeyen, denetimi dışında olan, onu sevgi gibi örter... ve onun için ölümü değil, yaşamı ister*” biçimindeki tümcesi gibi incile ilişkin önemli tümcelerinden birini okuduğunda da, nesnel bir diriliş kanıtını bir tarafa ittiği için, Bultmann'dan farklı düşünebilir. Fakat insanın âdil ölçüler içinde kabul etmesi gerekir ki, eğer bir kimse seçim yapmak zorunda kalsa idi, Bultmann'ın Diriliş konusunda anlattıklarını, Dirilişi yalnızca cesedin yeniden canlanması olarak gören anlatıma yeğlerdi.

Öyle sanıyorum ki, tartışmanın sonucu konusunda son sözü belki de Prof. Fuchs denemelerinden birinde söylemiştir. Fuchs'un işaret ettiği üzere, biz hepimiz, hiç değilse Hristiyan imanımız dolayısıyla, baskı altında tutulduğumuz bir durumu göz önüne getirebiliriz. Yine kendimizi, böyle bir durumu karşılamaya çalışırken, bu durumun bize ne acılar getireceğini ve Tanrı'dan ne kadar yardım bekleyebileceğimizi kendimize soran bir görüntü içinde düşünebiliriz. Hiç kuşku yok ki, biz, muhtaç olduğumuzda böyle bir yardıma güvenmekteyiz. Yine kuşku yok ki, onun **RESULLERİN İŞLERİ** 5:19. âyette anlatıldığı şekliyle zindan kapımızı açan bir melek biçimini zılamasını beklememekteyiz. Biz böyle bir olasılığı hesaba katmamakla yetinmekteyiz. Bu ölçüde biz hepimiz, teolojik (itikadi) bağlılığımız hangi yönde olursa olsun,

efsaneden arındırma işleminde bulunmuşuzdur. Dolayısıyla Bultmann da, bu ölçüde, efsane konusundaki tartışmayı kazanmıştır.

### TANRI FAALDİR

Gördük ki, Bultmann'ın yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların arka plânını oluşturan sorunlar, modern tarih yöntemlerinin kutsal kitabın metnine uygulanmasından doğmaktadır. Yine gördük ki, modern tarihinin, içerisinde kendi açıklamasını bulduğu düşünceler insan düşünceleridir. Bu durumda Bultmann'ın, reislikleri efsaneden arındırması fazla şaşılacak bir şey değildir. Böyle yaparken, o, St. Paul'un izini sürdüğünü ileri sürmektedir. Eğer Gogarten'in söyledikleri doğru ise, Hristiyanlık, reislikler ve iktidarlardan kurtulmak suretiyle, kendisi, laikleşme sürecine girmiş ve böylece evrenin bilimsel açıklama için özgülüğe kavuşturulmasında yardımcı olmuştur<sup>21</sup>.

Ne olursa olsun, daha da büyük bir güçlüğü olduğu gibi durduğu açıktır. Reislikler ve iktidarlar Yeni Ahit'teki beşeri nedensel etkenlerden daha büyük olan tek etkenler değildir. Tanrı'nın kendisi de kutsal yazılarda bir fiili işlemektedir. Acaba bu, kutsal yazıların tarihinin incelemesine uygun olmadığı anlamına mı gelmektedir? Yoksa Tanrı'nın eylemlerini anlatan bütün parçaların efsaneden arıtılması mı gerekmektedir? Yahut ta efsaneden arındırma sürecine bir sınır mı bulunmaktadır?

Bultmann'ın, başkalarına karşı olduğu gibi, bu sorulara karşı da tutumu hem olumsuz hem de olumlu bir yöne sahiptir. Olumsuz yönde Bultmann'ın mucizeleri ele alışı yer alır. Mucize, bize "Ooo!" dedirten bir şey olarak tanımlanmıştır. Kutsal Kitab'ın mucize tanımı ise bize, "bu Rabbin işidir ve gözümüzde olağanüstü bir şeydir!" dedirten bir şeye oldukça yakındır. Şu ana dek çevirilmemiş bir denemede<sup>22</sup> Bultmann, Tanrı'nın Yeni Ahit'te mucizeler olarak sunulan hususlarda nedensel etken (fâil) olduğu görüşünü oldukça coşkulu bir biçimde ele alır.

Bu denemede Bultmann'ın durumunun olumsuz yönü konusunda üç kanıt bulunmaktadır. Birinci kanıt şöyledir: Mucizelerde Tanrı'yı bulmak, nedenselliğin tek biçimliliğine aykırı düşecektir. Bultmann'a göre, doğal nedenselliğin evrenselliği, deneysel genellemelere dayalı değildir; ne de o, temelde bilimsel bir konut (mevzua = postüla)'tur. O, bilim öncesi ve ontolojik bir kavramdır. Eylemle sıkı sıkıya bağlıdır.

21 Krş., F. Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit*, özellikle ss. 106 vd.

22 *Glauben und Verstehen*, Band I'de

Kuram değil, eylem, insanın kendisini içinde bulduğu âleme ilk tepkisi-  
dir. Bultmann, Herrmann'dan şu sözü aktarmaktadır: “*Basit, çalışma kararı, çalışma sırasında kullanmayı istediğimiz nesnelere, düşüncelerimizin iyice vakıf olabileceği yasaya uygunluğa tabi olacağı düşüncesini içerir*”. Bultmann'ın dediği gibi, biz, Tanrı'nın belli bir anda çekim yasalarını değiştirmeyeceğinden yeterince emin olmadıkça, bir fiili işlemek kesinlikle güç olacaktır. Yine de insan eylemi, belli ölçüde bir yasadışıyla baş edebilir. Kumarbazlar, atların ne yapacakları belli olmayan davranışlarıyla tanınmasına ve daha yüksek bir düzeyde, tıbbın kesin bir bilim olmamasına rağmen, bir çok hareketlere girişebilirler.

Doğal âlemdeki mucizelerde Tanrı'yı faaliyette görmeye karşı ileri sürülen ikinci kanıt ise şudur. Nesnelere doğal düzenini geçersiz kılan ya da bir tarafa iten doğaüstü bir nedenselliğin yol açtığı bir fiil anlamında mucize, her zaman kapalı bir anlam taşır. Şu soru her zaman sorulabilir: Acaba mucize iyi midir, yoksa kötü mü; Tanrı'dan mı, yoksa şeytandan mı gelmektedir? Bu nedenle mucize, Tanrı'nın bir fiille (*Tun*) sahip olduğu anlayışı için yetersizdir. Burada ifade edilmeyen öncül şudur: Tanrı'nın fiilleri, Kendisinin ne amaçla var olduğunu ortaya koyar. Nitekim bizimle olduğu kadar O'nunla da, O'nun fiilleri, Kendisini olduğu gibi kılar.

Üçüncü kanıt, Bultmann'ın, “*bize doğada mucizeler aratan şey, günahdır*” biçimindeki temel inancıyla ilgilidir. O, Yahudilerin özel durumunu ele alarak işe girişir. Yahudiler niçin belirttiler (*semei* = *işaretler*) aradılar? Çünkü onların Tanrı'ya yaklaşımı temelde günahkâra bir yaklaşımdı. Onlar şeriata (din yasalarına) sıkı sıkıya bağlı idiler. Başka bir deyişle, onlar, güvenliklerini amellerinde (*Leistungen*) bulmaya çalıştılar. Kendilerini başarılarının ışığında ve dolayısıyla Tanrı'yı da Kendi başarıları ışığında anladılar. Birinci işlemin ters olması, ötekinin de öyle olması demektir. Mesih'te Tanrı ile bulduğumuzda ve dolayısıyla artık kendimizi başarılarımızla haklı çıkarmaya çalışmayıp, güvenliğimizi Tanrı'da bulduğumuzda, âleme farklı bir biçimde bakarız. Artık âlem ne kendimizin ne de Tanrı'nın başarılarının alanı olmayıp, Tanrı'ya itaate çağırıldığımız ve şu anda ilk kez bulunduğumuz alandır, çünkü biz kordandan kurtarılmış, kendi cinsdaşlarımızla sevgide buluşmaya açık bir alanda bulunmaktayız. Bultmann diyor ki, (*Glauben und Verstehen* I, 221), bir tek mucize, vahiy mucizesi, Tanrı'nın lütfunun tanrısız açılması, bağışlayıcılık mucizesi vardır. Onu yaşayınca, dış âlemde mucizeler aramamız gerekmez.

Böylece, düşüncesinde sıklıkla vuku bulduğu üzere, Prof. Bultmann'ın, sözcüğün olağan anlamında mucizelere karşı olumsuz tutumunun, ilahiyatındaki olumlu ögenin ışığında görülmesi gerekir. Kısaca, onun görüşü şudur: Tanrı lûtf yoluyla kendi somut varlığında bizimle buluşur. Tanrı, Mesih'in Haçı bize açıkça bildirildiğinde, bizimle buluşur. "O (Mesih) Tanrı'nın âleme armağanıdır. Haç'ta Tanrı'nın lûtfu açık bir hale gelir. Tanrı onu, kendi başına hiçbir şey iken, kendisini savunma arzusu (gelten lassen) taşımazken ve bağlılık ve sevgi kendisini Haç'a götürürken, Rab yapmıştır"<sup>23</sup>. Mesih'in bu armağanıyla bize, İsa için karar vermek, onun getirdiği Tanrı'nın vahyini kabul etmek üzere, yeni bir olanak tanınmıştır. Ayrıca, bize, kader ya da alınyazısı olarak değil, lûtf olarak "atılmışlığımızı" (Geworfenheit)<sup>24</sup> anlamak üzere de bu olanak tanınmıştır. Son olarak, bu olanak, kendi güvenliğimizi maddi nesnelere ya da kendi başarılarımızda aramayı bırakıp, Tanrı'da bulmak üzere verilmiştir. Bu olanak bize, "görülmeyen, bilinmeyen, kendi denetimimiz dışında olanın bizimle sevgi olarak bulunduğu ve bizim için ölümü değil, yaşamı istediği inancı" içinde verilmiştir. (Kerygma and Myth, I, 30). Bu olanak bize, lûtf yoluyla gelir. "Yalnızca sevilen sevebilir, yalnızca güvenilen güvenebilir, yalnızca bağlanmayı (teslimiyeti) yaşayan bağlanabilir". (Aynı yapıt, 43).

Bultmann'a göre, gerçek mucize (Wunder), Mesih'te Tanrı ile, sonunda yeni olanakların varlığımıza aktarıldığı, bu buluşmadır. Bultmann, bir başka ad altındaki (Mirakel) her şeyi reddetmiş ve yararsız bulmuştur. Biz Tanrı'yı kendi varlığımızda buluruz, sözcüğün olağan anlamında mucizelerde değil...

Onun efsaneden arındırma programını eleştirenlere ilk yınıtında, Bultmann, şu sözlerle tanrısal eylem konusunu açmıştır. "Belki de biz, efsaneden arındırmaya karşı yöneltilen bütün itirazların gerisinde, mantıksal sonucuna götürüldüğü takdirde, böyle bir arındırmanın Tanrı'nın fiilinden söz etmemizi olanaksız kılacağı ya da söz etsek bile böyle bir şeyin, yalnızca, öznel bir deneyimin simgesel bir anlatımı olacağı korkusunun bulunduğunu söyleyebiliriz"<sup>25</sup>. Bu sözleri izleyen parça ve Jesus Christ and Mythology'nin buna tekâbul eden kesimi göstermektedir ki, Bultmann, efsaneden arındırmaya yapılan itirazlardan bu en temellisini

<sup>23</sup> *Glauben und Verstehen*, Band II, s. 154.

<sup>24</sup> *Geworfenheit*, Heidegger'e ait bir terimdir. Yaşam sırasında bize egemen olan ve hakkında herhangi bir şey yapamadığımız el, -anne ve babalarımız, zekâ derecemiz, milliyetimiz gibi etkenler- anlamına alınabilir.

<sup>25</sup> *Kerygma and Myth*, E.T., s. 196'dan.

son derecede ciddiye almaktadır. Öyle görünüyor ki, o, bu itirazın, sağlamlığı halinde, kendi görüşünün geçerli bir eleştirisi olacağı görüşünü paylaşmaktadır. Fakat o, bu itirazın sağlam olmadığını, kendisinin halâ Tanrı'nın eyleminden, hem de mitolojik olmaksızın, konuşabileceğini gösterme çabası içindedir. Bu parçalar, bu nedenle, kuşkusuz, Bultmann'ın düşüncesinin temel paradoksu ve gerilimi, onun hem bir incil bilgini hem de tarihçi olmasını aydınlatması bakımından önemlidir. Bir incil bilgini olarak o, Tanrı'nın eylemini açıkça belirtmek zorundadır. Bir tarihçi olarak ise, onu nesnel plânında nedensel bir etken olarak kabul etmesi mümkün değildir.

Bultmann, Tanrı'nın bir fiili işlediğinden söz ettiğinde, mitolojik değil, analogik açıdan böyle bir şeyden söz ettiğini söyleyerek işe başlar. "Analoji" sözcüğü belki de talihsiz bir sözcüktür, çünkü Bultmann'ın yaptığı ilk şey, Tanrı'nın eylemde öteki etkenler gibi olduğunu reddetmektir. Bu, buharlı gemi biletlerinin arka yüzünde gemicilik şirketinin, açık denizlerde kasırganın, kralın düşmanlarının, Tanrı'nın fiillerinin ya da korsanlığın neden olduğu kayıp veya hasardan sorumlu olmayacağını ilan ettiği küçücük harflerle ifade edilmiş türden bir görüştür. Bultmann, Tanrı'nın eylemini, olaylar zincirini hem koparan hem de birleştiren eylemler olarak düşünen görüş açısından nerelerde ayrıldığını ifa de etmek konusunda dikkatlidir. Diyor ki, Tanrı olaylar arasında değil, olayların içinde faaliyettedir. Bultmann'ın anlatmak istediklerini açıklamak üzere kullandığı örnek, uğradığımız bir kaza örneğidir. Biz, bu kazayı, iman açısından, Tanrı'nın bize bir armağanı olarak -belki de bizi kendimize getiren bir şey olarak- ya da Tanrı'nın cezalandırması olarak görebiliriz. Bultmann'ın söylemek istediği şudur: Bu şekilde Tanrı'nın elini kendi yaşamımızda faaliyette olarak görmek tamamiyle meşrudur. Fakat bu, kuşkusuz, bir trafik mahkemesinde kazanın nedeninin hatalı bir fren ya da başkasının dikkatsizliği olarak saptanabileceği gerçeğine taban taban zıttır.

Bultmann'ın bu noktada görüşü, yüzeysel olarak, öteki ilâhiyatçıların benimsediği görüşe benzemektedir. Nitekim Joseph Butler, bahar ekimini ihmal eden çiftçinin, bütün yılın ürününü yitirdiğini ve günlerini cömertçe zevk-ü-safa içinde geçiren gencin, düzeltilemeyecek ölçüde sağlığını ve servetini yitirebileceğini ve buradan sonuca vararak, Tanrı'nın insanlarla ödülleri ve cezaları yoluyla ilgilendiğini belirtmek suretiyle, akli bir inayet doktrini türünden bir şeye ulaşmaktadır. Fakat Bultmann, Tanrı'nın eylemleri hakkında, başka insanlara yaptığını bakarak, genel sonuçlara ulaşma yetkisine sahip olduğumuzu kabul et-

meyecektir. Onun söylediği şudur: Doğruluğun varoluşsal bir anlamda sana kişisel olarak vuku bulmuş olan şeyde Tanrı'nın elini görebilirsin. İşte bu nedendir ki, Bultmann'ın gerçekte kurnazlık yaptığını, Tanrı'nın analogik fiilleri dediği şeyin gerçekte mitolojik fiiller olduğunu söylemek pek insafli değil. Tanrı'nın eylemi hakkındaki analogik bir ifadeyi efsaneden arındırmak ne zorunlu ne de mümkündür; çünkü efsaneden arındırma varoluşsal bir yorumlamadır ve Tanrı'nın eylemi hakkındaki analogik ifadeler varoluşsal bir durumda varoluşsal açıdan daha önce ifade edilmiştir ve gerçekte onların bu durumdan çıkarılıp, genel terimler içerisine sokulması mümkün değildir. Uygulamada bu ifadeler çoğunlukla itikadî ilâhiyatta bulunur. Fakat Bultmann'a göre, bu, meşru değildir. İnsan onu, Tanrı'nın her yerde bulunduğu gerçekten inanan kişinin savaş tutsağı olduğunu söylerken, anlayabilir. Yine insan, Barth'ı da Bultmann'ın İsa-Masih kuramını Kurtuluş kuramı (*soteriology*)'na indirgediğini ileri sürerken, anlayabilir. Barth<sup>26</sup>, Bultmann'ın, haça gerilmeden söz ettiği bir tümceyi aktarmaktadır: "*Haça gerilme, Mesih'in Haçı olduğu için kurtarıcı olay (Heilsereignis) olmayıp, kurtarıcı olay olduğu için Mesih'in Haçidir*".

Bultmann burada bir şey elde etmiş midir? Sanırım, o, şu önemli noktayı elde etmiştir: Tarihte rol oynayanların onda bulduğu anlam, tarihçinin onda bulduğu anlamla aynı olmayabilir. Belki de biz bunu, çağımızın tarihinden bir örnekle anlatabiliriz. Hitler'in uçağına bombayı yerleştiren Henning von Tresckow, 20 Temmuz olayının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, kendisini vurdu. Onun son sözleri şöyle idi: "*Olabilir ki, Tanrı, Sodom'u, içerisinde on dürüst kişi bulunduğu için, esirgemesi gibi, Almanya'yı da bizim yaptıklarımızdan ötürü esirger*". Bu sözler son derecede aşırı, kötülüğün iyiliğe üstün geldiği, Tanrı'nın yüzünü çevirmiş görüldüğü ve bu sözleri eden kişi için ölümden başka çare olmadığı bir durumda söylenmiştir. Bu sözler, söz konusu durumda imanla söylendiği için saygı uyandırmaktadır. Eğer bu sözler dışarıdan suikasti gözleyen biri tarafından söyleneydi, bu denli ağırlığı olmayacaktı. Ne de biz, savaş sonrası Almanya'sının dikkate değer ekonomik toparlanmasını, 20 Temmuz suikastini düzenleyenlere karşı Tanrı'nın tutumunda bulmaya çalışan bir tarihçi bulmayı ümit edebiliriz.

Burada Bultmann'ın görüşü, Tanrı'yı sınırlandırıyor, eylemini birey yaşamının varoluşsal durumlarıyla sınırlıyor gibi görünebilir. Tanrı'nın aynı zamanda evrensel tarih boyunca, kayda geçirilmiş ve

<sup>26</sup> Rudolf Bultmann, *ein Versuch, ihn zu verstehen*, (Evangelischer verlag A. G. Zollikon-Zürich), s. 21'de.

geçirilmemiş yüzyıllar içerisinde geniş dış dünyada da faaliyette olup, olmadığı sorulabilir. Eğer Bultmann böylesine geniş bir alanda Tanrı'yı faaliyette görmekle gereksiz yere ilgilenmemişse, bunun nedeni, onun âlem, tarih ve zaman kavramlarını tamamıyla dış görünüşüyle ele almamasıdır. O, bunların hep varoluşsal şeyler, insan varlığının temel biçimleri olduklarını kabul ederken, Heidegger'e uymaktadır. Âlem, ister istemez içine atılmış olduğumuz şeydir. O, kendisiyle ilişkili olduğumuz, uzlaştığımız şeydir. Tarih, varlıkların, bazan geçmiştekilerin kararları konusunda kendi değerlendirmelerine dayanarak, kendilerine açık olan olanaklar arasında karar verdikleri alandır. Zaman da, insanın şu anda bulunduğu durumuyla bile kendisini bir geçmişe bağımlı ve sonu olan bir geleceğe açık olarak bildiği varoluş biçimidir. Uzantısı olan madde anlamında bir âlem, evrensel tarih anlamında tarih ve saatle belirlenen zaman anlamında zaman, daha çok, insan varlığının bu temel yönlerinden oluşturulmuş yapay binalardır. O halde ilâhiyatçı, birincide değil de yalnızca ikincide Tanrı'yı faaliyette bulursa, gereksiz yere şaşırmayacaktır.

Bultmann'ın Heidegger'in felsefesiyle olan ilişkisinin daha tam bir biçimde ele alınışı konusunda okuyucunun başka yerlere başvurması gerekir<sup>27</sup>. Fakat ne denli kısa ve parçalı olursa olsun, bu konuda burada biraz bilgi verilmesi gerekli idi. Çünkü tanrısal eylem, üç Bultmann'ın bulunduğu noktadır: İncil bilgini Bultmann, tarihçi Bultmann ve filozof Bultmann. Eğer eleştirmen, çoğu kez bu noktanın, Bultmann'ı eleştirebileceği nokta olduğunu düşünüyorsa, bunun nedeni, kendisinin bu noktaya yaklaşımının, Marburg bilgesinininkinden daha tek yanlı olması olabilir.

## İSA VE İNCİL

Tarihsel bir kişilik olarak İsa, Bultmann'ın bir Yeni Ahit uzmanı olarak faaliyetinin ilk, orta ve son dönemlerinde yazdığı yapıtların konusudur. İlk döneme ait olan kitabı İngilizceye *İsa ve Kelime* (Jesus and the Word) diye çevirilen, fakat aslında yalnızca *İsa* (Jesus) adını taşıyan kitabıdır. Orta döneme ait olan yazısı ise, onun *Yeni Ahit'in Teolojisi* (Theology of the New Testament) adlı yapıtının Almanca aslının başında bulunan İsa hakkındaki 32 sayfalık bölümdür. Son zamanlarda, biz, bazıları İsa hakkında Bultmann'dan daha çok şey söyleyebileceklerini sanan öğrencilerinden oluşan genç bilginlere yanıt olarak yazdığı,

<sup>27</sup> Sözelgesi, J. Macquarrie'nin *An Existential Theology*, (S.C.M.)'sine ve J. Körrner'in *Eschatologie und Geschichte*, (Herbert Reich, jHamburg)'sine başvurması gerekir.



*Das Verhalnis der urchristlichen Christusbotscheft zum historischen Jesus* adlı Heidelberg denemesine (1962) sahip bulunmaktayız.

Bultmann, Yeni Ahit adını verdiğimiz kaynakları eleştirisel olarak inceleyen bir tarihçi olarak konuşurken, kendisini İsa hakkında söyledikleriyle sınırlar. Bultmann'ın İsa'sı Mesih olduğunun bilincinde değildir. Ne hiçbir zaman uğrayacağı ıstırapı önceden haber vermiş, ne de yeniden yeryüzüne döneceğini düşünmüştür. Âlemin yakında son bulacağına inancında yanılmıştır.

Bunlar, Bultmann'ın çizdiği İsa tablosundaki olumsuz özelliklerdir. Bu özellikler bizi olumlu özellikleri görmekten alıkoysaydı, yazık olurdu, çünkü Bultmann'ın İsa'sı, eğer hafifletilmiş bir kişilik ise, günümüzün durumuna uygun düşen biridir. O, döneminin ulusçuluğuna hiç ödün vermeyen gezgin bir varoluşçu öğretmendir. Bir zamanlar ülkesinin yaşamıyla ilişkisi olan, fakat artık bir anlamı bulunmayan bir geleneğe karşı çıkmaktadır. Şeriatçılıktan ayrılır ve bunun yerine insanları, bir yandan Tanrı ile ülkesi, bir yandan da âlem arasında köklü bir karar vermeye çağırır. MARKOS 3:4 gibi bir parçada İsa'nın, insanlara iyi ile kötü arasında karar vermekten kaçınma vesilesi olan sebt gibi bir kuruma bağlılık göstermemeleri gerektiğini söylediğini görmekteyiz. Çünkü insanlar Tanrı için karar verirlerse, komşularını sevmeleri gerekir. Bultmann diyor ki, İsa'ya göre, "bir kimsenin komşusuyla buluşması şeklindeki somut durumda kendisini kanıtlamak zorunda olmayan Tanrıya itaat söz konusu değildir".

İsa'nın bu şekilde çizilen bir tablosu yetersiz olabilir, fakat bu tablo, hiç değilse, ilgili bir tablodur<sup>28</sup>. Ulusçuluğun sonuçlarının başıboş kaldığının açıkça görüldüğü; geleneksel kurumların, ve bu kurumların üyelerine yüklediği ahlâki kuralların çöktüğü, bir ülkede yaşayan Almanların bunu görmesi daha kolaydır. Fakat bunu söylemek, yalnızca, Bultmann'ın Almanların gereksinmelerini karşılayan bir İsa çizdiğini söylemek değildir. Daha doğrusu, belki de, Almanların, Avrupa'nın ortak durumunu daha açıklıkla görmeleri daha kolaydır. Durum İngiltere'de daha az şiddetli idi ve görüntünün çok daha büyük bir bölümü durmaktadır. İngiliz ulusçuluğu Almanya'daki türünden öylesine daha az şiddetli ve zararlı idi ki, İngilizlerin kendilerinin, Avrupa'nın tek umudu olan bir federasyon oluşturma yolunda büyük bir engel olarak, bunun ne denli güçlü olduğunu ve başka yerde kaç düşünceli kişinin bunu

<sup>28</sup> Bu paragrafın büyük bir bölümünü aklımda BBC Üçüncü Programda Bultmann'ın *Theology of the New Testament* adlı yapıtının eleştirisi için 1953 yılında yazdım. Fakat halâ geçerliğini koruduğunu sanıyorum.

görebildiğini kavramaları güçtür. Pek çok İngiliz geleneğinin görüntüsü, işçi sınıfı hareketi geleneği, kamu okulları, durmaktadır. Dolayısıyla İngiliz Hristiyanlarının, Hristiyan eylemi, ister sol kanada isterse sağ kanada ait olsun, “*acaba bu gelenekler, varlığı sona ermiş bir İngiltere’yi gerektirmiyor mu*” diye sormadan, onların ahlâki niteliğine ve onlara olan bağlılıklara bir destek olarak görmeleri doğaldır. Avrupa’ya yapılan büyük saldırı sona erip, kaderi, onun sınırları dışında yaşayanlarca çizildiği bir sırada, muhtemelen Avrupalı Hristiyan için en iyi, hattâ tek Hristiyan eylem biçimi, bir kimsenin kendisini içerisinde bulunduğu somut durumda komşusuyla sevgide buluşmasıdır. Muhtemelen, bugün Hristiyan için kesin zorunlu olan şey, ister bir Prusya subayı olsun isterse bir İngiliz beyefendisi, farklı Hristiyanlık anlayışlarına sahip olan seçkin bir sınıfa üye olmanın gerektirdiği ahlâk yasası olmayıp, yalnızca herhangi bir sınıf ya da inançtan komşusuna açık olan ve onunla Ben-Sen ilişkisine girebilen bir insan olmaktır.

Ne olursa olsun, bunlar tartışılabilir hususlardır; bu hususlarla karşılaşmak, Bultmann’a göre, İsa ile karşı karşıya gelme yoludur. Onun kişiliğini denemek ve ona nüfuz etmek, onun amacını gözden kaçırmaktır. Bultmann’ın *Jesus and the Word*’ün girişinde söylediği üzere, yapılacak şey, onun sözlerinin, “*kendi varlığımızı nasıl yorumlayacağız?*” sorusuyla bizimle buluşmasını sağlamaktır. Bultmann’ın İsa’yı sunuşu, kendi varlığımıza uygundur. Oğlunu, artık mevcut olmayan İmparatorluk için yönetici bir sınıf oluşturmak üzere, Viktorya döneminde kurulmuş bir kamu okuluna göndermek için önemli özverilerde bulunan Anglikan; otuzunda birinin işte ya da politikada toptan bir anlaşmanın parçası olarak onüçünde bir kızla evlendiği ve çocuk ölümlerinin dehşet verici olduğu bir çağda oluşturulmuş, evlilik ilişkisini düzenleyen bir yasaya içtenlikle bağlı olan Katolik, Bultmann’ın çizdiği İsa tablosunu reddetme konusunda pekalâ sağlam teolojik sebeplere sahip olabilir. İsa-Mesih kuramına ilişkin kanıtın inceliklerine bu tabiatta bir kitapta girmemiz mümkün değildir. Fakat onların bu konuda sağlam teolojik (itikadi) sebeplere sahip olmasalar bile, Bultmann’ın çizdiği İsa tablosunu kabul etmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar, Bultmann’ın doğru ya da yanlış olarak karşı çıktığını ileri sürdüğü bakış açısına sınıksız bağlıdır.

Bultmann’ın İsa’sı, o halde, tartışmalı bir kişiliktir; yalnızca hafifletilmiş bir kişilik değil... İsa üzerinde son zamanlarda tarihsel açıdan yapılan tartışma, ona daha olumlu bir içerik kazandırma ve özellikle, tarihinin tanıdığı İsa’yı Bultmann’ın yaptığından daha sıkı bir

biçimde incil bilgininin vaazettiği İsa'ya bağlama girişimi etrafında toplanmıştır. Yine burada da biz, yalnızca, çağdaş ilâhiyattaki çekici bir bölüme değinebiliriz. Prof. Fuchs, Ebeling ve Bornkamm'ın<sup>29</sup> hep birlikte tarihsel İsa hakkında daha çok şey söyleyebileceklerini ve bu daha çok şeyin onu, Bultmann'dan daha sıkı bir biçimde, bize vaazedilen incille özdeşleştirdiğini düşündüklerini söylemek yeterlidir. Fuchs İsa'nın anahtarını onun eylemlerinde ve özellikle kimsesizlerle olan masadaki dostluğunda bulur. Bununla o, Tanrı'dan kaçmak için pek çok nedeni olan kimselerin, O'nda sığınmak bulacakları kimseler olduklarını ortaya koymuştur. Bu, incilin bildirisinin ta kendisidir. Ebeling ise, İsa'nın anahtarını imanda bulur. Onunla karşılaşmak imanla olmaya çağırılmaktı. Onun kendi ölümü, bir iman atılmalı idi. Dolayısıyla kilise burada ve şu anda dirilen bir Mesih'i, vaazettiğinde, tarihsel İsa'ya bağlı kalmaktadır. Bornkamm ise, İsa'nın anahtarını karşılaştığı erkek ve kadınlarla olan doğruluğunda bulur. Bu oldukça dehşet verici buluşmalarda yaptığı, içinde yaşadıkları ve karar vermek zorunda oldukları şu anı onlar için gerçek haline getirmektir. Burada da yine tarihsel İsa ile bize vaaz edilen İsa, bizi şu andaki özel durumumuzda imanlı olmaya ve şu anda rahatsız edici olarak gördüğümüz belli bir kişiyi sevmeye çağıran İsa arasında bir bağlantı bulunmaktadır.

Böylece Bultmann 1962 tarihli Heidelberg denemesinde tarihçinin İsa'sı ile incil bilgininin incilini, sözünü ettiğim üç düşünür kadar sıkı bir biçimde birbirine bağlamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bultmann onları, İsa'nın söz ve eylemlerini tarihsel açıdan araştırmakla İsa ile varoluşsal bir buluşmayı açıkça birbirinden ayırdetmedikleri için eleştirmektedir. Bunlardan ikincisi birincisini gerektirmektedir. Eleştirilenler için bu biraz güç görünebilir, çünkü Bultmann'ın tarihsel çalışmanın varoluşsal tabiatını vurguladığı yapıtlarında parçalar yetersiz değildir. Fakat başka yerlerde olduğu gibi, burada da, insan, Bultmann'ın gerginlikleri gidermeyi reddettiği izlenimini edinmektedir. Bu durumda belki de söz konusu olan gerginlik, haftanın iş günlerinde bütün eleştirici yetilerini meşru bir biçimde bir Yeni Ahit parçasını tarihsel açıdan incelemeye yönelten Yeni Ahit profesörü ile Pazar günü kilisede aynı parça kendisine vaazedilen ve şu anda eleştirici tarihsel yetilerine başvurduğu takdirde, yalnızca, incilin karar verme konusun-

<sup>29</sup> Bu üç yazarın yapıtları bugün şu başlıklarla İngilizce olarak mevcuttur: Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, (Hodder and Stoughton), Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (S.C.M.), Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus*, (S.C.M.).

daki çağırısından kaçınmış olacağını bilen aynı profesör arasındaki gerginliktir.

Heidelberg denemesinde Bultmann'ın benimsediği bir başka görüş te şudur: İncil, İsa'nın "ne"liğini değil, ancak İsa'nın "o"luğunu gerektirir. Bir başka deyişle, incil, İsa'nın ne türlü bir insan olduğunu değil, ancak İsa'nın varlığı gerçeğiyle ilgilenir. Burada da yine eleştirilenler, Bultmann'ın öteki yapıtlarında bu bakış açısıyla çelişen parçalar bulunduğunu sanabilirler. Sözgelisi, Bultmann, bir denemede haça gerilmiş Mesih'i "*kendi başına hiçbir şey olan ve belli bir değer kazanma arzusu taşımayan, bağlılık ve sevginin kendisini haça götürdüğü kimse*"<sup>30</sup> olarak betimlediğinde, acaba onun bu betimlemesi gerçekte İsa'nın ne çeşit bir kişi olduğu konusunda bir bilgiyi gerektirmemekte midir? Bultmann güzel bir parçada, "*ancak sevilmiş olan sevebilir; ancak kendisine inanılan inanca sahip olabilir; ancak bağlılığı yaşayan, bağlanabilir; bizler kendimizi Tanrı'ya vermekte özgürüz; çünkü Tanrı kendisini bize vermiştir*"<sup>31</sup> dediğinde, çoğu Hristiyan, kendilerinin buradaki güvencelerinin tarihsel İsa'ya bağlılık ve sevgi hakkında bildikleriyle bağlantısız olmadığını sanabilir.

Fakat, başka yerde olduğu gibi burada da, Bultmann'ın görüşünün olumsuzluklarının gerisinde olumlu vurgulamalarının yer aldığına işaret etmeden konuyu kapatmak doğru olmayacaktır. Eğer Bultmann dış istihkâmlar olarak gördüğü şeyleri bırakmaya hazır ise, bunun nedeni, onun, iç kalenin bütün halinde bulunduğunu düşünmesidir. Kerygma, yani incil, Mesih'te Tanrı'nın burada ve şu anda insanla buluşması ve ona kendi varlığını tanıma konusunda yeni bir olanak sunmasıdır. Bir dizi tarihsel veriler değil, bu, Bultmann için, doğru ya da yanlış olarak, Hristiyanlığın merkezidir. Heidelberg denemesinde o şunları yazar: "*Çoğunlukla eleştirici bir anlamda denir ki, benim kerygmayı yorumum üzerine, İsa kerygmaya yükseldi. Ben bu ifade biçimini kabul ederim*". Varoluşçu bir ilâhiyatçının durumunu açıklamak üzere Aristocu ya da Thomasçı bir dili kullanacak olursak, Bultmann'da bizim sahip olduğumuz şey, kelimenin vaazında bir *Gerçek Bulunuş* inancına benzer bir şeydir.

30 *Glauben und Verstehen*, Band II, s. 154.

31 *Kerygma und Mythos*, I, s. 43.

## الذكرى العاشرة لوفاة العلامة مبشر الطرازي الحميني

أ.د. مصطفى فايدة

تركستان اسم جامع لبلاد الترك، وهي موطن الا تراك في آسيا الوسطى تمتد من بحر الخزر (قزوين) غرباً الى حدود تبت و منغوليا شرقاً و اواسط سايبيريا شمالاً الى حدود افغانستان جنوباً وتشتمل على اقاليم ما وراء النهر فرغانه و السفند و خوارزم و جزء من خراسان، وهي اقاليم ذكرها الجفرا فيون و الموءرخون من العرب والعجم والفرنجه وتحدثوا عنها كثيراً في موءلفاتهم.

اقاليم لها تاريخها المجيد قبل الاسلام و تحت راية الاسلام وظله. اقاليم يفتخر بعلمائها وفقهائها ومحدثها وفلاسفتها كل من يدين بدين الاسلام الخنيف و يغترف من منابع حضارته العريقة التي انتشرت منذ اواخر اواخر القرن الأول الهجري في ارجاء تركستان و بخارى و اضات العالم الاسلامي بنورها البراق.

أقاليم ساهم اهلها المسلمون المخلصون في نشر الدعوة الاسلامية ودعم حضارة الاسلام وثقافتها وانجبت فحول العلماء ممن كان لهم سهم كبير في تدعيم التراث الانساني العريق أمثال الامام البخارى صاحب الجامع الصحيح في الحديث والشيخ الرئيس ابو على ابن سينا صاحب كتاب القانون في الطب و ابو النصر الفارابي الفيلسوف الاسلامي المعروف....

اقاليم اسلامية قامت منها دول وامبرا طوريات عظيمة وشاهدت خلال العصور الاخيرة الماضية تقلبات و مآسي كثيرة الى ان وقعت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي تحت نفوذ قياصرة الروس ثم انتقلت الى روسيا البلشفية بعد قيام الثورة الماركسية الروسية سنة ١٩١٧ م. عن طريق غزو روسي ذهب ضحيته ما يقرب من عشرة ملايين نسمة من ابنائها البررة بين شهيد وسجين ومنى الى معسكرات السخرة في سايبيريا.

وفي هذه الفترة الحرجة من تاريخ تركستان ظهر العالم الجليل والمناضل المجاهد سماحة الشيخ مبشر الطرازي الحسيني من اسرة عريقة شريفة النسب معروفة بالعلم والزعامة الروحية والوطنية في تركستان الغربية.

ولد سماحته بمدينة طراز (١) في السابع والعشرين من شهر رجب سنة ١٣١٤ هـ وكان والده سماحة الشيخ محمد خان ابن الشيخ محمد غازي خان عالماً كبيراً مرجعاً للامة في الفقه الحنفي و شيخاً للطريقة النقشبندية. (٢)

وينسب سماحة الشيخ مبشر الطرازي من ناحية امه الى الحسين النسيب السيد بزركخان آخر امراء الدولة الاسلامية في تركستان الشرقية التي أسسها جده الامير السيد هداية الله خان المعروف بلقب (آباق خوجم) والتي دامت ثلاثاً وتسعين عاماً الى ان تنازل عن عرشها السيد بزركخان لقائد جيشه الامير يعقوب خان وهاجر الى الحرمين الشريفين واشتغل بعبادة الله تعالى حتى توفي بالمدينة المنورة ودفن في البقيع.

(١) طراز اسم تاريخي لمدينة اولياتا المسماة حالياً بمجمبول بجمهورية قزاقستان السوفيتية.  
(٢) إستفدنا في الكتابة عن ترجمة حياته من النبذة التي كتبها ناشر كتابه «الى الدين الفطرى الأبدى» ومن بعض المقالات التي نشرت في المحلات الاسلامية بالسعودية ومصر وافنسان، كما كان لنجله الأكبر الأستاذ نصرالله الطرازي الفضل في ارشادنا الى كثير من المعلومات وتزويدنا ببعض مؤلفاته وأشكره من القلب

نشأ الشيخ الطرازى بطراز و تلقى تعليمه الابتدائي على يد اساتذة خاصين ثم انتقل الى طشقند حيث اتم الثانوية والعالية وتخرج من جامعة ابي القاسم خان ايشان سنة ١٩١٧ م . ثم اتم دراسته العليا بجامعة بخارى بدرجة ممتازة في العلوم النقلية والعقلية بعد ان امتحنته هيئة الممتحنين الاميرية برئاسة الشيخ برهان الدين قاضي قضاة بخارى و ذلك في سنة ١٩١٩ م . فتخصص في علم التفسير والحديث و الأدب العربي على يد شيخه الشيخ محمد سعيد العسلي الشامي وحصل منه على سند الحديث الشريف ، و قد عزز شيخه السند بقصيدة يقول في مطلعها:

أُهدى ومن خير الذي أهديته      سند البشير المصطفى المُبشِّرِ

و قد اشتهر الشيخ الطرازى بعد الحصول على تلك الدرجات العلمية و بعد قيامه بكتابة عددة أبحاث و مقالات على صفحات المجلات المحلية بتركستان بلقب العلامة .

كتب عددة مقالات في شتى الموضوعات في صفحات مجلة ( الاصلاح ) بطشقند و مجلة ( آيينه ) بسمرقند . كما عين رئيساً لتحرير مجلة ( الايضاح ) التي كانت تصدرها جمعية العلماء بطشقند .

و اسس الشيخ الطرازى جمعية الطلبة العامة لتركستان سنة ١٩١٧ و هو طالب و اخذ يناضل من اجل تحرير بلاده ، كما عمل بعد تخرجه مدرساً للعلوم الاسلامية بمدرسة السيد والده بطراز و بمدرسة ابي القاسم خان ايشان بطشقند .

و في سنة ١٩١٧ و بعد قيام الثورة الماركسية الروسية و في عهد كرينسكي تعين العلامة الطرازى ممثلاً لبلاده تركستان في المجلس التشريعي لشعوب روسيا بقرار من المؤتمر العام الشعبي و كان مهمته تقرير مصير تركستان في المجلس المذكور لتصبح بلداً اسلامياً حراً آمناً مطمئناً . الا ان الغزو الشيوعي على طشقند و سقوط الحكومة الحرة لتركستان في خوقند نتيجة هذا الغزو

الغادر لم يتح للمجلس التشريعي فرصة للانعقاد. فكلفه العلماء و اعيان الشعب بإدارة دار القضاء الاسلامي، وتم تعيينه من قبل الشعب قاضياً للشريعة الاسلامية في مقام شيخ الإسلام في تقاليد تركستان، الى انه انتخب في عام ١٩٢٦ م رئيساً للنظارة الدينية من قبل المؤتمر الشعبي التركستاني. فحفلت حياة الطرازي بكثير من النضال في سبيل مصلحة شعبه ودينه الاسلام في تلك الفترات، كما انه اصبح مسئولاً عن ادارة المنظمة السرية لتحرير تركستان التي انشئت خلال فترة المقاومة الشعبية ضد الاحتلال الشيوعي، وكان في السجن مراراً وفي المنفى مرة حتى هاجر في سبيل الله ورسوله الى افغانستان سنة ١٩٣٠ م، فآكرمه مليكها محمد نادرشاه و منحه الجنسية الافغانية وعينه عضواً بالديوان الملكي برتبة مدير عام، كما عينه عضواً في الاكاديمية الادبية الافغانية، ثم تعين عضواً لتأليف لدائرة المعارف الافغانية (آريانا دايره المعارف) وكتب مادة الاسلام فيها. وفي سنة ١٩٣١، ١٩٣٢ سافر العلامة الطرازي الى المملكة العربية السعودية في عهد المغفور له الملك عبد العزيز آل سعود في وفد وكيلاً لرئيسه الامير احمد شاه خان وزير البلاط الافغاني، وعقد معاهدة صداقة بين الشعبين السعودي و الافغاني ومن ذلك التاريخ وطدت الصداقة بين الطرازي و الاسرة المالكة السعودية قام من خلالها بخدمة مواطنيه المهاجرين الى المملكة وتسهيل امورهم في الاقامة و العيش في الاراضي المقدسة.

وفي سنة ١٩٣٦ سافر العلامة الطرازي الى بلاد الهند قبل استقلالها و تقسيمها الى باكستان و الهند حيث التي بكبار علمائها وزعمائها المسلمين و التي محاضرتة المعروفة (وجوب الاتحاد الاسلامي) في المؤتمر السنوي لجمعية حماية الإسلام في مدينة لاهور بدعوه من رئيسها العلامة الدكتور محمد اقبال فيلسوف باكستان، وهذه المحاضرة التي تأتي في آخر مقالنا بمقتبسات منها



طبعت مع ترجمتها الاردية من قبل تلك الجمعية ونشرت في انحاء بلاد الهند .  
و اثنا اقامته بلدهي سأله مدير جريدة الجمعية في عاصمة الهند قائلاً : " ما هو  
العلاج ضد الاستعمار " فأجابه بقوله ( الاخوة والاتحاد ) ونشر في نفس  
الجريدة بالفارسية و الاردية .

كما التقى العلامة محاضرات عديدة في نيودلهي اجابة لدعوة الهيئات الاسلامية  
وكان سماحة الشيخ كفاية الله خان مفتي مسلمي الهند يقدمه للحاضرين .

واجابة لطلب الزعيم المسلم ظفر علي خان رئيس تحرير جريدة ( زميندار )  
وجه العلامة الطرازي الى الشعب الهندي نصحه بالتزام التضامن والاتحاد ضد  
الاستعمار . وقد نشرها بعنوان ( علامة طرازي كايام مسلمانان هند كى نام )  
اي - رسالة العلامة الطرازي الى مسلمي الهند - ومما يذكر هنا ان العلامة  
الطرازي اتحادي منذ ان كان في الجامعة بتركستان و على هذا المبدأ الاتحادي  
كتب و تكلم كثيرا في الوحدة الإسلامية بعد قدومه الى مصر و كتب فيما كتب  
الى الملوك و الرؤساء و سائر زعماء العرب و المسلمين يدعوهم الى توسعة الوحدة  
العربية الى الوحدة الاسلامية الشاملة .

و في سنة ١٩٤٩ و بعد ان ناضل مدة لتحرير وطنه تركستان و تزعم  
حركة التحرير و اعتقل هو و رجاله ابان الحرب العالمية الثانية مدة خمس سنوات  
و شهر باحتجاج من الروس ترك العلامة الطرازي افغانستان مهاجراً الى مصر حيث  
رحبت مصر به و باسرتة شعباً و حكومة ، فاشتغل الطرازي في مصر لتنشيط قضية  
بلادهم من خلال الندوات و المؤتمرات و الصحافة ، فأسس جمعية اتحاد تركستان  
و رأسها بالقاهرة سنة ١٩٥٠ و ارسل مذكرة عن حالة وطنه و وجوب استقلاله  
الى هيئة الامم بتوقيعه و بصفته زعيم تركستان و كان ذلك حينما كان عضواً للمجلس  
ادارة هيئة جماعة الكفاح لتحرير الشعوب الاسلامية بالقاهرة التي كانت تضم

عدداً كبيراً من زعماء الاسلام والعرب امثال السادة شكري القوتلي وعبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي والشيخ عبد اللطيف دراز و ابراهيم واصل وجميل عرفات وغيرهم من المناضلين رحمة الله عليهم اجمعين. كما ساهم في اصدار جريدة تركستان باللغة الپڄتائية و "صوت تركستان" باللغة العربية من عاصمة ارض الكنانة بمصر، الى ان ترك السياسة قبل وفاته بخمس عشر سنة و تفرغ لكتابة المقالات بمجلة منبر الاسلام والصحف الإسلامية وتأليف الكتب الدينية و توفي سماحته بالقاهرة في الحادي والعشرين من شهر فبراير سنة ١٩٧٧ م الموافق الثالث من ربيع الاول سنة ١٣٩٧ هـ. و صلى عليه فضيلة الشيخ الامام الاكبر محمد عبد الحلیم محمود شيخ الازهر السابق رحمة الله عليه و دفن بمدفن سيدى عمر بن الفارض رحمه الله. اشترك في تشييع جنازته جمع غفير من رجال العلم والسياسة بمصر ومئات من مريديه ومخلصيه وتلامذته رحمة الله عليه واسكنه فسيح جنانه. ولساحة العلامة الطرازی موءلفات كثيرة باللغات العربية والفارسية والتركية كماله ديوانه بهذه اللغات الثلاثة.

و من أشهر موءلفاته بالتركية الپڄتائية كتابه (قرآن ونبوت القرآن و النبوة) الذى ألفه في طشقند رداً على كتاب (محمد إلهي پیغمبر میدر؟) الذى ألفه نعمت حکيم الدهرى انكاراً ارسالة محمد صلى الله عليه وسلم وانكاراً للوحي السماوى. و على إثر هذا الأثر الذى بلغه العلامة على منابر الجوامع للامة التركستانية بعد كل صلاة ولا سيما صلاة الجمعة صدر الامر من موسكو بحجسه ومصادرة جميع موءلفاته واحراق مكتبته الخاصة التي كانت تضم أكثر من خمسين ألف من المخطوطات النادرة و المطبوعات، كما أُبید جميع افراد أُسرتة بعد هجرته هو وابنه الاكبر (١) الى افغانستان.

(١) و هو السيد نصرالله مبشر الطرازی، اكبر انجال العلامة رحمه الله وصاحبه في هجرته وكفاحه ولد بطرازی في ١٥/٣/١٩٢٢ وهاجر مع والده من بلاده تركستان الى افغانستان

ومن أشهر مؤلفاته الفارسية:

— مثنوى آيينه جهان، المنظوم في موازنة مثنوى مولانا جلال الدين الرومي وهو اثر تعرض فيه الناظم لأحوال العالم قبل وبعد الحرب العالمية الثانية وحذر العالم من خطر انتشار الشيوعية. (لم يطبع بعد)

— خلاصة الكلام في سيرة سيد الأنام. قد تم ترجمته الى اللغة الهجنتائية و نشر في جريدة ترجمان بكراتشي. — باكستان

١٩٣٠ م وعمره ثمان سنوات ، و اتم تعليمه الابتدائي والاعدادي والثانوية بالمدرسة الثانوية الفرنسية المعروفه باسم ليسه استقلال بكابول كما اتم دراسته الجامعية بمعهد العلوم بجامعة كابول سنة ١٩٤٢م، الى ان ترك افغانستان مع والده المرحوم مهاجراً الى مصر .

وهو متزوج بالا ميرة محرمه ماه بيگم ابنة امير بخارى الامير السيد محمد عالم خان الذى خلعه الروس بعد غزوه غادر على بخارى سنة ١٩٢٠ و هاجر الى افغانستان حيث توفي سنة ١٩٤٣ م .  
وعمل الاستاذ الطرازى بمصر بدار الكتب القومية رئيساً ثم خبيراً مشرفاً على الفهارس الشرقية مدة اكثر من ثلاثين عاماً . أعد خلال هذه الفترة :

- فهرساً على المخطوطات الفارسية (جزان) تم طبعه سنة ١٩٦٧ ، ١٩٦٨ م .  
- الفهرس الوصفي للمخطوطات الفارسية المزينة بالصور (جزء واحد) تم طبعه سنة ١٩٦٨ م  
- فهرس بمؤلفات نور الدين عبدالرحمن الجامي تم طبعه سنة ١٩٦٤ م .  
- تاريخ بخارى - ترجمة وتحقيق تاريخ بخارى للورشخي - تم طبعه بدار المعارف سنة ١٩٦٨ كما يوجد الآن تحت الطبع الاثار الآتية :

فهرس المخطوطات التركية العثمانية منذ انشاء الدار حتى نهاية عام ١٩٨٠ (٦- اجزاء)  
- فهرس المطبوعات التركية العثمانية منذ انشاء الدار سنة/ ١٨٧٠ الى نهاية عام ١٩٦٩ (في ٣ مجلدات) - تم طبع الجزء الاول منه هذا العام .

- ملحق فهرس المطبوعات التركية العثمانية من ١٩٧٠ - ١٩٨٠ (في مجلد واحد) .  
- فهرس المطبوعات الفارسية التي اقتنتها الدار منذ انشائها حتى عام ١٩٦٩ (في مجلدين)  
- ملحق فهرس المطبوعات الفارسية من ١٩٧٠ - ١٩٨٠ (في مجلد واحد)  
هذا ولا يزال الاستاذ نصر الله يعمل كاستشار لدار الكتب القومية بعداحالته الى المعاش في ١٥/٣/١٩٨٢ . وهو منتدب للتدريس بجامعة القاهرة وجامعة عين شمس وجامعة الازهر، يدرس فيها اللغة العثمانية و الفارسية و آدابها كما يدرس مادة و ثائق لتركية والبلاغة والعروض التركي العثماني، و نظم عثمانية ودراسات في المخطوطات التركية . وفي كل هذه المجالات له محاضراته المطبوعة بالاستنسل .

- عسكريت در اسلام = الجندية في الاسلام (لم يطبع بعد).
- حقوق زندا اسلام = حقوق المرأة في الاسلام (لم يطبع) وقد اعد المؤلف تأليف هذا الكتاب باللغة العربية ونشر في القاهرة سنة ١٩٧٧ م.
- شراب منوش = لا تشرب الخمر وهو في منع شرب الخمره واحكامها ومضارها (ولم يطبع بعد).
- ادب وانشاء. كتاب في البلاغة العربية باللغة الفارسية (لم يطبع بعد)
- حل العقال في شرح عقد اللآل، شرحاً لقصيده العربية "عقد اللآل في عقد الامثال"
- اما اشهر مؤلفات العلامة باللغة العربية هي :
- كشف اللثام عن رباعيات الخيام. طبعته الدار القومية بمصر سنة ١٩٥٨ م. الطبعة الثانية.
- الجزء الاول من النبذة في السيرة النبوية، الطبعة الاولى في القاهرة سنة ١٩٦٨ م. الطبعة الثانية، مجمع البحوث الاسلامية بالازهر سنة ١٩٧٢ م.
- اما الجزء الثاني فقد فرغ منه المؤلف قبل وفاته بيوم وتحت الطبع
- صلوا على النبي — طبع القاهره سنة ١٣٨٢ هـ.
- الى الجندية ايها العرب، طبعه شباب سيدنا محمد بالقاهره سنة ١٣٨٠ هـ.
- مقتطفات اثرية، طبع سنة ١٣٨٠ هـ.
- اجمال حالات المسلمين في روسيا، طبع سنة ١٩٥٢ م.
- المرأة وحقوقها في الاسلام، طبع سنة ١٩٧٧ م.
- صيام رمضان، طبع دار الشعب بالقاهرة سنة ١٩٧٥ م.
- اوائل الشهور العربية — بحث علمي ديني — طبع سنة ١٩٧١ م.
- الاربعون الطرازي (في الحديث)، طبع سنة ١٣٨٠ هـ.
- الى الدين الفطرى الابدى (جزآن) تم طبعه على نفقة رابطة العالم الاسلامي بمكتبة الخانجي بمصر، سنة ١٩٧٦ م.

- الاخلاق في الاسلام - تحت الطبع  
 - تعاليم الاسلام العامة - " "  
 - الدين و الشيوعية - " "

\* \* \*

واليك بعض المختارات من شعر العلامة الطرازي:

١- الى الامام ... الى الامام ... قصيدة انشأها وخاطب بها  
 الشرقي ضد الغربي قبل اثنين واربعين عاما من هذا التاريخ ونشرتها الجمعية  
 الاسلامية بطوكيو في مجلتها "الخبر الياباني" ولما اطلع عليها اليابانيون ووجدوها  
 منطبقة على سياستهم وقتذاك وهي الشرق للشرقيين ترجموها من العربية الى  
 اليابانية ونشروها في الصحف

نقدمها كهدية لشباب الاسلام ، لمافيها من الحماسة الوطنية والتوجيه  
 الصحيح والدفع الى الامام والتقدم:

ودع التعسف تغتم	لاحظ "١" عيوبك قاستقم
بعري العزائم والتزم "٣"	وذر الهوى وذر الونى "٢"
ةولاتنم نوم النهم "٤"	واعرف حقوقك في الحيا
ت وذوى المساعي "٥" مغتم	عار عليك اذا حرم
فتسابقن ولا تهم	أنت امرئ وهوامرئ
فاسبق لكي لا تندم	ارض الحياة المسابق
ت بغير فكر منتظم	خطر عليك اذا قعد
وسواه معوج عقم	والفكر فكر صالح

(١) يخاطب الشرقي ضد الغربي (٢) الضعف والفتور (٣) فيه تقديم و تأخير  
 (٤) النهم: الحريص على الطعام يأكل كثيرا وينام ثقيلًا (٥) وهو الغربي

بصميم قلبك تلتئم	وعليك بالعبر "١" التي
وبها المناهج تفتحتم	فيها "٢" تنال ذرى العلى
ت سدى وانك تنعدم	واعلم بانك ما خلق
كقرار ما منسجم	واعرف قرارك في الدنيا "٣"
ايام عمر مغتم	ويل لمن لم يغتم
ض مع الشعور المضطرم	ياصاح "٤" حي على النهو
تأس بانك منصرم "٥"	واعرج الى العليا ولا
ولكل ورد مقتحم	فلكل قوم حظه
ولكل امر ملتزم	ولكل شأو "٦" طالع
وينيل ما فينا عدم "٧"	فلعل يرحم ربنا
وعطاؤه لا ينفضم "٨"	وبفيضنا احسانه

٢ - من اشعاره الفارسية :

آرزوى طرازى - امل الطرازى - نظمها في ٢٤/ربيع الثاني ١٣٧٧ هـ .  
 واهداها لصديقه المرحوم الدكتور عبدالوهاب عزام رائد الدراسات الشرقية  
 بجامعة مصر وسفير مصر الاسبق بباكستان ؛ نقلها من كتابه مقتطفات  
 أثرية، ص . ٣٩ ، طبع القاهرة ١٣٨٠ .

درغربت وقيد هجرتم من "١"	آزرده زظلم ونكبتم
محروم برّ وسايه او	دوراز وطن وحماية او
چشم ازد دوران شرح پرغم	دل پرزغم جهان پرغم

(١) جمع العبرة (٢) اى بالعبر (٣) مخفف دنيا (٤) مرخم صاحبى (٥) اى منقطع  
 عن القافلة (٦) الشأو: المكان المرتفع كذروة الجبل (٧) من التقدم فى شؤنا المختلفة (٨)  
 اى لا ينقطع .

شد صرف حیاتم اندرین دهر      شهداست کم و اکثرشی زهر  
آشفته درین زمانه حالم      بر گشته کنون عجب قبالم "۲"

\* \* \* \* \*

عمرم بگذشت در سیاست      دراه کفاح ، ثنائیهایت  
قربان شدم اندرین راه      درراه وطن گاه و بیگاه  
درراه صلاح عرب و اسلام      در مصلحت خواص هم عام  
در عزت شرق و شوکت او      در رفع مقام و دولت او  
دادم بقنا عزیز و جانم      اهل و ولد و خان و مانم  
لکن نرسید دست باکام      گشتم زسیه بختی ناکام  
اکنون که سفید شد سیاهم      از بس که شد قبول آهم  
حینی که زدست رفت توانم      شاید که خدای مهربانم  
عذرم بکند قبول و معذور      دارم، که شدم کنون یزور

\* \* \* \* \*

در ساحه کون گشته ام من      نیک و بد خلق دیده ام من  
در صحبت این و آن بودم      ابنای زمانم آزمودم  
ناید جز ادب خوش و پسندم      در همت خویش بس بلندم  
خواهم ز ادب جهان بسازم      از سبک کهر، بآن بنازم  
یعنی ادب مجید قرآن      قدسی سخن خدای سبحان  
آن مایه هر صلاح و اصلاح      در ظلمت گیتی ، همچو مصباح

\* \* \* \* \*

(۱) اشاره بظلم نکبتی که ازدست دشمنان روس دیده و در اثر آن وطن عزیز خود را  
رک گفته بافغانستان و مصر هجرت کرده ست. (۲) مخفف اقبال.

خواهم که دهم بخود تسلي  
آن صفوه\* خلق که نور اند  
از صحبت صفوة تجلي  
همچون ملك اند، يا که حور اند  
از صاف دلي و بي ريبلي  
سازند بعیدم از هموم  
دور از همه نکبت و غموم  
در آخر عمر و لوزمانی  
یکوفت کمی و یا که آنی  
اینست کنون آرزوم  
جون متجة ذات اویم "۱"  
نفسم نفسم فدای اوباد  
خوش از کرم و لقای اوباد

\* \* \* \* \*

إنني متأذ من الظلم والنكبة،  
بعيداً عن الوطن حماه  
أعيش في العربة وقيد الهجرة  
محروماً من خيره وظله الظليل  
والعين تدمع من دوران الفلك  
كثيرة السموم، قليلة الشهد (العسل)  
إذ أن السعادة قد أدبرت .  
وذلك في طريق النضال والكفاح  
حيناً من أجل الوطن  
وفي مصلحة اخوخاص والعدام من المسلمين  
ورفع مقامه وسعادته  
وأهلي وولدي وكل ما أملكه قرباناً  
فصرت فاشلاً لسوء الحظ والطالع  
والكثرة عدم الإستجابة لأهاتي  
عذري وإعتداری له  
وَصرت شيخاً لاحول لي ولا قوة .  
مصنت حياتي كلها في السياسة،  
أفنيت عمري وأنا أسلك هذا الطريق،  
وحيناً آخر في صلاح العرب وإسلام  
ومن أجل عزة الشرق ومجده،  
قدّمت روحي العزيزة،  
ولكن ... لم أصل إلى ما أريده،  
والآن وقد أبيض سواد شعري،  
أرجو أن يقبل ربي الرحيم  
إذ إنني لا أملك قدرة ولا سلطة

\* \* \* \* \*

"۱" یعنی ذات اقدس خداوند جل و علا.



إنني تجولت في ساحة العالم ، ورأيت الحسن والردى من الناس  
 كنت في صحبة هذا وذاك ، وجربت أبناء زمانى  
 و الآن لا أحب شيئاً غير الأدب ، إذ إننى عظيم الهمة دائماً  
 أريد أن أصنع عالماً من الأدب ، متز ينأبه ، ولى الفخر...  
 أعنى أدب القرآن المجيد ، كلام الله المقدس سبحانه ،  
 إنه أساس كل صلاح وإصلاح ، وهو كالمصباح في ظلام الدنيا  
 وأريد أن أعطى لنفسى سلواناً ، بصحبة الصفوة وأصقلها  
 تلك الصفوة من الخلق الذين هم نور ، كالملا ئكة والخوريات  
 يهبوا لقلبي ضياء ونوراً ، من صفاء القلب وإنكار الذات  
 وليجعلونى بعيداً عن الهموم ، بعيداً عن النكبات كلها والغموم  
 هذا ما أريده فى منتهى حياتى ، ولو كان ذلك حيناً أو مدة بسيطة أو لحظة  
 هذا هو ما تمسى ورجائى ، وأنا أتوجه إلى ذاته سبحانه  
 فلتكن نفسى ونفسي فداؤه ، سعيدة من كرمه ولقائه

٣- من اشعاره التركمية الپچغتائية : مناجات ( المناجاة ) انشدها فى طريق  
 هجرته بقرية كوك تيرك بطشقند بتاريخ شهر شوال سنة ١٣٤٨ هـ .

يارب اوزنك "١" كرم قيل      بى دردوبى الم قيل  
 اتيكوم "٢" رجاء اوزنكدن      لطفنكله "٣" دفع غم قيل  
 كونكلومده "٤" توده غملر      چشممده توده نملر  
 ايتدى هجوم الملر      يارب اوزنك كرم قيل  
 يارب اوزنك رحيم سن      هم باكرم كريم سن  
 هر سريمه عليم سن      ياراب اوزنك كرم قيل

(1) Öziin, kendin. (2) İderim. (3) Lüttfinle. (4) Gönlümde

یارب غریب قلنک "۵" من غمگه "۶" قریب قلنک من  
 امری عجیب قلنک من یارب اوزنک کرم قیل  
 ملک و وطن جدا من "۷" غم ایچره من "۸" ادا من "۹"  
 ذاتنکگه "۱۰" من فدا من "۱۱" یارب اوزنک کرم قیل  
 ای ذلت باعنایت بالطف و باکرامت  
 قیلغوم "۱۲" سکا شکایت یارب اوزنک کرم قیل  
 رحم ایت اوزنک بوحاله لطف و کرم و فاله  
 اوتدی کونوم "۱۳" جقاله یارب اوزنک کرم قیل  
 دشمن قلیور جفالر دوستمه یوق و فالر  
 خلق ایچره یوق صفالر یارب اوزنک کرم قیل  
 سن سن "۱۴" خبیر و دانا هز ایشغه "۱۵" سن توانا  
 چوقدر رجا اوزنکدن یارب اوزنک کرم قیل  
 عرضم سنکا "۱۶" بیان در حالم سنکا عیان در  
 بی شک و بی گمان در یارب اوزنک کرم قیل  
 مخنی ایمش "۱۷" مقالم مستور ایمش سو الم  
 تسلیم ایتای "۱۸" اوزنکغه "۱۹" یارب اوزنک کرم قیل "۲۰"

یاربئی، اکر منی وا جعلنی دون الم و اسی  
 لانی أرجوک و التمس منک، فأرفع عنی الهم بلطفک  
 قلبی ملی بالهموم، و عینی ممثلة بالدموع  
 و کیف لا، وقد هاجتني الهموم، فاكرمني ياربئی، اكریم.

\* \* \*

(5) Kulunum. (6) ğama. (7) Cüdayim. (8) ben. (9) Edayim, Fenayım.

(10) Zatına. (11) Fıdayım. (12) Kılarım

(13) günüm. (14) Sensin. (15) Her işe (16) Sena. (17) değildir (18) ideyim.

(19) kendine. (20) Arapça tercümesi.

ياربّي انك رحيم، إنك كرم ذو اللطف والكرم  
 إنك عليم بكل أسراري، اكرمني ياربّي، اكرّم ..  
 ياربّي إنني عبدك المسكين، عبدك القريب إلى الغم والأسى  
 عبدك الذي أمره يبدو عجيباً، فاكرمني ياربّي، اكرّم ...

\* \* \*

إنني بعيد عن الوطن، وذائب بالغم والحزن  
 فداك نفسي ياربّي، اكرمني اكرم  
 يا أيها الذات التي تنصف، بالعناية واللطف والكرم  
 إنني أشكو حالى لك، فاكرمني ياربّي اكرّم

\* \* \*

ارحم ياربّي حالتي هذه، باللطف والكرم والوفاء  
 لقد مضت أيامي كلها جفاء، فأكرمني ياربّي، اكرّم ..  
 إن العدو بخاف، أما الصديق غير واف  
 ولا أجد الوفاء بين الناس، فاكرمني ياربّي، اكرّم.

\* \* \*

إنك خبير و عليم، وقدير على كل شئ  
 وأملى ورجائى كثير منك، فاكرمني ياربّي اكرّم  
 إن ملتصق أمر لا يحتاج إلى البيان، وحالتي أمر كله عيان  
 وهذا شئ لا شك فيه ولا ريب، فأكرمني ياربّي اكرّم  
 مقال ليس بخاف عليك، وهكذا مطلبي ومرامي  
 أفوض أمرى لك وأسلم، فاكرمني ياربّي، اكرّم.

۴- ومن اشعاره التركية العثمانية التي انشأها على غرار شعراء الديوان قصيدته بشأن وطنه تركستان وذكر اسباب نكبتها ومصائب شعبها المؤمن نقلها هنا نصيحة وذكرى للمسلمين.

ملتده بودم واقع اولان ضعف وتنزل اصحاب شئوننده كي قلبي مرضندن  
ياخود وطنك ساحه سنده قلب حكومت حكامزك ايتدكي ظلم ستمندن  
مليتمز، عنعنه مز محو وزوالي اوز نفسيمزك بغي وفساد فتنندن "۱"  
نعمتليرمز، راحتمز كيتديكي باده كفرانمزك "۲" چوقليغي، شكرك علمندن  
اول ساده مسلمان همه مسكين وفقيرك بيچاره ليكي، مابده ليغي بخت بدنندن  
معصوم اولان اطفالمزك داد و فغانى راعى اولان اربابنى قسوتلى دلندن  
آه اورديغي اول بيوه زن و پيره زناني مردان وطن قلبنده عبرت خللندن "۳"

قوم ايچره اولان نعمت و بيداد و مظالم افرا دينك اول غفلت و سؤ علمندن  
هر طايفه نك طوشديغي انواع عذابه كندى عمل و معصيت و كسب يدندن  
يرصاحي نك كيتديكي اول باغ ايله راعي بيچاره لر ايدىكي شايد حزنندن  
باى توده لرك "۴" كيتديكي اموال و غناسى فرضك عدم تاديه سى "۵"، كبر سرنندن  
تاجرلرى اول قالدیغى محصور و مقيد ممكن كه قيلن غبن و خيانت اثرندن  
مستفى لرك آلديغى اول سيجل جهالت مفتى لرك اول ماجن اولان بد قلمندن "۶"

(۱) ظهر الفساد في البر و البحر بما كسبت ايد الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون آيت كريمه سنه اشارت . (۲) لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابي لشديد آيت كريمه سنه اشارت . (۳) فريضة جهادى تاديه ايتديلر .

(۴) باى توده لرى = زكينلر - و زكينلر جماعى .

(۵) زكاة و عشر و صدقات فريضة لر ينك عدم تاديه سندن

(۶) ملت فلاكتة سبب اولان علماء سو .

بی بهره لیکی طالب قلکک طلبنده  
 بی حال اولان استادکک اول آمال کجندن  
 محروم اولشی سالککک انوار صفادن  
 مرشد اولانکک زنگک هوا مکر تندن  
 غالب اولوشی دشمنلکک میدان و غاده  
 غازی لرکک اول ضعف عقیده وا ملندن

\* \* \*

مستعمرکک اول بولدیقی بوتوت و شوکت  
 ملتده اولان سستی عزم و کسانندن  
 صبصاردیغی کل یوزلری شیران وطننکک  
 مسئول اولان اربابی سؤ غرضندن  
 اهماله بوکون اوغرادیقی شان وطننکک  
 قائد اولانکک ذذبده و عقلی کمندن  
 مغلوب اولان اول متقن نطق طرازی  
 دهری لرکک اول صحنه ده دور ودغلندن  
 هجرت ایتیشی ملکیدن اول طرفه مهاجر  
 وجدان و دیانتده بو قیزغین عصبنندن

جوق قالدی وطن ظلم و اسارت اوزرنده  
 آیا وطنک واری نجاتی بو غمندن؟  
 اولزمی رها ملت مظلوم و معذب  
 معصوم وکنه سزا ولا نک چشم غمندن  
 یوق، بویله خیال ایتمه کوزوم نوری، افندی  
 باق محنتک جاره\* اساسی سببندن....

إن الضعف والإ نخطاط اللذین ظهرا فی هذه الأيام فی شعبنا  
 سببها المرض الذی أصاب قلوب مسئولیه  
 أما قلب الحکم من ساحة الوطن  
 فانه يرجع للظلم والجور الذین یرتکبهما حکامنا  
 وسبب محو وزوال مجدنا وقومیتنا  
 هو بغی أنفسنا وفسادها وفتنتها  
 النعمة والراحة التی کنا فیها قد زالت  
 لکفراننا وعدم شکرنا لها.

أما سبب ذلة ومسكنة المسلمين السذج  
 فهو عدم قدرتهم وتأخرهم لحظهم السيئ  
 وويلات أطفالنا الأبرياء واستغاثاتهم  
 هي من قسوة قلب الرعاة من أربابهم  
 وآهات العجائز والأرامل من النساء  
 سببها عدم وجود الغيرة في قلوب الرجال  
 إن النعمة والجور اللذين ظهرا بين بني قومنا  
 سببها غفلة المواطن وجهله ووعيه  
 وأنواع العذب التي وقعت فيها كل طائفة  
 هي جزاء لمعاصيها وسوء أعمالها  
 أما مالك الأرض الذي ذهب منه أملاكه وحدثته  
 فسبب ذهابها الأذى الذي أصاب الفقراء على يديه  
 والأغنياء قد فقدوا أموالهم وثرواتهم  
 وذلك لعدم تأديتهم فريضة الزكاة بخلاً وكبراً  
 وعدم تمكن طالب العلم من العلم والمعرفة  
 سبه الأستاذ غير الوقور الذي له طموح معوج  
 أما إنتصار الأعداء في ساحة الوغا  
 فرجعه إلى ضعف عقيدة وآمال المجاهدين  
 وعلّة الطرازي المتقن المتكلم  
 هي مؤامرة الدهريين وجدلهم  
 وهجرته إلى خارج بلاده  
 كانت بسبب غيرته على الدين وتمسكه بما يملئ عليه ضميره  
 آه، لقد بقى الوطن طويلاً في الظلم والأسر  
 وهل له من خلاص من مأساته هذه؟

ألا ينجو الشعب المظلوم المعذب  
 بفضل الدموع التي تسيل من عيون الأبرياء والأطفال ؟  
 كلاً ، لا تتخيل هكذا يا بنى ، يا قرّة عيني  
 بل ، دبّر أمر لإزالة أسباب المحنة من أساسها .

٥ - وهذه مقتطفات من محاضراته (وجوب اتحاد اسلامي) التي القاها  
 ملياً لدعوة صديقه العظيم العلامة الدكتور محمد اقبال شاعر فيلسوف باكستان  
 ورئيس جمعية "حميت اسلام" بـلاهور وذلك في الجمعية السنوية المنعقدة  
 بتاريخ ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، من شهر ابريل سنة ١٩٣٦ م . نقلها لاهميتها :

ان موضوع خطابي في هذه الجلسة موضوع (وجوب الاتحاد الاسلامي)  
 مع بعض قوانين الاسلام وتعليماته الاوهى تعليمات كتاب الله وسنة رسوله ،  
 تعليمات تحرس بفصاحتها فحول العظما ، وتعجز ببلاغتها عقول البلغا ترمي  
 بمبانيها الى اعلا التبيان وتنمى بمعانيها الى اسمى المعان التي يجب على المسلمين  
 ان يتمثلوا ويتمسكوا بها ، ويعضوا عليها بالنواجذ فيجعلوها وسيلة وحيدة  
 لنيل مقاصدهم واعادة مجدهم الشامخ الذي أتلفته (مع الاسف) ايدي الغفلة  
 والفتور ايدي الكسالة والضلالة والانخداع والانحراف عن قوانين دينهم المبين ،  
 الى ما نسجت اقلام الغرب من القوانين التي تتغير الزمان ، وتبدل آنا بعد آن .

اخواني : ان القوانين الاسلامية هي التعليمات التي نظمها القدرة الالهية  
 فهي ولاشك القوانين التي تنزهت عن كل نقص وشين وتقدست عن كل  
 نقص دفين وهي القوانين التي لا تتبدل مدى العصور ولا تتغير ولو تغيرت الدهور  
 وهي القوانين التي توافق كل عصر ودهر وتوافق كلاً من زيد وبكر وهي  
 القوانين التي تلكن السنة الطاعنين بها ، وتعى اسنه

أقلام المعرضين عليها وهي القوانين التي خضعت لها السموات وما فيها، كما خشعت (وتخشع) لديها الأرض وما عليها وهي القوانين التي قضت على عبدة اللات والعزى وستقضي على كل من يعاندها نخوة وعزا وهي القوانين التي اضطرت الطبائع السليمة، لاعتناق احكام الحكمة وهي القوانين التي اشترقت شمسها في كل قبيل واضاءت بانوارها جيلاً بعد جيل وهي القوانين التي حيرت عقول العالم اشد تحير، وادخلت في قوانينها الراقية اتم تغيير وهي القوانين التي تزداد حقائقها ظهوراً وتزيد المنكرين وبالاً وثبوراً ولاسيما في هذا العصر، عصر العلوم والفنون التي تنمحي دونها الشكوك والظنون ولاظن من ينكر قولي هذا، ولوانكر فلماذا؟ وكفى لنادليلاً في هذه الدعوة الاخيرة، ما افصحته عنه الجرائد والصحف من تمايل الملل الراقية وتمسك بعض الامم الاجنبية بها ولو استطاعوا لما مالوا وثبتوا على ما قالوا ولكن القوانين الالهية، قوانين القدرة قوانين الحكمة، قوانين بمقتضى الطبيعة الانسانية، اخرستهم فما استطاعوا قولاً فكيف وقد ملئت افئدتهم من تأثيرات حكمها البالغة رعباً وهولاً، وقد لبي بعض من شرح الله صدره بها وأسرع للاستفادة من حكمها وحكمتها فيا سعادة من لبي لها واجاب ويا شقاوة من شك فيها وارتاب .

”١“ فن هذه القوانين المقدسة المواخاة وبث لأرضاب المعنوية في عالم الاسلام وابنائهم من غير تفريق بين عرب وعجم وبين قوم وقوم وقد هدا نا الله الى هذه المؤاخاة بقوله الحكيم (انما المؤمنون اخوة) كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلم اخ المسلم (الحديث) و (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً) ونعم ما قاله الشاعر

أبي الإسلام لأب لى سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم

وهذا القانون القدسى هو الذى يتسبب لميل المسلمين بعضهم لبعض وهو الذى يجعل الاباعد اقارب يؤنس الاجانب بالأجانب، والذى يصير المؤمنين اخواناً



واحباباً وان لم تجد بينهم انساباً، كما في امثال العرب الدائرة في مماثل اهل الادب :  
 (رب اخ لك لم تلده امك) وهو الذى يجلب الرجال للرجال ويؤدى الى امثال  
 هذه المصاحبة وعرض المقال حتى انى اجترى واقول على رؤوس الاشهاد  
 (ان الاخوة الاسلامية فوق الاخوة النسبية) كما هو المصرح به عند فقهاءنا  
 العظام في مسألة المتوفي الذى لم يورث الاخا مر تدا فان ميراثه لا يعطى لآخيه  
 لارتداده، بل يضبط في بيت المال لآخوا نه المسلمين وأقول ان المناسبة الاخوية  
 فوق جميع المناسبات فلو اجتمع المسلمون الذين يصل عددهم اليوم الى سبعائة  
 مليون نسمة كما في الاحصاء لجمعية الاقوام، حول مركز الاخوة وراعوا حقوقها  
 التى قدرتها الشريعة الحممدية كما اوجبتها الطبيعة الانسانية لتملكوا موقعا مهيبا  
 في انظار ملل العالم وحازوا محلا مؤثرا في جميع شئونهم (التى لا اريد تفصيلها)  
 وهذا مما لا يحتاج الى اثباته الى استدلال فليس يقر فى الاذهان شئ اذا احتاج  
 النهار الى دليل.

”٢“ ومن القوانين الاسلامية المحبة وايقاف حقوقها مع الثبات عليها . وقد  
 حث الله عزّ وجل على هذه المحبة فى وصفه للانصار حيث قال (والذين  
 تبوءوا الدار والايامن من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجردون من صدورهم  
 حاجة مما اتوا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح  
 نفسه فاولئك هم المفلحون) وعقبها بالكرم والاثار كنتيجة لازمة لها. وقال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)  
 ولا يخفى على المتدبر ما فى هذا الحديث من الحكم القيمة والرموز الدقيقة وقد  
 حث الرسول الحكيم عليه الصلوات والسلام فى قوله (ان المتحابين فى الله على  
 منابر من النور يوم القيامة يغطهم الانبياء) الى هذه المحبة وصرح بعلوية مقام  
 المتحابين فى الله حتى انه لو لم يحصل هذا المقام للانبياء لغبطوا وقال رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم (ترى المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد

إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) وقد عدّ الرسول الحكيم عليه الصلاة والسلام هذه الأمور (ومنها التوادد) من شعار المؤمنين الذى يلزم عليهم ولا يكاد يفارقهم مهما ثبتوا على إيمانهم وتحفظوا على كونهم مؤمنين وقد أعجبني ما نسب إلى الزعيم المصرى المرحوم سعد زغلول باشا من قوله (يعجبني الصدق والاحلاص فى العمل وان تقوم المحبة بين الناس مقام القانون).

نعم إذا امعنا النظر وكررنا الفكر نعرف بان المحبة بين الامم الاسلامية اس السعادة و اساس نظام الدنيا والدين ، فلو تشبكت المحبة بين قلوب المؤمنين ودامت فيهم (كما كانت بين السلف) مع رعاية حقوقها واتباع شئونها لما ظهر فساد وانتظم امر المبدأ والمعاد ، ولكن (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذين عملوا لعلهم يرجعون) و فقنا الله واياكم بالتوبة والرجوع .

”٣“ ومن القوانين الاسلامية التعارف فقد قال سبحانه وتعالى (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فى قوله الحكيم (لتعارفوا) اكمل حث للزوم التعارف بين قبائل المسلمين وطبقاتهم ، نعم ان الاسلام يوجب التعارف بين ابنائه كما هو احد الحكم المضمرة فى مشروعية الحج والاجتماع فى صعيد واحد ولاشك فى احتياج المسلمين ديانته واضطرارهم طبيعة الى التعارف المفهوم بجميع ما فيه من المعانى الدقيقة واطلاع بعضهم على احوال بعض لكي يتمكنوا فى اصلاح شئونهم ومعالجة دائرتهم الذى اوقعهم واضجعهم مضعماً نازلاً وواقعهم موقعاً سافلاً فبالتعارف يتم الامر وبه بنال المقصود مهما كبر وبه ينجح المرء فى اقداماته وبمهاداته سوا كانت شخصية او قومية .

”٤“ ومن القوانين الاسلامية التعاون وقد هدانا الله اليه بقوله الحكيم (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله) الآية فقد امر الله فى هذه الآية بتعارف المسلمين بعضهم لبعض فيما يعود الى البر

والتقوى وما فيه منافع للاسلام والمسلمين كما نهى عن التعاون على الاثم والعدوان وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان الله في عون الموعمن ما دام في عون اخيه) فقد حث الرسول عليه الصلوة والسلام في هذا الحديث الى التعاون الذى يلزم ان يفهم بمعانيه المقصودة التي ترجع الى ترفيع شئون الاسلام والمسلمين واسعافهم في طلباتهم سواء كانت عائدة الى حاله شخصية او قضية قومية، نعم ان هذا العالم عالم احتياج، عالم الاسباب فلذا نرى اضطرار بنى آدم في كل حين الى التعاون في جميع معاملاتهم وكسوبهم وضائعهم وبالخاصة في ادارة احوالهم السياسية والاجتماعية وحفظ شئونهم وصيانة مقامهم، والنيل الى مقاصدهم الشخصية والقومية ولاشك ان المسلمين في اشد الاحتياج وفي انهى الاضطرار الى التعاون ولعل هذا ايضا لا يحتاج الى دليل ولا تفصيل ولو عرف المسلمون معنى التعاون مع ما فيه من الرموز الدقيقة وتعاونوا بينهم حق التعاون، وبدلوا في سبيله انفسهم ونفسيهم ولم يقصروا في ايفاء الحقوق التي تعود الى هذا التعاون الهاموربه في شريعة الاسلام ولأصبحوا قادرين على حل كل مشكل وتسهيل كل صعب.

نعم: ان همة الرجال تقلع الجبال.

”ه“ ومن القوانين الاسلامية معرفة الوظائف الشخصية وادائها والواجبات القومية وايفائها، وقد هداانا الله عز وجل الى هذه الوظائف والواجبات بسورة (والعصر) فان الله عز وجل عمم الخسران على كافة الانسان ثم استثنى الذين آمنوا بما يجب ان يؤمنوا به وعملوا الصالحات وبهذا عين الوظائف الشخصية التي تلزم على شخص كل انسان بقوله (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) صرح و اشار الى الوظائف القومية التي يجب على كل من بنى آدم نحو ابنا البشر كما اكدها في مواضع عديدة من القرآن الحكيم نصاً و اشارة، فلو عرف المسلمون ما يجب عليهم من وظائفهم سواء كانت شخصية او قومية و

راعوها حق الرعاية فشمروا اذياهم في اداها وبدلوا جهودهم في ابقائها ثابتين على ما خطه لهم الشرع المحمدي من مناهج النجاح والفوز لاصبحوا سادة غامقين ولاعادوا مفآخرهم الاسلامية ومكانتهم العالية التي تتضمنها الصحف الذهبية من تاريخ العالم، ولكن.....

٦” ومنها الاتحاد والاتفاق وترك التفرقة والنفاق وهذا هو القانون المقدس الذي ارشدنا الله اليه وامرنا به قائلا : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ولا تنازعوا) الآية وقال صلى الله عليه وسلم (عليكم بالجماعة واياكم والشعاب) وانا اجترئ واقول حال كوني معتقدا بما امرنا الله سبحانه وموقناً بما قاله رسوله عليه الصلاة والسلام، لعمرى لايسود الملمون حتى يسود الاتفاق عليهم ويحل فيهم حلول الدما في العروق وتتصل ربقة الاتحاد بينهم كاتصال الحبال في اعناق النوق، وما اختل هذا القانون الالهى في قوم الاواختل انتظا مهمهم وسادت الفوضى عليهم، اضمحلت قواهم تبذدت مفآخرهم وفشلت ريحهم وقوتهم وذهبت سيادتهم، فأصبحوا اسرى في ايدي الاجانب والاغيار يتفقدون من يغيبهم من الزعما الاخيار ويستلونه من يضمد اقراحمهم ويجبر كسورهم ويكمل نقصانهم وقصورهم ويرشدهم الى طريق غير طريقهم وينجيهم عن فريق غير فريقهم هذا. فلومشى المسلمون كلهم على هذا الحد القويم، وثبتوا على الخط المستقيم متمثلين بكتاب الله وسنة رسوله الكريم، وامتدت فيهم تلك السلسلة الاتحادية التي مدت بين ابنا الاسلام من قبل السلف بمجاهدات عظيمة وبمساعي قيمة لما اصابهم اليوم ما اصابهم (وما اصابك من سيئة فن نفسك) الآية كما قال ابو الفتح البستي :

من يزرع الشر يحصد في عواقبه ندامة ولحصد الزرع ابان

VEFATININ 10. YILI DOLAYISIYLA TÜRKİSTANLI ÂLİM  
MUBEŞŞİR ET-TİRÂZİ

(Türkçe Özet)

Prof. Dr. Mustafa FAYDA

Türkistan, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında siyasî karışıklıklara ve Rus emperyalizmine sahne olmuştur. On milyona yakın insan şehîd olmuş; hapis ve sürgün edilmiştir. Buna rağmen, bu dönemde, Türkistan'ın İslâm ilimlerinin farklı sahalalarında yetiştirdiği ilim adamı geleneği devam etmiş; karşılaşılan zorluklar, siyâsî ve askerî mağlubiyetler, değerli âlimlerin yetişmesine mâni olamamıştır. Bu ilim adamlarından bir kısmı, vatanlarını terketmek suretiyle Bolşevik Rus emperyalizminden kurtulmuşlar ve dünyanın muhtelif bölgelerine hicret etmek mecburiyetinde kalmışlardır. 1982 yılında, Kahire'ye yaptığımız kısa bir seyahat sırasında, eserlerini tanıdığım ve şahsiyeti hakkında bilgi edindiğim merhum Âlim Mubeşşir et-Tirâzî el-Huseynî, bu dönemde Batı Türkistan'da yetişmiş âlimlerden birisi olarak dikkatimizi çekmiştir.

Kırgızistan'ın Tirâz şehrinde 1314/1897 yılında doğan Mubeşşir et-Tirâzî'nin babası, Nakşî Şeyhi ve Hanefî âlimi Muhammed Han b. Muhammed Gâzi Han'dır. Mubeşşir et-Tirâzî anne tarafından ise, Doğu Türkistan'daki son İslâm Devleti Emirlerinden Büzürg Han'ın ailesine mensuptur. Doğu Türkistan'da doksanüç yıl devam eden bu Emirlik, Büzürg Han'ın dedesi "Apak Hocam" diye meşhur Hidayetullah Han tarafından kurulmuştur. Büzürg Han, emirliği, ordu kumandanı Yakub Han'a bırakıp Medine-i Münevvere'ye hicret etmiş ve orada vefat etmiştir.

Mubeşşir et-Tirâzî el-Huseynî, ilk tahsilini özel hocalar elinden Tirâz şehrinde almıştır. Sonra Taşkent şehrinde lise ve Ebu'l-Kâsım Han Üniversitesi'nde de 1917 yılında yüksek tahsilini tamamlamıştır. Buhara Üniversitesi'nde, akli ve nakli ilimlerle ilgili incelemelerini iletmiş ve 1919 yılında, Buhara Başkadısı Şeyh Burhaneddin'in başkan-

lığındaki emirlik jürisinin huzurundaki imtihanında büyük başarı kazanmıştır. Tefsir, Hadis ve Arap Edebiyatı üzerindeki çalışmalara ağırlık vermiş, Şeyh Muhammed Saîd el-Aselî eş-Şâmî'den Hadis icazeti almıştır.

et-Tırâzî, Türkistan'da mahallî gazete ve mecmualarda "Allâme" unvanıyla çeşitli yazılar yazmış; bunlar arasında, bilhassa Taşkent'teki *Islah*, Semerkant'taki *Ayîne* dergileriyle, Semerkant âlimlerince yayımlanan *el-İzâh* mecmuasında başmuharrir olarak kaleme aldığı yazularla haklı bir şöhrete ulaşmıştır.

et-Tırâzî, 1917 yılında, vatanının kurtuluşu yolunda mücadele etmek üzere "Türkistanlı Talebeler Cemiyetini" kurmuş ve bu cemiyetteki çalışmalarına ve mücadelelerine daha sonraki yıllarda da devam etmiştir.

Rusya'daki Kerenskiy hükûmeti zamanında, 1917 yılında et-Tırâzî, Türkistan temsilcisi olarak Rusya'daki milletler teşriî meclisine seçilmiştir. Ancak bu meclis, Bolşevik ihtilâli ve komunistlerin Taşkent'i işgali üzerine toplanamamıştır. Türkistanlılar, et-Tırâzî'yi adalet ve din işlerine bakmak üzere Şeyhülislâmlik makamına seçmişler ve o bu vazifede, Türkistan Halk Kongresi tarafından Din İşleri Nezaretine seçildiği 1926 yılına kadar devam etmiştir. Bu devrede et-Tırâzî, milleti ve vatanının kurtuluşu yolunda çeşitli faaliyetlere girişmiş ve komunist ihtilâline karşı Türklerin, Türkistan'ın kurtuluşu için kurduğu gizli teşkilâtın idaresinden sorumlu olmuştur. Bu faaliyetleri sonucunda birçok defa hapse girmiş ve 1930 yılında da Afganistan'a hicret etmeye mecbur kaldığı sürgüne gönderilmiştir.

Afgan kralı Muhammed Nadir Şah, et-Tırâzî'ye çok yakınlık göstermiş, kendisini Afgan vatandaşlığına kabul ettiği gibi, genel müdürlük payesiyle de krallık divan üyeliğine tayin etmiştir. Ayrıca Afgan Edebiyat Akademisi üyeliği ile Afganistan Ansiklopedisi "*Aryâna Dâireti'l-maarif*"in tahrir heyeti azalığı da kendisine verilmiş ve bu ansiklopedide "*İslâm*" maddesini yazmıştır.

et-Tırâzî, 1931-32 yıllarında Suûdî Arabistan'a giden yüksek seviyedeki bir Afgan heyetinde yer almış ve Suûdî idaresiyle ve Melik Abdulaziz Âl-i Suûd ile yakınlık kurmuştur. Bilhassa Türkistanlı göçmenlerin Hicaz'a yerleşmeleri ve orada yaşamaları konusunda görüşmelerde bulunmuş ve müsbet sonuçlar elde etmiştir.

et-Tırâzî 1936 yılında, Hindli müslümanların dinî lideri ve Cemiyet-i Himayet-i İslâm'ın başkanı, şair ve feylesof Dr. Muhammed İkbal'in daveti üzerine Hindistan'a gitmiştir. Lahor'da, adı geçen cemiyete

tin yıllık kongresinde “İslâm Birliğinin Zarureti” konulu konferans vermiştir<sup>1</sup>. Bu konferans urdu diline tercüme edilerek bütün Hindli müslümanlara dağıtılmıştır. et-Tirâzî, Delhi’deki ikameti sırasında çeşitli konuşmalar yapmış ve “sömürgeciliğe karşı ne yapılacağı” sorulduğunda, “kardeşlik ve birlik” tavsiyesinde bulunmuştur.

İkinci Dünya savaşı sırasında et-Tirâzî, Türkistan’ın kurtuluşu yolunda, Afganistan’daki vatandaşlarıyla birlikte çeşitli faaliyetlerde bulunmuş; bunun üzerine, Rusya’nın siyâsî baskısı sonucu Afgan hükûmeti kendisini beş yıl süreyle hapsedmiştir. Nihayet 1949 yılında, ailesinden sağ kalanlarla birlikte, Mısır’a gitmek üzere Afganistan’ı terketmiştir.

Mısır’da iyi karşılanan et-Tirâzî, 1950 yılında Kahire’de, “Türkistan’ın Birliği Cemiyeti”ni kurmuş ve bunun başkanı olmuştur. Türkistan’ın durumu ve hürriyetine kavuşması yolundaki çalışmalarına, yayım, konferans ve kongre gibi yollarla devam etmiş, konu ile ilgili çeşitli raporlar hazırlayarak Birleşmiş Milletlere göndermiştir. Ayrıca, Kahire’deki İslâm Milletlerinin kurtuluşu için mücadele eden cemiyetin idare heyeti üyeliğinde bulunmuştur. Kahire’de, Çağatay diliyle “*Türkistan*”; arapça olarak da “*Türkistan’ın Sesi*” dergilerinin yayımlanmasında çalışmış ve makaleler yazmıştır. et-Tirâzî, vefatından onbeş yıl öncesinde siyâseti bırakıncaya kadar bu yöndeki faaliyetlerine aralıksız devam etmiştir.

et-Tirâzî, 1397/1977 yılında Kahire’de vefat etmiş; cenaze namazını, Ezher Şeyhi Muhammed Abdulhalim Mahmud kıldırmış, cenazesine, başta talebeleri ve hemşehrileri olmak üzere Mısır’ın siyaset ve ilim adamlarından büyük bir cemaat iştirak etmiş ve Ömer b. el-Fârîd mezarlığına defnedilmiştir.

Siyâsî mücadele içerisinde ve vatanından ayrı geçen hayatı boyunca yazdığı pekçok makaleden başka, islâmî ve edebî konularda birçok ilmi eser yazmış olan et-Tirâzî, aynı zamanda bir şairdir. Kendisi eserlerini, arapça, farsça ve çağatayca kaleme almış<sup>2</sup>; büyük bir *Divan*’da toplanan şiirlerini de yine bu üç dil yanında batı türkçesiyle (Osmanlıca) söylemiştir<sup>3</sup>. et-Tirâzî’nin büyük oğlu Nasrullah Mubeşşir et-Tirâzî’nin

1 et-Tirâzî’nin arapça olarak verdiği bu konferansın bazı kısımlarını bu dergide yer alan aynı konudaki arapça makalemizin ss. 205-210 da bulabilirsiniz.

2 et-Tirâzî’nin eserlerinin isimleri ve hangi dilden oldukları ve basılmış olanlarının tarih ve yerlerine, yine arapça makalemizin ss. 189-195 ’da işaret edilmiştir.

3 et-Tirâzî’nin şiirlerinden birer örnek, yine arapça makalemizin ss. 195-205 ’da bulunmaktadır.

evinde bizzat gördüğüm bu eserlerin bir kısmı henüz yazma halindedir<sup>4</sup>. Kendisinin yedi tane farsça, onbeş tane de arpaça eseri bulunmaktadır. Çağatayca kaleme aldığı en meşhur eseri, “*Kur’an ve Nübüvvet*”tir. O bu kitabını, Nimet Hakîm ed-Dehrî’nin “*Muhammed İlâhî Peygamber midir?*” adlı ve Hz. Peygamber’in risâletini ve ilâhî vahyi inkâr eden eserine cevap olmak üzere Taşkent’te kaleme almıştır. et-Tirâzî, bu kitabındaki görüşlerinden dolayı cezalandırılmış, başta bu kitabı olmak üzere eser ve makaleleri toplatılmış, nadir yazma ve basma eserlerden meydana gelen özel kütüphanesi, komünist idaresince yaktırılmıştır.

Türkistanlı âlim Mubeşşir et-Tirâzî’nin hayatı ve eserleri hakkındaki bu kısa tanıtma yazımızı bitirirken kendisini rahmetle anar, eserlerinin tamamının basılmasını dileriz. Bu vesile ile, Rus idaresindeki Türk dünyasının son devir siyâsî tarihi kadar, ilim ve kültür tarihinin de, memleketimizde yeterince incelenmediğini üzülenek belirtmek isteriz.

---

4 Mubeşşir et-Tirâzî’nin büyük oğlu Nasrullah et-Tirâzî, Tirâz şehrinde 1922 yılında doğmuş ve babasıyla birlikte sekiz yaşında Afganistan’a hicret etmiştir. İlk, orta, lise ve yüksek tahsilini Kâbil şehrinde yapmış ve babasıyla Mısır’a hicret etmiştir. Kendisi, 1920 yılında Rusya’nın işgalinden sonra Buhara emirliğinden azledilen Emir Muhammed Âlim Han’ın kızıyla evliydi. Üstad Mubeşşir et-Tirâzî, otuz yıl Kahire’de, Daru’l-Kutubi’l-Misriyye’de, farsça ve arapça sekisyonlarında şef olarak çalışmış ve 1982 yılında emekli olmuştur. Halen aynı kütüphanede danışman olarak çalışmalarını devam ettirmekte, aynı zamanda, aşağıda isimlerini vereceğimiz mezkur kütüphanedeki farsça ve arapça yazma ve basma eserlerin kataloglarının hazırlanmasını sürdürmektedir. Nasrullah et-Tirâzî, Kahire’deki Ayn Şems, Ezher ve Kahire Üniversitelerinde, Osmanlıca, farsça dil ve edebiyat, Türk Arşivi ve yazmaları derslerini vermektedir. Ders notları ve bilhassa Türk tarih ve edebiyatı sahalarında araştırma yapanlara yaptığı yardımlarla haklı bir şöhrete ulaşmış bulunan değerli insan Nasrullah et-Tirâzî, babası hakkındaki kaleme aldığımız bu makalemizdeki bütün bilgileri hasbî olarak bize vermek suretiyle büyük bir âlicevâplık örneği vermiş bulunmaktadır. Burada kendisine gönülden teşekkürlerimi sunar, devam etmekte olan çalışmalarında başarılar dilerim. Nasrullah et-Tirâzî’nin eserleri şunlardır:

- 1- *Farsça Yazmalar Kataloğu*, I-II. Kahire 1967-68.
- 2- *Minyatürlü Farsça Yazmalar Kataloğu*, Kahire 1968
- 3- *Nureddin Abdurrahman el-Cami’nin Eserleri Kataloğu*, Kahire 1964
- 4- *Nerşahi’nin Tarih-i Buhara’sının arapçaya tercümesi*, Kahire 1968
- 5- *Türkçe Yazmalar Kataloğu*, altı cilt halinde basılmaktadır.
- 6- *Türkçe Basma Eserler Kataloğu*, üç cilt halinde basılmaktadır.
- 7- *Türkçe Basma Eserler Kataloğu Zeyli*, bir cilt halinde basılmaktadır.
- 8- *Farsça Basma Eserler Kataloğu*, iki cilt halinde basılacaktır.
- 9- *Farsça Basma Eserler Kataloğu Zeyli*, bir cilt halinde basılacaktır.



## İSLÂM MEDENİYETİNİN BATI'YA ETKİLERİ

Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

İslâm medeniyetinin Batı'ya etkilerine geçmeden önce bu medeniyetin özelliklerini belirtmek yerinde olur.

Bilindiği gibi İslâmiyet insanları yanlış inançlardan ve kötü davranışlardan kurtarmak için doğmuştur. İslâm d'ni tek Tanrı'ya inanmayı isteyen ve gerektiren bir dindir. İnanç esaslarının içinde en başta Allah'a iman gelmektedir. İmanın şartlarının ilki olan bu inanç, İslâm medeniyetinin temel bir özelliği olmuştur. Çünkü İslâmiyet çok tanrıçılık ve puta tapıcılık ile savaşmış; insanları eşi ve benzeri olmayan Tek Allah'a inanmaya çağırmıştır. Peygamber Mekke'deki putları bu nedenle kırmış ve İslâmiyetin yayılışı bu esasa dayatılmıştır. Maddî menfaat ve ganimetler amaç olmamıştır.

O halde *İslâm medeniyetinin temelinde Tek Tanrı yani Tevhid inancı bulunur.*

İslâm medeniyeti kendinden önce birkaç medeniyetin yaşadığı alan üzerinde yayılmıştır. Bunlar *Eski Mısır* medeniyeti, *Eski Yunan* medeniyeti ve *Sasani* medeniyetleridir. Her medeniyet kendinden önceki medeniyetlerden esinlendiği gibi İslâm medeniyetinin de bu medeniyetlerden müsbet yönde etkilendiği bilinmektedir. Hiç bir medeniyet yalnız başına doğmaz. Kendi içine kapalı bir medeniyetin doğup gelişmesi mümkün değildir. Müslümanlar bu eski uygarlıkların yetiştirdiği dehaları tanımışlar, eserlerini ve abidelerini görmüşler, sosyal kurumlarını incelemişlerdir. Bununla birlikte İslâm medeniyeti ile adı geçen medeniyetlerin ayıldıkları hususlar vardır. Bunların herbirinde dinin rolü, dünya görüşü ve nizamı farklıdır. Meselâ İslâm medeniyetinde dinin müsbet mevkii çok yüksek olduğu halde, Yunan ve Avrupa medeniyetinde din aynı rolü oynamamıştır<sup>1</sup>.

Müslümanlar, eski medeniyetlerin fikrî mahsullerinden *tercümeler* vasıtasıyla haberdar oldular. Eski Yunandan birçok klasik eserleri Arap-

1 OSMAN TURAN, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul, 1980, s. 35, 37.

çaya çevirdiler veya çevirttiler. Bu çeviriler sonunda bir *Uyanış Devri* başladı. Müsbet ilim ve akılcılık ortamı hazırlandı. Müslümanlar İspanya ve Sicilya'yı fethettikten sonra bu klasik eserleri ve Antikite'yi Avrupa'ya tanıtmaya şerefine kavuştular. Artık Batılılar, *eski Yunan eserlerini* okumak için Arapça öğreniyorlardı. Böylece hem eski Yunanı hem de İslâmı öğrenmek mümkün oluyordu.

Büyük tercüme çalışmaları 750'den 900'e kadar sürdü. *Sanskritçe, Pehlevice, Yunanca ve Süryanice*'den eserler tercüme edildi. Bu amaçla *Me'mun* Bağdad'da bir kütüphane, akademi ve tercüme bürosundan oluşan *Dar'ul-hikme* adı verilen bir kurum kurdu. *Dar'ul-hikme*'deki mütercimlerin başında *Huneyn b. İshak* adlı bir Nesturi hekim vardı. Kendi ifadesine göre *Galien*'in yüz kadar eserini tercüme etti. Bu sayede bu büyük alimin bazı eserleri yok olmaktan kurtuldu. *Huneyn* ayrıca *Aristo, Eflatun, Hipokrat, Batlamyus*'tan çeviriler yaptı, Onun oğlu da tercümelerinde babasının yardımcısı oldu<sup>2</sup>.

*Halife Me'mun, Huneyn*'e tercüme ettiği kitapların ağırlığı kadar altın ödeyerek hazinayı tehlikeye düşürdü. *El-Mutevekkil* onu saray hekimi yaptı. *Huneyn*, halifenin bir düşmanına karşı, zehir hazırlama isteğini reddetti. Hapse atıldı<sup>3</sup>.

900 yılına kadar süren bu çalışmalar sonunda müslümanlar, Yunanca; astronomi, matematik, tıp ve felsefe eserlerinin çoğunu Arapça'ya tercüme ettirdiler. Bu Arapça tercümeler sayesinde *Yunan klasikleri* günümüze kadar ulaştı.

"Öncü ve hazırlayıcı bazı münferit ve mevzû ilmi ve kültürel temaslardan sonra, Avrupa, XII. yüzyıl içinde İslâm Dünyası ilim ve tefekkürü ile sistemli bir temasa geçmiş, Arapça ilim ve felsefe eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Büyük önemini tebarüz ettirmek için bu kültür teması çağına, XVI. yüzyıl rönesansı ile kıyaslayarak, XII. yüzyıl rönesansı adı verilmiştir. Çünkü XVI. yüzyıl Rönesansının özellikleri sanat ve edebiyata ilişkin olduğu halde, XII. yüzyıl rönesansı ilk planda olmak üzere ilim ve felsefeyi ilgilendirmektedir"<sup>4</sup>.

2 WILL DURANT, *İslâm Medeniyeti* (Tercüman 1001 Temel Eser), İstanbul, Tarihsiz, s. 96; B. LEWIS, *Tarihte Araplar*, çev: H.D. Yıldız, İstanbul, 1979, s. 168; H. YURDAYDIN, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1971, s. 46.

3 WILL DURANT, A.g.e., s. 96-97.

4 A. SAYILI, *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposunda Ağırbaşının Bazı Temel Sebepleri* (Avrupa ile mukayese), Araştırma I, DTCE Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Ankara 1963, s. 24.

Tercüme serbest tefekkürün doğmasında büyük etken olmuştur. Şüphesiz yeni tesirlere kapıların kapamış, yaratma kabiliyetini kaybetmiş olan ve eski üstatların taklitçiliğini yapan bir tefekkürün taassup hareketi karşısında yenilmesi, gerilemesi zaruridir<sup>5</sup>.

İslâm Dünyasında fikrî ve ilmî alandaki parlaklık sonucunda XI. yüzyıl sonlarında Avrupa'da Doğu'ya karşı ilgi uyandı. Haçlı seferleri, Endülüs ve Sicilya Medreseleri, nüfusun artması, içe kapanma sonucu eski Batı eğitim ve ilim sisteminin yetersizliği, İslâm alemi ile temas etmeği ve genişlemeği zorunlu kılyordu.

İlk defa râhipler arasında Fransa'da ve özellikle Normandiya'da ilk ilim hareketleri gelişmeğe başladı. Birinci aşamada; *İtalya, İspanya* ve *Güney Fransa*'dan birçok kimsenin İslâm medreselerine tahsile geldiklerini görüyoruz. Matematik, Felsefe, Tıp ve Astronomi tahsil eden üniversitelerde profesör adayları oldular. İkinci aşamada; *Güney Avrupa'da İslâm medreselerini taklit ederek ilk üniversitelerin kurulduğunu görüyoruz*. Binaların mimari özelliği, ders programları, eğitim usulleri tamamen İslâm medreselerinin taklidi idi. İlk defa Napoli krallığında Salerno medresini kurdular. Üçüncü aşamada; Artık İslâm ilmi İtalya medreseleri vasıtasıyla Fransa'ya ve diğer Batı ülkelerine sokulmağa başlamıştı. XIII. yüzyıl başlarında *Bolonya ve Montpellier Üniversiteleri* kuruldu. Biraz sonra *Paris Üniversitesi* faaliyete başladı. Bu asır içinde aynı model üzerinde *Oxford, Köln (Cologne) Üniversiteleri* teşekkül ederek yeni ilimler *İngiltere* ve *Almanya* içlerine sokuldu<sup>6</sup>.

Öteyandan İslâm Dünyası'nın Batı'yı etkilemesi ve tanınmasını sağlayan bir alan da ticarettir. İslâm dini her zaman ticareti teşvik edici olmuştur. Hac mevsiminde bile Hicaz ticarete sahne olmuştur.

Yakın Çağlarda İslâmiyet Güney-Doğu Asya'ya ve Doğu Afrika'ya tacirler vasıtasıyla yayılmıştır. Bu uzak bölgelere giden müslüman tacirler temas ettikleri yerli halkın huzurunda dini vecibelerini yerine getirirken onların hayranlığı ile karşılaştılar ve İslâmiyet yayıldı.

Müslümanlar *İspanya* ve *Sicilya*'ya hakim olduktan sonra, buraları diğer İslâm ülkeleri ile derhal ticaret yapmaya başladı. *İspanya'daki Araplar* maddi hayat seviyesi itibarıyla yerlilerden daha lüks yaşıyordu.

5 H.Z. ÜLKEN, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, s. 243.

6 H.Z. ÜLKEN, *A.g.e.*, s. 243-4; Ord. Prof. Dr. E. HİRŞ, İslâm tesirinden bahsetmemekte Paris'te Katedrallerin yanı sıra kurulmuş okullardan ve bu arada XII. yüzyılın ilk yıllarında Paris'de ders okutmaya gelen Abelard'la birlikte yüksek derecede öğretimden söz etmektedir. Bkz: E. HİRŞ, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişimi*, c. I, İstanbul, 1950, s. 25, 26.

Yerliler de onları taklit etmeye başladı. Dış görünüşü itibarıyla başlayan bu benzeme olayı daha sonra onların kültürlerine de etki etmiştir. İspanya'daki müslüman varlığı yalnız siyasi ve askeri değil aynı zamanda kültürel olmuştur<sup>7</sup>.

Din farkı ticaret yapmağa engel olmamıştır. İtalya'nın *Venedik*, *Amalfi*, *Sicilya*'nın *Palermo* ve *Messina* kentleriyle Kuzey Afrika'daki müslümanlar arasındaki canlı ticaret hayatını XI. yüzyıl Arap yazarları anlatır.

991 yılında *Venedik kralı II. Peter Orsoleo*, hükümdarlığa başlarken, Venedik ile iyi ilişkiler kurmaları için bütün müslüman hükümdarlara elçiler gönderir. Ayrıca *Lido* ve *Cenova*'dan kalkan ticaret gemileri, *Suriye* ve *Mısır* limanlarına düzenli seferler yapmağa başlarlar. Fatımî halifesi *el-Mustansır*, *Kudüs* şehrinin bir kısmını Hristiyan hacılarıyla tüccara ayırır<sup>8</sup>.

*Doğu*'ya gelen tüccar burada uzun süre kalır. *Venedik* ve *Cenova*lı tacir en az altı ay İslâmî hayatın ritmiyle, yabancı bulduğu bir kültür dünyasının içinde vaktini geçirir<sup>9</sup>.

*Doğu*'nun *Avrupa* ile ticarî münasebetleri iki yoldan olmuştur. Biri *Akdeniz* üzerinden, *Suriye*, *Mısır* sahilleriyle *İtalyan* liman şehirlerinin arasındaki deniz yolu ve *İspanya*'dan *Avrupa* içlerine kadar uzanan kara yoludur. (Kültürel geçişler de daha çok bu yoldan olmuştur). Diğer yol ise *Avrupa*'nın *Rusya* üzerinden *Doğu* ile ticaret yaptığı yoldur. *Karadeniz*'in kuzeyinden *Volga* üzerinden geçen bu yol Orta Asya'da kadar uzanıyordu. Arkeolojik kazılar sonucunda *Kuzey Ülkelerinde* bulunan eski *Arap yazılı paralar* buradaki ticaret trafiğinin mevcudiyetini gösterir<sup>10</sup>.

*Akdeniz* yoluyla *Avrupa*'ya daha çok kumaş ve elbisenin geçtiğini biliyoruz. X. yüzyılda Arap ülkelerinden *İspanya*'ya pamuklu dokuma endüstrisi geçmiştir. Bunun yanı sıra ipek, diba, gümüş ve altın işlemeli doğu kumaşları *Avrupa*'nın uzun süre hayranlığını kazanmış, bütün Ortaçağ boyunca bu kumaşlar *Doğu*'dan ithal edilmiştir. Kralların, prenslerin, kilise büyüklerinin elbiseleri, *Doğu*'dan getirilen bu ipek ve dibalardan yapılmıştır.

7 W.M. WATT, *L'influence de l'Islam sur L'Europe Medieval*, Revue des Etudes Islamiques, XL (1972), Paris 1972, s. 25, 26.

8 SİGRİD HUNKE, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, çev: Servet Sezgin, İstanbul, 1972, s. 37-38.

9 SİGRİD HUNKE, *A.g.e.*, s. 38.

10 OTTO SPIES, *Doğu Kültürünün Avrupa Üzerindeki Tesirleri*, çev: N. Ersoy, A.T.O. Dergisi İlave yayını No: 8, Ankara, 1974, s. 14.

Müslümanların *İtalya* ile münasebetlerinden sonradır ki *İtalya*'da dokumacılık başladı. İtalyanlar dokumacılıkta hem Arap malzemelerini hem de Arap motiflerini kullanıyorlardı. Bu yüzden *İtalya*'da dokunan kumaşlarda *Oriental karakter* hakimdi. Hatta daha sonra 1126 yılında Germen-Roma imparatorunun taç giyme töreninde giydiği ipek elbise ve çoraplar, üzeri *Arap motifleri* ile süslü *Palermo* ipeği idi<sup>11</sup>.

*Haçlı seferleri* sırasında *Batılılar*, müslümanları yakından görüp tanıdılar. Haçlı seferlerine katılanlar ülkelerine dönerlerken bir kısım lüks eşyanın yanı sıra *Doğu'nun bir kısım düşünce ve değer hükümlerini* de beraber götürdüler. Bizans, Hristiyan ve İslâm efsane motifleri bu yolla Avrupa'ya geçti.

Sicilye kralı *II. Frederik Sicilya*'da ve Haçlı seferleri esnasında *Doğu*'da müslümanları yakından tanımak imkânına kavuşmuştur. Kendisi doğu kıyafetini, müslüman adetlerini benimsemişti. O ayrıca Arapçayı da öğrenmiş ve İslâm düşünür ve yazarlarını orijinallerinden okumak imkânına sahip olmuştu.

İslâm düşüncesinin de tesiri altında kalan *II. Frederik* bütün dinlere karşı müsamahalı olmuştur. *II. Frederik* 1224 yılında *Napoli*'de bir Üniversite kurdu ve burayı İslâm düşüncesini Batı'ya tanıtmak için bir akademi haline getirdi. Bu kurumun önemli bir işi de Arapçadan Lâtinceye tercüme yapmaktır<sup>12</sup>.

İslâm düşüncesi Lâtince çevirilerle çok geçmeden etkilerini göstermeğe başladı. Batı, *İbn Rüştü* tanımakla akılcılık ve Rönesans devrinin kilise düşmanlığı çağını başlatmıştır.

*Tıp alanında* tamamıyla İslâm tesiri hakim bulunmakta idi. *İtalya*'daki *Bolonya* şehrinde sonra, *Fransa*'da tıp araştırmalarının merkezi olarak *Montpellier Üniversitesi*nde, tıp tahsilinde akademik ünvan almak isteyen adaylara ait 1340 tarihli bir programda *İbn Sina*'nın *Kanun* adlı ünlü eserinin I ve IV. kısımlarının yer aldığı görülmektedir. Bu tarihten itibaren İslâm tabipleri hakkında bir dersin de okutulmaya başlandığı görülmektedir. 1567'de İslâm tıp eserleri okullardaki ders kitapları arasından çıkartılmıştır. Fakat ara-sıra da olsa *İbn Sina*'nın *Kanun*'u hakkındaki dersler 1607'ye kadar devam etmiştir<sup>13</sup>.

11 OTTO SPIES, *A.g.e.*, s. 14, 15.

12 DE LACY O'LEARY, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: HÜSEYİN YURDAYDIN-Y. KUTLUAY, II. baskı, Ankara, 1971, s. 168; H. YURDAYDIN, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 49.

13 DE LACY O'LEARY, *A.g.e.*, s. 173-174.

Müslümanlar Avrupa'ya pratik hayatta da bazı yenilikleri tanıtmışlardı. Meselâ *İspanya'da tarım alanında*, bilimsel sulama sistemi ile birlikte turunçgiller, pamuk, şeker kamışı ve pirinç gibi mahsulleri tanıttılar. Tekstil, seramikçilik, kağıt yapımı, ipekçilik ve şeker istihali gibi birçok endüstri kollarını geliştirdiler. Tarım ve zanaat kollarında kullanılan birçok Arapça kelime Arap etkisinin kuvvetini açıkça ortaya koymaktadır<sup>14</sup>.

Kültür ve medeniyetin yayılmasında birinci derecede önemli olan *kağıdın yayılmasında* müslümanların rolü vardır. Bilindiği gibi kağıdın mucidi Çinlilerdir. *Çinliler* çok eski zamanlardan beri ipek kozasından kağıt yapmasını biliyorlardı. Bu usul Çin'den Orta-Asya'ya geçti. 704 yılında Araplar Semerkand'ı zaptettikleri sırada orada bir kağıt imalathanesine tesadüf ettiler. Bunu nasıl imal edebileceklerini araştırdılar. Bilindiği gibi o zaman yalnız ipekden imal ediliyordu. İpek yerine daha bol ve tedariki kolay bir madde bulmak gerekli idi. Bu mesele, ipeğin yerine pamuğun konması suretiyle halledildi. Ondan sonra da paçavradan kağıt imali uslü icad edildi. Avrupa'ya müslümanlar vasıtasıyla tanıtıldı. İlk defa 1270 yılında *Sicilya'da* kağıt imaline başlandı<sup>15</sup>.

Müslümanların ilme bir hizmeti de *pusulayı* Batı'ya tanıtmak olmuştur. Bilindiği gibi pusulayı Çinliler icad etmiş, bunu Avrupa'ya müslümanlar tanıtmıştır. Müslümanların bunu Avrupa'ya tanıtmaları ve Avrupa'da denicilik tekniğinin belli bir düzeye ulaşması ile Dünyayı deniz yoluyla dolaşmak mümkün olmuştur<sup>16</sup>.

İslâm ilimlerinin Batı dillerinde bıraktığı izler, *dil yönünden* de tedkik edilmiştir. Batı dillerine geçen kelimelerin bir kısmı medeniyet üstünlüğünden dolayı kullanılan eşyanın isimleri bir kısmı da çeşitli alanlardaki ilmî terimlerdir. Birkaç örnek verirsek:

Arapçada hüccet, senet anlamında kullanılan sakk, Batı'da çek şekli almıştır.

Farsçadan Arapçaya geçen divan kelimesi İtalyancada doana, Fransızcada douane olarak gümrük anlamında kullanılmıştır.

Bayanların giydikleri jupe, Arapça cübbeden, müslin adı verilen kumaş, çıktığı yer olan Musul şehriden ismini alır.

14 B. LEWIS, *Tarihte Araplar*, s. 154.

15 H. BAMMAT, *İslamiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri*, çev: B. DÜLGER, Ankara, 1963, s. 127.

16 E. ÜÇYİĞİT, *Ortaçağ İslâm Medeniyetinin Avrupa Medeniyeti Üzerine Tesirleri*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, I-II (1955), Ankara 1955, s. 37.

Arapçada şeker anlamına gelen süker kelimesi İtalyanca *zucchero*, Fransızca *sucre* olmuştur.

İçtiğimiz şerbet, kelime olarak sorbet şeklinde fransızlaşmıştır.

Arap dili, İslâm dünyasında bilim dili haline gelmiştir. Algebre, cebir kelimesinden; *chiffre*, sıfırdan; *café*, kahveden gelmektedir. Bu örnekler çoğaltılabilir.

Görüldüğü gibi Ortaçağ İslâm medeniyeti, Avrupa medeniyetine birçok katkılarda bulunmuştur. Bu çağlarda müslümanlarla temasta olan her hristiyanda müslümanların üstün olduğu duygusu vardır.

İslâma bir tepki olarak Avrupa, sarazen dedikleri müslümanların etkilerine sırt dönerek Eski Yunan ve Roma mirasına sarılmaya başladı dersek abartma yapmayız<sup>17</sup>.

En yüksek ahlak kurallarını öğütleyen dinimiz bilim, sanat ve teknikte ilerlemeye inananları teşvik etmektedir. Yine müslümanların evrensel bir medeniyet kurmalarına imkân verecek potansiyel bugün için de mevcuttur.

17 W.M. WATT, *A.g. mak.*, R.E.I., XLI (1973) fasc. 1, s. 154-156.

## KEMAL PAŞA-ZADENİN VIII. DEFTERİ (Devamı)

Ahmet UĞUR

her birin bir kenāra tağıtdılar. Serdārlarınū kaçarken bir çāpük-süvār berķ-vār ardından irdi; sinān-ı (14a) ābdāruñ çeşme-sārından teşne-vü-pür-tāb cānına āb virdi. Zaḥm-ı rümḥ-i cān-sitānla zırhunuñ girihlerin söküb, ḳabā-yı beḳāsm çāk itdi; sinān-ı ḥün-feşāndan saçılan ḳanla naḳş-ı ḥayātın levḥ-i vücūddan yuyub pāk itdi.

Tehem-ten yeki nīze zed ber ber-eş  
Be-ḥün-ı ciger ḡarḳa şüd miḡfer-eş

Ol düşmen-i pür-keydi, ki şayda düşürdiler, mecāl virmeyüb, ḳaydın ḳayurdılar; seyfi-pür-ḥayfla başını, ki re's-i fitne-ydi, fi'l-ḥāl bedeninden ayurdılar.

Ḥā'ini şanma ki ber-ḥürdār olur  
Yā kesilür başı yā ber-dār olur

Ol bī-ser-ü-sāmānuñ etbā'-u-eşyā'ından ele girenine emān virmeyüb öldürdiler; başlarınıñ, ki ḥabāb gibi pür-hevā-yı veḡā idi, derisin yüzüb, içine şaman ḡoldurdılar.

Küşte hem eymen ne-şüd ez türk-tāz  
Tā zi ser-eş pōst ne-kerdend bāz

Ebtāl-i ricāl-i ḳitāl cidāllerini ki, nihāl-i, bōstān-ı meydān-ı cidāldi, ol başlarla ser-ā-ser zeyn itdiler. Ḥaşm-ı bed-fi'ālūñ mekr-ü-ālin ibtāl idüb, dergāh-ı pādīşāh-ı cihān-penāha ol bāḡ-ı zafer nev-bāvelerin ge-türüb gitdiler.

Mezkūr-maḳhūr-ı güm-rāhuñ rāh-ı ḥiyānete  
,azmi muḳarrer olcaḳ, cihet-i ḥazm r'āyet olndığı, Şāhzāde  
Sultān ,Abdullāh ve bilesince olan a'yān-ı sipāh ordu-yı ger-  
dün-püya da'vet olndığını beyān eyler.

Vech-i mestūr üzerine mezbūr Angurı begi Meḥmed Begden ḥā-bāşet-i tīnetden nāşī olan cināyet-i ḥiyānet zāhir olcaḳ, Ḳaraman-oḡlı Ḳāsim Begüñ, ki bed-nijādlaruñ başı-ydı, ifsād-u-irşādı-yle fermān-ı sultān-ı cihāna ,işyānı iştihār bulcaḳ, sā'ir ümerā-yı rezm-ārāya daḫi, ki Gedik Ahmed Paşa-yla bile düşmen civārında ḡururlardı, muḳtażā-yı



hazm üzerine sū'-i zann sārī oldu. Ol bed-kirdāruñ ucından kalan serdārıların da adları yavuz olub, cümlesinüñ şânında bünyân-ı itimâ-nân-ı kalb yıkıldı ve bünyâd-ı itimâd bozuldu.

Çü ez kavmî yekî bi-dânişi kerd  
Ne kih-râ menzilet mâned ne mih-râ  
Ne-didestî ki gâvî der ,alef-zâr  
Be-yâlâyed heme gâvân-ı dih-râ

Şart-ı farç-ı ihtiyâç r'âyet olunub, cânib-i himâ-yı hazm himâyet olunub, cenâb-ı kâmyâb-ı Sultân Abdullâha ve bâbında mülâzim olan sipâh-ı vilâyet-penâhuñ serdârlarına-vu-sâlârlarına mişâl-i lâzimü'l-ımtişâl irsâl olındı. Mefhûm-ı merkûmı bu ki: "Zinhâr, olmaya ki haşm-ı bed-kirdâra tolaşasız. Cidâl-ü-kıtâl tedbirin koyub, levh-i ,azmden naqş-ı rezmi yuyub, âheng-i cengi te'hîr idesiz. Hükûm-i hümâyûn ve nişân-ı meymûn vardıgı gibi, ihmâl-ü-imhâl itmeyüb gelesiz, gidesiz "Acele ile ordu-yı gerdün-püy-u-hâmûn-peymâya ulaşasız".

Fermân-ı vâcibü'l-iz'ân-ı sultânî-le ,âmil olub, ,adû-yı kîne-cüyuñ hayl-i seyl-püy önünden oyulub, mezkûr Şâhzâde-i ,âli-cenâb rikâbında mülâzim olan (14b) serdârlar ve sâlârlar geldiler. Şehriyâr-ı kâmyâbuñ âsitân-ı âsümân-mikdârında şeref-i zemîn-bûsa irdiler. Fevc-feve leşker-i düşmen-şiker âb-ı cüybâr gibi zırh-püş, ve şehâb-ı nev-bahâr gibi cüş-u-hurûşla mevc urub, nehrler gibi ki bahre koyula, ordu-yı geyhân-püya girdiler.

Sipâh ender âmed hemî fevc-geve  
Ber ân sân ki her hîzed ez âb mevc

Sultân Öyügi civârında mevâkib-i kevâkib-şümâr bir araya müctemi' oldu; deryâ-mevc fevclerle dereler içi pür olub, küh-şüküh gürûhlarla şahrâlar töldi. Şehriyâr-ı kâmkâr hayl-i cerrâr-ı seyl-reftârla bahr-i revân gibi diyâr-ı Karamana togru aqub giderken, haşm-ı nâ-be-kârı yanındagı bed-kirdârlarla dârü'l-mülk-i Konya üzerine konub oturub mülâhaza iderken, âdem geldi, irdi. Şöyle haber virdi ki, Sultân Cem hadem-ü-haşemi-yle ol diyârdan göçdi, Angurî cânibine gitdi. Mehmed Beg, ki sâbıkâ hâli ma'lûm oldı-ydı, vâkı'asını işidicek, Rûm çerisinüñ üzerine hücum itdi.

Bu haber muqarrer olcaq, Sultân-ı âsümân-cenâb, âfitâb-ı hilâl-rikâb, ,inân-ı şihâb-mişâlin Angurî tarafına şarf kılub, cüyüş-ı deryâ-cüşla şehâb-ı nev-bahâr'u-seylâb-ı kühsâr gibi yürüdi. Ugraduğı yeri, küh-u-şahrâyı, deşt-ü-deri, âdem denizine, ki deryâ-yı âhenin-mevedür, garqa virüb, miyân-ı zemîn-ü-âsümânı gerd-i râhla töldürdü, ve rüy-ı mihr-ü-mâhı gubâr-ı siyâh-ı sipâh bürüdi.

Göge ol kadar ağdı gerd-i siyâh  
Ki açıldı mâhî vü örtüldi mâh

Sakarya şuyımı ki geçdi, ikdâm eyledi ki, düşmen üzerine ilk ahşam-  
dan ilgar eyleye; Angurî şahrâsına günle bile toğub, hayl-i nücüm gibi  
leşker-i haşmî târümâr eyleye. Çün bu ,azm üzerine cezm olub, rây-ı  
hazm-ârây muqarrer oldı; beglere ve leşkere, "yaragıñuz yasağıñuz gö-  
rün", diyü haber oldı. Sipâh-ı zafer-penâbuñ süvâr-ı kârzârı ve piyâde-  
sinüñ rezme âmâdesi ve gîr-ü-dâra yararı güzîn olındı; hayl-i cerrâr-ı  
seyl-reftârüñ efvâc-ı deryâ-emvâcından elli biñ miqdârı sâz-u-selebi  
müheyyâ-vu-müretteb için çîn olındı.

Heme siper-ten ü şimşir-dest ü tîr-engüşt  
Heme sipeh-şiken ü div-bend ü pil şikâr

Sultân ,Abdullâha buyurıldı, hazîne-vü-hayme-vü-ğargâh ve ha-  
vâşi-vü-mevâşi-yi sipâh muhâfazası için ordu-yı âsümân-ıştibâhda tura  
İshâk Paşaya daği emr oldı ki, hadem-ü-ğaşemin alub, mezkûr şâhzâde  
ile bile girüde dündâra kalub, ne hizmet-ü-maşlahat düşerse göre.

Sultân-ı cihân-cüy hayl-i seyl-püyla  
Angurî diyârına ilgar itdüğini, ,adü-yı  
tünd-hüy haberdâr olub, kâr-u-bâr-ı karârı  
şaçub, kaçub gitdüğini beyân eyler.

Ferîdün-ı Kāvüs-şevket buyurdı, kūs-ı rihlet urub, kerrenây-ı  
,azîmet yryb, hayl-i gerdün-heybet seyl-i hāmün-neverd gibi yola yü-  
rüdiler; Sultân-ı tâc-bağşuñ Rüstem-i şâhib-rağş ve Tūs-ı zerrîne-kefş  
gibi kulları iki kollarında tîğ-i benefş-ü-bayrak-ı berğ-dirâğşla yeri göği  
bürüdiler.

Be-feryâd-ı kūs ez der-i şehriyâr  
Cihân şüd zi bâng-i ceres bî-ğarâr (15a)

Ahşam olub, hengâme-i şâm germ olmış ve hayl-i Zengibâr diyâr-ı  
Rûma tolmışdı ki, ceyş-i zafer-kîş seyl-i kühsâr gibi revân oldı; mâh-ı  
encüm-sipâh, Şâh-ı Keyvân-bârgâh ol gice şabâha dek bir mağâmde  
ârâm itmeyüb, şihâbla hem-sinēn ve âsümânla hem-'inân oldı. Kûh-  
şükûh gürûhlaruñ hareketinden yerler yarıldı; yarındası kuşluğın Angurî  
nâhiyetine varıldı. Haşm-ı nâ-be-kârüñ leşker-i cerrârından ol diyârda  
deyyâr zâhir olmadı; ol sipâh-ı güm-râhuñ sefid-ü-siyâhundan kimse ol  
mekânda nişân bulmadı. Meger ki, Pâdişâh-ı zafer-penâhuñ yakın gel-  
düğini bilmişler imiş; hayl-i seyl-reftâr yollarını bağlamadın kaçmak  
tedârükün kılmışlar imiş. Âfitâb-ı cihân-tâbuñ pertevine döymeyüb,  
mâh-ı nev gibi şabâh olunca küymeyüb, düşmen-i bed-fercâm ilk ah-

şamdan encüm gibi encümin tağıtmuş; şafağ gibi içine od düşmüş ve gerdün gibi bî-karâr olub, hirmen-i şabri keh-keşân gibi târ-u-mâr olub, esb-i şihâb-reftârla şabâha dek gitmiş.

Mâh-ı nev gerçi şâh-ı encümdür  
Döyemez âfitâb pertevine  
Gün katında ki şem'-i 'âlemdür  
Mâh-ı nev ne ola vu pertevi ne

Çün Şehriyâr-ı düşmen-şikâr haşm ele girmedi gördi, ne tarafa kaçub gittügin şorub, bilüb, ardın sürdi. Angurıdan añaru göçüb vardı, Muğan Gölü kenârına kındı. Ve ol diyârı şerâr-ı sinân ve leheb-i şimşir-i berķ-nişânla âteş-hâne-i Mûgâna döndürdi.

Âşaf-ı şaff-der, serdâr-ı dilâver İskender Paşa-yı muzaffere Anadolı çerisinden ve kapu halkından bir nice koşun leşker koşub, düşmenüñ ardınca ılgar gönderdi. Ol seyl-i leyl gibi hayl-i bî-meyl ebr-vâr ebreş-i âteş-reftârı koşub, kenâr-ı mâhda encüm gibi mezkûr sipeh-sâlâr-ı cân-sipâruñ yanına düşüb, bād-ı demân gibi esdiler, ve âb-ı seyl-i revân gibi yol kesdiler. Ve haşm-ı bed-kirdâruñ ardınca vardılar, Eregli diyârına çıkdılar. Yanındağı tığileri tağıdub, ol serkeşi ovadan tağa kovub, etbâ'-u-eşyâ'ımuñ ovadan burnun ovub, âteş gibi taşa tıkdılar.

Pâdişâh-ı kişver-penâh dağı geñince yürüyüb, siyâhî-yi sipâhı-yle yerüñ yüzun bürüyüb, Kızıl Irmağ kenârından Akşarâya çıkdı. Sâhib-kırân-ı zamânuñ ordu-yı cihân-peymâyı ol şahrâ-yı hurrem-fezâya kónub, düm-i nize şerâya indi ve kúbbe-i bârgâh Süreyyâya çıkdı.

Firü şüd be-mâhî vü ber şüd be-mâh  
Düm-i nize vü kúbbe-i bârgâh

Sahil-i hayl-ü-şavt-i feresden, şadâ'yı derây-u-şit-i ceresden mezkûr şahrânüñ etrâf-u-eknâfı gülğul töldi; kızıl otağlar ile çârsü-yı fezâ lâleler tölub, münakkaş haymelerle rüy-ı hevâ ser-â-seri gül-gül oldu.

Hayme pür ez gül çü gülistân nümüd  
V-ez gül-i ü deşt çü bostân nümüd

Ol gün ki Şehriyâr-ı kâmkâr ferr-i meymûnı ve sâye-i hümâyüm-yle Akşarâya şeref virdi, sipehsâlâr-ı diyâr-ı Rûm Süleymân Beg ol bümüñ şehbâzları-yle geldi, muhayyem-i mükerrime irdi. (15b) Angurı sancağı negi Mehmed Begüñ ser-i bî-sâmânın bir nice yüz başlarla, ki sâbıkâ zikri beyân olan savaşıda kesilmişdi, âsitân-ı sa'âdet-âşiyân-ı Sultâna ilettdi. Sinân-ı tiz-zebân lisân-ı rüşen-beyânla ol bed-fercâmlaruñ serencâmın, alâ rü'usi'l-enâm 'ilâm idüb, hâşş-u-'amma cinâyet-i hıyânetüñ vañâmet-i ,âķıbetin i'lân ittdi.

Düşmen-i bî-mağzûn inmez nizeñ ucından başı  
Kâse-i hâlî gibi şu üzre tutmuşdur qarâr

Ol savaşda baş kesenlere ve yoldaşlık idenlere hil'atler virildi ve himmetler ohndı; menâşib-ı âliyyeye teraqqîler itdiler, her birinüñ hâline münâsib ri'âyetler ohndı.

Pâdişâh-ı kişver-penâh oradan göçüb, Larendeye vardı. Hayl-ü-sipâhla ve hayme-vü-hargâhla ol deşt-ü-der taldı. İlğara giden leşker-i cerrâr-ı düşmen-şikâr dañi geldi, ol yerde ordu-yı hâmûn-pûy-ı Sulţân-ı cihân-cûya mülhâk oldı.

Zü'l-Şadr-oğlı ,Alâ'ü ,d-Devle Beg serir-i  
kürsi-nazir öninde müşüle vuşul  
bulduğımı, Süleymân-ı zamânüñ divân-ı  
âsümân-nişânında ferâvân piş-keşleri  
çekilüb, maqbûl olduğımı beyân eyler.

Emir-i mu'azzam, nüyin-i a'zam Süleymân Beg-oğlı 'Alâ'ü'd-Devle Bege, ki Elbistân diyârınıñ şehriyârı ve Zü'l-Şadr Türkmânınıñ sâlârı-ydı, der-i âsitân-ı âsümân-nişân-ı hâkâniden mişâl-i vâcibü'l-ittihâ'la hükmi cihân-muţâ' irsâl olub, etbâ'-u-eşyâ'-ı-yle sefer-i zafereseere da'vet olupdururdu. Ol dañi fermân-ı 'âli-şân-ı sulţânîye cân-u-dilden inkiyâd idüb, ceşş-i cerrârınıñ işe yararın ürüb, encâd-ı cenâdın intikâd idüb, divân-ı Süleymân-ı zamânda lâ'ik piş-keşler kaydın kayurub, yarağ-u-yasağı-yle hâzır olub, Pâdişâh-ı 'âlem-penâhuñ maqdem-i mükerremle Karaman diyârını teşrif itmesine nâzir olub-tururdu. Vaqt-i ma'hûd-u-zamân-ı mev'ûd iricek, hizmet kemerin miyân-ı cânâ kuşanub yola girdi; hazret-i Hudâvendigâr Larendede kenârındaki şahrâda konub otururken, geldi irdi.

İrdi ceşş-i bañr-cûş-ı Türkmân  
Oldı kiş-i çarñ pür-tir-ü-kemân

Ol gün ki mezkûr serdar-ı kâmkârınıñ ordu-yı gerdün-mişâle gelecegin işitdiler, emr oldı, ümerâ-yı 'izâm ve vüzerâ-yı kirâm ikrâm-u-iclâlle istikbâl itdiler. Erkân-ı divân yanına düşüb, r'âyetle menziline getürdiler; nüzül-ü-ni'met gönderüb, merâsim-i ziyâfeti yerine yetürdiler. Ol gice maqâmında ârâm idüb, seher-gâhdan divân-ı Sulţân-ı cihân-penâha hâzır oldı, ve gün gibi âsitân-ı âsümân-nişânında baş urdu. Ol zall-i Yezdânüñ ki çall-ı ihsânı mâye-i 'ummân-ı keremdür, pâyeyi serfir-i kürsi-nazirinde sâye gibi zemîn-bûs idüb, piş-keşin 'arz idince turdu.

Piş-keş evşafını beyân eyler.

Berķ-tāz-u-ra'd-āvāz tāziler, ki nişib-ü-firāza kazā-yı mahtūm ve du'ā-yı mazlūm gibi iner ve çıkardı; na'l-i āteş-fi'l ve hamle-i şarşar-eşer-le başduğı yerūn ciğerin (16a) yaķar, ve toķinsa Sedd-i İskenderi yıķardı.

Ayaķları vu elleri ķavs ü tir  
 Kulaķları peykān-ı ser-tiz-i sehm  
 Atılsaydı ardından irişmeye  
 Kemān-ı gümāndan çıkan sehm-i vehm

Kūh-peyker-ü-şūkūh-gūster develer, hāk gibi girānseng ve kāk gibi sebūk-ķiz, āteş gibi germ-pey ve āb gibi nerm-rev, bād gibi tiz-dev-i gerd-engiz.

Gerden çü kemān u pāy çün tir  
 Çün tir-ü-kemān pey-eş cihān-gir  
 Baħr-est çü meve-ü-kef ber āred  
 Der germi-yi pūye ebr bāred

Piş-keşleri divān-ı Süleymān-ı zamānda hayyiz-i ķabüle ve kendūsi şeref-i müşüle vuşul buldı; ve envā'-ı iştinā'-ı şāhāne ile akrān arasında imtiyāz bulub, ešnāf-ı elķāf-ı ħusrevāne ile emşāl içinde ser-efrāz oldu. İcāzet virilmelü olcaķ, ħazret-i Ĥudāvendigār pādişāhāne cem'iyet eyleyüb, müsāferet itdi; anuñ ħaķķında olan 'ināyet-i bī-nihāyetinüñ āşārın izħār eyleyüb, şoħbete ķağırdı ve muşāħabet itdi. Bir ucı dönmez şahrā-yı ħurrem-fezāda evc-i gerdūna berāber ķetr-i hümāyün-i-vü-ħākānī ķuruldı; altında bisāt-ı neşāt baş olub, Sultān-ı zamān-içün serir-i āsümān-nażir-i süleymānī uruldı.

Ķetr-i sefid āmede ķarķ-ı ümüd  
 Beyza-ı İslām ez-ü rü-sefid  
 Şekl-i vey ez fark-ı Şeh-i kāmyāb  
 Pāre-i nūrī hem ez ān āfitāb

Altun üsküflülerle meclis nergis toľub, gülzār-ı bahār gibi miyān-ı hāmūn-ı hümāyūn zeyn olub, Tāc-dār-ı firüz-baħt gül gibi firūze taħta geçdi oturdı; serv (-ü- çinār) gibi zeberdest serdārlar şaff-şaff olub, ķarşusunda ayağın tırdı. Kenār-ı serir-i gerdūn-nażirde 'Alā'ü 'd-Devle Bege yer ta'yin olındı; māk-ı nev gibi Şāh-ı āsümān-bārgāh nazarında geldi, çök urdı. Nefā'is-i et' imenüñ envā'ı ve leŧtā'if-i eşribenüñ ešnāfı terkib-ü-tertib olınmışdı. Bisāt-ı süleymānī üzerine simāt-ı sultānī döşendi. Ol ziyāfet-içün ħāzır olan ni'met-i bī-nihāyet şol ķadar vāfirdi ki, yinmeğle āħir olmadı; dökildi ķaldı; ol yerūn Türk-ü-Türkmānı taşımadan üşendi. Zerrin-ü-simūn evānī ile gülzār-ı cihān pür-nergis-ü-zanbaķ oldu; fağfuri çiniler ve altun-gümüş sinilerle sofrā-ı zemīn toľdı.

Sofra-ı âsümân-bisâ't-ı zemîn  
Oldı pür-hûn-ı tâze vü rengîn

Çün ta'âm-ı cennet-ta'munda nazîf yemekler yindi, ve Selsebil-lezzetlü latîf şerbetler, ki sebîl olmışdı, içildi, ol maşlahat tamâm oldı. Hôş-el-hân-u-şîrîn-zebân câri kâriler kelâm-ı Bâriden bir kaç âyet-i miskiyetü hitâmla şöhbeti itmâm itdiler. 'Alâ'ü 'd-Devle Beg meclisden tırıcak, zemîn-bûs idüb baş urıcak, şâhâne libâslardan arkasına hil'at-i semîn virüb, önine bahri қоtâsla esb-i zerrîn çekdiler. Müretteb sâ'ir ümerâya daği müzzehheb câmeler virildi, (16b) ve yerlerine gtdiler.

Hâzret-i şâhib-kırân Sultân Ceme resûl  
irsâl idüb, câdde-i inkıyâda da'vet  
itdügini; fermân-ı vâcibü'l-ımtişâle  
itâ'at eylemeyüb, ülü'l-emrûn buyruğına  
muhâlefet itdügini beyân eyler.

'Alâ'ü 'd-Devle Bege destûr virilüb, sürürle vilâyetine gtdükden soñra, hâzret-i Hudâvendigâr ol diyârda bir kaç gün oturağ idüb tırdı; Sultân Ceme, ki hadem-ü-haşeminüñ varı-yle varub Kara Taşa baş soğmuşdı, resûl gönderüb, câdde-i itâ'ate da'vet itmek yarağm gördi.

Mevlânâ 'Alâ'eddîni, ki harem-i kerem-penâh-ı Pâdişâh-ı hilâfet-destgâhda imâm-ı 'azîmü's-şândı, feşâhat-i kelâmla Şâhbân-ı zamân ve talâkat-i lisân ve zelâkat-i beyânla müşârün ileyhi bi-'l-benândı, fahr-ı ümerâ-yı 'izâm ve şadr-ı küberâ-yı kirâm Bahşâyış Ağa-oğh İlyâs Bege, ki bahşış-i ilâhi ile kulüb-ı nâsuñ mağbûli-ydi, қоşub, risâlet hizmetine ta'yîn itdi. Mezkûr sefir-i rûşen-zamîr Sultân Cemüñ hizmetine vuşûl bulub, vech-i ma'kül üzerine sefâret maşlahatinüñ itmâmında ihtimâm idüb, ol mağâma mülâ'im kelâm ne ise didi, işitdi. Emmâ ebvâb-ı işgâyı mesâmîr-i hizlânla meslûd, ve etnâb-ı muhâlefeti evtâd-ı 'işyânla meşdüd buldı. Gördi ki, pend südmend degül, ve mâ'ale'r-resûli ille'l-belâg diyüb, döndi gtdi.

Kişinüñ sürçecek bahtı ayağı  
İşitmez nâşihuñ sözün kulağı

Sultân-ı cihân-sitân gördi ki, düşmen-i bed-gümân döst sözün işitmez; didükleri kâr felâhi itmez ve gösterdükleri râh şalâha gitmez. Muhağğak bildi ki, işlâha kâbil degül; şulha rızası yok, şalâha mâ'il degül.

Zahmet-i bi-fâ'ide-st (ân) vesme ber ebrü-yı kûr

Çeşm-i a'mâyı tütüyâ bînâ kılma; gûş-ı ker dem-i efsûn-gerle açılmaz, diyüb, aqdâm-ı ikdâm üzerine tırdı, ve baş baş beglere ve serdârlara buyurdu. Cüyüş-ı âhen-püş-u-âteş-pâşı yürüdüb, yerün yüzünde yeşeren

sebzeleri kurudub, Taş İçine kol-kol yürüdiler; harbe-gir dilirleri ve nize-dâr çâpük-süvârları taraf taraf göndürüb, gül-gün bayraklarla ol kühsârı lâlezâra döndürüp, direfş-i âteş-dirahşuñ niķâbı-yle 'arûs-ı âfitâbuñ yüzün bürüdiler. Berķ gibi tîz-tâz ğâziler, bindükleri bād-ķîz tâziler,

Çü ber seng sūdî süm-i seng-reng  
Be-ferseng reftî .....

yoluñ taşın yün gibi dîtdiler, tağuñ bağrını pür-dâğ itdiler. Esb-i âzer-ğüşesp-ħamle-vü-bād-reftaruñ ayağındağı na'l-i âteş-bâruñ şerârı-yle sine-i kühsâr kap-kara yandı; ğıriv-i kûs-u-naķâre ile tâķ-ı âbnûs pür-ħurûş olub, şafir-i nefir ve şadâ-yı kerrenâyıla tağ-u-taş yankulandı.

O ğavğâdan yoluñ tağı vu taş  
Uyanub uyķudan ķaldurdu başı

Yeñiçeri ve 'Azab pür-sâz-u-seleb olub, alayların düzdiler; Kara Taşuñ içini ser-â-ser bağlayub, /av (17a) süzer ğibi süzdiler.

Sultân Cem görđi ki, deryâ-yı belâ meve urub, eķrâf-u-eknâfın aldı; yer kara iken kaçub deñize girmezse girdâb-ı ğrüdârda ķaldı. Taht-u-külâhdan geķub, ğayl-ü-sipâhı tağıtdı; raht-u-büngâhı döküb, ğayme-vü-ħargâhı terk itdi. Bağrı başı-yle ve gözi yaşı-yle mülk-i 'Osmândan ķuru başı-yle çıkđı, Kara Taşdan Akdeñize girdi; taht sahtlğı ve tâc acısı-yle cân-ı şirinin deryâ-yı şûra şalub, bâr-u-büngâhı berg-i kâh ğibi havâyâ virdi. Taht-i Cemi gemi tahtasına değişüb, mülk-i Ķaramanı fülk-i ser-gerdâna tebdil itdi. Bisâf-ı firârı mâya şalub, 'inân-ı ihtiyârı havâyâ virdi ve geķdi, Rodosa gitdi. Küffâr eline düşüb, nâr-ı ğayret-i 'arlı dutuşub, fülk-i tarârın girdâb-ı ğayret aldı. Bu yañada vilâyet-ü-diyâr ğül-i bi-ħâr olub, Şehriyâr-ı kâmkâruñ ķabza-ı iķtidârında ķaldı. *Kulî'llâhümme, Mâlike'l-mülki, tü'ti'l-mülke men teşâ'ü ve tenzi'u'l-mülke mimen teşâ'ü.*

Yekî-râ sezâvâr-ı taht âferid  
Yekî-râ çünin şûr-baht âferid

Bir zamân Rodos içinde maħbûs ğibi tırdı; anda tırmağla derdine dermân yok görđi. Oradan Firenze nâhiyetine riħlet itdi; anda daħi tıramayub, iķlîm-i Rîme gitdi. Ħarâret-i ğasret-i diyârla nâr ğibi tef-ütâb tölub, müddet-i medid-ü-'ahd-i ba'id cezâ'irde sâ'ir olub, âb ğibi biķarâr oldı. Her ne râha ki 'ubûr itdi, nâ-ğâh ayağı çâh-ı şübûra geķdi. Her ne devħaya ki el şundu, ğâr-ı nevħa-yla zâr-u-dil-figâr oldı. Ħadem-ü-ħaşemi, etbâ'-u-eşyâ'ı tağılub, yanından gitdi. Aşħâbinuñ ve aħbâbinuñ kimi öldi, kiminüñ cânına yitdi, ğurbet zahmetine døyeme-yüb, muşâħabetinden ferâğat itdi.

Me-bādâ hiç les-râ tengî-yi hâl  
Ki sâye-ş nîz bü-grized zi-dünbâl

Mādâmki kendü kayd-i hayâtda idi, şayd-ı cânı dâm-ı kâ'inâtda idi, her ne maķâmda olsa Sultân-ı cihânuñ ihsân-ı bi-imtinânından sâl-be-sâl kırk biñ efrencî filûrî işâl olurdu; mühimmât maşlahati ol mälla müheyyâ-vu-müretteb olub, esbâb-ı ma'îşeti ol in'âmla intizâm bulurdu. On iki yıl tamâm hâl-i bed-fercâmı bu minvâl üzerine gitti; ta'rîh-i hicretüñ tokuz yüzinde müddet-i eyyâm-ı 'ömri nihâyetine yitdi. Cây-ı gurûrdan sarây-ı sürûra rişlet idüb, il gün refâhiyet topladı ve ehl-u vilâyet huzûr buldı. Fevti sebep-i intizâm-ı ahvâl-i Benî Âdem olmağın, mevtine "ayn-i nizâm-ı âlem" ta'rîh oldı. Meyyitini getirüb, Burusada ecdâd-ı emcâdmuñ kabirleri kurbinde defn itdiler. Ceride-i eyyâmdan nâm-u nişânı mahv olub gitti; hâşş-u-'âmm dâsitânın unuttular.

Anuñ dağı zamân hâk itdi câmın  
Anuñ dağı zemîn çâk itdi hâmin

Oğuz Hân adlu bir oğlancığı olmuşdı, henüz atası hayâtda iken ölmüşdi. Ulalub, evân-ı bülûğa yitmemişdi. Belki ağzından süd koşusu dağı gitmemişdi. Kendüden soñra diyâr-ı Mısrda (17b) bir kıızı kaldı. Hâzret-i Hudâvendigâr getirüb, ri'âyet eyledi. Etbâ'-u-esyâ'ına hâllü hâline münâsib menâsib virüb, her birine himmet-ü-'inâyet eyledi.

Çaraman Oğlı Kâsım Beg şi'âr-ı itâ'ati  
izhâr itdügini, fermân-ı vâcibü'l-i'tibârı  
güş-ı hüş ve iz'ânla işitdügini beyân eyler.

Sultân Cem deñize giricek Çaraman Oğlı Kâsım Beg kenâr-ı küh-sârda yalnız kaldı; etrâfından leşker-i düşmen-şikâr iricek sefine-i kararını girdâb-ı hayret aldı. Nâ-çâr olcak, âsitân-ı Hâkân-ı cihân-sitâna resül gönderüb, suçun düledi; ol rû-siyâh günâhundan istigfâr eyledi. Sultân-ı haţâ-püş-u-'atâ-bahşânuñ mücrim kulın gerek öldürsün gerek kovsun diyü lisân-ı ıztırarla itizâr eyledi.

Çü hürşid-i şubh ez pey-i itizâr  
Be-tiğ-u-kefen âmed ez kühsâr

Me'mül-ü-mes'ûli Sultân-ı kerimü's-şân-u-'azimü ihsâna 'arz olacak, kendüye ve etbâ'-u-esyâ'ına haşem-i hışminuñ sihâm-ı hün-âşâmından ve sinân-ı cân-sitânından emân virdi. Emmâ ol bed-hüy-u-dü-rüyü tiğ gibi yüzine getürmeyüb, tîr-i pertâb gibi kenâra atdı. Ser-hadd-i kişver-i Çaramanda bir harâbe yer ta'yîn itdi. Büm-ı şüm gibi vardı, ol virâneye girdi.



Der ân merz-i şüm-ı nigün-hânedân  
 Dihî bûd vîrân u büm-âşiyân  
 Bedû dâd bâz gerded zi râh  
 Bered cân zi tiğ-ü-sinân-ı sipâh

Çün Sultân Cemün hadem-ü-haşemi târumâr olub, kendüsi diyâr-ı Rûmda ârâm idemeyüb, 'ârımdan dönüb, Şâma dağı gidemeyüb çıktı, Firengistâna gitdi. şâhib-i bed-fercâm ve muşâhib-i nekbet-encâmı Karaman Oğlu Kâsım Beg serkeşliği koyub, âsitân-ı itâ'ate baş indürdi ve hizmete iltizâm itdi. Ol âteş-i fitne kendüyi deryâya virmeğe şereri şerri muntafi oldı; bu mâdde-i fesâd şûret-i inkıyâda girmegle eşer-i zararı müntefi oldı. Taş İlinün sâ'ir serkeşleri dağı, tav'an ev rev'an, âsitân-ı hizmete baş indirdiler ve tavk-ı itâ'ate boyun virdiler. Ba'zı irâdet-ü-ihtiyârla, ba'zı kerâhet-ü-iztirârla kabza-ı muţâva'ate ve beyza-ı mütâba'ate girdiler.

Hzret-i Hudâvendigâr Taş İlinün, ki gâyet-i menâ'at ve nihâyet-i haşânetle ma'ruuf-u-mevşûf diyârdur, içinde Mâre adı-yle iştihâr bulan hişârı 'imâret eylemeğe ikdâm idüb, bir az müddet ol maķâmda ârâm eyledi; leşker-i düşmen-şikeri mezkûr kişverün mecma'-ı fesâd ve menba'-ı 'inâd olmağla meşhûr olan kenârların târumâr idüb, Varsaķ hârâmileri kanda varsa kayde çeküb, ol bed-fercâmları şayd-ü-şikâr idüb, işlerin tamâm eyledi.

Âteş-i fitneyi söyündürdi  
 Müfsidün bağrını göyündürdi

Oradan, kâhir-ü-zâhir, devletle döndi geldi, İç İle girdi. Düstûr-ı muķarrer üzerine begleri (18a) hil'atlayub, leşkere destûr virdi. Ümerâ-yı şâhib-livâyı hıfz-ı mesâlik ve zabt-ı memâlik maşlahati-çün yerlü yerine gönderdi; kendüsi vüzerâ-yı rüşen-râyla 'inân-ı 'azîmeti müstaķarr-ı ser-rir-i salţanat tarafına döndürdi. Kudûm-ı mübâreki-yle dârü 'l-mülk-i Rûmuñ, ki gur-re-i emâkin-i 'âlem ve sürre-i mesâkin-i Benî Âdemdür, sûrı sürür-u-ħubûr taldı. Bu vâķi'a, ki mevâķi'ında taķrîr-ü-taħrîr ohndı, Hzret-i risâletün hicreti ta'rîhinün sekiz yüz seksen yedi senesinde vuķû'-u-şüyû' buldı.

Mezkûr senenün şühüründe İskender Paşaya, ki cür'et-ü-celâdetle meşhûr olan şaff-der serverlerdendi, sefer-i muzafferde itdügi hizmetler maķbûl-ü-meşkûr olub, Anaķolı beglerbegiligi virildi. Şir-i jiyân-ı neyistân-ı şecâ'at, bebr-i beyân-ı beyâbân-ı mehâbet Sinân Paşaya, ki sâbiķâ mezbûr memâlikde melikü'l-ümerâ idi, ķapudanhķ virilüb, berây-ı maşlahat bir az müddet ma'ħud hizmetden ayrıldı. Anaķolı mülkinde

ümür-ı cümhür-ı enâm silk-i intizâma gelüb, sünen-i salţanat senen-i istiķâmet-ü-nehc-i selâmet üzerine cârî olcaķ, Rümili maşâlihîn görmeg-içün Sultân-ı İslâm 'inân-ı ibtimâmı mezkûr ma'mûre tarafına şarf itdi. Dâru 'n-naşr-ı Kostañtinde, ki nâdiretü'l-'aşrdur, bir zamân ârâm itdükden şoñra, kaşr-i bihişt-âyînde, ki hâl-i 'arûs-ı nâzenîn gibi nişâne-i rûy-ı zemîndür, sürürle huzûr idüb, gerd-i fütür-u-keder-i sefer gitedükden şoñra, göçüb Edirne cânibine gitdi.

Vardı ol şehre daķı virdi şeref  
Behre-i luţf aldı andan her taraf

Ķudüm-ı meymûnı-yle ol merzûbümü ma'mûr idüb, säye-i hümayûnı-yle ol tarafa şeref virdi. Hengâm-ı şitâyı ol maķâmda geçürüp, sarây-ı 'arş-âsâya, ki şehnişinine çarķ-ı berîn kem-pâyedür, girdi. Leţâ'if-i in'âm-ı şâmili ve ihsân-ı kâmilî tavvâ'if-i emîre ve fakîre, celîle ve zelîle sebîl olub, şehâb-ı nevâlınden ervân olan âb-ı zülâl-i efzâli, ki selsebil-i cinân gibi bî-imtinândur, kâm-ı havâşş-u-'avamma irüb, kâffe-i enâma 'amm oldı. Envâr-ı riyâset-i bâhiresi-yle etrâf-u-eknâf-ı memâlikden deycür-ı şerr-ü-şûr zâ'ıl ve zâlâm-ı zulm-ü-sitem muzmaķıl olub, âşâr-ı siyâset-i zâhiresi-yle mesâlik-i pür-mehâlik emn-ü-üemân tolub, muķim-ü-müsâfir deşt-ü-derde, bahr-ü-berde huzûr-ı tâm buldı.

Cihânda fitneden kalmadı âşâr  
Güzeller gâmzesinde var ise var  
Ħaţâ didüm irelden 'ahd-i Sultân  
Düşinde fitne görmez çeşm-i ħübân

Gedik Ahmed Paşa bezm-i sürürda ħamr-i ħurûrla  
mesrûr iken emri âķir olduħımı, sâķi-yi devrân-ı  
bî-mihr elinden peymâne-i 'ömri zehr-i kaħr-i  
dehr ile t olduħımı beyân eyler.

Gedik Ahmed Paşa, ki şecâ'at-ü-celâdetle mevşûf, şehâmet-ü-şarâmetle ma'rûf olan dilir-ü-şâķib-tedbîr serdârlaruñ biri-yidi, hengâm-ı neberd olsa dürüst merd idi, emmâ saffrâ-yı ħiddete boyanmış şîr-i zerd idi. Dürüş-t-ħüy-u-türüş-rüy, kendözi ħaş'in, sözi iri-yidi. Şîr gibi (18b) her zamânda alnı pür-çindi; müjgânı sehm-i ħışm, ebrûsı lemân-ı kîndi.

Ķü ebrû kemân dâşt dâ'im be-zih  
Cebîn-eş girih-ber-girih çün zirih  
Ķü süsen heme tiĝ bûd u zebân  
Ki bâ-tiĝ bûd-eş zebân der miyân

Gerçi şemşîr-i cihân-girle nice yerler müsahķar itmiş, leşker tedbîrinde bî-naẓır sipehsâlâr idi, emmâ dimâĝ-ı pür-fesâdı båd-ı ħurûrla t olmuşdı,

ser-i bi-sâmânında serkeşlik hevâsı var idi. Sultân-ı cihânun huzurında küstâhâne ibrâmlar iderdi; itmâm-ı mehâmm-i merâmında haddinden taşra ikdâmlar iderdi. Nizâm-ı memlekete, ki Pâdişâh-ı hilâfet-penâ-hun ahkâm-ı saltanatde istibdâd-u-istiklâline menû-ı-merbûtdur, anuñ eyyâm-ı beķâsinuñ imtidâdı-yle ihtilâl ihtimâlî olmağın, şart-ı fart-ı ihtiyât ri'âyet olub, mādde-i fesâduñ izâlesine ihtimâm olındı. Mezhûr mahzûr-ı mütevaķķa'uñ def'i-çün mezbûr bed-gümânuñ kenâr-ı âsitân-ı hizmet-i Sultândan, belki miyân-ı meydân-ı cihândan ref'ine mevķûfdı. Lâ-cerem, muķtażâ-yı rây-ı vüzerâ-yı pür-hazm ve ümerâ-yı üli'l-'azmle 'amel kılmub, zarar-ı 'âmmu def' için zarar-ı hâşşa iltizâm olındı. Bir gece Cemşid-i Nâhid-bezm, hürşid-i 'Uṭarid-hazm, vüzerâ-yı kirâmı ve ümerâ-yı 'izâmı sarây-ı selvet-fezâyına da'vet idüb, şöhet itdi. Ol meclis-i hâşşda, Zühre-muṭrib mâh-raķķâsđı, begler yediler ve içdiler. Hil'atlanub destûr oldı, her biri sürûrla ṭurđı, maķķâmına gitđi. Mezkûr destûri taşra çıkıcaķ, mekâmına gitmege koyu-virmediler. Fermân-ı Sultânı yerine getürüb, işin bitürdiler ve ṭaydin yitürdiler. Sâķi-yi ecel peymâne-i 'ömrinde bâķi ṭalan bâdeyi eline şunub, şürâhî gibi boğazın şıķdı; desti gibi ṭolmı ṭutdılar, ve ṭum gibi ağızını muṭkem yum-dılar, meycûş gibi câmı burnından çıkđı.

Giriftend ṭalk-eş şürâhî-nişân  
Ki ṭûn-ı dil ez dide-eş şüd revân

Zikr olan ahvâl sene-i seba' ve semânin ve semâne-mi'e Şevvâlinde vâķı' olub, *ṭutile Ahmed Paşa* ta'riṭ oldı. Evveli bu vechle olmayla âhiri buraya irüb, emri temâm olmayla ṭulüb-i ümerâyâ mehâbet-i saltanat ṭoldı. Ṗamza Beg-oğlı Muştarfâ Paşaya, ki mezkûr maķķûruñ ibrâmı-yle ve ilzâmı-yle ma'zûl-ü-mahzûl-ü-maṭtûl olmuşđı, itdügin buldı.

İle itdügiñi unutma yoldaş  
Bulmur her işe elbette pādâş  
Cihân-ı müntaṭm ger ir ü ger giç  
Ṗomaz kimsede kimse ṭaķķımı hîç

Ol kîne-cûy-ı tünd-hûy-ı türüş-rûy, fermân-ı vâcibü'l-ittibâ-ı Sultân-ı cihân-muṭâ'a Karamanoğlı Kâsım Begün üzerine gidicek, mezkûr destûri, ki aralarında ṭuşûmet-i 'azîme gâyetde ve 'adâvet-i ṭadîme nihâyetde idi, Yeñi Hişârda ṭabs itdürüb gitmişđi. Sultân Cem tekrâr ṭurüc idicek, kendü ziyâde i'tibâr bulub, zirve-i iṭtidâra 'urüc idicek, şafâ-yı ṭâṭırla hizmet itmesini, iṭdâm-u-ihitimâmına menû-ı-merbûṭ olan maşlahatüñ bitmesini, ṭaşmınuñ meşreb-i ṭayâtı mükedder olub ortadan gitmesine ta'lik itmişđi. İṭtizâ-yı ṭâl ve istid'â-yı maķķâm

zarûreti, (19a) *ez-zarûratu/tübîhu'l-mahzûrât* ruşsati-yle, icâb olunan mahzûr-ı mezkûra rızâ-vu-irtikâb lâzım olb dururdu. Ol bed-râyûn hevâsına tâbî' olub, itmâm-ı merâmına iltizâm olınmışdı. Emmâ Husrev-i Behrâm-intikâmuñ fezâ-yı sarây-ı kalbi gerd-i kederle tolubdururdu. Oldı ki, zamân el viricek, ol serkeş-i âteş-fi'âli pâyımâl idüb, bünyân-ı eyvân-ı vücûdını vîrân eyledi. Boynına ecel zihinüñ girihin birağub, cân-ı bed-gümânını kemân-ı künden atılan sihâm-ı intikâma nişân eyledi.

Bu hâdişe-i garîbe daği havâdiş-i 'acibedendür ki, Sulţân-ı cihân-sâz-u-'adû-sûzuñ dilsüzi, ki Gedük Ahmed anuñ elinde boğuldu, *katelte kutilte ve-se-yuktelü kâtilüke* hâdişi muhtazâsınca, bir iki kulu elinde, ki mezkûr maqtûlüñ şoñundan almışdı, yoğ oldı.

Küşti tu vu küştend tu-râ v-ân ki tu-râ küşt  
Hem-küşte şüd ez gerdiş-i eyyâm ser-encâm  
Bürdi tu vu bürdend tu-râ v-ân ki tü-râ bürd  
Bürdend ez-ü hâşıl-ı eyyâm be-nâ-kâm

Sulţân-ı cihân ve Süleymân-ı zamân zikr olan vezîr-i bed-fi'âli nişân-ı tîr-i tedbîr idicek, yerini mes'ûd-fâl-ü-mahmûd-hişâl Dâvud Paşa-yı Âşaf-rây-ı şaff-ârâya lâ'ik-u-erzânî gördi; Rûmili beglerbegisi iken mesned-i şadârete çıkarub, eyvân-ı divân-ı Keyvân-mekânda desgâh-ı vezârete geçürdi, ve üzerine sâye-bân-ı 'izzet-ü-i'tibârî ve şevket-ü-iktidârî kurdı. Etrâf-u-eknâf-ı vilâyet-i 'Osmânî ol küh-şküühuñ mehâbeti-yle toldı; Ahmed Paşanuñ gedügin tutub, Ye'cüc-ı fitne seyline Sedd-i İskender oldı.

Olub Sedd-i İskenderî ol sipehbed  
Yohn fitne Ye'cücünüñ kıldı münsedd

Gedük Ahmed Paşa harîm-i kerîm-i 'azîmü's-şân-ı 'Osmânînüñ kadîm hizmetkârlarından idi. Sulţân Murâd Hân zamanından kalmışdı: emmâ Sulţân Muhammed Hânüñ devrân-ı hilâfetine kemân-ı ictihâdla tîr-i murâdı atub, meydân-ı cihânda menzil almışdı. Biraz müddet Rûm vilâyetinde beglerbegi oldı, ve haylî zamân Anaţolî memleketinde emîr-ü'l-ümerâlık itdi. Şoñra divân-ı âsümân-nazîr-i süleymânîde vezîr-i şâhib-şadr olub, eyvân-ı kadrinüñ ucı eve-ı 'izzet-ü-i'tibâra yitdi. Maqbûl-i hazret iken ünctinde mecbûl olan habâşet ucından ma'zûl-ü-mahzûl olub, mağzûb-u-menkûb oldı. Tâli'-i menhûs ve baht-ı menkûsla maşhûb olub, bir zamân zindânda mahbûs olduğdan şoñra gull-ü-züll-den halâş buldı. Rûvâtuñ şikâtından menkûldur ki, mezkûr sipehbed-i ser-âmed Kefe seferinden muzaffer-ü-mansûr döndükde, hazret-i şâhib-

ķırān Sultān Muħammed Hānuñ ħuzūr-ı pūr-ħubūrına girüb, maķām-ı zemīn-būsda baş urub yūkündükde, sīmāsında ‘alāmet-i kibr-ü-ħod-bīnlik ħüveydā olmış, maħāyilinde naħvet-ü-ħuyulā peydā olmış.

Der tengnāy-ı ħayret-em ez naħvet-i raķīb  
Yā Rab me-bād ān ki gedā mu‘teber Őved

Ćün Őhriyār-ı maġfūr serdār-ı mezkūrdan āŐār-ı mezbūrı müŐāhede itmiş, ħizmetinde ħāzır ve evzā‘-u-eĭvāra nāzır olan ħavāŐsuñ ba‘zına eyitmiş:

“Her zamānda murādum oldur ki, bu serkeŐ-i bednijād-ı āteŐ-ni-ħādī ayaġa dūŐūrüb, pāymāl idem. Enunā ben didügüm olmaz. Göresin gene yoldaŐları üzerine baş olur, ıķıka-gelür. Sāye gibi yere ıķalmaġ iste-dükçe, güneŐ gibi semāya aġar. Kuvvet-i tālī‘i-yle aķrān-u-emŐal rasında ser-eĭrāz-u-mümtāzdur. Her ne diyārā göndersem, yanar od gibi yaķa-varur, yıķa-gelür”.

Ĥiĭāb-ı müsteĭ-ı Őhriyār-ı kām-kārıla müŐerref olan, āfitāb-ı iķbālün iltifātı-yle su‘āle mecāl bulan muŐāħib-i Őāħib-i‘tibār istiġrāb yüzinden mezbūr kelāmuñ vechini istisār itmiş. Ol ħuds-maķām, ki ħads-i Őā‘ibden niŐāb-ı tāmımı var idi, cevāb-ı Őavāb virüb, eyitmiş:

“Selātin-i‘izāmuñ ve mülük-i taħt-niŐin-i kirāmuñ, Őoñında, bu vechle Őevket-ü-iķtidār, naħvet-ü-iġtirār issi ħizmetkārı ıķalmaķ, evlād-ı emcādmuñ niŐām-ı aħvāllerinün iĥtilāliline sebebdür. Bunuñ gibi ġulām-ı ħod-kām-ı Behrām-ıtabī‘at, hengām-ı fırsat ve eyyām-ı fitret eline giricek, serverlik hevesine ve ħusrevlik Őama‘ına dūŐmezse, sevdā-yı ħām-ı efserle hevā-yı nefse baş ķoŐmazsa ‘acebdür.”

Kuvvet-i enzār-ı Şeh ħudsi olur  
Her nazār kim eyleye ħadsi olur

Rümilinün beglerbegiligi Ĥızr PaŐa-oġlı Mehmed PaŐaya,ki Semendre diyārında ve Ungurus ucında merzbāndı, münāsib görüldi; ol vezir-i Őāħib-nazır ve emir-i Őā‘ib-tedbürün nazārında sipehsālārlik rāyeti dikilüb, bāb-ı sa‘ādet-me‘ābında kūs-ı emāret uruldu.

Ĥayder-i kerrār-ı ‘azm, Őaff-der-i müzmārı- rezm ‘Alī PaŐa-yı ĀŐaf-niŐāna, ki sābıķā beyān olunduġı üzre mülk-i Ķaramanda melikü‘l-üme-rā idi, Süleyman-ı zamān Semendre sancaġın virüb, ol ħavālide olan a‘dā-yı bed-rāya am ħavāle ķıldı; ol Őir-i naħeir-gir mürġzār-ı kārzār civārlarındaki Őikār-gāha geldüğinden āġāh olıcaķ, küĭfār-ı ġüm-rāhuñ leyl-ü-nehār kārı zārı olub, ol yirün yalñuz piri-vü-cüvām, ‘avreti-vü-oġlanı degül, diyār-ı Ungurusda deyrler içindeki nāķūs bile nāle ķıldı.

Çünân revnağ-ı deyr ez-ü ber şikest  
Ki püt nîz der deyr şüret ne-best

Çün Semendre sancağı, ki yâğî-yi bed-kîşüñ ceş-i Ye'cüc-hücû-  
minuñ hürüc idecek ucıdur, ol yaz-u-kiş nâr-ı kârzarla 'ayş iden semen-  
dere virildi; âheng-i ceng olcağ, nâm-u-neng için ölenler kimse kul-  
luğma gönder gibi baş indürmeyüb, kılıcı-yle dirilen dilâverler her  
kanda var ise yanına dirildi. Kenâr-ı cüybâr-ı deryâ-kirdâr-ı Tuna şar-  
şar-ı hamle ve âteş-hiz çâpük-süvâr gâzilerün ser-tîz nîzeleri-yle neyis-  
tâna döndi; ol yazılarda hayl-i cerrârüñ türk-ü-tâzı-yle leyl-ü-nehâr  
kopan gubâr-ı kârzâr ve gerd-i neberdle âyine-i tâbdâr-ı âb tondı. Şim-  
şir-i âteş-bâr-ı gâzâ ile küffârüñ diyârı kalmadı yandı; deşne-i teşne-leb-  
ü-âteşin-eiger 'adû-yı kîne-cüyuñ kanma kandı.

Sâhib-kırân-ı cihân, Mihal-oğullarını  
Kara Boğdan diyârına açına gönderdüğini;  
ol ser-âmed-i emşâl olan serdârlar, hayl-i  
seyl-reftârla dârü'l-küfrün altını  
üstine döndürdüğünü beyân eyler.

Hâzret-i Hudâvendigâr, Sultân Cemüñ ref'i ve Kâsım (20a) Be-  
gün def'i tedbirinde iken, devletle diyâr-ı Karamana çıkub, ol vilâyet  
serkeşlerinin teşhîrinde iken, Kara Boğdan begi 'âk olub, Eflâk voyvo-  
dasın, ki Sultân Muhammed Hânuñ naşbı-yle manşüb olmuşdı, şıyub,  
leşkerin tağıtdı; iklîmini, ki kadîmü'l-eyyâmdan dârü'l-İslâma men-  
süb ol-gelmişdi, yıkub yakub gâret idüb, ol vilâyete hayli hasâret itdi.  
Pâdişâh-ı hilâfet-destgâh mezkûr maşlahatden ferâgat bulcağ, ve sa'âdet-  
le dârü's-saltanate gelüb, karar tutub, muķim olcağ, mezbûr voyvoda  
dergâh-ı 'âlem-penâha âdem gönderüb, tazallüm kıldı. Çün âfitâb-ı  
âsümân-cenâb-ı sa'âdet-naşib-ü-'adâlet-mışâb Kara Boğdan melikinün  
tuğyanın, gurûr-ı nefis-i pür-şürûrla 'işyâna taşaddisin, ol tağî-yi bâğî-  
nün 'âk olub mülk-i Eflâka ta'addisin bildi, Mihal-oğh 'Alî Bege ve  
karındaşı İskender Bege, ki her gâh hayl-ü-sipâhla âheng-i cenge hâzır-  
u-nâzırdılar, atları eyerlenmiş, kılıçları kuşanılmış, yayları kurulmuşdı,  
birisi Hayder-i şânî-yi zamân idi ve birisi Gazanfer-i neyistân-ı meydân-  
dı, ne bir ocağda anuñ gibi yanar od urılmışdı ve ne bir elde bunuñ gibi  
yaln kılıç görilmişdi.

İkisi dağî şaff-der-i nâmdâr  
Biri Rüstem ü biri İsfendiyâr

Rümiliniñ, ki havâ-yı gâzâda pervâz uran şebbâzlaruñ yuvasıdur, ol  
bümde toğan oğlanlaruñ vegâ yazısı bâzı kuracağ ovasıdur, dinç aqın-

cısını koşub, zikr olan serdârları Kara Boğdan diyârına irsâl kıldı. Ol hayl-i cerrâr seyl-i kübsâr gibi aqub, bârika-ı sinân-ı şâ'ika-kirdârla dâr-ı küffârı yıqub yaqub, esb-i bād-reftârla sipâh-ı zafer-penâh düşmen-i hâksâr-ı rû-siyâhuñ diyârın harâb-u-yebâb, hirmen-i mülkin pây-mâl kıldı. Tâzilerle yazılarda türk-ü-tâz iden Türklerüñ kıvıl börkin-den Kara Boğdan şahrâları lâlezâra döndi; sinân-ı cân-sitân ve hüsâm-ı hün-âşâmla taşu ve toprağı la'l-i Bedağşân ve berg-i erguvân gibi kana yundı. Hün-ı küffâra teşne olan gâzilerün destindeki deşne-i tâbdâıla, ki âteş-nih-i nâr-ı kârzârdur, hirmen-i düşmen-i bed-kirdâr yandı; şimşir-i âbdârla ol yâgî-yi bââinüñ ocağı söyündi, ve diyârımuñ bâğı-vu-râğı qararub, deşt-ü-derde aqan ırmağı kana boyandı.

Oldı gerd-i neberd gökde şehâb  
Yerde seylâb oldı hün-ı nâb  
Kopdı başına kâfirün toğan  
Oldı şimşir berq u qan bârân

Bostân-u-bâğın kara yir idüb, oğlın ve uşağın dutub, esir idüb, bed-nihâd horyâdlarını 'alef-i şimşir idüb kırdılar; Eflaķuñ intikâmını ol 'âqlardan alı-virdiler. Her ne maķâmda ol bed-fercâmlaruñ dernegin işitdilerse, bi-direng üzerlerine varub tağitdılar; gubâr-ı kârzâruñ buludı ve nâr-ı ılgaruñ dūd-ı hün-âlūdı-yle ol ilüñ günün günün dün itdiler. Begleri muķâteleye mecâl bulamadı; yüzeyüz gelüb, gözüküb, muķâbil olamadı. Her kişünün nefsi (20b) muķaddem olmağın hadem-ü-ğaşem başı teşvîşinde-ydi; beglerine yoldaşık kayusu qalmanışdı, her biri kendü işinde-ydi. Mezkûr 'adū-yı bed-hüy-yı kine-cüyuñ sipehsâlâr-ı meşhürin gürüh-ı enbüh-ı küh-şükühı-yle Burut şuyı kenârında âb gibi iztirâbda ve nâr gibi iltihâbda görüb, üzerlerin urub, şavaş itdiler; yahñ kılıçlarla yanar od gibi irüb, küffâr-ı hâksârı gereği gibi kırub, ol serkeşlerün leşkerin kurd-u-kuşa, tıyūr-u-vuhûşa üleşdürdiler; şehid olan gâzilerün cânları-çün aş itdiler.

Şu yerine qan tolub cüy-ı Burut  
Oldı gül-gün hün ile riş-ü-bürüt

Ol ceys-i bed-kişün kimisi tutuldu, ve kimi öldi. Serhengleri başın aldı, kaçdı; çeng-i cengden halâş oldu. Kaçurmağla komadılar, kovdılar, ve arın sürdiler. Gerd-i neberde bulaşdurub, şahrâ-yı veğâyı tolaşdurub, tığ-i miğ-reng-ü-âfitâb-tâbla ol firû-mâyeyi sâye gibi bucağdan bucağa tıkdılar; aradan kaçmış kitmişdi, aradan çıktı kurtuldu, gördiler. Mağânim-i mevfür ve ganâ'im-i nâ-mağşûrla mağşûr-u-u-mesrûr dârlarına döndiler; kâhir-ü-zâfir, sâlib-ü-gâlib geldiler, diyârlarına çıkdılar.

Hâzret-i Pâdişâh-ı hilâfet-penâhuñ dergâh-ı âsümân-iştibâhma peyâm-ı fethi ve haber-i zaferi i'lân-u-i'lâm itdiler; cenâb-ı kâm-yâb-ı Sulţân-ı cihândan ihsân-ı bî-kerân görüb, ol âfitâb-menziletten hişâb-ı müstetâb-ı tahsîn-ü-âferini işitdiler. Mezkûr gâzâ dañi mezhbûr 'âm-ı sürûr-encâmuñ şühürında vâkı, oldu. Ol sâl-i ferruh-me'âl-ü-ferhunde-fâl envâ'-ı fütûhı câmi' oldu. Sâhib-kırân-ı 'aşr ol kış dârü 'n-naşr Edir-nede 'işret-ü-'ayş idüb, oturdu; kânûn-ı 'adâleti icrâ eyleyüb, vilâyetde zulm-u-bid'at kıomadı, götürdi.

Hâzret-i Hudâvendigâr devletle Sofya  
nâhiyetine nehzat buyurub, hiyâm-ı  
ikâmeti ol maķâmında kurduğını; beglerbegiler  
'asker-i zafer-rehber-ü-nuşret-ş-i'ârla  
varub, Tuna kenârında iki hişâr-ı üstüvâra  
bünyâd urduğını beyân eyler.

Çün sene-i şemân nev-bahârı oldu, gene zemâne ahvâli i'tidâl buldı.  
Âb ki âhen şüde bûd ez sipihr  
Âhen-i ü âb şüd ez tâb-ı mihr

Cihân-ı bûkalemün kânûnla külhâna beñzemişken, rebî'-i bedî'le gül-  
şen-i cinâna döndi; rûy-ı zemîn 'arûs-ı nâzenin gibi ârâste-vü-pîrâste  
olub, köhne-pîr-i zemâne nev-cüvâna döndi. Kenâr-ı kişte-zâr ter sebze-  
lerle töldi; leb-i cüybârda haţt-ı sebz zâhir oldu.

Geçürmiş idi hamsîni zemâne  
Veli beñzerdi yüzi nev-cüvâna  
Henüz olmuşdı haţt-ı sebz peydâ  
Şu gibi haddi şâfi vü mücellâ

Mi'mâr-ı rûzgâi bennâ-yı kuvâ-yı nâmiyeyi işledüb, binâ-yı hişâr-ı  
gülzârı, ki leşker-i gâret-ger-i şitâ harâb-u-yebâb itmişdi, tekrâr 'imâret  
eyledi; dîvârı kenârlarına çmâr-u-şanevberden bârûlar çeküb, nergis-ü-  
gülden şeşper-ü-siperle, süsen-i terden harbelerle içini serâser taldurub,  
zinet eyledi.

Sulţân-ı zamân, şâhib-kırân-ı cihân, vüzerâ-yı rûşen-rây ve üme-  
râ-yı kâr-âzmâyüñ irşâdı-yle Mora (21a) Ova kenârında Belgrad civâ-  
rında olan hişârları, ki elsine-i 'ibâdda Kıoyluş ve Hirem dimegle iştihâr  
bulmuşlardur, ol diyârüñ muhâfazası emrinde gâyet mühüm-ü-lâzım  
oldukları sebebden 'imâret olunmak buyurdu. Mezkûr kal'aları mer-  
hûm-ü-mağfûr Sulţân Muhammed Hân kış seferinde Ungurus elinden  
alub, harâb itmişdi; kâfir evlerini ağaçdan yapıdururdu, ol seferde leş-  
ker-i zafer-eşerüñ tiğ-i âteş-bârı-yle yanub, bi-'l-küllîye gitmişdi. Hâz-



ret-i Hudâvendigâr bu nevbette bünyâd-ı sengin ve divâr-ı metinle âbâd olmaların vech gördi. Kıral-ı bed-fi'âl ol vaz'a râzî olmayub, nizâ'-u-cidâl itmek, kal'alar yapulu-çururken 'azîm ictimâ'la gelüb kıtâl itmek ihtimâli var idi; zîrâ, ol hişârlaruñ divârına her taş ki konurdu güyâ ki Ungurus-ı menhûsuñ başına dokunur ve göbeline mih toçunurdu.

Lâ-cerem, yarağ-u-yasağla leşker-i cerrâr-ı zafer-şi'âr-u-nuşret-âşâruñ ihzârına hâcet oldu; Anaçolnuñ ve Rûmilinüñ sipehsâlârlarına ahkâm-ı vâcibü'l-imtişâl irsâl olunub, da'vet oldu. Hişârlaruñ birisini Anaçol beglerbegisi İskender Paşa yapmak buyurıldı, birisini dağı Rûmili beglerbegisi Mehmed Paşa imâret emr oldu. Beglere ve sipâh-ı kişver-penâha ulaçlar gitdi; yakında ve ırâçda olanlar sefer haberin işitdi. Mişâl-i 'âlî-şân-ı vâcibü'l-iz'âna fi'l-hâl imtişâl itdiler; yaraçların ve yasaçların görüb, isti'calle çıçdılar gitdiler.

## PSİKOLOJİ SÖZLÜĞÜ ÜZERİNE KÜÇÜK BİR DENEME

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

**Açlık:** Daha önceleri açlığın midenin kasılmasından veya büzülmesinden meydana geldiği düşünülürdü. Şimdi ise şu durum ortaya çıktı: Mide alınsa bile açlık hissi değişmiyor. Kandaki şeker miktarının azalması da açlığı izah etmeye kafi gelmemektedir; çünkü açlık tam mânâsıyla bilinmeyen psikofizyolojik bir hal sonucu ortaya çıkmaktadır. Bazı olaylar beyin hücreleri üzerine tesir eden çok özel bir hormonun açlık hissini ortaya çıkardığı intibamı vermektedir. Hipotalamus üzerine tesir eden bir uyarıcı açlık hissini ortaya çıkarmaktadır. İnsanın hissi davranışlarıyla açlık hissi içinde bulunduğunu anlamak mümkün olmaktadır.

**Adem.i istikrar:** (bkz. istikrarsızlık)

**Adem.i muvaffakiyet:** (bkz. başarısızlık)

**Adler (Alfred):** Beden ve ruh hastalıkları hekimidir. 1870-1937 yılları arasında yaşadı. Freud'ün talebesi olduğu halde onun fikirlerine karşı çıktı. Adler, dinamik şuuraltı kavramını kabul eder, fakat şahsiyetin teşekkülünde cinsiyetin ve asabiyetin rolünün çok az olduğunu iddia eder. Ona göre şahsî ve içtimai âmiller kişiyi belirler. İnsan kendi zayıflığının farkındadır ve ona çare bulmaya çalışır. Çocuk büyümek için acele eder; çünkü güç ve kuvvet kazanmak emniyeti temin eder. Kendisine ve çevresine intibak edemeyen kişi eğitilmeli ve hayatına ahenk verilmelidir. Şahsiyetin teşekkülü ve kazanılması konusunda bir çok eseri vardır.

**Ahlâkî:** Ferdin bizaat kendisinin ve içinde yaşadığı cemiyetin inanç ve değerlerine uyacak şekilde hareket etmesi. Bir davranışın ahlâkî olması için yapılan hareketten gönlün incinmemesi, vicdanın rahat etmesi, ve içinde yaşanan çevreye zarar vermemesi lâzımdır.

**Aile:** Aile anne baba olma arzusu ve cinsiyet ilişkileri üzerine kurulmuş içtimai (sosyal) bir müessesedir. Din, kültür, gelenek, tasavvur hatta iklimlere göre şekli değişmektedir. Tek kadınla evlilik, çok

kadınla evlilik, çok erkekle evlilik gibi. Topluluğumuz ve kültürümüz içinde ailenin özel bir yeri vardır. Eşleri ve çocukları en güzel tarzda yetiştirmek ve hayatlarını devam ettirmek şeklinde belirtilebilecek bu özel durum bilgisizlik sebebiyle tabii halini bulamamaktadır. Kültürümüz eşlerin ve çocukların hayatlarını her yönden teminat altına aldığı halde, çok az ailelerde bu husus gerçekleştirilebilmektedir. Eşler ve çocuklar, toplumun dilini, dinini, örfünü âdetini, ananesini ailede kazanırlar. Çocukların şahsiyetleri anne ve babalarını taklid ederek, onlara benzemek için çalışarak gelişir, orada çocuklar bencillik duygularından sıyrılarak diğergamlık hislerine sahip olurlar, karakterleri orada şekil kazanır. Aile çocuğun gelişmesi için elzem bir müessesedir; fakat çocuğun vasfı da ailenin değerine bağlıdır. Çok zayıf bir aile reisliği kadar çok otoriter bir eğitim de zararlıdır. Bu, ihtiyaç, öfkeyi, güvensizliği, tembelliği ve diğer bazı kötü huyları ortaya çıkarır. Aile fertlerinin geleceği açısından, anne, baba ve çocuklar arasındaki uyum çok önemlidir.

**Aksüamel (teпки):** Davranış değişikliğine, bir fiille ortaya çıkan tenbihe veya uyarıya cevaptır. Aksüamel, refleks (göze toz kaçarsa yaşarır) olabildiği gibi, irâdi de (uygun bir işaret kavradığımda düğmeye basarım) olabilir. Birinci halde aksüamel, zararlı bir faili saf dışı ederek bir denge temin eden organizmanın tabii uyarılmasına tekâbül eder; refleksolojistler (Pavlov gibi), insanın bütün davranışlarını çeşitli karakterde aksüamel olarak değerlendirirler. (Bkz. Behavyorizm, şartlanma, intibak).

**Alâka:** İhtiyaçtan doğan ve belli bir anda önem kazanan bir haldir. Nesne önce failin dikkatini çeker sonra ona yönelinir. Aç insan sofraya oturmadan önce yemek ve kokularıyla alâkalanır veya ilgilenir. Alâka insan varlığının çevresiyle olan münasebetinden kaynaklanır. Her hareket bir alâka sonucu olarak doğar. Psikologlar insanın bu hususiyetini iyi değerlendirmişler ve hayatının her safhasında onu yönlendirmeye çalışmışlardır. Özellikle ticarî sahada inceleme konusu olmuştur. Decroly, Dewey ve Spranger bu konuda çalışan psikologlardır. Bunlardan üçüncüsü, alâkayı nazarî (teorik), iktisadî, estetik, içtimâî, siyasi ve dinî olarak bölümlere ayırır. Pedagoji alanında hayli önem taşır. Çocukta yaş devrelerine paralel olarak, alâka sahaları değişir; bu husus aynı zamanda çocuğun zihnî gelişmesine bağlıdır.

**Alışkanlık:** Tecrübeyle kazanılan ve belli bir dereceye kadar dayanıklılık arzeden bir eğilimdir. Alışkanlık çok sık tekrar edile yereleşen ve gittikçe iyileştirilen arzu edilmiş bir temayüldür. İyi ve kötü

alışkanlıklar olabilir. Olayların güzel tarafını görmek suretiyle hayattan zevk almak düşüncenin kazandığı bir alışkanlıktır. Ancak, tekrar alışkanlıkta rol oynayan tek etken değildir. Alışkanlığın yerleşebilmesi için, bünyenin ona hazır olması ve alışkanlığı kabul edebilecek olgunluğa erişmesi lazımdır. Mesela bir çocuk ancak belirli bir olgunluğa eriştikten sonra yürüyebilir veya konuşabilir. Alışkanlık zihnin fazla yorulmamasını da temin eder. Onun sayesinde insan zihnini yormadan birtakım işlerini yapar (elbise giymek gibi). Bununla beraber çoğu zaman da insanı otomatikleştirerek belli bir çerçevede kalıplaştırır, duygusallığını ve zihnini katılaştırır, böylece onu fakirleştirir, hatta ölü bir ruh haline getirir.

**Alışma:** Müsbet veya menfi hiç bir tesbirin müdahale etmediği şartlarda, bir durumun veya tenbihin sık sık tekrarı sonucunda ortaya çıkan kalımsal reaksiyonun derece derece zayıflamasıdır. Yabanî hayvanların insanlara alışması, onların içgüdülerinden gelen savunma ve kaçma fiillerinin yatkınlık kazanmasıdır. Canlı varlığın bazı eşya ve tesirlerine tedricen uyması halidir. Gök yolculuğuna çıkacak olan kozmonotların bu semavî uçuşun şartlarına uymak için yaptıkları alıştırmalar, çok hızlı değişen şartlara karşı koyabilme gücünde olan vücudun bu esnekliğine dayanmaktadır. Aynı tarzda, deniz dibine dalan balık adamlar sık sık su yüzüne çıkarak çok ani ve çok hızlı değişen şartlara vücudu uyuşturmaya çalışarak şiddetli basınca karşı onu alıştırmalar. İçki, sigara ve benzeri zehirleyici maddelere karşı vücut yavaş yavaş fakat önemli derecede uyum sağlayarak karşı koymakta, alışma halinde bunlar artık zararlı olmamaktadır.

**Alkol:** Bu kelime arapça el-kohol kelimesinden batı lisanlarına geçmiştir. İspirtolu bütün içkileri kapsar. Besin maddesi olmaktan ziyade lüks bir tüketim maddesidir. Bedende yaptığı tahribatlara rağmen çok eski zamanlardan beri insanlar tarafından kullanılmaktadır. İnsan bedeninde ortaya çıkardığı tahrik ve sarhoşluk sebebiyle tüketilmektedir. Çeşitli toplantı, tören ve benzeri durumlarda âdetmiş gibi kullanılması bir gereklilik sonucu değil, fakat sembolik olmasındandır, esas gaye, tahrik, teşvik, isteklendirme çoşturma, kızdırma, sarhoşluk ve azdırmayı kazanmaktadır. Sinir sistemleri ve merkezleri üzerinde meydana getirdiği ani tesir sebebiyle tasaların yatışması, ahlâkî zorlamaların azalması, kendini iyi hissetme ve kendinden emin olma gibi ani duyguları belirlemesi ile varlığı hissedilir. Fazla miktarda alınması ölüme bile yol açabilir. Az alınması halinde bile laboratuvarlarda tesbit edilen şu halere sebep olmaktadır: Dikkat, zayıflar, infial çok yavaşlar, aldatıcı

güçlü ve kuvvetli olma hissine rağmen işbaşında randımsızlık görülür, refleksler azalır, görüş mesafesi kısalmır, başarı çok azalır, alışkanlık yapar ve alkolizm gibi tehlikeli bir hastalığın ilk adımlarını arttırır. % 25 gibi oranda iş kazalarının meydana gelmesine, % 40 gibi bir oranda da trafik kazalarının olmasına sebebiyet verir.

**Âmil:** Psikolojide buna faktör denilmektedir. Zihnin işleyiş sınıflarına ait bir unsurdur. Bu işleyiş sonunda ortaya çıkan hususların anlaşılmasına yardım eder. Umumi âmiller olduğu gibi, hususî âmiller de vardır. Bu konuda yapılan tahliller karakter veya şahsiyet özelliklerine ezevklere ve eğilimlerine uygulanmaktadır. Psikologlar, zenginlik, sözlü anlayış, sözlü değişkenlik, hafıza, aritmetikî ehliyet, akılyürütme, süratli intikal ve karar verme gibi çeşitli âmiller olduğunu ifade ederler. Şahsiyet âmillerinden pekçoğu Reyburn, Taylor ve Guilford tarafından açıklanmıştır. Bu âmiller modern psikoloji de alfebe harfleriyle temsil ettirilmişlerdir.

**Antropoloji:** İnsan ilmidir. Tabii antropoloji ve kültürel antropoloji gibi kısımlara ayrılır. Tabii veya fiziki antropoloji farklı insan ırklarının bedenî yapılarını, özelliklerini inceler, bilhassa ırkların beden ölçüleriyle meşgul olur. Kültürel antropoloji faaliyetini kültür veya harsî olaylara yöneltir ve araştırmalarını onlara tatbik eder. Kültürel antropolojinin dayandığı husus şudur: İnsanı anlamak için, onu içinde yaşadığı ortamda ele almalı ve orada şekillendirilmelidir. Kültürel olayları ve bu olaylar arasındaki insanı yorumlamak suretiyle içtimai yapıyı anlamak mümkündür. Kültürel Antropoloji, etnoloji ve sosyal psikoloji gibi iki önemli bölüme ayrılır.

**Aptallık:** Çok önemli bir zeka geriliğidir. Daha ziyade dağlık bölge vadilerinde rastlanan bu hastalığın triod bezinin bozukluğuyla ilgili olduğu sanılmaktadır; çünkü hemen hemen bütün alık veya aptallar guatrılıdırlar. Bu hastalığın görüldüğü kimseler, gevşek, uyuşuk, duygusuz, yapı itibariyle küçük buruşuk çehreli, ihtiyarlanmış hallidirlere. Vücut yapısıyla doğrudan ilgili bu halin iyileştirilmesi mümkün görülmemektedir.

**Araz (Belirti):** Gizli bir seyri gösteren mefhum. Bu, aynı zamanda vücutta hastalık yapabilecek bir mikroba karşı bedenın karşı koyuşu olarak da ortaya çıkabilir. Sıkıntı gibi bazı belirtiler, bedendeki bir karışığın doğrudan özel bir sonucu olarak gözükabilir. Belirti, şahsiyete hastalık yapan sebepten daha az bağlıdır. Bir kısmı (saplantılar gibi) dolaylı olarak gözükürler, yani tepki gösteren şahsı açıklarlar. Belirtinin

ortaya çıkışı ve tabiatı, hastalık yapan failin vasfına, gücüne, şahsın psikolojik karakterine bağlıdır.

**Arzu:** Arzu, nesnesi hakkında şuurlanmış bir temayüldür. Meselâ açlık tatmin edilmesi gereken bir ihtiyaçtır, yemek arzusu bu ihtiyaçtan doğar. Arzunun ortaya çıkması için bir ihtiyacın bulunması lâzımdır. Arzu veya istek, ihtiyaç duyulan nesnenin yokluğundan kaynaklanır. Hissî dünyada onun tesirleri görülür. Hisler ve ihtiraslar vücuda getirdiğinden hareketli hayatın temelini teşkil eder. İradenin kullanılması önceden bir isteğin olmasına bağlı olduğu halde, istek veya arzu daima bir hareketin olmasını lüzumlu kılmaz. Yani insan aç olabilir, fakat bu arzuyu tatmin için bir hareket yapmayabilir. Şahsiyeti belirlemek için tercihleri sıralayan, istenen ve istemiyenleri kapsayan ölçüler meydana getirilmiştir. Bununla sosyal hayat arasında münasebet aranmaktadır.

**Asteni:** (bkz. tenakus-ı kuvvet, ayrıca bkz. nörasteni).

**Aşağılık kompleksi:** Yetersizlik hissî (sentiment d'infériorite). Çocukluktan itibaren ortaya çıkan ve yetişkinlerde de görülen bu his, Alfred Adler tarafından incelenmiştir. Bu his, Adler'in psikolojisinin temeli olmuştur. Çocuk daha ilk yıllarında yapmak istediklerini gerçekleştiremediğini görür ve kendini acz içinde hisseder. Eğer anne, baba çocuklara yaşlarıyla uyuşmayan bir eğitim verir ve çocuğu buna zorlarsa (meselâ dört yaşındaki bir çocuğu okumaya mecbur etmek) çocuğu yıkan sonuçların ortaya çıkmasına sebep olurlar. Bu durumlarda çocuk kendi içine kapanır, hareketten kaçır ve kendini teselli edecek hayâllere dalar. Bazan bu yetersizlik hissî, gerçek bir güçsüzlük ve zayıflıkla kendini gösterir. Bazı kereler aşağılık duygusu vücut sakatlığı etrafında bilirlenir, ayakların çarpık oluşu, çirkinlik vs. böyle bir hissî doğmasına sebep olur. Bazan de ferdin kendisi bir yönünün hoş gitmediğini hissederek bundan kurtulmak isteı (meselâ çilli olmak istemez). Kısa boylu veya çok cılız olmak bu hissî doğurabilir. Çocukta sakatlık veya ifade bozukluğu görülür. Bu his, onlarda içinde buldukları duruma hâkim olma gücünü tevliid eder ve bu hallerine mazeret aradıkları gibi, onların üstüne çıkmayı da başarırlar. Bazan de gayri tabii haller ortaya çıkar: sertlik, muziplik, zorbalık veya övünçgenlik gibi. Yetersizlik hissînin doğmasına engel olmak için çocuğun kabiliyet ve istekleri doğrultusunda bir ortam vücuda getirmelidir. Aşırı otoritenin menfi sonuçlar verebileceği unutulmamalıdır.

**Atâlet:** Uyuşukluk, çalışmaya karşı ilgisizlik. Psikoloji bu hali bir bozukluk veya istek eksikliği olarak kabul etmez; fakat onu ruhî ve bedenî karışıklığın belirtisi olarak değerlendirir. Bu güç kaybının sebebi

yetersiz beslenme, zihnin aşırı yorgunluğu, dengeli hayatı bozan ruhi bir olay, veya ruhi-hissî düzensizlikler (aşâğılık hissi, kıskançlık, anne babaya karşı düşmanlık, veya yanlış eğitim sonucu ortaya çıkan bozukluklar gibi) olabilir. Bedenî ve ruhi şartlar iyileşip düzeldikçe çalışma şevki geri gelir.

**Atletik:** Pehlivanlıkla, sporla ilgilenenlere veya tiplere verilen sıfattır. Çeşitli sportif faaliyetlere katılan kimselerin taşıdığı özelliklere sahip olana bu sıfat verilir. Biyotipoloji de (Kretschmer Biyotipolojisinde) bir çeşidin adıdır. Bu tipler idealist ve utangaç olurlar. Bedenî yapıları özellikle kaslar yönünden sağlam ve kuvvetlidir. Kaslar bellidir.

**Avanahlık:** Okunamı veya yazılamı anlamamak veyahutta meramını ifade edememek suretiyle aklını kullanamamak şeklinde beliren son derecede ciddi geri zekahlık halidir. Avanak bir kimsenin aklı gelişmesi, zihnin yaşının iki ve yedinci seneleri itibariyle değişir. Avanak, belki çok iyi bir hafızaya sahip olabilir, fakat düşüncelerini bir maksat için düzenleyemez; bir fikri diğerinden ayırmak veya umumileştirmek kabiliyetine sahip değildir, bunun için en basit meseleler karşısında bocalar kahr. Okul hayatına asla intibak edemez. Günlük konuşma öğretilbilir, bazı alışkanlık verilebilir: (elbisesini veya yatağını düzeltme gibi). Ancak her an ona yardım etmeli ve murakebe altında bulundurmalıdır.

**Aydınlanma:** Işık, beden üzerinde görüş çerçevesini aşan etkilerde bulunur. Sinir sistemi üzerinde uyarıcı bir sonuç icra eder. Işığın yokluğu gevşekliği ortaya çıkarır; yeniden geliş ise hareketi tahrik eder ve neşe getirir. İyi ışıklandırılmış atelyelerde iş kazaları daha az olur, ışık sistemleri güzel olan okullarda da dinlemeden mütevellit yorgunluk azalır. Aydınlanma görüşü genişlettiği için ruhlarda ferahlık ortaya çıkar. Psikolojik yönden insana kuvvet verir.

**Aynileşme:** Bir şahsın başka bir kimseye benzemek için yaptığı şuursuzca ve ruhi bir faaliyettir. Çocuklarda ilk aynileşme ebeveyne doğru yönelir: Anne ve babanın her hareketini en iyi ve en güzel göreyerek ona benzemeye çalışmak. Şahsiyet teşekkülü ve eğitimin en önemli faaliyet türüdür. Ancak meydana çıkabilecek çeşitli bozulmalar menfi yönde tesir ederek karakter bozukluklarına sebep olabilir. Bu konuda ahlâkî krizlere, içtimaî çöküntülere sebep olabilecek kadar da gider.

**Ayyaşlık:** Ruhi ve ahlâkî yönden tehlikeli ve gayri tabii bir haldir. İnsanlığın bir türlü kurtulamadığı ve maalesef hergün ona doğru gittiği bir felakettir. Buna yakalanan insanlar, özellikle erkekler, ailelerine ve

çocuklarına iyi davranamazlar. İnsan çok az içse bile devamlı içtiği takdirde ayyaş olur. Artık içkiden kurtulamaz. Bugün buna kronik alkolizm denmektedir. İnsani gafil yakalayan bir zehirlenmedir. Ferd organ ve sinir sistemlerinin yavaş yavaş tahrip olduğunun farkında olmaz. Alkolle ölen beyin hücrelerinin yerine yenisi de gelmez. Böylece bedeni ve ruhi bozukluklar başgösterir. Bu hal ölene kadar gidebilir. İçkinin çokça kullanıldığı ülkelerde bu yüzden ölenlerin oranı bir hayli yüksektir. Siroz adı verilen öldürücü hastalığın meydana gelmesinde alkolün çok büyük rolü vardır. Zihni bozuklukların meydana gelmesinde çok tesiri vardır. Ayyaşlık bir taraftan ferdi ruhi ve bedeni yönden yokederken diğer taraftan, doğacak çocukların anormal olmalarına sebep olmaktadır. Akıl ve sinir hastalıkları hastahanelerine ve hastahanelerin asabiye bölümlerine müracaat edenlerin pek çoğu ayyaşlığın kurbanıdır. Vücudun alkole ihtiyacı olduğunu söyliyerek alkol içilmesine zemin hazırlayanlar yanlış bir düşünce içindedirler.

Bütün bunlar eğitimle önlenabilir ve insanlar bir felaketten kurtulabilir. Bu konuda islami öğretiler çok faydalıdır. İslam bütün alkollü içkilerin kullanılmasını yasaklayarak bir felâketi önlemektedir.

**Azamet Hastalığı:** Büyüklük hastalığı (megalomanie) ferdin kendi güç ve kabiliyetlerinin sınırsızca üstün olduğuna inanmasıdır. Buna bağlı olarak bazı ruh ve sinir hastaları zihni yönden bozuk olduklarından bedeni, cinsî ve içtimai yönden kendilerinde olağanüstü bir kuvvetin bulunduğuna inanırlar. Kendilerini hükümdar gibi hissettiklerinden öyle davranmak isterler. Kendini böyle hisseden fert samimiyetten ötürü kendisine karşı laübali davranan birisinin bu hareketini hakaret sayarak onu dövebilir. Bu hastalarda taşkın hareketler görülür. Bönlük şeklinde de beliren bu hastalık umumî fiil halinde özel bir durum kazanır.

**Basiret:** Kalb gözü. Olayların değerlendirilmesinde ilmi, dinî ve ahlâkî tutum. İlâhî emirlere uygun hareket etmeyi hissetme melekesi. İnsanın iki yönü vardır: Beşerî, ilâhî, baş gözü beşerî yönü temaşa ederken, basiret veya kalb gözü ilâhî yönü müşâhade eder. Allah'ın insana verdiği bir özellikte fert, dinî emirlere uygun davranır. Psikolojik yönden dengeyi temin eder.

**Batıl İtikat:** İlmî ve ruhi yetersizlik sebebiyle şahsın çeşitli sahalarda sahip olduğu, aslı, esası olmayan düşüncelerdir. Bunlar mâkul olmayan fikirlerdir. Sihri ve dinî olarak ikiye ayrılabilirler. Evhâmlar üçüncü çeşit olarak bunlara eklenebilir.



İnsanlar sihirbazların, falcıların, kâhinlerin telkinleriyle akli olmayan fikirler edinirler. Herhangi bir eşyanın sihirli, büyüdüğüne inanırlar. Büyücü ve benzerleri, insanın nefsi üzerine tesir ederek onun inanç gücünü zayıflatırlar. Dinde olmadığı halde ona maledilen ve dinî konularda sahip olunan akıldışı inançlar da bunlardandır. Yatırlara bez parçası bağlamak gibi. Kutsal sayılan yerlerdeki birtakım eşyalardan hayır ummak, evlerde bulundurma veya üzerinde taşıma inançları bu özelliktedir.

Onüç rakkamının uğursuz olduğuna, selâ günü çamaşır yıkamanın uğursuzluk getirdiğine veya önünden karakedi geçmesinin uğursuzluk doğuracağına inanmak hep batıl inanışlardır. Günümüzde insanlar kötü veya iyi talihe, bazı tılsımlara, büyülere inanıyorlar.

**Beslenme:** Gıda almak ve vermek faaliyetidir. Beslenme meselesi ruh hekimlerini veya psikologları bir çok sebepten ötürü ilgilendirir; bunlardan birincisi ve en önemlisi şahsın zihnî gelişmesine tesir eden bir husus olmasıdır. Yüzyıllar öncesinden beri insanın beslenmesi ile mizacı arasında bir münasebet olduğuna inanılır. Bazı hekim ve psikologlara göre sadece sütle beslenenler doğru, dürüst, halim ve selim insanlardır; halbuki etle beslenenler yırtıcı ve şiddetli insanlardır. Psikologları sadece bunlar değil, besin alma âdet ve görenekleri ve bunların mizaçlarla olan münasebeti, besinlerin meydana getirdiği bozukluklar ve zihnî karışıklıklar da ilgilendirmektedir. Besin eksikliğinin zihnî ve ruhî bozukluklar meydana getirdiği kesin olarak tesbit edilmiş bir husustur. Günlerce devam eden, eksik beslenmenin çocuklarda çok kötü bir akli gelişmenin sebebi olduğu bilinmektedir. Bu fenomen halkın fakir kesiminde müşâhede edilmektedir. Ayrıca dünyanın muhtelif yerlerinde Afrika ve Hindistan'da da sıkça görülmektedir.

**Buhranlı Yaş:** Bir insanın daha sonraki yıllarda teşekkül edecek davranışlarını belirleyen önemli fizyolojik ve psikolojik değişikliklerin ortaya çıktığı hayat dönemidir. Bu mânâda bülüğ çağı ve aybaşı halinden kesilme hayatın buhranlı yaşları veya yıllardır. Umumiyetle ikinci durum için kullanılan bu deyim, kadınlarda 45-50 yaşları kapsar. Bu devir doğurganlık fonksiyonunun yavaşladığı, gerilediği ve durduğu devirdir. Bu, bilhassa âdetlerin kesilmesi ve değişikliğiyle tezâhür eder. Erkeklerde cinsel faaliyetlerin ve fonksiyonların durduğu müşâhede edilen bir husus değildir. 60-70 yaşında da çocuk sahibi olan erkekler vardır ve bu, nadir görülen bir olay değildir. Buhranlı yaşlarda görülen fizyolojik değişikliklere rağmen kadın ve erkeğin cinsî hayatları birdenbire kesilmez, ekseriyetle tabii bir tarzda uzun zaman devam eder.

**Bülüğ:** bk. Erginlik

**Bünye:** Bir şahsın doğuştan sahip olduğu psikolojik, fizyolojik, beden ve ruh yapısıyla ilgili hususiyetlerin tümüne denir. Bunlara bağlı olarak kişiler tipleri itibariyle guruplanarak bir sınıflama yapılmıştır: Değirmi (siloid) (iri, neşeli, kanlı canlı tip), içe kapanık (sizoid) (gücsüz veya gelişmiş, hayâlcî, üzgün tip), asabî (epileptoid) (hemen tepki, infial gösteren tip). Fonille'ye göre, ferdin statik ayırdedici vasfıdır. (Bkz. karakter.)

## PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Il est bien évident que le *tasavvuf* se situe, de par sa nature, aussi bien dans le domaine de la psychologie en tant qu'il est une vie de l'âme, que dans le domaine de la théologie. Il manifeste, tout au long de son histoire, des processus psychiques sur le plan de l'âme et même révèle un aspect psycho-spirituel. Toute attitude du soufi attire notre attention sur l'origine de cette orientation spirituelle et sur les motivations de cette démarche. Ainsi, une étude approfondie du soufisme s'impose au psychologue. Sans doute, une telle étude exige la connaissance de l'Islam et du soufisme. En Occident, on rencontre souvent des études psychoreligieuses des mystiques chrétiens et non chrétiens, mais, jamais des soufis, à part quelques exceptions. Nous avons voulu faire un essai dans ce domaine qui est vaste et fécond. Cet essai est loin d'être complet; ce n'est qu'un rapide coup d'oeil sur ces problèmes. Notre intention est simplement de montrer quels sont les phénomènes de l'expérience mystique des soufis qui pourraient être étudiés d'un point de vue psychologique et d'ouvrir une porte à ces recherches. Nous voulons montrer comment les psychologues étudient les phénomènes religieux et mystiques.

Il nous faut préciser ici que malgré toutes les explications psychologiques, nous ne pouvons discerner la vérité des expériences soufiques. Burckhardt dit très justement: "...certains croient pouvoir approcher l'essence du soufisme en faisant l'analyse psychologique des termes soufiques se référant aux étapes et degrés de la réalisation spirituelle; en réalité, la psychologie spirituelle ne se comprend qu'en vertu d'un élément supra-individuel, nécessairement mystérieux, et inconcevable sur le plan de la psychologie ordinaire"<sup>1</sup>. Dans cet article, nous allons donner d'abord quelques renseignements sur la psychologie religieuse et puis dans le deuxième les rapports entre celle-ci et le *tasavvuf*. Tout d'abord quelques phénomènes.

---

<sup>1</sup> Introduction Aux Doctrines Ésotériques de l'Islam, Paris p. 1969, 33.

*A- L'homme, être humain*

La définition de l'homme change d'après chaque point de vue. Pour la psychologie, il est la somme des comportements psychiques. Nous pouvons admettre, comme Jung<sup>2</sup>, que sa personnalité est composée de deux éléments: d'abord du conscient et tout ce qu'il contient et puis de la psyché inconsciente qui est un domaine infiniment large. Mais, si on peut définir plus ou moins la personnalité consciente, nous rencontrons des impossibilités pour donner la définition ou la description réelle, complète de cette personnalité, lorsqu'on parle de la personnalité humaine en général. Quant à la personnalité inconsciente, elle se compose de facteurs inconnus que l'on ne saisit que grâce à leurs effets.

Pour l'Islam, l'homme est le lieutenant (*halifa*) de Dieu sur la terre<sup>3</sup>. Il faut que le lieutenant soit muni des moyens d'exercer sa lieutenance. N'ya-t-il pas, dans son monde, des forces qui changent le microcosme<sup>4</sup> et le macrocosme même? Il est faible avec les tendances orientées vers la concupiscence, mais il peut les surmonter avec son intelligence et il peut s'orienter vers Dieu pour être digne de cette succession (*hilafa*).

Ainsi "l'homme qui est réceptable par excellence de la révélation divine doit pour connaître Dieu se connaître lui-même, dans la possibilité permanente. Or, il ne se connaîtra que par Dieu en tant qu'il est lui-même l'objet de la connaissance, et que Dieu en est le sujet, le Témoin transcendant; mais en tant que Dieu est l'objet de la connaissance, Il Se colore en fonction du sujet qui Le contemple"<sup>5</sup>.

Seulement, l'homme spiritualise tout ce qu'il touche, aussi bien la nature que la société, mais à partir du moment précis où, en se reliant sur lui-même, il acquiert la conscience de lui-même et du monde, cette conscience, qui, tout à l'heure n'était rien et qui, à chaque instant, risque d'être asservie, devient le lieu de toutes ses puissances, l'origine de toutes ses pensées et de tous ses désirs, la source secrète de toutes ses créations.

On peut donc interpréter l'homme de deux façons: soit selon une anthropologie psychologique soit selon une anthropologie théologique. L'anthropologie psychologique observe l'homme dans ses données empiriques, dans sa manière d'être; elle étudie l'homme "naturel". L'anth-

<sup>2</sup> op. cit., p. 82.

<sup>3</sup> C. 2, 30.

<sup>4</sup> V. Marifetname, p.216.

<sup>5</sup> Ibn Arabi, Fusus el-Nikem, trad. T. Burckhardt, Paris 1955 p. 44.

ropologie théologique observe l'homme dans ses rapports avec Dieu et les relations entre le divin et l'humain. L'homme peut donc être vu dans deux perspectives: soit en tant qu'être naturel, soit en tant qu'être humain dirigé vers Dieu<sup>6</sup>.

Il est vrai sans doute que toutes nos représentations prennent la forme de notre conscience individuelle et des exigences de la vie commune. L'homme, encerclé par la société<sup>7</sup> se trouve toujours sous l'influence religieuse d'une vie commune, il cherche l'éternité, cette pensée d'ailleurs est primordiale et elle exige une substance infinie. Il devient ainsi un homme religieux, il construit des relations avec Dieu. Cela lui est nécessaire afin de conserver son hygiène mentale<sup>8</sup>.

Le problème, maintenant, est de savoir pourquoi l'homme est religieux, quelles sont les motivations de sa démarche religieuse. La véritable coupure ne se situe pas entre la raison et l'affectivité, mais entre le monde et le sacré. La psychologie veut comprendre les phénomènes psychiques et non seulement les observer dans leurs manifestations.

#### B- Le concept psychologique de la religion :

Sous l'influence de plusieurs causes, l'homme parvient au sentiment religieux. Pour la psychologie c'est un sentiment d'infériorité et la sensation d'être limité qui le déterminent. Dès que l'homme se sent faible et limité, il entre en relation avec une puissance surhumaine afin de combler ses désirs. C'est la volonté d'atteindre à la perfection<sup>9</sup>. L'homme se rend compte de son impuissance en face de Dieu, le Tout-Puissant. Demander un effort de volonté à l'homme accablé par le sentiment de son irrémédiable impuissance, c'est demander l'impossible. Il a besoin de consolation; il a besoin de sentir que l'esprit qui anime l'univers le reconnaît et le protège encore, malgré son impuissance.

C'est dans un instant pareil que la religion joue son rôle, selon James: "Dans un moment où nous nous sentons manqués, impuissants, c'est ici que la religion vient à notre secours. Il existe un état d'esprit où nous ne pouvons atteindre que si nous sommes religieux; alors, au lieu d'affirmer et de maintenir tous nos droits, nous sommes tout prêts à fermer la bouche, à ne plus compter pour rien, au milieu des tempêtes

6 V. John, *Religion et Psychologie Individuelle Comparée*, Paris 1958 cit., p. 44.

7 cf. Lavelle (Louis), *Psychologie et Spiritualité*, Paris 1967, p. 119.

8 V. Amidieu, op. cit., p. 103.

9 V. Paquier, J., *Le Sentiment Religieux*, Paris 1926, p. 50.

qui nous viennent de Dieu. Ce que nous redoutions le plus devient l'abri qui nous rassure; en mourant à la vie morale, nous sommes nés à la vie de l'esprit. Tout tension douloureuse a disparu de notre âme; nous respirons enfin, heureux de goûter le repos, en un présent éternel que ne trouble pas l'inquiétude de l'avenir. La crainte n'est pas seulement écartée, comme dans la morale, elle est coupée à la racine<sup>10</sup>.

Ce sentiment se dressent selon une intensité différente chez des peuples de race différente<sup>11</sup>. Il est, sans doute, l'élément psychologique bien déterminé. Les uns le font dériver de la crainte, ou de la vie sexuelle, les autres l'identifient avec le sentiment de l'indéfini.

Cependant, le sentiment religieux ne se rapporte ni à la volonté, ni aux représentations. Ce qui nous fait dire qu'il est "un état affectif" indifférencié. En effet, il est à la fois "état" en tant qu'il est appropriation intériorisée de l'objet; et relation, puisqu'il est vitalement relié à son objet.

Pourtant James mentionne que "le sentiment religieux constitue chez celui qui l'éprouve une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie. Lorsque dans la bataille de l'existence, tout espoir est perdu, quand le monde extérieur nous abandonne, le sentiment religieux vient rajeunir et transfigurer notre vie intérieure"<sup>12</sup>. Sauvé de toute angoisse et libre de l'inquiétude, nous nous trouvons dans un monde nouveau; nous ne rencontrons un tel sentiment de joie que dans la religion, nulle part ailleurs. Ainsi le sentiment religieux fait naître d'une façon spéciale le mécanisme psychologique.

Nous interprétons seulement ce sentiment, nous n'allons pas au-delà, puisqu'il est un fait intime, personnel, inexprimable et qu'il ne peut pas être expérimenté<sup>13</sup>.

Un tel sentiment favorise chez l'homme une croyance en Dieu. Le désir d'entrer en relation avec Lui pousse l'homme à prendre une attitude conforme à cette croyance et à ce désir, et à manifester des actes d'adoration et de moralité. Mais nous devons ajouter tout de suite que l'attitude vivante vécue est davantage et autre chose que l'opinion, la croyance, ou le comportement religieux. En effet, les croyances religieuses

10 Expérience Religieuse, trad. F. Abouzit, Paris 1908 p. 41.

11 Par exemple, O. Karre mentionne qu'on peut rencontrer un sentiment religieux tout profond et aussi vivant parmi les musulmans même chez les rigides adeptes d'Ahmet Yesevi. (*Le Sentiment Religieux dans l'Humanité et le Christianisme*, trad. Ph. Mazayer, Paris 1936, p. 82.

12 op. cit., p. 41.

13 cf. Marechal. (J.), *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, Paris 1937 p. 36.

ne constituent pas nécessairement une attitude vivante et vécue. Elles peuvent n'être que des opinions héritées du milieu ou nées de convictions intellectuelles dissociées de la vraie personnalité, et qui ne transforment ni le sujet, ni son milieu. D'autre part, prises au niveau objectif de leur contenu mental, les croyances peuvent se charger de bien des connotations personnelles qui en déterminent le vrai sens.

Etant l'effet de ce sentiment, qui provient d'un complexe d'infériorité, selon certains psychologues, l'idée d'un dieu s'impose; à vrai dire, l'homme est obligé de l'accepter. Adler expliquait cette idée ainsi: "La volonté de puissance ou mieux de puissance personnelle, ne représente qu'une des innombrables modalités par lesquelles se manifeste la recherche d'une perfection, d'une sécurité dans une situation favorable. La conception d'un dieu est la concrétisation de cette idée de perfection, une image de grandeur et de supériorité, comme nous la retrouvons dès le début de la pensée humaine. L'attitude dans la vie, la pensée, l'affectivité poursuivent ce même but: une recherche de Dieu, besoin de suivre son appel, de s'unir à Lui, de se confondre en Lui. La notion de Dieu ne pouvait naître qu'à partir d'un mouvement de la pensée -en dehors de toute vie instinctive- vers une qualité supérieure, vers une idée directrice de grandeur et de toute puissance. Au sein d'un processus affectif, elle ressent et réalise la grandeur, la toute puissance, le savoir et la délivrance de la tension oppressante du sentiment d'infériorité. Mais, du fait de ces besoins incessants de perfection, l'homme ne pouvait pas être l'égal de Dieu. Le Dieu, parfait depuis toujours, possesseur du firmament et maître de nos destinées, qui élève l'homme à partir de sa bassesse, parlant à chaque individu de l'étendue cosmique est, jusqu'à ce jour, la plus éclatante représentation de la perfection. L'humanité croyante voit dans l'essence divine le chemin vers cette hauteur et entend dans son appel la voix innée de la vie qui doit trouver sa direction vers un but de perfection. Il est donné à l'âme humaine, faisant partie de ses mouvements vitaux, de participer à l'ascension, à l'élévation, à la perfection, dans la mesure de ses possibilités"<sup>14</sup>. Nous allons dire qu'il est, certes, des croyants aux yeux desquels Dieu est une réalité, depuis qu'ils en ont fait l'expérience; sa présence s'est imposée irrésistiblement, dans un moment de paix intérieure, ou dans un éclair qui, subitement, a rehaussé l'existence en lui ouvrant le monde d'en-haut, ou encore, dans un incident ressenti comme une assistance miraculeuse.

---

14 Religion et Psychologie Comparée, Paris 1958, p. 75.

Quant à la définition de la religion, elle changera selon chaque personne: d'une part, la religion est une relation vécue et pratique avec l'être ou les êtres suprahumains, en qui on croit. Elle est par conséquent, du point de vue de la spiritualité, un comportement et un système de croyances et de sentiments; et du point de vue psychologique, pour Adler par exemple, "elle représente la concrétisation intuitive d'une nécessité inhérente à la vie psychique humaine et direction vers l'élévation, l'aspiration à la perfection"<sup>15</sup>; alors que, pour Freud, elle est une illusion névrotique<sup>16</sup>, construite sur l'image paternelle<sup>17</sup>. Tandis que Flournay la définissait comme étant un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de désirs qui ont une originalité propre<sup>18</sup>, James pouvait dire qu'elle est une aberration de la fonction digestive<sup>19</sup>. Ainsi il y a plusieurs définitions de la religion, qui sont à la fois semblables et contradictoires. La religion est, pour Gazzali, "un fait d'expérience intime; c'est ainsi qu'il faut la comprendre et la pratiquer"<sup>20</sup>, cependant qu'elle n'est, pour Vergot, ni un savoir ni une action mais un sentiment, une façon d'être à soi-même sans représentation, et elle provient de la crainte, de l'espoir de l'au-delà, de l'étonnement devant le mystère du monde et de l'existence, du sens direct de participation à l'univers, de la culpabilité etc....<sup>21</sup>. Pour nous la religion est un ensemble de comportements et de croyances religieuses.

Or, la religion impose un type d'homme, c'est-à-dire l'homme religieux. Il est, pour la plupart des incroyants, celui qui a fait une expérience religieuse. A travers ses expériences, ses désirs, ses conflits, et ses transformations de soi, l'homme se fait être religieux. Il ne subsiste pas identique à lui-même. "L'homme religieux est celui dont toute la structure mentale (*geistesstruktur*) est constamment orientée vers la réalisation d'une expérience de la valeur suprême et radicalement pacifiante. Dans ce type religieux, Spranger distingue ensuite trois formes principales: le type de la mystique immanente, que caractérise l'assentiment enthousiaste à toutes valeurs vitales, reconnu à partir d'un centre où elles se ramassent (exemple: Goethe); le type de la mystique trans-

15 op. cit., p. 7.

16 id.

17 ap. Guillot, (Jean), *La Methode et Vocatio de La Psychologie Religieuse*, Paris 1967. p. 89.

18 ap. Bovet, *Le Sentiment. Religieux et Psychologie de l'Enfant* Geneve 1951, p. 13.

19 op. cit., p. 10.

20 ap. Karrer, op. cit., p. 81.

21 *Psychologie Religieuse*, Pruxselles 1966, pp. 64, 30.



cependant qui, par la voie du renoncement total au monde, cherche et découvre la valeur suprême dans une sphère transcendante (exemple: Plotin); et enfin, la forme la plus fréquente; le type mystique mixte, qui accepte et désavoue tout à la fois les différentes régions de valeurs vitales<sup>22</sup>. Tandis que V. Gruchn nous fournit une demi douzaine de types religieux<sup>23</sup>.

### C- Les phénomènes psycho-religieux :

Cet homme religieux s'adresse à son Dieu en fonction de ce qu'il attend de Lui: protection, immortalité, bonheur etc... C'est ainsi qu'un acte religieux se forme dans la conscience humaine; cet acte, sans doute, est un objet pour le psychologue qui le voit intensifié par l'angoisse, la détresse, la culpabilité, l'imminence de la mort etc.

Cet acte se manifeste à travers des phénomènes religieux, dans lesquels on distingue d'ailleurs maintenant plus nettement différentes dimensions et différents vecteurs et où l'on s'attache à saisir leur corrélation et leur interaction; ce sont: les opinions, les croyances, les jugements de valeur, les expériences, les attitudes, les comportements, les rites. Ces phénomènes religieux se manifestent a) par des systèmes de connaissance, b) par la culture et le développement de certaines expériences intérieures qui peuvent être qualifiées de mystiques, c) par la qualité des valeurs qu'il est à même d'incarner dans l'histoire de l'humanité considérée dans sa totalité<sup>24</sup>. Il nous faut indiquer ici les idées de James qui prétend que quelques-uns de phénomènes religieux sont en rapport direct avec l'instinct sexuel; à l'heure actuelle, il n'y a d'ailleurs pas d'accord sur ces idées. Mais, en tout cas, pour rendre compte des phénomènes religieux, on doit faire appel à d'autres facteurs que la seule frustration sociale, par exemple, aux traditions historiques et culturelles, à l'éducation, et sans doute aussi à des motifs psychologiques liés au maintien de l'ordre social.

L'homme religieux expérimente quelque chose c'est-à-dire fait une expérience qui est le mouvement spontané involontaire par lequel l'homme se trouve interpellé par le monde, par un objet, par un autre. Lalande la définit ainsi: "L'expérience en général est abstraite: Le fait d'éprouver

22 ap. Vergot, op. cit., p. 162.

23 V. Gruchn (D. Werner), (La Psychologie Différentielle de la Religion) art. in. *Recherches et Reflexion*, Bruxelles 1965, p. 57.

24 Guillot, op. cit., p. 20.

quelque chose, en tant que ce fait est considéré non seulement comme un phénomène transitoire, mais comme élargissant ou enrichissant la pensée<sup>25</sup>.

Comme notre travail est une étude sur la mystique, passons tout de suite à cette forme d'expérience religieuse. La mystique elle-même d'ailleurs est une doctrine vécue, D'après les descriptions de Stace, il y a deux types d'expériences mystiques: le "mysticisme extroverti", le plus faible des deux, qui donne le sentiment de l'unité mais conserve en extériorité la réalité où est maintenue la séparation entre les objets; le second type est le "mysticisme introverti" dans lequel toute différenciation se dissout en une seule unité. Et il énumère dans ce deuxième type: "1) un état de "conscience unitaire"; 2) l'absence de notion de temps et d'espace; 3) un sens d'objectivité, de réalité; 4) une bénédiction, une paix; 5) le sentiment du saint, du sacré ou divin; 6) une impression de paradoxe; 7) l'inéffabilité, affirmée par les mystiques de l'expérience vécue<sup>26</sup>.

L'expérience mystique est optimiste, elle s'oppose au naturalisme et s'accorde très bien avec l'idée de la régénération et d'un monde surnaturel... Et, il y a des instants d'expérience mystique qui apportent avec eux un sentiment intense d'illumination et d'autorité; cette expérience est, certes, appelée à s'incarner dans les institutions religieuses et dans les systèmes collectifs de connaissance théologique et métaphysique<sup>27</sup>.

Afin d'analyser cette expérience, qui est intérieure à l'expérience de la vie sociale, et inséparable d'elle, on doit employer des méthodes spécifiques. "L'exploration de l'expérience intérieure doit dominer l'exploration des systèmes de connaissance et l'exploration des institutions sociales"<sup>28</sup>.

C'est, sans doute, le tempérament mystique qui produit ces expériences. Ainsi le mystique se particularise parmi les hommes religieux, par un caractère très différent des autres. Selon ce que prétend Berguer, le tempérament mystique se distingue aujourd'hui des autres "par une perméabilité plus accusée du conscient à l'inconscient". Et il ajoute:

25 *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 7<sup>e</sup> ed., Paris 1956, p. 321.

26 ap. Clark, W.H., (Du Mysticisme comme Définition Fondamentale de l'Homme Religieux), art. in. *De l'Expérience A l'Attitude Religieuse*, Bruxelles 1964, p. 49.

27 Guillot, op. cit., p. 81.

28 id., p. 66.

"...le monde de l'inconscient ayant pris des proportions beaucoup plus vaste et étendu, la question se pose autrement, et ce qui distingue le tempérament mystique des autres n'est pas tant d'avoir un subconscient différent, que de laisser affleurer plus aisément à la conscience tout ce qui se presse dans les zones de pénombre que nous appelons l'inconscient, le subconscient"<sup>29</sup>. Selon ses prétentions encore, les particularités que présentent les mystiques, leurs idiosyncrasies, l'ensemble de leur vie religieuse, tous permet de déceler chez eux un phénomène intéressant d'échanges perpétuels entre le conscient et l'inconscient<sup>30</sup>. Comme nous avons déjà dit, la psychologie en appelle toujours à l'inconscient; en effet "une autre particularité du subconscient mystique, dit Berguer, c'est d'être de facultés supranormales ou parapsychiques"<sup>31</sup>.

#### D- De la psychologie religieuse :

Après avoir donné une brève explication concernant les phénomènes religieux, il nous convient de parler enfin de la psychologie religieuse en résumé. S'il n'y a pas longtemps que l'on parle de la psychologie religieuse, le fait est pourtant aussi vieux que la science psychologique.

La psychologie religieuse est d'abord investigation des expériences, attitudes et expressions religieuses. "Comme science positive, la psychologie de la religion ne se prononce pas sur la vérité de la religion. Elle observe, décrit, analyse les phénomènes religieux en tant qu'objets et contenus de la conscience et du comportement. Mais pour reprendre une expression de la phénoménologie, elle fait abstraction de leur portée de réalité. Elle met entre parenthèses l'existence effective du Dieu auquel se rapportent les attitudes et les rites religieux"<sup>32</sup>. La psychologie religieuse cherche une réponse décisive aux questions: "pourquoi l'homme est-il religieux et quelles ont les motivations de ses démarches religieuses? La psychologie elle-même, en effet, quelle qu'en soit la méthode, est d'abord un projet, une intention de comprendre mieux l'homme et son comportement. La psychologie religieuse, par principe, ne s'intéresse pas à la question de l'existence de Dieu. Elle est neutre en ce sens, ou bien pour employer une expression paradoxale, elle est "athée". Comme l'a dit Vergot, elle est une science des faits religieux, une science de l'homme relative à ce qu'il croit être la manifestation du divin. En ce sens,

29 *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne 1946, p. 31.

30 id.

31 id.

32 Vergot, *op. cit.*, p. 9.

“elle ne tient lieu ni de la philosophie de la religion, ni de la théologie. Elle n’est pas une réflexion universelle qui se donne pour tâche d’explicitier les conditions de possibilités de l’acte religieux. Elle n’est pas non plus théologie et ne juge pas les actes religieux. Elle examine la réponse religieuse de l’homme, tel qu’il se situe dans le monde de la nature et la culture; de l’homme empirique, traversé de pulsions et retentissant au sacré dans son affectivité, de l’homme, qui pour y consentir dans un acte de foi, se forme du divin une idée nécessairement humaine; de l’homme, enfin, qui traduit ses expériences et ses croyances dans son comportement, et qui adhère à des institutions religieuses”<sup>33</sup>.

La tendance de la psychologie religieuse peut changer selon les domaines dont elle s’occupe. Il sera utile de les mentionner:

a- La psychologie religieuse spéculative à tendance théologique: elle envisage certaines dimensions psychologiques de la pensée théologique, des Écritures, mais elle utilise la méthode théologique et ses processus d’argumentation et d’interprétation.

b- La psychologie religieuse spéculative à tendance philosophique: celle-ci envisage l’ensemble des phénomènes religieux, restant fidèle à la méthode philosophique.

c- La troisième à tendance historique: elle a tendance à analyser, tout au long de l’histoire, les formes institutionnelles et culturelles des religions.

d- La quatrième à tendance analytique: son sujet est d’entreprendre une analyse en profondeur aussi exhaustive que possible, de l’ensemble du phénomène et du psychisme religieux<sup>34</sup>.

Dans cette tendance, l’objet de la psychologie religieuse est, bien-sûr, l’homme religieux qui a minutieusement observé et considéré certains facteurs qui ont eu de l’influence sur lui et son état général. “L’objet de la psychologie religieuse peut être considéré d’un point de vue plus ou moins restrictif ou plus ou moins vaste et extensif selon, précisément, que l’on accorde à la psychologie des profondeurs, à la psychosociologie religieuse et à la psychanalyse de la connaissance, des droits et des possibilités plus ou moins étendus”<sup>35</sup>.

Quelle sera enfin la méthode à suivre pour l’exploration de son objet? Toutes les méthodes psychologiques ne sont pas valables bien-

33 id., p. 25.

34 V. Guillot, *op. cit.*, p. 18.

35 id., p. 17.

sûr pour cette exploration. Il est donc nécessaire d'employer les méthodes spécifiques. La psychologie religieuse se doit, tout d'abord, de suivre le double mouvement dont le sens est dirigé de la personne à la société et au contraire, de la société à la personne, et elle doit utiliser nécessairement la psychologie individuelle et la psychologie sociale. Adler signale l'importance de cette nécessité<sup>36</sup>. Mais si nous estimons les phénomènes mystiques, nous devons emprunter deux voies: la première est celle qui va de l'expérience mystique à l'élaboration de la théologie mystique et la deuxième est celle qui va de cette dernière à la théologie générale<sup>37</sup>.

A coté de cette explication, signalons que les fonctions les plus simples de la psychologie peuvent nous procurer des émotions religieuses, comme nous avons dit, par exemple, à propos de l'extase; que le chant, la danse et la boisson forte excitent une sorte de sentiment religieux chez les sujets. Pour mettre en relief les motivations de cette excitation, le psychologue doit utiliser certaines méthodes spéciales.

Malgré la multiplicité des méthodes psychologiques, nous avons des difficultés à décrire et à interpréter certains faits religieux ou mystiques inexpérimentables par la psychologie. "Puis les phénomènes mystiques semblent dépendre, dans leur apparition, d'une influence qui dépasse et domine nos lois physiologiques et psychologiques connues... Enfin, l'observation même des faits religieux, et surtout des faits mystiques, est hérissée de difficultés très particulières. L'essentiel, dans ces faits, n'est pas la phénoménologie somatique, mais l'état interne psychologique"<sup>38</sup>.

Bien que les psychologues observent les faits externes dont ils ont la connaissance, pour les faits internes cela semble difficile. Car, c'est le mystique seul qui les observe directement, tandis que le psychologue ne travaille que sur les témoignages.

Est-ce qu'on pourrait utiliser l'introspection qui est une activité essentiellement mentale afin d'analyser un fait interne, ou de pratiquer une auscultation qui serait une écoute et une sorte de participation vivante à ce qui est vécu? Cela ne serait pas facile et utilisable en dépit de la conviction de L. Massignon<sup>39</sup>, parce que soit introspection, soit

---

36 cf. op. cit., p. 75.

37 Guillot, op. cit., p. 82.

38 Marechal, op. cit., p. 34.

39 ap. Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Parisp. 1962, p. 192.

auscultation sont incomplètes pour une telle analyse<sup>40</sup>. Supposons l'auto observation du mystique bien faite et son témoignage exact: ce témoignage -on peut en juger par les écrits des grands contemplatifs eux-mêmes- est généralement très incomplet, non seulement parce qu'on ne l'a pas écrit dans le but de satisfaire la curiosité du psychologue, mais surtout parce qu'il est à peine possible de décrire complètement un état interne exceptionnel. Nos descriptions, dans la vie courante, sont faites de suggestions, qui vont éveiller chez autrui des expériences intimes analogues aux nôtres. Mais l'expérience mystique n'est pas si banale qu'on puisse présumer chez le psychologue une connaissance personnelle de cet état de chose. Souvent d'ailleurs, le psychologue ne sera pas doué lui-même d'un tempérament religieux. Il interprétera le langage mystique en fonction de sa propre inexpérience. Il devra, au moyen d'éléments personnels, reconstruire le fait mystique avant de l'étudier: reconstruction conjecturale pour une part, car, combien de nuances, voire de traits importants de l'original peuvent lui échapper?<sup>41</sup>.

Bien que nous ne puissions pas savoir ce qui se passe dans le cerveau pendant les pratiques ascétiques, nous observons que ces pratiques suscitent des états physiologiques et psychologiques.

Après avoir donné un bref éclaircissement initial de la psychologie religieuse, aborderons dans le deuxième article certaines relations entre psychisme et expérience mystique pour expliquer psychologiquement quelques notions soufiques.

---

40 cf. Landranchi (Genevieve), *De la Vie Intérieure à la Vie de Relation*, Paris 1966, p. 38.

41 Marechal, op. cit., p. 34.

## ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİNİN ZİHİN HAYATI\*

Doç. Dr. Mehmet Rami AYAS

Üniversite gençliğimizin zihin hayatı, başka deyişle, idrâk (algı) ve düşünme hayatı doğrudan doğruya psikolojik bir süreç olarak anlaşılabilir. Nitekim, psikologlar idrâki, davranışın gelişmesinde temel süreç diye anlar. Yazılı olan veya işitilen sözler, olaylar ve nesnelere âlemi idrâk yoluyla tecrübemize giriyor. Tecrübe idrâk ile kazanılıyor; etrafımızdaki dünyanın bütünlüğünü böyle bir bağlılık içinde elde ediyoruz<sup>1</sup>.

Ancak topluluk hâlinde yaşamakla varolan ve varlığını sürdürülen insanın idrâk ve tecrübe olgusu, her zaman insanlar arası eylemler ve kültürel görünüşlerle kuşatılmış bulunuyor. Karşılıklı ilişkiler örgüsü bir yandan kişilerin değişik muhtevâ ve yönlere yetişmesine yol açarken; öte yandan kişilerin, topluluk ve kültür yaşayışını değiştirmelerine imkân veriyor. İç içe oluş gerçeğini bizler de idrâk ederek yaşıyoruz.

İdrâkle bağlı gerek duygu gerekse düşünme hayatının, böylece, topluluk yaşayışı ve onunla varlık kazanan kültür tezahürleriyle iç içe bağlantı hâlinde bulunduğunu ifade etmiş oluyoruz. Burada, duygularımızın bir bakıma kısa süreli, bâzan da çok etkin yönlendirmeleri yanı sıra; düşünmenin daha derinden yol alan ve iş gören varlığını, toplulukların bütünlüğünü koruyarak yapı değiştirmesinde ya da insanlar arası bağlılıkları çözüp, onları birbirinden ayırıp bütünlüğü bozan değişik amaçlı bağlılıklar kurmada pek önemli bir etken olarak belirtmek gerekir. Topluluk ve kültür yaşayışımızda gençliğimize, özellikle üniversite gençliğine bu açıdan bakınca ne görmekteyiz? (Şüphesiz ki gençlik, topluluğun bütününden ayrı bir gerçeklik değildir. Onunla birlikte ele alınması gereken bir konudur. Gençlik içinde üniversite gençliğinin ise, özel bir yeri vardır).

Şimdi, onbeş dakkeyle sınırlı bir sürede, Üniversite Gençliğimizin, yıllarca içinde yaşayarak gözleyip durduğumuz kavrama ve düşünme

\* Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü "Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu" (24-26 Nisan 1985)nda sunulan bildiri.

1 C.I. Sandström (çev: Refia Şemin): Çocuk ve Gençlik Psikolojisi, İstanbul, 1971, s. 66

seviyesi şartlarının sâdece bir yönünü tasvir etmek istiyorum. Ne var ki, bu şartların, Millet bütünlüğümüz ve Milletimizin çağdaş olması yâni çağın "gelişmiş" sözüyle vasıflandırılan milletleri arasında şahsiyetli bir şekilde varolması ve varlığını devam ettirebilmesi için büyük bir önem taşıdığı, isbatı ve tartışmayı gerektirmeyecek şekilde açıktır. Topluluk bilgini ve eğitimci İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'yla birlikte, "Adam yetiştirmek için yapılacak ilk iş, adamın yetiyeceği çevreyi varetmektir" diyebilmekteyiz<sup>2</sup>. Üniversite gençliğimizin zihin çevresinin bu bakımdan ne durumda olduğunu sormak ve dikkatlerimizi oraya yöneltmek yerinde olacaktır.

Yalnızca insanbilimleri, hattâ onların da arasından toplulukbilimiyle ilgili bu zihin şartlarını tesbit ve tasvir etmeğe çalışıyorum. (Kendimizi öğrenim görmekte olan bu gençlerimizin yerine koyduğumuzu ya da onlara katıldığımızı varsayalım). Şöyle ki:

Sosyolojinin bilim olarak gelişmesinin, biri Fransız Pozitivist Felsefe Çıgırı ötekisi de Alman İdealist Felsefe Çevresi ve bu çevrede yer alan Hegel Felsefesi olmak üzere başlıca iki farklı kaynaktan kaynaklandığı bilinmektedir. Pozitivizm ve gösterdiği gelişmeleri, Fransız pozitivist filozofları arasında yer alan ve "Sosyoloji"nin isim babası olan Auguste Comte'un (1793-1857) eserlerini, sözgelisi "Pozitif Felsefe Dersleri"ni okuyarak öğrenmek ve düşünmek imkânımız yoktur. Auguste Comte'tan etkilenen İngiliz düşünür ve sosyologu Herbert Spencer'in (1820-1903) sosyolojiyle ilgili eserlerini mi okumak istiyoruz? Hiçbir eserini bulamayacağımızı şimdiden söyleyelim. Bununla birlikte, ülkemizde Pozitivizmin etkileri olmuştur<sup>4</sup>. Bu da, yabancı dil bilen bazı düşünürlerimizin etkilenmeleri dolayısıyla kendilerince onu tanıtmaya ve topluluğu etkilemeleri şeklindedir. Böylece, bu kişiler Türkiyede Pozitivizmin temsilcileri olmuşlardır.

Pozitivist düşünce ve bilim doğrultusunda Yurdumuzda belki en çok bilinen sosyolog Emile Durkheim'dir (1858-1917) ve Durkheim Okulu'nun Türk'üde temsilcisi olarak tanınan Ziya Gökalp'in etkisiyle üç eseri Türkçeye çevrilmiş, 1920 lerde Arap harfleriyle yayınlanmıştır. Durkheim'in eserlerini de bir külliyat olarak bulmamıza imkân yoktur. Durkheim ve Durkheim Okulu'nu ancak Sosyoloji Tarihi çerçevesinde okuyup öğrenebiliyoruz. (Prof. Kösemihal'in "Durkheim Sosyolojisi"ni de bu çerçevede görebiliriz). Ülkemizde adı Durkheim'in yanısıra

2 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Pedagojide İhtilâl, İstanbul, 1964, s. 101

3 Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiyeye Girişi ve İlk Etkileri, İstanbul, 1986

4 Heinz Maus, A Short History of Sociology, London, 1962, s. 207



anılagelen topluluk bilgini Le Play'nin (1806-1882) de hiçbir eseri Türkçemizde bulunmamakla birlikte, bizde Prens Sabahaddin'in temsil ettiği Le Play Okulu'ndan Edmond Demolins (1852-1907) in üç eseri Türkçeye çevrilip 1913, 1914 yıllarında yayınlanmıştır. Ne bu eserler ne de Durkheim'in yine Arap harfleriyle yayınlanmış olan kitapları bugünkü al-bemize aktarılmıştır. Durkheim'in ancak "İetimaiyat Metodunun Kai-deleri" (1943), "Meslek Ahlâkı" (1949) ve "Terbiye ve Sosyoloji" (1950) adlı kitapları sosyolojiyle ilgilenenlerin belki bâzı kitaplıklarda bulabilip yararlanacakları eserlerdir. Durkheim'den sonraki bellibaşlı Fransız sosyologlarından yalnız Raymond Aron ve Maurice Duverger'nin bâzı eserlerini okumak imkânına sahibiz. Sorbonne'da Sosyoloji Kürsüsü'n-de Durkheim'in yerini alan<sup>4</sup> Georges Gurvitch'den ancak biri bâzı konferansları, biri de Seçmeler olarak iki eser kitap halinde çıkmış bulunuyor. Gurvitch'in de külliyatını veya temel eserlerini okuyamayacağız.

İdealist Alman Felsefe Çığırından kaynaklanan sosyologlardan yalnız Karl Marx'ı (1818-1883) bir külliyat olarak okuyabilme imkânımız vardır. Marx üzerine Marxçı açıdan yazılanlar, Marxçı felsefe sözlükleri ve Marx'ı izleyen bâzı düşünür ve ihtilâlcilerin eserlerini okuyabiliriz. Bilim çizgisinden ayrılmamış Lorenz von Stein, Wilhelm Heinrich Riehl gibi Marx'ın çağdaşı ilk Alman sosyologlarının, hattâ toplulukla ilgili gemeinschaft ve gesellschaft tasnifi lise sosyoloji kitaplarına alın-gelen Ferdinand Tönnies'in (1885-1936), Georg Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920), Leopold von Wiese (1876-1970 ), Max Scheler (1878-1928), Alfred Vierkandt (1867-1953), Helmut Schelsky (1912-) ve benzerleri önde gelen Alman toplulukbilginlerinin külliyatlarını veya belli başlı eserlerini okumak imkânımız yoktur. Türk Üniversite-lerinde ders okutmuş veya konferanslar vermiş olan Hans Freyer, Alexander Rustow, Gerhard Kessler, Arnold Gehlen gibi tanınmış Alman sosyologlarının bile değil bütün yazdıklarına, önemli eserlerine dahi sahip değiliz.

Üniversite dışındaki bilim hareketliliğinin geçtiğimiz aylarda Max Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı kitabı ile Weber hakkında yazılmış bir kitapçığı Türk okurlarına ve dolayısıyla akademik çevresine sunmasını Üniversite gençliğimizin zihin hayatı bakımından bir katkı sayabiliriz.

Amerikan sosyolojisinin dört büyük kurucusu diye anılan Lester F. Ward (1841-1915), William G. Sumner (1840-1910), Franklin H. Giddings (1855-1931), Albion W. Small (1854-1928) dan tutunuz da Pitirim Sorokin (1889-1968), Alfred Schütz (1899-1959) vb. gibi Avrupa

kökenli Amerikan topluluk bilginlerini de içine alan büyük sosyologlardan hiçbirinin külliyatını hattâ bellibaşlı eserlerini okuyup incelemek imkânına sâhip değiliz. Mesela, Howard Becker (1899-1960), Thorstein Veblen (1857-1929), Robert K. Merton (1910- ?), Talcott Parsons (1902-1979), William Thomas (1863-1947) ve daha birçok önemli Amerikan topluluk bilginlerinin eserlerini ne yazık ki okuyamayacağız. Sorokin'in iki eserini, Lundberg (1895-1966) ve arkadaşlarının yazdığı bir Sosyoloji kitabını, Wright Mills'in birkaç eserini okuyabilmekle yetineceğiz.

Özellikle 1960 dan sonra zengin bir literatür oluşturan İngiliz sosyologlarının da hemen hemen hiçbir eserini okuyacak durumda değiliz. Modern sosyoloji teorilerini ancak sosyoloji öğrencileri özet olarak öğrenebileceklerdir. Sosyolojinin dallarından Siyaset Sosyolojisi alanı bu bakımdan bir parça zengin sayılabilir.

Bu konuda sözü uzatmadan diyeceğiz ki, zihin hayatının şartlarından önemli bir kesimini teşkil eden bilimsel düşünme ortamının bu durumu yalnız Sosyoloji ile ilgili olarak böyle değildir. Felsefe, Antropoloji, Psikoloji ve hattâ İktisat için de bu türlü bir sergilemeğe girişebiliriz.

Dikkatlerin özellikle çekilmesi gereken bir durum da şudur ki: Burada yalnızca sosyoloji alanında tasvir etmeğe çalıştığımız zihni hayat şartlarından yoksunluk, Türk Tarihi ve İslâm Kültürü kaynakları yönünden de böyledir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Üniversite gençliğinin zihin hayatı bilimsel kültür şartlarından yoksun bulunmaktadır. Türkçe bu bakımdan bilim dili olmadıkça, çağdaşlaşma konusu da güç bir sorun olarak kalacaktır.

## YAHUDİ KAYNAKLARINA GÖRE YAHUDİLİK

Yazanlar: Francine Kaufmann - Josy EISENBERG<sup>1</sup>

Türkçesi: Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Bizzat "Judaisme" teriminin<sup>2</sup>, Yahudilerin dini olarak özel bir dini anlamı vardır. Ayrıca onun, Yahudi nüfusunun topyekün temsilcisi olarak sosyo-politik'de bir anlamı vardır. İşte bundan dolayı, dünya yahudiliğinden veya sadece Fransız yahudiliğinden bahsedilebilir. İşte bu ikilik, tamamen bir medeniyet ve din olan; veya sadece orijinal bir toplum olan Yahudi yaşamının kompleksliğini, gayet iyi bir şekilde ortaya kor. Böyle bir müphemiyet, bizzat, çağdaş Yahudiler arasında genel olarak "Yahudi Hüviyeti" olarak isimlendirilen şeyin etrafında, birçok tartışmaya da neden olmuştur.

Biz burada Yahudiliğin genel görünümünü tam olarak açıklayacak değiliz. Sadece bir doktrin olarak Yahudiliğin asıl tarifiyle meşgul olacağız. Bu doktrin, Yahudilerin tarihinden hiçbir zaman ayrılmayan bir tarihi vardır. Bir insan grubu tarafından otuz asırdan daha fazla bir zamandan beri yaşanmış bir din olarak Yahudilik ve onun evrimi, bu insan grubu ile maruz kalmış tarihi değişikliklere, kesin olarak bağlı kalmıştır. İşte bunun için biz de, dinî düşünce ile beraber bulunan veya onu tahrik eden tarihi şartlara, dinî düşüncenin evrimini, sürekli olarak bağlamaya gayret göstereceğiz. Yine, mükemmel bir araştırma içinde ele alınması gereken bazı konuları veya bir kısım şahısları da, onların çağdaş yahudiliğe olan az tesirleri nedeniyle bir kenara bırakacağız. Fakat özellikle, yahudi düşüncesini hâla besleyen geçmişin doktrinlerini inceleyeceğiz.

1 Francine Kaufmann, 1947'de doğmuştur. İbrance ve modern dillerden lisans diploması almış ve Şark Dilleri Millî Okulu'ndan mezun olmuştur. Paris (III) de (Censier) İbrani Dili ve Edebiyatı asistanıdır. O, aynı zamanda gazetecidir ve televizyon yayımlarında görevlidir.

Josy Eisenberg ise, 1933'de doğmuştur. "Etude Rabbiniques" den diplomalı hahamdır. Aynı zamanda yazar, televizyon film yapıcısıdır.

2 Bu makale 1974 yılında Verviers (Belçika'da) de neşredilen "Les Religions" adlı kitabın 286. sahifesinde neşredilmiştir.

Konuyu daha iyi açıklayabilmek için, yahudi evrimini başlıca dört devreye ayıracağız. Dinî doktrini belirtmeden önce bu dört devreyi tarihî açıdan işleyeceğiz:

- 1- İbranilerin dini
- 4- Hahamlık yahudiliği
- 3- Ortaçağ yahudiliği
- 4- Modern ve Çağdaş yahudilik

1- İBRANİLERİN DİNİ: (Hz. İbrahimden birinci mabedin tahribine kadar olan devre)

Yahudilerin tarihinin kökeninde M. Ö: XVIII. asır dolaylarında Kenan ülkesine yerleşmek üzere Kalde'yi terkeden bir Sümerli kabilenin göçü bulunur. Hz. İbrahim nesli olan "İbraniler" kısa zaman sonra, Mısır'a yerleşen on iki kabileyi meydana getirmişlerdir. Orada köle durumuna düşen İbraniler, Hz. Musa<sup>3</sup> tarafından kurtarılmışlar ve birlik haline getirilmişlerdir.

Kenan ülkesinin fethinden sonra, İsrail krallığının kurulmasından önce; İbraniler, rahipler, prensler, hakimler tarafından yönetilmiş olan

3 Musa (Moise): Moise kelimesi İbranice Moshe'dir. Bu kelime, çıkarmak anlamına gelen Mısır kökenli bir kelimedenden teşekkül etmiştir. Çünkü Musa, Nil'in sularından Firavun'un kızları tarafından çıkarılmıştır. (Çıkış, II, 10). Yahudi inancına göre Musa, peygamberdir ve İsrail'in ilk başkanıdır. (Tahminen M.Ö. XIII. yüzyıl). Geleneğe göre Musa, Sinâ dağında Tora'yı almış ve böylece İsrail dininin kurucusu olmuştur. Onun hayatı ve eserini esas olarak Tevratın sahifeleri arasından öğreniyoruz. Babası Amram ve annesi Jocabed Levi kabilesine mensup olan İbrânî Musa, Firavun'un sarayında yetiştirilmiştir. Delikanlılık yaşında bir İbraniye kötü muamele yapan bir Mısırlıyı öldürdükten sonra kaçmak zorunda kalmış ve Midyan'a iltica etmiştir. Orada çobanlık yapmış ve rahip Jethro'nun kızı, Tzipora ile evlenmiştir.

Vaktaki Allah ona, ataları İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Allah'ı olarak görünmüş, onu, İsrail milletini kölelikten ve Mısır'ın zulümlerinden kurtarmaya göndermiştir. Bir dizi Mücizeler, yani on felâket sayesinde Musa, görevinde başarı kazanmış, onları ayakları ıslanmadan Kızıl Deniz'den geçirdikten sonra çölde İbranilere rehberlik yapmıştır. Sinâ dağında Musa'nın, Allah adına onlara teslim ettiği kanunu İsrail kabul etmiş, böylece kırk sene müddetle, İsrail'i idare etmiştir.

Tamamen bir hâkim, kanun koyucu, ordu kumandanı durumunda olan Musa, İbrani klân inancını, millî sistem ve sosyo-politik bir şekle sokmuştur. O, on iki kabileyi birleştirme faktörü olarak, dinî kanundan yararlanmıştı. O, âdil ve örnek bir devlet kurmak ve çevre put-perestliğine karşı, muzraktan kılıç olmak için Kenan ülkesini fethetmek gibi bir ideal adına ordularını savaşa sevk etmiştir. Musa, "Vadedilmiş toprağı" seyrettiği (Tesniye, XXXIV, 4) Nebo tepesinde ölmeden önce, manevî halefi olarak Josue'yi tayin etmiştir. Fakat bugüne kadar hiç kimse, onun kabrini bulamıştır. (Tesniye XXXV, 6). Ölümünden sonra, Musa Peygambere karşı hiçbir tapınma olmamıştır. "Artık İsrail'de Musa gibi bir peygamber görülmemiştir. Çünkü Rab onunla yüzyüze konuşmuştur. (Tesniye: XXXIV, 11-12). Bu konu için Bkz. (Les Religions, Verviers, 1974, s. 366).

yerleşik bir kavim haline gelmişlerdir. M.Ö. 936'da Kral Süleyman'ın<sup>4</sup> ölümüyle kuzey ve güney toprakları arasında bir bölünme meydana gelmiş, böylece M.Ö. 722'de yıkılan İsrail Krallığı kuzeyde; M.Ö. 586'ya kadar yaşamış olan Yahuda Krallığı ise Kudüs<sup>5</sup> çevresinde kurulmuştur. İşte bu 586 tarihi Mabedin yıkıldığı tarihtir. Kutsal Kitap (Tevrat), bu topluluğun tarihi ve inançlarını bize anlatmaktadır. Böylece Tevrat'ın ilk kitabı (Pentateuque) sayesinde, Yahudi durumunu, sadece

4 Davud ve Bethsabec'nin oğlu olan Süleyman (Salomon) M.Ö. 970-930 civarlarında üçüncü İsrail Kralıdır. Onun saltanatı parlak ve sulh içinde geçmiştir. Onun devrinde İsrail, Asya'yı Afrika'ya, Mezopotamya'yı Mısır'a birleştiren belli başlı ticaret yolları üzerinde kontrol kuran büyük bir ekonomik güç haline gelmiş ve ülke mamurlaşmış, üretim artmıştır. Müttefiki ve ortağı olan Fenikelilerle ticarî temaslarda bulunmuştur. Kral Süleyman'ın filosu oldukça meşhurdur. Böylece altın, gümüş, fildişi, değerli ağaçlar, nadir hayvanlar İsrail'e akmıştır. Netice olarak, lüks ve bolluk, İsrail toplumunun sinesinde belirgin hale gelmiştir. Oldukça pahalı ve zevkli yedi yıllık bir çalışmadan sonra Kral Süleyman, Kudüs'te SION tepesine muhteşem mabedi inşa ettirmiştir. Monarşi, tanrısallığın bir yansıması olmuş, mutlak krallık (Askerî ve sivil hizmetler, krallık angaryaları, ağır vergiler) İsrail patriarkal ve kabilevi cemaatının hür gelenekleriyle çatışmıştır. Kral Süleyman'ın ölümü üzerine politik karışıklıklar, Krallığın bölünmesine neden olmuştur. Ayrıca, Kral Süleyman, efsane karışmış bir şahsiyete bürünmüştür. Birtakım mistik tarihler, Süleyman'ın hikmetini, takvasını, adalet anlayışını överler. "Neşideler Neşidesi"nin, "Ecclesiaste"nin, "Prowerb"nin, "Mazmurlar"ın bir kısmının yazılması Süleyman'a atfedilmiştir. Krş. (Les Religions, Verviers, 1974, s. 560).

5 Kudüs (Jerusalem), Davud tarafından M.Ö. X. asırda Jebuseens'lerden fethedilmiş ve İsrail Krallığının başkenti olmuştur. Daha sonra oraya Süleyman, mabedi inşa ettirmiştir. Stratejik bir nokta olarak Kudüs, 70'den çok işgal görmüştür.

Sürgünden ve Yahudi bağımsızlığının kaybedilmesinden itibaren ve manevi bir sembol olarak Kudüs, tüm Mesihî ümitlerin kalbi olmuştur. Kutsal toprağa dönüşle ilgili birçok kitabı kehanet, hakikatte Kudüs'e dönüş (Sion, Ariel, v.s. olarak da isimlendirilmiştir) ifadeleri içinde formülleşmiştir. Bu ümit, dini merasim içinde bir ana motif olarak ortaya çıkar. (Bütün dünya yahudileri Kudüs'e doğru yönelerek dua ederler). Pessah'da (Paque) ve Yom Kippour'un (Mağfîret günü) sonunda "gelecek sene Kudüs'te" olmayı dileyen ilâhi okunur. Yine, "Kutsal şehrin" hatırası her evlilikte ve cenaze merasiminde hatırlanır. Nihayet senede yapılan üç perhiz, Kudüs'ün tahrîbi olayının hatırasını canlandırır.

Mistik düşünce "yer yüzündeki Kudüs"ü göklerin merkezinde olan "Göksel Kudüs"le aynı hizada kabul eder. Yine onlara göre, Ahirzamanda bütün milletler bir tek Allah'a ibadet için SION'A çıkacaklardır. (Bk. Le Livre de Jerusalem, Le trait d'Union (Dergisi), No: 150 (Paris-1968)).

İncillere göre Kudüs, İsa'nın hayatının büyük dönemlerinin geçtiği yeri gösterir. Çünkü İsa'da, doğumundan az sonra mabede takdim edilmiştir. (Bk. Luka, II, 22-39). Yine o, 12 yaşında Tevrat hukuk mütehasssılarıyla konuşmak için Mabed'e gelmiştir. (Bk. Luka, II, 41-50). Aynı şekilde İsa, ölümüne "Kudüs'te" mahkum edilmiş, şehrin dışında bir tepe üzerinde çarmıha gerilmiş, dirilme, görünmeler, yükselme, Yahudi yortusu (pentecote) hep yer olarak Kudüs'te geçmiştir. İncil'in bütün milletlere yayılma emri de bu şehirde verilmiştir. "Resullerin İşleri" ve "Mektuplar"dan itibaren görünen göksel Kudüs imajı vahiyyle son şeklini almıştır. (Bk. Les Religions, s. 281).

Musa devrinde değil, ilk krallar olan DAVUD<sup>6</sup> ve Süleyman devirlerinde de tanıyabiliriz. Ayrıca İbranicilikten başka bir şey olmayan Yahudi-liğe "Musevilik" de denmiştir.

Yahudi milleti, İsrail'in ataları olan İbrahim'e, İshak'a ve Yakub'a görünen bir tek Allah'a inanır. O Allah ki, Sina dağının eteğinde toplanmış olan İbranilerin önünde Musa'ya, ahlâk, din, ekonomi, hukuk v.s. kanunu olan TORA<sup>7</sup> yı vermeden önce, İsrail'in ataları ile ve onların torunları ile bir ittifak<sup>8</sup> yapmıştır. İşte bu Allah - İsrail - Torah üçlü bağı çözülmez bir bağıdır.

### İbrani Dini, İttifaka Dayanır:

Allah'ı tanıyan İbrahim'e, Allah görünüyor ve ona şöyle bir vaadde bulunuyor: Neslin, gökteki yıldızlar, denizin kumu kadar olacak, bu ülke

6 Davud (David), İsrail'in ikinci kralıdır. (M.Ö. 1015-975). O, şövalyesi, müzisyeni, damadı olduğu SAUL'un yerine geçmiştir. Dev Goliath'a olan zaferinden sonra Saul, Davud'a kızını vermiştir. Saul gibi o da, Samuel peygamber tarafından yağlanmış. Savaşçı bir kral olarak, birçok bölgeler fethetmiş, Filistinlilere boyun eğdirmiş, Kenan mukavemetinin son kahntılarını silip süpürmüştür. Böylece, Jebuseenelerin (Kenanlılardan öncekiler) küçük şehri, Kudüs'ü kuşatmışlar ve onu krallığın politik başkenti yapmıştır. "Ahut Sandığı"nu oraya naklettirmiş, Allah'ın şânını tebci etmek üzere de bir mabed inşa ettirmeyi tahayyül etmiştir. O vakit İsrail, Mısır'dan Babil'e kadar uzanıyor ve Kızıl Deniz'e kadar SINA yarım adasını ve bugünkü Suriye'nin bir kısmını kontrolü altında tutuyordu. Davud, İsrail milletinin birliğini tamamlamış, bir hükümet, bir merkezî idare, mahalli bir takım vazifeler ihdas etmiştir. Onun mabed inşa etme hayalini ise oğlu Süleyman gerçekleştirmiştir. (Bk. Les Religions, s. 143).

7 Torah: Öğretmek anlamına gelen İbranice kökenli bir kelime olan Torah, (dar anlamda ilk beş kitabı belirtir.) Allah'ın insanlara verdiği bir öğretilerdir. Geleneğe göre Torah, Sina dağında Musa'ya sözlü bir tefsirle yani (Torah chebealpe) olarak vahyedilmiştir. (Sözlü Kanun daha sonra Talmud'da toplanmıştır). Geniş anlamda Tora, pratik ve bilgi açısından yazılı ve sözlü kanunlar topluluğunu ve onların tefsirlerini ihtiva eder. (Bk. Les Religions, s. 9).

8 İttifak (Alliance): Yahudi geleneğine göre dünyanın yaratılmasında ve düzeltilmesinde Allah ile insan ortaktır. Yine Allah ile bütün insanlık arasında "ittifak" denen bir sözleşme olmuştur. Buna göre Nuh'a yedi Kanun tevdi edilmiştir (Putperestliği - zinayı - mahremle evlenmeyi - Hırsızlığı v.s. yasaklayan). Buna karşılık olarak Allah, bir daha tufan ile dünyayı yakmamayı taahhüd etmiştir. Bu ittifak'ın alâmeti ise, gök kuşağıdır. (Bk. Tekvin, IX, 13). Daha sonra, insanlığın manevî kaderi Allah'ı keşfeden İbrahim'e özel bir şekilde tevdi edilmiştir. Artık ittifak, ebedi olarak onaylanmıştır. Allah'ın Kenan ülkesini vereceği güçlü ve çok sayıda milletleri, İbrahim meydana getirecektir. Buna karşılık bu millet, Allah'a tapacak, hakka ve ahlâka saygılı olacaktır. Bir başka ahid alâmeti ise, sünnet olmaktır. (Tekvin, XII, 1-3, XV, 6-14). Allah bu ittifakı, İshak ve Yakub, daha sonra Sina dağının eteğinde toplanmış olan bütün İbrani milleti ile yenilemiştir: "Eğer gerçekten sözümlü dinleyecek ve ahdimi tutacaksınız, bana bütün kavimlerden has kavim olacaksınız. Çünkü bütün dünya benimdir. Ve siz bana kâhinler melekutu ve mukaddes millet olacaksınız." (Çıkış: XIX, 5-6). Neticede İsrail, yasa olarak Tora'ya saygıyı üstleniyor ve ittifaka söz alıyor. Allah ise İsrail'i korumayı taahhüd ediyor. Peygamberlerin belirtecekleri bu ittifak, İsrail'in hatası ne olursa olsun geri döndürülemez. (Bk. Les Religions, s. 9).

bozulmuş sakinlerini dışarı attığı zaman kısa zamanda neslin Kenan ülkesine vâris olacaklardır. Bu ittifak'ın ifadesi, gerçek bir tarih felsefesini gösterir. Allah İbrahim'e şöyle der: İyi bil ki, senin zürriyetin kendilerinin olmayan bir memlekette garip olacak ve onlara kulluk edecekler. Kulluk edecekleri millete ben hükmedeceğim ve ondan sonra büyük mal-la çıkacaklardır. Ve dördüncü nesilde buraya (Kenan) döneceklerdir. Çünkü Amorilerin fesadı henüz tamam olmamıştır<sup>9</sup>.

Bir tek, herşeye kadir, korkunç, dünyanın yaratıcısı, insanlık tarihinin hükümdarı, İbrahim'in zürriyetiyle ittifak yapmış olan bir tek Allah'a inanç. İşte bu inanç, ilk peygamberlerin hâlâ iyice anlaşılammış dini kanaatleridir.

### Monoteizm Ortaya Çıkıyor:

İbranilerin "ahlâki monoteizmini" hazırlamak ve formüle etmek görevi Musa'ya düşmüştür. Firavun'un sarayında yetişmiş olan Musa, şüphesiz; hayat ve ölümü, tabiatın zıd güçlerini birleştiren "Yüce Tanrı Güneş yuvarlağının ufku ATON" etrafında merkezleşmiş bir dini Mı-Mısır'da yerleştirmeye çalışan *Akhenaton*'un geçici teşebbüsünden haberdardı.

Aslında bir tek ALLAH fikri yeni bir şey değildi. Babilliler, yüce bir Tanrı olarak AY'ı tanyorlardı. Semitik toplumların pantheonu (ilâhlar topluluğu), yüce Tanrı El'in etrafında teşkilâtlanmıştı.

Fakat İbrani monoteizminin, nadir şekilde evrimleşmiş olan anlayışlarla hiçbir ortak yanı yoktur. Orada Allah, hiçbir putperest Tanrı'ya benzemez. O, açık bir gaye için yarattığı kâinattan tam olarak ayrılmıştır. Onun hâkimiyeti, mutlaktır, ebedîdir ve evrenseldir. O, "büyük bir saatçi" bir "Düzenleyici" (Demiurge) kaprisli ve gaddar bir tanrı değildir. Aksine o, tarihe müdahale etmiş, mazlumlar ve doğrular tarafını tutmuştur. Zaten o, kendisini sadece dünyanın yaratıcısı olarak takdim etmez, aynı zamanda tarihin hakimi olarak da takdim eder. İşte bunun içindir ki, İbrahim'e "Ur'dan Kalde'ye seni çıkartan ebedî Tanrın benim" demiştir. İbranilere de, "Seni Mısır'dan çıkartan, Kızıl Deniz'i açan benim" demiştir.

Tevrat'ta bir takım efsane kalıntıları görünse de, Allah'ın "Taç giymesi" veya "doğumu" ile ilgili hiçbir efsane belirtisi yoktur. Putperest tanrıların tersine orada Allah, hiçbir tabii veya aşkm (muteal) kanunu-

9 Tekvin, XV, 13-16.

na boyun eğmiş değildir. Allah hiçbir büyüme dönemine, seksüel ihtiyaca, kâinatla ilgili düzene zorlanmaya tâbi değildir. Bilakis Allah, ahlâkî, kişisel, gayri maddi, görülmez, hakim, âdil ve iyi, kıskanç fakat merhametli, tam olarak bilinmeyen, herşeye kaadir, ebedî, sadece bir millete aittir. O, iyiliği ve kötülüğü, aydınlık ve karanlığı yaratmıştır. O, gayri cismânidir. O, Musa'ya "Ben, ben olanım"<sup>10</sup> demiştir. Daha sonra, hahamlık ve mistik gelenek içinde uzun bir şekilde etüd edilen on üç sıfatla kendini tamtmıştır:

"Yehova, çok acıyan ve lutfeden, geç öfkelenen ve inayeti ve hakikatı çok olan, binlerce inayetini saklıyan, haksızlığı ve günahı, suçu başıslayan ve suçluyu asla suçsuz çıkarmayan, babaların günahını oğullarda ve oğulların oğullarında üçüncü ve dördüncü nesilde arıyan Allah diye ilân etti"<sup>11</sup>. Yine Allah, kıskanç (Jaloux) bir Allah'tır. Putperestliği (idolatrie) şiddetli bir şekilde yasaklamıştır: "İsrail, Kenanlıların mihraplarını yıkmalıdır. Dikili taşlarını parçalamalıdır. Aşerelerini devirmelidirler. Çünkü başka ilâha secde kılmayacaklar. Çünkü ismi kıskanç olan Rab, kıskanç bir Allah'tır"<sup>12</sup>.

Bununla beraber, Allah herşeyden önce bir aşk Allah'ı ve adalet Allah'tır. O, yaratıklarını, İsrail'i, garibi sever. O, hem kendinin sevilmesini hem de kendinden korkulmasını ister: "Ve Allah'ın Rabbi bütün yüreğinle ve bütün canıyla ve bütün kuvvetinle seveceksin. Allah ın Rabden korkacaksın ve ona kulluk edeceksin..."<sup>13</sup>.

### İsrail, Allah'ın İmtiyazlı Milletidir:

İbrahim'e yapılmış olan vaadden beri, birtek ve mutlak olan Allah, İsrail milletiyle imtiyazlı münasebetlere girişmiştir: "Ve siz bana kâhinler melekûtu ve mukaddes millet olacaksınız"<sup>14</sup>. "Bütün İsrail oğulları cemaatine söyle, onlara de: Mukaddes olacaksınız. Çünkü ben Allah'ımın Rab mukaddesim"<sup>15</sup>.

Böylece anlaşılıyor ki, İsrail, ahit cemaatidir. Fakat bu özel aşka lâyık olabilmek için Allah taşıyıcısı (porteur de Dieu) millet, Tora'ya yani kanuna riayet etmesi gerekir. Musa'ya verilen vahyedilen buyruk-

10 Çıkış, III, 14.

11 Çıkış, XXXIV, 6-7.

12 a.g.k., XXXIV, 13-14.

13 Tesniye, VI, 5, 13.

14 Çıkış, XIX, 6.

15 Levililer, XIX, 2.



ruklar topluluğu olan bu kanun, ahlâkî, politik, sosyal ve ekonomik hayatın tüm alanlarıyla alâkalıdır.

Bu kanunun hedefi, İsrail'i kutsal (Kadoch) bir millet haline getirmektir. Yani, aynı zamanda ayrı, değişik ve kutsal seçkin, fakat seçimiyle birçok mesuliyetlerle yükümlü bir millet haline getirmek...

Mademki İsrail'in toprağı kutsaldır (Kadoch) öyleyse onun mahsul-leri, özel kurallara tabidir. *Torah* tarafından konmuş olan kuralların çoğu, esas olarak temiz ile pisi, kutsalla kutsal olmayanı ayırma hedefini güder. Ölü pistir, ona yaklaşan, aybaşı olan ve bazı hastalıklar geçici de olsa bir pislige neden olurlar. Birtakım gıdaî kanunlar, eti yenen temiz hayvanları temiz olmayan hayvanlardan (etoburlar, leş yiyenler, v.s.) ayırmıştır.

Her cins, tek olarak kalmalıdır. Ve bir başkasına benzememelidir. Bunun için, yünden ve ketenden karışık dokunmuş elbiseleri giymemeli, buğday ile bağ birlikte kesilmemeli, çift sürmek için eşek ile öküz beraber koşulmamalıdır<sup>16</sup>. Yine erkek, kadın kıyafeti giymemeli, kadın da erkek kıyafeti giymemelidir<sup>17</sup>. Aile namusu korunmalıdır. Seksolojik kanunlar zinayı, iffetsizliği, homoseksüelliği, âdet hallerinde cinsel ilişkiyi ve cinsel sapkınlıkları yasaklamıştır<sup>18</sup>. Zaman kutsallaşmıştır. Bir takım imtiyazlı vakitleri, haftaları ve mevsimleri göstermişlerdir. Yedinci gün, "Cumartesi" (Shabatt)dir. İnsan, karısı, çocukları, köleleri, hayvanları; o gün kendilerini istirahatata vermek için hiçbir iş yapmayacaklardır<sup>19</sup>.

Bayramlar, kâinatla ve tarihle ilgili büyük olayları ve mevsimleri kutlamaktadır. Böylece bayramlar, istirahat ve sevinç günleridir. Onlar, tamamlayıcı birtakım kutsallıklara neden olmaktadır. Çünkü hergün, kâhinler (cohanim), İsrail'in hataları için, kefarete kurbanları takdim etmektedirler.

### Sosyal Adalet, Ferdi Himaye Üzerinde Toplanmıştır:

Fakat bütün bu kanunların arasında en orijinali âdil bir cemiyet kurmayı hedef alan kanunlardır. Meselâ, Hammourabi yasasının aksine burada ferd mülkiyetten, daha iyi muhafaza edilmiştir. Burada vahyedilmiş bir ahlâk olarak ahlâk ve aşk, kişiler arası ilişkileri idare eder.

16 Tesniye, XXII, 9-11.

17 Tesniye, XXII, 5.

18 Levilliler, XXIII ve XX.

19 Çıkış, XX, 10-11.

Tora, elliye yakın yerde garibi sevmeyi tavsiye eder. Bu konuda şöyle denir: "... Komşunu kendin gibi seveceksin"<sup>20</sup>, "Sizinle misafir olan garip, aranızda yerli gibi olacak ve onu kendin gibi seveceksin, çünkü Mısır diyarında gariptiniz"<sup>21</sup>. Yine Tora'ya göre, başkasiyle münasebette İbraniye, tolerans, anlayış, cömertlik rehber olmalıdır. Ebevenylere, ihtiyarlara, körlere, zayıflara, dul ve yetimlere saygılı olunmalıdır. Yine, tarlanın, bağın bir köşesi terk edilmeli ve başaklar yoksullar için bırakılmalıdır. Gündelikçinin yevmiyesi akşamdan önce ödenmelidir<sup>22</sup>.

Ayrıca zamanla oluşan sosyal dengesizlikleri düzetmek için her yedi yılda bir borçların kaldırılması kanunu<sup>23</sup> ve eğer sahibi bir talihsizlik sonucu satmaya mecbur kalmışsa, her elli senede bir toprakların eski sahiplerine dönderilmesi kanunu konmuştur.

### Hahamlar. Ahdi Garanti Ediyorlar:

Teorik olarak her İbrani bir hahamdır ve Allah'ın huzurunda ahid-den mesuldur. Fakat, özel olarak kutsallık, Levi kabilesine ve Harun'un nesli olan Levililere, kâhinlere tevdi edilmiştir. Yahudilikte Hahamlar, takdimelere başkanlık ederler ve Ahit sandığının muhafazasını sağlarlar.

Daha sonra Krallar devrinde, putperestliğin reddine bağlı olarak, kült yerlerinin birliği üzerinde durulacak bunun için de, birçok kutsallık sahaları meydana gelecektir. İşte o zaman, mabed yapmak ve içine "Ahit sandığını" koymak üzere KUDÛS seçilecektir. Kısaca, Süleyman devrinde din duygusu esas olarak KUDÛS mabedi etrafında ağırlaşan kuralların tatbiki ve muayyen sayıdaki yasakların uygulanışı içinde; müşterek bir geçmişte oluşan inanç üzerine kurulmuştu. Bununla beraber İbraniler, Kenanlıların tesiri altında belirli bir dini senteze gitmekten de kendilerini kurtaramamışlardır. Politik ve sosyal durum daha da istikrarsızlaştıkça bu dini sentez, Museviliğin büyük tanrılarını tehlikeye düşürmüştür. İşte bunun içindir ki, bu dini sentezcilikle M.Ö. VIII asırdan itibaren muhtelif İsrail Nebileri, özellikle Eli (İlya) savaşmıştır<sup>24</sup>.

### Nebiler Devri Başlıyor:

İşte o zaman, çok verimli spirituel bir hareketin doğumuna neden olan bir takım dini fikirlerin büyük gelişmesine şahit olunmuştur.

20 Levililer, XIX, 18.

21 a.g.k., XIX, 34.

22 a.g.k., XIX, 13.

23 Tesniye, XV, 1-6.

24 Bu konuda Bk. I. Krallar, XVII; II. Krallar, II.

Hakimlere (hem dini hem de savaş rehberi olan) halef olan Nebiler, önce büyük ilham sahibi kimselerdir. Hahamlar sınıfı, takdimelerin ve mabed kültürünün, bir çeşit teknik, mekanik ve büyüleyici bir hal alması için, tüm manevî anlamını kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu kuraleci, donmuş bir dinî hayatı devam ettiriyorlardı.

Aynı şekilde bir takım Hakimler de Orta-Şark'ın hikmet edebiyatının hazinelerini naklediyorlardı. Allah ise, itibara alınmıyordu. Devrin dinî hayatını ilham aydınlatıyor, o şekil veriyor, o yüceltiyordu. İlham, sosyo-politik hayatın ortadan kaldırma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı değerler olan, adalet, kardeşlik, aşk üzerinde duruyordu. O, monoteizmin mutlak ve inhisarcı karakteri üzerinde ısrar ediyor, komşu Kenanlıların tesiriyle alınmış olan Fetişist âdetlerine, büyücülere, sihirbazlara, kâhinlere yardım için baş vurmaya kınıyordu. Yine o, ölümler kültürünü, kutsal fahişelik, safahat, verimlilik, insan kurbanları gibi putperest âyinleri eleştiriyordu. O, tüm dini sentezciliği reddediyor, İsrail'i, temiz bir dini uygulamak için, yüksek yerleri, putları, aşereleli yok etmeye davet ediyordu.

Hakikatte askeri güç ve refah İsraililere ve Yahudilere daima güven vermiştir. Bunun için onlar, kendilerine uygun gelen, mağlub milletlerin putlarını benimsemişlerdir. Fakat Mika ve İşaya, gazab gününde, Allah'ın "Arabaları ve kaleleri" yıkacağını, İsrail'den; kâhinleri, büyücülerini ve putları kökünden yok edeceğini itiraf ediyorlar.

#### Sosyal Adaletsizlik Bir Cezayı Gerektirir:

Refah, aynı şekilde lüks zevkini ve vurdum duymazlığı doğurmuştur<sup>25</sup>. Bir takım sosyal ahlâksızlıkların, adaletsizliğin, sefahatin, bozulmanın çirkinleştirdiği kutsal millete, Nebi; bir cezanın yakın olduğunu haber veriyordu. İşte İŞAYA gayri menkul biriktiricilerine, bunun için şöyle karşı çıkar: "Yer kalmayınca kadar evi eve katanların, tarlayı tarlaya birleştirenlerin vay başına! Memleket içinde oturan yalnız siz kaldınız"<sup>26</sup>. Yine o, sefahati ve adaletin tefessühünü şöylece kınar: "Şarap içmekte yiğit olanların ve içkileri karıştırmakta zorlu olanların, rüşvet için kötüyü haklı çıkaranların ve haklı adamların hakkını elinden çekip alanların vay başına"<sup>27</sup>.

Bu inatçı ve gururlu milleti, Nebiler, "Dik başlı bir millet olmaya" çağırıyorlar. Bu millet, aklı dinlemiyor ve "İsrail yenilmez, mabed yi-

25 Mika, V, 9-13; Amos, VI, 4-7.

26 İşaya, V, 8.

27 a.g.k., V, 22-23.

kılmaz. Çünkü Allah, İbranilerle ebedi akdini yapmıştır" kuruntularıyla oyalanıyor. Bu akdin ifadesine göre, İsrail, Tora'ya riayet edecektir. Fakat mesele sadece bundan ibaret değildir. Ayrıca İsrail, takdimeler sunacak, Cumartesiye, bayramlara, oruçlara saygılı olacak, hertürlü haksızlıktan sakınacaktır"<sup>28</sup>.

İşte Nebiler bu riyâkârlığı kınamışlardır. Onlara göre İsrail akdin milletidir. Fakat yine de cezadan kurtulamıyacaktır.

#### **Kuralcılık, İbadeti Zayıflatıyor:**

Musa tarafından İsrail'e emredilen âyinler ve tapımlar, hiç değilse belirli bir kesim için, mekanik ve kupkuru bir şekilcilik haline gelmişti: Çünkü üç asra yakın bir zaman Nebiler, bu tutumu yaymışlardır. Oysa yerli halkı aldatmak ve onlara dolap çevirmek için iyi bir vasıta olduktan sonra, Cumartesi ve bayram merasimlerine iştirakın anlamı ne olacaktı<sup>29</sup>? Çünkü samimiyetle icra edilmeyen bayramların ve takdimelerin hiçbir anlamı yoktur: "Önümde görünmeğe geldiğiniz zaman elinizden bunu kim istedi de, avlularına ayak basıyorsunuz. Artık boş takdime getirmeyin... Birçok dualar ettiğiniz zaman da dinlemeyeceğim. Elleriniz kanla dolu... yıkanın, temizlenin, gözümün önünden işlerinizin kötülüğünü atın, kötülük etmekten vaz geçin"<sup>30</sup>.

İşte İsrail'in bu riyakârlığı, haksızlığı, putperestliği onu helâke götürecektir. Bunun içindir ki Nebiler, onlar için hazırlanan savaş, kıtlık, tahrip, salgın hastalık, tenkil, sürgün gibi birtakım büyük felâketlerle, İsrail'i daima uyarılmışlardır.

#### **Günahkârı, Sadece Nedamet Kurtarabilir:**

Tarihî peygamberlik felsefesine göre, günah-ceza dönemini Mısır'da veya Hâkimler döneminde olduğu gibi sadece Allah'a yalvarma ile veya bazılarının inandığı gibi kefaretle kurbanlarıyla durdurmak mümkün değildir. Onun önüne, sadece bir tek faktör olan topyekün nedamet ve ihlasla geçilebilir. Bu, cemaatin kendi kendine icra edeceği ve Allah'a karşı bir dönüşüdür. Çünkü Allah, İsrail'i seviyor, onu kaybetmek değil, kurtarmak istiyor. Bunun için de tehditten sonra, daima bir teselli geliyor. İşte sadece bunun için tahribden az önce (M.Ö. 722 de İsrail Krallığının tahribinden) Hoşea, İsraililere şöyle ricada bulunur: "Ey İsrail, Allah'ın Rabbe dön; çünkü kendi günahıyla yıkıldın. Nedamet

28 Amos, VIII, 4-6.

29 a.g.k., VIII, 4-6.

30 İşaya, I, 12-16. Ayrıca bak. Amos, 21-24 H; Hoşea, VI, 6; Mika, VI, 6-18.

sözleriyle gelin ve Rabbe dönün. Ona deyin: Her fesadı bağışla ve bizi inayetle kabul et, o zaman boğalar yerine dudaklarımızın takdimleriyle ödeyeceğiz... Onları gönülden seveceğim, İsrail'e çiğ gibi olacağım. Zambak gibi çiçeklenecek ve köklerini Libnan gibi salacak"<sup>31</sup>.

#### Yine de Akd, Geri Döndürülemez:

Hoşea'nın bu ikazları tesirsiz kalıyor. Yine de, İsrail'in körlüğü, onun alçalışı bir akd bozulmasıdır, şeklinde karar vermek biraz acelecilik olacaktır. Çünkü bütün Nebiler", akdin ebedi olduğunu, geri döndürülemez olduğunu" tekrar etmişlerdir. Allah, İsrail'i seviyor, onu eski şânına yeniden iade edecektir. Böylece Allah, muhteşem bir şekilde akdini yenileyecektir: "Ve seni ebediyyen kendime nişanlayacağım, evet, seni doğrulukla ve hakla, inayetle, rahmetle kendime nişanlayacağım ve o zaman Rabbi tanıyacaksın"<sup>32</sup>.

Yine bilhassa, yeryüzünün dört bir yanına sürgüne gönderilmiş milletinden kalanları Allah, SION'a geri gönderecektir: "Şehirden bir aşiretten ilk olarak sizi alıp SION'a getireceğim... O günlerde Yahuda evi, İsrail evi ile beraber yüüyecekler ve şimal diyarından atalarımıza miras olarak vermiş olduğum diyara birlikte gelecekler... Beni baba diye çağıracaksınız ve ardımdan dönüyeceksiniz..."<sup>33</sup>.

#### Br Mesihcilik İlan Edilmiştir:

Bu rüya devri (Mesihcilik) İsrail'in Allah yolunu yeniden bulacağı Mesih'e<sup>34</sup> ait bir devirdir. O halde Mesih'e ait rüya, herşeyden önce çok

31 Hoşea, XIV, 2, 6, yine bak. Yeremya, III, 12, 13.

32 Hoşea, II, 19-20.

33 Yeremya, III, 14-19.

34 Messie (Messiah) kelimesi, "Kutsal yağ" anlamına gelen İbranice Machiah kelimesinden alınmıştır. Yunanca bunun karşılığı yağ anlamına gelen christos'tur. Tevrat'ta Mesih kelimesi, önce İsrail Krallarını veya büyük kâhinleri belirtir. (Bk. I. Samuel, XXIV, 6; I. Tarihler, XVI, 22). Aynı şekilde Pers İmparatoru Cyrus da Allah'ın Mesih'i olarak görülmüştür. (Bk. İşıya XLV, 1). Özellikle Mesih kelimesi, peygamberler içinde tecridi olarak, âhir zamanda Sion sürgünlerini bir araya getirecek olan Allah elçisine tahsis edilmiştir. Hristiyan çağı döneminde Filistin, Romalıların egemenliği altında iken, Mesihî ümit ateşlenmiştir. Neticede âhir zamana ait yazılar çoğalmıştır. Artık, milletini kurtaracak, İsrail'in düşmanlarını cezalandıracak, Diasporaya son verecek bir kurtarıcı iyice beklenir hale gelmiştir. Bütün Yahudi tarihi boyunca, özellikle zulum devirlerinde, Kitabî metinlere dayandırılmış bilgilerin hesaplarıyla Mesih'in gelişi "Davud oğlunun (İsa'nın) gelişinin tarihiyle tesbit edilmeye teşebbüs edilmiştir.

Bu arada bir takım sahte mesihler de ortaya çıkmıştır. Bunların en tanınmışları şunlardır: Simeon Bar Kochba (II. asır), David Al Rohi (X. asır), David Hareouveni (XVI. asır) ve Sabbaatai Zvi (XVII. asır).

kuvvetli bir milliyetçilik ümididir. Fakat Mesihçilik, Evrensel bir ideal ve ahlâk olarak gelişmiştir. Gerçekten VIII. asırdan itibaren Nebiler, tüm insanlığı kendi tarih görüşlerinin içine sokmuşlardır. Onlara göre, Allah, mademki kâinatın ve tarihinin mutlak hükümdarıdır. Öyleyse O, aynı zamanda milletlerin de hâkimdir. Allah ile İsrail'i biribi, ine bağlayan vazgeçilmez, ihtirash özel münasebetleri inkâr etmeksizin Nebiler, Allah'm, tüm yaratıkları için olan sürekli endişesinden söz etmişlerdir. Yine Allah'm, İsrail'i cezalandırdığı ve kurtardığı gibi başka milletleri de kurtaracağı ve cezalandıracağına işaret edilmiştir. İşte Allah'm, başka milletlere peygamberlerini göndermesinin sebebi de budur. Bunun için Amos, Obadya, Yunus, İşaya, Yeremya; Mısır'ı, Asur'u, Babil'i, Arabistan'ı, Tyr'i, Edom'u, Moab'ı, Ammon'u v.s. korkutmuş ve kurtuluş yolunu göstermiştir. Yunus, Ninova halkını nedamet, gidişatlarını tebdil konusunda ikna etmiş ve böylece onları tehdit eden cezadan sakındırmıştır.

Nihayet Nebiler, millertlerin iç ve dış politikalarını yönetecek evrensel bir ahlâkın zaruretine kanaat getirmişlerdir. Onlara göre, tek başına adalet bile bir milletin mutlu olmasına ve hayatta kalmasına müsaade edebilir. Her millet, başarılı veya başarısız hayat tarzından, Allah önünde mesuldür. Buna göre; kısaca, Evrensel tarihin yegâne hedefi, yer yüzünde "Allahın Kırallığını" kurmaktır. Âhir zamanda insanlık, adaleti iera etmeyi başaracak, böylece Allah'ı tanıma evrenselleşecektir. Artık o zaman şiddete gerek kalmayacaktır. Bunun neticesinde "İnsanlar, kılıçlarını saban demirleri, mızraklarını bağcı bıçakları yapacaklar. Millet, milete karşı kılıç kaldırmayacak ve artık cengi öğrenmeyecekler"<sup>35</sup>.

Bununla beraber Mesih, sadece "Yahudilerin Kralı" değildir. Peygamber ve Talmud, Mesihî devre; Mesih'in şahsiyetinden daha çok önem vermişlerdir. Onlara göre Allah ,dünyayı Mesihî devrin olacağını düşünerek yaratmıştır. O halde Mesih veya "İnsan oğlu" insanlık tarihinin bir sonucu, bir ürünüdür. Yine Mesihî toplum, insanların gayretleriyle meydana getirilmiş ideal bir toplumdur. İnsanlık bunda başarı gösteremezse bile Allah yine derhal Mesihini gönderecektir. Talmud'un şu hikmetinin de anlamı budur: "Mesih, insanlık tam olarak iyi veya tam olarak kötü olduğu zaman gelecektir." (Sanhedrin 98). Mesih, "Yargı günü", "Ölülerin Dirilmesi", Allah'm krallığının kurulması ve evrensel barış ile aynı zamana rasthyan âhir zamanda görünecektir. Antik Yahudilik ise, Mesihî çağla gelecek dünya ve öbür âlem arasında biraz ayırmıştır. Geleneğe göre Mesih, bu dünyaya gelmeye yönelmiş ruhlar dizisinin tükendiği veya İsrail tarafından dökülen göz yaşlarının toplandığı bardağın dolmuş olduğu andan itibaren gelecektir. Hahamlar devrinde Mesih inancı, Yahudiliğin temel inançlarından biri durumundadır. Fakat bazı dini çevreler, İsrail devletinin yaratılması, sürgünlerin toplanması hâdisesini, Mesih devri öncesi bir olay olarak telâkki etmişlerdir. Hristiyan toplumuna göre Mesih, âhir zaman çağını başlatacak olan İsa-Mesih'tir. (Bk. Les Religions, s. 636).

35 İşaya, II, 1-5.

İşte bu evrensel ahenk içinde İsrail, rehberlik rolünü oynayacaktır. O zaman, bütün milletler, Allah'ın sözünü dinlemek için SİON'a çıkacaklar, İsrail de tüm insanlığa TORA'yı öğretecektir: "Ve milletler arasında hükmedecek ve çok kavimler hakkında karar verecek..."<sup>36</sup>.

**Hahamlık Yahudiliği:** (Birinci mabedin yıkımından Talmud'un tamamlanmasına kadar olan devre):

M.Ö. 586 yılında Babilli Buhtunnasır (Nabuchodonosor), Yahuda Krallığını istilâ etmiş, Kudüs mabedini tahrip etmiş ve nüfusun büyük bir kısmını sürgün etmiştir. Bu yıkım, Yahudi milletin tarihi için kesin bir dönüm noktasıdır.

### **Babil Sürgününden Sonra, Diaspora Oluşur:**

70 yıl sonra, Babil, Pers ve Medie Kralı Cyrus tarafından feth edilir ve sürgünde olan Yahudilere dönüş izni verilir. Çok küçük bir azınlık Filistin'e dönmekle ve mabedi yeniden inşa etmekle beraber, Yahudilerden büyük bir çoğunluk Babil'de kalır ve Diaspora'yı oluşturur. Bundan böyle ya Yahuda'da ikâmet ederek, mabed etrafında merkezleşen eski dinî hayatı devam ettirerek, ya da, bir Sinagog etrafında teşkilâtlanmış Diaspora cemaatına aid olunarak iki ayrı şekilde Yahudi olunacaktır. İşte on asra yakın bir zaman bu iki din duygusu birlikte yaşayacak ve paralel olarak gelişecektir.

İbranî akd anlayışı, millî yapılarla, dinî karakterleri birbirine bozulmazcasına bağlıyordu. Kutsal ve âdil bir toplum yaratmak sadece İsrail toprağı üzerinde düşünülebilirdi. Allah'a ise, sadece Kudüs mabedinde tapılabılırdı.

Millî köklerinden kopmuş olmasına rağmen Diaspora, yeni bir din geliştirmiştir. İbadet ve Kanun etüdünde onun çok önemli bir yeri vardır. Sinagoga ilgili kurallar kısmen, mabed kültürünün yerine geçmiştir. Yahuda bölgesi bizzat, bu değişiklikleri tescil etmiş, İbranicilik, Yahudilik haline gelmiştir. Neticede, çevre medeniyetlerle temas eden Yahudi düşüncesi, iyice belirginleşmiştir. O, Şark mefhumlarını, sonra Yunan tesirlerini ya kabul etmiş, benimsemiş veya şiddetle reddetmiştir. Ayrıca İskender'in fetihleriyle Diaspora, eşsiz bir gelişme kaydetmiştir. Yahudi hidayeti, egemen durumdadır. Tevrat Yunancaya tercüme edilmiş ve putperestler üzerinde derin bir tesir icra etmiştir. Fakat Filistin de Grek baskısı, Asmoneensler (Makabi diye lâkaplanan rahipler ailesi)

36 a.g.k., II, 4.

savaşı ile sonuçlanan şiddetli ve dinî bir reaksiyonu doğurmuştur. Makabiler, iki asra yakın bir süre bağımsız Yahuda bölgesi, Romanın eyâleti haline gelmiştir. Ancak Yahuda'nın vatandaşları (Zelotes) tarafından başlatılan kurtuluş savaşı, başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Neticede M.S. 70'de Titüs ordusu tarafından Kudüs tahrip edilmiş ve mabed yıkılmıştır. Simeon Bar Kochba tarafından başlatılan son bir isyan da M.S. 130'da bastırılmıştır.

Artık, Diaspora, her geçen gün önem kazandıkça merkezi Filistin, batmaktan geri kalmayacaktır. Bu tarihlerde, Roma İmparatorluğu içindeki Yahudilerin nüfusu, genel nüfusun % 7 ile 10'unu teşkil ediyordu. Oysa en verimli manevî bir merkez olan Babil'de ise, bir milyona yakın bir Yahudi topluluğu politik bir şefin (Exilarque) veya (Rech Galouto) nun idaresinde yaşıyordu. Pumbedita ve Sura'daki iki büyük Talmud akademisinin idarecileri (Gaonim) ise o şefin yanında idiler. Ancak İslâm'ın itîşi, Yahudiliğin mânevî merkezinin yerini batıya doğru değiştirecektir. Yine de Babil ve Filistin merkezleri Yahudiliğe, ahlâkî ve hukukî bir yasa olan Talmud tatbikatına dayalı bir hayat stili kazandırmıştır.

### İkinci Mabed Yahudiliği:

M.Ö. 538'de Cyrus'un fermanından sonra Babil sürgünleri Filistin'e yerleşince; Yazıcı Ezra'nın etrafında toplanmışlardı. Tarihin ilk "Haham" olan Ezra, gerçek anlamda bir dini restorasyona teşebbüs etmiştir. Talmud Ezra için şöyle der: "Eğer Musa, ondan önce gelmiş olmasaydı, Ezra Tora'nın vahyine muhatap olabilirdi".

Ezra, Yahudi ocağının kutsallığı üzerinde durmuş ve putperest eşlerini boşayan bir takım müntesipler elde etmiştir. Yine o, Mabed hizmetini yeniden tesis etmiş, İsrail ile Allah arasındaki itifakı ciddî bir şekilde yenilemiştir. Bu ittifaka göre İsrail, yeminle Tora'ya itaati yükleniyor; Cumartesi ve bayramlara, sosyal ve zirâî kanunlara titiz şekilde riayeti üstleniyordu (İlk ürünler, yedi yılda bir toprağın dinlendirilmesi) Fakat Ezra'nın, özellikle Tora etüdüne önemli bir yer verdiğini görüyoruz. Bunun için o, Pazartesi, Perşembe (alış veriş günleri), Cumartesi günleri kutsal metni halka okumayı ihdas etmiştir. Aynı şekilde, o idare ettiği topluluğun (Kensseth Hagedola) yardımıyla âyin ve sinagoga ilgili Kural'ı da tespit etmiştir. O halde bugünkü şekliyle mevcut olan Yahudilik, Ezra ile doğmuştur. Yahuda hükümeti, ilk defa, bir krala veya rahiplere değil, bilakis bilgin ve haham topluluğuna tevdi edilmiştir.



Knesseth Hagedola'nın 120 üyesi (Bu Knesseth, İskender'in fet-hinden sonra Sanhedrin'e dönüşmüştür), Tevrat'a ait yasayı tesbit etmiş (İbrance Tevrat 'ın içinde 24 Kitap kabul edilmiştir), günlük duaları ve kutlama formüllerini kaleme almışlardır. Ayrıca onların, Tora öğretimi, muhtelif emirlerin tatbiki gibi de görevleri vardı. Yine onlar, yüksek mahkemeyi oluşturuyorlar ve takvimi tesbit ediyorlardı. Vahyin kesilmesinden sonra onlar, Hayy olan Allah'ın sözünün şârihleri olarak kalmışlardır. Aslında, son nebilerin tebliğleri uzun şerhlerin konusudur.

#### Kıyâmetle İlgili Tasavvurlar:

Nebiler, Yahudi felsefe tarihini açıklamışlardır. Buna göre, sürgün, kurtarıcı bir rol oynamış, Mesihî çağ yaklaşmıştır. "Rabbin Günü" hazırlanıyordu. Orada dürüstler, dinsizler, güçlüler ve küçük Kralıklar amellerinin mükâfaatını âdil şekilde alacaklardır. Kâinatın alt üst olmasından ve korkunç savaşımlardan (Gog, Magog Krah Savaşları gibi) sonra, Allah'ın Kralığı yeryüzünde kurmuş olacaktır. Ezekeil'in haber verdiği gibi, kurumuş kemiklerin şaşılacak görünümü içinde, ölümler dirilecektir<sup>37</sup>.

#### Yahudi Düşüncesi Babil Mitolojisinin ve Yunan Felsefesinin Tesirinde Kalmıştır:

Bütün bu kıyametle ilgili tasavvurlar, İsrail milletindeki gerçek mistik ateşten söz ediyorlar. Daniel kitabında olduğu gibi, Kıyâmetle ilgili yazılar oldukça çoktur. Melekler, iblisler, şeytan dikkate alırsa; Allah'ın tüm yaratıkları kendi hedeflerine hizmet ediyorlar.

Öbür dünya, yani gelecek dünya üzerinde bir takım tasarılar yapılmıştır. İşte devrin Yahudiliğine uygun gelen bu nazariyelerin gelişmesinde şark inançlarının ve Babil mitolojilerinin büyük tesiri inkâr edilemez. Aynı şekilde Yunan etkisi de yahudiliği daha belirginleşmeye dorğu yöneltmiştir. Yine de ne mitolojinin gayri ahlâkî ve kaprisli tanrıları, ne de filozofların gayri müşahhas, soğuk, entellektüel tanrıları yahudilere cazip gelmemiştir.

Fakat genel fikirler çerçevesinde, en ortodoks yahudiler arasında bile, helenleşmenin bir takım izlerini tesbit mümkündür. Quohelet'in kitabı bu fikirlerle doludur. Tevrat'ın Arâmice tercümesi (Targoum), Antropomorfizmi yumuşatmıştır. Böylece, Sina üzerine inen Allah değil, "Allah'ın Şahsiyetidir".

37 Ezekeil, XXXVII.

Hikmetin çok sayıdaki övgüleri, Talmid Ha'ham'a (Hakimlerin Talebesi) olan hayranlık, öz değerlerin alt-üst olduğunu gösterir. Aynı şeyi, yahudiliğin iç evriminde Yunan medeniyeti içindeki filozofa verilen önemle, takviye edilmiş olarak görüyoruz. İşte bunun için, Ben Sira'nın Hikmet Kitabı, yahudi unsurları ile Yunan unsurlarını karıştırmıştır. Buna göre Hikmet, Allah'ın bir ihsamıdır. O halde o, yine bir bilgi ve araştırma konusudur. Fakat diğer taraftan hikmet, düşüncenin bir zihin yeteneğidir ve hayatı, mantık ve zihne göre düzenler.

İlk Yahudi filozofu İskenderiyyeli Filon (Philon) bu fikirleri daha da ileri götürerek din ve felsefeyi, vahiy ve akli, hikmet ve kelâmı (Logos) uzlaştırmaya teşebbüs etmiştir. Ona göre dini buyruklar ve kurallar da rasyoneldirler ve gerçekte *Stoisyen* ve *Platonisyen* doktrinin ahlâkî sonucuna varırlar. Fakat yine de Filon, geleneksel yahudiliğin kenarında kalır. O, önemli rolü, doğmuş hristiyanlığın gelişmesinde oynamıştır.

Gerçekten, Yunan düşüncesi hahamlara, zararlı görünmüş, bunun için hahamlar, kendi içlerine yani Tevrat kurallarının içine kapanmışlardır.

### Yahudi Mezhepleri:

Yine de Yahudi düşüncesi donmamıştır. Aksine, fikirlerin kaynaşması öylesine olmuştur ki, birçok küçük mezhep teşekkül etmiştir. Resmî bir düşünce çizgisi veya doğma olmadığı için bu mezheplerin hiçbiri İtızal'da olmamıştır. Ancak onlardan herbiri, kendine göre kutsal kitapları yorumlamış ve ondan dinî, ahlâkî, metafizik ve hatta politik bir davranış çıkarmıştır. Bu davranış, milliyetçi Yahudilerin (*Zelotes*) aşırı milliyetçiliğinden, Sadukilerin uyguladıkları "ortak çalışmaya", Ferisilerin eyyamcılığına kadar uzanır.

Bu Yahudi mezheplerinden sadece dördü, Yahudiliğin tekâmülü için önem taşır. Bu mezhepler şunlardır:

1- *Esseniler (Esseniens)*: Kumran yazmaları, onların; Yahudi - Hristiyanlarla akrabalıklarını bize göstermiştir.

2- *Zelotlar (zelotes)*: Dindar ve milliyetçiler.

3- *Sadukiler (Saduceens)*: Bunların düşüncesi, Karailer itizalinde yeniden ortaya çıkacaktır.

4- *Ferisiler (Pharisiens)*: Büyük kitlelere sahip olan bir mezheptir. I. asır, Ferisilerin hâkimiyet çağıdır.

Önce tarihî birtakım sebeplerden, sonra da mabedin tahribinden sonra; Mabel kültü üzerinde merkezleşmiş olan klasik dini duyguyu devam ettiren rahiplerin ve *Sadukilerin* varlıklarının artık nedeni kalmamıştır.

Millî bağımsızlığı koruma savaşı veren Zelotes'lar ise Yahudi renasansının son ümidi ile birlikte yok olur.

Zulümlerin kırıp geçirdiği Esseniler'e gelince; onların mistik ve zâhidâne mezhepleri hiç bir zaman cemaatleri etkilememiştir.

Ferisiler, şayet tahripten sonra yaşamışlarsa; bu onların uzun zamandan beri bu ihtimale hazır olmalarından ve bilhassa orada cemaatı hazırlamalarındandır. Çünkü onlar, uzun zamandan beri, Tora'nın, devletten, İsrail toprağından daha önemli olduğunu ve Tora'nın *ahid* alâmeti bulunduğunu kabul ediyorlardı. Onlara göre, zulüm giderse şeriat yaşar.

#### Ferisiler İçin Tevrat, En Büyük Değerdir:

Yahudiliği, yeni duruma (Diaspora) uygulamak için Tevrat'ı dikkatli şekilde okumak kâfidir. Çünkü "Herşey onda bulunmaktadır". Musa'dan, Kneseeth Hagedola hahamlarına varıncaya dek, nakledilmiş olan şifahî gelenek, Yahudilere Allah aşkı ve hizmetine doğru rehber olmak için çok titiz hayat çerçeveleri koyan yazılı kanunun yorumuna izin vermiştir. O halde şeriatin etüdü yüce bir değerdir. Dünya, sadece "Tora okuyan çocukların nefesleriyle, onun emirlerinin tatbiki ile ve menfaat karşılığı olmayan lutufla devam etmektedir".

İşte bunun için Hikmet, tevazu ve alçak gönüllülük, gerçek Yahudinin faziletleridir. O, sevaplarının mükafatını gelecek dünyada alacaktır. Çünkü bir amel, bu dünyada ve öbür dünyada mükâfatlandırılmıştır. Bu dünya, öbür dünyanın giriş odasından başka bir şey değildir.

Ferisi Yahudiliğinin kuvvet çizgileri, okullarda gelişmiş ve şerh edilmiştir. Fakat kısa bir zaman sonra, sözlü nakil şartlarının güvenilirliğinin olmadığı düşünülerek (Yahudi merkezlerinin dağılması, zulümler, güvensizlik nedenleriyle) Mukaddes Haham Yuda, Filistin okullarında tedris edilen kanunların tümünü yazmaya karar vermiştir. İşte bu tedvinden de Mişna (Michna) doğmuştur.

Mişna'nın yorum ve derleme çalışması V. asra kadar Tiberiade ve özellikle SURA ve Pumbediat'daki iki büyük Babil akademisinde devam etmiştir. İşte Mişna'nın şerhi olan Gemârâ (Guemârâ) buralarda kaleme alınmıştır. Böylece Mişna ve Gemârâ, Talmudu meydana getirmişlerdir.

## İBÂDİLİKTE AZZABE

Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

İbâdî tarihçilerin şiddetle karşı çıkmalarına ve reddetmelerine rağmen, Ehl-i Sünnet bilginlerince "Hâricilik" fırkasına isnad edilen "İbâdîyye Mezhebi"nin varlığı, "lâ hükme illâ lillâh" esasına göre değerlendirme yaptıkları; Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye beyat ettikleri; Ali ve Mûaviye (60/680)'yi veya Hâşimoğullarını ve Emevileri terkettileri için, "Ehl-i Nehrevân"dan kaynaklanır. Siyâsî imamları Abdullah b. İbâd (ö. 86/705)'a nisbetle "İbâdîyye" diye isimlendirilmişlerse de, mezhebin fikir babası Câbir b. Zeyd (25-93/641-711)'dir.

İbâdîyye başlangıçta, Mekke, Basra, Kûfe, Hadramevt ve Oman gibi yerlerde mevcuttu. Emevî idarecilerin baskıları sonucu Şark'tan uzaklaşmışlar, Mağrib'e gelmişlerdir. İbâdîler'in Mağribe gelişleri hakkında güvenilir bir tarih vermek zorsa da, Emevîler zamanında gelmiş oldukları kesindir. Kaynaklar, İbâdî mezhebine dâvette bulunmak üzere Mağribe ilk gelen şahsın Basralı Selemetübnü Sa'd ile İbn Abbas'ın mevlâsı İkrime (ö. 105/723) olduğunu bildirmektedir<sup>1</sup>. Bu durumda İbâdîyye, H. I. asrın sonları veya II. asrın başlarında Mağrib'e girmiş olmaktadır. Aynı şekilde Seleme, Trablusgarb 'da, beş kişilik "Hameletül-ilm<sup>2</sup> gelmeden önce (140/757 yıllarında) İbâdîyye adına dâvete başlamıştır. Neticede İbâdîlik, H. 4. asrın ilk yarısında Milâdî 10. asırda, Libya, Tunus ve Cezâyir'e yani Trablus, Cebel Nefüse, Tahert Cerbe ve Myzab Vâdisi'ne yerleşmiş bulunuyordu.

Ne var ki, Libya İbâdî İmamlığı, Abbasîlerin, 283/896'da, Ağlebîlerin temsilciliğinde gâlib geldikleri Manu Savaşı ile sona erdi. Cezâyir

<sup>1</sup> Meselâ bkz.: Ferhad Câbiri, "Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdîyyeti'l-Vehbiyye fi Cerbe", Tunus 1975, s. 19; Salih Bâciyye, "el-İbâdîyye bi'l-Cerid", Tunus 1976, s. 185.; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Sa'îd ed-Derîmî (ö. 670'e doğru), "Tabakâtu'l-Meşâyihî'l-Mağrib", tahk. İbrahim Talay, trbz., CLI, s. 3 vd.; Şemmâhî (928/1522), K. es-Siyer, C. I., s. 5.

<sup>2</sup> "Hameletül-ilm" (ilk ilim öğreticileri, taşıyıcıları) şu şahıslardır:

Ebu'l-Hattab Abdu'l-'Alâ b. es-Semmâh el-Ma'afirî (Yemen arablarından); Abdurrahman b. Rustem el-Fârisî; Âsum es-Sıdratî; İsmail b. Darar el-Gıdâmsî; Ebû Davud el-Kıblî (bkz. el-Câbiri, age., s. 20)

İbâdî İmamlığı ise, Şîa'nın 296/908 yılında, İbâdiyye'yi kesin yenilgiye uğratmasıyla son buldu. Özellikle Manu savaşı İbâdiyye Cemaatı'na büyük bir darbe indirdi; halkın büyük çoğunluğu ve âlimler kılıçtan geçirildiler. Öyle ki İbâdî Cemaatı, bu savaş sonunda, "Kitmân Dönemi"ne girdiler. Zira artık Zuhûr Dönemi İmâmeti" oluşturacak güce sahip değillerdi. Ayrıca İbâdî zümreler meskûn oldukları bölgelerde eskisi gibi rahat değillerdi; bilhassa Şîa'nın hâkim olduğu bölgelerde istedikleri gibi yaşayamıyorlardı. Öyle ki İbâdî bilginler, H. IV. asır boyunca bir ihtilal yaparak vaziyeti düzeltmeyi tasarlamışlarsa da, bir sonuca varamamışlardır. Bununla birlikte, böyle bir idârenin kendilerine ağır geldiğini ve varlıklarını tehlikeye sokabileceğini anladılar. Neticede devrin ibâdî âlimleri, dinlerini ve varlıklarını muhafaza edebilecek ve kitman devrini devam ettirecek yeni bir nizam kurmayı düşündüler. Kurulacak olan bu nizam, zuhur dönemindeki imâmet nizamının yerine kâim olacaktı. Nitekim Ebû Ammar el-Kâfi, ibâdî şeyhlerinin Kitman döneminde, mezhep mensuplarının âdil sultana sâhib olmadıkları devirde, kurdukları "Azzabe Nizâmı"nın âdaletle işyapan İmamet menziline olduğunu söyler<sup>3</sup>.

Binaenaleyh İbâdiyye'ye göre, Din'in uygulanma yolları dörttür. Mesâliku'd-Dîn tabir olunan bu yollar; *Zuhûr*, *Difa'*, *Şîra'* ve *Kitman'* dir. Şer'i hükümler ancak bu yollardan birisiyle uygulanabilir.

Zuhûr döneminde, Allah'ın hukukunu ve emirlerini, kulların haklarını infaz etmek Devlet Reisi'ne, Halife'ye (el-imâm el-Kübrâ) aittir. Hülefâ-i Râşidîn devri ile Cezâyir Rüstemoğulları idaresi bu tür infazın mevcut olduğu zamanlardır.

Difa' döneminde, İbâdî Cemaatı, düşman saldırılarına, can ve mallarına yapılan tecâvüzlere karşı koruma ve savunma vazifesi, tâyin edilmiş olan İmâm'a aittir. İbâdîlerin düşmanlarının ortadan kalkması veya yok olmasıyla birlikte onun imamlığı da sona erer. Bilâhare ya yenden imam seçilir ya da bir başkası onun yerine geçer. Ehl-i Nehrevân'ın difa'ı ve bu dönem için başlarında bulunan imamları bu anlayışa esas ve örnek teşkil eder.

Şîra' hali, insanın nefsini cehennemden koruması veya cennet için satmasıdır. Ebû Bilal Mirdas (61/680)'ın hayatı bu nevi yaşayışa gösterecek en bâriz örnektir.

<sup>3</sup> Câbiri, age., s. 25. Ayrıca Manu ve Bâği savaşları (358/969) ile kitmân devrine giriş hakkında bkz. Şemmahî, age. s. 349-351; ed-Dereîni, Tabakât, s. 95-102; Câbiri, ss. 20-25.

Kitman döneminin mümeyyiz vasfı, yok edilmek veya yasaklanmak istenildiğinde dini muhafaza etmektir. Resûlullah (s.a.s.)'ın Hicretten önceki yaşayış şekli buna esas teşkil eder. Bu bakımdan kitman döneminde yaşayıp da dinini zâyi eden kitman hükmü üzere değildir. Nitekim o, zuhûr, difa' ve şira' hükmü üzere de değildir. İşte "Azzabe Nizamı", kitman devrinde yaşayan İbâdî Cemaat'ın dinini muhafaza etmek, ibâdîlerin varlığını idame ettirmek için kurulmuştur<sup>4</sup>.

Gerçekten de "Azzabe", İbâdiyye mezhebine has; dinî ve içtimâî birtakım vasıfları ve vazifeleri olan bir kurumdur, idarî organdır. Cezâyir'de Myzab Vâdisi, Tunus'da Cerbe ve Libya'da Cebel Nefûse'de hâlâ mevcudiyetini devam ettiren bu nizam, İbâdiliğin devamını, inançlarının muhafazasını ve bekâsını sağlayan yegane müessesedir. Bu bakımdan "Azzabe Nizamı"nı incelemek İslâm Mezhepleri tarihi yönünden önemli olduğu gibi, İbâdî Cemaat'ının içtimâî yapısını tanıtmaya sebebiyle, sosyoloji ilmi açısından da oldukça faydalıdır. Nitekim birçok ilim adamı Azzabe'nin tarihi bir sosyal kurum olduğunu söylemektedir<sup>5</sup>. Bu çalışmamızda biz, H.V. asrın ilk yarısından (408/1017-1018) günümüze kadar olan zaman içerisinde İbâdî Cemaat'ın dinî ve içtimâî yapısını aslı halî üzere muhafaza etmiş ve XX. asra gerçek hüviyetiyle gelmesini sağlamış olan bu Azzabe'nin kuruluşunu, tarihçesini mahiyetini ve vazifelerini inceleyeceğiz. Tesbitlerimiz ve açıklamalarımız bir yandan doğrudan doğruya ve yalnızca İbâdî kaynaklara diğer yandan da müşahadelerimize ve Myzab Vâdisi seçkin bilginlerinden öğrendiğimiz şifâhî malumata isnad etmektedir<sup>6</sup>.

### Azzabe'nin Tarifi:

Lisanu'l-Arab, "Azzabe" kelimesine bir kaç sayfa ayırır. Fiil olarak "azabe, ya'zûbü, 'uzûben,' âzib (çoğ. 'uzâb ve a'zab)" aslından gelen bu kelime, Kur'an'da da iki defa geçer (Yunus sûresi, 61; Sebe' sûresi, 3)

4 ed-Dercîni, age. s., 14; Câbiri, s. 23.

5 Câbiri, s. 20; ed-Dercîni, s. 11; Şemmahî, s. 340; *Mecelletü'l-Arabî*, Eylül 1982, n: o: 286, Kuveyt, s. 114; Bacıyye, age. s. 183.

1983 senesinde Cezayir'de bulundum. Myzab İbâdîlerini yakından görme ve tanıma imkanı buldum; onlardan da çok yakın alaka ve yardım gördüm. Bizzat mezheb âlimleri ve Azzabe Şeyh'inden ibâdilik hakkında geniş ve açık bilgiler aldım. Bendenizi Myzab Vâdisi'ne davet eden ve eşsiz misafirperverlikleriyle muamele eden Garrara ve Gardaia şehirleri Azzabe azalarına ve özellikle sayın Şerîf Belbâc, Ahmed Cehelân, Ömer Mellal, Muhammed Nasır (Cezayir Ün. Ed. Fak. Arab Dili Doçenti), Şeyh Nasır el-Marmûrât, İsa Mûsâ, *TISKOKA* fabrikası sahipleri, el-Hayat medresesi müdürü ve hocalarına teşekkür etmeyi bir vazife kabul ediyorum.

6 Tabakâtü'l-Meşâyih, s. 14; Câbiri, s. 23.; *Lisânu'l-Arab*, Hüseyin Atay, *Mu'cemu'l-Luga*, Ankara 1964.

ve gayb anlamı ifade eder. Tekili “azzabî”, çoğulu, uzâb ve a'zab olan “Azzabe” lafzı, lügatte, otlak bulmak üzere koyunu ile vâdilerde uzaklaşan, kaybolan; bekar, aileden ve mahından gaib olan, mahrum kalan manalarına gelir. İstilahta ise, yol arayan, ilim talep eden, hayır ehli yolunda yürüyen, bunları koruyan ve bunlarla amel eden herkes için lakab olarak kullanılır.<sup>1</sup> Bütün bu güzel sıfatlara sahip olan kimse de “Azzabî” diye isimlendirilir. Bir başka deyişle, “sırât-ı müstakîm” üzere olan ve bu yol gereğince amel eden bir insan (Müslüman) “azzabî” olarak adlandırılır.

Öte yandan, “el-uzûb” dan türeyen “azzabe” ismi, birşeyden uzak olmak demektir. Buna göre “azzabî”, dünya ve dünya nimetleriyle meşgul olmaktan kaçınan, uzak duran; daha çok âhiret hayatıyla alakalı işlerle uğraşan kimse demektir. Azzabî tabiri, bu tür bir yaşayışta olanları ifade eden bir istiare; Azzabe de, sözkonusu vasıfları hâiz insanların teşkil ettiği “Meclis”tir. ed-Dercinî (ö. 670), Azzabe lakabını ilk defa kullanan kimsenin, H. V/11. asrın başlarında “Halka”<sup>7</sup> yı kuran; esaslarını, yetki ve vazifelerini tesbit eden Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr olduğunu söyler<sup>8</sup>. Bu lakab, müttaki, salih ve vera' sahibi, dinde kendisine güvenilen, “el-emru bi'l-ma'rûf ven nehyü ani'l-münker”i yerine getiren herkes için kullanılırsa da, âlim olduğu halde bilgisine göre hareket etmeyen, gerçek hal üzere bulunmayan ve buna göre amel etmeyen bir kimse bu isimle isimlendirilmez<sup>9</sup>.

#### Azzabe'nin Kuruluşu:

“Azzabe Nizamı” kurma görüşü başlangıçta, İbâdî Cemaat'ın tamamının görüşü değildi; sadece Cerbe<sup>10</sup> ve benzeri yerlerde yaşayan bir kısım ibâdiler böyle düşünüyorlardı. Böyle bir fikir ilk defa Ebû Zekeriya Fâsıl b. Ebî Misver el-Yehresânî'den geldi. Ba'ğiy Savaşı'na katılmak üzere yola çıkan el-Yehresânî, Ebû Hazer'in yenildiği ve taraftarlarının dağıldığı haberini aldı. Babası Ebû Misver'i Cerbe adasına reis tayin etmek üzere geri döndü<sup>11</sup>. Babasının ölmesi üzerine Ada'nın reislüğünü kendi

7 “Halka”, kendilerine ilim öğreten, doğru yolu gösteren, dini konularda bilgiler veren basiret sahibi bir şeyhin etrafında toplanan topluluğa verilen bir isimdir. Halka, aynı zamanda Azzabe'nin bir diğer adıdır. Geniş bilgi için bkz. Cabiri, age. s. 317-318.

8 Ebû Abdullah Muhammed B. Bekr hakkında bakz. ed-Dercinî, Tabakât, C.I., s. 167-174; Ebû Zekeriya Yahya b. Ebî Bekr, *Kıtabu Siyeri'l-Eimmeti ve Ahbarihim*, tahk. İsmail Arabî, Cezayir Milli Kütüphane Yayınları, no: 3, Cezayir 1979, s. 173-177.

9 Tabakât, s. 3; Cabiri, age., s. 62.

10 Kaynaklar, Cerbe'nin H. 47/667-668'de, Muâviye devrinde (41-60/661-673), Rüfyâ b. Sabir el-Ensârî tarafından fethedildiğini belirtir (bkz. Câbiri, s. 29).

11 Câbiri, age., s. 24; Tabakât, s. 17.

üzerine aldı. Azzabe Nizamı konusunu uzun uzadıya düşündü. Nihayet o, oğlu Zekeriya ve Yunus'u, 408/1017-1018'de, kızkardeşinin oğlu ve bazı akrabalarıyla birlikte tilmizi Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr'e gönderdi. Bazı talebelerininin de bulunduğu bu topluluğa, Ebû Abdillâh'dan kitmanı devam ettirecek bir nizam kurmasını istemelerini söyledi. Esasen Manu Savaşı sonunda, Ebu'l-Kasım el-Bağtûri ve Ebû Muhammed Abdullah b. el-Hayr başkanlığında İbâdî Cemaat'ın varlığını muhafaza edecek bir nizam ikâme etme fikri ortaya atılmıştı ve işte bu andan itibaren Azzabe Nizamı kurma düşüncesi yaygınlaşmaya başladı<sup>12</sup>.

Azzabe Meclisi ilk defa, Hicrî V. asrın (409/1019 yılları) başlarında, Cezayir'in Güney Doğu'sunda, Myzâb Vâdisindeki "el-Atf" şehrinde kurulmuştur. Kurulduğu yer, kurucusunun lakabına nisbetle "Muhammed es-Sâih" adıyla meşhur olmuştur. Daha sonra İbn Bescen, Melika, Nûra, Berrian, Garrara, Gardaia, Cerbe ve Cebel Nefûsede "Halka"lar teşekkül etmiştir. Günümüzde Azzabe Meclisi'nin en büyüğü Myzâb Vâdisindeki Gardâia şehrinde dir<sup>13</sup>.

İbâdî yazarlar, Azzabe'yi kuran, hududunu tâyin eden, esaslarını tesis ve tahrîr edenin Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr olduğunda hemen hemen ittifak ederler. Ebû Abdillâh Muhammed, Hicrî IV. asrın son çeyreğinde (Milâdî 10. asırda) doğdu. 408/1017-1018 yıllarında tahsilini tamamladı. İlim ve takvası ile zamanında insanların en seçkinlerinden idi. İbâdiyye mezhebine büyük hizmetlerde bulundu. Zira İbâdîliğin günümüze kadar gelmesini sağlayan yolun metod ve prensiplerini o vaz etmiştir<sup>14</sup>.

Ebû Abdillâh Muhammed, Cebel Nefûse, Cerbe, el-Hamme ve Kayravan'a gelerek çeşitli İslâmî ilimleri talim etti. Ebû Nuh Sa'id b. Zengil ve Ebû Zekeriya b. Ebî Mîsver'den de ders aldı. Pekçok ilimde derin bilgi sahibi oldu. Kayravan'da özellikle Arab dil ve Edebiyatı üzerine öğrenim gördü. Kayravan'daki tahsilini bitirince artık kendisinin yetişmiş olduğu kanaatine vardı ve daha sonra da etrafında "halka" teşekkül etmeye başladı. Böylece Ebû Abdillâh Muhammed, Kayravan'dan Kastiliyye'ye geçtikten sonra, Şeyh Ebû Zekeriya'nın kendisine gönderdiği heyetle karşılaştı ve bu tarihten (408/1017-1018) itibaren iş hayatına başladı; etrafında halka meydana geldi. Aynı şekilde o, halka'yı da, Ebû Zekerriya'nın tavsiyelerine uyarak teşekkül ettirdi,

12 Câbiri, age., s. 24.

13 Câbiri, age., s. 13.

14 Tabakât, s. 17; Câbiri, s. 24.



yoksa kendisi böyle bir şey düşünmüyordu. O, bu işe, kendisine gelen heyetin isteklerini el-Minye Mescidinde dinledikten ve bu konuda fevkalade istekli olduklarını gördükten sonra karar verdi. Ancak onlardan 4 aylık bir süre istedi. Her iki taraf da sözlerine sâdik kaldılar. Zenâte'nin Trablusgarp dolaylarında, Senhâce'de ayaklandıkları sene, Tinbesli'de, el-Minye Mescidinde ilk *halka* teşekkül ediyordu.<sup>15</sup> Ebû Abdillah, *halka*'yı kurduktan sonra tek bir yerde oturup kalmadı; talebeleriyle birlikte İbâdilerin yaşadığı heryeri dolaştı. Bu yüzden de "*Seyyid Muhammed es-Sâih*" lakabıyla meşhur oldu. Öyle ki, bazı ibâdî yazarlar onun bu durumunu, İsâ ve havarilerinin durumuna benzetirler<sup>16</sup>.

Böylece o, burada, 408/1017'de, günümüzdeki *Azzabe*'ye benzer bir meclis; *Azzabe* heyetine benzeyen bir zümre meydana getirdi. Uzun asırların geçmesi, değerli kimselerin yer aldığı ve yönettiği bu *halka*'nın nesilden nesle, asırdan asra asli hüviyetiyle intikal etmesine mani olmadı. Bu *halka*, günümüze kadar "*el-Misveriye*" ve "*el-Bekriye*" isimli iki tanınmış aşiret vasıtasıyla gelmiştir. Ayrıca onun kurduğu bu nizam, Ebû Zekeriya Fâsil b. Ebî Misver'e nisbetle "*es-Sîretü'l-Misveriyye el-Bekriyye*" diye isimlendirilmiştir. İşte sözkonusu *halka* veya *nizam*, Ebû Abdullah'ın tesis ettiği biçimde varlığını devam ettirdi. ve "*azzabî*" nin uyması gereken bir esas oldu. Öyle ki, *halka* ehlerinden olan bir *azzabî*, giyim-kuşam ve yaşayışı ile diğer insanlardan farklı bir yaşayış içerisindedir. Vücdun tamamını örten geniş ve beyaz renkli bir elbise giyer. Başına beyaz bir örtü bağlar ve bir ucunu sağ tarafına sarkıtır. Saçları devamlı surette çok kısa olur, *azzabî* saç uzatmaz. Gerek elbise gerekse başörtüsü renk, dikiş ve giyim şekli ile *azzabî*'ye has özellikler taşır<sup>17</sup>.

### Azzabe'nin Mahiyeti:

İmâmet, İbâdilikte, zuhûr döneminde "*Şûrâ Yolu*" iledir ve ilâhî kanunların bütünüyle tatbik edilmesi esasma dayanır. Kitman dönemindeki "*Azzabe Nizamı*", zuhûr dönemindeki bu "*imâmet nizamı*"na veya

15 Tabakât, s. 167, 169; Câbiri s. 17, 31; İbâdiler Kayravam 141/758-759'da ele geçirmiştir. (Câbiri, age., s. 17).

16 ed-Dercîni, Tabakât, C.I., s. 145 vd.; Câbiri, s. 34. İbâdî yazarlar Ebû Abdullah'ın hayatı, eserleri ve faaliyetlerine büyük yer verirler. Ebû Abdullah. İbâdiyye'nin intikal dönemi, yani zuhûr devrinden kitman devrine geçiş dönemi bilginidir. *Halka*'yı kurup esaslarını vaz ettiği gibi çok sayıda da talebe yetiştirdi. Zühd ve takva ehli birisi idi. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti. Aişe isimli bir kadınla evli idi ve bu hanımından Ebu'l-Abbas Ahmed, Ebû Ya'kûb Yusuf ve İbrahim b. Muhammed adlarında üç oğlu oldu. Geniş bilgi için bkz. Câbiri, age., s. 34-70; Tabakat, s. 170 vd.

17 Tabakât, 170 vd.

“Şârâ Meclisi”ne benzer. Ancak her iki dönemdeki icra gücü farklıdır. *Azzabe Meclisi*, iyi ve hayırlı işler yapmak, “*el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker*”i tatbik etmek üzere kurulan bir heyettir<sup>18</sup>. “*Kutbu'l-eimme*” lakabıyla meşhur olan Şeyh Muhammed el-Atfîş, “*el-emru bi'l-ma'rûf*”un tatbiki, hak sahibininin hakkının alınması, dinî malî ve içtimâî işlerin yürütülmesi ve düzenlenmesi için “*Azzabe Nizamı*” vâcibtir” demektedir<sup>19</sup>. Aynı şekilde, ibâdî siyer ve tarih kitapları incelendiğinde, *Azzabe Nizamı* ile alakalı çalışmalara bakıldığında, *Azzabe Meclisi*'nin “*râ'i*” veya “*imam*” mesabesinde olduğu görülür<sup>20</sup>.

Esasen İbâdî Cemaatı, kitmân döneminde, iki ana kısma ayrılır: Talebe ve Ümmet (Avam). eş-Şeyh Ebû Abdillâh'ın *Azzabe Nizamı* hakkında yazdıklarından ve tabakât kitaplarının ondan yaptığı nakillerden öğreniyoruz ki, talebe kısmı üçe ayrılmaktadır:

1) *Azzabe Hey'eti*: Bu hey'etten iki heyet daha meydana gelir; a) öğrenciler heyeti; b) dinleyiciler heyeti (hey'etü'l-muhâdır). İbâdî müslüman mutlaka bu heyetlerden birisine mensuptur. Bununla birlikte bu heyetlerden herbirisine mensub olabilmek için bir takım husûsiyetler ve şartlar sözkonusudur.

Öyleyse bir kimsenin *Azzabe Heyeti*'ne girebilmesi için gerekli şartlar ve vasıflar nelerdir?

İbâdî Cemaat'ın dinî, idârî, içtimâî ve mâlî işlerini yürüten *Azzabe* belli sayıdaki insanlardan meydana gelen bir heyettir. Ancak *Azzabe Meclisi*, kitman döneminde, İbâdî Cemaat'ın en yüksek heyettir. Hem dinî hem dünyevî meselelerde mutlak hüküm sahibidir. İslamiyetin dinî meselelerle dünyevî meseleler arasında bir ayırım yapmadığı nazarı itibara alınrsa, *Azzabe Meclisi*'nin ibâdiler üzerindeki nüfuzu daha kolay anlaşılır.

*Azzabe Meclisi*'ne girecek bir şahsın, kaynakların bildirdiğine göre şu şartları bulundurması lazımdır.:

a) Edib olmak; b) İlim öğrenmekte kararlı ve istekli olmak; c) Dünya işlerinden uzak, âhiret hayatına bağlı bulunmak; Hafız olmak; Cesedini su, kalbini de sedirle yıkamış olmak, yani içi ve dışı temiz, ahlaki ve

18 Câbiri, age., s. 64, 66.

19 Aynı eser, s. 66. eş-Şeyh Yûsuf el-Atfîş (ö. 1332/1913-14) ilminin zenginliği ve eserlerinin çokluğu sebebiyle İbâdiler arasında “*Kutbu'l-eimme*” lakabıyla meşhurdur. Gardâia şehrinde onun adını taşıyan bir kütüphane vardır. Hayatı hak. bkz. Ali Dabbuz, “*Nahzatü'l-Cezâir el-Hadise*”, C.I., ss. 239-388.

20 Câbiri, age., s. 60-75; Tabakât, s. 160 vd.

âbid bir kişi olmak. Talebelerin seçkinlerinden olmak, sahib olunan malı Allah yolunda harcayabilmek ve çoluk çocuğu olmamak gibi bazı hususiyetler de, bu şartların yanısıra tercih sebebidirler<sup>21</sup>.

Azzabe, bir kişiyi Meclis'e almak istediklerinde mutlaka imtihan ederler; tutum ve davranışlarını belli bir sûretle mürakabe ederler. Ancak bu mürakabe Meclis'e aza olmakla sona ermez, meclis'e girdikten sonra da devam eder. Meclis'e aza olacak şahsı mürakabe eden güven sahibi bir veya iki azzabî, inanç ve ahlak yönünden güvenilir biri olduğuna kanaat getirdiğinde durumunu Azzabe Meclisi'nin diğer üyelerine bildirir. Bunun üzerine Azzabe Meclisi toplanır ve araştırmayı durudurur. Aynı görüş üzerinde birleşirlerse o şahsı Azzabe Meclisi'ne aza tâyin ederler, aksi takdirde azalığı reddedilir. Ancak aza olacak şahsın olup bitenlerden haberi olmaz<sup>22</sup>.

Tâyin sırasında bütün ehl-i halka toplanır; halka şeyhinin başkanlığında bir giriş merasimi düzenlenir. Meclise girecek şahsa hitaben bir konuşma yapılır ve ona "dünya ve âhiret işlerinde bize yardımcı olmak üzere aramıza gir" denilir. Bu andan itibaren Azzabe Meclisi'ni azası olan bu şahsa yapmakla mükellef olduğu bir takım vazife verilir. Elbisesi, günlük yaşayışı ve yaptığı işler itibarıyla farklı bir görünüme bürünür.

Bu şekilde tâyin edilen ve 12-16 arasında değişen sayıdaki azalar-azalardan teşekkül eden Azzabe Meclisi'nin başında "*Şeyhu'l-Azzabe*" denilen bir başkan bulunur. Ayrıca her Meclis azasının bir ghalifesi vardır.

Meclis şu kişilerden meydana gelir:

- 1) Şeyhu'l-Azzabe (veya Şeyhu'l-Halka).
- 2) Müsteşarlar; dört tanedir, bu sayı sabittir; artıp eksilmez.
- 3) İmam, günlük namazları ve diğer dinî işleri idare eder, bir tanedir; müsteşarlardan birisi de imam olabilir.
- 4) Müezzin, bir tanedir.

Vükelâü'l-Evkâf; eşraftandır, fakirlerden olmaz; cami ve vakıfların bakımı ve korunmasıyla meşgul olurlar.

- 5) Mu'allimler (veya urefâ); üç tanedir, fazla da olabilir.

6) Hukuku'l-Mevtâ; bu işle görevli azalar da eşraftan ve zenginlerden olur; sayıları 4 veya 5 kişidir; ölenlerin techiz ve defn işleriyle uğraşır; bunlara "*Gâsiller*" de denir.

21 el-ibâdiyye fi'l-Libyâ, C. II, s. 109; Câbiri, 70, 76.

22 Câbiri, age., s. 71.

- 7) Bölge kâdısı.
- 8) Mescid görevlisi.

Şeyhu'l-halka'nın seçimi, azzabe'nin istişaresi sonunda, ittifakla yapılan tâyinle olur. Şeyh olmasını ittifakla istedikleri kişiye durum bildirilir; kabul ederse, belirlenen bir günde toplanırlar ve yapılan bir dua merasiminden sonra onu başa geçirirler. Seçilen şeyh mescidde halka ilan edilir<sup>23</sup>.

Bununla birlikte şeyh olacak şahsın şu özelliklere sahip olması lazımdır: Azzabe'nin en seçkini ve müttakisi, verâ sahibi, alimi ahlaklısı, emin ve sadıki, hâfız, emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker'i tam olarak yaşayamı olmak.

Öte yandan Azzabe'ye giren şahsın şu hususları önemle yerine getirmesi icabeder:

- 1) Yaptığı mîsaka bağlı kalmak;
- 2) Ailesi ve çocuklarıyla meşgul olmaktan ziyade, kendini dîni işlere vermek;

Dünyaya ve ehl-i dünyaya fazla iltifat etmemek ve onlardan uzak durmak;

- 4) Zamanın büyük bir kısmını mescidde veya evinde geçirmek;
- 5) Azalarını haramdan sakınmak ve harama karşı korumak;
- 6) Kendisini hayır işlerine ve ibadete vermek;
- 7) İlim ve güzel ahlak sahibi olmak için çalışmak<sup>24</sup>.

Azzabe Nizam'ından teferruatlı biçimde bahseden el-Visyâni de, azzabî'nin vasıflarını şöyle sıralar: sıdk, iyilikseverlik, atıyye ve hediye, sabır, az konuşmak, nâfile ibadet etmek, cemaatle Kur'an okumak, fazla dolaşmamak, öncekileri hayırla yâd etmek, hayalî ve edebî olmak, az uyumak ve yemek, merhametli ve şefkatli olmak, insanların arasını düzeltmek<sup>25</sup>.

Azzabe, avam (ümme't veya ra'îyye) tarafından dinin emînleri olarak itibar edildiklerinden, herhangi bir kusurlarının olmasını veya aralarında hatalı davranan birisinin bulunmasını kesinlikle istemezler. Bu sebeptendir ki, içlerinden birisi bir günah işlerse veya hatalı davranışta

23 Câbiri, s. 73, 74; el-İbâdiyetü Fî'l-Libya, C. II, s. 97 vd.

24 Aynı eser, s. 74.

25 Şemmahî, age., s. 265, Câbiri, s. 75.

bulunursa, ona şiddetle karşı çıkarlar ve ceza verirler. Zira azzabî'nin içini ve dışını, kalbini ve bütün azalarını kötülüklerden temizlemiş olması lazımdır.

Azzabî'ye verilen cezalar, işlenen suça göredir. Eğer azzabî sorumlulukları üzerinde düşünmezse, yapması gereken vazifeleri yapmazsa, "müşmika" denilen yere hapsedilir ve boynuna demirden bir halka geçirilir. Bütün azzabîler ona karşı sert bir tavır takınır ve ra'iyeye örnek olma esasını ihlal etmiş olduğundan Meclis dışına atarlar; eğer hata işlemekte ısrar ederse, Mezheb'ten ihrâç (berâat) ederler. Şayet azzabî küçük günah işlerse, azzabe onun suçunu gizler ve uyguladığı cezayı da kimseye bildirmez. Bununla birlikte, küçük günah olsa da, böyle bir suç işleyen bir kimseyi, bir ay, iki ay veya bir sene müddetle Meclis'ten uzaklaştırırlar; günahından tevbe etmesi halinde tekrar heyetteki yerine döner.

Eğer azzabî, büyük günah işlerse ve bu suçu da iki âdil şâhidin şahadetiyle sabit olursa ve de kebirle açık fiiller ve sözlerle, yani halkın huzurunda işlenmiş ise, azzabe bu kimseden teberrî eder; divanları ve halkaları dışına atarlar. Tevbe eder ve günahlarını itirafta bulunursa, durumunu müslümanlara açıklarsa; yaptığından pişman olduğunu açıkça söylerse, herkese ilan ederse; azzabe tevbesini kabul eder ve yeniden meclise girmesine izin verir. Bununla birlikte, halkaya geri dönebilmesi için *azzabe heyeti*'nin, onun, hata işlemekten kesinlikle vazgeçtiğine, birdaha günah işlememek üzere tevbe ettiğine tam olarak inanmış olması icâbeder<sup>26</sup>.

#### Azzabe'nin Yetki ve Vazifeleri:

*Azzabe*'nin çok yönlü ve oldukça geniş yetki ve vazifeleri vardır. Bilhassa Şeyhu'l-Azzabe veya Şeyhu'l-Halka'nın yetki ve yükümlülükleri büyüktür; *azzabe*'nin en yetkili şahısıdır. Bununla birlikte yapacağı işler konusunda *azzabe*'nin bütün azaları ile istişare etmesi şarttır. Eğer bu esasa riâyet etmezse, basiretsiz sayılır. Azzabe, talebeler ve âmmenin hakları ile ilgili herşeyden o sorumludur. Şeyh'in *azzabe*, mescid, talebeler ve âmmeye karşı vazifelerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Azzabe'nin "*ehlu'l-hal ve'l-akd*" (müsteşarlar) adı verilen ilk dört azasını tertib etmek.
- 2) İmam, müezzin ve azzabenin diğer işleriyle vazifeli azalarını tayin etmek.

<sup>26</sup> Câbiri, s. 77.

- 3) Mescidle ilgili işleri yönetmek.
- 4) Halkanın işlerini düzenlemek ve idare etmek.
- 5) Hergün fecir vaktinden önce yapılan açılış (el-istiftah) duasında hazır bulunmak.
- 6) "Funûnu'l-ilm" talebeleri için belli zamanlarda halkalar düzenlemek.

Hatimlerden sonra sorulan soruları cevaplandırmak ve gerekli açıklamalarda bulunmak.

8) Âmmе'yi irşâd etmek, şartlar müsaid olursa cuma günü halka husûsî vaaz ve nasihatta bulunmak.

9) Hatim ve Kur'an derslerini başlatmak.

10) Toplanma günlerinde (eyyâmu'l-cem')-ki pazartesi ve perşembe günleridir-toplantı düzenlemek ve vaaz etmek; halkın genel durumunu teftiş etmek; şikayetleri dinlemek suçluları muhakeme etmek ve cezalandırmak.

11) Dışarıdan gelen yabancıları karşılamak; orada oturmak veya halkaya katılmak isteyenlere gereken izni vermek.

12) Evkâf ve mescid urefâsını mürakabe etmek.

13) Halkın malî, ticârî ve içtimâî işlerini düzenlemek<sup>27</sup>.

Müsteşarlar veya ehlu'l-hal ve'l-akd denilen azzabe'nin ilk sıradaki dört üyesi, Şeyh'in en yakın danışmanları ve mesâî arkadaşlarıdır.

İmam'a gelince; halkanın güvenilir azalarından birisi olması, namazla ilgili hükümleri, temizlikle ilgili meseleleri ve fikhî konuları çok iyi bilmesi; hâfız olması ve kıraatinin güzel olması gerekir. Aynı şekilde takva ve ahlakî durumunun herkesce benimsenmesi, hakkında herhangi bir dedikodu olmaması icabeder. İmam müslümanların namazlarını kıldırır, mescidde yapılan nikah akidlerini idare eder. Umûmî toplantılarda Şeyhu'l-Halka'nın sağında oturur; Şeyh olmadığında ona vekalet eder.<sup>28</sup>

Müezzin; halka azalarından güvenilir ve vera' sahibi, vakitleri iyi bilen birisidir. Halka'da üçüncü sırada gelir. Sesinin güzel olması, kıraatinin düzgün olması icabeder. Namaz vakitlerinde ezan okumanın yanında, mescidde yapılan evlenme akitlerinde imamın yanında

27 Tabakât, s. 170-175; Câbiri, ss. 82-83

28 Câbiri, age., s. 83-84.

bulunur. İmam bulunmadığında nikah işinde ona nâiblik eder Umûmî toplantılarda Şeyh'in sol tarafında oturur<sup>29</sup>.

Azzabe'nin en önemli vazifelerinden birisi hiç şüphesiz halkın eğitim ve öğretimidir. Halka azaları içerisinde bu işi üstlenen azalar mu'allimler veya "Arifler" (Urefâ)'dır, ki vazifelerine göre farklı isimler taşırlar; Kur'an urefâsı, ders saatleriyle sorumlu urefâ, hameletu'l-Kur'an'la mükellef urefa, yemek vakitleri ârifleri bunların başlıcalarıdır.

Eğitim ve öğretim nizamında iki esas sınıf vardır: âmir ve memur. Ârif, ehl-i halka içerisinde âmir durumunda olan ikinci kişidir. Arifler veya mu'allimler iki kişidir: Hatimler ve uyku vakitleri ârifi, ders vakitleri ârifi. Ders vakitleri ârifine bağlı "Hameletü'l-Kur'an" lakabıyla anılan başka ârifler de vardır.

Memurlar da üçe ayrılır: Kur'an talebeleri, edebiyat ve fen ilimleri talebeleri ve âcizler.

Hatimler ve uyku vakitleriyle mükellef olan ârif, toplantıların yapıldığı meclisi tertib eder ve uyku saatlerini düzenler. Toplantı, toplantıya katılanların büyük çoğunluğunun veya tamamının katılmasıyla başlar. Meclis müzakerelerine en yaşlı azanın dua etmesiyle başlar. Toplantıya duadan sonra gelen üyelere "el-hutta" adı verilen hapis cezası uygulanır. Sabah namazından öğle vaktine kadar süren ilk toplantıya "Hatmü'l-gudy" adı verilir. Öğle vakti geldiğinde ârif, toplantıya katılanları öğle uykusuna çağırır. Uyku saatinde özürsüz olarak uyumak istemeyene, uykusuz kalarak gece ibadetine kalkamayacağından, "el-hutta" cezası verilir<sup>30</sup>.

İkinci hatim meclisi, güneş batarken başlar ve en yaşlı üyenin başkanlığında yapılır. Yaşlı ve bilgili olan diğer bazı azalar da onunla birlikte toplantıyı idare ederler. Gece uyku saati geldiğinde dua ile toplantı kapanır. Uyku saatinde uyumayan, gürültü yapan ve konuşana "el-hutta" cezası verilir.

Ders saatleriyle sorumlu ariflerin sayıları ihtiyaca göre değişir. Bunlar Kur'an okuyan talebelerin yazılarını kontrol ve tashih ederler; toplantı zamanlarında yani saatlerinde düzenli olarak hazır bulunmalarını sağlarlar. Levhası ârif tarafından düzeltildiği halde hatalı okuyup yazmaya devam eden, derse geç kalan, dersten başka şeyle meşgul olan talebeye el-hutta cezası uygulanır. Aynı şekilde istediği zaman yemek

29 Aynı eser, s. 85-86.

30 Mukaddimet üt-Teshid (Berberce'den tercüme eden, Ebû Hafz Ömer b. Cüme'y), 1973 s. 174.

yemeye veya birşey içmeye giden, derse başlama vaktinde uyuklayan ya da dersten başka şeyle meşgul olan olursa aynı cezaya maruz kahr.

Levha talebelerinin (ashâbu'l-elvâh) ders vakitleri sabah namazı ile öğle; öğle namazı ile ikindi namazı arasındadır. Bu iki zamanın dışında serbesttirler; isterlerse Kur'an öğrenmeye devam ederler, isterlerse başka bir işle meşgul olurlar<sup>31</sup>.

Hameletü'l-Kur'an'la mükellef ârifler, Kur'an talebelerinden bir gurubu idare ederler; okuma ve yazmalarını hafızlarını müzarekere ve tashih ederler. Bir ârifin himayesinde en çok 10, en az iki talebe bulunur. Bununla birlikte talebelerin sayısı, ârifin şöhretine ve mevcut ihtiyaca göre değişebilir. Ârif tarafından seçilen bir talebe temsilcisi, derslerin başlama ve bitiş vakitlerinde ârife yardımcı olur. Ders saati geldiğinde ârifi çağırır; ârif gelir ve sağdan başlamak üzere bütün talebelerin bir önceki dersi tam olarak yapıp yapmadıklarını kontrol eder Vazifelerini yapmayanlara çeşitli cezalar verir. Aynı şekilde ârif çalışkan olan talebeleri de çeşitli mükafaatlarla mükafaatlandırır<sup>32</sup>.

Yemek vakitleri ürefâsına gelince; Kur'an talebelerinin yemek vakitlerini düzenlerler. Yemek ya talebelerin oldukları yerde ya da dışarıda yenilir. Dışarıda yemek durumu hasıl olduğunda, ya *azzabe* mahallinde ya da dünyevî mahalde olur. Dünyevî bir mahalde, yani avama açık bir yerde yemek yerken daha çok dikkatli olmak, yemek yeme adabına bütünüyle riayet etmek icabeder. Yemek yeme adabına muhalif davranışta bulunan olursa, kendi aralarında manası bilinen ve sembolleşmiş olan "*Hasan*" kelimesini söyleyerek o kimseyi uyarırlar. Ancak yemek bir *azzabe* mahallinde ise, rahat bir biçimde ve istedikleri şekilde yemeklerini yerler<sup>33</sup>.

Yemek işleriyle sorumlu ârif, yemek sofraları ve meclislerinin en iyi biçimde olmasını sağlar. Yemek adabına uyulmasına ihtimam gösterir; yemek esnasında herhangi bir nâ-hoş hadisenin olmasına engel olur; bütün talebelerin yemekte hazır bulunmalarını temin eder.

Yemek vakitlerinde giyinilmesi âdet olan husûsî elbiseler vardır. Talebeler bu elbiseleriyle sofradaki yerlerine otururlar. Su isteyerek ellerini yıkarlar. Elleri ve bütün vücudu geniş bir elbiseyle örtülür ve hiçbir azası görünmez. Yemekleri mu'tedil ölçüler içerisinde yerler;

31 et-Tevhîd, s. 174 vd.

32 et-Tevhîd, s. 178.

33 Belki de bu kelimeyi Hasan b. Sâbit arkadaşlarına söylemişti ve onları ahlaklı ve yemek adabına bağlı olmaya çağırıyordu (bkz. et-Tevhîd, s. 175).



tıka-basa karnını doyuran veya oburluk yapan olursa, yemekten sonra ayıplanır; inad ederse "hıtta" cezasına çarptırılır. Yemek yendikten sonra talebelerin en yaşlısı yemek duası yapar ve sofradan kalkılır.

Yemeğin hazırlanması ve dağıtımı ârifin tayin ettiği bir veya daha fazla sayıdaki kişi tarafından yapılır. Yemeğin dağıtımı yemeğin cinsine ve ülkedeki örf'e göre olur. Ancak yemekleri iyi hazırlamak, yemek vaktine ve dağıtım sırasına riayet etmek şarttır.

Günlük yemeklerin seçimi, listesi ve düzenli biçimde hazırlanması ile üç vakit yemeğin dışında, ara zamanlarda yenilen hurma ve meyve gibi yiyeceklerin tertib üzere hazırlanıp yedirilmesi de yemek işleriyle mükellef olan ârifin görevidir. Ara yemekleri, öğle vakti ve ikinci namazından sonra, ârifin levhaları tashih etmesini mütaakiben verilir.

Dinlenme ve tasarruf vakti günün sonundadır. Mesire yerleri iyi seçilmelidir; su bulunan ve ruhu rahatlatan ve dinlendiren yerler olmasına ihtimam göstermelidir<sup>34</sup>.

Evkâf ve Mescid vekillerine gelince, halkın güvenilir, vera' ve takva sahibi, zengin ve dünya işlerinden ziyade dinî işlerle meşgul olan kimselerdir. Mescid ve kabristan vakıflarını idare ederler; cami ve mezarlıkların inşaa ve bakımı ile ilgilenirler.

Vükelâ'l-mevtâ veya gasiller, ölenlerin gasl, techiz tekfin işleriyle meşgul olurlar. Gasillerin de vera' ve takva sahibi insanlar olması şarttır. Zira ölüye hürmet, sağ olana hürmetle aynıdır. Gasl ve tekfin işlerini sünnete uygun olarak yapmaları şarttır. Velayet ehli olan bütün ibadilerin gasl ve defn işinden sorumludurlar. Ancak beraat ehli olan bir kimse ölürse, gasl ve defn işi için halktan birisini tayin ederler, kendileri o kimsenin cenazesinde bulunmazlar. Cenaze namazını kılma vazifesi de gasillere âittir<sup>35</sup>.

Kadın ölümler için de kadın yıkayıcılar vardır; kendileri için mescidlerde hususî yerleri vardır.

Kâdî, azzabe'nin hukûkî işlerle sorumlu üyesidir. Meclis başkanı tarafından tayin edilir. Kâdî, azzabe üyeleri arasından tayin edilebileceği gibi, azzabe dışından da olabilir. Kâdî'nin İslam hukukunu, aşiret örf ve âdetlerini, feraiz ilmini iyi bilen birisi olması gerekir. Azzabe Meclisi'ne gelen davalara bakar; davayı karara bağlamakta güçlük çekerse azzabe' Meclisi'ne müracaat eder<sup>36</sup>.

34 et-Tevhîd, s. 178.

35 el-ibadiyye fi'l-Libya, s. 109; Câbiri, s. 87.

36 Câbiri, age., 90-91.

Azzabe Meclisi'nin sosyal hayatla ilgili diğer yetki ve vazifelerini de şöyle sıralayabiliriz:

1) Mâli ve ticârî hayatla ilgili her türlü işleri yürütür, anlaşmaları ibrâ eder. Piyasayı düzenler ve kontrol eder. Cadde, çarşı, pazar ve sokakla her türlü alış-verişi yerlerini tanzim ve idare eder. Bu yönden azzabe Meclisi, zuhûr dönemindeki "mühtesibler" in yetkilerine sahiptir.

2) Şehirlerin imarı, bakımı, güzelleştirilmesi ve korunması; İslâmî bir yapıya bürünmesi vazifesi de azzabe'ye aittir. Azzabe, şehirlerin en yüksek yerlerine mescid inşaa eder. Eğitim ve öğretim için gerekli bina ve okul yapar.

3) Her cuma günü şehirde teftiş yapar; piyasa, şehrin temizliği ve halkın sosyal problemleri hakkında gerekli denetimi yapar ve bilgi alır. Genel durum konusunda, mescidde azzabe meclisine rapor sunar.

4) Sosyal düzeni sağlamak, evlenme, boşanma, sünnet olma işlerini yürütmek; mihirlerin hududunu tayin etmek ve mihir ihtilaflarından doğan anlaşmazlıkları giderir<sup>37</sup>.

Azzabe Meclisi'nin husûsî toplantı yerleri vardır. Bununla birlikte mescidlerde sadece azzabe azalarına açık olan yerlerde toplanırlar. Ayrıca ibâdet etmek ve Kur'an okumak gayesiyle toplandıkları "zâriye" adı verilen yerler de vardır. Azzabe her ayın 5. günü geeneksel olarak toplanır. Azzabe Meclisi toplantılarında uyulması gereken birtakım kurallar vardır. Konuşurken sesleri yükseltmemek, müsade aldıktan sonra konuşmak, toplantı adabına ters düşebilecek davranışlardan kaçınmak bunların başlıcalarıdır. Meşru bir özrü sebebiyle toplantıya katılamayacak olan azanın önceden durumu azzabe'ye bildirmesi ve izin alması gerekir<sup>38</sup>.

İbâdilik çağdaş sosya düzeninde Azzabe Meclisi'nin yanısıra, içtimâî ve iktisâdî nizamında düzenlenmesine ve istikrarlı bir biçimde varlığını devam ettirmesinde yardımcı olan ve önemli hizmetler gören başka kurumlar da vardır. Ancak bu kurumların hepsi Azzabe Meclisi'ne yardımcı olan, onun yanında hizmet veren müesseselerdir. Sözkonusu müesseseler, ırvân Teşkilatı, Aşîretler Nizamı ve Ammi Sâ'îd Meclisi'dir.

37 Câbiri, age., s. 93-95.

38 Aynı kitap, aynı yer.

İrvân, berberce bir kelimedir; Kur'an hafızlarından ilim talep etmek manasını ifade eder. İrvân kelimesi, iyru, erû veya ârr kelimelerinin çoğuludur. Bu kurum, ülkede, azzabe'den sonra ikinci mahalli idare merkezidir. İrvan kurumunun kendine has kuralları, âdetleri, yetkileri ve vazifeleri vardır. Bir bakıma azzabe Meclisi'nin istişâre meclisi hüviyetini yaşır; ya da Şeyh'in danışma meclisi durumundadır. Azzabe, yaptığı işlerde çoğunlukla İrvân'a danışır, ve dayanır<sup>39</sup>.

Aşiretler nizamı, azzabe için büyük önem taşır; çünkü her iki nizam arasında güçlü bir bağ vardır. Azzabe'nin günümüz Şeyhlerinden olan İbrahim Buyud, Garrara şehrinde kendisine sorulan bir soru üzerine Azzabe'ninin Aşiretler Nizamı ile bağımlı şöyle belirtmiştir: "Aşiretler nizamı azzabe için fevkalade önemli bir güç ve bağdır; çünkü azzabe azalarının seçiminde aşiretler düzeni esas alınmıştır. Nitekim azzabe her aşiretten bir veya daha fazla aza seçer. Bununla birlikte aşiretler nizamının kuruluşu ile ilgili kesin bir tarih vermek güç ise de, azzabe nizamı'ndan önce olduğu kesindir. Zira Aşiretler Nizam'ın kefaletü'l-eytâm ve hata sonucu öldürülen kimsenin diyetinin ödenmesi yükümlülüklerini üzerine almış olması bu gerçeği doğrular. Mâlikî mezhebine göre kâdi'ya bırakılan yetimlerin kefaleti, İbâdiyye'ye göre aşiretlere aittir; yetimler ise her devirde mevcuttur. Aynı şekilde aşiret, hata sonucu birisini öldürmüş olan katilin hesabına, öldürülene gereken diyeti vermekle yükümlüdür. Rüstemilerden önce ve Rüstemiler devrinde, durum böyle idi<sup>40</sup>.

Öte yandan azzabe nizamı ile aşiretler nizamı arasında rûhî bir bağ olduğu mutlak; çünkü şehirlerinde tümünde aşiret fertlerinin tamamının kesinlikle itaat etmeleri gereken husûsî bir meclis vardır. Bu meclisin en önemli vazifeleri, yetim, fakir ve düşkünlere yardım etmek, evlenme ve cenaze işleriyle ilgilenmektir. Bu meclis belli zamanlarda "Dâru'l-âşîre" adı verilen yerde toplanır; yapılan toplantılara da "devrû'l-âşîre" denilirdi. Ayrıca her aşiretin husûsî toplantı yeri vardı; aşiret toplantısına, zengin ve fakir aşiretin bütün fertleri katılırlardı<sup>41</sup>.

Azzabe Meclisi üyeleri, aşiret fertlerinden birisinin halk arasında fesad çıkardığını tesbit ederse, doğrudan aşiretine müracaat ederek durumu bildirir ve bu şahsı cezalandırmalarını ister. Aşiret meclisi bu kişiyi çağırır ve uyarır, yapılan telkinler fayda vermezse iki defa daha uyarılır; hatada ısrar etmesi halinde aşiret, azzabe'ye şikâyet eder. Azzabe

39 el-İbâdiyye fi'l-Libya, s. 109.

40 Câbiri, s. 115; Mecmuatül'Arabî, s. 114.

41 Mecmuatü'l-Ârabî, s. 115; Câbiri, s. 115

Meclisi suçu sâbit görürse o şahıstan beraat ilân eder. Aşîretin emirlerine uymadığı ve yanlış hareketlerinden vazgeçmediği sürece tevbesi kabul edilmez. Nitekim ben, Cezâyir'de, Garrara şehrinde, Myzâb Vâdisi ibâdîleri ile beraber olduğum sırada böyle bir olaya şahsen şahit oldum. Garrara şehri aşîretlerinden birisine mensub bir şahıs, aşîretin müşterek işlerine ve maddî harcamalarına katılmadığından; üç defa ikaz edilmesine rağmen durumunda bir değişiklik yapmadığından dolayı aşîreti tarafından Azzabe'ye şikayet edildi. Azzabe, şikayet konusunu inceledikten ve suçu sabit gördükten sonra, mescidde bu kişiden beraat ilan itti. Ancak bu şahıs birgün sonra tevbe ederek mescide geldi; azzabe de tekrar ona velâyet ilan etti. Bu misalde de görüldüğü üzere, Azzabe ile Aşîretler Nizamı arasında canlı ve yakın bir işbirliği ve kuvvetli bir bağ mevcuttur.

Öte yandan Myzâb Vâdisi şehirleri Azzabe Halkaları, "Ammi Sa'id Meclisi" isminde bir Yüksek meclis teşkil ederler. Şeyh Ammi Sa'id b. Ali el-Harbî'nin mescidinde toplandıkları için bu isimle anılan meclise, günümüzde daha çok "İstinâf Meclisi" (Meclisu'l-İstinâf) adı verilmektedir. Ammi Sa'id Meclisi 16 azadan meydana gelir. Her kabilede ve her halkadan bir temsilci bulunur. Azzabe Halkaları ve şehirler arasındaki ihtilafları ve davaları halleder, kabileler arasındaki anlaşmazlıkları sulh yolu ile çözümler<sup>42</sup>. Böylece İbâdî Cemaat'ın genellikle sulh ve sükûn içerisinde yaşamasını temin eder.

Görülmektedir ki, Azzabe Meclisi, İbâdîlik'te hem içtimâî ve iktisâdî hem de dinî vasıfları, yetkileri ve vazileri olan bir kurumdur. Dokuz asırdan beri devam eden bir nizamdır. Belki de Rüstemîler zamanına kadar uzanmaktadır. Raiyye veya avam adı verilen zümre her türlü işlerini yürütürmekte, ziraate başlama vaktine varıncaya kadar tarım, ticaret, ekonomi evlendirme, sünnet ettirme, mihirlerin tesbiti gibi İbâdî Cemaatın günlük yaşayışı ile alakalı her mesele ile alakalıdır.

Öte yandan bazı ibâdî yazarlara göre Azzabe, gücünü Kur'an ve Sünnet'ten alan bir nizamdır. Aynı şekilde onlara göre ilk Şeyhu'l-Halka Resûlullah (s.a.s.)'tir.

42 Mecmuatü'l-Arabî, s. 115; Câbiri, s. 115.

Ferhat Câbirî, çalışmamız boyunca sık sık müracaat ettiğimiz bu kitabın bütünüyle Azzabe Meclisi'nin incelenmesine tahsis etmiştir. Câbirî, bir mukaddime ile 4 bölümden ibaret olan kitabında, bir yandan ibâdî mezhebi âlimlerinin yazma eserlerine diğer yandan da müşahade ve şahsî incelemelerine dayanarak Azzabe'yi bütün yönleriyle ele almıştır. Kitap 387 + 9 (396) sayfadır.

## ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDA ZEMAHŞERÎ VE BEYDÂVÎ ARASINDAKİ MÜNAKAŞALAR\*

Yazan: Lutpi İbrahim\*\* Tercüme: Yard. Doç. Dr. Selahaddin EROĞLU

Başlıktan da anlaşılacağı gibi bu makalenin gayesi, İslâm Kelâm doktrinleri: Allah'ın sıfatları (Kudret, İlim ve İrâde gibi) konusunda Zemahşerî ve Beydâvî arasındaki görüş farklılıklarını incelemek ve Beydâvî'nin Zemahşerî'nin görüşlerini ne ölçüde çürütebildiğini göstermektir.

Hayy, Alîm ve Kadîr gibi Kur'an-ı Kerîm'de Allah'a atfedilen terimlerin, hayat, ilim ve kudretin hakiki manada Allah'ta birleştiği -ki bunlar, Allah'ın Zât'ından ayrılamaz olmasına rağmen, O'ndan farklıdır-mânasına gelip gelmediği meselesine, Kur'an'ın kendisinde rastlanmaz<sup>1</sup>. Muhtemelen bu terimler mütekellimler tarafından daha sonraları ortaya çıkartılmıştır. Bundan sonra bu mesele, Mu'tezililerle Eş'ariler arasında cereyan eden en önemli münakaşalardan birinin siklet merkezi haline gelmiştir.

Şehrestânî'ye göre, Mu'tezililer Allah'a ezeli ve ebedî sıfatların atfedilmesini tamamen reddetmektedirler. Mu'tezileye göre Allah, kendi zâtının cüz'ü olarak Alîm, Kadîr ve Hayy'dır; ilim, kudret ve hayat, O'nun aslında mevcut olan ezeli ve ebedî sıfatlar veya ma'ânî değildir. Zira eğer sıfatlar O'nun ezeliyyet ve ebediyyetinin -ki bu, O'nun zâtının müstesnâ tasviridir- karakterini taşımış olaydı, bunlar ulûhiyyetin de karakterini hâvî olurdu<sup>2</sup>.

Ne var ki, Şehrestânî bize Mu'tezililerin Allah'ın sıfatlarını sâdece ilim ve kudrete indirgediğini bildirmiştir<sup>3</sup>. belki de kendi görüşlerince bu iki sıfat, kendi devirlerindeki kelâmî münakaşalarda Allah'ın bütün sıfatlarını temsiletmesi için kâfi görülmekteydi.

\* Bu makale, "The Search, Journal for Arab and Islamic Studies", Miami-Florida 1981, II, No: 3-4, s. 583-592'de yayımlanan İngilizce aslından tercüme edilmiştir.

\*\* Malaya Üniversitesi (Malezya), İslam İlimleri Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Wolfson, H.A., "Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes In The Kalam", Journal of the American Oriental Society (JAOS) 79 (1959) p. 73.

2 El-Milel ve'n-Nihal, ed. Abdulaziz el-Vekil, Kahire 1968, I, s. 43-44.

3 Aynı eser.

Eş'arî, sâdece Mu'tezililerin ve Hâricîlerin bir çoğunun değil, Mürce'î'nin ve bazı Zeydîlerin de Allah'ın ilimle, kudretle ve hayatla değil, Zâtıyla (binefsihi) Âlîm, Kadîr ve Hayy olduğu görüşünü savunduklarını, onların, "Allah ilim sâhibidir" ifâdesini sâdece "Allah Âlîmdir" mânasında kullandıklarını bize haber vermektedir<sup>4</sup>.

### Zemahşerî ve Beydâvî'nin Allah'ın Kudreti Hakkındaki Görüşleri

Mu'tezilî selefinin birçoğu gibi Zemahşerî "Allah onlardan daha kuvvetlidir" (sure: 41/15) âyetinin, Allah'ın Zâtı sebebiyle kuvvetli olduğunu söyleyerek meseleye yaklaşmıştır. Diğer bir ifâde ile "Allah kuvvet sâhibidir" ifâdesini, "O, zâtı itibariyle kuvvetlidir" mânasında kullanmaktadır<sup>5</sup>. "Doğrusu Allah her şeye Kadirdir" (sure: 2/20)'nin tefsirinde Zemahşerî için daha zor bir mesele ortaya çıkmaktadır; çünkü metnin kendisi iki mühim noktaya delâlet etmektedir: İmkânsız (muhal) şeyler, insânî fiiller. Bütün bunları tanımaya rağmen Zemahşerî, bunların her halükârda Allah'ın zâtı ile alakalı olmadığında ısrar etmektedir. Yorumdan anlaşılacağı gibi, onun esas ilgi gösterdiği şey, adâlet prensibine riâyet etmektir. Bu münâkaşa hattını mantıkî olarak yürütebilmek için Zemahşerî, şey ve kadîr kelimelerine dikkat çekerek bu âyeti açıklamak zorunda kalmıştır. "Şey" konusunda, Zemahşerî, bunun mevcûd ve ma'dûm'un her ikisi için de kullanılabileceğini söyler. Kadîr kelimesinin târifinde ise şöyle der: "Fiili imkânsız olmayacak kimse". Zemahşerî, Allah "Doğrusu Allah herşeye kâdirdir" derken, O mantiken mümkün (şey' müstakîm) olan şey üzerindedir, imkânsız olanlara değil, demektedir. Metnin tefsirinde, Allah'ın, insan fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı hakkında Zemahşerî tarafından muayyen bir görüş ortaya konmamıştır; fakat müstakîm kelimesini öne sürmek suretiyle onun âyeti tefsirinden, insanların irâdeleri doğrultusunda hareket etmede hür oldukları, çünkü -hür irâde prensibine uygun olarak- insanlar fiillerinin yaratıcısıdır fikrini savunduğu anlaşılmaktadır.

Sure: 41/15 hususunda, Beydâvî, Zemahşerî ile hiçbir görüş ayrılığı göstermemektedir. Bilakis, Beydâvî Allah'ın, kendi zâtı vasıtasıyla kudret sâhibi olduğunu teyid etmektedir. Ehl-i Sünnet'in Eş'arî karakterini muhafaza eden Beydâvî, ilk ve kendine mahsus imtiyâzı (hakki) hudutsuz, ve sebebsiz hareketin yegâne fâili Allah olduğunu iddia etmektedir.

4 Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâtu'l-Musallîn, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, İlk baskı, Kahire 1950, I, s. 224.

5 Ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâ'ik Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, Kahire 1307 H., II, s. 329.

Ne var ki sure: 2/20'nin tefsiri ile ilgili olarak Beydâvî, "şey" kelimesinden başlayarak Zemahşeri'yi cerh etmektedir. Beydâvî, kendi târifinde buna hususî bir mâna vermektedir: "şey", var olan ile Allah'ın var olmasını irâde ettiği şey'e hasredilmiştir; böylece şey' imkânsız olanları da ihtivâ etmektedir. Çünkü Allah yegâne fâil ve bütün varlıkların yaratıcısıdır.

Beydâvî, Zemahşeri'nin târifine şiddetle karşı çıkarak onu zayıf telakki etmektedir; zira târifin kendisi, hala imkânsız şeyleri ihtivâ etmektedir. Halbuki Zemahşeri tefsirinde metnin (âyetin) sarih mânasından içtinab etmeye çalışmıştır. Beydâvî Zemahşeri'yi, hükümünü, şey' târifinde ki imkânsız şey' ve insan fiillerinin dışında, Kur'an lafızlarına önem vermeksizin, sâdece muhakemeye dayandırmakla itham etmektedir. Bu husustaki münakaşasını takviye için Beydâvî süre: 39/62'yi burada zikreder: "Allah yer şeyin yaradanıdır", ve buâyeti daha önce zikredilen sure 2/20 ile aynı telakki eder. Şurası açıktır ki, Beydâvî'nin iki âyeti beyânından, genelde, istisnâsız bütün şeylere işaret ediyor şeklinde anlaşılması gerektiği açıktır. Bu iki âlim arasında münakaşa konusu olan bir diğer husus kâdir kelimesinin etimolojisi ile ilgilidir. Zemahşeri'nin tarifine karşı Beydâvî, kâdir kelimesini şöyle tanımlar: O, herhangi birşeyi yapmak isterse yapan ve istemezse bırakandır. Böylece, Beydâvî'nin asıl önem verdiği husus, Allah'ın hakkaniyet ve adâleti mefhumunu reddetmeksizin O'nun herşeye kâdir oluşu, üzerine gibi görünmektedir. Ne var ki Beydâvî, insan kaderinin (makdûru'l-abd) Allah'tan geldiği, -sure: 2/20'ye atfederek<sup>6</sup>- onun şey;' olarak gerçekleştirilebileceği görüşünü muhafaza etmektedir. Bundan başka o, Allah'ın kudretinin bütün azmedilen şeylerle ilgili olduğunu teyid eder. Zira bu şeyler mümkündür ve vücûd bulmaları için Allah'ın kudretine ihtiyaç duyarlar<sup>7</sup>.

Bunların bu münakaşalarından, Zemahşeri'nin Mu'tezilî görüşü müdafaa ederken, Beydâvî'nin onu cerhederek Eş'arî doktrinini tesis etmeye çalıştığı açıkça anlaşılmaktadır.

### İlim Sıfatı

Bildiğimiz gibi, Mu'tezilîler ulûhiyyetin karakterini taşımaması için ilm'in zâhîrî mâhiyetini reddetmişlerdir. Zemahşeri, aynı zamanda, Allah'ın kendi zâtı sebebiyle bildiği görüşündedir. Böyle bir görüş aşâğıdaki âyetlerden anlaşılabilir:

6 el-Beydâvî, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, Kahire t.y., I, s. 102-3,

7 el-Beydâvî, Tevâli'l-Envâr, 1323 H., s. 72-73.

1. Sure: 21 /4: "Peygamber: ,Benim Rabbim gökte ve yerde söyleneni bilir. O, işitendir', Bilendir "dedi". Zemahşerî, Allah'ın kendi zâtı ile Alim olduğu görüşündedir<sup>8</sup>.

2. Sure 22 /68: "Seninle tartışılırsa ,Allah yaptığınızı çok iyi bilir" de". Yani O, kendi zâtı ile Alimdir<sup>9</sup>.

3. Sure: 3 /99: "Allah işlediklerinizden gafil değildir". yani, O, zâtı sebebiyle Alimdir<sup>10</sup>.

Sure: 18 /12: "Sonra iki taraftan hangisinin bekledikleri sonucu iyi hesaplamış olduğunu belirtmek için onları uyandırdı" âyeti hakkında Zemahşerî: Allah'ın niçin kendi ilmini onların zamanı hesaplamalarına bağlı olarak yarattığı sorulursa, onun cevabı, Allah ezeli olarak kendi zâtı ile alimdir şeklinde verilir demiştir.

Allah'ın ilminin onların zamanı hesaplamaları ile ilgisi, sâdece böyle bir şeyi vücûda getirmek içindir. Böyle yapmakla Allah, onların imânını artırmayı ve öte yandan, o zamandaki bütün mü'minlere kendi lûtfunu izhâr etmeyi kasdetmiştir<sup>11</sup>. Bundan başka, Zemahşerî'ye göre Allah, mâzî hal ve istikbaldeki her şeyi bilir. O, kullarının hallerini, onların kalblerinin hareketini, imân veya küfrü bilir<sup>12</sup>, ancak Allah'ın bir şeyi önceden bilmesi hiçbir mücib fonksiyona sâhip değildir<sup>13</sup>.

Beydâvî'ye göre Allah'ın kudret, ilim gibi kemâl sıfatları vardır. Ancak Beydâvî, Allah'ın, kendisi ile Alim olduğu bilgiye sâhip olduğunu iddia etmektedir. Görüşünü müdâfaa için o, sure: 7 /52'yi zikreder: "And olsun ki, Biz onlara bilgiye dayanarak uzun uzun açıkladığımız birkitâp getirdik". Ona göre âyet, Allah'ın kendi ilmi vasıtasıyla Alim olduğunu açıkça göstermektedir<sup>14</sup>.

Müzâkeresi yapılan mesele hususundaki görüşleri ile ilgili olarak Beydâvî, Allah'ın ilminin, Kendi zâtından ayrı olduğunu açıkça belirtmektedir. Aynı zamanda ilim, O'nun Zâtında mevcut olan, Allah'ın onunla Alim olduğu hâricî bir sıfattır. Aslında bu mesele, iki mütekellim arasındaki münâkaşanın merkezi haline gelmiştir.

8 el-Keşşâf, II, 40.

9 Aynı eser, II, 67.

10 Aynı eser, II, 154.

11 Aynı eser, I, 565.

12 Aynı eser, I, 326.

13 Aynı eser, I, 338-9 (7:89).

14 Envâru't-Tenzîl, III, 11.



Güçlüğü'nün kaynağı şudur: Allah'ın ilminin O'nun zâtından ayrı olduğunu söylemek; aynı zamanda ilmin bizâtihi ezeli ve ebedî olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Hıristiyanların üç uknûmunun varlık, hayat ve ilmin esası oldukları iddiasındaki gibi (her sıfat bir tanrı olmak üzere) tanrılar olurdu. Allah bunu sure: 5/73'de söylemiştir: "And olsun ki, Allah üçten biridir" diyenler kâfir olmuştur". Sekiz tanrı ilh. iddia edenlerin düşüncelerinin ne olacağına gelince, burada bir mesele ortaya çıkmaktadır.

Beydâvî'ye göre, Allah'ın birliği üzerine Mu'tezilîlerin ısrarı ve (onların) O'nun sıfatlarını tekdizleri, hiçbir şekilde Allah'ın sıfatları olduğunu iddia edenlerin görüşlerini zayıflatmayacaktır. Bu noktada Mu'tezilîlerin itirazına cevaben Beydâvî ezeli ve ebedî Zâtiyet mefhumu ile ezeli ve ebedî sıfatlar arasında büyük bir farklılık olduğunu söylemiştir. Bu hususu açıklamak için Beydâvî, Allah'tan üçten biridir şeklindeki iddialarından dolayı Hıristiyanların kâfir olduğunu söyleyen Kur'an-ı Kerim'de sure: 5/73'e atıfta bulunmaktadır. Beydâvî, ezeli ve ebedî sıfatları ilim uknûm'unun Hz. İsa'nın vücûduna transfer etmek suretiyle ezeli ve ebedî zâtiyet ile müsâvî saymalarından dolayı Hıristiyanların kâfir sayıldıklarına işaret etmektedir. Binaenaleyh Beydâvî, ilim ezeli ve ebedî bir sıfattır fikri, iki ezeli ve ebedî tanrı inancına yolaçmaz şeklinde bir neticeye varmaktadır<sup>15</sup>. Bundan başka Beydâvî, Allah'ın ilminin halleri yani ezeli ve ebedî bir sıfat olup O'nun Zâtı ile hususî alâkası olan, Allah'ın Zâtı ile ilgili ilmi ve O'nun yaratıkları ile ilgili ilminin diğer halleri arasındaki farklılara işaret etmektedir. Bütün mâlum şeylerin O'na nisbetinin müsâviliği sebebiyle bu mânada (bilgi) ilim, her mâlum şey ile münasebetlidir<sup>16</sup>.

İlim hususuna gelince Beydâvî, Allah'ın her mâlumşeyi bilmesi sebebiyle ilmin ezeli ve ebedî olduğu görüşündedir. Onun ilmi değişmez; değişen şey izâfî münasebettir, asli ilim değildir. Çünkü bu ilim O'nun için lâzımdır. O'nun için bilmek zâtidir. Yaşayan herkes gereği şekilde bilebilir. Allah'ın ilminin O'nun Zâtı ile aynı olmadığını münakaşa ettikten sonra Beydâvî Allah'ın Alim olduğuna işaret eden bazı deliller zikreder:

1. Allah muhtârdır, ve her muhtâr kişi için O'nun niyetini bilinmeyen şeye çevirmesi muhaldır. Binaenaleyh her muhtâr alîmdir.
2. O, muhkem (sağlam) ve mükemmel fiil işlemiştir ve bunun benzerini yapan herkes zarurî olarak alîmdir. O'nun böyle fiilleri ifâ etmesi,

15 Tevâli'l-Envâr, s. 75-6.

16 Aynı eser. s. 74.

semâvî varlıklar, hayvanlar v.s. gibi, O'nun hilkatini düşünenlere açıktır.

3. Allah'ın Zâtı, zâtı ile alim olduğu saf bir hüviyettir. O, bütün mevcudâtın var oluş objesinin fâilidir. O mevcudâtın objesinin bildiği her şeyi bilir.

4. Allah mücerreddir ve her mücerred şey O'nun Zâtını ve bütün mücerred şeyleri bilmelidir.

### İrâde Sıfatı

Allah'ın irâdesi hakkındaki Zemahşeri'nin tutumu, hemen hemen onun insan irâdesi hakkındaki tutumu gibidir. Allah bir şeyi irâde ettiği vakit O, onun zıddını istememiştir. Bu, Zemahşeri'nin bizâtihi irâdenin mânasını târif ettiği zaman daha sarîh olarak ortaya çıkar. Ona göre irâde: "varlıklar için fiilin onunla (başka bir şekilde olmayıp) muayyen bir şekilde vukû bulduğu bir durumu yaratmaktır"<sup>19</sup>.

Zemahşeri'ye göre Allah'ın irâdesi muhdestir. Onun Allah'ın irâdesi hakkındaki görüşü aşağıdaki Kur'an âyetlerinde görülebilir:

1. Sure: 7 /143'de "Rabbi dağa teveccüh edince" ifâdesi, "Allah emri ve irâdesini dağa tatbik ettiği zaman" mânasındadır. Binaenaleyh Allah'ın irâdesi muhdestir<sup>20</sup>.

2. Sure: 30 /25: "Göğün ve yerin O'nun buyruğu ile ayakta durması, O'nun varlığının belgelerindendir" âyetinde Zemahşeri'ye göre onları ayakta durduran Allah'ın irâdesidir<sup>21</sup>.

3. Sure: 16 /40: "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz ona 'Ol' dememizdir ve hemen olur. "Zemahşeri'ye göre bu, Allah'ın irâdesinin muhdes olduğunu açıkça göstermektedir. O, bir şeyin varlığını irâde ettiği zaman, ona sadece Ol! der, o hemen olur. Allah'ın irâdesi muhdes olmasına rağmen, Zemahşeri, O'nun irâdesi ve insan irâdesi arasında farklılık olduğuna işaret etmiştir; zira Allah'ın irâdesi, irâde objesini gerektirmez<sup>22</sup>.

17 Aynı eser. s. 73.

18 Envâru't-Tenzil, II, 3 (3:5).

19 el-Keşşâf, I, 48.

20 Aynı eser. I, 349.

21 Aynı eser. II, 188.

22 Aynı eser. I, 526.

İrade konusunda Zemahşerî, Allah'ın itaatsizliği asla istemediğini söyler. O, kullarının kâfir olmalarını irade buyurmaz. Bilakis O, onların itaatkâr ve mü'min olmalarını ister<sup>23</sup>.

Bu görüşüne destek olmak üzere Zemahşerî, şu Kur'an ayetlerini zikreder:

1. Sure: 6/148: "Putu tapanlar, Allah dileseydi babalarımız ve biz putu tapmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık' diyecekler; onlardan öncekiler de, Bizim acı gücümüzü tadana kadar böyle demişlerdi. Onlara, Bize karşı çıkarabileceğiniz bir bilginiz var mı? Siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece tahminde bulunuyorsunuz'de". Sure: 6/149: "Üstün delil Allah'm delilidir. O dileseydi hepinizi doğru yola erdirtirdi de."

Ayeti tefsir ederken Zemahşerî, ehl-i sünneti, herşey Allah'm iradesine bağlıydı diyen ayetteki kâfirlerin görüşünün aynısına kail olan icbariye olarak nitelmiştir. Ancak, gerçek odur ki, Allah, onların inançlarını reddetmiş ve onların görüşlerinin sadece zanna dayandığını söylemiştir<sup>24</sup>.

2. Sure: 39/7: "O, kullarının inkârından hoşnud olmaz". Bu ayeti Zemahşerî, Allah kullarının inkârını irade etmez şeklinde yorumlamaktadır<sup>25</sup>.

3. Sure: 11/34: "Allah sizi azdırmak isterse, ben size öğüt vermek istesem de faydası olmaz".

Zemahşerî; insanları dalalete sevketmenin Allah'ın iradesi olmadığı görüşünü muhafaza etmektedir.

Bu ayetteki "Allah'ın iradesi" nin münasebeti hususunda Zemahşerî, O sadece, asla mü'min olmayacaklarını Allah'm (önceden) bildiği kimseler için olduğu görüşündedir. Zemahşerî'ye göre nasıl hidaye kelimesi Allah'm rızasını kazananlarla ilgili ise, iğvâ da asla mü'min olmayacaklarla ilgilidir<sup>26</sup>.

4. Sure: 40/31: "Allah kullara zulüm dilemez". Ayetin yorumunda Zemahşerî bunu, bu halde "Rabbin, kullara karşı zalim değildir". (sure: 41/46) ayeti ile aynı kabul etmektedir. Eğer Allah'ın kendisi zulüm iradesine sahip değilse, şüphesiz zulmetmek O'ndan uzaklaştırılmıştır demektir, zîra Allah kuluna zulmetmemektedir<sup>27</sup>.

23 Aynı eser. II, 162-3.

24 Aynı eser. I, 316-7.

25 Aynı eser. II, 293.

26 Aynı eser. I, 44.

27 Aynı eser. II, 316.

Zemahşeri'nin, Allah'ın iradesinin muhdes olduğunu müdafaa etmesi onun, iradenin sadece doğru şeylere kabil-i tatbik olduğu üzerinde ısrarla durması, onun yalnız Allah'ın birliği ve adaleti doktrinine muvafakat içindir.

Zemahşeri'nin, Allah'ın iradesi konusundaki görüşlerinin ana temasını Beydâvi şöylece reddeder: Allah'ın iradesi yaratılmamıştır (muhdes değildir) fakat ezeli ve ebedîdir, sadece Allah'ın iradesinin objesi (muradı) muhdestir<sup>28</sup>.

Beydâvi, görüşüne destek olması bâbında aşağıdaki münakaşayı ortaya koymaktadır.

1. Her muhdes şey'in mevcudiyeti tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Eğer Allah'ın iradesi muhdes olsaydı, o, başka bir iradeyi lüzumlu kılardı ve böylece sonu gelmeyen bir ihtimaller zinciri olurdu.

2. Sıfat'ın kendi başına mevcudiyeti mâkul değildir. buna ilaveten, O'nun zatının O'nun sıfat'ına tahsisi muhassis tarafından yapılmamaktadır, çünkü sıfat'ın O'nun bütün zâtıyyetine olan nisbeti aynıdır<sup>29</sup>. Bundan başka Beydâvi'ye göre Allah'ın iradesinin muvakkat obje (murad)ye taalluku, O'nun zâtıyyeti sebebiyle olup, başka hiçbir şeyle değildir. Binaenaleyh O, ezeli ve ebedîdir<sup>30</sup>.

Bu konuda Zemahşeri'nin zikrettiği ayetlerle ilgili görüşlerine gelince; Beydâvi onları bazen reddeder bazen de hiçbir yorum yapmadan bırakıverir. Bu, aşağıdaki ifadelerden anlaşılabilir.

Sure: 149/6 ile ilgili olarak Beydâvi, Zemahşeri'yi tenkit yerine, Allah'ın şirk ve küfr'ü irade etmediğini kabul etmiştir. Bundan başka o, ayet, Zemahşeri'nin Allah böyle bir şeyi irade dahi etmez, şeklindeki görüşünü desteklemektedir demektir<sup>31</sup>.

Sure: 39/6 ile ilgili olarak Beydâvi Zemahşeri'yi reddeder görünmemektedir<sup>32</sup>.

Sure: 11/34 üzerindeki yoruma gelince Beydâvi; Allah'ın iradesinin iğvâ ile alakalı olabileceğini, zîra O'nun iradesini nakzedebilecek hiçbir şeyin olmadığını belirtmektedir<sup>33</sup>.

28 Envâru't-Tenzil, I, 162 (2: 70).

29 Tevâli'l-Envâr, 77.

30 Aynı eser. s. 78.

31 Envâru't-Tenzil, II, 212, bak., Misbâhu'l-Ervâh, British Museum, Manuscript no: 171 (Add. 7455) yp 210 v, ki burada o, Allah inançsızlığı (unbelief) irade eder demektir.

32 Aynı eser. IV, 124.

33 Aynı eser. III, 108, 148.

Sure: 40/31'e gelince, Beydâvî, Allah'ın iradesi hakkında teferruatlı bir açıklamada bulunmaz. Onun yerine; Allah'ın iradesinin adaletsizlikle münasebeti, ayetin kendisinde reddedilmektedir denilmektedir. O, bu ayette Zemahşeri'yi tenkitten ziyade, onu destekler görmektedir. Öte yandan o, ayeti kâfirlerle ilgili olarak anlar görünmektedir<sup>34</sup>.

Bunu açıklamak için Beydâvî'nin irade hakkındaki klâsik görüşlerini iktibas etmek yerinde olur:

1. Allah, müşrik'in inancını irade edendir ve O'nun iradesine aykırı herşey imkânsızdır. Görüşünü müdafaa sadedinde Beydâvî aşağıdaki ayetleri zikretmeye devam etmektedir:

a. Sure: 6/107: "Allah dileseydi puta tapmazlardı"<sup>35</sup>.

b. Sure: 6/111: "Allah dilemedikçe yine de inanmazlardı".

Beydâvî bu ayeti Zemahşeri'nin görüşüne karşı açık bir delil kabul etmektedir.

c. Sure: 6/113: "(Eğer) Rabbim dileseydi bunu yapamazlardı, sen onları iftiraları ile başbaşa bırak". Beydâvî'ye göre Allah onların yaptıklarını irade etmiştir. Sadece şirk ve küfür değil, her şey O'nun tarafından irade edilmiştir<sup>36</sup>.

2. Beydâvî'ye göre Allah'ın emri bazen O'nun iradesinden ayrılabilir ve o (emir) iradenin bizâtihi kend'si değildir. O, şu Kur'an ayetlerine atıfla konuya devam eder:

a. Sure: 10/25: "Allah, cennete çağırır ve dilediğini doğru yola erdirtir". Bu ayetteki hidayeti'n irade ile tahsisi, emr'in irade olmadığma açıkça işaret etmektedir<sup>37</sup>.

b. Sure: 11/118: "Eğer Rabbim dileseydi insanları tek bir ümmet kılardı, fakat, Rabbinin merhamet ettikleri bir yana, hâlâ ayrıktadırlar". Beydâvî bunu şöyle açıklar: Allah İmanı herkes için irade etmemiştir. O halde Beydâvî'ye göre emir, iradenin kendisi değildir<sup>38</sup>.

34 Aynı eser. V, 38.

35 Aynı eser. II, 203.

36 Aynı eser. I, 162.

37 Aynı eser. III, 90.

38 Aynı eser. III, 125.

c. Sure: 2/70: "Allah dilerse biz şüphesiz O'nun yolunda olanlardanız dediler". Eğer, emir ve irade arasında hiçbir fark olmasaydı, bu ayetteki şartın bir manası olmayacaktı<sup>39</sup>.

Beydâvî bu konudaki münakaşasını neticeye bağlarken, Allah'ın sıfatlarının mahiyetini idrak etmede aklın sınırlı olduğunu itiraf etmektedir<sup>40</sup>.

---

39 Aynı eser. I, 162 (2: 70).

40 Tevâhî'l-Envâr, s. 79, Mısbâhu'l-Ervâh, 1980 v.d., 198 z.

## İLK FIKHİ İSLAM MEZHEPLERİNİN KAYNAKLARI\*

Ahmad HASAN

Tercüme: Y. Doç. Dr. Selahaddin EROĞLU

### Mezheplerin Teşekkülünden Önceki Durum

Hız. Peygamber'in devrinde İslâm Hukuku gibi bir ilim yoktu. Hız. Peygamber, mükelleflerin fiilleri ile ilgili hükümleri, daha sonraki hukuk nazariyesinde ortaya konulduğu gibi vacib, mendûb, haram, mekruh ve mübah şeklinde tasnif etmemiştir. Fiillerin bu tasnifi, Kur'ân'ın farklı âyet ve sûrelerini, Hız. Peygamber'in muhtelif hadislerini, Sahabîlerin ve ilk devir Müslümanlarının tatbikatını inceleyen fakihlerin kendi çalışmalarının mahsûlüdür<sup>1</sup>. Fakihlere göre her fiil bu beş kategoriden birisine dahil olmalıdır. Ancak Hız. Peygamber devrindeki Sahabîlerin görüşü böyle değildi. Onlar için yegâne 'ideal' Hız. Peygamber'in davranışları idi. Onlar, abdesti, namazı, haccı vb., Hız. Peygamber'in fiillerini yine O'nun talimatı doğrultusunda dikkatle müşahede etmek suretiyle öğrenmişlerdir. Fakat, onlar fiillerin hangi kısımlarının erkân'ı ve hangilerinin âdâb'ı oluşturduklarını aksettirmemişlerdir. Zaman zaman, bir hükme varması için meseleler Hız. Peygamber'in önüne getirilmiştir. Hız. Peygamber'in verdiği hükümlerde O'nun etrafındaki kimseler, hukukun muayyen noktaları hakkında O'na sırf nazari maksatlarla sorular yöneltmemişler; benzer durumlarda benzer hükümlere varabilmek için O'nun hükümlerini bir model olarak almışlardır.

Kur'ân'dan öğrendiğimiz gibi, şüphesiz Sahabîler Hız. Peygamber'e arasıra bazı ciddi mes'elelerle ilgili sualler sormuşlar<sup>2</sup>, Hız. Peygamber de onlara uygun cevaplar vermiştir. O'nun sağlığında halk, gereksiz felsefi müzakerelere veya kaidelerin teferruata dair inceliklerine pek alâka göstermiyordu. Kur'ân'dan anlaşıldığına göre Sahabîler Hız. Pey-

\* Hasan'Ahmad, "Origins of the Early Schools of Law", Islamic Studies, 1970, C. IX, ss. 255-269.

1 Prof. Schacht'a göre el-Ahkâmü'l-Hamse, daha sonraki fakihler tarafından Stoa (Revakiye) felsefesinden alınmıştır. Bak., Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964, s. 20. Bu doğru olabilir; fakat bir şeyin aynısının yabancı bir kültürde var olması, fikri tesirin dışarıdan olduğu kesin olarak ispat edilmedikçe, onun yabancı kaynaklı olmasını gerektirmez.

2 Kur'ân, 2: 189, 215 ve 8: 1 vd.

gamber'e genelde çok az sual sormuşlardır. Bir defasında bazı kimselerin O'na lüzumsuz sualler yöneltmeleri üzerine, Kur'ân Sahabilerin bu tür davranışlardan sakınmalarını emretmiştir<sup>3</sup>. Neticede Sünnet, icrai karakterde daha çok genel bir talimat olarak kalmış ve ilk Müslümanlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hz. Peygamber'in sağlığında bile halk bir çok mes'elelerin teferruatını bilmiyordu<sup>4</sup>. Şüphesiz Hz. Peygamber muayyen kaideler vaz' etmiştir; fakat fakihler onları daha teferruath bir şekilde ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber tarafından kesin bir şekilde ortaya konan kanunlara, yorum vasıtasıyla yapılan bu ilavelerin sebebi, O'nun kendisinin, emirlerine muayyen bir esneklik kazandırmış olmasıdır. O, birçok şeyi, mevcut duruma göre karar verilmek üzere İslâm toplumunun tasarruf ve takdirine bırakmıştır.

İslâm'ın ilk yıllarında hukuk, daha sonraki devirlerde görüleceği üzere müsamahasız ve harfi harfine uygulanır bir karakterde değildi. Birçok mes'elelerle ilgili farklı ve hatta birbirine zıd hukuk kaidelerine, karşılıklı müzakere temeline dayalı olarak müsamaha gösterilebiliyordu. Bu husus, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sahabilerin ihtilafından ve ilk kanun koyucuların (early legists) tatbikatından açıkça anlaşıl-maktadır. Hatta, Hz. Peygamber'in genel karakterli talimat vermek suretiyle veya aynı durumla ilgili biri diğerinden ayrı iki fiili de sahih kabul ederek, farklı görüşler için geniş bir saha sağlamış olduğu anlaşıl-maktadır. O devir, gelecek nesiller için örnek alınacak bir modelin geliş-me devri olduğundan Hz. Peygamber, farklı durumlarda insan düşün-cesinin kullanılmasını ve ortak duygu ve düşünce imkânlarını sağlamayı hedef almıştır. Eğer Hz. Peygamber, her mes'ele için değişmeyen bir takım katı kaideler koymuş olsaydı - ki, bu İslâm düşmanlarıyla uğraş-mak gibi âcil problemler muvacehesinde onun için mümkün değildi -, sonraki nesiller, akıl yürütmeden ve zamanın âcil ihtiyaçlarına göre ka-nunlar geliştirmekten mahrum bırakılmış olurlardı. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in zamanında iki kişinin, bir ve aynı durumda, farklı yollar takip etmeleri mümkün idi. Bu görüşümüzü açıklamak için bir misal verebiliriz: Benû Kureyza Muharebesi münasebetiyle Hz. Peygamber bazı Sahabilerini düşman bölgesine gönderdi ve onlara, ikinci namazlarını gönderildikleri yere vardıkları zaman eda etmelerini söyledi. Fakat her nasılsa onlar henüz yolda iken namaz vakti geldi. Bunun üzerine bazı

3 Kur'ân, 5: 101.

4 Ebû Yûsuf, Ömer'in dahi bir takım meseleleri Hz. Peygamber'den teferruatı ile öğren-medigini gösteren bir kaç misâl zikretmektedir. Böylece onun halk ile istişarede bulunduğu nak-ledilmektedir. Bak., Kitabu'l-Harâc, Kâhire, 1302, ss. 13-20, 25, 106.



Sahabiler namazlarını, Hz. Peygamber'in onu te'hir etmeği kâsd etmediğini öne sürerek yolda iken eda ettiler; diğerleri ise, Hz. Peygamber'in emrini zahiri mânâsıyla alarak akşam üstü hedeflerine vardıkları zaman namazlarını kıldılar. Olay kendisine bildirildiğinde Hz. Peygamber sükût etti. Sahabiler bunun her iki grubun yaptıklarının sükût yoluyla kabulü mânâsına geldiğine hükmettiler<sup>5</sup>. Eğer gruplardan birisinin yaptığı bâtil olarak telakki edilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in bunu belirtmiş olması ve onun doğrusunu söylemiş olması gerekirdi.

Yukarıdaki misal, Hz. Peygamber'in bir hüküm koyarken, fiillerin bizatihî şekilleri yerine asl olarak onların değer ve ruhunu nazar-ı itibara aldığı göstermektedir. Bu durumda önemli görünen husus ilahî emirlere itaat idi. Her iki grubun da Allah'a olan bağlılıklarını ortaya koydukları görülmektedir. Bir grup Hz. Peygamber'in emrini harfiyyen, zahiri manası ile alarak ikinci namazını akşamüstü kılarken bir diğeri de o emre manâ ve ruh olarak itaat etmiştir. Bir emirden, onun yalnızca lafzının taşıdığı manâ kastedilmediğini, nazar-ı itibare alınması gerekenin, Allah'a ve Peygamber'e bağlılığı oluşturan niyet ile emirlerin altında yatan gerçek manâ ve ruh olduğunu belirtmek önemli bir husustur. Bu da, tefsir ve yorumlama esasına dayalı olarak halkın, itaat şekillerinde farklı görüşlerde olabileceklerine işaret etmektedir. Böylece fakihler arasında hukuk sahasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sahabiler, İslâm dünyası'nın muhtelif yerlerine dağıldılar. Onların bir çoğu fikrî ve dinî liderlik mevkilerini işgal etmeğe başladılar. Buldukları bölgelerde yaşayan halk, çeşitli mes'eleler hakkındaki hükümler için onlara başvuruyordu. Onlar da hükümlerini, bazen Hz. Peygamber'den öğrendiklerine ve O'nun emirlerinden hafızalarında kalanlarına göre, bazen de Kur'ân ve Sünnet'ten anladıklarına göre vermişlerdir. Sahabiler çok kere, Hz. Peygamber'in bir hükme varmasına yol açan şer'î değer'e bakmak suretiyle bir görüş ortaya koymuşlardır. Meselâ İbn Mes'ûd'a, kocası mehir miktarını tayin etmeden ve evliliği zifafla tamamlamadan ölen bir kadının mehir almağa hak kazanıp kazanmadığının sorulduğu rivayet edilmiştir. İbn Mes'ûd önce bu konuda Hz. Peygamber'den herhangi bir şey işitmediğini söylemiş, fakat kendisinden bu konuda bir fikir yürütmesi istendiğinde o, söz konusu kadının kendi sosyal mevkiindeki bir kadının bekleyebileceği bir miktara mehir olarak hak kazandığını söylemiştir. Bundan başka

<sup>5</sup> İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut, 1957, c. II., s. 76. İbn Hazm, bu nokta-i nazarı destekleyen bir kaç misâl zikretmiştir. Bak., İbn Hazm, el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm, Kahire, 1947, c. V, s. 72. vd.

İbn Mes'ûd kadının, kocasının terikesinden tam payını alabileceğini ve kadın için bir bekleme süresi (iddet) olacağını da öne sürmüştür. Ma'kûl b. Sinan (ö. 63/683)'in bu konuda İbn Mes'ûd'un görüşünü desteklediği ve Hz. Peygamber'in buna benzer bir hüküm verdiğini söylediği rivayet edilmiştir<sup>6</sup>. Ancak, İbn Ömer (ö. 73/692) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)'in buna benzer bir mes'ele hakkında farklı bir hükme vardıkları haber verilmektedir. Bu ikisine göre böyle bir kadın hiçbir şekilde mehir alamaz, fakat sadece terikeden payını alabilir. Iraklı fakihler, İbn Mes'ûd'un görüşüne tabi olarak İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit'in görüşünü reddediler<sup>7</sup>. Bu tercihin sebebi, ilk görüşün Hz. Peygamber'e atfedilmesinden; diğerinin ise O'na atfedilmemesinden olabilir. Görüşlerin her birisinin hadislere dayandığı düşünülürse, birbirine zıd bu iki görüşten hiç birisi, genel bir kaide olarak, Hz. Peygamber'e kadar ulaşamaz. Çünkü, evlilik gibi önemli bir ictimâî müessese hakkında Hz. Peygamber'den sarîh bir hüküm sadır olmuş olsaydı, bir birine zıd yönde gelişen böylesi farklı görüşler nasıl ortaya çıkardı. Bundan başka, sadece Iraklıların görüşünün Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise dayandığı düşünülürse, bu defz, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit ve hattâ İbn Mes'ûd gibi önde gelen Sahâbîlerin özellikle, münakaşa konusu olan husus evlilik gibi çok önemli bir sahada olduğu zaman, bu hadisten haberdar olmamaları onun sıhhatini son derece şüpheli kılar. Böylesine mühim bir mes'elede Hz. Peygamber'in hükmünün, sadece bir veya iki sahabînin bileceği kadar özel ve münferid olarak kalacağına inanmak güçtür. Binaenaleyh bu tür meselelere meselâ; söz konusu hadis, diğer sahabîlere ulaşmamış olabilir şeklinde verilen yaygın cevap şeklini kabul etmek mümkün değildir.

Bazı hadislerin delil olarak öne sürüldükleri, fakat onların Kur'an âyetlerine aykırı bulunmasından dolayı reddedildiği haller olmuştur. Meselâ, Fatıma bint Kays'ın durumunu ele alalım. Fatıma bint Kays'ın II. Halife Ömer'in huzurunda kendisinin kocası tarafından talâk-ı selâse ile boşandığı fakat iddeti sırasında evde tutulması için Hz. Peygamber'in bir şey yapmadığı gibi, nafaka içinde bir şey takdir etmediği şeklinde şahadette bulunduğu rivayet edilmiştir. Ömer, doğru mu yoksa yalan mı söylediği hakkında karar veremediği bir kadının rivayeti uğruna Allah'ın kitabını terkedemeyeceğini söyleyerek bu hadise itibar etmemiştir<sup>8</sup>. Burada enteresan olan husus Ömer'in bu sözlerinin sadece Iraklı

6 Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Âsâr, Kahire, 1355, s. 132.

7 eş-Şeybanî, el-Muvatta', Deoband, t.y., ss. 249-50.

8 Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Âsâr, zikredildi., s. 132. Ömer'e göre Fatıma bint Kays'ın rivayet ettiği hadis, Kur'an'ın 65. âyetine muhalif olabilir.

fakihler tarafından bilinmesi ve yalnızca Ebû Yûsuf tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Böylece Mâlik ve Şafî (bâin bir talak ile) boşanmış kadına, iddeti sırasında nafaka verilmeyeceğini ifade eden bu hadise tabii olmuşlardır. Onlar, boşanmış kadınlara nafaka verilmesi hükmünü ihtiva eden Talâk Suresi'nin altıncı âyetini sadece hamile kadınlar lehine te'vil etmektedirler<sup>9</sup>.

Kur'an'ın tefsiri de Sahabiler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Kur'an hükümlerinin hakkında sessiz kaldığı veya muğlak bıraktığı hususlar açıklığa kavuşturulmalıydı. Neticede bu âyetler bazen Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin ışığı altında, bazen de İslâm hukukçularının görüşlerine dayalı olarak te'vil ediliyordu. Bundan başka hadislerin kendileri muhtelif olduğundan, görüş ayrılıklarının bulunması da tabii olacaktı. Şafî'î bu konuda bir takım misaller zikretmektedir<sup>10</sup>. Kur'an'ın bir âyetinde şöyle buyrulur: "Boşanan kadımlar, kendi kendilerine üç ay başı hali beklerler (kurû)"<sup>11</sup> Bu âyetteki kurû kelimesi açık değildir (müşkil). Bu kelime kadınların adet görmelerini (hayz) ve temizlik hallerini (tuhr) ifade etmektedir. Binaenaleyh Ömer Ali, İbn Mes'ûd ve Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin kur' kelimesini hayız hali manâsına aldıkları rivayet edilmektedir. Sa'id b. el-Müseyyib, Atâ' ve Tabiün'dan bir grub ile bir takım fakihlerin de bu görüşte oldukları söylenmektedir. Öte yandan Âişe, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'in kur' kelimesini, hayz halleri arasındaki temizlik halleri (tuhr) manâsına aldıkları rivayet edilmektedir. Bu iki görüş arasındaki farklılığın neticesi olarak, birinci görüşe göre kadının bekleme süresi (iddet) üçüncü hayız halinin başlamasıyla son bulmaktadır. Aynı şekilde, Sahabilerin Talâk, 6 ve Bakara, 226<sup>12</sup> âyetlerinin tefsirinde ihtilafa düştükleri rivayet edilmektedir. Esasen, fakihler arasındaki görüş farklılıkları Kur'an âyetlerini tefsir etmede Sahabilerin kendi aralarındaki ihtilaflarından kaynaklanmaktadır.

Aynı durum hadisler için de söz konusudur. Hadisler hakkındaki ihtilaf bir takım faktörlerden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'den bazen birbirine zıd iki hadis rivayet edilmiştir. Bazı Sahabiler bunlardan birine bazıları da diğerine tabii olmuşlardır. Ribâ hakkındaki hadisler birbirine zıd hadisler için en uygun misali teşkil ederler. İbn Abbâs, Üsâme b. Zeyd'den Hz. Peygamber'in, ödünç vermenin dışında bir ribâ

9 Mâlik, el-Muvatta', Kahire, 1951, c. II., s. 581; Şafî'î, Kitabü'l-Ümm, Kahire 1322, c. V, s. 219.

10 Şafî'î, zikredildi, c. VII, s. 245.

11 Kur'an, 2: 228.

12 Şafî'î, zikredildi, c. VII, s. 245.

yoktur dediğini nakletmiş; öte yandan, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Saîd el-Hudrî, Osman b. Affân ve Ebû Hüreyre, elden ele değişilmesi teamül haline gelen altı çeşit ticarî maldaki ribâ ile ilgili meşhur hadisi rivayet etmişlerdir. İbn Abbâs'a tabi olanlar ile Mekke'li fakihlerin birinci görüşe tabi oldukları rivayet edilmektedir. Bu görüşe göre, bir dirheme karşı iki ve bir dinara karşı iki dinarın mübadelesinde hiçbir beis yoktur. İbn Mes'ûd'un da bir dirhemini iki dirhemle mübadelesinde hiç bir beis görmediği rivayet edilmektedir; ancak, aynı rivayette kendisinin böyle bir şey yapmadığı da zikredilmektedir. Şafi'i, bu tenakuzu tevil yoluyla uzlaştırmaya çalışarak çoğunluğun görüşüne tabi olmağa çalışmaktadır<sup>13</sup>. Esasen, bu tür şâz görüşler Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk nesilden beri daima var olmuş, fakat bunlar icma'a dayanılarak nazarı itibara alınmamış ve zamanla kaybolmağa yüz tutmuştur.

Bazen bir Sahabî, hakkında hadis bulunduğunu bilmediği bir meselede kendi görüşüne göre hüküm veriyordu; daha sonra o konuda bir hadis olduğunu öğrenince de bu ictihadından vaz geçiyordu. Şafi'i, Ömer'in kendi görüşlerinden vaz geçtiği hallere dair çeşitli misaller zikretmiştir<sup>14</sup>.

İlgili hadisin mevcut olduğu fakat onu rivayet edenin kendisinin, onun gerçek mahiyetini kavrayamadığı haller de olmuştur. İbn Ömer'in, yakınlarının ağıtlarından dolayı ölen kimsenin azab gördüğü şeklinde Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet ettiği nakledilmektedir. Bu hadisi Aişe'ye ulaştığında o, "İbn Ömer belki yanlış anlamış veya hadisin ilgili bir kısmını unuttuğu olabilir" diyerek reddetmiş ve "ashında Hz. Peygamber bir keresinde, ölen bir Yahudi kadının yakınlarının ağladıklarını duymuş ve bu konuda O, 'yakınları onun ölümüne ağlıyorken müteveffa kabirde cezalandırılmaktadır'<sup>15</sup> diye ilave etmiştir. Daha sonraki eserler buna Aişe'nin, İbn Ömer tarafından rivayet edilen hadisin "kimse başkasının yükünü taşımaz"<sup>16</sup> şeklindeki Kur'ân âyetine aykırı olduğunu söylediğini de ilave etmiştir.

Kur'ân'ın bir âyetinin muayyen bir hadisle mütenakız olması, Sahabîler arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Kur'ân'a aykırı olduğundan dolayı Ömer'in Fatıma bint Kays'ın rivayet ettiği hadisi nasıl reddettiğini yukarıda göstermiştik.

13 Şafi'i, İhtilâfu'l-Hadis, (Kitabü'l-Ümm'ün hamisinde), Kahire, 1322, c. VII., ss. 241-43; Kitabü'l-Ümm, c. VII, s. 163. Bak. Şafi'i, er-Risale, Kahire, 1321, s. 40.

14 Şafi'i, İhtilâfu'l-Hadis, zikredildi, s. 140.

15 Mâlik, zikredildi, c. I, 1234. Bak. Şafi'i, İhtilâfu'l-Hadis, zikredildi, ss. 266-67.

16 Kur'ân, 6: 164.

Ancak, Sahabiler, vardıkları hükümleri Kur'an ve Sünnet'e dayandırmak için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir. Onlar, vardıkları hükümlerin ve şahsî icihadlarının Hz. Peygamber'inkilerine mümkün mertebe yakın olması için büyük titizlik göstermişlerdir. Farklılıklara rağmen onlar, hiçbir şekilde Kur'an ve Sünnet'in ruhundan sapmamışlardır.

Tabiiler, Sahabilerin ifade ettiklerine göre tavır almışlardır. Onlar, Hz. Peygamber'in hadislerinden ve Sahabilerin görüşlerinden ezberleyebildiklerini muhafaza etmişlerdir. Bundan başka, bu safhada Sahabilerin birbirine zıd olan görüşlerini uzlaştırma çabalarında bulunmuşlardır; bununla beraber, Tabiiler iki şekilde icihad etmişlerdir. Birincisi, onlar bir Sahabinin görüşlerini bir diğerkinininkine; hatta, bazen bir Tabii'nin görüşlerini bir Sahabinininkilerine tercih etmekten çekinmişlerdir. İkincisi, Tabiiler herhangi bir konuda kendileri ilk defa fikir yürütmüşlerdir. Aslında İslâm hukukunun gerçek manâda teşekkülü aşağı yukarı profesyonel bir tarzda Tabiilerle başlamaktadır<sup>17</sup>. Netice itibariyle, hukukî konulardaki pek de az sayılamıyacak ihtilaflar, mahalli ve bölgesel faktörlerden doğmuştur.

Hz. Peygamber'den sonraki ikinci nesil yani Tabiiler zamanında, İslâm dünyasında müstakil hukukî faaliyetlerin cereyan ettiği üç coğrafî bölge ortaya çıkmıştır. Bunlar Irak, Hicaz ve Suriye'dir. Irak, ayrıca Basra ve Kûfe olmak üzere iki ekole sahiptir. Biz, Basra'dakine kıyasla Kûfe'deki hukukî düşüncenin gelişmesi hakkında daha çok bilgiye sahip bulunmaktayız. Aynı şekilde, Hicaz'da da hukukî faaliyetlerin yürütüldüğü meşhur iki merkez vardır; bunlar Mekke ve Medîne'dir.

17 Bununla biz, İslâm hukukunun Hz. Peygamber ve Sahabiler devrinde henüz sistemli bir hale getirilmediğini kastediyoruz. İslâm hukuku, Tabiiler devrinden itibaren teşekkül etmeğe başlamış ve müstakil bir araştırma alanı haline gelmiştir. Prof. Schacht gibi batılı müellifler, İslâm hukukunun farkh şeklinde bir gelişme gösterdiğini öne sürmektedirler. Onlara göre son devir Emevîlerin popüler ve idarî tatbikatı İslâm hukukuna dönüştürülmüştür. (Bak., Majid Khadduri, *Law in the Middle East*, Washington 1955, s. 40, Joseph Schacht "Pre-islamic background and Early Development of Jurisprudence"). Müsteşrikler, Müslümanların, Kur'an ile Hz. Peygamber ve Sahabilerin baraktıkları bir evveliyata sahip oldukları gerçeğini görmezlikten gelmektedirler. Daha önce karşılaşılmaş veya hakkında açık hükümler bulunmayan hususlarda fakihler kendi icihadlarıyla hüküm vermişlerdir; ancak bu da Kur'an'ın talimatı ile Hz. Peygamber'in sünnetinin ruh ve manasına aykırı değildir. İlk devir Müslümanları tarafından ortaya çıkarılmış ve uygulanmış, fakat henüz tam manâsıyla değerlendirilmemiş bulunan bütün bu bilgiler sistematik hukuk haline getirilmiştir. Şüphesiz, muayyen bir takım popüler gelenekler hukuka nüfûz etmiştir; fakat bunlar, İslâm'ın temel prensiplerinden sapmamıştır. İslâm hukukunun tamamen Emevîlerin popüler tatbikatına dayalı olduğunu ve onun Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklanmadığı şeklindeki görüş, gerçeklere aykırı müdafaa edilemez bir görüştür.

Bu ikisinden Medine daha önemli olup hukukun gelişmesinde Hicaz'ın temsilcisi durumuna gelmiştir. Suriye ekolü, ilk devir kaynaklarında fazla zikredilmemektedir: ancak, bu ekolün hukukî temayülünü Ebû Yûsuf'un eserleri vasıtasıyla sıhhatli bir şekilde öğrenmekteyiz. Kendine has bir ekol geliştirmemiş olan Mısır'ı ilk hukuk ekollerine dahil edemiyoruz. Mısır'da bir kısmı Irak bir kısmı da Medine görüşlerine tabi olan fakihler vardır<sup>18</sup>. el-Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) Mısır hukuk çevrelerinde ön sırada olduğu göze çarpmaktadır. Onun, Malik ile birtakım görüş ayrılıkları olmuştur. el-Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e yazmış olduğu bir risale, eğer sahih ise<sup>19</sup>, onun hukuk sahasındaki keskin zekâsını ve müstakil düşüncesini göstermektedir.

Her önemli şehir, o bölgede hukuk düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan otoritelere sahiptir. Aşağıda zikredilen şahısların muhtelif bölgelerin tanınmış ilk fakihleri olduğu rivayet edilmektedir:

Mekke: Atâ'b. Ebî Rebâh (ö. 114/732),

Amr b. Dinâr (ö. 126/743)

Medine : Sa'id b. el-Müseyyib (ö. 94/712)

Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/712)

Ebû Bekr b. Abdirrahman (ö. 94/712)

Ubeydullah b. Abdillâh (ö. 98/716)

Harice b. Zeyd (ö. 99/717)

Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725)

Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725)<sup>20</sup>

18 eş-Şeybanî, Irak, Suriye ve Medine olmak üzere sadece üç ekolden söz etmektedir. Bu, hukuk düşüncesinde Mısır'ın müstakil bir yeri olmadığını göstermektedir. Bak. eş-Şeybânî, es-Siyeru'l-Kebîr (Serahsî'nin şerhi ile birlikte), Kahire, 1957, c. I, s. 230.

19 Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e yazdığı risale, İbn Kayyim (ö. 751/1350)'in İ'lâmü'l-Muvakkı'nın adlı eserinde rivayet edilmiştir. Ancak İbn Kayyim'in yaşadığı devir çok sonra olduğundan ve bu risaleye ilk kaynakların herhangi birisinde rastlanmadığından biz onu nazar-ı itibare almadık. Ahmad Hasan'ın sözünü ettiği bu mektup Dr. Muhammed Yûsuf Musa'nın Tarîhu'l-Fıkhî'l-İslâmî, (Kahire, 1958) adlı eserinin 202-225 sayfalarında da ele alınmış ve bu bölüm Prof. Dr. Abdulkadir Şener tarafından dilimize çevrilmiştir. (Bak. "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1968, C. XVI, ss. 131-154). (Çevirenin notu).

20 "Medine'nin yedi fakhi" tabirine ilk İslâm hukuku kaynaklarında rastlanmamaktadır. İbn Sa'd (ö. 230/844), onların bazılarını bir arada zikretmekte fakat bu tabiri kullanmamaktadır. (İbn Sa'd, zikredildi., c. V, s. 334). İbn Nedîm, (ö. 385/995), İbn Ebî'z-Zinad (ö. 174/790)'ın

« كتاب رأى الفقهاء السبعان من أهل المدينة وما اختلفوا فيه »

isimli bir kitabını zikretmektedir. (el-Fihrist, Kahire, 1348, s. 315). bu söz konusu tabirin hicri ikinci yüzyılın ortalarında bilindiğini göstermektedir. Prof. Schacht bu kitabın ismini İbn Nedîm'in kendisinin koyduğunu kabul etmektedir. O, bu iddiasında haklı olabilir; ne var ki her

Bunlar, genellikle "Medine'nin yedi fakihî" listesine dahil edilmişlerdir. Bundan başka diğer tanınmış isimler de vardır:

Salim b. Abdillâh b. Ömer (Ö. 106/724)

İbn Şihâb ez-Zühri (Ö. 124/741)

Rabi'a b. Ebi Abdîrrahman (Ö. 136/753)

Yahya b. Sa'id (Ö. 143/760).

Mâlik (Ö. 179/795) ve onun muasır olan fakihler, Medine ekolünün son temsilcileridirler.

Basra :

Müslim b. Yesâr (Ö. 108/726)

Hasan b. Yesâr (Ö. 110/728)

Muhammed b. Sirîn (Ö. 110/728)

Kûfe :

Alkame b. Kays (Ö. 62/681)

Mesrûk b. el-Ecdâ' (Ö. 63/682)

el-Esved b. Yezîd (Ö. 75/694)

Şureyh b. Hâris (Ö. 78/697)

Bunlar Abdullah b. Mes'ûd'un tanınmış arkadaşlarıdır.

İbrahim en-Neha'î (Ö. 96/714)

eş-Şa'î (Ö. 103/721)

Hammâd b. Ebî Süleyman (Ö. 120/738)

Ebû Hanîfe ve öğrencileri

Suriye :

Kabîsa b. Züveyb (Ö.101/719)

Mekhûl (Ö. 113/731)

şeyden önce bu kitabın isminin İbn Ebi'z-Zinâd değil de İbn Nedîm'in olduğu keyfiyeti yalnızca bir tahminden ibarettir. İkinci olarak kitabın başlığı daha sonraki bir devre ait olsa bile, şüphesiz önemli olan nokta, hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru Medine'nin yedi fakihinin hukukî görüşlerini ihtivâ eden bir kitabın yazılmış olmasıdır. İbn Ebi'z-Zinâd, Medine'nin yedi fakihinin görüşlerini tesbit etmeyi önemli bir vazife olarak telâkki etmiş olduğunu açıkça göstermektedir. Bunu böylece belirttikten sonra, söz konusu tabir nisbeten önemsiz hale gelmektedir.

el-Evzâ'i (Ö. 157/774), Suriye ekolünün önde gelen fakihlerinin sonuncusudur<sup>21</sup>.

Farklı bölgelerin bu fakihleri vardıkları hükümlerini ve fetvalarını o bölgelerde yaşamış olan Sahabilerin görüşlerine ve hükümlerine dayandırmışlardır. Medine fakihleri, hukuk bilgilerini Ömer, Aişe ve İbn Ömer'in görüşlerini bildiren haberlerden almışlardır. Kûfeli fakihler hukukî görüşlerini İbn Mes'ûd ve Ali'nin görüş ve fetvalarından almışlardır. Bu, onların genel temayülü idi; yoksa bu ekollerin her biri kendi hukukî görüşlerinin te'kidi için diğer bir takım Sahabilerin görüşlerinden de faydalanmışlardır.

Bu ilim merkezlerini Şafi'i eserlerinde zikretmektedir. O, Müslümanların her şehrinin bir ilim merkezi olduğunu ve halkın kendi şehirlerinde yaşamış olan ilk İslâm hukukçularının görüşlerine, birçok hallerde tabi olduklarını söylemektedir<sup>22</sup>. Bundan başka Şafiî Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Suriye'nin otorite kabul edilen fakihlerini de zikretmektedir. Şafi'i'nin zamanında bu eski bölgesel ekoller yoğun bir hukukî faaliyet ve görüş ayrılıkları içindeydi. O, her önemli ilim merkezindeki fakihler arasında mevcut olan ihtilaflardan bahsetmekte; Mekke'de bazı kimselerin, Atâ'nın görüşlerinden pek ayrılmazken, diğer bir grubun da farklı bir görüşe tabi olduklarını söylemektedir. Medine'de de durum

21 Prof. Schacht, İslâm hukukunun Kûfe'deki gelişmesinin tarihinden söz ederken, İbrahim en-Neha'i'den önceki devri efsanevi olarak telakkî etmektedir. Ona göre, İbn Mes'ûd ve arkadaşlarına ve Şureyh'e isnad edilen İslâm hukuku ile ilgili rivayetler sıhhatli değildirler. O, Hasan el-Basri'yi bir fakih, hattâ bir muhaddis olarak bile görmemektedir. Ona göre Kûfe'de hukuk düşüncesinin gelişmesi İbrahim en-Neha'i'den itibaren başlamaktadır. Aynı şekilde o, "Sahabilerden nakledilen haberler sahih olarak kabul edilmez" diyerek, Ömer ve İbn Ömer'in Medinelilerin ilk otoriteleri olduklarını bir çırpıda reddetmektedir. Böylece o, araştırmasına Medine'nin yedi fakihinden başlamaktadır. (Bak. Schach, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1959, ss. 229-237 ve 243-244). Araştırmaların yegane temeli olan ilk hukuk eserlerinde bu ilk otoriteler hakkında yeterli malûmat olmadığı söylenebilir. Fakat, bu ilk eserler bile bu otoritelerin sahip oldukları hukukî evveliyatı üzerine yeterince ışık tutmaktadır.

Onlara (Sahabiler) atfedilen her rivayetin zayıf ve mevzû olduğunu ortaya atmak, müsteşrikler arasında gelenek haline gelmiştir. Biz, bu ilk otoriteleri ancak eserleri ile değerlendirebiliriz, ki bunlar maalesef bize kadar ulaşmamıştır. Bu konuda malumatın yetersiz oluşu ilk otoritelerin efsanevi olduklarını isbat etmez. Biz, kısmen onların biyografilerine dayanabiliriz.

Hasan el-Basri'nin hukukî görüşlerinin ve fetvalarının yedi cilde toplandığı rivayet edilmektedir. (Bak. İbn Hazm, el-İhkâm, zikredildi, c. V, s. 97). Eğer Hasan el-Basri, Schacht'ın öne sürdüğü gibi bir hukukçu olmasaydı onun hukukî görüşleri ve fetvaları nasıl böyle toplanmış olabilirdi?

Kûfe'de, Fikh'in gelişmesi bizatîhî geniş bir araştırma sahasıdır. Prof. Schacht'ın hayalî dediği rivayetleri inceleyebilmek için derinliğine bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu kısa inceleme, bizim bu konuyu ele almamıza müsait değildir.

22 Şafi'i, Kitâbü'l-Ümm, zikredildi, s. 246.



aynıdır. Âlimlerin çoğu İbnü'l-Müseyyib'in görüşlerine tabi olmuşlar fakat daha sonra onlar, bazı görüşlerini Mâlik'in görüşleri lehine terketmişlerdir. Mâlik de aynı şekilde değerlendirilmiştir. İbn Ebî'z-Zinâd, Mâlik'e olan muhalefesinde aşırıya kaçarken, Muğire ibn Hâzim ve ed-Dırâverdi, Mâlik'in bazı görüşlerine tabi olmuşlar, fakat diğerleri onun bu görüşlerine muhalif kalmışlardır. Kûfe'de ise Şafi'i'nin bildirdiğine göre âlimlerin bir kısmı İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine mütemayil olup Ebû Yûsuf'unkilerine muhalefet etmişler; bir kısmı da Ebû Yûsuf'u takip edip İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine karşı çıkmışlardır<sup>23</sup>.

İlk hukuk ekollerinde mahallî unsur çok kuvvetli idi. Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (Ö. 158/774-75)'un hacca gittiği rivayet edilir. ve o, Mâlik'e Muvatta' adlı kitabının nüshalarını, hukukî mes'elelerde yegâne otorite olarak kabul edilmesi gerektiğine dair bir talimat ile, vilâyetlere dağıtmayı düşündüğünü söylemiştir. Mâlik çeşitli yerlerdeki âlimlerin çeşitli hadislerle dayanarak farklı görüşler geliştirmiş olduğunu öne sürerek Halife'nin böyle bir şey yapmamasını tavsiye etmiştir. Böylece o, Mansûr'a, bu bölgelerin kabul edilmiş olan hukuk kaidelerine müdahale etmemesini salık vermiştir<sup>24</sup>. Mâlik'in bu cevabı hukuk sahasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarının tabii olduğunu gösterdiği gibi; İslâm hukukunun, tâ ilk devirlerinden itibaren fikir ayrılıklarına büyük çapta imkan tanıyan elastik bir hüviyet içinde kaldığına da işaret etmektedir.

İlim merkezlerinin önde gelen âlimleri arasındaki görüş ayrılıklarının sebepleri, Sahabîlerin daha önce zikrettiğimiz yorumlarıyla hemen hemen aynıdır. Tabiûn devri'nin sona ermesiyle her ilim merkezinde Hz. Peygamber'in hadislerinin, Sahabîlerin ve Tabiîlerin görüş ve ictihadlarının yaygın olduğu bir devir başlamıştır. Hz. Peygamber'den birbirine zid olarak rivayet edilen hadislerin yanında Sahabîlerin kendi görüşleri ve tatbikatı hakkında da mütenakız haberler vardı. Bir rivayete göre Ebû Bekr ve Ömer, sabah namazlarında kunût'u okurlardı; fakat bir diğerine göre onlar bunu hiç okumamışlardır<sup>25</sup>. Bazen Sahabîlerin,

23 Aynı eser. s. 257.

24 İbn Abdî'l-Berr, Câmi'u Beyâni'l-İlm, Kâhire, t.y., c. I, s. 132. Bak., İbn Kuteybe, el-İmâme ve's-Siyâse (ona isnad edildiği üzere) Kahire, t.y. c. II, s. 155.

Ancak Mâlik hakkında nakledilen bu kıssa, meşhur olmasına rağmen bazen el-Mansûr'a, bazen Harun er-Reşid'e ve hattâ bazen el-Mehdi'ye atfedilmiştir. Bu, ilgili kıssayı tamamen şüpheli duruma sokabilir. Her halükarda bu, ekollerin mahallî karakterlerine bir ışık tutmaktadır. (Bak. E.I., Joseph Schacht, Mâlik (madd.).

25 Şafi'i, Kitâbü'l-Ümm, zikredildi., c. VII, s. 129; bak. Ebû Yûsuf, Kitabu'l-Âsâr, Kahire, 1355, ss. 70, 71; eş-Şeybânî, Kitâbü'l-Âsâr, Karachî, t.y. ss. 112, 113.

Hız. Peygamber'den nakledilen hadislere muhalif olan görüşleri ve tatbikatı rivayet edilmiştir. Bir rivayet, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın muzâraa'yı uyguladıklarını ve arazilerini üçte bir hisse ile kiraya verdiklerini göstermektedir. Halbuki bu rivayet Câbir, Râfi' b. Hadîc'in Hız. Peygamber'den naklettiği ve müzâraa akdini batıl sayan hadise muhaliftir<sup>26</sup>. Bir başka rivayet de Hız. Peygamber'in çoraplar üzerine mesh ettiğini bildirmektedir; oysa ki Ali, Aîşe, İbn Abbas ve Ebû Hureyre'nin bunu reddettikleri nakledilmektedir<sup>27</sup>. İlk otoritelerden bunlara benzer mütenakız bir çok rivayetler misal gösterilebilir. Böylece, hadislerin toplanmasıyla birbirine zıd olan rivayetler günden güne artmış ve fakihler işte bu mütenakız rivayetleri esas alarak fikir yürütmüşlerdir.

Bu fakihler arasında görüş ayrılıklarına sebep olan bir diğer önemli faktör, re'y'in tatbiki idi. Aşağı yukarı ortak bir prosedür olan re'yin bir neticesi olarak görüş ayrılıkları mutlaka ortaya çıkacaktı; gerçekten de bir şehrin çeşitli yerlerinde aynı zamanda aynı mes'ele hakkında birbirine zıd şer'î hükümlere varılmıştır. Bu karmaşık durumu kontrol altına almak ve ümmeti parçalanmaktan korumak için icmâ' prensibi ortaya konmuştur. Şâz görüşler bir kenara bırakılarak her mahallin yaygın görüşü, o yerin mahallî icmâi olarak kabul edilmiştir.

İlk devir fakihlerinin bu kaosu bertaraf etmek için takip ettikleri bir başka metod da, onların Hız. Peygamber'den veya Sahabîlerden nakledilen hadislerin Müslümanların tatbikatı ile te'yid edilenlerini kabul etmeleri olmuştur. İlk hukuk ekollerinde tatbikata niçin fazlaca önem verilmiş olmasının sebebi budur<sup>28</sup>. Mâlik, Medîne ehlinin yaygın tatbikatına sık sık atıfta bulunmaktadır<sup>29</sup>. Ebû Yûsuf, âhâd hadislere karşı temkinli davranılmasını söyleyerek meşhur Sünnet'in önemine işaret

26 Ebû Yûsuf, Kitabu'l-Harâc, zikredildi., ss. 50-51.

27 Şafi'i, Kitâbü'l-Ümm, zikredildi., c. VII, s. 245. Yine bak., İhtilâfü'l-Hadis zikredildi. s. 47.

28 İlk hukuk ekolleri ile biz, Şafi'i'den önce çeşitli bölgelerde yaygın olan ve onun münakaşa konusu ettiği hemen hemen kesin ve muayyen hadisleri kastediyoruz. Böylece Ebû Hanîfe, Evza'î ve Mâlik ilk ekoller arasında yer almaktadırlar. Ancak, şurası asla unutulmamalıdır ki, ilk hukuk ekolleri o zamana kadar gelişme göstererek bir takım değişiklikleri bünyesinde toplamıştır. Bunların en önemlilerinden birisi, Ebû Hanîfe, Evzâ'î ve Mâlik'in çeşitli derecelerde kullandıkları hukuki karakterli hadislerin kabulü ve geliştirilmesidir.

29 الأمر المجمع عليه عندنا (Bize göre üzerinde icma edilen şey) gibi el-Muvatta'da geçen ifadeler, Mâlik'in kendi görüşüne işaret etmektedir.

etmektedir. Evzâ'i ise" daha önceki Müslümanların önde gelenlerinin tatbikatı"<sup>30</sup> ifadesini çokca kullanmaktadır.

Farklı bölgelerdeki ilk hukuk ekollerinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, eş-Şeybanî, Mâlik ve Evzâi'nin isimlerine sık rastlamaktayız. Onların, İslâm hukuku sahasında re'ye dayalı icihadlarından dolayı bu şöhrete sahip oldukları yaygın bir kanaattir. Bu, bizi fakihlerin içerisinde buldukları ictimaî hayat veya bölgelerinde hakim olan genel temayülün tesirinde kalmamış olduklarına inanmaya sevk etmektedir; fakat bu, tamamen doğru değildir. Onlar, bölgelerinin tatbikat ve düşüncesinden müteessir olmuşlardır. Bu, onların istinbat usûllerinde açıkça görülmektedir. Meselâ, Mâlik'in ortaya çıkmasından önce Medîne'de muayyen bir fikrî temayül mevcuttu. Daha önce Medîne'de Sâhabilerin ve tabii-lerin hukuk sahasında derin vukuf sahibi olanları yaşamıştı. İkinci Halife Ömer, İbn Ömer, Aîşe, İbnü'l-Müseyyib ve Medinenin yedi fakihi-nin diğer ferdleri Medîne'de hukuk düşüncesinin teşekkülüne büyük ölçüde katkıda bulunmuşlardır. Mâlik'in bu selefleri icihadı ilk defa kullanmışlar ve geride zengin ve karmaşık bir hukuk düşüncesi bırakmışlardır. Şüphesiz, Mâlik bizzat ictihada baş vurmuştur. Ancak o, seleflerinin görüşlerinin ruhundan sapmamıştır. Irak'ta da durum aynıdır. Iraktaki fikrî temayül Ebû Hanîfe'den önce teşekkül etmiştir. Ali, Abdullah b. Mes'ûd gibi Sahabiler ile Alkame, el-Esved, eş-Şa'bi, İbrahim en-Neha'i gibi Tabii-ler ve diğerleri Irak'ta yaşamışlardır. Bunlar Irak geleneğini temsil eden zengin bir hukuk mirası bırakmışlardır. Ebû Hanîfe, kendisinden önceki otoritelerin görüşlerini incelemiş, kendi devrindeki fakihler ile ilmî münakaşa ve münazaralarda bulunmuş ve bazı neticelere ulaşmıştır. O, seleflerinin yaptığı gibi ictihada başvurmuş; fakat Irak'ta hakim olan ruh ve tatbikatı da yaşatmıştır. Ancak onun nüfuzu Irak sınırları ötesine taşarak geniş bir alana yayılmış ve o, etrafında Irak geleneğinin şekillendiği bir sembol olmuştur. Kısaca, bu ilk hukuk ekolleri varlıklarını çeşitli bölgelerde ta ilk devirden beri devam edegelen bağımsız bir hukuk sürecine borçludurlar. Zamanla, âlimler çok kere bu ilk otoritelerin görüş ve fetvalarına istinad etmeye başladılar ve nihayet önceleri ehil olan her Müslümana açık olan icihad çok az sayıda kimselere has bir hak olarak kabul edilmeye başlandı.

Çeşitli ekollerde hukuk düşüncesinin teşekkülü devam ediyorken Şafi'i ön planda görülmeğe başlamıştır. Şafi'i, seleflerinin eserlerini tetkik etmiş, muhtelif bölgelerdeki ilim merkezlerini ziyaret etmiş ve bazı

<sup>30</sup> Ebû Yûsuf, er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâ'i, Kahire, t.y. ss. 1, 5, 20, 24, 30, 76 ve birçok yerde.

önde gelen muhaddislerden hadis tahsil etmiştir. O, Iraklı ve Medinelî fakihlerle çetin münazara ve müzakerelerde bulunmuş ve bazı meselelerde onlara muhalefet etmiştir. O, seleflerinin ve çağdaşlarının sisteminde, kendisinin onlara tabi olmasını engelleyen bir takım şeyler bulmuştur.

Şafiî, onların istinbat usullerinde tutarsızlık bulmuştur. Diğer bir ifadeyle o, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis mevcut iken onların bazen Sahabîlerin görüşlerini tercih ettiklerini veya mahallî tatbikata aykırı olduklarında, hadisleri nazar-ı itibara almadıklarını görmüştür. Mesela, Mâlik, hyaru'l-meclis hakkında Hz. Peygamber'den bir hadisi rivayet etmektedir. Bu hadis, bir bey' akdinde taraflara buldukları meclisten ayrılmadıkları sürece tercih hakkını vermektedir. Bu hadisi naklettikten sonra Mâlik: "Bu hususta bize göre tayin edilmiş bir (zaman) sınırı olmadığı gibi; yerleşmiş bir tatbikatta yoktur"<sup>31</sup>, demektedir. Fakat, diğer bir çok hallerde Mâlik, Hz. Peygamber'den bir hadis naklederek ona tabi olmaktadır. Ne var ki Şafiî Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin sıhhati tesbit edildiği zaman, onun mutlaka kabul edilmesi gerektiği hususunda ısrar ederek şöyle söylemektedir: "Allah'a şükürler olsun ki ben eğer bir şey Hz. Peygamber'den rivayet edilmişse; Sahabîlerden veya Tabîilerden bize karşı büyük yahut küçük ölçüde muhalefet olup olmadığına bakmaksızın o şeyi asla nazar-ı itibara almazlık edemem"<sup>32</sup>. Bundan başka o, bir çok meselelerin şahsî re'ye dayalı olarak halledildiğini görmüştür. Onların vardıkları hükümlerde birliği sağlayacak hiç bir kesin kaide yoktu. Böylece o, Kıyas kaidelerini ortaya koydu. Bütün bunların ötesinde o, bu fakihlerin Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri bazen ilgili isnad zinciri olmadan, bazen de munkatı' bir isnad zinciri ile rivayet ettiklerine şahit olmuştur. Bunun üzerine o, isnad zincirinin doğru ve titiz bir şekilde zikredilmesinin önemini bilhassa belirtmiştir.

Şafiî'nin hadis üzerinde önemle durmasının sebebi, kendisinden önceki devirde hadisin tam manâsıyla toplanmamış olmasındandı. Daha sonra bütün ömürlerini hadis araştırmalarına veren bir grup ulema ortaya çıkmış ve hadislerin sıhhatine hükmedebilmek için bir takım ölçüler tesbit etmişlerdir. Bunlar, İslâm dünyasının her tarafını dolaşmışlar ve hadis toplamışlardır. Her ne kadar altı hadis koleksiyonu (kütüb-i sitte) henüz ortaya çıkmamışsa da, hadis toplama faaliyetleri tâ

31 Mâlik, zikredildi., c. II, s. 671.

32 Şafiî, Kitabü'l-Ümm, zikredildi., c. VII, s. 247, (Joseph Schacht'ın The Origins of Muhammadan Jurisprudence, s. 11'deki tercümesi).

Şafi'i'nin zamanında başlamıştı. Şafi'i eserlerinde ehlü'l-hadis tabirini kullanmaktadır. Bununla o, hadiste otorite olanları kastetmektedir. Bundan başka, hadisin geniş çevrelere yayılmasıyla ulema ilk hukuk ekollerinin nazar-ı itibara almadığı âhâd hadisleri bile kabul etmeğe başlamışlardır. Bu, Şafi'i'nin hadisi muhtelif beldelerdeki Müslümanların yerleşmiş tatbikatından niçin daha kuvvetli (bir delil olarak) kabul ettiğini açıklamaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen sahih hadis prensibini ortaya koymak suretiyle Şafi'i'nin ilk hukuk ekolleri arasında var olan görüş ayrılıklarının arasını uzlaştırmak için elinden gelen gayreti göstermesi, bu görüş ayrılıklarına bir son vermedi; bilakis yeni bir ekolün doğmasına yol açtı. Ayrıca, Şafi'i ile ilk hukuk ekolleri arasında bir uzlaşmanın tesisi de mümkün olamamaktadır. Çünkü, onun açıkça ortaya koyduğu hukuk teorisi ve prensipleri onlara büyük ölçüde yabancı idi.

Hicri ilk iki asırda tek bir otoriteye (imâm) mutlak manâda bir bağlılık yoktu. Yukarıda bahsettiğimiz coğrafi bölgeler vardı. Bazı ortak prensipler vardı ve her bölgedeki fakihler aşağı yukarı aynı doğrultuda düşünüyorlardı. Ancak, bu ilk hukuk ekolleri, ilim geleneklerini kendilerinden ilim tahsil ettiklerini söyledikleri muayyen kişilerin etrafında teksif ettiler. İlk kaynaklarda Ebû Hanife'nin ilmîni hocası Hammâd kanalıyla İbrahim en-Naha'i'den aldığı bildirilmektedir. Bazı mes'elelerde farklı görüşte olmasına rağmen Ebû Hanife genellikle İbrahim en-Naha'i'nin görüşlerine tabi olmaktadır. eş-Şeybanî, el-Muvatta'da Ebû Hanife'ye atıflarda bulunmaktadır. O, Muvatta'm her bölümünü genellikle "Ebû Hanifenin ve genelde arkadaşlarımızın görüşü budur"<sup>34</sup> sözü ile bitirmektedir. Ebû Yûsuf, eserlerinde sık sık "üstadlarımız" veya "fakihlerimiz" şeklinde söz etmektedir<sup>35</sup>. Şafi'i, Kûfe'de bir grub ulemanın Ebû Yûsuf'un görüşlerine tabi olurken diğer bir grubunda İbn Ebî Leylâ'yı takip ettiklerini söylemektedir<sup>36</sup>. O, Kûfe'deki fakihlerin bir kısmını "Ebû Hanife'nin taraftarları" diye isimlendirmektedir<sup>37</sup>.

Bir grub ulemanın, görüşlerini çoğu zaman Mâlik'e dayandırdıkları Medîne'de de durum bunun benzeri idi. Onlar, Mâlik'in görüşlerini Medîne (ehli)'nin icmâ'ı olarak kabul etmişlerdir<sup>38</sup>. Bir defasında bazı Me-

33 Aynı eser. ss. 102, 147, 211, 338.

34 eş-Şeybanî, zikredildi. ss. 68, 71, 78 ve birçok yerde.

35 Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc, zikredildi, ss. 43, 99, 101 ve birçok yerde.

36 Şafi'i, Kitâbü'l-Ümm, zikredildi, c. VII, s. 257.

37 Aynı eser. s. 207.

38 Aynı eser. ss. 240, 257, ve birçok yerde.

dinelilerin özellikle Mâlik'i kastederek şöyle söyledikleri rivayet edilmektedir: "Biz üstâdımızın görüşüne tabiyiz"<sup>39</sup>. Şafi'i, kendisinin Medinelilerle olan münazaralarında Mâlik'e "onların üstadı" ve bazen de "benim ve onların üstadı" demektedir<sup>40</sup> Ebû Yûsuf dahi Medinelilerden "bizim Hicazlı arkadaşlarımız"<sup>41</sup> diye söz etmektedir. Bütün misâller ulemanın Mâlik'e çeşitli derecelerde şahsî bağlılıkları olduğunu göstermektedir. Mâlik'e "onların üstadı" denmesinin diğer bir sebebi, muhtemelen onların Mâlik'ten ilim tahsil etmiş olmalarıdır. Çünkü o, fıkıh sahasında ilksistematik eseri telif etmiş ve İslâm topraklarının dört bir yanından Irak, Afrika ve İspanya'dan halk ilim tahsil etmek için Medineye akın etmişlerdir.

Şafi'i, muayyen bir fakîhe tabi olmayı kabul etmemektedir O, bunu eserlerinde kınamaktadır. Ne var ki, Şafi'i kendisini Medîne ekolünün bir mensubu olarak kabul etmektedir. Bazen o, Medinelilerden "bizim ahabımız"; Mâlik'ten de "üstadımız" diye söz etmektedir<sup>43</sup>. Bununla beraber Medinelilerin görüşlerini tenkid ederken Şafi'i, kendisini onlardan ayrı kabul etmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde o, mezheb taassubundan uzak görülmektedir.

Yukarıdaki inceleme, bir kimsenin görüşlerine tabi olma keyfiyetinin takriben hicrî ikinci asrın ortalarına doğru başladığını göstermektedir. Çeşitli bölgelerdeki bu gruplaşmalardan başka, ulemâ, hukuk sahasında özellikle müstakil düşünce ile meşgul idiler. Daha sonra Şafi'i kendi hukuk teorisini geliştirmiş ve hukuka tam bir tutarlılık kazandırmak için uğraşmıştır. Şafi'i'den sonra, ilk ekollerin bölgesel karakteri yavaş yavaş silinmiş; bir imama bağlanma ve onun ortaya koyduğu prensiplere tabi olma temayülü tetricen yaygınlık kazanmıştır.

39 Aynı eser. s. 230.

40 Aynı eser. ss. 110, 170, 194, 275; ve İhtilâfu'l-Hadis, zikredildi, ss. 34, 35 vd.

41 Ebû Yûsuf, Kitabü'l-Harâc, zikredildi, s. 50.

42 Şafi'i, Cümâ'ul-İlm, Kâhire, 1940, s. 12; bak., Şafi'i, er-Risâle, zikredildi., s. 8.

43 Şafi Kitâbü'l-, Ümm, zikredildi., c. VII, ss. 170, 194, ve 275.

## SOSYALLEŞME (SOCIALİSATION)

Yard. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

Burada önce ele alınacak olan husus, fertlerin içinde doğdukları toplum kültürünü, hangi sürece uygun olarak elde ettikleri; kültürün yeni nesillere hangi süreç ile intikal ettiği. Aşağıda izah edileceği üzere, bu bir "öğrenme" sürecidir ve muhtelif toplumların sözü geçen süreçleri azçok birbirlerine benzemektedir.

Şu halde adı geçen öğrenme sürecine sosyolojide "sosyalleşme" (socialisation) adı verilmektedir. Sosyalleşme süreci sayesinde toplumun kültürü yeni nesillere intikal etmekte ve yine bu süreç toplum kültürünün en mühim kısımlarından birini teşkil etmektedir.

Sosyalleşme, insanı sosyal sistemin üyesi haline getiren süreçtir. Sosyologlar sosyalleşmeyi çeşitli şekilde tarif etmektedirler. Linton, yeni doğmuş çocukların medeniyetsiz yaratıklar, cahil hayvanlar halinden bir sosyal sistemin insan üyeleri haline gelişlerinin sosyalleşme sayesinde olduğunu belirtiyor. Dollard'a göre sosyalleşme, yeni bir kişinin gruba eklenmesini ve toplumun kendi yaş ve cinsindeki kişiden beklediği şeyleri yerine getirir bir şahıs olmasını sağlayan süreçtir.

Yukardaki şekilde belirtilen sosyalleşme terimi 1930'lardan itibaren önem kazanmaya başlamıştır. Kluckhohn ve Herskowitz, adı geçen tabiri dar bularak (culturilisation), (enculturation) terimlerini teklif etmişlerdir. Zaten 1925 lere kadar sosyalleşme süreci ile fazlaca meşgul olunmuş değildi.

Sosyalleşme, kişinin grup normlarına uymasını öğrenmesini sağlayan süreçtir. Şu halde sosyalleşme bir nevi öğrenme sürecidir. Bundan dolayı sosyal nizam, geniş ölçüde sosyalleşme süreci ile varlığını muhafaza eder. Öyleki, toplum fertlerinin çoğunun, toplumun değerlerine uygun şekilde hareket etmeleri beklenir. Bu sebeple sosyologlar "sosyalleşme" ile yakinen alakalıdır.

İnsan, diğerleriyle paylaştığı sosyal etkilerin sonucu olarak bir şahsiyet halini almaktadır. Gerçekten çocuk doğar doğmaz topluma ka-

ılmak, toplumda yer almak imkânına sahip değildir. Sosyal sistemlerin tamamlanabilmesi için sadece, insanın doğuştan getirdiği biyolojik teçhizata dayanmak kâfi değildir.

Sosyalleşme süreci objektif ve subjektif olmak üzere iki şekilde mütalâa edilir.

I- Objektif açıdan sosyalleşmenin ele alınması, toplum yönünden fert üzerine faaliyette bulunan faktörlerin mütalâası demektir. Bu bakımdan sosyalleşme, cemiyetin kültürünü nesillerden nesillere devretmesini ve ferdin teşkilatlanmış cemiyet hayatını kabul ve tasvip ettiği şekil ve usullere uymasını sağlar.

Sosyalleşmenin fonksiyonu ferdin muhtaç olduğu istidat ve disiplini temin etmek, geliştirmek, toplumun iştiyak ve arzularını, değerler sistemini (valeurs), idealleri ona nakletmek ve özellikle sosyal hayatta oynayacağı ve yerine getireceği rolleri ferde öğretmektir. Bu bakımdan "sosyalleşme süreci" ferdin dışında daima faaliyet halindedir. Bu süreç sadece çocukları etkilemekle kalmaz, fakat toplumun kısımlarını teşkil eden diğer bütün şahıslar hakkında ömürleri boyunca etki yapmakta devam eder.

II- Subjektif yönden sosyalleşme, ferdin kendisini ihata eden (çevreleyen) varlıklara intibak ederken geçirdiği uzun ve, -büyük bir kısmı itibarıyla- şuurlu olmayan bir süreçtir.

Görüldüğü gibi, psikolojik bakımından şahsiyetin ve "özbenliğin" teşekkülü süreci ile sosyalleşme süreci arasında yakın bir ayniyet vardır.

Konunun daha açık anlaşılabilmesi için çok kısa olarak "şahsiyet" ve "özbenlik" üzerinde durmak gerekir.

### Şahsiyet:

Daha önce de işaret edildiği gibi insan, bir şahıs olarak değil, fakat bir şahıs olmak imkân ve istidatları ile dünyaya gelmektedir. Dünyaya gelen çocuk, organizması, anatomisi, fizyolojisi ve sinir sistemi üzerinde etki yapan sosyal faktörler aracılığı ile şahıs halini alır. Bir şahsiyet olabilmesi için organizmanın, dili ve dil vasıtasıyla da düşünce ve fikirleri, maksat ve gayeleri iktisap etmesi gerekir. Şu halde şahıs, insan toplumlarında evrensel sosyalleşmiş özellikleri, dili, statü ve rolleri, inançları ve müşterek bir ahlâkî normlar bütününe paylaşılmaktadır.

Şahsiyet umumiyetle kabul edilen en geniş ve teknik anlamıyla, ferdin tavır ve hareketlerini tayin etmeğe yardım eden ve bir kişiden



diğerine değişen tutumların (dispositions) tamamıdır. Böylece "şahsiyet", şahsın değerleri ile fizik olmayan diğer özelliklerinin tamamı, dış âlemi yansıtan karmaşık (griftes) bir iç sistem olmaktadır.

O halde şahsiyet, bizâtihi müşâhadesi kabil ve hareketleri değil fakat, tavır ve hareket arkasındaki tutum ve istidatları ifade etmektedir. Biyolojik istidât ve imkânlar, kişiyi ileride iktisap edeceği şahsiyet bakımından elastiki ve yumuşak bir halde bulundurmaktadır.

İnsan şahsiyetinin teşekkülünde çeşitli faktörler rol oynar. Bunlardan "verâset" ve "fiziki çevre" en önemli şartları teşkil eder. Genel kültür ve ferdin geçirdiği mahsus tecrübeler kezâ şahsiyetin teşekkülünde önemli bir yer işgal eder. Burada önemli olan, şahsiyeti tayin eden bu unsurların teker teker etkilerinin ne derecede olduğunun tesbitidir. Ancak adı geçen unsurların şahsiyeti teşekkül ederken ne suretle kombine olduklarını belirtmeye imkân yoktur.

Kolaylıkla tesbit edebildiğimiz yön şahsiyetin teşekkülünde biyolojik olgunlaşma "maturation" ve "sosyalleşme süreçlerinin" aynı zamanda etkili olduklarıdır. Her iki sürecin sonuçlarını verebilmeleri için zamana ihtiyaç vardır. Sosyalleşme süreci olgunlaşma üzerinde etki yapmaktadır.

### Özbenlik:

Bazı sosyologlar özellikle, Amerikan sosyologları, şahsiyet (personalité) ile özbenlik (selfhood) arasında bir ayırma yapmaktadırlar. Gerçekten insanı hayvandan ayıran özellik, bir özbenliğin mevcut olmasıdır. Hayvanlarda da kısmî bir şahsiyet olabilir; meselâ bir köpeğin diğerine göre daha atik ve daha sadık olduğu söylenebilir. Fakat ancak insan, diğer kişilerle paylaştığı şeylerin ve diğer kişilerle olan ayrıntılarının idrakine sahiptir; bunların farkındadır. İşte bu bilgi, bu farkında oluş, idrâk "özbenliği" teşkil etmektedir.

Özbenlik, insanı kendisi yapan ve onu diğer kişilerden ayıran hisler, fikirler, niyetler ve değerlendirmelerin tamamıdır. Özbenlik duygusu zaman içinde devamlıdır ve kişiyi dün, bugün ve yarın aynı kişi olduğunu ve olacağını bildiren şeydir.

İnsanda özbenliğin teşekkülü, doğuştan itibaren diğer insanlarla olan münasebetler ve sosyal olmayan çevre ile temas sayesinde mümkün olabilmektedir.

İşte sosyalleşme çocuğun yalnız kültür muhtevasını iktibas etmesini değil, aynı zamanda şahsiyet ve özbenlik kazanmasını da sağlamaktadır.

Şahsiyet "Cooley'e göre" kişinin kendini başkası tarafından görülen, müşahede edilen bir konu, bir şey olarak tasavvur etmesiyle teşekkül etmektedir. Yani başkalarının teşkil ettiği aynada kendimize bakıyoruz. Başkalarının bakışlarından kendimiz hakkındaki telakkimize tesir ediyor, başkalarının nazarlarında yaşıyoruz.

Özbenlik de sosyal bir sonuçtur. Gesel ve arkadaşları tarafından, çocuğun gelişme süreci üzerinde yapılan incelemeler özbenliğin "sosyal bir sonuç olarak teşekkül ettiği hususunda kuvvetli deliller getirmiştir.

Yeni doğan çocukta "özbenlik" yoktur; hatta kendi fiziki varlığını diğer cisimlerden ayıramamaktadır. Çocuk bir aylıkken dış âleme karşı hiçbir reaksiyon göstermemekte, iki aylıkken diğer kişileri görünce gülmekte, altı aylık olunca kişilere değişik tepkiler göstermekte, bir yaşına gelince kendi fiziki varlığının farkında olmakta, ikinci yılda diğer kişiler âlemini keşfetmekte ve ismi söylenince cevap vermekte, "sen" ve "ben" kavramlarını idrak etmekte ve ancak 5-6 yaşlarında artık kendi kültürünün emirlerine uyar hale gelmektedir.

Okul öncesi yıllarında çocukta sorumluluk duygusunun teşekkül ettiği görülmektedir. 6 ve 10 yaşları arasında çocukta büyük değişiklikler hasıl olmaktadır. Çünkü kültür bu yaşlarda çocuktan beklenen ve sorumluluk yönünden, yeni esaslar tesis etmektedir.

Sosyal sistemlerin yapısal unsurlarını inceleyen araştırmacı için o sosyal sistemin tatbik edildiği nüfusu karakterize eden özel şahsiyet vasıflarının nelerden ibaret olduğunu tayin etmek, sistemlerin anlaşılması yönünden çok önemlidir. Meselâ kişilerin, sosyal yapıda oynayacakları başlıca roller yönünden iyi bir şekilde seçilmeleri, bir cemiyeti meydana getiren çeşitli müesseselerin tamamlanması bütünleşmesi ve değişmesi gibi çok mühim sosyolojik problemlerin halli yönünden şahsiyet özelliklerinin tanımlanması çok önemli olabilir.

#### **Sosyalleşmenin Şartları:**

Sosyalleşmenin bir çeşit öğrenme süreci olduğunu -yukarıda- söylemiştik. Bunun şartları üzerinde kısaca durmak gerekir.

Sosyalleşme esasında bir öğretim süreci olduğundan öğretici ve öğrenen münasebetini farzeder.

a) Öğretici: Genel olarak öğretici yani sosyalleştirici ajan bütünü ile toplumdur. İnsanın sosyal münasebetlerde temasa geldiği her şahıs bir bakıma sosyalleştiricidir. Fakat toplum içindeki mevcut çok sayıdaki alt gruplar da sosyalleştirici görevini özellikle yerine getirmektedirler.

Aile en başta gelen sosyalleştirici ajandır. Gerçekten asli normatif değerlendirmeler özellikle aile içinde teşekkül etmektedir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, sosyalleşme sürekli bir süreçtir. İnsan, hayatının muhtelif safhalarında, geçirdiği tatminler ve tatminsizlikler, tavsiye ve uymalar şeklindeki tecrübelerle mütemadiyen sosyalleşmektedir. Bütün diğer insan grupları, menfaat birlikleri sosyalleştirici ajanlar olarak görev yapmaktadırlar. Günümüzde radyo, T.V., sinema, basın ve haberleşme vasıtalarının ne kadar kudretli sosyalleştirme ajanlarını teşkil ettiklerini bilmeyen yoktur.

Yeni bir rolü yerine getirecek olan kişinin bir sosyalleşmeye ihtiyacı olacaktır; bu sosyalleşmenin ilk şekli "meşrû sosyalleşme" dir; bu şekil sosyalleşmeye toplumun ihtiyacı vardır ve kişiden önce bu konuda sosyalleşmiş olmasına intizar edilmektedir; öğrenciler gibi.

İkinci tip ise, "meşrû olmayan sosyalleşmedir". Sosyalleşme rolünü yanlış öğrenmiş olan kişinin geçirdiği sosyalleşmeye ise, "tekrar sosyalleşme" denilir; meselâ suçlunun islâhı, bir yeniden sosyalleşmedir.

Buna karşılık çocukluk çağında, bir stabilite unsuru olan yanlış bilginin sonradan düzeltilmesi meşrû bir yeniden sosyalleşmedir.

#### b) Öğretimin şartları:

Sosyalleşme, ferdin toplum hayatında ifa edeceği roller bakımından işleyen bir süreç olduğundan, belirli bir sosyal sistem yönünden istenilen ve arzu edilen öğrenmeyi sağlamalıdır. Bu itibarla başarılı bir sosyalleşmenin üç şartı vardır:

1- Ferdin, esasen bildiği tavır ve hareket örnekleri ve konuları ile yanilerini birbirinden ayırabilmesi gerekir.

2- Sosyalleştirici ajanın, çocuğu doğru, uygun hareketleri bakımından "mükâfatlandırması" ve doğru olmayan davranışları bakımından "cezalandırması" gerekir.

3- Arzuladığı bir hareketten yasaklanan kişinin duyduğu duyguların uygun şekilde idare edilmesidir.

Çocuğun sosyalleşmesi ile yetişkinlerin sosyalleşmeleri veya tekrar sosyalleşmeleri arasındaki farklara biraz daha işaret edelim:

Çocuğun sosyalleşmesinde başta gelen ajan ebeveyn'dir, ebeveyni ile çocuk arasındaki ilişki, yüksek derecede duygusal bir münasebettir. Buna karşılık yetişkinlerin sosyalleşmesinde duygusal ilişki yoktur.

Ebeveynin çocuğu sosyalleştirirken çok kere kuvvete, zora baş vurması buna mukabil yetişkini sosyalleştirirken bunu gerçekleştiren ajan'ın akla ve faydaya hitab etmesi önde gelir.

#### **Mükâfatlandırma ve cezalandırma:**

Sosyalleştirici ajan'ın, başarılı bir sosyalleştirme faaliyetinde, yerine göre, cezalandırma ve mükâfatlandırmanın etkileri çok önemlidir. Gerçekten cezalandırma ve mükâfatlandırma arzulan tavrı ve hareketlere yöneltmek için mühimdir. Toplum hayatında bu maksatla kullanılan mükâfatlar mutlaka maddî, elle tutulan şeyler olmaz. Bazen bir gülümseme, kuvvetli bir mükâfatın yerini alabilir.

Cezalandırma ve mükâfatlandırmada ifrâta kaçmamak gerekir.

Uygunsuz sosyalleşme, insanın sosyal hayatında etki yapan veya şahsiyetinin teşekkülünde etkili olan dört faktörden birisi ile ilgili olabilir. Gerçekten biyolojik veraset, tabî çevre, gurup veya kültürden hangisinin uygunsuz sosyalleşme ile daha ziyade ilgili olduğu üzerinde durmak gerekir.

Uygunsuz sosyalleşme ferdi ve toplumsal sebeplerden meydana gelir.

## BİR ÜLKENİN KIYMET HÜKÜMLERİ VE DİNİ MÜESSESELERİ NASIL İNCELENİR

Par Hervé Carrier  
Terc. Yard. Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

### I- Dini Morfoloj.

Sosyal morfoloji üzerine yazılmış olan eserinde Halbwachs, tahlilin ağırlık merkezini sosyal saha üzerinde toplamaktadır. Beşerî davranışların tamamlanışına göre sosyal sahanın nasıl değiştiğini gösteriyor.

Böylece cemiyette iktisadî, hukukî, siyasi, dinî saha ve bunun gibi, birbirlerinden ayrılmaktadır.

Sosyal saha, Halbwachs'a göre, basit bir fizikî veya coğrafi saha gibi anlaşılabilir. Bu kavram şüphesiz mevzii olarak belirlenmiş bir sahaya, meselâ Roma'nın sosyal sahası, atıf yapmakta, fakat sosyolojik açıdan işaret edilmesi gereken en önemli husus, bütün sosyal sahaların şuurlu veya şuursuz kolektif tezahürlerin, müşterek zihni faaliyetlerin ve beşerî bir gurubun sahip olduğu değerlerin muhassalası olduğudur.

Sosyal saha bir cemaatin sosyal nizamları tarafından belirlenir; yani kolektif şuurun bir aksidir. O halde sosyal sahayı değerler, kolektif tutumlar, arzular ve bir gurubun ihtiyar hakkı belirler. Halihazırdaki ve mazideki değerler, müşahede edilen sosyal realite içinde toplanmış olarak ifade edilir.

Halbwachs, aynı zamanda gurubun mutad değer hükümlerini incelemek için diğer bir kavramdan da bahsetmektedir: kolektif şuur. Meselâ, Roma halkının psikolojisi, sosyal kültürü veya maşerî şuurunun, Roma şehrini meydana getiren sosyal saha içinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz.

O halde, sosyal morfoloji, sosyal olayların vasıflayıcı (descriptif) bir incelemesi olarak kalmakta ise de, bizi kıymet hükümleri ve kültür dünyası içine dahil etmektedir.

\* Essais de Sociologie Religieuse, Paris 1967, isimli eserin 37-54. sayfalarında yer alan makalenin tercümesi.

Bu yaklaşım özellikle, dinî - sosyal morfoloji incelemelerinde faydalı olacaktır. Bütün dinî sahaların geniş bir şekilde bir cemaatin karakteristik manevî değerlerine bağlı olduğu müşahede edilir. Ruhânî sahaya ait bir "paroise" - küçük kilise - bir okul, bir dinî müessese kolayca dinî bir niyetle, manevî proje içinde müşahede edilebilir. Bu vakıa açık bir şekilde dünyanın büyük dinî şehirlerinde tezahür etmektedir: Roma, Jerusalem, Lourdes, Benares ve Mekke gibi.

Bununla beraber belirtmek lâzım gelir ki, dinî kıymet hükümlerinin tesiri sosyal bir sahada her zaman açık ve seçik olarak belli değildir. Manevî inançlar tesirini gayet ince bir şekilde icra ederler, zira görülmeden müesseselere, tutum ve davranışlara, hayat tarzına ve maşerî şuura nüfuz ederler.

Sosyolog, dinî kıymet hükümlerinin tesirinin ısrarlı ve aktif bir şekilde dinî olmayan (a-religieux) olan çevrelerde dahi devam ettiğini kaydedecektir. "Manevî güçlerin açık bir şekilde refuze edildiği bir yerde dahi onların tesirlerinin devam etmekte olduklarını söylemekteydi.

Sosyal bir saha üzerinde dinin tesirinin açık bir fenomen olarak belirmediği, fakat, muhtemelen bu tesirlerin yayıldığı görülür. Bir taraftan bu manevî faktör müşahhas müesseselerin meydana gelmesine sebep olur ve onlarda kendini gösterirken, diğer taraftan, dinî güçler davranışlarda ve maşerî şuurda görünmeden bir çeşit "şariyyet" arzeder. Bununla beraber iki durumda da tesir köklü ve ekseriya bir cemaatin istikametinde hakimdir. Bütün bunlar, sosyal morfoloji ile ilgilenen sosyoloğa, dinî ve sosyal mevzuda iki temel sahanın mevcut olduğunu göstermektedir: müesseselerin ve kıymet hükümlerinin sahası.

Teorik olarak, iki tip "Din Sosyolojisi"nin mevcut olduğu düşünülebilir: dinî müesseseler sosyolojisi ve kıymet hükümleri sosyolojisi; fakat pratik olarak, bu iki sahanın birbirinden ayrılmalarını imknâsız kılan bir bağ vardır.

Mademki biz, burada, dinî psikolojiden ziyade morfoloji ile ilgilieniyoruz, o halde dikkatimizi, dinî kıymet hükümlerine de atıfta bulunmak suretiyle, müesseseler üzerine teksif edeceğiz; mevzuyu tamamlak için kısaca ve ilmi şekilde bizzat değerlerden de bahsedeceğiz.

## II. MÜESSESELER VE DİNİ KIYMET HÜKÜMLERİ

Bir millette veya bir bölgede müşahede edilen kültürel gerçekler arasında önce doğrudan doğruya veya dolaylı olarak dinin tesirine maruz kalan müesseseler vardır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu iki tip müessese arasında bir ayırım yapmak mecburiyetindeyiz: meselâ, sıkı bir şekilde dine bağlı olan paroise (küçük semt kilisesi), diğerleri ise, dinî olmayan, fakat doğrudan doğruya dinin tesirinde olmamakla beraber az veya çok manevî güçlerin tesiri altında olan, meselâ, hristiyan espirisi taşıyan bir sendika gibi.

### 1. Temel Dini Gruplar:

Bir cemiyetin yapısını inceleyerek ortaya koymak isteyen sosyolog için, önce tām olarak dinî karakterde olan temel müesseselerin bir envanterini yapmak faydalı olacaktır. İlk bakışta bu hususun kolay olacaktığı gibi görüldüğü, fakat tatbikatın büyük güçlükler arzedeceği aşıkardır, zira bir ülkenin durumu diğerine göre çok farklılık arzeder. Araştırmacı büyük bir dikkatle davranmak zorundadır.

Araştırmacının genel yapıyı nazar-ı dikkate alarak, önce incelenecek olan sahada hakim durumda olan dinin hangisi olduğunu kendi kendine sorması gerekir. Latin ülkelerde bu iş oldukça kolaydır, zira Katolikler çoğunluğun dinini teşkil etmektedir; fakat diğer ülkelerde, meselâ İngiltere, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri gibi dinî pluralizmin mevcut olduğu yani çok sayıda Kilise'nin (Kilise burada dinî cemaat karşılığı olarak ele alınmıştır) tarikatların, çeşitli mezheplerin bir arada bulunduğu yerlerde mes'ele kolay değildir.

Bu plüralizm bazen çok karışık (Kompleks) bir durum arzeder, çünkü orada Hristiyanlık geleneği ile Hristiyan olmayan gelenekler birbirine karışmış vaziyette bulunmaktadır. Meselâ, Orta-Doğu'nun veya Afrika'nın bazı ülkelerinde değişik inançta Hristiyan cemaatlerinin arasında Katolik Kilisesine rastlandığı gibi, diğer dinî gruplara, animistlere ve kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılmış olan Müslümanlara rastlanmaktadır.

Böyle bir durumda, fazla bir güçlük çıkmadan kolayca çok sayıdaki çeşitli temayülleri tesbit etmek mümkündür; fakat daha sonra yapılacak olan incelemelerde çok sayıdaki grupların içinde takribî olarak ortaya çıkan dinî kategorileri tesbit etmek işi çok nazik bir durum arzeder. Milli nüfus sayımları ekseriya dinî karakterdeki verileri ihmal etmektedir, fakat bu dinî veriler istifade etmeğe müsait bir vaziyet arzetsen dahi bunları büyük bir titizlikle yorumlamak gerekir, zira bunlar sayım me-muruna kişilerin medenî hallerine ait vermiş oldukları basit cevaplardır, dinî durumlara ait gerçek manâda hiç bir delil ifade etmezler.

İhtiyatlılık sadece dini mahiyetteki sayımlara ait olan istatistiklerin geçerliliği üzerinde değil, aynı zamanda müşahhas sosyolojik gerçekleri ifade eden sayılar üzerinde dahi gereklidir. Meselâ, bazı Latin Amerika ülkelerindeki Katoliklerin sayısını belirten istatistikler bir sosyolog için ne ifade eder? Haiti'de iki sayım arasında Katoliklerin sayısı % 90 azalmış görülüyor. Bu değişme nasıl izah edilebilir? Bu, dinî otoritelerin, kendilerini sureta katolik gibi göstermek isteyen taraftarlarını diğerlerinden ayırdetmek için düzenledikleri bir kimlik kartı ile izah edilebilir. Bu kontrolün o zaman için Katolik cemaatını kendilerini sadece isim olarak Katolik görenlerden ve bunlardan Afrika veya Vadu iptidaî dinlerine inanmakta devam edenleri ayırdetmek için gerekli olduğunu söylüyorlardı. Dinî ve sosyal müşahedelerin müşahhas güçlüklerine rağmen, memleketin çeşitli ruhanî gruplarını, en azından tahminî olarak, tesbit etmek için istatistiklere ihtiyaç vardır.

## 2- Dini Grupların İç Yapıları:

Tahlili derinlere götürerek bu dinî gruplardan herbirinin iç yapılarını incelemek gerekir. Bazı dinlerde, meselâ bunlardan Katoliklerde, yapılarının bir Kilise yani hiyerarşisi içinde papazları, yazılı hale getirilmiş usulleri, doktrinleri, "Dioceses" - "Vicariat" -, "Mission" - ve paroislarıyla ülkenin her tarafına yayılmış olan teşkilatı bir Kilise meydana getirir. Fakat diğerlerinde, bu yapılar daha az görünür vaziyettedir ve din (çoğu defa) daha subjectif bir doktrin veya belirsiz bir ibadet şekliyle karışmış olarak bulunur. Bu durumda da bir kiliseden bahsedilebilirse de, bu aslında manevî bir cemaat veya belirli bir şekilde teşkilatlanmamış bir gruptur.

Esasen din, milli kültüre sıkıca bağlanmış ise, orada hassaten dini olan müesseseleri diğerlerinden ayırdetmek çok güçtür. Bu durum bazı Avrupa ülkeleri için variddir. "Psiko-sosyal fenomen olarak dinî aidiyet "üzerine Lübnan da vermiş olduğum bir konferanstan sonra bir Lübnan'lı bana, tipik bir arap ortamında İslam Dinine olan aidiyeti topluluğun aidiyetinden ayırdetmenin çok zor olduğunu söylemiştir.

Etnik gruplarla ilgili olan bağlar bazen biyolojik ve dini tabiatın iktizasıdır.

## 3. Sosyolojik Neticeler:

Dahili yapılara ait olan bu tahlil bazı sosyolojik neticeleri ortaya çıkarıyor. Meselâ, kesin şekilde teşkilatlı bir yapı manzumesi arzeden



dinlerde dini grupların çeşitli fonksiyonları arasında bir iş bölümünün mevcut olduğu görülür; personel, ibadetler, manevi eğitim ve idari işlerle ilgili çeşitli sınıflarda bir uzmanlaşmanın varlığı açıkça görülür. Bunlar da: vaaz eden papazlar (Prêtres), üst derecedeki din adamları (Evêques), küçük kilise papazları, hukukçular (Juristes), ve Kelâmcılardır (Théologiens). Daha az teşkilatlı ve daha demokratik olan dinlerde, dini liderlik yaygın ve dağınık olduğu için belli değildir. Netice olarak, burada dini liderlerle kontakt kurmak daha zor olacaktır. Diğer taraftan, dinî doktrin dalgalanma arzedecek ve tesiri çift değerli (ambivalente) olacaktır, çünkü daha sübjektif bir özellik gösterecektir. Bu doktrinlerin sosyal tezahürlerini inceleyecek olan sosyolog büyük zorluk içinde olacaktır, çünkü kozalite (sebeplik) ancak katıyyet ile belirlenebilir.

Diğer durumlarda da dinin, özellikle bir etnik gruba veya bir kabile ile bütünleşmesi halinde kollektif davranışlar dini bir mâna ifade eder: erginliğe geçiş merasimleri, evlenme, av, savaş, her türlü akitler, ziraat, ticaret v.s. gibi. Netice olarak, bu çevrelerde hassaten dini olmayan (a-religieux) sektörler bir şey ifade etmeyen bir hiçliğe dönüşür. O halde, bu cemiyetlerin sosyolojisi bir din sosyolojisine muadildir.

#### 4. Dini Aidiyet Kavramı (İdentité)

Sosyolog dışarıdan incelediği sosyal yapıların daha ilerisine giderek şu veya bu dini gruba ait olan psiko-sosyal aidiyeti inceleyecektir. Burada söz konusu olan Teolojik mânada bir Kiliseye, bir tarikat veya mezhebe intisabetme değildir; sadece söz konusu olan mü'minler ile gruplarının ruhanî aidiyetleri arasındaki psikolojik bağlıdır.

Birçok hipotez bunun doğruluğunu ispat edebilir. Meselâ, bazı milletlerde bir Kilise veya bir dine bağlılık pratik olarak, bir millî gruba ait olan bağlılıkla karışmaktadır. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, resmi bir din ile millî kültürün akaid içinde karışmış olduğu görülür; müslümanlardaki durum buna bir misâl teşkil eder.

Zaten bir dini gruba olan aidiyet millet içinde tamamlayıcı bir fonksiyonu yerine getirir. Meselâ, Amerikalıların kendilerini üç büyük dini aile arasında kendi milletlerine dahil olduklarını hissetmiş oldukları müşahede edilmiştir, ki bunlar da: protestanlar, katolikler ve yahudilerdir. Sosyologları bu enteresan incelemeleri yapmağa iten cazip şey bu meselelerdir. 1962 senesinin Temmuz ayında Konigsteigne'de yapılan milletlerarası kongre bu konu üzerinde bir anket düzenliyerek her rapor-

törün kendi memleketinde Kiliseye olan bağlılığın çeşitli şekillerini incelemiştir.

### 5. İbadetlerde Devamlılık:

Keyfiyetlerle alakalı bu meseleler arasında birisi var ki, üzerinde dikkatle durmak gerekir: bu da dîni pratikler veya ibadetlerdeki devamlılık hususudur. Geçen senelerde Katoliklerin dominikal ibadetler üzerindeki sayıları ile ilgili alanlarda Din Sosyolojisi araştırmaları arttı. Bu oldukça kolay ve basit olan metodlarla çeşitli şehir veya bölgelerde Katoliklerin kilise ayinlerine iştirak nisbetlerini ortaya çıkarır. İşte bunlarla ilgili birkaç örnek:

- % 24 Bruksel
- % 28 Liége
- % 40 Strasburg
- % 15 Paris
- % 20 Lyon
- % 18 Bordo
- % 12 Barseleno
- % 15 Riode Janerio
- % 24 Bologne
- % 63 Montréal

Bu istatistiki mahiyetteki sayımlar ibadetlerin dış tezahürlerini kalite yönünden anlamak için bir işaret verebilir. Pratik ibadetlerdeki nisbet yönünden büyük şehirlerle küçük şehirler arasında farklılıkların bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir; yaş ve cinsiyet gibi eğitilmişlik veya eğitilmemişlik gibi durumların da ibadetlere devam hususunda mühim bir rol oynadığını göstermesi bakımından enteresandır. Eğer pratik ibadetleri gösteren bu sayımlar metodik olarak memleketin her tarafında yapılmışsa çeşitli sektörler ve bölgeler arasındaki farklılıkları ve nisbetleri (ibadetlere devam nisbeti açısından) gösteren gerçek bir kart (Kroki) meydana getirmek mümkündür. Ortaya çıkan bu kart, diğer sosyal, politik, demografik, ve moral durumlarını gösteren kartlarla mukayese edilebilir. Dîni faktörler ile sosyal ve kültürel faktörler arasında görülen münasebetler sosyolog için önemli olan korrelasyonların ortaya çıkmasına yardım eder. Bu tipte bir çalışmayı Fransız araştırmacı Troude Normandiya'da yapmıştır.

## 6. Dini Mahiyetteki Müesseseler

Bir ülkenin dinî güçlerini tahlil etmenin diğer bir şekli de ibadet ve ayin müesseselerini, eğitim ve öğretim müesseseleri ile hayırsever dini gruplar tarafından desteklenen çeşitli müesseseleri incelemektir. Bu müesseselerden bazıları manevî gaye bakımından dinî gruplar ile içten bir bağlılık taşırlar. Meselâ, Katoliklerde ruhanî daireye ait bir Parois (Küçük bir kilise cemaatını) incelemek tipik bir karakter arzemesi bakımından son derece enteresandır.

Pekçok ülkede, memleketin her tarafını kaplayan gerçek bir kilise ağı mevcuttur. Bu kiliselere ilave olarak okul, kültür merkezleri, hayır kurumları ve sosyal yardım merkezleri v.s. gibi müesseseler mevcuttur. Bu müesseselerin azlığı ve çokluğu bir cemiyetteki dini tesiri tesbit için önemli bir kıstastır. Harpten sonra A.B.D. de dinî hayat bu kıstasa göre büyük ölçüde bir artma göstermiştir. Çeşitli dinî mezhepler tarafından çok sayıda kilise ve yeni müesseselerin kurulmuş olduğu müşahede edildi. Yine aynı zamanda araştırmacılar, Amerikan Katolikleri tarafından ihmal edilemeyecek sayıda okulun kurulmuş olduğunu işaret etmektedirler. Buna benzer diğer müşahedeler, doğrudan doğruya dinî olmayan müesseselerin meselâ, hastane, kolej, ve üniversiteler gibi müesseselerin şu veya bu dinî grup tarafından kurulmuş olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan, bu müesseselerin ülke üzerindeki dağılışı ile o ülkenin dinî gruplarının sosyal, ekonomik, kültürel ve etnik yapıları ile yakın bir münasebetin olduğu müşahede edilmektedir. Sosyolog Niebuhr, A.B.D. deki çok sayıdaki protestan mezheplerinin mensup oldukları etnik ve linguistik topluluk ile nasıl benzerlik arz ettiklerini göstermiştir. (Din Sosyolojisinde klasik olan Eserinde - The Social Sources of Denominationalism-, Holt, New York 1929. mezheplerin sosyal kaynaklarından bahsetmektedir).

Din karşısında imtiyazlı bir pozisyon işgal eden diğer bir müessese de ailedir. Ailevî müessese ile dinî müesseseyi birbirine bağlayan bağların ne derecede benzerlik arz ettiğini sosyologlar göstermişlerdir. Din (Hristiyanlıkta) Allah'tan bir baba gibi bahsetmektedir. Ana ile mukayese ederek mü'minleri birbirinin kardeşi olarak kabul etmektedir. Ailevî semboller dinî sembollerin bir parçası halindedir.

Diğer taraftan aile, bir nesilden diğer nesile mensup olduğu şu veya bu kültürel mirasın, müşterek değer hükümlerinin, geleneklerinin ve dinî usullerinin aktarıldığı bir ortamdır.

Kutsalın ve sırrın mutlak mânası aile ocağında öğrenilir, orada dinî ve kültürel değerler bir nevi kaynaşma şeklinde gerçekleşirler.

Bir cemiyetin manevî havasını aksettiren ailenin dinî ve moral durumu olduğu söylenebilir. O halde Aile Sosyolojisi, bir topluluğun dinî fizyonomisini bize tanıtmada yardımcı olabilir. Her din doktrininde, evlilik ile ilgili olan kanunlarında resmî evlilik bağları, eşlerin davranışları, çocukların vazifeleri ve ailenin dinî anlamını ifade eden hususları ihtiva eder.

Sosyolog ailenin mensupları üzerinde çeşitli dinî gruplar tarafından yapılmış olan tesir tiplerini mukayese etmekte fayda mülahaza eder; böylece bu muhitin dinî güçlerinin kalitesini ortaya koyar.

Meselâ, bazı Katolik ülkelerinde umumiyetle kalabalık aileye sahip olma temayülünün var olduğunu bazı araştırmalar göstermektedir. Buna mukabil diğer bazı ülkelerde, hem de katolikler arasında, sosyo-ekonomik faktörler ön sırayı alarak şu neticenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur: ailelerin çocuk sayılarını sınırlandırma temayülünde oldukları.

### 7. Dünyevî ve Dinî müesseseler

Biraz önce işaret etmiş olduğumuz gibi, dinî güçlerin tahlilinde iki tip müessese mülahaza edilebilir: sıkı bir şekilde dinî gruplara bağlı olan müesseseler ve dinî faktörlerin tesirine maruz kalan dünyevî -dinî olmayan- (profan) müesseseler. Buraya kadar birinci tip müesseselerden bahsettik, şimdi ikinci tip ile ilgili özel bir mütâlaayı ilave edeceğiz. Esasen söz konusu olan, şu andaki gayesi ibadete veya dinî grupların propagandasına bağlı olmayan müesseselerdir.

Bu alanda aşırı genelleştirmelerden sakınmak lâzımdır: o halde, tercihan müşahhas vakıaların yardımından hareket edeceğiz. Meselâ işçi sendikaları vakıasını ele alabiliriz. Bir çok ülkede, hristiyanlık espisinde olan sendika mevcuttur. İşte içinde dinin tesirini gerçekten hissettiren bir sektör, fakat bu tesirin mahiyetini yakından müşahade etmek gerekir. Durum ülkeden ülkeye önemli derecede değişmektedir. Hollanda, Fransa ve Belçika'da gerçek hristiyan sendikalar mevcuttur; Güney Amerika ve Afrika'nın bazı ülkelerinde bunlara benzer formül uygulanmaktadır. Bununla beraber bu sendikalar üzerinde hristiyanlığın tesiri çok yaygındır. Bir çok sendika bir hristiyan ismi taşımaktadır, Kilisenin sosyal doktrinine mutlak olarak bağlı olan bir statüye sahiptir; rahipleri müşavir olarak almakta, faaliyetlerinin moral yönden gelişmesi ve yönlendirilmesinde piskoposların nezaretini kabul etmektedirler. Buna mukabil diğer hristiyan sendikalar, bu hiyerarşiden tamamen müstakildirler, özellikle rahip sınıfından olmayan laik kişiler tarafından kontrol-

edilirler ve sadece hristiyanlığın sosyal prensiplerine bağlıdır. Diğerleri Katoliklere olduğu gibi Protestanlara da açıktır; diğer bazıları da bütün din mensuplarına açıktır.

İşte bu komplike durumları sergileyerek ortaya çıkaran bir misâl; Kanada'da hristiyan bir sendika mevcuttu, fakat idarecileri geçen senelerde dinî bir faaliyet içinde olmamaya karar verdiler. Sendikanın ismini değiştirdiler, artık bu sendika katolik bir işaret taşımamaktadır. İşçiler arasında dinî hizmetleri yerine getiren rahipler sadece moral yönden müşavirlik yapacak bir statüde durumlarını muhafaza ettiler.

Amerika Birleşik Devletlerinde ve İtalya'da Katolik işçiler gayet iyi teşkilatlanmış olmalarına rağmen hristiyan sendika merkezi kuramadılar. Bu sahada büyük bir tezdadın mevcudiyeti açıkça görülmektedir.

Hristiyan olarak tanınan veya değişik dinî cereyanların tesirine maruz kalan siyasi partileri misâl olarak almak mümkündür. Müşahedeyi özellikle hristiyan olan siyasi partilerden daha ileri götürerek çeşitli inançta olanları da cezbeden bütün siyasi grupları da içine alacak şekilde genişletebiliriz. Önümüze incelenecek gayet geniş bir alan açılmaktadır. Siyasi ilimlerdeki yeni bir anlayışa göre, incelenecek olan obje (konu) önce, ferdi olarak seçmen ve onun reaksiyonu değil, daha ziyade grupların, baskı vasıtası olan merkezlerin fikri ve tutumlarıdır. Bu perspektiften bakıldığı zaman dinî grupların, hem de hassaten hristiyan veya dinden ilham alan siyasi partilerin mevcut olmadığı bir muhitte, nasıl bir tesir icra ettikleri görülür.

Gayet enteresan olan siyasi sosyoloji etüdüleri Fransa, Belçika ve Amerika Birleşik Devletlerinde, özellikle dinî mezheplerin, siyasi tutumlar üzerindeki tesirlerini göstermiştir. Meselâ bu anketlerden birisi, sosyal hayatta çeşitli dinî grupların pozisyonları ile sosyo - ekonomik durumları arasındaki ilgiyi açıkça göstermektedir, buna paralel olarak, onların dinî alanda az veya çok olan muhafazakarlığı görülmektedir. (W. Et B. ALLİNSMTH, "Religions Affiliation and Politico-economic attitude: a Study of eight major U.S.A. religions groups". Public Opinion, 1948).

Bu iki vaziyetin, -sendika ve siyasi partiler- ışığında dinî-sosyol fenomenlerin yeni bir boyutu açıkça görülür. Buna benzer diğer durumlar analiz edilebilir, fakat yukarıda zikrettiklerimiz bizim görüşümüzü teyide kafidir.

### III. DİNİ DEĞERLER

Sonuca varmazdan önce, dinî değerlerin tahlili üzerinde açıklayıcı birkaç mülâhazayı ilave etmek istiyoruz. Kompleks olan değerler alemini kendine özel saha olarak seçen sosyolojinin bir bölümü olan kültürel sosyolojidir ki, bu da er veya geç, sosyal morfoloji etüdüne dayanır. Biraz önce belirtmiş olduğumuz gibi, manevî değerler ile dinî müesseselerin yapıları (morfolojileri) arasında sıkı bir bağ mevcuttur; bundan dolayıdır ki değerler (kıymet hükümleri) bizi ilgilendirmektedir.

Burada değerleri, grupların davranışları üzerinde bir tesir icra eden şey olarak mülâhaza ediyoruz; bu kıymet hükümleri bizim hadiseleri görüş, muhakeme etme, kabul veya çeşitli tipteki davranışları kontrol etme tarzımızı belirler. Kabul edilmiş olan kıymet hükümlerinin tamamı bir cemiyette o cemiyetin mümeyyiz vasfını (ayırdedici özelliğini) meydana getirir. Değerler bir kültürün karakteristik unsurudurlar ve değişik sistemler içinde ahenkli bir şekilde bulunurlar. Bir toplulukta, her yeni üye, az veya çok şuurulu olarak, mensup olduğu gruba uymasını sağlayan kıymet hükümleri sistemini kabul eder; bu mümeyyiz vasıfları olan kıymet hükümleri bir nesilden diğerine intikal ettirilir.

Meseleyi bu şekilde ortaya koyarak sosyal kıymet hükümlerini şöyle tarif edebiliriz: bir toplulukta herkes tarafından takdir edilip kabul edilen, davranışlara ve müesseselere belirli bir istikamet veren ve kültürel olarak yeni nesillere intikal ettirilen şeylerdir.

Bir cemiyetin karakteristik kıymet hükümleri nasıl incelenebilir? Bunların açık veya kapalı birden çok tezahürü vardır ki bunlar da; düstur ve kanunlar manzumesinde, bir grubun sosyal alışkanlıklarında, kişilerin hayat tarzlarında, halk geleneklerinde, pratik davranış usullerinde, sanat ve mesleklerin icrasında, sanat (güzel sanatlar) ve edebiyatta kendini gösterir.

Bir cemiyetin kıymet hükümleri hasseten dinî sahada müşahede edilir; meselâ, ölüm veya hayatın mânası, mes'uliyet duygusunun mânası ve Allah'a karşı olan bağlılıkta görülür. Dinî kıymet hükümleri doktrinde (Doktrin burada dinin esasları mânasındadır, Mütercim.) ve kişilerin inancında, onların iman esaslarında ve cemiyette mer'iyette olan ahlâkî esaslarda belli olur.

Sosyolog dinî kıymet hükümleriyle, bilhassa onların sosyal davranışlara, müesseselerin istikametlerine ve topluluk psikolojisine etki ettiği zaman, ilgilenir.

Bu sahada en basit tarzda kullanılabilir olan inceleme metodu müşahhas bir durumun ortaya konmasıdır.

Birkaç sene önce Harvard Üniversitesi çeşitli beş kültürü mukayese etmek için bir inceleme projesi ortaya koymuştur. (Study of Values in five Cultures Project). Bu proje kadrosunda iki sosyolog, Vogt ve O'Dea, Güney-Batı Amerikan köylerinden ikisinde, değerler sistemini derinliğine tahlil etmek için işe giriştiler. Onlar nasıl farklı değerler sisteminin aslında iki sosyal yapının farklılaşmasından meydana geldiğini göstermek istiyorlardı.

Bu iki köy ekoloji ve fizik açısından mukayese edilebilir; Ziraatla iştiغال eden her iki cemaatın nüfus yönünden sayıları eşittir. Fakat sosyal teşkilatlanma yönünden bu iki topluluk tamamen birbirinden farklıdır.

Rimrock isimli birinci köyde Mormone dinine mensup olanlar yaşıyor. Mormonlar kendilerini "Allah'ın seçkin bir cemaati olarak" takdim ediyorlar. Temel prensipleri, faaliyetlerinin cemaatvarı ve dinden mülhem olması esasına dayanmaktadır; herbirinin ilerideki kurtuluşunu (halâsını) -ahirette olsa gerek- hazırlayan şeyin çalışmaları olduğuna da'ir olan inançlarıdır. Şimdi bu dini kıymet hükümlerinin sosyal hayata nasıl aksettiğini görelim.

Rimrock köyünün sakinleri ziraatta içten gelen bir davranışla birlik ve beraberliği tercih etmektedirler, çünkü bu patriarkal olan dinlerinin muktezasıdır. Onların hepsinde cemaatvarı sorumluluğun mânası, kamuya ve topluluğa ait işlerde içten gelen bir irade ve ve istekle hareket etme şuurunun mevcut olduğu görülmektedir. Meselâ bu iki sosyolog Rimrock sakinlerinin müşterek sulama sisteminin gerçekleştirilmesine taraftar olduklarını, onların savaştan dönen kardeşlerine toprak satın almak için hep birlikte hareket ettiklerini, bütün bayındırlık işleri için yardımda bulduklarını ve cemaat için bir kolleji yapımına iştirak ettiklerini müşahede etmişlerdir. Aynı Rimrocklular beraber yaşamayı tercih ettikleri için evlerini de karşı karşıya gelecek şekilde gruplandırılmış olarak yapmışlardır.

Hommestead adlı ikinci köyde durum tamamen farklıdır. Hommestead'da köylüler arasından üyelerini seçen on ayrı Hristiyan mezhebi mevcuttur. Topluluğun psikolojisinde mükemmel bir din hürriyeti prensibi hakimdir. Her birinin bağımsızlığını esas alan bir ferdiyetçilik hakimdir. Bu köylülerin ideali, herkesin kendi işinde kendi patronu olmaktır. Birlikte çalışma çok güç, birlikte ele alınan işler muvaffaki-

yetsizlikle neticelenmektedir. Bir çeşit rekabet ve herbirinin ferdiyetçiliği ile herkes kendi toprağı ile ve kendi ailesiyle meşgul olmakta ve cemaata ait olan vazifeleri ihmal etmektedirler. Ferdiyetçilik sebebiyle imar projeleri daima neticesiz kalmaktadır; meselâ, müşterek bir yol yapma projesine iştirak yerine herkes kendi evinin yolunu kendisi yapmayı tercih etmektedir. Köy için yarısı inşa edilmiş bir kollej terkedilmiş durumdadır, zira bu iş için bir dernek kurulup ve lüzumlu malzeme sipariş edildikten sonra, Homestead sakinleri binanın yapılması için gereken finansman üzerinde anlaşamamışlardır. Bugün halen köyün ortasında yarısı yapılmış bir vaziyette terkedilmiş durumdadır. Yağmız sebebiyle önemli derecede hasar görmüş olan bu binanın hazin manzarası aynı zamanda mahalli ferdiyetçiliğin bir sembolü görünümündedir. Daha önce yukarıda işaret etmiş olduğumuz bir deymi tekrar hatırlatmak için diyoruz ki, bu harabe halindeki bina, bir topluluğun maşerî şuurunu aksettiren güzel bir ifade tarzıdır. Homestead sakinleri için söz konusu olan onların birleşmeleri, ayrılmaları ve tezdaları özellikle onların kıymet hükümlerindeki çatışmalarda ifadesini bulan ve topluluğa ait meselelerde farklı olan yönlerini aksettirmektedir.

İncelediğimiz iki örnek, bir sosyal sahada kıymet hükümleriyle müesseseler arasında gayet geniş bir bağ olduğunu bir defa daha açıkça gösteriyor. Metod yönünden müesseseler ve kıymet hükümlerini ayrı olarak mütalea ettik, fakat, itiraf etmek mecburiyetindeyiz ki, müşahhas olarak, bir topluluğu dinî veya dinî olmayan faaliyetlerine yön veren şey sadece sosyal hayatın içinde gizli olan elemanlar değil, aynı zamanda onların kompleks olarak birleşmiş bulunan kültürel yapı faktörleridir.



## MÜNÂFIKLİK VE DÖNMELİK ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA\*

Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

“Münâfık” ile “Dönme” kavramları, lûgat ve ıstılâhî mânaları arasında yakın benzerlikler bulunan iki kelimedir. Bu iki kavram arasında her ne kadar yakın benzerlik ve hattâ eşanlamlılık bulunsa da; Müslüman-Türk Toplumunun, birini diğèrinin yerine kullanmamağa, umûm ve husûs farkına riâyete âzâmî derecede önem verdiği dikkat çekmektedir.

Münâfık kelimesi Arap toplumu arasına İslâmiyet ile girdiği gibi<sup>1</sup>; “Dönme” kelimesi de Türk toplumu arasına Sabatay Tzevi (Sevi) ve cemaatinin Müslüman olmuş görünmesiyle girmiştir<sup>2</sup>. “Dönme” ve “Dönmelik” tâbiri, ilk önce, Türkler tarafından belirli bir cemaate alem olmak üzere kullanılmış; Türkler dışında, İslâm âleminde<sup>3</sup> ve Batı’da da bu tâbir aynen muhafaza edilmiştir<sup>4</sup>.

Biz, bu iki kelimenin, etimolojisine girmeden, aralarındaki benzerlikleri ortaya koymak, ifade ettikleri husûsları sergilemek için, lûgat ve ıstılâhî mânaları üzerinde durmak istiyoruz.

\* Bu makalede, herhangi bir kimseyi töhmet altında bırakmak için rasgele kullanılan “münâfık” ve “dönme” tâbiri üzerinde değil, münâfıklığa Kur’ân’a; dönmeliği de kaynakların ittifak ettiği, ashna uygun şekilde göre incelemeye çabıştık.

1 Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Ankara-1976, sf. 94.

2 Abdurrahman Küçük, Dönmeler ve Dönmelik Tarihi, İstanbul - 1979, sf. 78-83.

3 Muhammed Harb Abdullhamîd, “Yehûdu’d Dönme” el Arabî, Kuveyt-1980, sa. 255, sf. 42-49; Muhammed Cuma el-Advî, “Hel Küllü’l Edyânî’s-Semâviyye Ted’u ile’l-Hayr?”, ed Da’vet, Riyâd-1982, sf. 18-19 (Bu iki dergide “ed Dönme” şeklinde kullanılmıştır).

4 N. Slousch, “Les Deunneh”, Revue du Monde Musulman, Paris-1908, XII/483-495; J.T. Bendt, Die Dönmeler oder Mamin in Salonichi, in Ausland-1888; H. Hruby, “Le Judaism et L’idee Messianique”, Shalom. Chrétiens a l’écoute des grandes Religions, Desclé de Brouwer-1972, sf. 320-322 (I. H. Dalmais’in Direktörlüğünde hazırlanmış); Abraham Galatné, Nouveaux Documents Sur Sabatai Sevi, Ist. 1935; Gershom Scholem, Le Messianisme Juif, İngilizce’den Fransızca’ya Ter. Bernard Dupuy, Calmann-Levy-1974, sf. 210; The Jewish Encyc., Dönmeh mad. IV/639.

### Lûgatlarda

a) *Münâfık*: Nifak çıkarıcı; mürâî, riyakâr, iki yüzlü; mütereddid, kararsız; dalavereci, aldatıcı; kalbi hasta; özü-sözü bir olmayan kimse-ler için kullanıldığı gibi<sup>5</sup>; kendini dost sûretinde gösteren; sözünde durmayan; şirk ve küfrünü gizleyip imân ettiğini, Müslüman olduğunu açıklayan; zâhiren inanmış görüldüğü halde bâtınen kâfir olan; imân etmediği halde kendini öyle tanıtan; bir kararda kalmayan dönecek kimseleri tavsif etmek için kullanılmaktadır<sup>6</sup>.

b) *Dönme*: İsim olarak dönmek eylemini içine alır. Dönmek; yönelmek, avdet etmek, geri gelmek, değişmek; bir yandan bir yana dönmek; söylediği bir fikir veya düşünceden vazgeçmek; bırakılan bir işe veya konuya yeniden başlamak anlamındadır. Dönmek'den "dönek" de gelir: sözünde durmayan, sık sık inanç ve düşünce değiştiren, kaypak.

"Dönme" kelimesi, din değiştirme, başka bir dinde iken Müslüman olma, "mühtedi" karşılığında da kullanılır. Ayrıca, grup, parti, dernek ve siyasî kanaatlerdeki değişiklikler de bu kelime ile ifade edilir<sup>7</sup>. Fransızca "renegat" ve "converti"; İngilizce "convert"; Almanca "renagat", bu kelime karşılığında kullanılır<sup>8</sup>.

### Istılahda

a) *Münâfık*, *Münâfıklık* ve *Münâfıklar*: Asr-ı Saâdet'te zâhiren Müslüman olduklarını açıklayıp, bâtınen küfürlerini sürdüren; İslâm'ın başlangıcından beri Allah'a ve Âhiret Günü'ne inanmadıkları halde, mecburen ve isteksiz olarak Hz. Muhammed'e uymuş olan kimseleri işaret etmek; onların hallerini Peygamber'e ve dolayısıyla Ümmeti'ne

5 Ahterî Karahisarî, Ahterî Kebîr, İst. 1319, II/349; M. Salâhi, Kamûs-i Osmânî, İst. 1322, IV. kısım, sf. 535; Ş. Samî, Kamûs-i Türkî, İst. 1317, sf. 1409; Muallim Naci, Lûgat-ı Nâci, sf. 840; F. Devellioglu, Osmanhca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, sf. 865; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrut-1970, III/693-94; Türk Ansk. XXV/30.

6 Kamûs-i Osmânî, sf. 535; Kamûs-i Türkî, sf. 1409; Ahterî-i Kebîr, II/349; Lûgat-ı Nâci, sf. 840; Lisânü'l-Arab, III/693-94; H. Tahsin Emiroğlu, Esbâb-ı Nüzûl, Konya-1965, XII/265; Sahîh-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Tercemesi, (3. Baskı), Ankara-1970, I/33

7 H. Kâzım Kadri, Türk Lûgatı, İst. 1928, III/801-803; Kamûs-i Türkî, sf. 634; Ansiklopedik Türkçe Sözlük, İst. 1964, sf. 128; Meydan Larousse, III/861-62,895; F. Devellioglu, Osmanhca-Türkçe Sözlük, sf. 67, 854; Özer Özenkaya, Toplum Bilim Terimler Sözlüğü, Ankara-1975, sf. 37; Bekir Sıtkı Baykal, Tarih Terimleri Sözlüğü, Ank. 1974, sf. 42.

8 Dictionnaire de la Lanque France, Paris-1873, I/795 ve IV/1614; Larousse du XXe Siecle, Paris-1929, II/456; Grand Larousse, III/472; Petit Robert, Paris-178 sf. 388, 1663; Ş. Samî, Kamûs-i Fransevî, İst. 1905, I/600 ve II/1876; Fahir İz, İngilizce Türkçe Sözlük, Ankara-1971; J. Kastein, Sabbatai Zewi, Berlin-1930, Renagat Bölümü.

açıklamak için Kur'ân-ı Kerim'de nifâk, münâfıkûn ve münâfikat kelimeleri kullanılmıştır<sup>9</sup>.

Kur'ân'da, inanmadıkları halde, "Allah'a ve Âhret Günü'ne inandık" diyen ve böylece iman eden kimseleri aldatmağa çalışan bir kısım insanlar işaret edilmekte<sup>10</sup>; bu kimselerin yalancı olduğu, riyakârlık ettiği ve kalplerinde hastalık bulunduğu<sup>11</sup>; yeryüzünde fesat çıkarmak istedikleri<sup>12</sup>; iki yüzlü oldukları ve iki cemaat arasında localadıkları<sup>13</sup>; Allah'a inananlara oyun etmek istedikleri<sup>14</sup>; dış görünüşleri ile içlerinin bir olmadığı, gösteriş içinde buldukları<sup>15</sup> ifade edilmektedir. Bu hal üzere olan kimselerin, Hz. Muhamed'e geldiklerinde de, "Şehâdet ederiz ki, sen muhakkak Allah'ın Peygamberisin" dedikleri; bunu Allah'ta bildiği halde onların yalan söyledikleri; yemini kalkan olarak kullandıkları; imandan sonra küfretmiş olduklar; düşmanlık içinde buldukları, Peygamber'e hatırlatılmakta ve bunlardan sakınmaları istenmektedir<sup>16</sup>.

Bu kimselerin mü'min olmadıkları ile ilgili olarak Bakara Sûresi'nde şöyle denilmektedir: "İnsanlar arasında öyle kimseler vardır ki Allah'a ve Âhret Günü'ne iman ettik derler de mü'min değillerdir. Allah'ı ve iman edenleri aldatmağa çalışırlar, halbuki sırf kendilerini aldatırlar da farkında değildirlen... Onlara Mü'minler'in iman ettiği gibi iman edin denildiği zaman 'Biz de o akılsızların iman ettiği gibi mi iman edeceğiz?', bir de iman edenlerle karşılaştıklarında 'biz de iman ettik' derler. Şeytanları ile baş başa kaldıkları zamanda 'Emin olun, biz sizinle beraberiz. Biz ancak alay edicileriz' derler"<sup>17</sup>. Bu kimselerin hallerini beyan ve vasıflarını ortaya koyan âyetler, Kur'ân'm çeşitli sûrelerine dağılmış; ekseriyeti Bakara Sûresi'nde yer almış ve Münâfıkûn Sûresi'ne de ad olmuştur.

9 Bkz. Bakara, 8-20; Nisâ, 138-143; Mâide, 33; Tevbe, 64-74; Ahzab, 12-18, 48; Hadid, 13-14; Haşr, 11; Münâfıkûn, 1-11; Lisan'u'l-Arab, III/964-965; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî), Mısır-1321, I/89; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst. 1971, VII/4997; I. Parmaksızoğlu, Münâfıklar mad. Türk Ans. XXV/30; F. Buhl, Münâfıklar mad. İslâm Ans. VIII/800.

10 Bakara Sû. 8-9.

11 Bakara, 10; Ahzab, 12; Münâfıkûn, 1-4

12 Bakara, 11-13; Tevbe, 67; Ahzâb, 14.

13 Nisâ, 141-143; Tevbe, 65

14 Nisâ, 141-143; Tevbe, 65, 66, 68, 73; Mâide, 33.

15 Münâfıkûn, 1-4.

16 Münâfıkûn, 1-4.

17 Bakara, 8-15.

18 E.H. Yazır, a.g.e. I/216-218; Taberî, a.g.e. I/89-90; H. Tahsin Emiroğlu, a.g.e. I/19-22

İslâm'ın başlangıcında insanlar üç kısma ayrılmaktadır: Mü'min, Münâfık, Münkir. Münâfıklar, kâfirler arasında sayılmakta ve onların en tehlikelisi olarak gösterilmektedir. Bakara Sûresinde mü'minler hakkında dört, sözleri ile hareketleri aynı olan kâfirler hakkında iki âyet nâzil olduğu halde, sözleri ile hareketleri birbirine benzemeyen münâfıklar hakkında onüç âyet nâzil olmuş ve bu onüç âyetle kâfirler sınıfı hakkında nâzil olan âyet sayısı onbeşe ulaşmıştır<sup>18</sup>. Bu onüç âyetin (8-20) de Medine ve civarındaki bir kısım münâfıklar hakkında nâzil olduğunda ittifak vardır. Bunlar da; Evs ve Hazrec kabilelerine mensûp bazı kimseler ile onların reisleri makamında bulunan Abdullah İbni Ubeyy b. Selûl ve gizli cemiyet rolü oynayarak, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlar'a düşmanlık etmek için, iman etmeyenlerle gizli ittifak yapan, zâhiren iman etmiş görünen bir "Münâfık Zümresi"ni teşkil etmeği başaran Yahudiler'dir. Müslümanlar'ın ibadetlerine, bütün dinî husûsiyetlerine zâhiren iştirak eden, elaltından da entrika çevirmeğe çabşan bu münâfıklar grubu; zâhiri olanı da yaptıklarından dolayı İslâm Cemaati'nden de tardolunmamaktadırlar. Küfürlerini açık olarak beyan edenlerden daha ziyâde bu gibilere karşı tedbirli olmak lâzım geldiğinden ve İslâm disiplini açısından da bu husûsa dikkat etmek önem taşıdığından Cenab-ı Hakk'ın bu onüç âyeti inzâl buyurduğu ifade edilmektedir<sup>19</sup>. Âyet'te<sup>20</sup> geçen "Hud'a" kelimesi, "Başkasına karşı zâhiren selâmet ve sedâd îhâm eden bir emir izhâr edip bâtında onu ızâr edecek bir şeyi gizlemektir" şeklinde tarif edilmiştir<sup>21</sup>. Esasında gizlilik mânası taşıyan "hud'a" kelimesinin aldatma, oyun, hile, dala-veri, düzen mânalarına geldiği ilgili âyetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca, İslâm Dini'ni zâhiren kabul edip yaşar göründükleri halde, gizliden gizliye ona düşmanlık besleyip başka şekilde hareket edenler de kastedilmektedir.

Zaten bu zümrenin ehemmiyetini ve tehlikesini ortaya koymak bakımından, doğrudan doğruya onların ismini taşıyan "Münâfıkûn Sûresi"nin inzâl, üzeride durmağa değer bir husûstur. Bu Sûre'de münâfıkların halleri beyan edilmiştir. Onların korktukları başlarına gelmiş; Allah, onları Mü'minler'e tanıtmış ve onlardan çekinmelerini ihtâr etmiştir<sup>22</sup>. Bu Sûre'nin şu olay üzerine inzâl olduğu nakledilir: Mureysi Gazvesi'nden sonra, Ensâr ve Muhacirinden iki kişinin kavga etmesi üzerine Münâfıklar'ın Reisi Abdullah b. Ubeyy tâifesini, Medine'ye

19 Tefsîru't-Taberî, II/89-90; Yazır, a.g.e. I/220-238; H.T. Emiroğlu, a.g.e. I/19-22

20 Bakara, 9.

21 E. Hamdi Yazır, a.g.e. I/223.

22 Münâfıkûn, 1-11

dönüşte, Muhacirler'i kovmak üzere teşvik eder. Bunun da Zeyd b. Erkam'ın duyup Peygamber'e haber vermesi üzerine Ubeyy çağırılıp bu durum ondan sorulur. O, bunu, yemin ederek inkâr eder. Bunun üzerine Münâfıkûn Sûresi inzâl buyrulur<sup>23</sup>. Nakledilen olayda zikredilen bu tâife, mü'min görünerek Müslümanlar'ın sırlarına muttali' olmuş ve aldıkları sırları Müşrikler'e ve Yahudi'ler iletmişlerdir<sup>24</sup>. Yahudiler ise, düşmanlıkta Müşriklerden daha ileridedir. Bunların müphem ve iki yüzlü tutumları, Kur'an-ı Kerim tarafından kınanmaktadır.

İslâm'ın yayılması karşısında açıktan bir şey yapamayanların hile ve desise yoluna saptıkları bilinmektedir. Bunların başında Yahudiler'in geldiği ve hattâ "Münâfıklar Zümresi"ni gizliden gizliye bunların oluşturduğunun ileri sürüldüğünü daha önce zikrettik. İman edenlere karşı düşmanlıkta en ileri gidenlere bunlar arasında rastlanmaktadır. Çünkü Tevrat'ta Allah'ın en seçkin kavmi oldukları işlenmekte, kendilerinden başkasına bir fazilet tanınmamakta, Hz. Musa'dan sonra kimseye Peygamberlik verilmemektedir<sup>25</sup>. Onlar, yurtlarından çıkarıldıktan sonra, hileden başka çıkar yol bulamamakta; İslâm'ın yayılmasına mâni' olmak ve onu yoketmek için en süflî vasıtalara baş vurmaktadırlar. İçlerinden bir çokları, bir gün "müslüman" olmakta, ertesi gün "müslümanlık"tan dönmekte ve bu suretle herkesi şaşkırtmak, İslâm'ı herkesin gözünden düşürmek istemektedirler<sup>26</sup>. Kur'an-ı Kerim; "Kitab Ehlinden bir tâife (Yahudiler) şöyle dedi: "Kendilerine indirilen (Kur'an'a) e iman edenlerle gündüzün evvelinde iman edin, âhirinde inkâr edin. Olur ki (mü'minler dinlerinden) dönerler"<sup>27</sup> dediklerini, onların bu dönekliği alışkanlık haline getirdiklerini<sup>28</sup>, pek azı müstesna iman etmeyeceklerini<sup>29</sup> beyân buyurmaktadır.

O zaman Medine'de üç grup vardı. Bunların herbiri desise, entrika ve sûikasdler tertip ediyor ve bu itibarla Müslümanlar üç cephele bir

23 Taberî, XXVIII/63-71; Yazır, a.g.e. VII/4996-5016; O.N. Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri, İst. 1966, VIII/3730-36; H. Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim, İst. 1976, II/1046-52; Emiroğlu, a.g.e. XII/260-63; A. Cevdet Paşa Kısas-ı Enbiya, İst. 1969, I/199-200; Buhari Tercemesi (3. Baskı), XI/203-205

24 Emiroğlu, a.g.e. I/22-23

25 Kitab-ı Mukaddes (Tevrat), Tekvin, Bab: XXII, XXVII-XXVIII, Tensiye, Bab: VII; Yeremya, II/4-5; V/19-20, VII/9-10, XVI/11-13; Daniel, X; Hoşea, IX/17, XI/14

26 M. Şibli, Asr-ı Saadet, Çev. Ö. Rıza Doğrul, İst. 1977, I/276; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrailiyât, Ank. 1979, sf. 51; Abdurrahman Küçük, Dönmeler ve Dönmelik Tarihi, İst. 1979, sf. 23-26.

27 Âl-i İmran, 72.

28 Bakara, 51, 63-64, 83, 92-93 v.d.

29 Bakara, 88

husûmet karşında kalıyorlardı. Bunları: Müşrikler, Yahudiler ve Münâfıklar idi. Medine'de Münâfıkların Reisi Abdullah b. Ubeyy b. Selûl idi. Bunlar İslâm'ın dost kalıbına girmiş düşmanlarıydı. Çünkü Ubeyy'in, Medineli Araplar tarafından hükümdârlığı ilân edilmek üzere idi. Hz. Muhammed'in gelmesi üzerine bu iş gerçekleşemedi. Müşrikler, Peygamber'i öldürmesi için kendisine mektuplar yazıyor ve o da bu vesile ile çeşitli karışıklıklar çıkarmağa çalışıyordu. Yahudiler ise, onun başında bulunduğu Münâfıklar Grubu'nu kolaylıkla kendi taraflarına almayı ve Müslümanlar aleyhine kullanmayı başarıyorlardı. Eskidenberi Ubeyy, Yahudiler ile ittifak halinde idi. O, Yahudiler'in Medine'den çıkmalarını istiyor ve Hz. Muhammed'e karşı onları destekliyordu<sup>30</sup>.

Hattâ Ahmet Çelebi, İslâmiyet'in ilk devirlerinde görünüşte "müslüman" olan, fakat aslında münâfık olan Yahudiler'in ismini vermekte; bunların İslâm kisvesi altında Yahudiliğe hizmet edip İslâm'ı yıkmayı amaçladıklarını kaydetmektedir<sup>31</sup>. Böyle olunca, Yahudiler ile Münâfıklar arasındaki ittifakın kolay sağlanmasında bu kişilerin rolü olduğu hatıra gelmektedir.

Yahudi ve Müşrikler'in temasları neticesinde Münâfıklar'ın bir kısmının Peygamber'in emanete hâle getirdiğini ileri sürerek Müslümanlar arasına şüphe sokmaya<sup>32</sup>, Uhud Gazvesi'nde nifâk çıkarmaya uğraştıkları, bunları Cenab-ı Hakk'ın açığa çıkardığı<sup>33</sup>; Mureysi ve Hendek Gazvesi'nde yalan haber yayarak Mü'minler arasına fitne sokmaya çalıştıkları<sup>34</sup>; Tebük Seferi'ne giderken alay ettikleri ve bu durumları sorulunca yalandan yemin ettikleri; kritik anlarda Peygamber'i zor durumda bırakmaya gayret sarfettikleri görülmektedir<sup>35</sup>.

30 Şibli, a.g.e. I/223-224, 277; Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, Çev. Z.K. Ugan ve A. Temir, Ank. 1955, C. II, k. II, sf. 466-472; Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e. VII/355-58 (Haşr Sûresi, 11 ve 12. âyetleri tefsiri); A. Cevdet Paşa, Kıyas-ı Enbiya, I/193-194; Buhari Tercemesi (3. Baskı), IV/341-350 ve XI/72; Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yaşanmış "Satır-Arası" Kur'an Tercemesi, Haz. Ahmet Topaloğlu, İst. 1976, C.I, Giriş, IV. Bölüm, sf. 83; Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Ter. M. Said Mutlu, İstanbul-1792, C. I, sf. 136-137, 154, 173

31 Ahmet Çelebi, Yahudilik, Çev. A.M. Büyükcınar-O.F. Harman, İst. 1978, sf. 336-339

32 Al-i İmran, 155-161; Bu âyetlerin Tefsirleri için bkz. Elmalılı, a.g.e. II/1022-1218; Ö.N. Bilmen, a.g.e. I/488/489

33 Al-i İmran, 160-168; Elmalılı, a.g.e. II/1222-1233; Bilmen, I/496-499; Çantay, I/110-111; A.C. Paşa, a.g.e. I/166, 188; Şibli, a.g.e. I/260; Buhari Tercemesi, IV/343, X/194-195 Hamidullah, a.g.e. I/173; Muhammed b. Hamza, a.g.e., 86.

34 Ahzab, 1, 12-18, 48, 60, 73; Elmalılı, VI/3875-82, 3929, 3935; Bilmen, VI/2779-91, 2818, 2839-40; Emiroğlu, a.g.e. I/19-22; Çantay, III/1047-48; Buhari Ter. IV/343-344; Cevdet Paşa, I/197-218.

35 Tevbe 38, 39, 41-48, 49, 65-78, 81, 83, 90-96; Elmalılı, IV/2587; Bilmen, III/1292-1306; Buhari Ter. X/408-416; A.C. Paşa, I/136-144; Muhammed b. Hamza, Kur'an Tercemesi, Haz. Dr. A. Topaloğlu, Giriş, sf. 92

Kablerindeki aksine konuştukları için mürâiler olarak tavsif edilen bu kimseler, kararsız bir durumda bulunmalarından dolayı, bazen Mü'minler ile, bazen onların düşmanları ile birleşmekte; Yahudiler ile de gizli ittifak sağlamaktadırlar<sup>36</sup>. Bu kimseler, inananlar düşmanları karşısında fena bir duruma düşünce, İslâm'ın kendilerini aldattığını ileri sürmektedirler<sup>37</sup>. Mü'minler ile beraber olduklarında da "Biz de sizinle beraber değil miyiz" demekte; kendi aralarında da Peygamber'e ve ilâhî vahye karşı tenkitlerde bulunmaktadırlar<sup>38</sup>. Öte yandan, bu iki yüzlü durumlarının Peygamber'e bildirilmesinden de korkuyorlar<sup>39</sup>. Korktukları başlarına geliyor. Allah, bu kimseler hakkında Münâfikûn Sûresi'ni inzâl buyuruyor<sup>40</sup>. Orada, bu kimselerin dış görünüşleriyle Peygamber'e hoş göründükleri, fakat düşman oldukları<sup>41</sup>, Hz. Muhammed'in kuvvetinin azalmasını arzu edip, O'nu oradan çıkarmayı düşündükleri açıklanıyor<sup>42</sup>.

Hiç bir tarafa güvenilmeyen, itimat edilmeyen bu kimseler, reislerinin ölümü ve İnananlar'ın başarısı karşısında seslerini kesmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu gruptaki insanlar her zaman mevcut olabilir. Onlar, Kur'ân-ı Kerim'e göre İslâm'a en zararlı zümredir. Çeşitli din ve inançtaki insanlar, onları İslâm'a, dolayısıyla iman edenlere karşı en tesirli silâh olarak kullanabilirler. Hz. Muhammed'den sonra bunları açığa vuracak yani kendisine vahiy gelecek kimse olmayacağına göre, bu gibi kimselerin bulunması ve oyunlarını oynaması da muhtemeldir. Ancak bu kimselerin iman derecesini ölçecek bir "imanometre" bulunmadığına göre, münâfikları tesbit zorlaşmaktadır. Böyle olunca da, ancak, sözleri ile davranışları arasındaki uygunluğa\* göre hüküm vermek durumu ile karşı karşıya kalınacaktır. Bu ise çok ölçülü ve dikkatli olmayı gerektirir. Çünkü, Münâfiklık İmanda ve amelde olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İtikâdî münâfiklığın karşılığının küfr,

36 Nisâ, 136-144

37 Enfâl, 49

38 Nisâ, 141; Hadid, 14

39 Tevbe, 64

40 Münâfikûn, 1-11

41 Münâfikûn, 4

42 Münâfikûn, 8

\* Münâfikın âlâmetleri ile ilgili olarak iki hadis rivâyet edilmektedir. Bunlardan biri Ebû Hüreyre'den rivâyet edilmekte ve münâfiklığın âlâmetleri üç olarak zikredilmektedir: "Söz söylerken yalan söyler. Va'dettiği zaman sözünde durmaz. Emânete hiyânet eder". Abdullah b. Amr'dan rivâyet edilende ise, münâfiklığın âlâmetleri dört olarak zikredilmekte ve yukarıdaki hadise ilâveten "Husûmet zamanında haktan ayrılmak" yeralmaktadır (Buhârî, İman, 24; Müslim, İman, 107; Tirmizî İman, 14; Nese'i, İman, 20).

amelî münâfıklığın karşılığının günahkârlık olduğunu; her münâfığın mürâî, fakat her mürâinin münafık olmadığı, riyân'ının imana muhalif olmayarak bazı amelde de olabildiği, asıl münâfıklığın imanda olduğu ifade edilmektedir<sup>43</sup>.

Münâfıklar'ın yalan söylemeleri ve iki yüzlü hareket etmelerinden dolayı onlar için elem verici bir azap olduğu; münâfıklar ile kâfirlerin hepsinin Cehennem'de toplanacağı<sup>44</sup>; münâfıkların ise Cehennemin en aşağı tabakasında yer alacakları<sup>45</sup> Kur'an'da açıkça zikredilmektedir.

Münâfıkların en bâriz vasıfları şöyle hulâsa edilebilir: Zâhiren inanmış görünüp, bâtinen inkâr etmek veya eski inançlarında sebat etmek; İnananları aldatmak, aralarına fitne, fesat sokmak, çoğalmalarına engel olmak; gizliden gizliye Müslümanlar'a düşmanlık yapmak için iki yüzlü hareket etmek. Bu husûsiyetleri taşıyan tâife, kâfirlerden daha tehlikelidir. Kâfirlere bir azâb, bunlara iki azâp vardır. Hakikatte de inmadığını açıkça söyleyen ve düşmanlığını açıkça ortaya koyan kimse, inandım dediği halde kalben inmayan ve samimî olmayan kimseden daha az tehlikelidir. Yani ikincisi birincisinden daha tehlikelidir. Bunlar, ikili oynadıkları için hep endişe içindedirler. Hallerinin açığa çıkabileceği endişe ve korkusu ile yaşadıkları için kendi kendilerine azâp etmektedirler. Kalben küfrettiklerinden dolayı da Cehennem azâbına müstahak oldukları âyetlerde açıkça ortaya konulmaktadır.

b) *Dönme, Dönmelik ve Dönmeler*: İstilahî olarak "Dönme"yi iki şekilde incelememiz gerekmektedir: 1. Umûmî Mânası (XVII. Yüzyıldan önceki mânası), 2. Husûsî Mânası (XVII. Yüzyıldan sonraki mânası).

1. *Umûmî Mânada Dönme ve Dönmelik*: Eski Türkçe'de; değişme, başka hale girme<sup>46</sup>; dinî veya siyasi bir inancın, bir kanaatin yerine bir başkasının benimsenmesi "tebeddül" kelimesi ile ifade edilmiştir<sup>47</sup>. Başka bir dinden İslâm Dini'ne geçenlere "mühtedi" veya "avdeti" denilmiştir<sup>48</sup>. Bağlı olduğu dini bırakarak başka bir dine girenler için, genel olarak "dönme" veya "avdeti" tâbiri de kullanılmıştır<sup>49</sup>.

43 Emiroğlu, a.g.e. XII/265

44 Nisâ, 140; Tevbe, 68, 73-74;

45 Nisâ, 145

46 Kamûs-i Türkî, sf. 375; Lûgat-i Naci, sf. 311; Devellioğlu, 1252

47 Ö. Özenkaya, a.g.e. sf. 37

48 B.S. Baykal, a.g.e. sf. 42; Türk Ans. XIV/41; Kamûs-i Türkî, sf. 955; Devellioğlu, sf. 67, 854; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara-1981, sf. 57, 726

49 Türk Ans. XIV/41



Dinsizlikten veya bir başka dinden İslâm Dini'ne dönenlere "mühtedi", bu olaya da "ihtida"; dinsiz yaşamayı tercih edenlere veya İslâmiyet'ten başka bir dine girenlere "mürted", bu olaya "irtidad"; hiçbir dine sahip olmayan, dinsiz yaşamaktan vaz geçerek herhangi bir dini kabul edene "mütedeyyin", bu olaya "tedeyyün" denilmiştir. İslâmiyet'ten başka bir dine girme "ihtida" değil, "tedeyyün" kelimesi ile ifade edilmiştir. İslâm Dini'ne mensup olmayan bir kimse, İslâm Dini'nden başka, herhangi bir dinden diğerine dönecek olursa bu İslâm hukukuna göre "irtidad" sayılmamaktadır<sup>50</sup>.

Bu duruma göre, bu kısmı dört şekilde mütâlaa edebiliriz:

- aa) Diğer bir dinde iken veya dinsizken İslâmiyet'i kabul eden (mühtedi),
- bb) İslâmiyet'ten ayrılarak başka bir dini kabul eden (mürted),
- cc) Zâhiren iman ettiği halde bâtinin inanmayan, İslâm kisvesi altında başka bir dini inancı taşıyan (münâfik),
- dd) İslâm dışında herhangi bir dine bağlanan (mütedeyyin).

Bu husûsların hepsi de din değiştirmeyi, dönmeyi ve bir din sahibi olmayı tazammum etmesine rağmen, konumuz olan-husûsî mânada-"Dönmelik" değildir<sup>51</sup>.

2. *Husûsî Mânada Dönme ve Dönmelik*: "Dönme", XVII. Yüzyıldan itibaren Türkiye'nin muhtelif şehirlerinde, bilhassa Selânik'te, Müslüman adı ve kıyafeti altında yaşayan "Gizli Müslüman-Musevî Cemaatı" fertlerine, Osmanlı Türkleri tarafından, Yahudilik'ten İslâm'a döndüklerini belirtmek maksadı ile verilen bir isimdir. Müslüman adı ve kıyafeti altında yaşayan, fakat Yahudi inancı ve adetlerini devam ettiren "Dönmeler"e, eskiden nezaket kastı ile "avdeti" de denilmiştir<sup>52</sup>. Bir başka kaynakta da şöyle denilmektedir: "Bu tâbir (Dönme); 1912 Balkan Harbi'nden evvel Osmanlı İmparatorluğu hudutları içinde bulunan Selânik şehrinde muk'im bir kısım Osmanlı vatandaşlarını ifade etmektedir. Evvelce Musevî dininde bulunmakta iken bazı siyasî sebeplerle İslâmiyet'i kabul etmiş olmaları yüzünden kendilerine dinden dönmüş mânasına *Dönme* denilmekte idi. Ancak İslâm olmuş bulunma-

50 Türk Ans. XIV/41; O. Nuhu Bilmen, Hukuki İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamasu, İstanbul-1976, III/340-341, IV/5-8; Kamûs-i Türkî, 232, 391

51 Bu husûsta geniş bilgi için bkz. A. Küçük, Dönmeler Tarihi, sf. 72-78

52 Meydan Larousse, III/862; Hayat Ans. II/1000; İslâm Ans. III/646; Dönmeler, Şemsi Mat. İstanbul, 1335-1338.

larına rağmen ne eski dindaş ve ırkdaşları olan Yahudiler ne de Selânik şehrinin aslen Türk-İslâm sekenesi ile sıhrî hiçbir rabita kurmayarak kendi aralarında yaşama yolunu tutmuşlardı<sup>53</sup>. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde de şöyle belirtilmektedir: "Osmanlı idaresindeki muhtelif şehirlerde ve hasseten Selânik'te Müslüman adı ve kıyafeti altında yaşayan bir cemaat tabakası hakkında kullanılan bir tâbidir. Muhtelif din sahiplerinden Müslüman olanlara mühtedi denildiği; dönme tâbiri yalnız halk tarafından kullanıldığı halde bunlar hakkında mühtedi tâbirinin hiçbir yerde ve hiçbir zaman istimal olunmaması ve yüksek tabaka tarafından bir dereceye kadar nezaket maksadıyla avdeti denilmesi, Müsevîlik'ten İslâm'a döndüklerini belirtmek maksadından ileri gelmiştir"<sup>54</sup>.

Diğer bazı kaynaklarda da "zâhiren İslâm Dini'ni kabul etmiş olmalarına rağmen bâtinen eski inanç ve yaşayışlarında karar kılmış olmalarından dolayı bu isim verilmiştir" denilmektedir. Kaynaklarda, diğer bir dinden İslâm'a dönmüş olanlara "mühtedi" denildiği halde, bunlar için bu tâbirin kullanıldığına rastlanmamaktadır. Nezaket kastı ile "avdeti" denildiği -bu da dönme ile aynı anlama gelmektedir- görülmektedir. Bu tâbir her türlü (zâhirî ve bâtınî) din değiştirme için kullanılabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, İslâm'ı gerçekten kabul edip, hidâyete ermenin karşılığı "ihtida"dır. İhtida eden kimseye de "mühtedi" denilmektedir. Yahudiler için bu tâbirin kullanılmaması dikkat çekicidir. Bu, geçmişten ders alınmanın bir sonucu olsa gerektir. Çünkü; İslâm'ın zuhûrundan bu tarafa vuku'bulan olayların Müslümanlar'ı i'tidâl'e sevketmiş olması muhtemeldir<sup>55</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman etmekle müslüman gözükmek birbirinden ayrılmış ve mü'minin tarifi şöyle yapılmıştır: "Mü'minler ancak o kimselerdir ki, Allah'a ve Resûlü'ne iman ettikten sonra şüpheye düşmeyip mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmektedirler. İşte sâdikler onlardır"<sup>56</sup>.

53 Türkiye Ansiklopedisi, Ankara 1956, II/190.

54 M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İst. 1946, I/474-475.

55 Abdurrahman Küçük, a.g.e. sf. 79; Gershom G. Scholem, Le Messianisme Juif, İng. Fransızca'ya Ter. Bernard Dupuy, Calmann-Levy 1974, sf. 219-221; K. Hruby, a.g.e. sf. 321-322; M. Danon, Amulettes Sabbatiennes, Paris 1910 sf. 5-11; Dönmeler, sf. 7-15; N. Slouch, a.g. m. sf. 483-495; Enver Esenkova, Türkiyedeki Azınlıklar Problemi, Millî Savunma Akademisi X. devre (Konferans, basılmamış), 18 Ocak 1962 sf. 19-24; Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi, İstanbul 1979, XII/197-198.

56 Hucurat Sûresi, 14-15.

Husûsî mânada “Dönme ve Dönmelik”, Mesih iştiyâkı ve Kudüs’e dönüp Süleyman Mâbedini yeniden ihya etme hayalleriyle yaşayan bir kısım Yahudinin geldikleri bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Yahudiler “Siyon” hayalleri içerisinde yaşayıp, kurtuluş müjdecisi Mesih’in geliş zamanını “Kabbala”ya göre 1648 olarak tesbit ederken; bahsedilen kurtarıcının kendisi olduğunu ileri sürerek, İzmir’den Sabatay Sevi isminde birisi çıkmaktadır. Sabatay’ın 1648’de ilân ettiği birinci “mesihliği” uzun sürmemekte; ilerisi için, Yahudiler’in meskûn oldukları yerleri gezip oralarda bulunanların ümitlerini canlandırmaya çalışmaktadır. Bu arada da Hıristiyanlar’ın bir “mesih” bekleyişi içinde bulduklarını ve bunun için de 1666 tarihini tesbit etmiş olduklarını öğrenmektedir. Böylece 1666 tarihi için hazırlanmakta ve bu zamana kavuşunca da ikinci defa “mesihliğini” ilân etmektedir. Mesih olarak “taç” giymekte ve Yahudiler’i Arz-ı Mevûd’a götürceği va’di ile çeşitli karışıklıklara sebep olmaktadır. Dünyayı (bilhassa Osmanlı İmparatorluğu’nu) 38 krallığa bölmekte, kendisini krallar kralı olarak ilan etmekte ve Kudüs’ü başkent düşünüp emirler yağdırmaktadır.

Uzun zamandan beri Girit Seferi ile meşgul olan ve bunu Yahudiler’in bir iç meselesi olarak kabul eden Osmanlı İmparatorluğu, o zamana kadar ses çıkarmadığı bu mesele, İmparatorluğun çeşitli yerlerine ulaşıp çeşitli karışıklıklara sebep olunca, olaya el koymak zorunda kalmıştır. Sahte Mesih Sabatay, Padişah IV. Mehmed’in Kafes arkasından takibettiği Divan huzurunda çıkarılmış ve “Mesih”liğinin isbatı istenmiştir. O da, basit bir hahamdan başka bir şey olmadığını ve sırf Yahudiler’i aldatmak için bu yola başvurduğunu açıklamıştır. Saray hekimi ve kendisi gibi “dönme” olan Hayatı-zâde (Moche ben Raphael Abravanel)’nin tavsiyesiyle “Müslüman” olmuştur. Kendisine Mehmet ismi ile Kapıcıbaşılık ünvanı verilmiştir. Dönme Hayatı-zâde’nin Sabatay’a Müslüman kisvesi altında dâvâsına daha iyi hizmet edebileceğini empoze ettiği çeşitli kaynaklarca ileri sürülmektedir. Her ne olursa olsun sahte “mesih”, Müslüman olduktan sonra da dâvâsından vazgeçmemiş, Yahudi inanç ve âdetlerini devam ettirmiştir. Bu durumu dâvâsı için daha faydalı görmüş ve taraftarlarına da şekli ihtida yolunu tavsiye etmiştir. Taraftarları da bu yolu benimseyerek “Müslüman” olmuşlardır. Bunların ne derece Müslüman oldukları sonraki zamanlarda, hattâ günümüzde, görülecektir. Bütün yerli ve yabancı kaynaklar, bu “din değiştirme olayının” sahte olduğu; bunların asla Müslüman olmayıp Yahudiliğe bağlı inançlarını devam ettirdikleri hususunda hem-fikirdirler.

Zaten inanç, âdet, bayram ve felsefelerine bakıldığında; bunların Müslümanlıkları ve Türklükleri tartışılabilir. İşte 1666 yılından bu ta-

rafa Müslüman-Türk kisvesine büründükleri halde bunu içlerine sindiremeyen, eski inançlarından bir türlü kopamayan; zâhiren Türk-Müslüman görünüp Türk-Müslüman ismi, bâtınen Yahudi isim ve inançlarını taşıyan; içleriyle dışları farklı olan bu kimselere “Dönme” denilmektedir<sup>57</sup>.

Yukarıda zikredildiği üzere Yahudilikten İslâm’a girenlere verilen “Dönme” ismi, dönmek mastarından olumsuz emir mânâsında ve onların asla kendi dinlerinden başka bir dini kabul etmeyeceklerini, eski inançlarından vaz geçmemeği tehbih mahiyetinde olan “dön-me” anlamında olsa gerektir. Ayetteki “onlar asla dönmezler”<sup>58</sup> hükmünde olmalıdır.

#### *Münâfıklar ile Dönmeler Arasındaki Ortak Husûsiyetler\**

1. Münâfıklar, Abdullah b. Ubeyy’in başında bulunduğu ve aralarında Yahudiler’inde yer aldığı bir zümreyi ifade için Kur’an ile gelen bir tâbirdir. Dönmelik ise, Yahudi Sabatay Sevi’nin başında bulunduğu bir cemaatin Müslüman olması ile Türkler tarafından kullanılan bir tâbirdir.

2. Münâfıklar, iman etmedikleri halde inandıklarını; bazı dönmeler de, Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını açıklarlar.

3. Münâfıklar zâhiren Müslüman oldukları halde, bâtınen küfürde, eski inançlarında sebat ederler. Dönmeler de, zâhiren Müslüman göründükleri halde, bâtınen kendi inançlarında, bilhassa Yahudi inançlarında sebat ederler.

4. Münâfıklar, Müslümanlar yanında inandıklarını, inkârcıların yanında da inkârcı olduklarını, Müslümanlıklarının sahte olduğunu açıklarlar. Dönmeler de Müslümanları’n yanında Müslüman olduklarını, geri kalan Yahudiler’i de Müslüman etmek için onlarla beraber olduklarını; Yahudiler arasında ise Yahudi olduklarını, Müslümanlıklarının sahte olduğunu açıklarlar.

5. Münâfıklar da, Dönmeler de iki yüzlü hareket ederler.

57 A. Küçük, a.g.e. sf. 187-214

58 Bakara, 18

\* Burada, münâfıklıktan kastımız itikadî münâfıklıktır. Dönmeleri ele alırken de, bütün Yahudi dönmelerini kastetmediğimizi, içlerinden sâimî olanlarının bulunabileceğini gözönünde tutarak bir tefrik yapmayı zarûri gördük. Zaten kastımız bu ölçüler içerisine girenlerdir. Bu ölçü içerisine girmeyenler kendiliğinden tefrik edilmiş demektir.

6. Münâfıklar ne tam Müslümanlar arasında ve ne de tam olarak Müşrikleri arasında yerlabilmektedirler. Dönmeler de ne Müslümanlar arasına, ne de Yahudiler arasına tam olarak girebilmektedirler. Bu durumları dolayısıyla hiç bir grup bunlara itimad etmemekte ve iki menzil arasında kalmaktadırlar.

7. Her iki grup da İslâmî bazı davranışları zâhiri olarak yapmakta ve Müslümanların gözlerini boyamağa çalışmaktadırlar.

8. Her ikisinde de eski inançlara hizmet etmek söz konusu gibi görünmektedir.

9. Her iki grup da mürâfidir ve gösteriş içindedir.

10. İnanmadıkları halde kendilerini öyle gösterme gayreti her iki grupta da hâkimdir.

11. Endişeli olmak, her iki grubun ortak vasfıdır.

12. Münâfıklık, umûm; Dönmelik, husûs ifade etmektedir.

## TÜRK MUSİKİSİNDE KULLANILAN MAKAMLARIN TESİRLERİ

Yrd. Doç. Dr. Rubi KALENDER

### I- MUSİKİ MAKAMLARI'NIN İNSANLAR ÜZERİNDEKİ TESİRLERİ

Türk Musikîsi sanatında kullanılan makamların insanlar üzerinde bıraktığı tesirleri konusundaki bilgiler, musikî ile ilgili Edvâr<sup>1</sup> kitaplarında kaydedilmiştir. Musikimizde yaklaşık olarak 553 makam tesbit edilmiştir<sup>2</sup>. Zamanımızda kullanılanlar ise, 100'ü aşmaktadır.

Musiki sanatını ilk defa Hazreti Süleyman aleyhisselamın öğrencilerinden olduğu sanılan, Fisagor (Pythagoras)un ortaya koyduğu şöyle rivâyet edilmektedir: Fisagor, uykusunda üç gece ard-arda, bir şahsın kendisine; "ey Fisagor, kalk falan denizin kıyısına git ve orada musikî ilmi tahsil et! yani musikî ilmini telif eyle" dediğini görür. Böylece rüya gördüğü günün sabahı sahile gider ve orada kendisinden ilim alabilecek bir kimseyi göremez, bunun üzerine böyle rüyaların hemen dikkate alınmasının gerektiğini öğrendiğinde, çok düşünür ve kendisinin bulunduğu yerde, bir demirci topluluğunun, uygun bir şekilde demir üzerine tokmakla vurduklarını gördüğünde, bu uygun vuruşları dikkatle izleyip inceledikten sonra evine döner; işte o zaman bu ilmi yüce Allah Taala'nın verdiği güçle telif etmeye (yazmaya) başlar. Bundan sonra matematikte öyle bir zirveye ulaşır ki, hatta öğrencilerine gök yüzündeki yıldız hareketlerinden meydana gelen çok güzel nağmeler duyduğunu söylemiştir. Daha sonra bilginler yeni icad ettikleri şeyleri de eklediler. Bu ilmi (musikî) ortaya koymaktaki amaçları, sadece eğlence ve neşelenme değil ancak mukaddes dünyaya karşı ruhları okşamak ve nefisleri yumuşatmak içindi. Çünkü ruh, kolay bir şekilde konulan uygun nağmeler ve güzel telif (yapım) yoluyla ortaya çıkar. Böylece yüksek mertebeli ruhlarla dostluğu ve üst seviye dünyasına komşuluğu hatırlar. Bunun için cismini (bedenini) hareket ettirir ve oynatır. Onu felek gibi dön-

1 Edvâr: eski musikî nazariyatı kitaplarına verilen bir addır. (Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara-1970. sh. 242.

2 Ethem Rubi Üngör. H. Sadettin Arel'in Türk Musikîsi Makamları Üzerine Bir Çalışma, Musiki Mecmuası, sayı 282, sh. 23.

dürür. aynı zamanda onu kaynağına yani geldiği yere çevirir. Nitekim bu konuda Eflâatun şöyle demiştir: “*men semî’al-ğınâe bi-kemâli edâihi mâte taraben*” yani bir kimse bir musikî eserini mükemmel şekliyle dinlediğinde, onun verdiği güzel manevi duygulardan dolayı coşar ve mest olur<sup>3</sup>. Yine Fisagor musikî sanatının insan ruhuna yaptığı tesiri konusunda şunları söylemiştir: “Ey tabiatın kötülüklerine batan ve karamsal cisimlerde (vücutlarda) boğulan karanlık ruh! ruhani akıllara ve aydın hazinelere önder olduğun zaman, doğruluk kürsüsünde ona dön “onun bu şekilde adlandırılmasının sebebi, dil manası yönü ile telif edilmesi, ilme faydalı olduğu içindir. Zira “mûsi” sözü Yunan dilinde nağmeler ve “kî” ise vezinli (ölçülü) anlamına gelmektedir. Yani musikî ölçülü nağmeler demektir<sup>4</sup>.

Fârâbî (Öl. 339/950) musikî ilminin nazariyat ve tatbikatında zirveye ulaşmış bir âlim olarak bilinmektedir. Onun bir musikî aleti icad etmiş olduğu ve onu icra ettiği zaman, insanın bütün hissiyatını harekete getirdiği şöyle rivâyet edilmektedir:

“*Tezkiretü’l-hükmi fi tabakati’l-ümemi*” adlı eserde; Emir Seyfûddeve Hemedani’nin sazendeleri bir gün bir fasıl yaptıktan sonra, Şeyh Fârâbî, kendi cebinden biraz ağaç parçaları çıkarıp onları bir birine taktığında bir acayip saz meydana getirmiş ve bu aleti çalınca, meclisde bulunanlar, kendinden geçinceye kadar gülmüşler, Fârâbî, bu çalgı aletini söküp yeniden kurarak çaldığında, bu defa orada bulunanlar ağlamaya başlamış ve son defa bu aleti söküp başka bir şekilde kurup çaldığında, mecliste bulunanlar derin bir uykuya dalmışlar; bunun üzerine Fârâbî aletini alıp, kimse görmeden Meclisden uzaklaşmıştır. Bir müddet sonra uykudan uyananlar Fârâbî’yi görememişlerdir. Seyfûddeve, Fârâbî’nin bu musikîşinashğından dolayı ikramda bulunmuştur<sup>5</sup>.

Fârâbî’ye göre makamların insan ruhu üzerindeki etkileri şöyle tasnif edilmiştir: *Râst* makamı insana sevinç, *rehavî* ağlama, *kûçek* hüüzün ve elem, *büzürk* korku, *ısfahân* cevri (eziyet), *nevâ* lezzet ve ferahlık, *uşşâk* gülme, *zirgüle* uyku, *sabâ* yiğitlik, *büselik* kuvvet, *hüseynî* barış, *hicâz* makamının da insana tevazu verdiği kaydedilmektedir<sup>6</sup>.

3 Mehmet Çelebi (Lâdikli), *Zeynü’l-Elhân fi İlmi’r-Telif ve’l-Evzân*, Nuruosmaniye Kütüphanesi (nr. 3633) varak, 13a-14b ve Yusuf b. Nizameddin (Kırşehirli) *Musikî Risâlesi*, Ankara İl-Halk Kütüphanesi Türkçe yazma (nr. 131) vr. 4-5.

4 Zeynü’l-Elhan, vr. 13a-14b.

5 A. Süheyl Ünver, *Türk Hakimi Fârâbî’nin Udu*, *Musikî Mecmuası*, sayı. 146, sh. 419.

6 Hasan Şuuri, *Tadil-i Emzice*, sh. 190’da ve Haşim Bey Mecmuasının 68. sahifesinde bu konuda “*nevâ büselik, mahûr, nihâvend, büselik - aşirân ve aşirân* makamlarının insana kuvvet ve şecet (yiğitlik) verdiklerini ve bunların Avrupa ve Afrika halkına tesir ettiklerini” kaydetmektedirler. (M. Sadık Yiğitbaşı, *Musikî İle Tedavi*, İstanbul-1972, sh. 312.)

Safiyüddin Urmevî (1224-1294) de çeşitli makamlardaki bestelerin okunması esnasında, insanlar üzerinde bıraktığı psikolojik tesirleri incelemiş ve bu makamlardan, *nevâ*, *bûselik uşşâk* gibi makamların insan ruhuna, güç, cesaret ve tam bir ferahlık verdiğini ortaya koymuştur. Ayrıca bu üç makamın, Türkler'in, Habeşliler'in ve Zenciler'in tabiatına uygun düştüğünü ve aynı zamanda dağ sakinlerine de tesir ettiğini, *nihâvend ve mahûrun* tesiri de sözü edilen bu makamların tesiri gibi olduğunu, *râst ve büzürk* makamlarının ise, insana hüznün ve gevşeklik verdiğini, bu makamların okunduğu şiirlerin de bu durumlara uygun olmasının gerektiğini kaydetmektedir<sup>7</sup>.

Hafif bir ferahlık ve zevk veren makamlar: *râst*, *irâk* ve *ısfahândır*, bu makamlar mizaçları uygun olan kimselere iyi gelmektedir. Makamların ırklara göre tesiri için şu tasnif yapılmıştır: *râst* makamı sarışın, *irâk* karayağz (esmer), *ısfahân* buğday renkli ve *kûçek* makamı da sarı-kumral renkli insanlara iyi geldiği kaydedilmiştir<sup>8</sup>.

Makamların Ükelere göre tesirleri:

- a) *Hüseyinî* ve ona bağlı makamlar, Araplar'a,
- b) *Irâk* " " " " Acemler'e (İranlılar'a),
- c) *Uşşâk* " " " " Türkler'e
- d) *Bûselik* " " " " Rumlar'a (Frenkler'e) tesir ettiği nakledilmektedir<sup>9</sup>.

Mehmed Çelebi (Lâdikli) (Öl. 906/1500) Zeynu'l-Elhân'da (vr. 65b-67b) makamların insanlar üzerindeki psikolojik (ruhsal) tesirlerini şöyle sıralamaktadır: *Nevrûz* makamı; *gerdâniye*, *pençgâh* ve *zâvilinin* tesirleri gibidir. Bunların bir kısmı da kulağa rahatlık verecek bir şekilde hatta bir çeşit hüznün ve gevşeklik hissettirmektedir. *Zîrefkend*, *büzürk*, *zengüle*, *rehavî*, *hüseyinî* ve *hicâz* makamları edvâr ve bir kısım risâlelerde olduğu gibi aynı tesiri yapmaktadır. Ancak *geveşt*, *şehnâz*, *hisâr*, *hü-mâyün*, *müberka*, *bestenigâr*, *sabâ*, *rekeb* ve *ısfahânın* tesirleri, *büzürk*, *rehavî* ve *zîrefkend* makamlarının yaptığı tesir gibi olduğu söylenmektedir. *Mâye*, *selmek*, *nühüft*, *nevrûz*, *beyâti*, *uzzâl evc* ve *hûzînin* tesirleri, *hicâz* ve *zengülenin* tesirleri gibidir. Edvâr sahibi, Bazı kimseler Safiyüddin Urmevî'den naklederek, *rehavî* makamına ağlamayı, *zîrefkende*

7 Dr. Adil el-Bekri, Safiyüddin Urmevî, Muceddidü'l-Musika el-Abbasiyeti, Bağdad-1978. sh. 23.

8 Kâmil Dürüst, Seydi'nin Matla'ı, Musiki Mecmuası, Sayı 209. sh. 35-36.

9 M. Sadık Yiğitbaşı, Musiki ile Tedavi, sh. 312.



üzüntüyü, *büzürke* korkuyu, *ısfahâna* cömertliği, *ırâka* lezzeti, *zengüleye* uykuyu *nevâya* cesareti, *bûselike* kuvveti, *hüseyniye* anlaşmayı, *hicâza* alçak gönüllülüğü şiddetlendiren makamlar adını verdiğini rivâyet etmektedirler. Müellif Mehmed Çelebi açıklamalarına şöyle devam etmektedir: söylendiğine göre, yabancılar toplantılarında, *rehavî*, *zîrefkend* ve *büzürk* makamlarının, ülkeleri ile ilgili haberleri hatırlamaları için daha çok bestelenmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Âşıkların nefislerinde büyük bir ferahlık meydana getirdiği için, *ısfahân* bestesinin sık-sık icra edilmesinin gerektiğini söylemektedirler. Yine söz konusu edilen ve sevince en uygun düşen ses, ruhu kederin en derininden, sevincin zirvesine yükseltmek için, pesten tize intikal eden sestir. Kedere uygun gelen ses ise, ruhu sevincin zirvesinden, üzüntünün derinliklerine indirmek için, tizden peste intikal eden sestir.

Yine musikinin insanlara tesiri konusunda, arabuluculuk görevi de vardır. Bir rivayete göre: biri birilerine uzun zaman kin besliyen iki şahıs, bir içki meclisinde buluşurlar, içki onlarda tesirini gösterince, kin ve nefretleri harekete geçerek, ikisi de biri birine karşı gelmeye başlar, aynı içki meclisinde bulunan ve mutrib diye adlandırılan çok usta bir müzisyen besteleri kin ve nefreti sakinleştirici bir yöne çevirir. O iki şahıs bu nağmeleri duyunca, kalpleri biri birine ısınıp hoşnut olarak kucaklaşırlar; Böylece musiki nağmelerinin tesir ettiği, bu iki kişiyi bu durumda seyreden oradaki halk da memnun olurlar<sup>10</sup>.

H. Sadettin Arel de bu konuda Musiki Mecmuasında, "*Irâk* makamının dinliyenlere zevk ve lezzet, *ısfahan* ve *büzürk* makamlarının korku hissini, *küçekin* hüznü, *zengülenin* tevazu, *bûselikin* kuvvet, *nevânın* şecceat ve cesaret, *uşşâk* makamının ise, gülme hissini verdiğini yazmıştır. Ayrıca Arel, faydalandığı eserlerden makamların adlara göre tesir ettiğini şöyle ifade etmektedir: 62 addan ibâret bir cetvelde bu adların karşılığında hangi makamdan hoşlandıkları yazılı bulunmaktadır. Cetvele göre; Ahmet adlı kimseler *dügâh* makamundan, Cemâl adlı kimseler de, *segâh* ve *râst*, makamından, Mehmet, Celâl, Süleyman, Raşit adlı kimseler ise *nihâvend*, *mahûr*, *hisâr*, *nikrîz*, *arabân*, *dilkeşhaverân* makamlarından zevk ahrlarmış. Günümüzdeki musikîşinaslar, bu gibi faydasız rivâyetlerle ilgilenmemektedir.

## II- MUSİKÎ MAKAMLARININ ZAMANLARA GÖRE TESİRİ

Makamların zamanlara göre en mükemmel tesiri konusundaki bilgiler; Şeyh Safiyüddin Urmevî'den naklen şöyle sıralanmaktadır:

<sup>10</sup> Zeynu'l-Elhân, vr. 12a

Şafaktan önce bestesinin söylenmesi gereken makam *rehavî*, gerçek şafak attıktan sonra *hüseynî*, kuşluk vaktinde *râst*, kuşluktan sonra *bûselik*, kuşlukla öğlen vakti arasında *zengüle*, öğlen vaktinde *uşşâk*, iki namaz arasında *hicâz*, ikindi vaktinde *irâk*, gün batışında *ısfahan*, gün batışından sonra *nevâ*, akşam namazından sonra *büzürk*, uyku zamanında ise *zîrefkend* makamlarının tesirleri kaydedilmektedir<sup>11</sup>. Uyku zamanında adı geçen beste tesirini göstermezse, genellikle sıkıntı veren *şehnâz* makamlarında besteler söylenmesinin gereği hatırlatılmaktadır. Belirtilen bu makamların bir kısmının adının bazı ülkelerde değişik şekilde söylendiği de bilinmektedir. Örneğin *nevâya* bazı yerlerde "bahur" *ısfahâna* Irak'da "muhalif", Horasan'da *dügâha* "miheri" ve Araplar'da *zîrefkende* "remli tûti" (boğuk vezinli makam) ve "kuhbetü'l-engam" (nağmelerin zirvesi) ve Rum'larda buna *kûçek* de denilmektedir<sup>12</sup>.

### III- MUSİKÎ MAKAMLARININ HİSLERİ TEBLİĞ KUDRETİ

Bestekârların tesiri olmaksızın makamlarımızda çeşitli hisleri tebliğ kudreti vardır. Örneğin *segâh* ve *irâk* makamlarında zühd ve takva hissi mevcuttur. Bunu bilen bestekârlarımız dini eserlerde o makamları seçmişlerdir. Hatip Zâkiri Hasan Efendi tahminen 375 yıl önce, *temcîd*, *salat-ı ümmiye* ile *câmi na'tını*, *irâk* ve *segâh* makamlarında besteliyerek o eserlerde zühd duygularını çok tesirli bir ifade ile dile getirmiştir. *Irâk* ve *hüseynî* makamlarından meydana gelen *dilkeşhaverân* o nefis sabah salatını büyük sanatkârane bir şekilde inşa etmiştir. Bununla birlikte kuvvetli bir bestekâr kendi dehası ile başka makamlarda da dini hislerini tebliğ edebilir. Nitekim yine Zâkiri Hasan Efendi, cuma salatını *beyâtî* ve cenaze salatını *hüseynî* makamlarında betelemiştir ki, bunlarda bestekâr daha ziyade kendi istidadındaki tebliğ kuvvetini sarfetmiştir. Dini eserlerde en büyük bestekârlarımızdan Kutbi Nayi Osman Dede Efendi, Miraciyye-i Şerife'nin birinci ve ikinci hanelerinde *segâh* ve *müstear*, üçüncü hanede *dügâh*, beşincide *sabâ*, altıncıda *hüseynî*, yedincide *nişabur* makamlarını kullanmıştır. Bu çok güzel eserde Osman Dede'nin kendisinin bestekârlık kudretine, makamlarındaki dini hisleri tebliğ kuvvetini de ilâve etmiştir. *Çargâh* ve *râst* makamları ciddiyeti bildirmektedir. Aynı zamanda cesaret ve kuvvet manasına da sahip-

11 Adı geçen eser, vr. 68a-b ve Yusuf b. Nizameddin (Kırşehirli) Risale-i Musikî, vr. 5a, Hızır b. Abdullah Edvârî'nda (Topkapı Revan Köşkü yazmaları nr. 1728, vr. 111a-b). Güneş doğuşunda *hicâz*, kuşlukta *irâk*, öğlende *râst*, sabah ve öğlen namazları arasında *zengüle*, ikindide *bûselik*, gün batışında *uşşâk*, *zîrefkend*, yatsıda *ısfahân* ve *nevâ*, güneş doğmadan *rehavî*, şafakta *hüseynî* makamlarının sözü edilen zamanlara göre tesirli olacağı kaydedilmiştir.

12 Zeynu'l-Elhân, vr. 68a-b.

tirler. *Uşşâk* ve *beyâtî*, hakiki aşk manasını, *hicâzlar*, güzel, hüznülü, hicran ve istirham duyurur. Hicazla râsttan meydana gelen *suznâk*, her iki makamın tebliğ ettiği his kudretine sahiptir. *Sabâ* ile *irâk* makamlarından oluşan *bestenigâr* makamı da zühdü nakleder. *hüzzâm* ise şiddetli hüznü ifade etmektedir<sup>13</sup>.

#### IV- MUSİKÎ İLE TEDAVİ

İnsanoğlu daima ruh hastalıklarından, ruh hastalarından korkmuş ve bu hastalıkların bir takım tabiat üstü kuvvetlerin etkisiyle ortaya çıktığını düşünmüştür. Bununla beraber, eski medeniyetlerde ruh hastalarına tamamen farklı muamele yapıldığını ve gerçek tıbbi düşünüşü bu sahada da görmek mümkündür. Örneğin eski Yunanda akıl hastaları, banyolar, musikî, beden hareketleri ve bir takım yöntem ve hareketlerle hastalar tedavi edilmiş ve hatta güzel bahçelerle çevrili binalarda oturulmuş olduğu kaydedilmektedir. Hipokrat (M.Ö. 480-337) ruh hastalıklarının diğer hastalıklar gibi birer tabii sebepten ileri geldiğini söylemiştir. Anadolu'da daha orta çağlarda Selçuklular devrinde, akıl hastalıklarının tedavisi ile uğraşan hastahaneye sahip köylerin bulunduğu söylenmektedir. Birer dini ve sosyal kuruluş olarak ortaya çıkan tekkelerin bu konuda büyük hizmetleri olmuştur. Akıl hastalarını tedavi eden tekke şeyhleri, bunu kendilerine nesiller boyunca vazife edindikleri bilinmektedir. Bu konuda büyük araştırmaları olan, Afyon Lisesi Fransızca öğretmeni merhum Edib Ali Baki Bey'in 1947 yayımlanan bir yazısında anlatıldığı gibi, bu şeyhler arasında Karacaahmed özel bir yer işgal etmektedir. Onun adına,

Karacaahmed Ulu veli  
Akıllanır gelen deli

mısra ile başlıyan ilâhiler dahi yazılmış, Anadolu'nun bir çok köy, kasaba ve şehirlerinde adına tekkeler kurulmuştur. Bu tekkelerde ocaktan yetişmiş kimseler şeyhlik yapmıştır. Karacaahmed'in kurduğu bu ocaklar, Anadolu'nun her tarafından yedi asır kadar varlığını sürdürmüştür<sup>14</sup>.

Musiki ile tedavi konusunda, Hz. Lokman ve onun muasırı olarak (M.Ö. 1055-974) Hz. Davud gösterilmektedir. Hz. Lokman hastalarını ilaçla tedavi ederken, Hz. Davud'un çok defa hastalara güzel ses ve sazı ile şifa kaynağı olduğu kaydedilmektedir<sup>15</sup>.

13 Dr. Suphi Ezgi, Nazari ve Ameli Türk Musikisi, IV. 271-272.

14 Prof. Dr. Ayhan Songar, Psikiyatri, (İstanbul - 1980) sh. 2-3

15 Musiki İle Tedavi, sh. 248.

Yine Hz. Davud'un, nağme ve sazlarla şifa duası okuduğu ve bu yolla Şaval adlı hükümdarı iyileştirerek onun himayesine girip yükseldiği nakledilmektedir<sup>16</sup>.

Ruh ve beden eğitimi, eğitimin temelidir. Musikinin ruh eğitiminde çok önemli bir yeri vardır. Dinler ve bunlar arasında dinimiz musikiye lâyık olduğu değeri vermiş ve onu Kur'anla, ibadetle birleştirip câmi-deki mihraba kadar götürmüştür. Mâbetlere koşan müslümanlar, Allah'ın huzurunda sa tutarak ibâdete duranlar, O'nun ilâhi çağlayanında ruhlarını yıkamanın ve Ondan ruh eğitiminden faydalanmanın mutluluğuna kavuşurlar. Kur'anı Kerim ilâhi bir beste ile bestelenmiş ve no-notasına da tecvid adı verilmiştir. Allah Kur'anı Kerimde Hz. Davud'un sesinin güzelliğini âyetlerle övmektedir. Hz. Muhammed ise Kur'anı Kerimi güzel sesle okunamızı emretmektedir: "Kur'anı seslerinizle süsleyiniz!..." Ezanı da ilk defa güzel bir sese sahip olan Hz. Bilâl Habeşi'ye okutmuştur<sup>17</sup>.

Musikinin tıp ile olan ilgisi ötedenberi bilinmekteydi. İstanbul'un fethinden sonra, Fatih Sultan Mehmed, 875/1471 yılında "Bimarhane-i Ebu'l-Feth Sultan Mehmed" adlı bir Bimarhane yaptırmıştır. Evliya Çelebinin yazdığına göre, bu hastahane, 70 oda, 80 kubbe, 200 hasta-bakıcı ve bir de başhekim bulunmaktaymış. Yataklar ceviz ağacından yapılmış, hastaların mükemmel yatak çarşafı ve ipek gömleklerinin bulunduğu ve üstün icra gücüne sahip, hanende ve sazandelerin onları eğlendirip neşelendirdiği, bu hastaların musiki ahengi karşısında rahat oldukları, ızdıraplarını unutarak, musiki nağmeleri sayesinde tedavi edildikleri rivâyet edilmektedir<sup>18</sup>.

Fatih Sultan Mehmed'in oğlu II. Bayezid, Edirne'de Tunca nehri kenarında bir akıl hastahanesi inşa ettirmiştir. Bu akıl hastahanelerine eskiler *Darüşşifa* veya *Bimaristan* adını vermişlerdir. Bugün kullanılmakta olan *Timarhane* kelimesi oradan kalmıştır. XV. yüzyıl sonlarına doğru, II. Bayezid tarafından yaptırılan bu akıl hastahanesi veya *Darüşşifayı* gezen Evliya Çelebi şunları nakletmektedir: "Bu Hakir Evliya garip bir şey gördüm. Merhum ve mağfur Bayezid Veli Hazretleri vakifnamesinde hastalara deva, dertlere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve defî sevda olmak üzere, 10 adet biri neyzen, biri Kemanî, biri Muskar biri Santurî biri Çengi, biri Çeng Santurî, biri Udî olup haftada üç kerre hastalara hassaten delilere musiki fash verilirdi. Nicesi avâz-ı sazdan hoş-

16 Kitabı Mukaddes, sh. 34.

17 Dr. Galip Atabey, Musiki ve Sağlık, Şehbal Mecmuası,

18 Prof. Dr. Ayhan Songar, Psikiyatri, sh. 5.

hal olur. Hakiki ilm-i musikîde, *nevâ, râst, düğâh, segâh, çergâh, suznâk* makamları anlara mahsustur. Ama *zengüle* ile *makam-ı bûselik* de *râst* karar kılsa hayat verir. Cümle saz ve makamlar da ruhs gıdadır. Hazin nağmeleri dinleyen kimseler biperde ve biendazane sesler ağaz ve feryat ederler. Şeb ve rûz üç kerre divanelere ve hastalara ve her marîzin derdine göre nefis taamlar verir. Allahın rahmeti vakfın üzerine olsun ves-selâm"<sup>19</sup>. Böylece musiki, insanlara kederli zamanlarında bir arkadaş, neşeli zamanlarında bir eğlence olunca elbette tıbla tatbiki gerekmektedir.

Türkler, musiki ile tedavinin esaslarını Araplar'dan ve Acemler'den almış oldukları söylenmektedir. Bunlardan Hoca Nâsirüddin Tûsi, Abdül-mümin Sûfi Barid, Keyhüsrev gibi, özellikle Fârâbî gibi, büyük Türk âliminin kitapları musiki sanatı için birer rehber olmuştur<sup>20</sup>.

Dr. O. Şevki Uludağ bu konuda şunları da ilâve etmektedir: "Evvence Arapların medayin Bimarhanelerinde tatbik edilen musiki tedavisinden gelecekteki hastalar için neticeler keşfedilmişti. Hastaların haline uygun sazlar çalınıyor. Günler geçtikçe bunlar nağme ve lahinden daha ziyade müteessir oluyorlardı. Bu yüzden bir çoklarının sıhhat kesbettikleri görülüyordu. Herkese aynı havanın tesir etmediği ve hastalığa göre nağmelerin ve makamların değiştirilmesi lüzumu anlaşılıyordu".

Evliya Çelebi ise Seyahatnamesinde: Türkler malumatlarının çoğunu buradan almışlar ve hastahanelerimizde tatbik etmişlerdi. Türk fasıl musikisi, *kös, tabl, zurna, nakkare, nefir* ve diğer sazlardan ibaret olduğunu, ayrıca Mehterhane-i Hakani ise, 16 *zurna*, 16 *davul*, 12 *trampet*, 29 *nakkare*, 7 *zil* ve 4 *kösten* ibaret olduğunu yazmaktadır. Haftada muayyen gün ve saatlerde Bimarhanelerde, Bimarhane-i Hakani çalınmaktaydı. Bundan başka Bimarhanelerde ayrıca musiki takımları da vardı. Bunlar arasında Türk fasıl musikisine dahil olan yukarıdaki aletlerden başka, *ney, keman, musikar, tanbur, santur* ve *def* gibi bir çok musiki aletleri ve hanendeler de bulunmaktaydı<sup>21</sup>.

H. Sadettin Arel, Mehterhanelerdeki nöbet konusunu şöyle açıklamaktadır: "Mehter takımlarının günde kaç nöbet çalacağı bir nizama bağlı idi. Selçuk hükümdarları için sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı vakitlerinde olmak üzere, namaz gibi günde beş defa nöbet vurulur, yani bando konseri verilirdi. Yarı müstakil diğer selçuklu prensleri ise üç nöbet vuruyorlardı. Sırf Türklerin yardımı ile tahta çıkmış olan Abbasi

19 Musiki Mecmuası, Sayı. 135, sh. 188.

20 Dr. Osman Şevki Uludağ, 5,5 asırlık Türk Tababeti Tarihi, s. 118.

21 Musiki İle Tedavi, sh. 294.

halifeleri pek çok Türk adetlerini benimsedikleri gibi, mehterhane ve nöbet usulünü de kabul etmişlerdi” demekte ve bu suretle Türkler’in Araplar’dan değil, Araplar’ın Türkler’den faydalandıklarını açıklamaktadır. Ayrıca Hindistan’da da yüzyıllarca Türk istilasının bir kalıntısı olmak üzere hâlâ nöbet usulüne tesadüf edildiğini ve nöbet adının nehabet olarak kullanıldığını ve nöbet çalan saz takımlarının bulunduğu yere nakkarahane dendiğini ilâve etmektedir<sup>22</sup>. O. Şevki Uludağ da: “Musikî herşeyden önce bir zevk meselesidir. Herkes alıştığı musikiyi sever. Bunlar haricinde musikî nekadar güzel ve ahenktar olursa olsun o terennümün bigânesi olan kimse bundan zevk duymaz. Şu halde bu kaideye riayet edilerek bimarhanelere ilâve edilen musikî aletleri pek yerinde kullanılmış oluyordu. Musikî aletlerinin ve teganni tarzlarının muhtelif mizaçlara göre özel tesirleri olduğu gibi makamların da böyle tesirleri olduğu düşünülmüş ve ona göre makamlar hastalıklara göre ayrılmıştı”. diyerek Hasan Suuri’nin Tadil-i Emzice (Sayı. 182) adlı kitabından musikinin batın hastalıkları ile bütün ağrılara müessir olduğunu, ilim ve fen adamlarının kanaatlarına katılarak, 12 burca nisbet edilen makamlarımızın hangi hastalara etkili olduğunu bir Kârın beyitleri arasına yalnız bir örneğini vereceğimiz şekilde sıkıştırıldığını nakletmektedir<sup>23</sup>.

1- Râst makamı: felci gidericidir.

Sûziş-i derd-i gam olsa acebmi dilfirib  
Râst eyler nâlesin gülşende herdem ândelib

Hızır b. Abdullah da makamların karakterlere göre tesirinde: “pest diyor. Makamlar dahi kimi safrayı galebe ettirir ve kimi sakın kılar. Kimi balgamı depretilir. Kimi sakın kılar. İmdi makam şinas olan dahi 12 makamın hangisi halta depretilir veyahut hangi illeti sakın kılar, bilmek gerek. Tâ ki Hekim Hekim gibi deminde istimal kıla ve fesattan kurtara Yoksa ekseri ve kâmilleri darpta ilmin ve makamât-ı ilmin öğrenmiştir. Tâ ki bu hastanın veyahut mizacı müteharrik olmuş kişinin nabzını tutacak, bile ki damarı ne darb urur: ol darb hangi makama taalluktur. Ol makam hangi halta taalluktur. Teşhis ede. Ta ki ilaç dahi âsan ola ve hem emeği zayı olma”. diye yazmaktadır<sup>24</sup>.

22 Musikî Mecmuası, sayı. 19.

23 Musikî İle Tedavi ,sh. 296-297. 12 makamın tesir ettiği hastalıklar konusunda, aynı eser, 297-301. sayfelerine bakılabilir.

24 Hızır b. Abdullah Kitabı'l-Edvâr, makam faslı, (Topkapı Türkçe yazma nr. 1728) vr. 65b-119b.

X. Hierî, XV. milâdî yüzyılda, Osmanlı Türkleri, Kuzey Afrika bölgesinde; Trablus, Tunus ve cezayiri ele geçirmeyi başardıktan sonra, bu ülkeleri İstanbul Sultanlığı'na bağlı birer vilayet haline getirmişlerdi. Bu üç bölgede Muradiye Devleti iktidarda iken, Prenses Azize Osman (Hamude Paşa'nın eşi) hayatını hayır yapmakla geçirmiştir. Dünyada kazandığı malları, miskinlere zayıflara ve hayır yollarına sarfettiği kaydedilmektedir. Prenses Azize Osman'ın vakıflarından biri de, Darü'd-Derâviş adı verilen hastahane idi. Burada *ûd* ve *rebâb* saz heyeti tarafından her gün sabah, Darü'd-Derâviş'deki hastaların sinirlerini yatıştırmak için, iki saat alışılmış bir musikî konseri verildiği kaydedilmektedir. Bilindiği gibi çağdaş tıpta, sinir hastalıklarının tedavisi için, musikî bestelerinin büyük bir yeri olduğu işaret edilmektedir<sup>25</sup>.

Musiki ile böyle bir tedavi, Manisa Ruh ve Akıl Sağlığı Hastahanesi erkek servislerinde yatan 30 kronik şizofrende yapılmıştır. Amacı kronik şizofrenlerde, musikinin tedavi değerinin ve musikî türleri karşısındaki etkileme tarzlarının araştırılmasıdır. Bu çalışmaların orjinal niteliği ise, ilâcsız uygulanmış olması ve musikî türlerinin değişik ritim şekillerinin ve icra ediliş düzenlerinin ayrı gruplarda karşılaştırmalı olarak etkilerinin saptanmasıdır. Hastaların öğrenim, yaş, hastalık öncesi musikî ile uğraşı ve davranış yönünden farklı ve ortak özellikleri taşıyan 10 kişilik üç ayrı grup (A,B,C) halinde çalışmaya alınmış ve kendilerine her gün toplam 1,5 saat süre ile musikî türlerinden örnekler dinlettirilmiştir. Bir ay süren bu çalışmalardan aşağıdaki neticelere varılmıştır:

1- Genç yaşlarda enstürmental (sazlarla icra edilen) ve süratli ritimli musikîye, ileri yaşlarda ise, vokal ve yavaş ritimli musikîye karşı ilginin olduğunu,

2- Genç yaşlarda marş, türkü ve oyun havalarına, orta ve ileri yaşlarda ise, pop musikîsi, arajmanlar ve Klâsik Türk Musikîsine karşı ilgi duyulduğunu,

3- Genç yaşdaki hastalarda dans etme, orta ve ileri yaşlarda ise, bunun yerini şarkı söyleme tempo tutmanın aldığını,

4- Hastalık öncesi yaşantılarda, musikî ile uğraşları olan genç hastalarda musikinin tedavi değerinin etkenliğinin daha belirgin olduğunu göstermiştir<sup>26</sup>.

Musikî ile diğer bir tedavi de, Bakırköy Akıl ve Sinir hastahaneleri hastahanesinde yapılmıştır. Hastaların musikî ile tedavisinden çok iyi

<sup>25</sup> Hasan Hüsnü Abdolvahab, Varakat, an el-Hadarati'l-Arabiyyeti bi-Afrikaiyyeti't-Tunusiyyeti (Tunus-1966) sh. 239.

<sup>26</sup> Dr. Bekir Ergene, Müzikle Tedavi, Musikî mecmuası, sayı: 335, sh. 11-12.

neticeler alınmağa başlanmıştır. Bu nedenle, İstanbul Radyosu ses ve saz sanatkarlarından seçilmiş bir saz heyeti, hastahaneye gelerek konser vermiş ve buna karşılık akıl hastalarının bizzat hazırlamış olduğu konser ve eğlenceler, radyo sanatkarları tarafından büyük ilgi ile takip edilmiş ve takdirle karşılanmıştır<sup>27</sup>.

Musikî ile kanser ameliyatı da yapılmıştır. 1964 yılında hizmete açılan Ankara Yüksek İhtisas hastanesinde, müzikle beşbuçuk saat süren bir ameliyat yapılmış, bu süre içinde, devamlı çalınan müzik, operatörlerin daha dikkatli ve daha rahat bir şekilde çalıştıklarını göstermiştir. Korku ve heyecan içinde ameliyat salonuna giren hastaların, çalınan müzikten dolayı moralleri düzelmiş hatta ameliyat masasına uzanıp da norkoz verilinceye kadar en ufak bir çekingenlik duymamışlardır. Müzikle yapılan ameliyatlar iyi netice verdiği için, bundan sonraki ameliyatların da bu uygulama ile yapılması iyi görülmüştür. Yemek borusunun büyük bir kısmı ile midelerini kanser kaphyan 49 yaşındaki Ahmet Erdal adlı hasta, yeşil fayanslarla kaplı ameliyat salonuna girince, hafif çalınan bir müzikle karşılaşmıştır. Ameliyatta hazır bulunan Prof. Op. Galip Burak, müzikle ameliyatın faydaları hakkında şunları söylemiştir: "Biz cerrahlar, insan hayatı üzerinde uğraşırız. Büyük bir mes'uliyet taşıdığımızdan, sinirlerimiz çok gergindir. Ameliyatta sinirli bir operatörün muvaffak olması pek güçtür. Hafif çalınan müzik sinirleri yatıştırıyor. Cerrah sinir rahathği içinde ameliyat yapıyor. Hasta üzerinde de tesiri çok müsbet. Hasta ameliyatta çok acı duyacağını, ızdırıp çekeceğini tahayyül eder; ameliyat neticesinden korkar. Onun da sinirleri bozuktur. Ameliyathane onun üzerinde, bir mezbaha tesiri bırakır"<sup>28</sup>.

Böylece yukarıdaki verdiğimiz bir kaç örnekle, musikinin modern tıpdaki yerinin önemini belirtmiş olduk. Ses ve onun meydana getirdiği musikinin hastalar üzerindeki tesiri, bazen doğrudan doğruya bazen de vasıtalı olarak morali düzelttiği anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili yine bir kaç örnek sunmayı da faydalı görmekteyiz.

XVIII. yüzyılda meşhur fizyoloji hocası Haller; açık bir damardan akan kanın, trompet sesiyle pek de akıcı olmasına hayret etmeyiniz. Bu ilk tecrübedir. Daha süratli aktığını denemiştir. Bundan sonra musikinin tesiri hakkında en önemli denemeler, Alman Dokil tarafından yapılmıştır. bütün bunlar gösteriyor ki musikinin kan devaranını hızlandırdığı ve çok defa kalbin kuvvetini artırdığı müşahede edilmiştir. Fransa'da da

27 Hakimiyet Gazetesi (5.11.1960).

28 Hürriyet Gazetesi, 29.6.1964



Fere'nin tecrübeleri hep bunu doğrulamıştır. Daha sonra musikinin yalnız kan devaranı üzerinde değil, bütün aza üzerindeki tesirini tetkik ettiler. Bu tecrübelerden musikî insanın vücudundaki bütün organların hayati faaliyetlerini hızlandırdığı anlaşılmaktadır.

Tıp üstadı Asklepiyad babası Apollon'dan öğrendiği tegannilerle, her türlü hastahkları, bunlardan mecnun (âşık) hastalarını musikî ile tedavi etmiştir<sup>29</sup>. Musikî ile tedavi usulünü asıl mucidi Fisogor hekimdir. İspanya kralı V. Filip'in cinnet nöbetleri esnasında, Broşi adındaki bir şarkıcısı nöbetlerini teskin etmiştir<sup>30</sup>.

Kahire'nin eski büyük hastahanesinde hastaları ameliyat yapmadan önce, musikî ile maneviyat ve kuvvet verirlermiş. Fransa'da bazı hastahanelere haftada bir defa askeri musika takımı getirip konser verdirelirmiş. Havana Üniveristesinde Muallim Dr. Gordon Arosta adında bir tabib musikî aletlerini tesirlerine göre şöyle tasnif etmiştir: Kemân; mahzun ve kederliler, organon histerilere, flavta; veremin başlangıcında olanlara iyi gelmektedir.

Jan Batist Portu adında bir tabib de her hastalık için o hastalığa karşı kullanılan ilacın bitkisinden bir musikî aleti yapılırsa, iyileşmiyecek hiç bir hastalığın kalmıyacağını iddia etmektedir<sup>31</sup>.

Hazine-i Fünun adlı mecmuada (sayı 45, sh. 459) "Musikî'nin Fenni Tedavide İstimali" başlığı ile Dr. Şükrü Osman Bey, bu konuda şunları söylemiştir: "Musikinin cümle asabiye üzerine olan tesirat-ı müsekkinesi bir çok defa tecrübe ve istimal edilmiştir".

Tıp âlimlerinin söylediklerine göre; sevdiğiniz bir müzik parçasını dinledikten sonra sinirlendiğiniz kimseye, daha iyi duygularla davranacaksınız; şayet bir baş ağrısından acı çekiyorsanız bu defa da Mendeso'nun E. Minör Keman Konçertosunu dinleyiniz veya şikâyetiniz romatizmadanansa Mozart size faydalı olur. Yada uyuyamamaktan şikâyetiniz varsa, Şubert'i dinleyin, onun bitmemiş senfonisi sona ermeden rüya görmeye başlayacaksınız. Bütün bu musikî ile yapılan tedaviler, Birleşik Amerika'da Michigan Üniversitesi'ndeki bir grup doktorun çalışmaları neticesinde ortaya konmuştur. Onlar musikinin şifa verici özelliklerini bulduklarını iddia etmektedirler. Bu doktorlar en iyi ilaç olarak, isteri nöbetleri için harp adındaki çalgı aletini, akli bozukluklar için trompeti ve baş ağrıları için kemanı tavsiye etmişlerdir. Onlara göre kalp zayıflığı için Hendel'i,

29 Musikî İle Tedavi, sh. 275

30 Aym eser, 278.

31 Aym eser 280-281.

romatizma hastalıkları için, Mozart'ı ve uykusuzluk için de Şubert'i dinlemek çok faydalı olduğu açıklanmaktadır.

Görülüyor ki, ister halk türküsü, veya bir şarkı, hareketli bir caz parçası yada klâsik Türk musikîsi veya Batı musikîsi olsun, musiki; her insanda büyük tesir göstermektedir. Sevilen bir şarkıyı dinlerken veya bir futbol maçında hep bir ağızdan herhangi bir parçayı söylerken, yada savaşta Mehmetçiğin düşmanla karşı karşıya geldiğinde, hep bir ağızdan söyledikleri tekbir seslerindeki ahengin, manevi gücü uyandırıcı ve canlandırıcı tesirleri kuvvetle hissedilmektedir.

Yavrusuna tatlı bir ninni söyleyen bir annenin bunu boş yere yapmadığı açıktır. Annesinden dinlediği ninni veya şarkıda, çocuk için yatıştırıcı dinlendirici bir özellik vardır.

İtalyalı bir anne kendi bebeğine karşı, kuvetli bir nefret hissi duyar ve onu görmek bile istemez. Doktorlar dışarıdan hiç bir etki yapmadan ve ilaç vermeden sadece musikî ile tedavi cihetine giderler. Böylece bir piyanist çeşitli İtalyan melodilerini çalar. Fakat neticede "Trovetero" operasındaki bir ariyanın, anne üzerinde harika bir etki yaptığı görülür. Genç anne yavaş yavaş ağlamağa başlar ve daha sonra da bebeğini görmek ister. Böylece tedavi de sonuçlanmış olur<sup>32</sup>.

İngiltere'de musikî ile ilk tedavi merkezi, bir kaç yıl önce, İngiltere'nin en büyük Akıl Hastalıkları Hastahanesi olan Horton hastahanesinde açılmış. Kısa zamanda büyük başarılar sağlamıştır. Konserlere devam etmek ve musikî dinlemek pek çok hastalar için iyiye doğru gidişin bir başlangıcı olmuştur. Musikînin bu sihirli kuvvetinden, diğer hastahaneler de faydalanmanın yollarını aramaktadırlar. Musikî, günlerce yataktan kalkmayan hastalar olduğu kadar, ameliyat olanlar üzerinde de büyük ölçüde tesirli ve faydalı olmaktadır. Bir psikiyatrist de şöyle söylemektedir: "Musikî hastahanesinin ağır atmosferini kaldırmakta ve hastaların dinlenmelerine ve ruhi gerginliklerinin yok olmasına yardım etmektedir. "Burada görüldüğü gibi, musikî acıların dindirilmesinde de bir ilaç rolünü oynamaktadır. Amerikalı doktorlar da, yüksek sesli musikînin acıları dindirdiğini denemeleriyle bulmuşlardır. Bu konuda uzman doktorlar, beyinde musikîyi kaydeden merkezin aynı zamanda acıları kaydeden merkez olduğuna inanmakta ve böylece acının etkilerinin musikînin tesiri ile yok edilebileceğini iddia etmektedirler. Musikî her insan için güç kaynağı görevini yapmaktadır. O halde bütün dünyayı

32 Musikî ile Tedavi, sh. 326-328

33 Ulus Gazetesi, (30.4.1964)

size karşı gibi görüyorsanız veya hiç bir işiniz iyi gitmiyorsa, üzüntü ve acıların altında üzülmeysin, bunun yerine sevdiğiniz bir kaç musiki parçasını dinleyiniz. Kısa zamanda her şeyin düzelecektir yolunda tavsiyeler yapılmaktadır<sup>33</sup>.

Musiki ustaca seçildiği takdirde, hastahane hayatını nisbeten külfetsiz ve hoş bir duruma getireceği gerçektir. Fakat bu gerçeğin bir faydası olabilmesi için, her hastanın kendi şahsiyetine ve özel hallerine göre musikinin seçilmesi gerekecektir. Örneğin, bir hastaya şifa veren mozart'ın bir bestesi, diğer bir hasta için zararlı olabilir.

Musiki tedavisindeki denemeleriyle şöhret kazanmış olan, Dr. William Van de Wall; bu tekniğin daha ilmi esaslara göre bir şekil almadıkça, fazla propagandasının yapılmaması gerektiğini meslekdaşlarına defalarca hatırlatmıştır. Aynı doktor, musikinin bedeni ızdrap çeken hastalara bile çok acı gelebileceğine, hatta sıhhatte olan kimselere bazı hallerde dokunabileceğine ve aynı durumun akıl hastaları için de söz konusu olabileceğine önemle işaret etmektedir<sup>34</sup>.

Musikinin sıhhatte olan faydaları yanında, zararları konusunda az da olsa, örnek vermek faydalı olur. Musiki bazı kimselere bağımlık ve sıkıntı vermektedir. Bethoven'in "Symphonie enut mineur" adlı parçası tiyatrodan birinci defa icra edilirken, Madam Bibran bayılmıştır. Böyle asabî olanların pek çoğu musikiden rahatsız olurlar. Çünkü onlar hassas olduklarından hemen tesir eder ve daha çabuk yorulurlar. Yine bir İngiliz hekim musiki ile saçlar arasında ilgi aramış ve ona göre musiki aletleri çeşitlerinin önemi vardır. Piyano, keman, kemençe gibi çalgılar saçları çoğaltır ve muhafaza ederler. Bu durum ancak 50 yaşına kadar devam edebilir. Ondan sonra saçların dökülmesine hiç bir musiki mani olamaz. Madeni çalgı aletlerine gelince, yukarıdakilerin aksine beş altı yıl içinde saçları dökerler<sup>35</sup>. Bunları İngiliz hekim söylerken, bu konu ülkemizde bilinmekteydi. Dünyada hangi kuvvet ve hangi musiki vardır ki, sonbaharda çiçekleri, 50 yaşında saçları dökmekten muhafaza etsin; böyle bir musiki bulunsaydı, dünyada ölüm olmaz ve hekimlere de ihtiyaç kalmazdı<sup>36</sup>.

Alman doktorları, musiki ile tedavinin sağladığı başarılılar hakkında kısa zaman önce önemli bilgiler vermişlerdir. Örnek olarak, bir hasta cildinde sivilce ve çıban çıkmasından şikâyetçi olur. Hastalığın evveliyatı araştırılınca, hastanın zaruri sebeplerle hayat tarzını

34 Bütün Dünya Dergisinden.

35 Musiki İle Tedavi, sh. 282

36 H . Sadettin Arel, Şehbal II. 188.

tamamiyle değiştirmek zorunda kaldığı anlaşılır. Piyano çalmak ve klâsik musiki dinlemek onun önemli bir alışkanlığı, yani ruh hayatının değerli bir muhtevası idi. Fakat hayatını değiştirmek mecburiyetinde kalınca, ne musiki çalabilmiş, ne de iyi bir musiki dinlemek fırsatını bulabilmişti. Doktorlar bunu farkedince, ona tecrübe mahiyetinde (Musiki Kürü) yaptırıldılar. Yani mahrumiyet içinde yaşayan hastaya, her gün kuvvetli bir (dozda) iyi musiki dinleme imkânını verdiler.

Alman doktorları, musikinin tesiri ile solunumun genişlik ve ritmin de kalbin fonksiyonunda, kasların gerilme durumu ve iç organların ifrazatında değişiklikler olduğunu isbat etmişlerdir. Bu konuda ilginç bir bilgi daha elde edilmiştir. Bütün insanların yüzde doksanı tabii olarak musikiye kabiliyetlidir. Yani musikiden zevk duymaktadırlar. Musikinin neşelendirici sevinç verici tesirlerini biliriz. Fakat müsikinin tesiri, aynı zamanda hüznü, keder verici ve hatta göz yaşartıcı<sup>37</sup> bir özelliğe de sahiptir. İlmî ifadeye göre kabiliyetli olanların hepsi bir musiki terbiyesi görmek suretiyle musikiye karşı olan duyarlılıkları daha da artacaktır.

Osmanlı padişahlarından musikiyi çok seven, II. Mahmud (1785-1839) Saray-ı Hümayûn baş müezzini dahî bestekâr Hammâmi Zâde İsmail Dede Efendi'den *Ferahfezâ* makamında bir ayin-i şerif bestelemesini emretmiş. Eser bestelendikten sonra, o sıralarda çok hasta olan II. Mahmud'un hazır bulunduğu bir musiki meclisinde icra edilmiş. Padişah ayin-i şerifi dinledikten sonra, Dede Efendiyi huzuruna kabul etmiş, ve bestelediği bu eserden dolayı memnuniyet ve teşekkürlerini ifade ettikten sonra, eserin icrası esnasında hastalığına bir iksir gibi tesir ettiğini (iyileştigini) sözlerine ilâve etmiştir. O gün Padişah'ın bir âfiyet bahşişi olarak, Dergah'ın Şeyhinden itibaren bütün dervişlerine armağanlar dağıttığı kaydedilmiştir.<sup>38</sup> Netice olarak musiki, gerçekten insanın bozulmuş olan ruhi dengesini yeniden kurabilen ve çevresine gereği gibi uyumunu tekrar sağlayabilen bir araçtır. Kısa ca musiki, kaynağını tabiattan alan sadece bir düşünüş değil, aynı zamanda düşündürücü özelliğini de taşıyan Allah'ın bir iyileştirme vasıtasıdır diyebiliriz.

37 Güzel ses ve makamla okunan Kur'an-ı Kerim ve Mevlid-i Şerifin dinleyenler üzerinde büyük bir tesir bırakması neticesinde, hüznü ve ağlama olayları sık-sık görülmektedir.

38 İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnal, Hoş Seda (İstanbul-1958) sh. 45.

## KLÁSİK İSLÂM DÖNEMİNDE HABERLEŞME KURUMU İLE İLGİLİ BAZI MÜLÂHAZALAR\*

Yrd. Doç. Dr. Nesimi YAZICI

### GİRİŞ

Haberleşmenin insanlar ve devletler için ne derece gerekli olduğunu uzun uzun açıklamaya gerek yoktur. Fakat şu kadarını belirtmek yerinde olacaktır. Bugünkü dünyayı haberleşme hizmetleri olmadan düşünmek bile güçtür. Dönemlerini tamamlayıp, tarih içindeki yerlerini almış devletler ve insan topluluklarının da haberleşme kurumlarına; bunların hizmetlerine şüphesiz ihtiyaçları vardı. Nitekim bugün elde bulunan Anadolu'nun ilk yazılı kaynakları, aynı zamanda en eski mektup örnekleridir de. Bunlar M.Ö. 1950-1800 tarihlerini taşıyan Asurlulara ait ticarî mektuplardır<sup>1</sup>.

Dünyanın neresinde olursa olsun kurulan bütün büyük devletler; idare teşkilatlarının gelişmişliği, topraklarının genişliği, medeniyetteki seviyeleri ile doğrudan orantılı olarak düzenli haberleşme kurumlarına sahip olmuşlardır. Örnek: Çin, Pers, Roma ve hatta İnka devlet ve imparatorlukları.

**İlk İslâm Döneminde Haberleşme:** Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra, O'nun tarafından kurulan ilk İslâm devletinin de haberleşme ihtiyacı olmuştur. Fakat gerek bu ilk dönemde ve gerekse Hulefâ-i Raşidîn devirlerinde bu gaye ile ayrı bir teşkilâtın meydana getirilmiş olduğunu söylemek bugün için oldukça güçtür. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in; Hicretin altıncı senesi sonu ile yedinci senesi başlarında komşu ülkelerin hükümdarlarına, kendilerini İslâma davet için hususi elçilerle mektuplar gönderdiğini biliyoruz. Nihayet daha sonra

\* Bu makale 18-20 Eylül 1981'de İstanbul'da toplanan İkinci İslâm İlimleri Kongresi'ne tebliğ olarak sunulmuş hiç bir yerde yayımlanmamıştır.

1 Emin Bilgiç, *Kapadokya Tabletlerine Göre Anadolu Kavimleri Üzerine Araştırmalar*, DTCFD., c. II, S. 1 (Ankara 1943), s. 33; Aynı yazar, *Anadolunun İlk Kaynaklarındaki Yer Adları ve Yerlerin Tayini Üzerine İncelemeler*, Belleten, c. V, S. 39 (Ankara 1946), s. 481-3; A. Müfit Mansel, *Eski Doğu ve Yunan Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul, 1945, s. 77, 122; Nezahat Baydur, *Kültepe ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ankara, 1970, c. 40, 50, 139.

hızla gerçekleştirilen fetihlerle İslâm Devletinin sınırları genişlemiştir. Bu sırada Medine'deki halife ile cephedeki ordu kumandanının haberleşmesi elde bulunan imkânlarla sağlanmaya çalışılmıştır. Hz. Ömer dönemindeki haberleşme düzeni hakkında Lutfi Paşa, Tarih-i Taberi'den naklen şu bilgileri vermektedir: O sırada herhangi bir yere bir mektup gönderilmek gerektiğinde bunun için görevli seçilirdi. Kendisine Beytü'l-Mal'den binmesi için deve verilirdi. Ayrıca varış yerindeki valî veya ordu komutanına da habercinin geri dönmesi gerekiyorsa yeni bir deveye bindirilmesi, orada kalacaksa elindeki devenin alınmasını bildiren yazılar yazılırdı<sup>2</sup>.

**Berid Kelimesi, Kaynağı ve Kapsadığı Anlam:** Emeviler döneminde devlet haberleşme teşkilâtının nasıl olduğuna değinmeden önce, berid kelimesi üzerinde duralım. İslâm devletlerinin büyük çoğunluğunda, bu arada Emevi ve Abbasilerde haberleşme teşkilâtına berid ismi verilmiştir. Bu konu ile ilgilenenler berid kelimesinin gerek kökü ve gerekse şumûlü üzerinde uzun münakaşalara girişmişler, birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır<sup>3</sup>. Burada amacımız bu tartışmaları tazelemek değildir. Görüşleri teker teker belirtmek için zaman ve yer de müsait değildir. Bütün bu nedenlerle burada; berid konusunda Türkçe en geniş incelemeyi yapmış olan F. Köprülü'nün fikrini, kendimizin de aynen katıldığını belirterek, göstermekle yetinelim: İslâm devletleri içinde ilk defa düzenli haberleşme teşkilâtını kurmuş olduğu kabul edilen Muâviye (H. 41-60 /M. 661-680)'nin bu teşkilâtı kurduğu sırada, Şam'da Bizans kurumları ile karşılaştığı, hattâ ilk İslâm fetihlerinin devam ettiği sıralarda Mısır'da hâlâ Bizans'ın posta teşkilâtının bulunduğu ve Lâtince "posta hayvanı" anlamına gelen "veredus" un kelimeye yakınlığı ve elde bulunan diğer verilerin de değerlendirilmesiyle berid kelimesinin Lâtince "veredus" dan geldiğini kesin olarak belirtmek gerekir<sup>4</sup>.

2 Lutfi Paşa, *Tevârih-i âl-i Osman*, İstanbul, 1341, s. 371-2.

3 Lutfi Paşa, A.g.e., s. 341, d. not 3'te musahhîh Âlf'nın görüşü; İ. H. Uzuncarsılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s. 267, d. not 1 ve Şerafeddin Yaltkaya, *İhanlıklar Devri İdare Teşkilâtına Dair Notlar*, THİTM, c. II (İstanbul 1932-9), s. 15, d. not 3'teki Şehabeddin Hafaci'nin Şifâü'l-celil adlı eserinden aktarılan görüşü.; Paul Hugonnet, *La Poste Des Califes et La Poste du Shah*, Paris, 1884, s. 16-17; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, eklerle çeviren M. F. Köprülü, Ankara, 1963 s. 25-6; Aynı yazar, *Berid*, İ.A., II, 541; Dominique Sourdel, *Barid*, E.I., I, Leyden, 1960, s. 1077; P.K. Hitti, *History of The Arabs*, New York, 1968, s. 322, d. not 5; Nikita Elisseeff, *L'Orient Musulman au Moyen Âge 622-1260*, Paris, 1977, s. 166-7; Mehmed Ali, *Posta Tarihi*, PTM., S. 30-31 (İstanbul 1319), s. 572, 591; Aynı yazar, *Posta Mebahisi*, PTM., S. 156 (İstanbul 1329), s. 1776.

4 F. Köprülü, *Berid*, 541.

Berid kelimesi Ortaçağ İslâm devletlerinin hemen hepsinde; posta hayvanı, süvari postacı, devlet postası, posta menzili, iki posta menzili arasındaki mesafe manalarında kullanılmıştır<sup>5</sup>.

**Emeviler Döneminde Berid Kurumu:** Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn dönemlerinde haberleşme işlerinin eldeki imkânlarla ve pratik tedbirlerle halledilmeye çalışıldığını belirtmiştik. Emevi Devleti'nin kurulmasıyla bu yönde bir teşkilâtın meydana getirilmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır<sup>6</sup>. Burada bizzat devletin banîsinin düzenli haberleşme teşkilâtının da kurucusu olduğu görülüyor. Muâviye, posta taşıyıcıları için düzenlemeler yapmış; yeminli postacılara kendi mühürü ile mühürledikten sonra valilerine gönderdiği mektupları ve bütün devlet yazışmalarını teslim etmiştir. Böylece gerekli yerlere zamanında ulaştırılmalarını sağlamıştır<sup>7</sup>. Bu idarenin ilk kuruluş gayesi Şam'da bulunan Halife ile Mısır, Irak ve İran'daki valiler arasında haberleşmeyi gerçekleştirmektir<sup>8</sup>.

Muâviye Suriye'nin fethinden beri orada valilik yapmakta idi. Bizans'dan kalan idare mekanizmasını ele almış, büyük bir dirayet ve adaletle eski kötülüklerinden kurtarmıştır<sup>9</sup>. Bu arada ilk İslâm fâtiplerinin burada karşılaştıkları Bizans haberleşme teşkilâtını da berid adı altında yeni bir kurum halinde düzenlemiştir. Bu sırada haberleşme işlerini Divanü'l-Hatem yürütmekte idi.

Emeviler döneminde berid teşkilâtının düzenli çalışması için devlet hazinesinden geniş tahsisatlar ayrılmıştır<sup>10</sup>. Elde bulunan az fakat değerli belgelerden öğrendiğimize göre, bu sırada teşkilât ülkenin bütününde görev yapar duruma gelmiştir. Nitekim 1933'de Semerkant yakınlarında Mug-Kale harabelerinde yapılan kazılarda teşkilâta ait en eski

5 F. Köprülü, *Berid*, 541-2; Mehmed Ali, *Posta Tarihi*, PTM., S. 31, s. 591; Uzunçarşılı, *Medhal*, 438, d. not 1.

6 Emevi ve Abbasiler dönemlerindeki haberleşme teşkilâtları ile ilgili müstakil çalışmalar hemen yok denecek kadar azdır. Bu konuda Türkçe en geniş araştırmayı F. Köprülü yapmıştır. (*Berid*, İ.A., II, s. 541-549). Tabiiyatıyla Klâsik İslâm Kurumları'ndan bahseden eserler berid kurumuna yer vermişlerdir. Bunlardan bir kısmı 3 nolu dipnotta gösterildi. Ayr. bkz. "*Osmanlı Devletinde Posta Teşkilâtı (Tanzimat Devri)*" adlı doktora tezimizin Giriş bölümü. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 20940/1-2.

7 C. Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, Çev: Zeki Meğamiz, İstanbul, 1328-30, c. I, s. 213; D. Sourdel, *Barid*, 1077; P.K. Hitti, *A.g.e.*, 322; F. Köprülü, *Berid*, 541; M. Ali, *Posta Mebahisi*, PTM., S. 159 (İstanbul 1329), s. 1823.

8 C. Zeydan, *A.g.e.*, I, 213.

9 W. Barthold, *A.g.e.*, izahlar ve düzeltmeler, s. 131; F. Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar*, THİTM., c. I (İstanbul 1931), s. 297.

10 F. Köprülü, *Berid*, 542. Dört milyon dirhem.

paleografik belge ele geçirilmiştir. H. 99-100/M. 717-718 tarihini taşıyan bu belgede Ömer b. Abdüllaziz (H. 99-101/M. 717-720)'in devlet haberleşmesi işiyle görevlendirdiği Süleyman b. Ebu'l-Sâri'nin adı geçmektedir. Bu sayede o tarihte Semerkant'da berid teşkilâtının kurulmuş olduğunu da öğrenmiş olmaktadır<sup>11</sup>.

Emevi dönemi haberleşme teşkilâtının genel karakterini en kısa olarak; yalnız halife ve dolayısıyla devlet hizmetleri için görev yaptığı ve zaman içinde azalan ölçüde Bizans'ın benzer kurumu ile yakınlıklar gösterdiği şeklinde belirtmek mümkündür.

**Abbasiler Döneminde Berid Kurumu:** Merhum İ.H. Uzunçarşılı; "Emeviler zamanında oldukça kuvvetli bir teşkilâta malik olan posta, haberleşme işleri, Abbasiler devrinde gevşek gitti"<sup>12</sup> demektedir. Bu ifadeyi tamamiyle doğru olarak kabul etmek mümkün değildir. Bununla birlikte zaman zaman bazı halifelerin kurumun işleyişiyle daha yakından ilgilendikleri, bazan da aynı ilginin gösterilmediği şeklinde bir değerlendirme yapabiliriz.

Emevi Hanedanının yıkılmasıyla H. 132/M. 750'de Bağdad'ı merkez yaparak kurulan Abbasi Devleti'nin, özellikle H. 232/M. 842'ye kadar olan birinci devresinde ve daha sonra H. 656/M. 1258'de yıkılmasına kadar olan sürede berid kurumunu ülkenin bütününde halifenin ihtiyaçlarına cevap verir düzeye getirdiği tesbit edilir. Fakat Emeviler döneminde çoğunluk Bizans kurumları yönünde olan etkilenme ağırlığı, Abbasiler zamanında İran Sasani yönüne dönmüştür<sup>13</sup>. Devletin haberleşme kurumu olan berid idaresinde de aynı durum kendisini göstermiştir<sup>14</sup>. Bu sırada teşkilâtın en önemli iki görevi bulunmaktadır:

a- Devlet haberleşmesini temin etmek, memurların ülke içinde seyahatlarını sağlamak, postacılıkla ilgili diğer görevleri yerine getirmek.

b- İstihbarat ve gizli haber taşıma vazifesi<sup>15</sup>.

Abbasilerde berid idaresinin üstlendiği görev hiç şüphesiz yalnızca bu kadar değildi. Nitekim ikinci halife Mansur (H. 136-158/754-775)'un

11 Bu belgenin metni için bkz. Abdülkadir İnan, *Bellekten*, S. 27 (Ankara 1943), s. 615-691.

12 Uzunçarşılı, *Medhal*, 442.

13 F. Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı...*, s. 190; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1971, s. 39; G. Levi Della Vida, *Emeviler*, İ.A., IV, 248; B. Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev: H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s. 101.

14 F. Köprülü, *Berid*, 543.

15 Kudâme b. Cafer, *Kitabü'l-harac ve sanatü'l-kitabe*, Köprülü Ktp., nr. 1076, vr. 26a; Leyden tab'ı s. 184; P. Hugounet, *A.g.e.*, 39; P.K. Hitti, *A.g.e.*, 322-325.



berid ile ilgili sözleri bu konuya daha da açıklık getirecek niteliktedir. Mansur; "Devletimin muntazam idaresi için dört bercerikli ve temiz idareciye ihtiyacım vardır. Birincisi, her türlü şüpheden uzak, doğruluk-tan ayrılmayan kadı; ikincisi, zayıfın hakkını kuvvetliden alabilme gücüne sahip emniyet amiri; üçüncüsü, maliye işlerini düzenli bir şekilde yürüten harac reisi ve nihayet bu üç memurun her halini bana doğru olarak ileticek berid reisi"<sup>16</sup>. demektedir. Buradan berid teşkilâtının iç haber alma ve teftiş görevini de yüklenmiş olduğunu anlamaktayız. Ebû Yusuf (113-182 H/M. 731-798)'un Harun Reşid'e yazdığı *Kitabü'l-harac*'da aynı konuya işaret edilmiştir. Ebû Yusuf'a göre; "Her memlekette namuslu ve güvenilir kimseleri seçip, bu vazifelere getirmek gerekir... Çünkü berid memurları; valiler, kadılar, âmiller ve diğer memurlar aleyhinde müfettiş demek olduklarından adil kimseler olmadıkları takdirde, verecekleri haberleri doğru kabul etmenin ve mucibince amel etmenin caiz olmayacağı açıktır"<sup>17</sup>.

Modern yazarlardan B. Lewis de aynı konuda şu görüşleri ileri sürer: "Eyaletlerde devletin otoritesi Emir yahut Vali, Âmil yahut yüksek maliye memuru tarafından birlikte icra ediliyordu. Herbiri bir askeri kuvvete ve bir kumandana sahiptir. Bunlar eyaletlerde ortaya çıkan olayların raporlarını Bağdad'a göndermekle görevli Sahibü'l-Berid'in umumi nezareti altında belirli bir noktaya kadar bağımsız idiler"<sup>18</sup>.

Anlaşıldığına göre; berid teşkilâtı, halifenin normal haberleşmesini temin yanında, devlet görevlilerini kontrol vazifesini de yerine getirmiştir. Gerek ülke içinde ve gerekse komşu ülkelerde çeşitli kılıktaki görevlileri vasıtasıyla haber alma görevini yapmıştır. Ülke içinde seyahat edecek memurlar, devlete ait taşımacılık da yine bu teşkilât vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir<sup>19</sup>.

**Berid Teşkilâtı:** Haberleşme teşkilâtı, kendisinden beklenen görevleri yerine getirebilmek için merkezde ve ülke içerisinde belli bir organi-

16 C. Zeydan, A.g.e., I, 214; P. Hugounet, A.g.e., 42 (Weil, *Hoistoire des Califes*, vol. II., page 89); F. Köprülü, *Berid*, 542.

17 Ebu Yusuf, *Kitabü'l-harac*, Çev: Ali Özek, İstanbul, 1973, s. 285.

18 B. Lewis, A.g.e., 102.

19 Bkz. İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara, 1980, s. 65-66; Hélène Vanderveelde, *Cours d'Histoire du Droit Musulman et des Institutions Musulmans*, Alger, 1983, s. 199-200.

zasyona, görevli kadrosuna ve tesislere sahipti. Merkezde haberleşme ve diğer ilgili görevlerle uğraşan divanın ismi Divanü'l-Berîd idi. Bunun başındaki görevli Sahibü'l-Berîd ünvanını taşıyordu<sup>20</sup>. Bu isim, görevinin istihbaratla olan yakın ilişkisi nedeniyle Sahibü'l-Berîd ve'l-Ahbâr şeklini de alabilmekte idi<sup>21</sup>.

Halife ile doğrudan görüşme yetkisine sahip olan Sahibü'l-Berîdin merkezdeki memurları yönetme ve teşkilâtın bütün ülkede koordineli çalışmasını temin görevi yanında, postanın vilayetlerdeki en büyük görevlileri olan fürvânekileri tayin, halifenin yazışmalarını temin, kendisinden valiler ve diğer memurların durumları ve sair konularda isteyeceği raporları hazırlama, gizlice takdim görevi de vardı. Sahibü'l-Berîdin ayrıca, her konuda başka başka olmak üzere bir dosyalama sistemi meydana getirmesi gerekiyordu. Yollar, menzilhaneler hakkındaki gerekli bilgileri yazıp, düzenlerini sağlamak da Sahibü'l-Berîdin vazifeleri arasında idi. Bu divanda tutulan defterlerde, menzilhane çevresinde suyun bulunup bulunmadığı, iklimi, çevre yapıların durumları ve yolların mil ve gerektiğinde fersah olarak uzunlukları eksiksiz olarak kaydedilmiş olurdu<sup>22</sup>.

Sahibü'l-Berîdin görevini eksiksiz ve istenilen ölçüde yerine getirebilmesi için güvenilir bir kişi ve aynı zamanda tedbir sahibi bir idareci olması gerekiyordu. Bu dönemde halifeler, Sahibü'l-Berîd olarak görevlendirecekleri kişilerde bu vasıfların bulunmasına özen göstermişlerdir. Tabiatıyla merkezde Sahibü'l-Berîde yardım edecek başka görevliler de bulunuyordu.

Berîd Divanı'nın vilayetlerdeki en büyük temsilcisi ve Sahibü'l-Berîdden sonra en önemli görevi yüklenenleri fürvânekilerdi. Fürvânekî teşkilâtın bölge müdürü durumunda idi. Hem fürvânekînin görevlerini ve hem de berîd teşkilâtının durumunu çok güzel açıkladığı için Kudâme'nin kaydettiği bir fürvânekiye ait tayin kararnamesinin tercümesini burada aynen veriyoruz<sup>23</sup>.

20 Kudâme b. Cafer, A.g.e., vr. 26a; Leyden tab'ı s. 184; F. Köprülü, Berîd, 543; M. Ali, *Posta Mebahisi*, PTM., S. 159, s. 1824; W. Barthold, A.g.e., 120; M. Zeki Pakahn, *Maliye Teşkilâtı Tarihi*, Ankara, 1978, c. I, s. 4; Uzunçarşılı, Medhal, 9 (Emirü'l-berîd).

21 P.K. Hitti, A.g.e., 325.

22 Kudâme b. Cafer, A.g.e., vr. 26a; P. Hugonet, A.g.e., 49.

23 Kudâme b. Cafer, A.g.e., vr. 15b-16b. Kudâme'nin bizim burada kullandığımız eseri yazma halinde ve tek nüshadır. Bu eserin vr. 26a'dan itibaren olan 5. menzilesinin 11. babı ve 6. menzilesinin büyük bir kısmı İbn Hurdazbeh'in Kitâb al-mamâlik wa'l-mamâlik' adlı eseri ile birlikte Leyden'de M. 1829/H. 1306'da basılmıştır. Bu baskıyı M.J. de Goeje hazırlamıştır. Daha sonra 77-103. varakları arası A. Ben Shemesh tarafından tıpkı basım şeklinde neşredilmiştir. (Leiden 1965). Ash 9 bölüm (menzile) olan eserin Köprülü Ktp., nr. 1076'da 5-8. menzileleri bulunmaktadır. İlk dört ve son bir menzile yoktur. Mehmed Erkal, bu esere ilgili olarak "İslâm Malî Hukukunun İlk Kaynak Eserleri" başlıklı bir seminer çalışması yapmıştır. (İstanbul 1978).

“Berîd görevinin verilmesi”.

Bunlar Abdullahın uyması gereken esaslardır. Emiru'l-Mü'minin falan oğlu falanı berîd işi ile bir yerde görevlendirdiğinde şöyle buyurur:

1- O, Allah'a karşı takvadan ayrılmam. O'na itaat etsin. O'ndan korksun. Gizli ve açık her işinde Allah'ı unutmasın. Emiru'l-Mü'mininin kendi adına ondan tam olarak yapmasını istediği işi, elinden geldiği kadar ve bütün imkânlarını kullanarak yerine getirsin.

2- Yapdığı şeylerde sadakati; başladığı ve bitirdiği şeylerde hakkı tercih etsin. Görevinde yardım isteyeceği kimseleri seçsin. Onları, işinde; sanatına, temizliğine ve helal rızık yediğine güvendiği kimselere ortak eksin. Elinden ve dilinden sadır olacak şeylerde doğruluğu araştırsın. Kullandığı kimseler, yardıma muhtaç ve nefsine düşkün kimseler değil; görevlerinde yeterli ve gözü tok kimseler olsunlar.

3- Harac ve arazi işlerine bakan memurların iç durumlarını tanımaya çalışsın. Bu hususu çok iyi araştırsın ve son derece de derinlemesine incelesin. Onların doğru ve hakkıyla iş yapıp yapmadıklarını tesbit etsin. Onlar hakkında verdiği raporları açık olarak yazsın.

4- Memleketin imar durumunu öğrensin. Bunun kemal ve bozukluk yönünden ne halde olduğunu tesbit etsin.

Halkın, işlerinde; adalet, zulüm, kolaylık ve şiddet gibi şeylerle karşılaşmış ve karşılaşmadıklarını araştırıp, bu hususu açıkça ve ayrıntılarıyla yazsın.

5- Hakimlerin yönetimlerinde, davranışlarında ve diğer tutum ve telâkkilerinde ne durumda olduklarını öğrensin. Bu konuda ancak doğru ve kesin olarak tesbit ettiği şeyleri yazsın.

6- Darphanenin durumunu araştırsın. Burada basılan altın ve gümüş paraların ne şekilde olduklarını, darphane görevlilerinin katlanmak zorunda oldukları külfetleri ve meşakkatleri bilsin. Bunları doğru olarak yazsın.

7- Valilerin arz meclisleri ve onların himaye ettikleri kimselere vermiş oldukları ihsanlarla ilgilensin. Bu konularda nelerin cereyan ettiğine muttali olsun. Kendi zamanında vâkıf olduğu durumu yazsın.

8- Raporlarında sıhhatine güvendiği şeyleri yazsın, bunlara şüpheli şeyleri karıştırmam. Arkadaşlarına ve yardımcılarına, kendisine ancak tesbit ettikleri ve doğruluğuna güvendikleri şeyleri bildirmelerini

söylesin. Bu konuda tıpkı şahadet mümkün olan yerde şahitliğe başvurmadaki titizliği gösterebilirler. Yazılı belgeler almak mümkünse, belge ve deliller ibraz etsinler. Bildikleri şeyleri ondan gizlemesinler. Bir kısım haberleri gizleseler bile, herhangi bir kimseyi örterek korumasınlar. Bu haberleri dışarıya yaymasınlar. Onların açıklanmasına ve ifşasına yönelmesinler. Çünkü böyle yapıldığı takdirde bir zaaf olur ve hile peşinde koşanlara bir kapı açılmış olur.

9- Kendileri ve yardımcıları birçok yerlerde, herhangi bir kimseyi acıyarak korumaya sebep ve gerekli bir hakkın sahibine verilmesine (lüzumsuz yere) aracı olmasınlar.

10- Görevi sırasında muratteblere berid çantalarının taşınmasını söylesin. Muratteblerin aletlerini, isimlerini, erzak bedellerini ve sayılarını yazsın. Menzilhanelerin yerlerini ve mesafelerinin kaç mil olduğunu tesbit etsin. Bu muratteblere, kendilerine teslim edilen ve müvakkillerdeki çantaların vakitlerinde yerlerine ulaştırılması ve korunması için acele etmelerini söylesin. Böylece bunlardan hiçbir vaktinden geri kalmasın, zamanında menzile ulaşsın.

Her çeşit haberleri ayrı ayrı yazsın. Mesela; kadınlara ait haberleri, maden görevlileri, yeni olaylara ait haberleri ve benzerlerini; haraç ve arazi işlerini; ileri gelen memurların maaşları; darphaneler; fiatlardaki iniş ve çıkışları, alış-verişle ilgili haberleri ayrı ayrı yazsın.

Her mektup yerine konular ve bölümüne yazılır. Böylece iş iyi yapılmış olur ve nizamına girer.

İşte bu Emiru'l-Mü'mininin sana vermiş olduğu görevlerin belgesidir. Buna sıkı sarıl. Sana verilen bu işi hatırımda tut. Onu tamamıyla yerine getir. Allah seni Emiru'l-Mü'mininin hoşlanacağı işlerde muvaffak kılar ve o, senin işinden hoşnud olur. Seni seçmekle isabetli bir iş yaptığını bilir”

Tayin belgesinde de görüldüğü gibi fûrvânekî çok önemli bir görevi üstlenmiş bulunuyordu. Eyaletlerdeki bütün yüksek seviyedeki devlet memurlarının her türlü davranışları buradaki fûrvânekînin nezareti altında idi. Fûrvânekî valinin oturduğu eyaletin merkezinde oturur ve müvakkilerin kendisine ulaştırdığı raporları inceler; onlara kendi raporlarını da ekleyerek Bağdad'daki Divanü'l-Berid'e gönderirdi. Burada toplanan raporlar Sahibü'l-Berid tarafından halifeye ulaştırılırdı<sup>24</sup>.

24 B. Lewis, A.g.e., 102; P. Hugounet, A.g.e., 40.

Fürvânekî hakkında verdiğimiz bilgiler onun ne derece önemli bir görevi yerine getirmek durumunda olduğunu açıkça göstermiştir. Bu haliyle kendisinin seçimine büyük özen gösterilmesi gerektiği anlaşılır. Ayrıca da bulunduğu merkezdeki vali ve diğer güçlü memurlarla arasında çok hassas bir mesafenin bulunduğu tesbit edilir. Güçlü valilerle fürvânekîlerin aralarındaki durumu çok güzel açıklayan bir örneği burada verelim: Tahiriler Devleti'nin kurucusu, Emir Tahir (775-822), Me'mun döneminde Horasan valisi iken halifenin ismini hutbeden çıkarınca, camide bulunan berid görevlisi kendisinden bu durumu izah etmesini istemişti. Tahir korkarak bir yanlışlık olduğunu, bunu merkeze bildirmemesini istirham etmiştir. Fakat aynı durum daha sonra da tekrar edilince, fürvânekî, hususi mektuplarla bunun merkeze bildirilebileceğini söyleyerek, Tahir'in de onayı ile raporunu göndermişti<sup>25</sup>.

Fürvânekîlerden sonra belli bir küçük bölgede bir postahänenin müdürü durumundaki muvakkiler gelir. Bunlar alt derecedeki berid görevlileridirler. Evleri de hangi menzilhanelere bakıyorlarsa oradadır. Menzilhanelerin genel hizmetleri ile ve teşkilâtın işleyişiyle ilgilenirler<sup>26</sup>.

Bundan sonra teşkilâtın en uç elemanları olarak murattebler gelir<sup>27</sup>. Murattebler doğrudan doğruya menzilhane görevlileridir.

Berid teşkilâtında bunlar haricinde yolları koruyan bekçiler, postayı bizzat taşıyanlar ve diğer yardımcı hizmetliler yer alırdı. Ayrıca yaya postacılar bulunuyordu<sup>28</sup>.

**Yollar, Menzilhaneler ve Teşkilâtla İlgili Diğer Bazı Hususlar:** Berid görevlileri normal halde görev yaparken yollar boyunca sıralanmış olan menzilhanelerden faydalanmışlardır. Bunlar hizmetin gerektirdiği fonksiyonları icra edebilecek yapılardı. En olgun zamanında ülke içindeki sayıları 930'u bulmuştu<sup>29</sup>. Bu sayı hiç de az değildi<sup>30</sup>.

Abbasi yolları, düzenli haberleşme çalışmalarına imkân verecek ölçüde idi. Zaten İslâm Dünyasında yol yapım çalışmaları Emeviler dö-

25 C. Zeydan, A.g.e., I, 213; P. Hugounet, A.g.e., 45-46; F. Köprülü, Berid, 544.

26 Kudâme, A.g.e., vr. 16b, 26b; Leyden tab'ı, 184; P. Hugounet, A.g.e., 39-40.

27 Kudâme, A.g.e., gösterilen yerler.

28 C. Zeydan, A.g.e., I, 217; F. Köprülü, Berid, 544. Abbasiler döneminde oldukça gelişmiş durumda bulunan güvercin postacılığında ve diğer vasıtalarla yapılan haberleşmeden burada bahsetme imkânımız olmamıştır.

29 İbn Hurdazbeh, A.g.e., s. 153.

30 Bu durumu bir kıyaslama ile açıklamak isteriz. 1869'da Osmanlı Devleti sınırları içindeki menzilhanelerin tamamı 133 tane idi. İrade, Şura-yı Devlet, 643.

döneminde başlamıştı<sup>31</sup>. Abbasiler döneminde kara yollarından başka, gemilerle deniz yolculuğu ve ticareti yapılabilirdi.

Abbasi postalarının H. III/M. IX ve H. IV/M.X. yüzyıllarda kullandıkları başlıca posta yollarını Kudâme b. Cafer (öl. 320 H. den sonra) ve İbn Hurdazbeh (öl. 855)'ten öğrenmekteyiz.<sup>32</sup> Zaten ikincisi bir berid görevlisi olan bu yazarlar, eserlerinde Abbasi postası hakkında değerli bilgiler vermişlerdir. Posta yollarının durumları, menzilhaneler arasındaki mesafelerin kaç mil veya kaç fersah oldukları, menzilhanelerin yapıları bu eserlerde uzun uzun anlatılmıştır.

Bu sırada berid görevinde kullanılan hayvanlar ülke içinde yörelere göre bazı değişiklikler göstermekte idi. Bununla birlikte özellikle İran bölgesinde beygir ve katır; Suriye ve Arabistan'da ise develer kullanılıyordu<sup>33</sup>.

Abbasi postasının hızı konusunda istatistiki bilgiye sahip bulunmuyoruz. Fakat hacca giderken Mekke yakınında ölen Halife Mansur'un ölüm haberini oğlu Mehdi'ye getiren postacının Mekke-Bağdad arasını on bir günde aştığını biliyoruz. Aradaki mesafe düşünülürse, günde 20 millik bir sürat yapıldığı anlaşılır. Bu hız ise ancak daha önceki Perslerin benzer kurumunun hızı ile mukayesi edilebilir<sup>34</sup>.

Abbasi postası, devletin kuvvetli olduğu sürece kendisine verilen görevi yerine getirmiştir. Zamanla merkezin gücünü kaybetmesi ile teşkilât da bozulmuştur. Bu sırada ve bundan sonra kurulan hemen bütün İslâm ve İslâm Türk devletlerinde de benzer haberleşme teşkilâtları bulunmuştur.

31 Muhlis Ete, *Münahâlât*, İstanbul, 1938, s. 122.

32 Kudâme b. Cafer, A.g.e., vr. 26b. ve devamı; İbn Hurdazbeh, A.g.e., İbn Hurdazbeh'in eseri M.J. de Goeje tarafından önce 1880'de Arapça metin ve Fransızca tercümesi ile birlikte; daha sonra 1889'da yalnız Arapça metin olarak ve Kudâme'nin eserinin bazı kısımları ile birlikte yayımlanmıştır.

33 P.K. Hitti, A.g.e., 323.

34 P. Hugounet, A.g.e., 36-37.

## PROF. NICHOLSON' IN KRONOLOJİK ESASLI TASAVVUF TARİFLERİ

Ar. Gör. Ethem CEBECİOĞLU

Tasavvuf, insan var olduğu sürece hemen hemen her din ve millette görülmüş insanî bir fenomendir. Tasavvuf bir milletin, bir dinin veya bir dilin inhisarında değildir<sup>1</sup>.

Tasavvuf, yüzyıllar boyu tarifi yapılmamasına rağmen, aktüalitesini koruyan bir fenomen olarak, felsefî, tarihî, psikolojik ve hemen her açıdan yaklaşımlarla, hâlâ izahına ve anlaşılmasına çalışılmaktadır<sup>2</sup>.

"Tasavvuf tarifleri" konusunda önem arzeden çalışmalardan biri de, ünlü İngiliz şarkiyatçı Prof. Reynold Nicholson'ın'dır. Nicholson'ın beş konferansı "Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihihi" adıyla, Cambridge'deki asistanı Ebu'l-Alâ el-Affifi tarafından Arapçaya kazandırılmıştır.

Yazımızda ele aldığımız bu beş konferanstan birinde Prof. Nicholson, Hicrî II. ve V. yüzyıllar arasında yaşamış ilk devir önemli sufilerinin tasavvuf tariflerini, kronolojik esasa dayanarak vermiş bulunmak-

1 Çubukçu, (Prof. Dr. İbrahim Ağâh), İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 170, Ankara, 1983.

2 Altıntaş (Doç. Dr. Hayranî), Tasavvuf, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XXIV içinde makale, Ankara 1981. sh. 413-414.

3 Nicholson (Prof. Reynold), Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihihi, sh. 27-41, Kâhire 1954. Eserde yer alan konferanslar sırayla şunlardır:

a- "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism" (Tasavvufun Doğuşu ve Gelişmesiyle İlgili Tarihî Bir Araştırma), Journal of the Royal Asiatic Society; s. 203-248.

b- "Asceticism (Muslim)" (İslâm'da Zühhd), Encycl. of Religion and Ethics, c. II., 1909 İkinci tab'ı 1930, s. 99-105.

c- "Sûfis" (Sufiler), Ency. of Religion and Ethics, 1921 s. tab'ı 1934, c. XII, s. 10

d- "The Goal of Mohammedan Mysticism" (İslâm Tasavvufunun Hedefi), JRAS, Ocak 17 191

e- "The Idea of Personality in Sufism" (Tasavvufta Şahsiyet Fikri), Cambridge University Press, 1923.

tadır. V. yüzyıldan sonraki sufilerin bu 'tarifler programı' içerisinde yer almamasının sebebi, ilk çıkışında, fazla etki altında kalmamış gerçek tasavvufun içyüzünü belirgin çizgileriyle ortaya koymak için olsa gerek. Genelde rahatlıkla saf diyebileceğimiz, bünyesinin dış tesirlere daha az maruz kalması göz önünde bulundurulursa, bu, erken dönem tasavvuf tariflerinin önemini biraz daha artıracaktır. Tasavvuf geç dönemde dış etkilere bir hayli maruz kaldığı için<sup>4</sup> bu durum yapılan tasavvuf tariflerine de kolayca yansımış ve zamanın akışıyla bir takım farklılıklar meydana gelmiştir.

Prof. Nicholson bu kronolojik esash, tasavvuf tariflerini verirken en esash tasavvuf ve tasavvuf tarihi kaynaklarını kullanmış iken diğer kaynakları, meselâ bir Hilyetü'l-Evliya'yı, bir Tabakâtü's-Sûfiyye'yi ve diğer benzerlerini ele almamış olması ilgi çeken hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm tasavvufu üzerinde ciddi araştırmalar yapmış şarkiyatçılardan biri olarak Nicholson, bu eserindeki diğer konferanslarında tasavvufun çeşitli vechelerini ayrıntılı biçimde incelemiştir.

Nicholson'm bu üç asra dayalı kronolojik tariflerinde, tasavvuf anlayışının zaman akışı içerisinde kaydettiği gelişmeler rahatlıkla izlenebilmektedir. Erken dönem tasavvuf tariflerinde sabr, oruç, ibadet, ağlama, tahammül, takva, dünyayı terk, insanlardan uzaklaşma vs. gibi motiflerin sıkça yer alması, daha sonraki dönemde teşekkül eden tasavvuftan farklı olan yönü ortaya koyar.

Sükût ve zikrin İslâm tasavvufuna Hristiyanlıktan geçtiği fikrini savunan<sup>5</sup> Nicholson'm, tasavvuf tarifleri konusunu, aşağıda görüleceği üzere, kronolojik bir zemine oturtması fevkalade akılcı bir methodur. Zira tasavvuf, her şeyden önce, zaman içerisinde akıp devamedegelen bir tekâmül sürecine sahiptir. Eğer tasavvuf gerçek manasıyla anlaşılmak isteniyorsa, bu hususun gözardı edilmemesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Sonraki asırlarda (V. asır sonrası) yapılan tasavvuf tariflerinin bu methodla incelenmesi, hem tasavvuf hem de İslâm kültür tarihi açısından sanırız faydalı olacaktır.

Şimdi, Prof. Nicholson'm kronolojik esasa dayalı tasavvuf tariflerine geçelim.

4 Goldziher (Ignas), Muslim Studies, sh. 255, Londra 1973.

5 Doğrul (Ö. Rıza), İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf, sh. 31, İstanbul 1948.



“التصوف الأخذ بالحقائق والياس مما في أيدي الخلائق”

1- Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815): “Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekinden ümid kesmektir”. Kuşeyrî, s. 149; Tezkire, c. I., s. 372.

“تصوف آنست که بروی أفعال می رود که جز خدای نداند و بیوسته باخدای بود چنانک جز خدای نداند”.

«التصوف أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق، وأن يكون دائماً الحق على حال لا يعلمها إلا هو».

2- Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830): “Tasavvuf, Hak'dan başkasının bilmediği amellerin sufi üzerinde cereyan etmesi ve sadece Allah'ın bildiği bir hâl üzerinde sürekli Hak ile beraber olmaktır”. Tezkire, c. I., s. 233.

« صوفى آنست که دل صافى دارد باخدای »

« الصوفى من صفاقلبه لله » .

3- Bişru'l-Hâfi (ö. 227/841): “Sufî, Allah için kalbini saflaştıran kişidir”. Tezkire, c. I., s. 112.

« سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قوم آثروا الله عزوجل على كل شيء فأثرهم الله عزوجل على كل شيء ».

4- Zü'n-Nûn el-Misri (ö. 245/859): Zü'n-Nûn'a tasavvuftan sorulmuş, o da şöyle cevap vermişti: “Onlar, Allah'ı her şeye tercih eden ve Allah'ın da kendilerini her şeye tercih ettiği bir topluluktur”. Kuşeyrî, s. 149; Tezkire, c. I., s. 133.

« صوفى آن بود که چون بگریزد نطقش حقائق حالوى بود یعنی جیزی

نگرید او آن نیاشد وجون خاموش باشد معاملتش معبر حال ری بوذ و  
بقطع علایق حال ری ناطق بوذ»

«الصوفی هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله. فهو لا ينطق بشيء إذا  
كان هو ذلك الشيء. وإذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله، وكانت  
ناطقة بقطع علائق (الدنيوية) عن حاله.»

5- Yine Zü'n-Nûn: "Sufi, konuşunca, sözü sahip olduğu hâli yansıtan kimsedir. Böyle bir hal vuku bulduğunda bir şey konuşmaz. Konuşmadığı zaman yaptığı hareketler, sahip olduğu hali dile getirir. Konuşması da kendini dünyadan kesmesi durumuyla ilgilidir". Tezkire, c. I., s. 126.

«الصوفی لا یکدره شیء و یصفو به کل شیء»

6- Ebû Tûrâb Nahşebî (ö. 245/859): "Sufi, hiç bir şeyin kendisini kirletmediği ve her şeyin de kendisi (vasıtası) ile temizlendiği kişidir". Kuşeyrî, s. 149.

«التصوف اسم لثلاث (هكذا) معان، وهو الذي لا يطفىء نور ورعه  
ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات  
هتك أستار محارم الله»

7- Seriyü's-Sakatî (ö. 257/870): "Tasavvuf, şu üç manaya gelen bir isimdir:

- O, ma'rifet nûru, vera' nûrunu söndürmeyen,
- Kitab ve Sünnet'in zâhiriyle çelişen batını ilmi konuşmayan,
- Kerametlerin, kendisini Allah'ın mehârim (yasak) perdelerini parçalamaya sevkmediği kişidir". Kuşeyrî, s. 12; Tezkire, c. I., s. 282.

«تصوف همه ادب است»

«التصوف تمام الأدب»

8- Ebû Hafs Haddâd (ö. 265 /878): "Tasavvuf, baştan aşağı edebidir". Tezkire, c. I., s. 331.

« الصوفى من يرى دمه هدراً رملكه مباحا »

9- Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283 /896): "Sufî, kendi kanını heder, milkini mübah gören kişidir". Kuşeyri, s. 149.

« صوفى آن بود که صافى شود از کدر و برشود از فکر و در قرب خدای منقطع  
شود از بشر و یکسان شود در چشم او خاک و زر »  
« الصوفى من صفا من الكدر، وامتلاً من الفكر، وانقطع إلى الله من  
البشر، واستوى عنده الذهب والمدر »

10- Sehl b. Abdullah et-Tüsterî: "Sufî, pislikten arınan, tefekkürle dolan, beşeriyetten Allah'a yönelen, yanında altınla çamur eşit olan kişidir". Tezkire, c. I., s. 264.

« نصوف اندك خوردن است و باخذای آرام گرفتن و از خلق گریختن »  
« التصوف قلة الطعام والكون إلى الله الفرار من الناس »

11- Yine Sehl b. Abdullah et-Tüsterî: "Tasavvuf, yemeği azaltmak, Allah'a sığınmak, insanlardan firâr etmektir". Tezkire, c. I., s. 164.

بر سیدند از تصوف گفت آنست که صافی بود از خداوند خویش و بر بو  
داز انوار و درعین لذت بود از ذکر »  
« سئل عن التصوف، فقال: الصوفى من صفى ربه قلبه فامتلاً قلبه نوراً، ومن  
حل فى عين اللذة بذكر الله. »

12- Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 268 /881): Tasavvuf'tan sorulunca, "sufî, kalbini Allah'ın saflaştırdığı, böylece kalbi nûrla dolan, zikrullah lezzetini tadan kimsedir" diye cevap vermiş Tezkire.

«سئل سمنون عن التصوف فقال: ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»

13- Semnûn el-Muhib (ö. 297/909): Kendisine tasavvuftan sorulunca "bir şeyi mülk edinmemen, bir şeyin de seni mülk edinmemesine tasavvuf derler" dedi. Kuşeyrî, s. 148.

14- Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 291/903): "Tasavvuf, kulun her zaman, o anda kendisine en uygun gelen şeyle meşgul olmasıdır". Kuşeyrî, s. 148.

«سئل عمر وبن عثمان المكي عن التصوف فقال . أن يكون العبد في كل وقت مشغولاً بما هو أولى به الوقت»

15- Ebu'l-Huseyn en-Nûrî (ö. 295/907): "Sufî'nin özelliği yoklukta sükûn, varlıkta îsârdır". Kuşeyrî, s. 149.

«نعت الصوفي السكون عند العدم والإيثار عند الوجود»

16- Yine Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî: "Sûfiyye, kalpleri beşerî pisliklerden ve nefislerin âfetlerinden arınıp şehvetlerinden kurtularak, bu şekilde Hak'la beraber yüksek dereceye ve birinci saffa ulaşan topluluktur. Onlar Allah'tan gayriyi terkettikleri zaman, ne mâliklerden, ne de memlûklerden oldular". Tezkire.

«صوفيان آن قوم اندکه جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است واز آفت نفس صافی سده واز هوا خالص یافته تادر صف اول ودرجه اعلی باحق بیارا میزند اند واز غیر او رمیذنه نه مالک بوذند و نه مملوک»

«الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق. فلما تركوا كل ماسوى الحق صاروا لا مالکین ولا مملوکین»

17- Yine Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'den: "Sûfî bir şeyin kendine, kendisinin de bir şeye taalluk etmediği kişidir". Tezkire.

« صوفی آن بوذکه هیجیز در بند او نبوذ و اودر بند هیجیز نشوذ »  
 « الصوفی من لا یتعلق به شیء لا یتعلق بشیء »

18- Yine Ebu'l-Huseyn en-Nûri'den: "Tasavvuf, ne ilimdir, ne de resm (şekil). Lâkin, o ahlâktır. Eğer o, resmden ibaret olsaydı mücadele ile ele geçebilirdi. Yok değer ilim olsaydı, öğrenmekle kazanılabılırdi. Fakat o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır. İlim ve resm ile ilâhî ahlâkı elde etmeye de gücün yetmez!" Tezkire.

« تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاق است یعنی اگر رسم بوذی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بوذی بتعلم حاصل شدی بلگک اخلاق است که تخلتقوا بأخلاق الله و بتخلق خدای بیرون آمدن نه برسوم دست دهد و نه بعالم (التذکرة)، و تعریبه :

« لیس التصوف رسماً ولاعلیها، ولكنه خلق؛ لأنه لوکان رسماً لحصل بالمجاهدة ولوکان علماً لحصل بالتعلیم. ولكنه تخلق بأخلاق الله. ولن تستطيع أن تُقبِل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم. »

19- Yine Ebu'l-Huseyn en-Nûri: "Tasavvuf, hürriyet ve kerem; tekellüfü (başkasına yük olmayı, ağırlık vermeyi) terk ve cömertliktir". Tezkire.

« تصوف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت »

« التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والسخاء »

20- Yine Ebu'l-Huseyn en-Nûri: "Tasavvuf, Hakkın nasibi için nefsin nasibini toptan terketmektir". Tezkire.

« تصوف ترک جملة نصیبها نفس است برای نصیب حق »

« التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها »

21- Ebu'l-Huseyn en-Nûri: "Tasavvuf, dünyayı sevmeme, Mevlâ'ya muhabbet beslemedir". Tezkire.

« تصوف دشمنی دنیا است ودوستی مولی »

التصوفی کراهیة الدنیا ومحبة المولی

« [التصوف هو] أن یمیتک الحق عنک و یحییک به »

22- Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909): "Tasavvuf, Hakkın seni senden öldürüp seni Kendisiyle diriltmesidir". Kuşeyrî, s. 148.

هو أن تكون مع الله بلا علاقة »

23- Cüneyd-i Bağdadî: "Tasavvuf, alâka olmaksızın (başka şeylere bağlanmaksızın) Allah'la beraber olmandır". Kuşeyrî, s. 148.

« التصوف عَنَوَة لا صلح فیها »

24- Cüneyd-i Bağdadî: "Tasavvuf, sulhü bulunmayan bir savaştır". Kuşeyrî, s. 149.

« [الصوفیة] هم أهل بیت واحد لا یدخل فیهم غیرهم »

25- Cüneyd-i Bağdadî: "Onlar (sûfiyye), başkalarının içlerine giremediği tek bir âiledirler". Kuşeyrî, s. 149.

« التصوف ذکر مع اجتماع و وجد مع استماع و عمل مع اتباع »

26- Cüneyd-i Bağdadî: "(Tasavvuf,) topluluk halinde zikir, istima'da veed, ittiba' ile (İslâma uyarak) ameldir". Kuşeyrî, s. 149.

الصوفی كالأرض یطرح علیها کل قبیح ولا ینخرج منها الا کل ملیح »

27- Yine Cüneyd'den: "Sufî, toprağa benzer, her kötü şey ona atılır, ondan ise iyiden başkası çıkmaz". Kuşeyrî, s. 149.

«إنه كالأرض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يُظِلُّ كل شيء، وكالقطر كل شيء»

28- Yine Cüneyd'den: "Sufi, iyi ve kötü herkesin üzerinde gezdiği toprağa; her şeyi gölgeleyen buluta; her şeyi sulayan damlaya (yağmura) benzer". Kuşeyri, s. 149.

«التصوف أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سوى

الله فهو الصوفي»

29- Yine Cüneyd: "Tasavvuf, Allah'ın safâyı (arınmayı) sana has kılmasıdır. Allah'tan gayri her şeyden arındırılan kişi, sufi'nin tâ kendisidir". Tezkire.

«صوفي آنست کی دل او جون دل ابراهیم سلامت یافته بوداز دنیا و بجای آرنده» فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسمعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم» (تذکرة)، و تعریبه:

«الصوفي من أحس قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب ابراهيم فأطاع أوامر الله: ومن كان تسليمه كتسليم إسماعيل، وحزنه كحزن داود، وفقره كفقر عيسى، وشوقه كشوق موسى في مناجاته، وإخلاصه كإخلاص محمد صلی علیه و علی آله و سلم».

30- Yine Cüneyd: "Sûfi kalbi Hz. İbrahimin kalbi gibi dünyevî kaygılardan selâmet bulduğu halde Allah (c. c.)'ın emirlerine itaat eden kişidir. Sufî, teslimiyeti İsmail (Hz.)'in, teslimiyeti hüznü Davûd'un (Hz.) hüznü, fakrı İsa'nın (Hz.) fakrı, münacâтта şevki Musa (Hz.), nin şevki, ihlâsı Hz. Muhammed (s.a.s.)'in ihlâsı gibi olandır". Tezkire.

«تصوف نعتی است که اقامت نبده در آنست گفتند نعت حق است یا

نعت خلق گفت حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق»

«التصوف نعت تقيم فيه». فلما سئل أهونعت للحق أم للخلاق؟ أجاب «حقيقته نعت للحق ورسمه نعت للخلاق»

31- Yine Cüneyd: "Tassavvuf, sufide kaim bir sıfattır". "Bu Hak-kınımı, yoksa halkın mı", diye sorulunca, "hakikatte Hakkın, şekilde halkın sıfatıdır" diye cevap verdi. Tezkire.

بُرسیندند از ذات تصوف گفت برتوباذکه ظاهرش بگیری واز ذاتش  
نُبرسی که ستم کردن بروی بوذ»

«سألوه عن حقيقة التصوف فقال : تمسك بظاهرة ولا تسأل عن حقيقته  
وإلا أفسدته».

32- Cüneyd: Tasavvuf'un hakikatinden sordular. O da şöyle cevap verdi "Onun zahirine yapış, hakikatından sorma. Yoksa onu ifsad edersin." Tezkire.

«صوفیان آنند که قیام ایشان بخداوند است از آنجا که نداند الا او»

33- Cüneyd: "Sufiler Allah'la kâimdirler. Allah'tan başka kimse onları bilemez". Tezkire.

«التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضَعْفُهَا الذاتي ، ومفارقة أخلاق  
الطبيعة ، وإخماد صفات البشريه ، ومجانبة نزات النفس ، ومنازلة الصفات  
الروحية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، وعمل ما هو خير إلى الأبد ، والنصح الخالص  
لجميع الأمة ، والإخلاص في مراعاة الحقيقة ، واتباع النبي صلى الله عليه  
وسلم في الشريعة»

34- Cüneyd: "Tasavvuf zati zaaftan kurtulanadek kalpleri tasfiye etmek, tabiatın ahlâkından ayrılıp beşerî sıfatlardan sıyrılarak nefsin kötülüklerinden kaçınmak, ruhî sıfatların münazelesi, hakikat ilimlerine bağlanma, Ahiret'e yarar bir iş, cümle Ümmet-i Muhammed'e



hâlisâne nasihat, Hakikat'e riâyette ihlâs ve şeriatta Hz. Muhammed (s.a.s.)'e ittibadır.

«تصوف صفای اسرار است و عمل کردن بذآنچ رضای جبار است و صحبت داشتن باخلق بی اختیار است» (التذكرة). و تعریبه .

«التصوف صفاء الأسرار وعمل ما يرضى الجبار وأن تسقيط الاختيار مع أنك تصحب الخلق»

35- Mimsâd<sup>6</sup> Dîneverî (ö. 299/911): "Tasavvuf, sırların arınması ve Cebbar (Allah)'ın razı olduğunu yapmak, insanlarla sohbet etmekle birlikte ihtiyarı bırakmandır.

«تصوف توانگری نمودنست و مجهول گزیدن که ندانند و دست بداشتن از چیزی که بکار نیاید»

«التصوف أن تُظهِرَ الْعَنَى، وأن تؤثر أن تكون مجهولا حتى لا يعرفك الخلق، وأن تعف عن كل ما لاخير فيه»

36- Mimsâd Dîneverî: "Tasavvuf, gnâyı açığa vurman, halk seni tanımayacak derecede meçûl kalmayı tercih etmen, kendisinde hayır bulunmayan her şeyden âfiyette bulunmandır". Tezkire.

سئل روم عن التصوف فقال: «إسترسال النفس مع الله تعالى على ما يريد»

37-Ebû Muhammed Ruveym (ö. 303/915): Tasavvuf'tan sorulunca şu cevabı verdi: "Allahü Teâlâ ile birlikte Allah'ın irâde ettiği şeye nefsi bırakmaktır".

«التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار»

<sup>6</sup> Affîfi bu kelimeyi Mimsâd diye, özellikle harekelediği için, biz de metnin ashna sâdik kalarak öylece kaydettik.

38- Ruveym: "Tasavvuf üç haslete dayanır: Fakra ve iftikâra yapışmak, isâr ve tevazuyu gerçekleştirmek, çekişmeyi ve ihtiyarı tertir".

« التصوف التبرى عن دنه، والتخلى عن سواه »

39- Ali b. Sehl el-Isfehânî (ö. 307/919): "Tasavvuf, Allah'tan başkasından teberrî (uzaklaşmak) ve Allah'ın gayrisinden tehallidir (sıyrlılmak)". Nefehâtü'l-Üns s. 116.

سئل عن الصوفى فقال: « وحدانى الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا »

40- el-Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921): Sufî hakkında sorulduğunda şu cevabı verdi: "Kimsenin kabul edemediği, kendisinin de kimseyi kabul etmediği zât vahdaniyyetidir". Kuşeyrî, s. 148.

« سئل أبو محمد الجريرى عن التصوف فقال: الدخول فى كل خلق

سنى، والخروج من كل خلق دنى »

41- Ebû Muhammed el-Cüreyrî<sup>7</sup> (ö. 311/923): Cüreyrî'den tasavvuf hakkında sorulunca şöyle demişti: "Yüksek ahlâkın tümüne dalmak ve kötü ahlâkın hepsinden sıyrılmaktır". Kuşeyrî, s. 148.

« التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب »

42- Ebû Muhammed el-Cüreyrî: "Tasavvuf, edebe yapışmak, hal-leri murakabe etmektir". Kuşeyrî, s. 149.

« التصوف رؤية الكون بعين النقص، بل غص الطرف عن كل ناقص

بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص »

43- Ebû Amr ed-Dımaşkî (ö. 320/932): "Tasavvuf, kâinatı yaratıkları noksan görmek. Her noksandan münezzeh olanı görmekle noksan olan her şeye gözü kapamaktır". Nefehâtü'l-Üns, s. 175.

<sup>7</sup> el-Cüreyrî kelimesi de, metinde bu şekilde harekelendirilmiştir.

« التصوف خُلِقَ ” فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء »

44- Ebû Bekr el-Kettânî (ö. 322/933): “Tasavvuf ahlâktır: Ahlak bakımından senden fazla olan, safâda da senden fazladır”. Kuşeyrî, 149.

« تصوف صفوة است ومشاهدة »

« التصوف صفاء ومشاهدة »

45- Ebû Bekr el-Kettânî: “Tasavvuf, safâ ve müşâhededir”. Tezkire.

« صوفى كسى است كه طاعت او نزديك او جنابت بوذكه از آ استغفار بايد كر  
« الصوفى من نظر إلى طاعته بعين الذنب الذى يستوجب أن يستغفر الله منه »

46- Ebû Bekr el-Kettânî: “Sufî, tâatine tevbe edilmesi gereken bir günah gözüyle bakan kimsedir”. Tezkire.

« التصوف الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه »

47- Ebû Ali Rûzbarî (ö. 322/933): “Tasavvuf, koğulsa bile sevgilinin kapısına diz çökmektir”.

« وقال أيضاً: صفوة القرب بعد كدورة البعد . »

48- Ebû Ali Rûzbarî: “Uzaklık pishliğinden sonraki yakınlığın safvetidir”.

« صوفى آنسب كه صوف بوشد بصفا و بيشانذ نفس راطعم جفا و بيتند  
ازذ دنيارا از بس قفا وسلوك كند مصطفا »

« الصوفى من لبس الصوف على الصفا، واطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ  
الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى . »

49- Ebû Ali Rûzbârî: "Sufî, safâ üzerine sûf giyen, cefâ yemeğiyle nefsinî doyuran, dünyayı ardına atan, Mustafa (s.a.s.)'nın yoluna giren kimsedir". Tezkire

« از وی رسیدند که تصوف چیست گفت اشکال و تلبیس و کتمان  
« سئل عن التصوف فقال: «إشکال و تلبیس و کتمان» .

50- Abdullah b. Muhammed el-Murtaiş (ö. 328/939): Tasavvuf'tan sorulunca şöyle dedi, "işkâl, telbîs (karışıklık) ve gizlemedir". Nefehatü'l-Üns, s. 230.

« صوفى آنست كى صافى شوداز جمله\* بلاهاو غایب کردذأز جمله\* عطاها  
« الصوفى من صفت نفسه من جميع البلاياوغاب عن جميع العطايا»

51- Abdullah b. Muhammed el-Murtaiş: "Sufî, kendini tüm belâlardan arındırıp tüm bağışlardan kendini çekendir."

« التصوف الانقياد للحق »

52- Ebu'l-Hüseyn el-Müzeyyin (ö. 328/939): "Tasavvuf, Hakka boyun eğmektir". Kuşeyri, s. 149.

« تصوف صبرست در تحت مجارى اقدار و فرا گرفتن از دست جبار و  
قطع کردن بیابان و کوهسار»

« التصوف هو الصبر تحت مجارى الأقدار، و الرضا بما تعطيه يد الجبار، و قطع  
الغيباتى و القفار».

53- Ebû Abdillâh b. Hafîf (ö. 331/942): "Tasavvuf, kaderin getirdikleri altında sabırlı olmaktır. Allah'ın verdiği razi olmak, gölgeler ve çöller kat' etmektir". Tezkire.

« صوفى آنست که سخن از اعتبار گوید و سرّ او منور شده باشد بفكرت»

«الصوفي من كان كلامه عن اعتبار، ومن استنار سره بالافتكار»

54- Ebû Bekr el-Vâsıtî (ö. 320/941): "Sufî, kelamı ibretten olan, sırrını düşünmekle aydınlatan kişidir". Tezkire.

«التصوف الجلوس مع الله بلا هم»

55- Ebû Bekr eş-Şibli (ö. 334/945): "Tasavvuf, tasasız-kedersiz olarak Allah'la beraber oturmaktır". Kuşeyrî, 149.

الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى واصطنعتك لنفسى (١):  
قطع عن كل غير ثم قال لن ترانى (٢) «

56- Ebû Bekr eş-Şibli (ö. 334/945): "Sufî, halktan kesilip (uzaklaşır), 'Seni Kendim için ayırdım' âyetindeki gibi Hakka yapışan kişidir. Allah Kendinden başka her şeyden kulunu keser, sonra da 'Beni görmezsin-len terânî-' der". Kuşeyrî, s. 149.

«التصوف برقة محرقة»

57- Ebû Bekr eş-Şibli: "Tasavvuf, yakıcı bir şimşektir". Kuşeyrî, 149

«الصوفية أطفال في حـجر الحق»

58- Ebû Bekr eş-Şibli: "Sufiler Hakkan kucağındaki çocuklardır". Kuşeyrî, 149.

«هو عصمة عن رؤية الكون»

59- Ebû Bekr eş-Şibli: "O, yaratıkları görmekten korunmadır". Kuşeyrî, 149

(1) Araf Suresi, Ayet: 143.

(2) Tâhâ Suresi, ayet: 41.

« تصوف آنست که جنان باشد که آن زمان که بوجود نیامده بود »  
 « التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون »

60- Ebû Bekr eş-Şibli: "Tasavvuf, sufinin (şu andaki) olmasından önce, olduğu gibi olmasıdır". Tezkire.

تصوف ضبط قُوَى است و مراعات انفاس  
 « التصوف ضبط القوى ومراعاة الأنفاس »

61- Ebû Bekr eş-Şibli: "Tasavvuf, kuvvetleri zabt (kendine hâkim olma), nefeslere riâyet etmektir". Tezkire.

« صوفی وقتی صوفی باشد که جمله' خلایق راعیال خودبیند »  
 « لا يكون الصوفي صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه »

62- Ebû Bekre eş-Şibli: "Sufi, tüm mahlukâtın geçimini üzerinde görmedikçe sufi olamaz". Tezkire.

« التصوف كله ترك الفضول »

63- Ebu Saïd ibn'ü'l-Arabî (ö. 340/951): "Tasavvuf, fuzulî olanı tamamen terkten ibarettir". Nefehatü'l-Üns, s. 248.

« برسید ند از تصوف گفتم کوتاهی امل است و مداومت بر عمل »  
 « سألوه عن التصوف فقال: « ضعف الأمل ومداومة العمل »

64- Ebu'l-Hasen el-Bûşencî (ö. 347/958): Ona tasavvuftan sordular, şu cevabı verdi: "Tasavvuf emeli zayıflatmak, amele devam etmektir". Tezkire.

« تصوف طرح نفس است ذر عبودیت و بیرون آمدن از بشریت و نظر کردن بخدای بکلیت »

« التصوف طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، النظر إلى الحق بالكلية »

65- Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959): "Tasavvuf, nefsi kulluğa bırakıp, beşeriyetten çıkmak, tamamen Hakka nazar (yönelmek) etmektir". Tezkire.

« تصوف صبر کردنست در تحت امر و نهی »  
« التصوف الصبر تحت الأمر والنهي »

66- Ebû Amr b. en-Nüceyd (ö. 366/976): "Tasavvuf, emr ü nehy altında sabırlı olmaktır". Tezkire.

« التصوف ترك التكلف واستعمال التطرف ، و حذف التشرف »

67- Ebu Abdullah er-Ruzbarî (ö. 369/979): "Tasavvuf, tekellüfü terk, tazarrufu (zındıkanın fiillerini, halk kötü desin diye Melâmilerde oldu gibi) işlemek, teşerrüfü hazfetmektir". Nefehatü'l-Üns, s. 300.

« لا يكون الصوفي صوفيا حتى لا يقله أرض ولا يظله سماء ، ولا يكون له له قبول عند الخلق ، ويكون مرجعه في كل الأحوال إلى الحق تعالى »

68- Ebû Muhammed er-Râsibî (ö. 3/7/977): "Yer yüzü kendine dar olmayıp, gök onu gölgelemedikçe, halk yanında kabul görmeyip her halükârda mercii Hak Teâlâ olmadıkça bir kimse sufi olamaz". Nefehatü'lüns, s. 304.

« [خليفة] گفت تصوف چه باشد کفت آنکه از جهان بدون حق بهیج چیز آرام نگیرد و نیا ساید و آنکه کار خود با او گذارد که خداوندست و او خود بقضای خویش تولا میکند فاذا بعد الحق الا الضلال چون خداوند رایافت بهیج چیز دیگر باز ننکرد »

« سألہ الخليفة عن التصوف فقال: الصوفي من لراحة ولا سلوى اہ فی الدنيا إلا بالله؛ ومن سلم جميع أمره إلى ربه الذي يعلم ما قدره له. فاذا بعد الحق إلا الضلال؟ إذا وجد الصوفي ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شيء سواه »

« شیخ را پرسیدند که تصوف چیست گفت آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی »  
 « سألوا الشيخ عن التصوف فقال: أن تتخلى عن كل ما في دماغك، وتجود بكل ما في يدك، وألاً تجزع من شيء أصابك ».

78- Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1048): Tasavvuftan sorulunca şöyle dedi: "Kafadaki her şeyi boşaltman, elindeki her şeyi dağıtman, musibet geldiğinde feryad etmemendir".



REVIEW OF THE FACULTY  
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXIX

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

*Fiyatı : 2000 Lira*

