

İçindekiler

7-20

Hulusi YAVUZ Osmanlı Padişahlarının İftihar

Ettikleri Unvanlardan Biri: Hâdimü'l-Harameyn

21-68

Şahin FİLİZ

Ihvân-ı Safa Felsefesinde İnsan Sorunu

96-87

Mehmet HARMANCI Mûsikîmizde Orhan

Gencebay Tavrının Dînî - Felsefî Motifleri

89 • 108 . Darlly JONES (Çev. Nurullah

KOLTAŞ) 'Görme'den Kavrayış'a Fotoğraf Felsefesi

Üzerine

109 - 130

Halil UYSAL - Mehmet HARMANCI

Osmanlı Çağı Türkçe Siyâset Kitâbiyâtı

131 - 155

Taceddin UZUN

Hz. Peygamber'in Belagatı ve Fesahati

157-168 Bayram

DALKILIÇ

Sadreddin Konevî Vasiyetnamesinin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi

171 - 202

Şükrü ÖZEN

Dm-i Hilaf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar

203 - 222 Hayreddin

KARAMAN ile...

225 - 232 Makâlât

1999/2 Yazarları

235 - 267 Makâlât

1999/2 Dizini

makâlât, temel islâmî İlimler ve sosyal bilimler alanlarındaki çalışmaların yayımını amaçlamaktadır.
Hamatek holding'in katkılarıyla, kasım/1999'da yayımlanmıştır.

Sahibi Mehir Vakfı Adına Genel Başkan: Mustafa Özdemir

Yayın Kurulu: Saffet Köse, Mehmet Harmancı, Halil

Uysal

Yazı İşleri Müdürü: Ali Öge

Sayfa tasarımı-dizin: Doğu Teknik

Redaksiyon: İbrahim Demirci Kapaktaki

ebru: a. Sâim Arıtan

Makâlât, hakemli bir dergidir, dört aylık periyotlarla (temmuz, kasım, mart) yayımlanır, yazılar "Macintosh" ortamında yazılmalı, üç nüsha ve bir disket çıktısı ile, yayım tarihinden en az 45 gün önce ulaşacak şekilde tanıtım amaçlı kısa alıntılar dışında dergiden izinsiz alıntı yapılamaz, dergi, herhangi bir teknikle çoğaltılamaz.

makale

OSMANLI PADİŞAHLARININ İFTİHAR
ETTİKLERİ UNVANLARDAN BİRİ: HÂDİMÜ'L-
HARAMEYN

Hulusi YAVUZ

Osmanlı Devlet başkanlarının kullandıkları unvanlar arasında "Emîr, Pâdişâh, Hân, Hünkâr, Melik, Bey, Halîfe-i Müslimîn, Sultân" gibi sıfatlar da vardır. Halk arasında daha ziyâde "Hünkâr" ve "Sultan" gibi isimler kullanılmaktadır. "Hünkâr", hükümdarlardan başka hiçbir kimseye verilmeyen tek unvandır. "Sultan" ta'biri, sonraları pâdişâhların erkek evlâdları ile kızları, pâdişâh valideleri ve ailelerine kadar teşmil edilmiş ve pâdişâhın erkek çocuklarının isimlerinin evveline, kızlarının da isimlerinin sonuna gelmesi âdet olmuştur: "Sultân Selim, Sultân Mehmed, Adile Sultân, Âişe Sultân, Esmâ Sultân", gibi. Pâdişâh validelerine "Valide Sultan", zevcelerine de "Haseki Sultân, Hürrem Sultân, Nûrbânû Sultân,..." deniyordu.

İlk Osmanlı pâdişâhları kendi kitabelerinde ve namlarına yazılmış olan eserlerde "Emîr, Emîr-i Kebîr" ve bazen de "Sultan" diye zekredilmişlerdir. Bursa'daki İlk kitabelerden Orhan Bey (h.726-761/m.1326-1360)'e âid bir cami' kitabesinde "Emîru'l-kebîru'l-mu'azzamü'l-mücâhid sultânü'l-guzât bahâdır-ı zaman Gâzî Orhan b. 'Osman" denildiği gibi, 802/1399 senesinde yapılan Bursa Ulu Cami' kitabesinde "Sultânü'l-mu'azzam Bâyezîd Hân b. Murâd" ve Ankara'da 816/1413 tarihli Anî Elvan Câmî'i kitabesinde de "Sultân-ı a'zam mevlâ-yı mülûki'l-'Arabi vel-'Acem sultân Mehmed Hân b. Bâyezîd Hân b. Murâd Hân" ta'bîrleri görülmektedir l.

Sultân II.Selîm (982-1003/1574-1594)'in damadı ve İsmihân Sultân'ın ikinci zevci olan Ahmed Feridun Paşa (v.99V1583), nişancılık, reîsü'l-küttâblık ve sancakbeyliği yapmış bir Osmanlı müverrihiydi. Yazdığı iki cildlik değerli eseri Münşe'ât-ı Selâtin'de Osmanlı Pâdişâhlarının unvanlarını "Elkâb-ı Pâdişâh-ı İslâm" başlığı altında kaydetmiştir¹. On altı ayrı misâlini verdiği bu lâkablardan ilki şöyledir:

"Sultân-ı muzaffer-i kâmkâr, hâkân-ı mü'eyyed-i zafer-şi'âr, pâdişâh-ı gerdûn-

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1888-1977), Osmanlı Devletü'nün Saray Teşkilâtı, s.230-234.

² c. I, İstanbul 1274/1858, s. 24.

-şükûh şehinşâh-ı encüm-giirûh, tâc-ı farak-ı Husrevî, sâye-i Perverdigârî, nefîce-i mukaddime-i şehriyârî, hulâsa-i makâle-i bahtiyarî, mu'addil-i nehâr-i 'adalet, mükemmil-i bahâr-ı celâlet, bahr-ı ihsan ü mürüvvet, ma'den-i cevher-i semahat, masdar-ı âsâr-ı celâdet, mazhar-ı envâr-ı sa'âdet, nasib-râyâtü'l-İslâm, râkîmu'l-'adl 'âlâ safahâtî'l-eyyâm, sultânü'l-berreyn ve'l-bahreyn, hâkânü'l-maşrikeyn ve'l-mağribeyn, hâdimü'l- Haremeyni-Şerîfeyn, sümkiye rasûlü's-sakaleyn sultân Mehmed hân, la zâlet 'atebetuhu'l-'aliyye, mahattu'r-rihâli ricâli'l-gayb ve süddetühu's-seniyyetü 'uryen 'an şevâyibi'n-naksı ve'l-'ayb hazretlerinin "3.

Hemen hemen aynı lâkab ve unvanlar, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar kullanılmaya devam etmiştir. 1313/1895 senesinde [Yemen] Vilâyet Matbaası'nda basılan Yemen Salnâmesi'nde zamanın halîfe-sultânı II. 'Abdülhamîd Hân hakkında, başka kaynaklarda da görülen iâkab ve unvanlardan pek farklı değildir:

"Emîru'l-mü'minm, 'urvetü'l-vüskâ-yı muvahhidîn, Hâdimü'l- Haremeyni-Şerîfeyn, zillu'l-lâhi fi'l-âlem, şehinşâh-ı mu'azzam, es-sultân ibnü's-sultân es-sultân el-gâzî 'Abdülhamid-i sâni ibn-i 'Abdülmedd Hân, eyyede' Allâhu hilâfete hû ebbede AJlâhu devlete hû"^^.

Biz burada sâdece Hâdimü'l-Haremeyn unvânı üzerinde duracağız.

"Hâdimü'l-Haremeyn", İslâm'ın mukaddes şehirlerinden Mekke-i Mükerrreme ile Medîne-i Münevvere'yi idareleri altında bulunduran İslâm devlet reislerinin buralara hürmeten kullandıkları ve "Mekke ve Medine'nin hizmetkârı" ma'nâsına gelen bir unvandır.

Lügatte hadim, hizmetçi; Haremeyn, iki harem -veya haram-; Hâdimü'l-Haremeyn de, Haremeyn'in hizmetçisi demektir. Haremeyn'den maksad, Mekke-i Mükerrreme ile Medîne-i Münevvere'dir. Buna muahhar devirlerde Kudüs-i Şerif de dâhil edilmiştir.

Dünyânın en kadîm ve mukaddes şehri olan Mekke-i Mükerrreme'de Mescidü'l-Harâm ve bunun ortasında da, Müslümanların kiblesi ve her namazda kendisine doğru yönelerek namaz kıldıkları, hac ve 'umre ibâdetlerinde tavaf ettikleri Ka'be-i Mu'azzama ile Makâm-ı İbrahim, Zemzem Kuyusu, Safa ve Merve tepeleri; şehir civarında 'Arafat, Müzdelife, Mina, Cebelü'n-Nür ve Hirâ mağarası gibi mübarek mekânlar ve şe'âir-i İslâm; Peygamber şehri olan ve "nurlu şehir" ma'nâsına gelen Medîne-i Münevvere'de de, Mescid-i Nebevi

* Aynı eser, s. 2,

* s.44 (Arabca tercümesi, s-88); Hicaz Vilâyeti Salnamesi, Sene-i Hicriyye 1306, s. 80.

ve onun dâhilinde, Rasûl-i Ekrem Muhammedeni'l-Mustafâ sallâllâhü 'aleyhi ve sellem Efendimiz'in Hücre-i Sa'âdet isimli türbesi ile Ravza-i Mutahhara; şehir dâhilinde de Küba Mescidi, Mescid-i Cum'a, Mescid-i Kibleteyn, Mesâcid-i Seb'a, Cennetü'l-Bakî¹ ve Uhud Şehidlikleri vardır. Kudüs'te de, İslâm'ın İlk kiblesi ve Mi'râc mu'cizesinin ayrılmaz parçası olan Mescid-İ Aksa ile bazı peygamberlerin ve ailelerinin kabirleri bulunmaktadır.

İslâm'ın bu mübarek şehirlerinin her birine harem denilmesinin sebebi, buralardaki yüce mekân ve makamlara ihtiram ve hürmetin vâcib, hürmetsizliğinde de yasak ve haram olmasındandır². Bu yüzden Allah'ın indinde ve Müslümanların nazarında bu şehirler çok yüce ve çok şerefli. Buraların, Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm düşmanı müşriklerle gayr-İ müsiimlerin insaf ve idaresine bırakılmasına Müslümanlar asla razı olmazlar³.

Haremeyn'i bağrında saklayan Hicaz bölgesini idareleri ve himayeleri altında bulunduran İslâm devlet reisleri, "Haremeyn'in Hâkimi" yerine "Hâdimü'l-Haremeyn" unvanını tercih etmişler ve bu sıfatla anılmayı kendileri için bir şeref ve sa'âdet vesilesi bilmişlerdir. Hâdimü'l-Haremeyn unvanını ilk kullananlar, Eyyübî Devleti'nin kurucusu Salâhu'd-dîn-i Eyyübî (v.579/1183) ile Memlûklül Devleti sultanları oldu⁴. Onlardan sonra bu unvan, Mısır'a hâkim olan Osmanlı halife-sultanlarımıza geçti. O kadar ki, bu unvanın, Mısır fâtihi halife Yavuz Sultan Selim (871-926/1466-1520) tarafından kullanılışı, daha çok ma'lûm ve meşhur oldu.

Yavuz, "memleketler zabtetmek maksadıyla değil, sâdece Allah'ın nurunu ve Rasûl-i Ekrem sallâllâhü 'aleyhi ve sellem'in şer'atini, dîn ve devlete muhalif olanların zulmünden kurtarmak ve dünyâyı o şer'at ile nurlandırmak ve kı-zılbaş tehlikesini bertaraf gayesiyle"⁵ bir darbeye Safevî hükümdarı Şah İsmâ'îl'i saf dışı bırakmış; sonra da, kızılbaşlara yardım ettiği için, yıldırım sür'atıyla Mısır Memlûk Devleti üzerine yürüyerek onun ordularını, 25 Receb 922/24 Ağustos 1516'da Halep civarındaki Mercidâbık ovasında ve 29 Zil-hicce 922/22 Ocak 1517'de de Kahire yakınlarındaki Ridâniye mevki'inde kazandığı zaferlerle imha etmiş ve anık Memlûk Devleti kalmamış; Suriye, Filistin, el-Cezîre⁶, Mısır ve Hicaz Osmanlı Devleti'ne geçmişti.

Yavuz Sultan Selim, kendisine Hâdimü'l-Haremeyn unvanını kazandıran bu Mısır Seferi hakkında İslâm 'ulemâ ve fukahâsmdan aldığı fetvalar hakkında⁷, Rasûl-i Ekrem sallâllâhü 'aleyhi ve sellem'in kendisini bir rü'yâ tebşiriyle Haremeyn'in hizmetine da'vet ettiğine de inanıyordu. Mercidâbık

5 Zeynü'd-Dîn Ahmed Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi, (terc.Kâmil Mirâs), c. X, s. 61.

Krş. Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe süresi, âyet 28.

⁷ Krş. Ahmed b. Âli el-Kalkasandî (v.821/1418), Subhu'l-A'sâ fi Smâ'ati'l-İnşâ, s. 47; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târîhi, (terc.Mehmed 'Ata), c. IV, s. 196; Evliya Çelebi (1020-1076/1611-1685), Seyahatname, c. X, s. 105; Salâhaddîn Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fâtih Sultân Mehmed'in Siyâsî Hayâtı, s.337; aynı müellif, Yavuz Sultân Selim, s. 215; Bernard Lewis, «Khadim al Haramayn» mad. Encyclopedia of islam, s. 899.

⁸ Yavuz Sultan Selim'in Memlûk sultânı Gavri'ye gönderdiği Muharem 922/Şubat 1516 tarihli nâme-i hümayûn metni sureti için bk.: Feridun Bey, Münşe'ât-ı Selâtin, I, s. 424-25.

" Bu isim, Şam, Irak ve Güneydoğu Anadolu arasında kalan geniş bir bölgeye isim olmuştur (Şemseddin Sami, Kâmûsü'l-A'lâm, III, s. 1802).

¹⁰ Rüstem Paşa (906-968/1500-1561), Rüstem Paşa, Târih-i Âl-i 'Osman, yazma, İ.Ü.Kütüb., T.2438, varak, 174a-174b; Feridun Bey, Münşe'at., II, s.433-34,485-87; Münecimbaşı Ahmed Dede (v. 1113/1702), Münecimbaşı Târîhi: Sahâi'fü'l-Ahbâr fi Vakâyi'l-'A'sâr, c. II, (terc.İsmâil Erişal), s. 484; Lütfî Paşa (v.971/1564), Tevârih-i Âl-i 'Osman, s.248-58; Abdurrahmân Şeref (1251-1344/1835-1925), Târîh-i Devlet-i 'Osmâniyye, I, s. 217-24; aynı müellif, Fezleke-İ Devlet-i 'Osmâniyye, s. 52-55; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, s. 17; Evliya Çelebi, Seyahatname, c.X, s. 105-127; Câvid Baysun, «Mercidâbık» mad., İslâm Ansiklopedisi, VII,s.752-54; İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1889-1977), Osmanlı Târîhi: İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultân Süleyman'ın ölümüne Kadar, c.II, s.279-92; ismail Hami Dânişmend (1889-1967), İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi, c.II, s.292; Osman Turan (1914-1978), Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Târîhi/Türk Dünyâ Nizâmının Millî ve İnsânî Esaslan, c.II, s.77.

" Fetvalar için bk.: Evliya Çelebi, -

• Seyahatname, X,105; Halil İnalçık, The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600, s. 33-4. Kızılbaş taifesi üzerine yapılan sefer hakkında Müftü Nûrî'd-Dîn Hamza (v.927/1521) ile İbn Kemâl {873-940/1468-İ 533}'in risalesi için bk.: Şehâbeddin Tekindağ (1918-1983), -Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultân Selim'in İran Seferi», s. 4& 9,77-9; Ahmed Asrar, Kanuni Devrinde Osmanlılar'ın Dini Siyâseti ve İsiâm Âlemi, s. 48-9.

¹² Hoca Sa'deddîn (943-1008/1536-1599), Tâcü'l-Tevârîh, c. II: Selimnâme, İstanbul 1279/1862, s. 608-9; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târîhi, (terc. Mehmed 'Ata) (1273-1341/1856-1922), c.IV, s.183-4, n.1; O.Tûran, Türk Cihan Hâkimiyeti, II, s. 75-6.

^{1*} Kutbu'd-Dîn Muhammed b. Ahmed en-Nehrevâlî el-Mekkî (917-990/1511-1582), el-'A'lâm bi-'l-'Îlâm Beytî'l-İahî'l-Harâm: Târîhu Mekke (Seyyid Ahmed b. Zeynî Dahlân, Hulâsatu'l-Kelâm fi Beyânî Ümerâ'II-Beled'lî-Harâm, başlıklı eserini kenanında), s.187-8 (Türkçesi Şâ'ir Abdülbâkî Efendi (934-1009/1526-1600), Mekke Târîhi Tercümesi, İst. Süleyrânîye Kütüb., Hekimoğlu Ali Paşa kısmı, nu.720, varak, 105b-106a); Tayyazâde Ahmed 'Ata, Târîh-i 'Ata, I, s. 75-6; 'Abdurrahmân Şeref, Târîh-i Devlet-i 'Osmâniyye, I, s.223; aynı mtiel., Fezleke-i Târîh-i Devlec-i 'Osmâniyye, s. 55; İ.H. Dânişmend, İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi, II, s. 29.

^{1A} Feridun Bey, Münşe'ât-ı Selâtin, I, s.487.

^ Evliya Çelebi, hatibin, Kemâl Paşa-zâde olduğunu ve hutbenin Kalanîn Câmî'i'nde okunduğunu, bir başka Cum'a da 'Amr İbnü'l-'As Câmî'i'nde Ebu'l-'Ulâ Hazretleri tarafından okunduğunu ve Yavuz Sultân Selim'i Hâdimü'l-Harameyn unvanı ile yâd ettiklerini yazmaktadır (Seyahatname, X, s.116,124). Yukarıdaki bilgiler için bk.: Münecimbaşı, Münecimbaşı Târîhi: Sahâ'ifü'l-Ahbâr, II, s. 488; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târîhi, IV, s. 196, n.1, 228-29 ve n.1; İ.H.Uzunçarşılı, Osmanlı Târîhi, II, s. 290, n.1, 306; İ.H.Dânişmend, İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi, U, s. 37; T. W. Arnold, The Caliphate, s. 141. -*.

zaferinden sonra, 29 Receb 922/ 28 Ağustos 1516'da Haleb'e giren hünkâr, ertesi gün cum'a namazını, son Abbasî Halifesi Üçüncü Mütevekkil 'al-Allâh (v.950/1543) ile beraber Haleb Câmî-i Kebîr'inde kıldı. Hatîb kendisini hutbede Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn unvânıyla yâd edince, "el-Hamdülillâhi Rabbi'l-'Âlemîn ki, beni Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn etti" diye sevindi ve bin altın değerindeki kaftanını sırtından çıkarp hatibe ihsan etti 13. Bir başka rivayete göre bu vak'a Kâhire'de cereyan etmiştir. 23 Muharrem 927 15 Şubat 1517 Cumartesi günü Kâhire'de Yûsuf 'aleyhi's-selâm'ın Hilâfet tahtına oturan Yavuz***, müte'âkib hafta ilk cum'a namazını Melik Müe'yyed Mahmûd ez-Zâhirî Câmî'i'nde kılmıştır. Hatîb minberde pâdişâhın adını Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn diye zikredince, başından sangını çıkan seccadesini de kaldırmış ve Allah'a, verdiği bu büyük ni'mete karşı şükretmek için toprak üzerine secde etmiştir. Hatîb minberden ininceye kadar ağlamış, namazdan sonra hatibe iki yüz dînâr ve üç hil'at hediye etmiştir[^]. Hattâ hatîb, o âna kadar 'âdet olduğu üzere, evvelâ Mâlikü'l-Harameyni's-Şerifeyn demiş, bunu duyan pâdişâh: "Harameyn'in mâliki olmak ne haddimedir! Ben Harameyn'in hizmetkârı olmakla iftihar ederim. Beni, Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn ci-hân-bahâsma nail olmaklığım iftihar ile teşhir ve ta'rif et" hitabında bulunmuştur[^].

Bu rivayetler muhtelif olmakla beraber, bunların tek bir müşterek tarafı vardır. O da, Osmanlı halife-sultanın Mısır'ı fethettikten sonra, idareleri daha evvel Mısır'a bağlı olan Hicaz, Suriye ve Filistin, hattâ Yemen'e kadar olan memleketlerin Osmanlı idaresine dâhil olmaları ve neticede de pâdişâhın Hâdimü'l-Harameyn unvanını almış olmasıdır.

Memlûk sultânlarının Harameyn-i Muhteremeyn üzerindeki hukuku, fethi müte'âkib tabîî olarak Osmanlı halife-sultaniarına geçti. Onlar da zâten, Anadolu ve Balkanların İslâmlaştırılmasında gösterdikleri emsalsiz gayretler, İstanbul'un fethi ile kazandıkları muhteşem zafer, İslâm'ı talim ve tebliğ hizmetleri, İslâm mi'mârî ve medeniyetinde vücûda getirdikleri mu'azzam eserler ve kendilerini bütün Müslümanların hâmisî ve müdâffî'i olarak görmeleri gibi vasıfları sayesinde Hâdimü'l-Harameyn unvanını hakkıyla elde etmiş ve buna tam bir liyâkat kesbetmiş bulunuyorlardı*?.

Yavuz, mukaddes topraklara nail olmak için Mısır'da ikâmetini uzatınca askerler arasında vatan hasreti yüzünden dedikodular çıkmıştı. Rumeli askerlerinin vatan hasreti türkülerini dinleyen meşhur Osmanlı âlim ve mü-

verrihi Şeyhu'l-İslâm Kemâl Paşa-zâde (873-940/1468-1533), bunu hünkâra arz edince, o da: "Ben Hâdimü'l-Haremeyn olmak için bekledim. Şimdi muradım hâsıl oldu. Vatana azimet ederiz" cevâbını verdi. Sonra ordu ve donanma İstanbul'a avdet etti[^]. Bu sırada Yavuz Sultân Seiîm, Sadr-ı a'zam Pîrî Mehmed Paşa (v.939/1532)'yi huzuruna çağırıp: "Pîrî Lalam! Bi-'inâyeti'l-lâhi ta'âlâ vilâyet-i Mısır'ı feth eyledik ve Harameyn-i Şerîfeyn -şerrafehümâ'l-lâhu ta'âlâ- ahâlîleri hükmümüze mahkûm olub ve Hâdimü'l-Harameyni's-Şerîfeyn unvânıyla muazzez ve mükerrem olduk ve şimdiye değin her ne canibe müteveccih olundu ise bi-emri'l-lâhi ta'âlâ feth ve nusreüer müyesser olundu ve hâlâ emrimize muhalif vaz' u hareket eder kimse dahî yoktur. Öyle olsa şimdiden sonra bu Devlet'e zeval var mı" diye sordu. Pîrî Mehmed Paşa da: "Devletlü Pâdişâhım! Hak Te'âlâ, ömür ve devletini 'izzü şevketle günden güne ziyâde eylesin. Eğer hazînen, kulların, âlât-ı harbe müte'allık cebehâne ve şâir mühimmat, cümle mevcûd ve mükemmel... Lâkin eviâd-ı kirâmlannız eyyâm-ı hilâfetinde... birisi, bir ahmak vezîr-İ a'zama düşerse veyâhud rüşvet kaptusu küşâd olub ve ol sebep ile münâsib ehline verilmezse veyâhud hükümet nâmında olanlar avratlarının muradlan üzere hareket ederse ol zaman bu devletin ihtilâli ve hercümerci mukarrer olur" diye arz etti*^o. Pâdişâhın bu arza bir itirazı olmadı,

Osmanlı halifesi sultân Selîm, Mısır'ın fethi sayesinde, iftiharla kullandığı Hâdimü'l-Harameyn unvanı ile beraber, halîfenin nezdinde bulunması lâzım gelen Mukaddes Emânetler'e de sâhib oldu. Hâlen İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Sa'âdet Dâiresi'nde o zamandan beri ve sonraki ilâvelerle sayıları artmış olarak muhafaza edilmekte olan bu emânetler arasında, Peygamber Efendimiz'e ait Hırka-i Sa'âdet, Sancak-ı Şerif, Dendân-ı Sa'âdet, Sakal-ı Şerif, Mühr-i Şerif, Nâme-i Sa'âdet ile Ka'be Anahtar ve Kilitleri ve mübarek kılıçlar vardır[^].

Bundan sonra İstanbul İslâm dünyasının merkezi hâline gelip Dârul-Hilâfe oldu. Batı sömürgeciliği tehdidine ma'rûz kalan Afrika, Orta ve Uzak-Doğu ülkeleri Osmanlı halife-sultânının himayesine girmeye başladı. Rağbet dâima kuvvetli tarafa olduğu İçin Sultan Selîm de kazandığı fetihler sayesinde büyük rağbet gördü, sân ve şevkete nail oldu. Bu rağbet, Hicaz, Bingâzi, Nûbye ve Cezayir'i harbsiz ve kansız Osmanlı idaresine dâhil etti.

Pâdişâh'ın Mısır'da yedi ay devam eden ikâmeti sırasında itâ'atlerini 'arz etmek üzere birçok hey'et geldi Bunların en ehemmiyetlisi, Mekke-i Mü-

-*o- 16 Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, II, s. 338; Ahmed Asrar, Osmanlı Devleti. Dîni Siyâseti ve İslâm Âlemi, s.53.

[^] Kâmil Paşa, Târîh-i Devlet-İ 'Osmâniyye, I, İstanbul 1327 /1909, s.159; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târîhi, IV, s. 236.

¹o Hoca Sa'deddîn, Tâcü't-Tevârih (ve Bedâiyi)'den naklen Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Târîhi, II, 77-78.

[^] Yaşar Yücel (yayınlayan), 'Osmanlı Devlet Düzenine 'Aid Metinler, I: Kitâb-ı Müstetâb, s. 30-31, (metin, s.51).

²⁰ Krş.,E.Çelebi, Seyahatname, X, s. 123-4; Tahsin Öz (188-1973), Hırka-i Sa'âdet Dâiresi ve Emânât-ı Mukaddese, s. 23 vd.; Eyüb Sabri (Paşa, v.1308/1890), Mir'âtü'l-Harameyn, I, s. 673-677; Hâşim Muhammed İbrahim, *el-Hilâfetü ba'de Fethi'l-Etrâk li-Mısır», s. 273; 'Abdü'l-'Aziz eş-Şennâvî, ed-Devletü'l-'Osmâniyye Devletün İslâmiyyetün Müfterâ 'aleyhâ, I, s. 23-24; İ.H.Dânişmend, İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi, II, 43; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, II, s. 338-346; aynı müel., Resimli ve Hantalı 'Osmanlı Târîhi, I, s. 229-231.

kerreme Emîri'ninki idi. Cenâb-ı Peygamber sallâiâhu aleyhi ve sellem'in torunu Hz. Hasan (r.a)'in neslinden gelen Mekke Emîri İkinci Şerif Berekât b.Muhammed (v.931/1525), Osmanlı halife-sultânı Yavuz'a tebriklerini ve Ka'be'nin anahtarları İle bazı hediyeleri arz ederek Osmanlı idare ve hâkimiyetini kabul ettiğini bildirmek ve eskiden beri olduğu üzere, Haremeyni's-Şerîfeyn'den ve Şam hududundan başlayarak Yemen'e varıncaya kadar bütün Hicaz Bölgesi Emîrliği'nin kendisine verilmesini talep etmek için 12 yaşındaki oğlu Şerif Ebû Numey'i, amcasının oğlu 'Arrar isimli elçi ile beraber Mısır'a gönderdi²¹. Merasimle karşılanan Ebû Numey, 16 Cemâziye'l-âhır 923/6 Temmuz 1517 târihinde Kâhire'de Dîvân-ı Hümâyûn'da Ka'be'nin anahtarlarını ve diğer hediyeleri Yavuz Sultan Selîm'e takdim edip el öptü ve pek çok hediyelere mazhar oldu.

Elçi hey'etini sevgi ve muhabbetle karşılayan Yavuz, onların ricalarını kabul ederek her birine hil'atler ve değerli hediyeler ihsan etti. Mekke Emîri Şerif Berekât'a ma'aş bağladı.

²¹ Hoca Sa'deddîn, Tâcü't-Tevârih, II, s. 371; Feridun Bey, Münşe'ât-i Selâtin, I, s. 491; Hezârfen Hüseyin, Tenkîhu't-Tevârih, yazma, İst. Süleymâniye Kütüb., Fâtih kısmı, nü. 4345, varak, 43b; Lütfî Paşa, Tevârih-i Âl-i 'Osman, s. 264-66; İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrerme Emirleri, s. 12; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târihi, IV, s. 236; Ahmed Asrâr, Kanunî Devrinde Osmanlılar'ın Dini Siyâseti ve İslâm 'Âlemi, s. 56.

²² Hoca Sa'deddin, Tâcü't-Tevârih, II, s.371-72; Lütfî Paşa, Tevârih-i Âl-i 'Osman, s. 266-67; Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târihi, IV, s. 236; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-Vukû'ât, I., 1327/1909, s. 82; Eyüb Sabri, Mir'âtü'l-Haremeyn, I, s. 677, Hicaz'da hutbelerde Pâdişâh'ın isminin zikredilmesi üzerine bu altınları bir şükran nişanesi olarak yolladığını yazmaktadır; İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrerme Emirleri, s. 14,18,71-74; Muhammed Harb, Yavuz Sultan Selîm'in Suriye ve Mısır Seferi, s. 94-5,

²³ Eyüb Sabri, Mir'âtü'l-Haremeyn, I, s. 677-78; E.Çelebi, Seyahatname, X, s.127.
²⁴ İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrerme Emirleri, 18; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, s. 265, n.7.

Ebû Numey ve beraberindekiler, muhtelif hediyeler ve Şerif Berekât'a gönderilen Emirlik Hil'atı ve Emirlik Menşuru ile Mekke'ye döndüler. Haremeyn ahâlisine dağıtılmak üzere, Yavuz tarafından yollanan iki yüz bin altın İle külliyetli mikdârdaki zahireyi de yanlarında götürdüler. Bunları yerinde tevzi' edebilmek için Emîr Muslihiddîn ile Mısırlı iki kadı da onlarla birlikte gönderildi. Emîr-i Mekke'ye Mısır varidatından senelik bir tahsisat bağlandı²². Ebû Numey'in, Cidde limanından vergi ve gümrük almasına da müsâ'ade edildi. Pâdişâh, ayrıca, yukarıda zikredilen mikdârdaki altının her sene Sürre-i Hümâyûn nâmı altında Haremeyn-i Şerife gönderilmesini ve vaktiyle Memlûkler'in yolladıkları Sadaka-ı Mısırye'nin Hazîne-i 'Âmire hesabına mahsuben eskisi gibi sevk edilmesini de usûl hâline getirdi ve İcâbının yapılmasını emretti²³.

Bundan sonra Haremeyn'de okunan hutbelerde Yavuz Sultân Selîm'in adı Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn olarak zikredilmeye başlandı. Bunu, Osmanlı memleketlerindeki diğer bütün camilerin hutbeleri ta'kîb etti".

Yavuz henüz Mısır'da iken, vaktiyle Memlûk Devleti sultânı Kansu Gavri'nin hizmetinde çalışmak üzere Cidde'de kalmış olan Anadolu levendlerinden Kaptan Selmân Reîs, bu defa gelip Hâdimü'l-Haremeyn Yavuz Sultan Selîm'e itâ'at ve sadâkatim arz etti. Bu hâdisse, Hicaz üzerindeki Osmanlı nüfuz ve tutumunu daha da kuvvetlendirdi.

Hicaz toprakları, İslâm dünyasının en mukaddes dînî merkezi olan Haremeyni-ş-Şerifeyn'i içinde bulundurduğu için, her zaman Müslümanların nazârında büyük ve ulvî bir i'tibâra sâhib olmuştur. Zîra, son ve ekme! dîn olan İslâmiyet burada zuhur etmiş, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri bu topraklarda nazil olmuş ve İslâm'ın altın devri olan Asr-ı Sa'âdet burada yaşanmıştı, Hâdimü'l-Haremeyn unvanını hâiz olmak, mukaddes şehirlere bakmak ve onları muhafaza etmek demektir. Bu vazife Osmanlı Halifelerine buralar halkının ve bütün İslâm dünyâsı hacılarının refahını ve Hac Yolu emniyetini te'min etmek vazifelerini de yükliyordu. Bu dînî vazifenin mâhiyeti ve kudsiyeti, Osmanlı devlet ricalini bu bölgeye sevrerek ve gönül rahatlığı ile daha fazla imtiyazlar tanımaya sevk etti, Neticede, Haremeyni-ş-Şerifeyn'in bulunduğu Hicaz bölgesi, husûsî bir duruma sâhib oldu. Bura halkı askerlik yapmak ve vergi vermek şöyle dursun, bilhassa Haremeyn ahâlîsi, her sene Sürre Alayları ile gönderilen büyük bir yardım parası alıyordu. Bu mübarek şehirler, bir Türk paşası tarafından idare edilecek yerde, buralarda, Fahr-i Kâinat 'aleyhi efdalü't-tahâyât Efendimiz Hazretleri'nin zamân-ı sa'âdetlerinden beri devam etmekte olan idarî teşkilât muhafaza edilerek Haremeyn-i Muhteremeyn'in idaresi, eskisi gibi Mekke-i Mükerrreme Şerîfleri'ne bırakıldı. Onlara bir hükümdar tahsisatı kadar ma'âşlar verildi ve hiçbir işlerine müdâhale edilmedi. Devlet-i 'Alîyye-i 'Osmânîyye en kuvvetli devirlerinde dahî Mekke-i Mükerrreme Emirleri seçimine müdâhale etmeyerek bu işi mahalline bıraktı. Şerifler ise aralarında emirliğe lâîk kimi görmüşlerse onu İstanbul'a Osmanlı Hükûmeti'ne 'arz ediyor, devlet de o namzedi kabul edip me'mûriyetini tasdik ediyordu.

Osmanlı Devleti, sırf ma'nevî şerefi bakımından Hicaz bölgesini ve bilhassa buradaki Haremeyn-i Şerifeyn'i himâyesi altında bulundurdu ve bu hususta çok titiz ve hassas davrandı. Devlet-i 'Alîyye, İslâm 'âlemi üzerinde, hilâfetle alâkalı olan Ka'be-i Mu'azzama'dan dolayı nüfuz te'sis etmiş olduğundan, daha ziyâde, zayıf zamanlarında bu rabıtayı bozacak en küçük hareketten dahî sakınarak Haremeyn-i Şerifeyn'de ve dolayısıyla Hicaz'da asayişin yolunda gitmesine son derece gayret gösterdi. Bu idare dört yüz seneden fazla devam etti. Bu zaman zarfında Osmanlı halifeleri Hâdimü'l-Haremeyn unvanını iftiharla kullanıp icâbını şerefle yerine getirdiler. Her sene Haremeyn'in meşâyih ve fukarasına buğday ve altın cinsinden hediyelerin Mahmil-i Şerîf ile gönderilmesine, Hac Yolu'nun emniyetine ve Ka'be-i Mu'azzama'nın korunmasına fevkalâde büyük ehemmiyet verdiler. Milâdî

İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrreme Emirleri, s. 14748. Mekke-i Mükerrreme Emirleri hakkında mufassal bilgi de vermektedir (s. 70-152); keza hk.: S. Ahmed Zeynî Dahlân, Hulâsatii'l-Kelâm fî Beyânı

Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm, bidayetten 1304/1886 senesine kadar; Hicaz Vilâyeti Salnamesi, beşinci defa olarak Matba'-i Vilâyet'de tab' olunmuştur, sene 1309/1891, s. 91-121. Yukarıdaki bilgiler için ayrıca krş.: A.Asrar, Kanunî Devrinde Osmanlılar'ın Dînî Siyâseti., s. 214-215; Suraiya Faoqi, Hacılar ve Sultanlar, (tere. Gül Çağdı Güven), indeks.

Krş. Hicaz Demiryolu Lâyhası, Dersa'âdet, 1324/1908, inşaatın ilk yedi senesindeki gelir ve giderler hakkında resmî evrakı muhtevirdir, Portekiz tehdidi için bk.: İst.Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, c. VII, vesika nu.2738 (İzahı ve vesikanın fotokopisi için bk.; Hulusi Yavuz, Ka'be ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti, 1517-1771., s.

134 ve kitabın sonundaki levha); İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrreme Emirleri. s.148. Hamidiye Hicaz Demiryolu hakkında 'Osmanlı Arşivi'nde birçok vesika bulunmasına rağmen bu mevzu'da Türkçede yapılan neşriyat son derece kifayetsizdir ve bu büyük vakıf eserinin 'azametini tebarüz ettirmekten uzaktır. Halbuki İngilizce, Fransızca ve Almanca yapılmış birhayli neşriyat vardır. Ma'amâfih, Silm Investment himayesinde hazırlanıp 1419/1998 Ramazan ayı boyunca Kanal 7 Televizyonunda yayımlanan belgesel "Hicaz Demiryolu: İstanbul'dan Medine'ye.

Geçmişten Günümüze Bir Kültür ve Medeniyet Yolculuğu" isimli program çok faydalı olmuştur. Üç video kaseti tutan bu programın bir kısım fotoğrafları Albaraka Türk tarafından Hicaz Demiryolu :Fotoğraf Albümü, (İstanbul 1999) başlığı altında neşredildi. Fevkal'âde mükemmel hazırlanmış olan belgeselin sözlü beyânları da Albüm'de yer alsaydı çok daha iyi olurdu. Bu mevzu'daki neşriyat arasında

adı geçen resmî Hicaz Demiryolu Uyhâsı'ndan başka bilhassa şunlara İşaret etmeliyiz: Muhammad Inshaullah, The History of the Hamidea Hedjaz Raihvay Project in Urdu, Arabic and English, üç dilde bu büyük projenin müdâfa'asını yapıyor; Jacob M. Landau, The Hejaz Railway and the Müslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda, mes'eleyi İslâmî değil siyâsî bakımdan ele alan bir mukaddime (s.7-31) ile kitabın esâsını oluşturan es-Seyyid Muhammed 'Ârifb.es-Seyyid Ahmed el-Huseynî ed-Dımaşkı'nin Kİtâbü's-Sa'âdeti'n-Nâmiyeti'l-Ebediyyefi'S-Sikke'ti'l-Hicâziyyeti'l-Hadîdiyye isimli Arabca eserinin (yazma nüshası İst.Üni.Kütübhanesinde) metnini ve İngilizce tercümesini vermektedir; Tilliam Ochsenwald, The Hijaz Railroad, Türkçe, Arabca ve batılı kaynaklar kullanılmıştır; -*.

XVI. asırda Kızıl Deniz'e Portekizlileri yaklaştırmamalarının ve mücâdeleyi Yemen'e kadar uzanan bölgede devam ettirmelerinin sebebi bu idi. Aradan dört yüz sene geçtiği halde, bu asnn başında ve 1900 ilâ 1908 seneleri arasında, Emîru'l-Mü'minîn ve Hâdimü'l-Harameyni'-Şerîfeyn Sultân II. Abdülhamîd Hân'ın bütün dünyâ Müslümanlarının yardımlarıyla inşâ ettirdiği Hamidiye Hicaz Demiryolu'nun sebebi de yine Hac Yoiu'nun emniyetini te'min edip bu ibâdetin ifâsını kolaylaştırmak, Harameyn'i ve Ka'be-i Mu'azzama'yı zamanın sömürgeci güçlerine karşı korumaktı^".

Hâdimü'l-Harameyn, Osmanlı halifeleri'nin resmî unvanlarından biriydi. Resmî yazışmalarda kullanılır, sikkelerde yazılır ve hutbelerde yâd edilirdi. Mekke-i Mükerrreme Emîrlerinin, Osmanlı halifeleri hakkında kullandıkları unvanlar arasında ona mutlaka yer verilir. İsimlerinden biri Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye-i 'Osmâniyye, kısaca Dâru'l-Hilâfe olan İstanbul'a gönderdikleri nâmelerde pâdişâh'a: "Sultânü'l-Berreyn ve'l-Bahreyn, Hâdimü'l-Harameyni'-Şerifeyn...Halifetü'r-Rahmân" gibi unvanlarla hitâb ederlerdi^".

Abbasî Halifeleri, Hâdimü'l-Harameyn unvanını kullanmamışlardı. Hanefî fıkıh ulemâsı ve diğer İslâm âlimleri, Abbasilerden sonra Arablann hâricinde Hilâfet Makâmı'nı İlk ihraz eden Osmanlı pâdişâhlarını, Hâdimü'l-Harameyn unvanını taşımak ve Emânet-i Mübâreke'yi muhafaza etmek gibi hukukları sebebiyle kendilerinin Hilâfet'e en lâyük ve en haklı zevat olduklarında icmâ' ve ittifak etmişlerdir²⁸.

Bu İtibarla, 923/1517'de Yavuz Sultan Selim zamanında başlayıp 1343/1924'te Osmanlı Hüâfet'i'nin sonuna kadar, Hâdimü'l-Harameyn ve Halife-i Müslimîn unvanları birbirlerinin ayrılmaz parçalan olarak kabul edildi. Hâdimü'l-Harameyn vasfını hâiz olmanın birinci sebebi, Mekke-i Mükerrreme ve Medîne-i Münevvere'yi himaye ve muhafaza etmektir. Sonradan, Mekke-i Mükerrreme'nin idaresi Osmanlı Devleti'nden ayrılmış olduğu halde bile, Osmanlı halifesi her iki unvanı da birbirinden ayırmadan kullanmaya devam ettiler.

Şöyle ki: Mekke-i Mükerrreme Emîri Şerif Hüseyin Paşa (1270-1344/1853-1925), Birinci Dünyâ Harbi'nde İngilizlerin va'adlerine inanıp tahriklerine kapılarak 3 Şa'bân 1334/10 Haziran 1916 târihinde metbû'u olan Osmanlı Devleti'ne karşı Mekke-i Mükerrreme'de isyan etti. O zaman Medîne-i Münevvere Halife'nin himayesinde olduğu için Haremeyn ile olan alâka hemen kesildi. Osmanlı Hükümeti, Şerif Hüseyin Paşa'nın yerine Şerif Alî Haydar

Paşa (1282-1354/ 1866-1935)'yı Mekke Emiri ta'yîn etti. Ancak o isyan sebebiyle, me'mûriyet yeri olan Mekke-i Mükerrerme'ye gidemedi ve Fahreddîn Paşa (1286-1367/ 1869-1948) tarafından isyancılara karşı müdâfa'a edilen Medîne-i Münewere'de bir müddet bekledi; sonra Şam'a çekildi ve nihayet İstanbul'a dönmeğe mecbur kaldı. Şerif 'Alî Haydar Paşa, memuriyet yerine gidememesine rağmen, Mekke-i Mükerrerme Emîri unvanını kullanmaya ve bu zaman zarfında Hâdimü'l-Harameyn olan Osmanlı halifesinin tahsisatını almaya devam etti. Hicaz'da 1335/1917'de Şerif Hüseyin hükümdar olunca, o bölge tamamen Osmanlı idaresinden çıktıktan sonra, Şerif Alî Haydar Paşa'nın "Mekke Emîri" diye kuru bir unvan taşımasının doğru olmayacağı nazar-ı dikkate alınarak 8 Şa'bân 1338/8 Mayıs 1919'da bir Vekiller Hey'eti Karan ve İrâde-i Seniyye ile Mekke-i Mükerrerme Emirliği safhası son buldu.

Fakat Osmanlı halifelerinin Hâdimü'l-Harameyn unvanını kullanmaları, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'nin 26 Receb 1342/ 3 Mart 1345 [1924] târih ve 431 sayılı kânunun ilk maddesinde: "Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet ma'nâ ve mefhûmunda esasen mündemiç olduğundan Hilâfet Makamı mülğadır" diyerek müstakil Hilâfet Makâmı'nı ilga ettiği târihe kadar devam etti. Bu târihten bir buçuk sene evvel, TBMM, 18 Teşrîn-i sâni 1338/18 Kasım 1922 târihinde Meclis'te seçim yaparak Hilâfet Makâmına son halife 'Abdü'l-Mecîd b.'Abdü'l-'Azîz Efendi (1285-1363/1868-1944)'yi getirdi. TBMM İcra Vekilleri Hey'eti nâmına Reis Hüseyin Ra'ûf (Orbay, 1881-1964)'in yeni seçilen halîfeye takdîm ettiği tebrik ve ta'zîm telgrafında kullandığı resmî hitâb: "Halife-i Müslimîn ve Hâdimü 'l-Harameyni's-Şerifeyn 'Abdü'l-Mecîd Hazretleri'ne" şeklindeydi. Halife-i Müslimîn 'Abdü'l-Mecîd Hazretleri de, TBMM Re'îsi Gâzî Musafa Kemâl Paşa ve Ra'ûf Bey'e ayrı ayrı yazdığı 4 Rabî'u'l-âhır 1341/ 24 Kasım 1922 tarihli cevabî telgraflarında aynı unvanı kullandı ve imzasını, "Halife-i Müslimîn ve Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn 'Abdü'l-Mecîd b.'Abdü'l-'Azîz" olarak atdı. TBMM'nin halife seçimi kararını tebliğ ve İstanbul Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmekte olan Emânât-ı Mübâreke ve Mukaddese'yi halîfeye takdîm etmek üzere Meclis'in İstanbul'a gönderdiği hey'etin başkanı Re'fet (Paşa, sonradan Bele, 1881-1963), Dolmabahçe Sarayı'nda 23 Teşrîn-i sâni 1338/23 Kasım 1922 târihinde, mülkî, askerî, adlî ve şer'î üst düzey erkân, vilâyet ve belediye meclisleri re'îslerinin iştiraki ile yapılan muhteşem merasimde huzurda irâde ettiği nutkunda yeni halîfeye: "Büyük Halifemiz, Hâdimü'l-Harameyni's-Şerifeyn Efendimiz" diye hitâb ediyordu.

*-Ufuk Güiso, Hicaz Demiryolu, sahasında Türkçe'de ilk ilmî eserdir; R, Tourret, Hedjaz Railway, bol resimli ve teknik bilgiler veren bir tedkiktir.

²⁷ Feridun Bey, Münşe'ât-i Selâtin, c.I, s. 2; İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrerme Emirleri, s. 43,51-61,68; aynı müel, Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı, s. 292-93

TM Corci Zeydân, Medeniyet-i İslâmiyye Târîhi, I, (tere, Zeki Megamiz), s. 104-5.

TM İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrerme Emirleri, s. 14145, Şerif Hüseyin'in hayâtı, 'isyani, hayâlleri ve hiyanetlerini anlatıyor; 'Abdullah b.el-Huseyn, Hakikatün min Târîhi'l-Ürdün: el-Âsârü'l-Kâmile, s. 111-116, İngilizlerle gizli gizli nasıl anlatıp isyan ettiklerini yazıyor; Feridun Cemal Erkin, Dış İşlerinde 34 Yıl: Anılar ve Yorumlar, L, s. 126, Şerif Hüseyin'in oğlu ve Ürdün kralı Melik Abdullah'dan naklen onun acı 'tırâflarını, İngilizlere aldanarak metbû'u olan Osmanlı Devleti'ne karşı 'isyan etmenin pişmanlığını ve bu yüzden kahrolduğunu kaydetmektedir. Keza bk.: A.L.Tibawi, Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine, 1914-1921, s. 138-141.

³⁰ Millî Nevsâl, ikinci sene, 1339/1923.

Bu resmî ifâdeler, Osmanlı tatbikatında "Hâdimü'l-Harameyn" ve "Halife" unvanlarının birbirinden ayrılmaz olduğunu gösteriyordu,

Şerif Hüseyin'in çok kısa süren "Hicaz Krallığından sonra Harameyn-i Şerifeyn'in idaresi 1924'te Sa'ûd (Türk telâffuzu : Su'udî) Hanedanı eline geçti. 1926'da Su'udî Arabistan Krallığı kuruldu[^]. Su'udî meliklerinin halife unvanı yoktur, fakat "Hâdimü'l-Harameyn" sıfatını kullanmaktadırlar, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'nin tevsi'i hususunda büyük gayretleri vardır. Petrol gelirleri sayesinde yeni bir büyük i'mâr ve inkişâf fa'aliyetleri başladı. Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere arasındaki Hicret Yolu büyük bir otopan oldu. Mekke, Mina, Müzdelife ve 'Arafat geniş otoyollara ve tünellere kavuştu, Sayılan her sene artan hacıların iskânı ve Harameyn'de asayişin te'mîni ve bilhassa Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'nin temizlik ve emniyeti için çok güzel çalışıldığı müşahede edilmektedir. Su'udî 'Arabistan meliki bütün bu hizmetlerinde sâdece "Hâdimü'l-Harameyn" unvanını kullanmaktadır".

" İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, s. 185-192.

[^] Suudî meliklerin Hâdimü'l-Harameyn unvanını kullandıktan muhtelif yerlerde görülebilir. Meselâ krş.: Marmara Üni. İlahiyat Fak. hocalarının bu ülke desteği ile yaptıkları Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Me'âlî (Medîne-i Münevvere 1412/1992)'nin İç kapağı; el-Mecelle: Mecelletü'l-'Arabî'd-Düveliyeye, sayı 547 (16 Muharrem 1411/ 8 Ağustos 1990), s. 202.

" İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, c.VII, nü. 2738; Hulusi Yavuz, Ka'be ve Harameyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti, 1517-1571, s. 134 ve lev.I.

*** Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Târihi, II, 80.

Netice olarak, Osmanlı pâdişâhları da bu unvanı kuru kuruya kullanmamışlar; benzeri görülmemiş fedâkârlıklarda bulunarak bu payenin îcâbı hizmetler yapmışlardır. Mısır'ın 923/1517'de fethinden sonra, Osmanlı idâresinin Yemen'e kadar uzanması, Osmanlı topraklarını genişletmek ve mal toplamak için değil, Harameyn'i tehdid eden Portekizlilere ve sonra diğerlerine karşı Ka'be-i Mu'azzama'yı muhafaza ve müdâfa'a etmektir[^]. Yavuz'un İran ve Mısır zaferleri, Osmanlı Devleti'ni, İslâm birliği temelleri üzerine oturtmuş ve İstanbul'un hilâfet merkezi hâline gelmesi bu gayeyi sağlamıştı. Artık bundan sonra Osmanlı pâdişâhları Sürre Alayları ve büyük Harameyn Vakıfları ile mukaddes beldeleri altına boğmuşlardı[^]. Bugün, onların bu büyük hizmetleri hakkında yapılan ilmî tedkik ve tettebbu'lar henüz başlangıç safhasında bile değildir. Topkapı Sarayı, Başbakanlık ve Vakıflar Umûm Müdürlüğü'ndeki arşivlerimiz, Harameyn Evkafı Defterleri ile doludur ve tedkikât yapılmaya muntazırdır.

KAYNAKÇA

- 'Abdullah b.el-Huseyn, Hakâkâtün min Târibi'l-Ürdün: el-Âsârü'l-Kâmile, 2.baskı, Lübnan 1979.
- 'Abdü'l-'Azîz eş-Şennâvî, ed-Devletü'l-'Osmâniyye Devletün İslâmiyyetün Müfterâ 'aleyhâ, I, Kahire 1980.
- A.L.Tibawi, Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine, 1914-1921, Londra 1978.
- Abdurrahmân Şeref (1251-1344/1835-1925), Târîh-i Devle-i 'Osmâniyye, I, k. 1309/1891.
- Abdurrahmân Şeref, Fezleke-i Devle-i 'Osmâniyye, Dersa'âdet 1312/1895-
- Ahmed Asrar, Kanunî Devrinde Osmanlıların Dînî Siyâseti ve İslâm Âlemi, İstanbul 1972.
- Ahmed b.'Alî el-Kalkaşandî (v.821/1418), Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ, VI,Beyrut 1407/1987.
- Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, II, Dersa'âdet 1326/1908.
- Ahmed Râsim, Resimli ve Harîtah 'Osmanlı Târîhi, I, İstanbul 1326-1328.
- Bernard Lewis, «Khadim alHaramayn» mad. Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition, Leiden 1978.
- Câvid Baysun, «Mercidabık» mad., İslâm Ansiklopedisi, VII.
- Corcî Zeydân, Medeniyet-i İslâmîye Târîhi, I, (tere. Zeki Megamiz), Dersa'âdet 1328/1910.
- Evliya Çelebi (1020-1076/1611-1685), Styâhalmâme, c.X, İst. 1938.
- Eyüb Sabri (Paşa, v.1308/1890), Mir'âtü'l-Harameyn, I, İstanbul 1303/1884.
- Feridun Bey, MüHjeta., II, İst. 1275/1858.
- Feridun Cemal Erkin, Dış İşlerinde 34 Yıl: Anılar ve Yorumlar, I, Türk Tarih Kurumu, (Ankara 1980).
- Halîl Edhem, Düvel-i İslâmiyye: Târîhî medhaller ile takvimi ve ensâbî ced-

velleri muhtevîdir, Stanley Lane-Poole'un İslâm Devletleri Sülâleleri'ne dâ'ir te'lif kerdesi olan eserin ta'dilât ve ilâvât ile tercümesidir, Millî Matba'a, İst. 1345/1925.

Halil İnalçık, The Onaman Enpire: The Classical Age, 1300-1600, Londra 1973-

Hammer, Devlet-i 'Osmâniyye Târihi, (tere. Mehmed 'Ata (1273-1341/1856-1922)), cJV, İstanbul 1330/1912.

Hâşim Muhammed İbrahim, «el-Hılâfetü ba'de Fethi'l-titrâk li-Mısr», Mecelletü'l-Ezher, sayı, 22 (Kahire 1950).

Hezârfen Hüseyin, Tenkîhu't-Tevârîb, yazma, İst.Süleymâniye Kütüb., Fâtih kısmı, nü. 4345, varak, 43b.

Hicaz Demiryolu Lâyihası, Dersa'âdet, 1324/1908.

Hicaz Vilâyeti Salnamesi, Sene-i Hicriyye 1306.

Hoca Sa'deddîn (943-1008/1536-1599), Tâcü't-Tevârih, Selîmnâme, İstanbul 1279/1862.

Hulusi Yavuz, Ka'be ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti, 1517-1771, İstanbul1984.

İ.H.Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrreme Emirleri, Ankara 1972.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1888-1977), Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı, 2.baskı, Türk Târih Kurumu, Ankara 1984.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1889-1977), Osmanlı Târihi: İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultân Süleyman'ın Ölümüne Kadar, c.II, Türk Tarih Kurumu, Ank. 1975.

İsmail Hami Dânişmend (1889-1967), İzahlı Osmanlı Târihi Kronolojisi, c.II, İst, 1948.

İst.Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, c.VII, vesika nu.2738.

Jacob M.Landau, The Hejaz Railvay and the Müslim Pilgrimage-. A Case of Ottoman Political Propaganda, Wayne State University Press, (Detroit 1971),

Kutbu'd-Dîn Muhammed b.Ahmed en-Nehrevâlî el-Mekkî (917-990/1511-1582), el-A'lâm bi-İ'lâmı Beyti'l-lâbi'l-Harâni: Târîhu Mekke (Seyyid Ahmed b.Zeynî Dahlân, Hulâsatu'l-Kelâm fî Beyânı Ümerâ'i'l-Beledi'l-Harâm, Mısır 1305/1887, başlıklı eserin kenarında).

Lütfî Paşa (v.971/1364), Tevârih-i Âl-i 'Osman, İst. 1341/1923.

MillîNevsâl, ikinci sene, Kana'ât Kirabhânesi, [İstanbul] 1339/1923.

Muhammad Inshaullah, The History of the Hamidea Hedjaz Railway Project in Urdu, Arabic and English, (Lahor 1908).

Muhammed Harb, Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır Seferi, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1986.

Mustafa Nûrî Paşa, Ne'âyicü'l-Vukû 'ât, I, İstanbul 1327/1909.

Müneccimbaşı Ahmed Dede (v.1113/1702), Müneccimbaşı Târîhi; Sahâi'fü'l-Ahbâr fî Vakâyi'l-A'sâr, c.II, terc.İsmâil Erünsal, (Tercüman 1001 Temel Eser, 37), İst.

Osman Turan (1914-1978), Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Târîhi: Türk Dünyâ Nizâmının Millî ve İnsanî Esasları, c.II, İstanbul 1969.

Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı, 2.baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.

R.TQurret, Hedjaz Railway, Tourret Publishing, (Abingdon, Oxon, GB, 1984).

Rüstem Paşa (906-968/1500-1561), Târîh-i Âl-i 'Osman, yazma, İ.Ü.Kütüb., T.2438.

S.Ahmed Zeynî Dahlân, Hulâsaü'l-Kelâm fî Beyânı Ümerâ'i'l-Beledi'l-Haram, bidâyetden 1304/1886 senesine kadar; Hicaz Vilâyeti Salnamesi, beşinci defa olarak Matba'-i Vilâyet'de tab' olunmuştur, sene 1309/1891.

Salâhaddîn Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fâtih Sultân Mehmed'in Siyâsî Hayâtı, İst 1971.

Salâhaddîn Tansel, Yavuz Sultân Selim, İst. 1969.

Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI.Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990.

İHVAN-I SAFA FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

Şahin FİLİZ

İHVAN-I SAFA'NIN KİMLİĞİ

X. Yüzyılda İslâm âleminde, "müslümanları bağınazlıktan kurtarmak, ilim zihniyetini ve tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hakim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlâkı yaratmak" amacıyla onaya çıkan ve kendilerine "Ansiklopedistler" adı verilen gizli ve mistik bir felsefe topluluğu ortaya çıkmıştır. Bu cemiyeti tesis edenler kendilerine 'Ihvanu's-Safa' (Leş Freres de la Purete: Safa, saffet, temiz, temizlenmiş, temizlik... kardeşler adını vermişlerdir. Yine onlar kendilerinin basiret (kalp gözü) lerinin açık olduğunu, gönül gözüyle manevi ve ruhani âlemi gördüklerini, temiz bir ruha sahip olduklarını, metafizik (gayb) âlemini müşahade ettiklerini, kısaca hakikat bilgisine ulaştıklarını ve bu nedenle de söz konusu adı aldıklarını söylerler*. Kısacası, Safa Kardeşler de diyebileceğimiz Ihvan-ı Safa, sözü edilen yüzyılın sonlarına doğru Basra'da kurulmuş gizli bir cemiyetin adıdır. 'Ihvanu's-Safa' adı, Risaleler'in başında "İşte Ihvanu's-Safa ve hullanu'1-Vefa ve Ehlü'1-Adl ve Ebnau'1-Hamd..." şeklinde bizzat kendileri tarafından kullanılan bir addır

Bu gruba mensup olanlar ve daha doğrusu söz konusu cemiyeti kuranlar hakkında net ve etraflı bir bilgiye sahip bulunmamaktayız. Bununla birlikte, bu gruba mensup bazı üyelerin yakın dostu olduğu söylenen Ebu Havyan et-Tevhidî (v. 400 / 1009 dan sonra), bize birtakım malzemeler sağlamaktadır. Buna göre, grubun tam adı "Ihvanu's-Safa ve Hullanü'İ-Vefa ve Ehlü'1-Hamd ve Ebnau'1-Mecd"dî. Bu adı kendilerine ilham eden, çok itibar ettikleri bir kitap olan Kelile ve Dimne'deki "Tasmalı Güvercin" hikayesidir.

Ebu Hayyan, ileride göreceğimiz gibi, diğer İslam kaynaklarında da bahsi geçen beş kişinin adını vermektedir^.

Ihvan'ın önde gelen isimlerinden sayılan bu beş kişiyi zikretmeden önce, ayntılara girmeden, onların yaşadığı döneme değinmekte yarar vardır.

* bkz. İsmail Yakıt, Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, s. 19; ayrıca bkz. P. Lory, "La magie chez leş Ihwan al-Safa", Bulletin d'Etudes Oriemales, s. 147-159; Ian Richard Netlon, Müslim Neoplatonists, s.95-110.

² bkz. Resail 1/27,47

* Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa, İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M.M. Şerif, çev. İ. Kutluer), 1327, İnsan Y. İçinde. Ayrıca bkz. Y. Marquet, La détermination astrale de l' evolution selon leş Freres de la Purete, s. 127-146, Mad.1077/s. 42; Joel L. Kraemer, Humanism In the Renaissance of islam, EJ. Brill, s. 1-26.

kin genel Şii inancına olan bağlılıklarında İsmaililer, Yunan felsefesinde, hakikate giden emin bir yol olarak matematiğe olan sabit inançları nedeniyle, özellikle onun Yeni Pythagorasçı ezoterik eğilimlerine uygun bir müttefik bulmuşlardı".

O, dönemin Basra'sı, dini düşünce ve bilimdeki etkinliği, yeni birtakım cı-kışlara sahne olması bakımından İslam dünyasının çok önemli merkezlerinden biridir. Mürcie ve Kaderiye orada ortaya çıkmış, Nazzam, Vasıl b. Ata, Hasan Basrî ve Eş'arî, düşüncelerini orada yayıp bayraklaştırmışlardır.

Basra'daki durum sadece bir dizi mezheplerin ortaya çıkmasıyla kalmamış, bunların birbirleriyle çatışma halindeki farklı ve karmaşık görüşlerine de şahit olmuştur. Bu fikrî ve dinî karmaşanın arka planında yer alan sorun, temelde insan meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görünürde Tanrı ve O'nun sıfatları üzerindeki tartışmalar olmakla birlikte, İnsan problemi esas hareket noktasını teşkil etmiş görünmektedir. X. Yüzyılın bu karmaşık fikrî panoramasına örnek olması bakımından önde gelen bir kaç mezhebin itikadi konular hakkındaki görüşlerine değinmekte yarar vardır.

Müşebbihe ve Mücessime, Tanrı ve sıfatları konusunda antropomorfist bir izah tarzı getirmeye çalışmışlardır[^]. Kelamî bakış açısından hareket edildiğinde bu fırkaların standart itikadi yorumlara aykırı bir görüş ileri sürdüklerini tespit etmek yeterli gelmemektedir. Probleme felsefi açıdan yaklaşıldığında, söz konusu fırkaların, en önemli itikadi meseleleri bile ele alırken, insanı ve onun varlık yapısını görüşlerinin arka planına yerleştirdikleri belirlenebilir.

Öte yandan Mutezile ise, tenzihi savunmakta ve sıfatların Tanrı'nın zatıyla aynı olduğu fikrini öne sürmektedir^{*}. Mutezile'nin özellikle adalet ve insan hürriyeti ile ilgili görüşleri, tenzihi de insan sorununu temel alarak açıklamaya giriştikleri fikrini uyandırmaktadır.

Eş'ariler Tanrı'nın zafî ve fiilî, selbî ve sübûtî sıfatlara sahip bulunduğunu söylemişler, sıfatların Tanrı'nın zatı ile var, zatına ilave edilmiş olduğunu iddia etmişlerdir[^]. Mutezile ile kıyaslandığında daha çok teosentrik bir izah tarzı görünümünde olan bu görüş, dolaylı olarak, Eş'arilerin insan problemini ele alış ve o insanı anlamlandırış yöntemlerini de belirlemiş görünmektedir.

Sözü edilen itikadi esasların bu dönemde sadece kelamî ve mezhebi açılardan ele alındıklarını söylemek, eksik bir yargı olacaktır. Tanrı ve O'nun sı-

" Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamî ve Tasavvufuna Giriş, (çev. Şahin Filiz), s. 77,78; bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178; ayrıca bkz. Ahmet Koç, İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi, s. 38.

[^] Enver Uysal, İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem, s. 21.

[°] bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, 1/103,104, 105; Ali Sami en-Neşşar, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, 1/396 vd; Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 225 vd; bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178.

" bkz. Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, Şerhu Usuli'l-Hamse, s. 200,201,202; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ari, Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l- Musallin, (ed. H. Ritter), 1/165,283; 11/485,486,487.

¹⁰ bkz. Gazali, el-İktisad fi'l-İtikad, s. 65,66, 67; Taftazani, Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi), (çev. S. Uludağ), s. 144-145; Bağdadi, a.g.e., s. 338; Nureddin es-Sabuni, Maturidiye Akaidi, (çev. B. Topaloğlu), s. 74 vd.

fatlarını incelerken ortaya çıkan sonuçların insan sorununa nasıl bir açıklama getirdiği, sözü edilen mezheplerin derinliğine araştırılması ile aydınlığa kavuşabilir. Şu kadarını belirtmelidir ki, aynı konular insan problemiyle daha sıkı bir ilişki içinde; İslam filozoflanca da ele alınıp irdelenmiştir, denilebilir. Dikatimizi çeken nokta, özellikle Farabi ve İbn Sina gibi başlıca İslam filozoflarının, bu konularda genellikle Mutezile'nin rasyonel eğilimlerini benimsemiş olmalarıdır. Örneğin, hususiyle Farabi ve İbn Sina, Aristoteles'in "İlk Hareket Ettiricisi" (Prime Mover) fikri üzerinde durarak sıfatlara ilişkin olarak Mutezili yaklaşımı desteklemiş, O'nun her bakımdan tek, varlığı zorunlu ve zatının ayrı, bilfiil akıl ve akledilir olduğunu, öteki tüm mümkün varlıkların varlıklarını O'na borçlu bulduklarını öne sürmüşlerdir[^].

Ihvan-ı Safa, yani "temiz ve arı gönüllü kardeşler", böyle bir fikrî ve dinî ortam içinde doğup ortaya çıkmışlardır, Onlar, Tanrı, evren ve İnsan gibi dönemin tüm fikrî çekişmelerinin, mezhep ve meşrep kavgalarının anahtar kavramlarını Risaleler'in mihverî olarak telakki ederek anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Ihvan-ı Safa, arı gönüllü ve her delile iman edip bağlılık gösteren kardeşlerdir. Onlardan bize kadar gelen metnin X. Yüzyıla ait olduğu üzerinde uyulmaktadır. Tevhidi, İbn Kıfti, Şehrezuri gibi bazı filozof ve tarihçiler, eserin ortaya çıkışında katkısı olanlardan bazılarının isimlerini verirler. Ebu Süleyman Busti, Mukaddesi, Ali b. Harun Zencani, Muhammed b. Ahmed Nehrecuri (veya Mihricani), Avfi gibiR Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre, bunlar arasında bulunan bir diğer isim de Zeyd b. Rufaa'dır, Zeyd, Basra'da uzun süre kalmış ve burada, topluluğun anılan Öteki kurucuları ile bir araya gelerek kendilerini Allah'ın rızasına yaklaştıracak bir mezhep kurmuştur[^].

Bu topluluk dinî, siyasî ve felsefî bir karaktere sahip olup, temel doktrinleri ahlâk, dolayısıyla insan problemidir. Bu yüzden öğretilerinin esasım ahlak görüşü oluşturmaktadır. Onlar Yunan, Fars ve Hintlilerin felsefî miraslarına derinlemesine vakıftılar. Çünkü bu üç milletin ilmî eserleri diğer milletlerin ilmî eserlerinden daha çok Arapçaya çevrilmişti. Onlara göre İslam akidesi cehaletten temizlenmeli ve bunun için de felsefeye başvurulmalı idi. Çünkü felsefe içtihadı, maslahatı ve itikadi hikmeti içinde bulunduruyordu^{*1*}.

Ihvan-ı Safa'nın İslâm düşüncesinin gelişiminde büyük rolü olmuştur. Görüşlerinin eklektik özelliği ve kimliklerinin gizemli oluşu nedeniyle sürekli bir merak konusu olmuşlardır, ihvan batıda Hegel, Kant ve Voltaire kadar Or-

** Farabi ve İbn Sina'nın Tann görüşleri konusunda geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafizigi, s. 51-79.

[^] Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Hüseyin Hatemi), s. 138; bkz. G. Flügel, Ueber Inhalt und Vertasser der Arabischen Encyclopadie, d. I., die Abhandlung der auf-richtigen Brüder und treuen Freunde, 2DGM 13 (1859), s. 143; ayrıca bkz. S.M. Stem, Studies in Early Ismailism, s. 155-176.

" bkz. Ebu Hayyan et-Tevhidi, el-Mukabesai, s. 45 vd.; ayrıca bkz. Ş. Muhammed b. Mahmud Şehrezuri, Nüzheu'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrah fi Tarihi'l-Hukema ve'l-Felasife, 11/20 vd.; ayrıca bkz. J.V. Hammer, Ichwan-0s-Suffa, s. 87-119.

[^] bkz. C. İzmirli, Ihvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekamül Nazariyesi, s. 25 vd.; ayrıca bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 133-134.

tadoğuda şöhret bulmuştur. Kendilerini "babamız Adem'in Mağarasında uyuyanlar" diye tanımlamaları açıkça Kur'an'daki Ashab-ı Kehfden esinlendiklerini göstermektedir. İşte bu da, kimliklerinin gizemini yansıtmaktadır. Platon, Aristoteles ve özellikle Plotinus'un fikirlerini birleştirerek kendi görüşlerini vurguladıkları kuşku götürmemekle birlikte, bu hareketi tümüyle senkretik bir sistem olarak tanımlamak isabetsiz bir hüküm olacaktır[^]. Aksine ihvan, senkretik değil, eklektiktir. Çünkü senkretizm, adamakıllı değişik öğretilerin, eleştirisiz tutumla kabaca derlenmesidir. Bu özelliği ile senkretizm, eklektizme karşıt sayılmıştır. Zira eklektizm, senkretizmin tersine, doğal olana aykırı düşen her çeşit bağdaştırma eğilimine set çeken bir anlayış olarak kabul edilmiştir[^],

Bir grup ansiklopedisi ve filozoftan meydana gelen bu ekip, din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. İslam hukukunu Yunan felsefesiyle harmonize ederek tüm bilgileri ansiklopedik bir form içerisinde sentezlemişlerdir[^]. Asıl amaçları, kendilerinin ifadesiyle insanı her iki cihanda mutluluğa ve huzura kavuşturacak yola kılavuzlamaktır. Burada tüm din ve doktrinler içerisinde en fazla İslam'a vurgu yapmaktadırlar. Risaleler'de de bunu açıkça belirtirler[^].

"RESAIL"DEKİ KONULARIN ANA MİHVERİ OLARAK İNSAN

Kuşkusuz insan meselesi, İslâm felsefesi tarihi içinde gerek İhvan'dan Önceki, veya onlarla aynı çağdaki ve gerekse onlardan sonraki filozoflarca ele alınmış; eserlerine şu ya da bu şekilde konu olmuştur. Kindi, Farabî, İbn Sina ve Gazai gibi isimler, insan meselesine eğilmiş; bunu nefis ve akıl gibi kavramlarla ifade etmişler; insanı, ya bilgi felsefesi ya da ahlak felsefesi bağlamında, hatta varlık felsefesi açısından ele alıp incelemeye çalışmışlardır. Bunlara, örnek teşkil etmeleri açısından kısaca temas etmek gerekir.

Kindî, insan sorunsalı üzerinde dururken nefis ve akıl kavramlarından hareket etmektedir. Akıl ve dereceleri, akıl ve akledilirler, cisim ve akıl arasındaki bağ gibi konuların insanın varlık bütünü bağlamında ele alıp işlemektedir[^]. "Risale fi'n-Nefs, Kelamun fi'n-Nefs, Muhtasarun Veciz, Risale Fi Mahiyeti¹ n-Nevm ve'r-Ru'ya ve Risale fi'l-Akl[^] *" bunun en açık örneklerindedir.

Farabi de Kindi'yi takiben insan problemini felsefe sisteminin hemen tamamına yayarak ele almaktadır. Nefis, nefsin bölümleri, nefsin bedenden[^] ayrılması, akıl ve aklın dereceleri, Faal Akıl ve onunla ittisal gibi konular, doğ-

[^] bkz. Resail İV/18 (Bundan sonra, Res. kısaltması kullanılacaktır.)

[^] Ian Richard Netton. The Brethren of Purity (History of Islamic Philosophy), eds. S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, N.Y. 19% içinde), 1222-230

* Bu konuda geniş bilgi için bkz. Teoman Duralı, Felsefe-Bilim'e Giriş, s. 34

*° bkz. C. A. Qadir, Philosophy and Science in the Islamic World, Roudedge, N.Y. 1991, s. 54, 58,59; ayrıca bkz. D.B. Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Encyklopadie der Ichwan uç çafa, s. 74-102

*" bkz. Ian Richard Netton, The Brethren of Purity, s. 229 vd; ayrıca bkz. S.M. Stern, Studies in Early Ismailism, s. 155-176.

-" bkz. Faysal Bedir Avn, el-Felsefetü'l-İslamiyye fi'l-Meşnk, M. Hurriyyeti'l-Hadise, s. 168-184.

21 bkz. Kindi, Felsefi Risaleler, (çev. ve inci.: Mahmut Kaya), s. 131-152.

22 bkz. Fahrettin Olguner, Farabi, s. 93-104.

rudan veya dolaylı olarak inşam ve onun varoluş tarzını incelemektedir²⁴. Onun özellikle bilgi felsefesini, psikolojiyi ilgilendiren konularla başlatarak tahlili ve ahlak felsefesini insan merkezli işleyişi, insanı ne denli temel problem olarak ele aldığını göstermektedir.

İbn Sina ise, nefis ve cisim, nefsin cevherliği, bekası, ölüm meselesi, marifet, külli ve cüzi, varlık ve mahiyet problemlerine yer vererek insanı anlatmaktadır²⁵, Nefis ile beden münasebeti, nefsin çeşitleri ve değerleri yani, nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis gibi konuların temelinde insan meselesi çerçevesi içinde açıklamaya girişmektedir.

Mistik tecrübeye, keşfe ve tasavvufi ahlâka vurgu yapan Gazali de, özellikle tasavvufi eserlerinde insan sorununu derinlemesine tahlil etmeye çalışmıştır, O da Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi, nefsin ne olduğu sorusu üzerinde durarak onun cevherliği, bekası ve sufilik ilmini insan problemi etrafında incelemiştir²⁶.

Ihvan-ı Safa'nın insan sorununa eğilişi ise, Risaleler'de oldukça kapsamlı ve geniş bir platformda cereyan etmektedir. Çünkü onlar insanı, işledikleri diğer problemlerin bir parçası olarak ya da yeri geldiği için değil, müstakil bir sorun olarak görmüşlerdir. Ansiklopedik mahiyetteki eserleri ile probleme daha yakından ve daha sistemli bir şekilde yaklaştıkları gözlenmektedir.

Risaleler'in yazıldığı dönem, yer ve o dönemin şartları, kolayca tahmin edilebileceği gibi, seçilen ve işlenen konulara doğrudan doğruya damgasını vurmuştur. Bu gizli cemiyetin ilk olarak Güney Irak'ta Basra'da ortaya çıkmış olması, Risaleler'in matematiksel, siyasal ve dini öğretilerden oluşması bir rastlantının eseri olarak görülmemektedir. Çünkü o dönemin Basra'sı, dış etkilere açık, devamlı dış dünya ile iletişim içinde olan kozmopolit bir kenttir. Basra'da her türlü fikir akımı ve doktrinin oluşturduğu karmaşık bir düşünce ortamı bulunmaktadır²⁷. İşte Risaleler, Basra'nın fikrî kargaşası ve farklı dinî ve siyasî atmosferi içerisinde kaleme alınmıştır.

Bu Risaleler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, merkezinde matematiğin yer aldığı felsefi bilimlerin gerçek bir ansiklopedisini oluşturmaktadır. Yazarlarının düsturu, hiçbir bilimi inkar etmeden, herhangi bir kitabı bir kenara itmeden, ya da herhangi bir inancın yanında yer almadan, en geniş ve kucağlayıcı kelimelerle ifade edilen bir evrensellik özelliği gösterir. Çünkü inançları, duyulur ya da akledilir olsun, batini ya da zahiri olsun, gizli ya da

²⁴ bkz. Faysal Bedir Avn, a.g.e., s. 257-273.

²⁴ A.g.e., s. 274 vd.

²⁵ bkz. F. Bedir Avn, a.g.e., s. 331-368.

²⁶ bkz. Hayran) Altıntaş, İbn Sina Metafizigi, s. 123-148.

²⁷ bkz. F. Bedir Avn, a.g.e., s. 435-467.

²⁸ Ian Richard Netton, The Brethren of Purity, s. 222-223; Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 78.

açık olsun, bütün iman esaslarını içine alır. Yalnız onlar tümüyle tek bir Prensipten, tek bir Neden'den, tek bir Evren'den ve tek bir ruhtan türemek kaydıyla¹.

Musikiden büyüye kadar uzanan geniş bir yelpazede pek çok konuyu bu Risaleler'de uzun uzadıya işlemişlerdir. Risaleler didaktik bir üslupla yazılmış olup son derece eklektik bir İçeriğe sahip görünmektedir. Bunlar, Ihvan'ın yaşadığı çağın pedagojik ve kültürel bir aynası olmuştur. Dört temel bölüme ayrılmıştır: On beş risale matematik bilimler, on yedi risale doğa bilimleri, on risale psikolojik ve entelektüel bilimler, on bir tanesi metafizik ya da teolojik bilimler denilebilecek konulara tahsis edilmiştir².

Elli bir risale içerisinde psikolojik ve entelektüel bilimlere sadece on adet risalenin tahsis edilmiş olması, insan problemine fazla yer vermedikleri anlamına gelmemelidir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi ihvan, öteki risalelerdeki diğer bütün konuların insan sorunu etrafında ele alıp işlemektedir. X. Yüzyılın fikrî, dinî ve siyasî problemleri içinde kendi varlığını arayan, evren ve Tanrı karşısındaki pozisyonunu belirlemeye çalışan, kısacası kendi varlığını nasıl gerçekleştireceği sorusunu soran insana Risaleler, "her iki cihanda" mutlu olabilmenin yollarını göstermeye çalışmaktadır³. Bunun için de, insanı, sadece belirli bir mensubiyete sahip, belirlenmiş bir mekânın ve zamanın varlığı olarak görmemekte; onu, salt bir varlık, bütüncül bir varoluş gerçekliği içerisinde anlamlandırmaya uğraşmaktadır. Bu bakımdan Risaleler, ansiklopedik düşünce tarihinde insanı ve onun varlık bütünlüğünü işledikleri konuların ana mihveri haline getiren özellikleriyle, temayüz ederler.

Ihvan-ı Safa ile hemen hemen aynı yüzyılı paylaşan İbn Sina, ansiklopedik düşüncesinde mantık, tabiat bilimleri ve ilahiyat bilimlerine yer vermiştir. Bu ansiklopedik taksime ihvan, "Nefsaniyat" konusunu eklemiştir. Tabiat bilimleri (Tabiiyyat) bitkiler, canlılar ve cansızları; ilahiyat bilimleri nefis ve ittisal nazariyelerini ihtiva ettiği gibi, ihvan, mantığa riyaziyatı ilave etmiştir. Ansiklopedik düşünce, yeni ve eski ilimlere ait her şeyi bu yapı içerisinde bir araya getirmiş, o çağın tüm nazariyelerini bünyesinde toplamıştır. Farabi İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı) ve İbn Sina da "Akli İlimlerin Bölümleri Üzerine" derken, bu tür geleneğe ve düşünceye işaret etmişlerdir⁴.

Evren, insan, siyaset, ahlak ve Tanrı gibi temel meselelerde Farabi, kapsamlı ve bütünlüklü bir ansiklopedik düşünce ortaya koymaktadır. Eflatun ile Aris-toteles'in fikirlerini birleştirmeye çalıştığı "el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn"

¹ Macit Fahri, a.g.e., a. yer.

² bkz. Seyyed Hussain Nasr, An Introduction to Cosmological Doctrines, s. 39 vd; ayrıca bkz. S. M. Stern, Studies in Early Ismailism, s. 155-176; Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178.

³ bkz. Zikredilen eserler, a. yerler.

⁴ bkz. Hasan Hanefi, Dirasetun Islamiyyecun, s. 119.

adlı eseri, akıl ile vahyi, ruh ile bedeni ve felsefe ile dini uzlaşma içerisinde kavrayan geniş bir ansiklopedik düşüncenin ürünü olarak değerlendirilebilir-, İbn Sina da -Farabi'den bazı noktalarda ayrılmakla birlikte- varlık-mahiyet aynını, psikolojisi ve el-İşarat ve't-Tenbihat'ındaki mistik tavrıyla ansiklopedik bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır[^]. Bununla birlikte İhvan'ın ve Risaleler'in hem ansiklopedik geleneğin sistematize edilmesi ve hem de insan ve onun varlık yapısının merkezi bir problem olarak ele alınması bakımından aynı bir önemi vardır.

İhvan-ı Safa Risaleleri! modern anlamda insanbilimsel bir felsefe örneği sayılabilir. Bu risalelerde İnsan, bir varlık bütünlüğü içerisinde; kendi içinde çatışan, mücadele eden, kısacası yapıp-eden bir varlık olarak, sürekli bir varoluş tarzında kavranmaya çalışılmaktadır.

İnsanbilimsel felsefe, çok ayrı bir özellik gösterir. Bu felsefenin gerçek anlam ve önemini kavramak için epik değil, dramatik betimleme tutumunun tercih edilmesi isabetli olacaktır. Çünkü burada kavram ve kuramların barış içinde bir gelişmesi yerine, çatışan tinsel güçler arasındaki uyumsuzluklarla karşı karşıya bulunmaktayız. İnsanbilimsel felsefenin tarihi en derin insani tutkular ve heyecanlarla doludur. Bu felsefe, işlerlik alanı ne denli geniş olursa olsun, tek bir kuramsal sorunla ilgilenmez.

Bu gerçeğe ilk işaret edenler arasında Max Scheler vardır. Düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan, kendisi için günümüzdeki kadar sorunsal olmamıştır. Birbirlerine ilişkin hiç bir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel insanbilimlerimiz vardır. İşte İhvan'ın ansiklopedik mahiyetteki Risaleleri söz konusu alanları birbirleriyle ilişkili bir yöntemle işlemekte ve dolayısıyla İnsan sorunsalını bu ilişkiden doğan ortak bir anlamla çözümlenmeye çalışmaktadır. İhvan'ın insanla ilgili görüşü, sadece kendi kendisini tanımlayan; bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel alanları hakkında en azından insanı anlamlandırabilecek kadar bilgisi bulunan bir insanbilim örneği sunmaktadır. Max Scheler'in öteki alanlar hakkında hiç bir şey bilmeyen insanbilimlerden şikayet etmesi, esasen, insana ilişkin bilgilerimizin modern zamanlardaki sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Oysa, insan, İhvan'ın yaşadığı dönemde de içten içe büyük bir sorunsal hak örneği göstermekteydi. Bunu, onların yaşadığı mekan ve zamanın şartları muvacehesinde düşündüğümüzde daha kolay kavrama imkanına sahip olabiliriz. Farabi, İbn Sina ve İhvan-ı Safa'nın yaklaşık olarak yaşadıkları X. ve XI. Yüzyıllar, Doğu ve

" bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 61-64; Hasan Hanefi, a.g.e., s. 119-121; Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, s. 185.

[^] bkz. Macit Fahri, a.g.e., s. 69-71.

^{*?} Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s. 23.

Batı'da Küçük Rönesans olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni, psikoloji bilimi vasıtasıyla insanın başlıca bir sorunsal olarak ele alınması ve humanistik fikirlerin baskın bir tartışma konusu olmasından kaynaklanıyor, görünmektedir[^].

İhvan-ı Safa, 'dostluk kardeşliğin, kardeşlik sevginin, sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin temelidir'³⁷ diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı ahlak ilkelerinin aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. Şüphesiz İslam düşünce tarihinde bu tür hümanist fikirlerin ilk kez ihvan tarafından ortaya atıldığı söylenemezse de, İslam filozofları içinde bu konuya en fazla ağırlık verenin onlar olduğunu da kabul etmek gerekir, ihvan bu hümanizme, bütün dinlerin ve şeriatlerin temelde bir ve aynı şey oldukları şeklindeki eklektik düşünceleriyle ulaşmışlardır[^]. Bu eklektik ve seçmeci görüşün temelinde de insan sorunsalı kendini göstermektedir.

Risaleler, dönemin mantıktan matematiğe, zoolojiden psikolojiye, felsefeden metafiziğe ilişkin tüm bilim ve disiplinleri içine alan hemen hemen ilk-örnek bir ansiklopedi olarak, işlediği bütün konularda doğrudan ya da dolaylı olarak insan sorunsalını misdak almıştır. Bu yüzden biz, her bir satır ve ifadelerde gizli bulunan ve konulara hakim olan insan probleminin, bu ansiklopedinin esaslı konusu olduğunu tesbit etmek ve her problemin insanla şu ya da bu şekilde ilişkili olarak ele alındığını göstermeye çalışmak amcındayız.

ihvan, gerçekten de insan ve onun ruhunu felsefelerinin hareket noktası haline getirmişlerdir. İşte bu bakımdan onlar, insanı diğer varlık seferlerinin merkezi telakki ederek ele almışlardır. Onların bu görüşü, İslam tasavvufunun ana unsurlarından olan 'evren-insan' ilişkisi motifine oldukça uygun düşmektedir. İleride görebileceğimiz gibi, insanı küçültülmüş bir âlem, âlemi de büyütülmüş bir insan olarak değerlendiren bu mistik motiflere Risaleler'de sık sık rastlanır. Makrokozmetik ve mikrokozmetik düşünceye göre söylenecek olursa; makrokozmetik insan kainat; mikrokozmetik kainat da, insandır[^]. Bu âlemdaki bütün canlılar, âlemin küçük bir örneği niteliğindeki insanın yararına ve onun için var kılınmıştır. Bu görüşleri, Kur'an'da "musahhar kılındı" (yani insanın emir ve hizmetine amade kılındı) ifadesine de uygun düşmektedir. İnsan, ruhu ve bedeniyle bir varlık bütünlüğü göstermektedir. Risaleler'de en fazla üzerinde durulan nokta da, onun ruhsal yönü ve bu yönünün güzelleştirilmesidir. Ruhsal yönünün bedeniyle birlikte ayakta

*¹¹ Örneğin Joel L. Kraemer, İslam hümanizminin, bu dönemde tanışılan konuların ana mihveri olduğunu vurgulamaktadır- Bkz. The Humanism in the Renaissance of islam, s. 1-26.

³⁷ bkz. Kes. II/328.

*⁹ Mustafa Çağrıncı, İslam Düşüncesinde Ahlak s. 53; Res. III / 487-488.

³ bkz. İsmail Yakıt, İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, s.21; Enver Uysal, a.g.e., s. 40 vd.

durduğu göz Önüne alınırsa, insan sorunsalı, belirli bir kuram ya da teori ile açıklanamayacak kadar dramatik bir tasviri zorunlu kılmaktadır. O, düşünen ve bilen bir varlık olarak öteki tüm varlıklardan ayrılır, Düşünme ve bilme bir bakıma, felsefi antropolojide olduğu gibi, onun varlık ve mükemmellik şartıdır. Zaten İhvan'a göre insanın bu dünyadaki varoluş gayesi kendini, âlemi ve Yaratan'ını bilmesidir⁴¹. İlmü'n-Nefs yani psikolojiyi, insanı tanımamıza yardımcı olan bir ilim kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda metafizik ve kozmoloji için de bir giriş şeklinde telakki etmeleri, homosentrik bir felsefe anlayışı izlediklerini göstermektedir⁴².

O halde, ihvan felsefeden neyi kastetmektedir? Onlara göre felsefe ne anlama gelmektedir?

Bu soruların cevabını bulmaya çalışırsak, felsefelerinin insan sorunsalını ne denli merkezi bir tartışma konusu olarak ele aldıkları meselesine açıklık getirmiş olacağız.

İhvan-ı Safa'ya göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir. İnsan bu yolla hem zihinsel ve hem de pratik bakımlardan Tanrı'ya benzemeye çalışır. "Çünkü Tanrı bilginlerin en bilgini, hakimlerin en hakimi, sanatkarların en sanatkarı ve iyilerin (hayırlıların) en iyisidir. Kimin bu hususlarda (bilgi, hikmet, sanat ve iyilikte) gayreti fazlalaşır, üstünlük elde ederse o, Tanrı'ya o denli yaklaşmış olur."⁴³

ihvan, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesini, sözlerinin yalandan, düşünce ve inancının yanlıştan, bilgilerinin hatadan, davranışlarının ve ahlâkının kötülüklerden, sanatının da eksikliklerden temizlenmiş olması gerektiği şeklinde açıklamıştır. Burada Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını tenzih etmenin ötesinde, insanın Tanrı'ya benzemek için nasıl bir varoluş sürecine girmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

⁴¹ bkz. Res. III/155, krş. Enver Uysal, a.g.e., a. yer.

⁴² bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 141; Ian Richard Netton, Müslim Neoplatonists, s. 95-110.

⁴³ Res. I⁹⁰,225,399,427; IH/41,371,382.

⁴⁴ Bkz. Res. I/49 vd.

⁴⁵ Bkz. Res. I/49.

⁴⁶ Bkz. m/29.

⁴⁷ Bkz. Res. IV/36,50,79.

Felsefe, İnsanı amaç varlık edinen bir anlayış ile tanımlanmaya çalışılmaktadır. Onlara göre felsefe bu anlamda, başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini kavramak, sonu da ilme uygun söz söylemek ve davranmaktır⁴⁴. Amaçlan, hikemî ve nebevi ilimlerdeki hakikatlerin keşfi olduğuna göre⁴⁵ felsefe ve din, yani her ikisi birden aynı hakikatin farklı yüzleri olarak görünmektedir. Aralarında çatışma ve ayrılık bulunmaz. Çatışma, din ile felsefe arasında değil, felsefeyi bilmeyen sözde filozoflarla, dini bilmeyen dindarlar arasındadır⁴⁶.

Bu açıdan bakıldığında felsefe ve din, aynı hakikati ifade ederler. Ihvan'a göre din ve felsefenin en esaslı amacı, 'insan'n gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemeye 'çaba göstermesidir'^. Bu da, din ile felsefe arasında kurdukları yakın bir ilişkinin çarpıcı bir ifadesi olmaktadır. Buna göre, Ihvan'ın felsefeyi dini bir temele dayandırma endişesi taşıdığını söyleyebiliriz. Bu temel bulma uğraşısının daha sonra İbn Rüşd'le birlikte daha da kızıştığını belirtmekte yarar vardır⁴⁷.*"

Filozoflar ve peygamberler, belirledikleri ölçülerle insanları kevn ve fesat (ayaltı âlem) âleminin geçiciliğinden alıp cennete ya da felekler âlemine, göklerin genişliğine ulaştırmak isterler. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, Ihvan'a göre sadece felsefe değil, aynı zamanda din de, insanlar için bir araçtır. Amaç ise, her ikisinin de kılavuzlamaya çalıştıkları Mutlak Hakikat'in bilgisidir^ . Doiyajısıyla her ikisi de insan içindir,

Butros ei-Bustani'nin Risaleler'e yazdığı girişte de ifade ettiği gibi ihvan, çok karmaşık ve hatta dağınık bir üslup izlemektedir. Ele aldıkları çok çeşitli konular, birbirinden farklı, parça parça, uyumsuz ve düzensiz bir yöntemle işlenmektedirler. Taklidi felsefeyi tabiat ve matematik bilimleriyle karıştırmakta, diğer taraftan bunlara büyü, astroloji, Kelile ve Dimne ve Binbir Gece Masallarını katarak işlediği konuları birbiri içinde vermektedir. Bu yöntemleriyle adeta her çiçekten bal toplamaktadırlar. Ancak bizce bu durum, insan sorunu ile ilgili değerlendirmeleri için geçerli değildir. Çünkü insan varlığı ve onun varoluş tarzının karmaşık yapısı, onunla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi bulunan öteki konuların düzenli bir üslupla ele alınmasını zorlaştırmış olabilir. İleride de görebileceğimiz gibi, Risaleler, insan sorunu üzerinde birbiriyle uyumlu ve sistemli bir tablo sunmaktadır. Bununla birlikte bu uyum içerisinde insan meselesini nasıl ele aldıklarını görmeden önce, onların Risaleler'de kullandıkları bazı temel kavranılan ve onlara verdikleri manaları gözden geçirmemiz gerekecektir. Yalnız şu hususa işaret etmeden geçmemeliyiz. Biz burada Risaleler'deki konuların insan problemi ve onun varlık bütünlüğüne ilişkin analizlerin, tüm konularda hakim bir motif olduğunu görmeye çalışmış bulunmaktayız.

VARLIK ALEMİ İÇİNDE İNSAN

Varlık âlemi ya da varlıklar evreni neden ibarettir? ihvan, evren derken acaba

⁴⁷ Bkz. I /297,427; II /10,434; III /30,143, 355,371

⁴⁸ Felsefeye dini bir temel arayışı ya da onun dini bir temele yaslandığının iddia edilmesi, sırf düşünmeye teşvik etmek gibi bir amaç gütmemektedir. Ayrıca ve belki de daha önemlisi, dinde insana daha fazla yer bulmak başlıca gaye olarak görünmektedir. İbn Rüşd de ihvan gibi buna en iyi örnek teşkil eder. ihvan, İslam dışında diğer din ve doktrinlere rahatça başvurarak bu arayışını kolayca yürütebilirken, İbn Rüşd, arayışını İslam'la sınırlı tutmak durumunda bulunmaktadır. İbn Rüşd, din ve felsefe ilişkisini incelerken, öncelikle felsefenin din açısından durumunu tesbit etmektedir. Ona göre felsefe, varolanlara bakıp (değerlendirmek) ve (varlıkların) Sani'e (Tanrı'ya) delaletini araştırmak olduğuna göre, İslam dini bakımından felsefe yapmak, ya vaciptir veya menduptur. Bu hususu ayetlerin ışığında değerlendiren filozof, "şeriatın varolanlara akıl ile bakmayı ve değerlendirmeyi (felsefeyi) vacip kıldığını kesin olarak ifade etmektedir. Bundan sonra "bakıp değerlendirme (itibar)nin, bilinenden bilinmeyenin elde edilmesi olduğunu-Kur'an'da yer alan; "Ey basiret sahipleri, ibret alın" (Haşr, 3) ayetindeki "İtibar"; göklerin ve yerin melekutuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?" (Araf, 184) ayetindeki "bakma" ve : "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (Al-İ İmran, 42) ayetindeki "düşünme" kelimelerinin Arapçada ifade ettikleri anlamlardan hareketle-beli itmekte ve bunun bir tür kıyas olduğu sonucuna varmaktadır. İbn Rüşd'ün buradaki amacı, fihhi ve aynı zamanda mantiki delillerden birisi olan kıyasa dayanarak felsefi düşünceye dini bir temel hazırlamaktır.Bkz. İbn Rüşd Faslu'l-Makal Felsefe-DİN ilişkisi, (çev, Bekir Karlığa), s. 34.

⁴⁹ bkz.İ/141; IV/124 vd. İbn Rüşd, felsefe ve dini, aynen Ihvan-ı Safa gibi değerlendirerek, ikisinin de aynı hakikatin ifadeleri olduğunu açıkça ve sistemli bir şekilde belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre İslam dininin amaçlarıyla çelişmek şöyle dursun her ikisi de -din ve felsefe- aynı amaca yöneliktir. -*

neyi ya da neleri kastetmektedir? Ihvan'a göre evren nasıl bir varlıktır ve içerisinde hangi varlık çeşitleri bulunmaktadır?

Ihvan'a göre, evren varolan cisimlerin hepsinden müteşekkildir. Yani daha önce verdiğimiz terminoloji içinde geçen 'Küllî Cisim' (Cismu'l-Alem biesrihi-Bütünüyle âlem cismi) dir[^]. O, sonludur ve küre şeklindedir. Varlık tek ve bütün bir cisimdir; bütün mekânı doldurur; kainat budur. Evrenin dışında ne Varlık ne Yokluk ne boşluk ne doluluk vardır; zira evrenin dışı yoktur. Böylece Parmenides ve öğrencisi Zenon ile, paralel bir görüş ileri sürmektedirler; fakat hareket konusunda onlardan tamamen ayrılırlar. Parmenides ve Zenon, evrenin tamamıyla dolu olduğu fikrinden hareketle, tek tek cisimlerin hareketinin İmkansız olduğu düşüncesindeydi. ihvan İse şu görüştedir: Evrenin kütlesi aynı yoğunlukta olmadığına göre, daha çok yoğun olan daha az yoğun olanın içinde hareket edebilir; tıpkı balığın suda yüzmesi, kuşun havada uçuşması gibimi.

Buna göre evren, Ihvan'ın felsefesinde, "göklerin genişliklerini kaplayan semaya, yıldızlara, elementlere, onların ürünlerine ve son olarak da insana kadar uzanan kesret (çokluk) âlemini oluşturan maddi ve ruhi varlıkların oluşturduğu bir bütündür[^].

•• "Biz müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki; burhani nazar, şeriatın getirmiş olduğu şeylere muhalefete götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikate) uygun olur ve hakikatin kendine şehadet eder. Bu durumda felsefi bilgileri öğrenmeyi yasaklayan kimse, 'şeriatın halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur ki, bu davranış, bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir. Demek istiyorum ki, diye devam ediyor İbn Rüşd, hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. İki tabiatlan itibarıyla kardeş, çevreleri ve özleri İtibarıyla iki dosttur." Bkz. İbn Rüşd, Faslu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi, s. 35,37

⁵⁰ Res. III/385

⁵¹ kz. Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa, 1/338-339

" bkz. Res. 1/99; krş. S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 63.

⁵³ bkz. Res. ffl/386,387.

⁵⁴ Res. 11/24,25.

ihvan, âlemden söz ederken bile, insanı temel alarak bir analogi yapmaktadır. Yani insan ve onun varlık yapısından kalkarak âlemi tasvir etmeye girişmektedir. Onlara göre evren ya da âlem, 'büyük insan'dır. Bu benzetmeyi aşağıdaki ifadelerinde açıkça ortaya koymaktadırlar:

"Hakimler âlemin büyük bir insan olduğunu söylemişlerdir. Bil ki, hakimlerin sözü şu anlama gelmektedir: Onlar âlem derken bununla, yedi kat göğü, yerleri ve bunlar arasındaki yaratıkların tümünü kastetmektedirler. Âlemi aynı zamanda büyük bir insan şeklinde adlandırmışlardır. Çünkü onlara göre âlem, bütün felekleriyle, göklerin tabakalarıyla, doğuranlarının (ümmehatihi) ve doğrulanlarının (müvelledatihi) elementleriyle yani hepsiyle birlikte tek bir cisimdir. Yine onların görüşlerine göre, âlemin tek bir nefsi (onların terminolojilerinde yalın, ruhani, diri, bilici ve etkin cevher olan, Faal Akıl'ın suretlerinden birisi olarak telakki edilen şey)⁵³ bulunmaktadır. Tek bir insanın nefsinin, bedendeki (cismindeki) organların tümünde etkin olduğu gibi, bu nefsinin güçleriyle o da cisminin bütün parçalarında etkinlik gösterir; onlara sirayet ve nüfuz eder."

Görülüyor ki burada evren, tamamen insana ve onun etkin gücü kabul edilen nefesine benzetilerek tasvir edilmektedir. Evreni ve içerdiği varlıklar dünyasını bilmek, bu ifadelerle bakılırsa, 'insanı ve kendisini bilmek'¹ yolundan geçmektedir.

ihvan, bu âlemi zahiri ve batini âlem olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zahiri âlem, o âlemin nefsi dışındaki bütün bir varlık dünyasıdır. Batini âlem de, o âlemin nefsi ve o nefsin güçleridir. Âlem nefsi, işte tek bir cisim olan âlemin tüm parçalarında etkinlik göstererek ona ruh vermektedir. Tıpkı insan nefsinin, cismi ya da bedenine etki edip ruh verdiği gibi. İşte onlar buradan hareketle söz konusu ayırımla âlemi tasvire çalışmaktadırlar.

Zahir âlem öncelikle bilinmelidir. Batın âlem ise, görünmeyen âlemdir. Bu görüşleri, Platon'un idealar dünyasını hatırlatmaktadır. Ihvan'a göre, Platon'un İdealar dünyası İle nesnelere dünyası yani zahir âlem ayırımına benzer şekilde bu görünen âlem, görünmeyenin yani batın âleminin açık bir kanıtıdır. Bu görünür âlemde insana en yakın ve ilk olarak kavranması gereken, bu âlemin küçük bir örneği olan (mikrokozmoz) yine insandır. İnsanı bilmek, Tanrı'yı bilmenin ön şartıdır⁵⁵.

Ihvan'ın diliyle söylemek gerekirse, âlem cismani ve ruhani kısımlara ayrılır. Bununla birlikte her ikisi de birden, bir bütün olarak âlem veya evrenin bir başka adı olmaktadır. Tanrı, ruhani âlem olsun, cismani âlem olsun, bütünüyle âlemi oluşturan bu iki kısımdan tamamen farklıdır. Açıkçası, acaba cismani âlem nedir? Ruhani âlemde ise, ne kastediliyor? ihvana göre, gök cisimleri, doğal unsurlar (anasır-ı erbaa) ve bunlardan meydana gelmiş olan diğer varlıklar cismani; varoluşta Tanrı'dan taşan Akıl, ondan taşan Nefs ve nihayet İlk Madde, ruhani varlıklar cümlesindedir. Tanrı ise bunlardan hiçbirine benzemez[^].

Daha önce de ifade edildiği üzere, cismani olanlar duyulur; ruhani olanlar da akıl ve düşünme ile kavranabilir varlıklardır[^].

Matematikselsel yöntemi, evren ve varlık hiyerarşisini izahta kullanmış olduklarına daha önce işaret etmiştik. Sayılarla evren arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadırlar.

Tasvir yoluyla ifade ettiklerine göre dört sayısı Yaratıcı, Külli Akıl, Külli Ruh ya da Külli Nefs ve İlk Madde'den müteşekkil ruhani âlemin dön misli realitesini yansıtan Tanrı eliyle kurgulanmıştır. Nedeni, Tanrı'nın dört sayısını,

⁵⁵ bkz. I/141; 11/378-379; İV/169,173,185,

bkz Res - W; nı/237,352.

bkz. A. yerler.

temel 'doğalar' veya, klasik fiziğin ilk nitelikleri, huy ve mizaçlar, mevsimler, yeryüzünün dört bucağı vs.'den oluşması, kısaca dörtlerin tümünü ya da dört katların bütününe içine alması için, öğeleri (elementleri) harekete geçirmesidir⁵⁹. Plotinus'un Tanrı, Akıl, Nefs ve Madde dörtlüsü Ihvan'ın kurduğu âlemin metafizik temelini oluşturur ve bütün sayıların kendisinden doğduğu sayısal dörtlüye karşılık gelir⁵⁹.

ihvan, feleklerin (yani âlemi kuşatan yuvarlak şeffaf cisimlerin) terribini ve göklerin katlarını yukarıdan aşağıya doğru sıralamaktadır. Bu sıralama, göklerin üstünden başlayarak burçlar feleğinden, onun üzerindeki Muhit Feleğine kadar feleklerin terribini ve göklerin yüksekliklerini ifade etmektedir:

Yukarıdan aşağıya doğru sıralanış, Ihvan'a göre, şu şekildedir:

Muhit Feleği, Sabit Yıldızlar (Aydınlatıcı Dairesel Cisimler) Feleği, Zühal Feleği, Müşteri Feleği, Merih Feleği, Güneş Feleği, Zühre Feleği, Utarid Feleği, Ay Feleği, Esir Feleği ve nihayet yeryüzüTM.

Ruhani cevherlerle cismani cevherler arasındaki en büyük fark, Akıl ve Külli Nefs'in maddenin üç boyutuyla nitelendirilemez oluşlarıdır. İlk Madde, ruhani varlıkların ya da cevherlerin son halkasıdır, Külli Nefs'ten taşmış (feyezana etmiş) tır. Tüm formları alabilen şu ya da bu şekilde niteliği olmayan ruhani yalın bir cevherdir. Metafizik bir karakterdedir. Görünmez. Maddenin üç boyutunu telakki edince (uzunluk, genişlik ve derinlik) Mutlak Cisim ya da İkinci Madde olur. Ihvan'a göre, cisim üç boyutu olan madde ve formun bileşiminden meydana gelmiştir⁶⁰.

Ihvan-ı Safa Tabiat adını verdikleri varlık hakkında şunları söylemektedirler:

Ihvan'a göre "tabiat varlığı, Külli Nefs'in güçlerinden birisidir. Külli Nefs'den çıkmış olup Ay Feleğinin altındaki bütün cisimlere etki eder; onların tüm parçalarına sirayet eder. Şer'î dilde, yani din dilinde buna, âlemi ve yaratıkları koruyup idare eden görevli melekler adı verilir. Felsefe dilinde ise, buna, cisimler dünyasında etkin olan tabii güçler denir⁶¹,"

Risaleler'de ruhani âlemin felekler âlemini; felekler âleminin de Ay feleğinin altındaki varlıklar (el-Erkân) âlemini kuşattığından⁶² söz edilirken, görülebileceği gibi, etkinlikte ruhani âlemin ilk sırayı, felekler âleminin ikinci ve, nihayet Ay feleğinin de üçüncü sırayı aldıkları vurgulanmaktadır. Ruhani âlem bu durumda, en etkin âlem ve varlıklar hiyerarşisi olmanın da ötesinde,

⁵⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 79,80,

59 Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 144,

⁶⁰ bkz. Res. 11/27. ihvan bu sıralanışı, aynı yerde şematik hale getirerek vermektedir,

⁶¹ bkz. Res. IIV186; 1/263; m/470.

⁶² bkz. 11/397.

⁶³ Res. 11/63.

⁶⁴ bkz. Res. IH/362.

ötekilerini idare eden ve hatta var eden bir âlem olmaktadır.

Bu anlama işaretten ihvan, ruhani ve ilahi işleri, olup bitenleri ve yapıp-edilenleri, ruhani varlıklara bağlayarak izah etmeye çalışmaktadır:

"İlahi-ruhani işlere gelince, onların meydana gelişleri (hudutları) zaman, mekân ve oluşa maruz heyula olmaksızın, birdenbire; tertipli ve muntazam olarak, gerçekleşir. Aynen, Allah'ın, "kün feyekûn" emrinde olduğu gibi. İlahi işler ya da varlıklar dediğimizde, Faal Akıl (Allah'ın ilk yarattığı; içinde her şeyin formunun saklandığı nurani yalın bir varlık)^ Külli Nefs (Bütünüyle Âlem ruhu)*TM, İlk Heyula (Madde: Formları kabule yatkın yalın bir cevher)"? ve Mücerred Formlar (İsmi, eylemi ve varlığı olan)TM akla gelir. (Bunlar içinde) Akıl, Bari Teala'nın nurudur; O'ndan ilk olarak taşan (feyezan) eden varlıktır. Nefs, Akıl'ın nurudur; Allah onu, Akıl'dan feyezana ettirmiştir. İlk Madde (heyula), Nefs'in gölgesidir. Mücerred Formlar (Suretler), Allah'ın izniyle ve Akıl'ın desteğiyle Nefs'in Heyula'da meydana getirdiği şekiller, izler, eserler ve nakışlardır. Bu işlerin tümü, başta da dediğimiz gibi, zamansız ve mekansız olarak gerçekleşir."

Ihvan-ı Safa'nın 'manevi' diye de andığı ruhani arazların mekansız oldukları vurgulanmaktadır. Onlara göre bu arazlar, 'hal'dirler. Bu noktaya şu şekilde bir izah getirmektedirler:

"Ruhani arazlara gelince, bunlar ruhani varlıklarda (cevherlerde) bulunan hal-dirler. Aynen şöyle söylendiği gibi: İlim nerededir? Cevap şudur: (İlim) âlem nefsinde bir haldir. Benzer şekilde cömertlik, cesurluk, adalet ve bu gibi nitelikler, nefste birer haldirler. Sayılan niteliklerin zıtları için de aynı durum geçerlidir, Nefsin ne olduğu hususunda fazla deneyimi ve varlıkları (cevherleri) konusunda bilgisi (marifeti) olmayan bir çok ilim ehli bu arazların cisimde bulunan bir hal olduğunu; her birinin (cisimde) belirli bir yeri bulunduğunu sanmışlar, örnek olarak da, ilmin kalpte, şehvetin karaciğerde, aklın dimağda, cesaretin safrada, korkaklığın dalakta ve öteki niteliklerin de buna^benzer organlarda yer aldıklarını öne sürmüşlerdir. Oysa biz, bu niteliklerin (arazların) nefse ait araçlar ve aletler olduğunu; nefsin bunlarla kendisini gösterdiğini ve bedende (cesette) bunlardan dolayı eylem ve huyların (ahlakın) ortaya çıktıklarını belirtmiştik^,"

ihvan Alem ruhu olan Külli Nefs'i ve onun niteliklerini anlatırken, adeta insan ve onun nefsini anlatıyormuşcasına iki çeşit nefsi aynileştirmektedir. Külli

⁶⁵ bkz. Res. 10686,387.

⁶⁶bkz.Res. ffl/213. ⁶⁷

bkz. Res. 111/385..

bkz.Res.III/385.

⁶⁹ Res. 10652.

⁷⁰ Res. 1/264.

Nefs, Faal Akıdan sonra, zamansız-mekansız ikinci dereceden ruhani-manevi bir varlık olmakla, fiilleri ile âlemde etkinlik göstermekte; onun ruhu olduğunu ortaya koymaktadır. Külli Nefs, kendisine kıyasla kendi altındaki âlem ve varlıkların nefsi yani ruhudur. Etkin olduğu bu âlem ise, ona kıyasla, insan bedeni gibidir, ihvan bu kıyaslamayı daha açık ifadelerle yapmaktadır. İleride değineceğiz. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir: Onlar âlem ruhu olan Külli Nefs'i müstakil, kendi başına ve zat anlamında bir varlık olarak görmektedirler. İfadelerinden anlaşılan da budur. Onun, âlemdeki fiilleri ve İdaresi, sadece birer görüntü, birer hal ve arazdır. Bun!" asıl varlık değildiler. Buradan hareketle ihvan, insan nefsi ve bedenindeki ilişkiye de yeni bir yorum getirmektedir,

Varlıklar âlemini anlatırken bile onlar, Nefs ve âlemin ne olduklarını; aralarındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini işte bu ifadelerinde imalı bir teşbihle izaha gayret etmektedirler. Bunu yaparlarken, kendilerinden önceki filozofların nefis ve fiillerine ilişkin görüşlerini eleştirmektedirler, Eleştirilerinde genel anlamda nefsi ve arazlarını (nitelikleri ya da fiillerini) birbirinden ayırmakta; nefse hem Külli Nefs, hem de insani nefis için geçerli olmak üzere, müstakil bir hüviyet ve varlık atfetmektedirler. İslam ahlak felsefesinde her bir ahlaki nitelik ve araz için bedende belirli bir organdan söz edilirken, ihvan, hiçbir niteliğin sayılan hiç bir organda bulunmadığını; bu razlar için organların birer mekan olamayacağını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre, bu manevi-ruhani arazlar, birer varlık değil, aksine nefsin halleridirler. Bunların mekanları yoktur.

Kısaca söylemek gerekirse, tüm olarak varlık âlemi adeta nefis ve bedenden meydana gelmektedir. Ruhani-manevi varlıklar (başta Allah, sonra Faal Akıl, sonra Külli Nefs ve daha sonra da İlk Madde (Ruhani varlıkların son halkası), Külli Nefs şahsında âlemin nefsini (ya da ruhunu) oluştururken, bundan sonraki varlıklar âlemi (özellikle Ay feleği ile başlayan maddi varlıklar âlemi) ise, tüm varlık âleminin bedenini (cismini ya da cesedini) meydana getirmektedir. İhvan'a göre bu durum insanbilimsel açıdan da aynen geçerlidir. Külli Nefs, ruhani âlemde nasıl ki (Allah'ın gözetiminde) müstakil bir varlığa sahip olup ayaltı âlemdeki işleri ve fiilleri, manevi arazlardan ibaretse, insanın nefsi ve o nefsinin bedendeki fiilleri ve etkinliği de öyledir. Yani insan nefsi, bir durum veya araz değil, bizatihi bir varlıktır. Bedendeki fiilleri ve etkinliği ise, iyi ya da kötü olsun, herhangi bir organı veya organları mekan tutmaz: çünkü onlar manevi birer 'hal'dirler. İleride üzerinde duracağımız gibi,

Ihvan'a göre insanın, nefinin ve nefsin bedendeki etkinliği böyle bir analogi ile daha da detaylı olarak anlatılmakta, hatta mikrokozmoz olarak tüm evrendeki yeri buna dayanılarak gösterilmeye çalışılmaktadır.

Varlıklar âleminde Ihvan'ın neyi kastettiğini kendi ifadelerinden yola çıkarak belirlemeye çalıştık. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Aristoteles'in âlem anlayışına kısaca değinmekte yarar vardır.

Alemden ve varlıklar dünyasından söz açıldığında problem, kozmogoni çerçevesi dahilinde irdelenmiştir 1. Gökyüzü adeta bütün bir âlemi temsil eder 2. Aristoteles kozmogoni ile ilgili görüşünü, gökyüzünden söz ederken ortaya koymaktadır.

Aristoteles'e göre gökyüzü, bütünün en dış çemberinin varlığına ya da bütünün en dış çemberindeki doğal cisme, denir. İçinde ay'ın, güneşin, kimi gök cisimlerinin bulunduğu, bütünün uç çemberiyle süreklilik oluşturan cisme gökyüzü adını verir. Aristoteles'e göre gökyüzü tektir, ebedidir, yok olmaz, oluşmamıştır. Yeryüzü ise durağandır[^].

Ihvan'ın evren anlayışı ile karşılaştıracak olursak şunu görebiliriz. Bir kere Ihvan'ın varlıklar âlemi, daha geniş bir âlemdir. Tanrı, yaratıcıdır. O, varlıkların en ilki ve mükemmeldir. Alem, O'nun yarattığı olduğu için, ezeli değildir; yok olacaktır. Gökyüzü ile temsil edilen tüm evren, Ihvan'ın dilinde cisim adını almaz. Çünkü, ruhani âlem, manevidir. Cisim adını alabilecek olan âlem ise, cismani âlemdir. Burada bir benzerlikten söz edilebilir. Ihvan'ın ruhani âlem ya da manevi âlem dediği varlıklar zamansız-mekansız diye nitelendirilmekteydi. Aristoteles de gökyüzüne böyle bir nitelik yüklemektedir. Ancak en temel fark şudur: ihvan, Tanrı dışındaki ruhani varlıklar âleminin ancak Tanrı sayesinde zamansız-mekansız olduğunu söyler. Oysa Aristoteles, 'her şeyin bulunduğu', 'bütün' dediği gökyüzünün[^] ezellilik ve ebediliğini yine gökyüzüne bağlamaktadır.

ÖTEKİ VARLIKLAR VE İNSAN

Varlıklar hiyerarşisinde ay-altı âleminin son halkası olan 'Unsurların birleşmesiyle oluşan âlem'de madenler, bitkiler ve hayvanlar bulunuyordu. Bunlar da bu sıralanıyla aşağıdan yukarıya doğru bir seyir takip etmektedir. Çünkü hayvanlar, yaşamak için madenler ve bitkilere muhtaçtır. Sudurun en son hal-

[^] Genel olarak Yunan'da olmak üzere çeşitli kültürlerde kozmogoniden söz etmek yerinde olur. Buradan da Yeni çağdaki evren görüşleri hakkında özet bilgi vermekte yarar vardır. İlk olarak eskilerin uzay, mekan modelinin en önemli elementleri, kozmolojik izahların ortaya çıkış sebepleri olarak görünmektedir. Bu kozmik güçlerin savaşı, üstelik her güç şu ya da bu şekilde bir Tanrı olarak temsil edilir. Ihvan'da Faal Akıl, Külli Nefs, gibi ruhani varlıklar, kozmik güçler olarak adlandırılabilir. Hatta bunlara İlahi güçler bile denilebilir. Ancak Ihvan'a göre bunlar hiç bir şekilde tanrısal güçler arasındaki savaşı ve çatışmayı temsil etmezler. Yunan düşüncesinde dünyanın doğuşu esnasında kaosla patlak veren bir savaş başlar. Bu, dünyanın mekansal bir düzeninin oluşum neticelerinden birisidir. Kaos, yaratılış başlamadan önce mekânın (uzayın / boşluğun) cisimleştirilmemesidir. Özellikle uzay şekilsiz bir "ilk yumurta"nın 'patlama'sından sonra saçılarak aynı zamanda ruhsallaşır, canlılık kazanır ve niteliksel olarak heterojen (ayrı cins) bir hal alır. O geç dönem uzay modellerinden farklıdır. Eskilerin nesnenin dışında uzay anlayışı yoktur. Sonuç itibarıyla eskilerin mekan anlayışı yer ve göğe bağlı kısımların esası, belirli bir merkezi ve sınırlarının varlığı anlayışından doğar. Bu anlayış heterojen ve anizotropik (birbiri ile aynı olmayan) süreklilik ve kesintisizlikten, tam manasıyla topyekün aralıksız bir uzunluktan marumdur. Şu kadar var ki, mitolojik sistemlerin en geniş dünya görüşü bağlamında felsefeye doğru gelişmesi (o konudaki düşünceler derinleştirilmeksizin), ilk bilimsel te-lakkilerin insanların pratik ihtiyaçlarına bağlı olarak gelişmeleri (her şeyden önce geometrinin gelişmesi), dine olan taleplerin şiddetlenmesi ve yoğunlaşmasından dolayı kozmogoninin basitleşmesi, sadeleşmesi, insanların büyük bir kısmını eskilerin mekan modelini yıkmaya itti, mekan hakkındaki telakkiler son derece basitleşti. Bu yansımasını, bazen mitolojik süje ve suretlerden faydalanmalarına rağmen mitolojilerden hayli kopmuş bulunan ve onlardan uzaklaşan felsefe sistemlerinde buldu. Bkz. V.K. Potemkin, Al. Sımanov, -*-

-*• Prostranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk, s. 14-15 Bu durum, evren tasarımının daha çok fiziki varlık alanı esas alınarak kurulmaya başlandığına işaret etmektedir. Rönesans, deneyci ve akılcı felsefenin her şeyi pozitif bilgi anlayışına indirgeme sürecinin başlangıcı olarak felsefeyi de metafizikten anndmp evren tasarımını fiziki alem ile sınırlamıştır.

Rönesans çağında uzay hakkındaki telakkiler sekülerleşmiştir. Yaratılmış dünya niteliklerinden özsel (subs-tant) niteliklere geçiş, XVII. Yüzyılda Rönesans'ta kültür ve bilimlerin gelişmesiyle başlayan devrim soyut, salt uzay anlayışına ulaştı. Bu anlayış Galile'nun araştırmalarıyla açık bir şekilde başlayan mekanik dünya görüşünü içeren anlayışa uygun düşmektedir. Bu araştırmalar Arisoculuğun ve klasik teolojinin kritiğinden doğan Rönesans ve Rönesans sonrası felsefi sistemler tarafından hazırlanmıştır. Her şeyden önce uzayın üç boyutluluğu Galile tarafından kanıtlanıyor. Uzayın belirtilen sayısal boyutu bulgu olarak bilim tarihinde ilk-tür.Oysa Ihvan'ın sayısal izahları daha ziyade metaforik, mistik ve dini bir hüviyet arz-zetmektedir. Aristoteles, Pythagoras ve Piaton'un düşüncelerine yapılan göndermeler delilin çıkış noktası olarak görünüyor. Pytha-goras'ın ve Piaton'un kritize edilerek incelenmesi Galile'yi üç boyutluluğun geometrik deliline götürdü, Bkz. V.K. Potemkin, A.L. Simanov, Prostranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk, s. 39-43.

^{A2} bkz. Lücfi Göker, Türk-İslam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri, s. 53

7* Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, (Yunanca aslından çev. Saffet Babür), s. 66,67,99,127, 171.

* bkz. Aristoteles, a.g.e., s.71.

⁵ Nephana Saran, Antropoloji, s. 9.

kasında yaratılış bakımından hayvanlar, Önceki iki âlemden sonra gelmektedirler. Ihvan'ın terminolojisinde hayvanlar âlemi, canlılar âlemidir ve insan bu âlemin en mükemmel yaratığıdır. Varlıklar piramidini ters-yüz edip başaşağı getirdiğimizde, Tanrı'dan sonra, yukarıdan aşağıya doğru sıralamada insan en başta gelen varlık olur. Daha açık bir ifadeyle, ay-üstü âlemde en kamil varlık sudurun tepesindeyken, ay-altı âlemde sudunun son noktasındadır.

İleride de göreceğimiz gibi, ruhani ya da cismani olsun her türlü varlık, sudurun en son halkasında yer alan insan için vardır. Buna göre, acaba insan varlıklar sıralamasında bu kadar ak sıralarda yer alırken, onun mikrokozmos olarak nitelendirilmesi ve evreni adeta ruhu ve bedeniyle özetlemesi ne anlama gelmektedir?

Bu konunun ayrıntılarına girmeden önce bilim dilinde insanın ne anlama geldiğini kısaca görmeye çalışalım. Çünkü insana bilim dilinde verilen anlam, Ihvan'ın bu sıralamada ona atfettiği yeri anlamamıza yardımcı olacaktır.

İnsanbilim diliyle Homo Sapiens, bir çok yönleriyle hayvanlar (öteki canlı varlıklar) dünyasındaki kardeşlerinden farklı, hatta bu dünya içinde tek ve eşi olmayan bir varlıktır. Çeşitli biçimlerde tanımlanan ve değişik sınıflara layık görülen insan, bir dile sahip olan, kavramlar üzerinde düşünebilme yeteneği ile donanmış yaşayan tek yaratıktır. Bu benzersizliğinin farkına varan insanoğlu, kendisine çeşitli adlar vermiş olup, bunlardan birisi de Homo Sapiens'tir, 1735'de İsveçli Botanist Kari Von Linne (1707-1778) tarafından bir zoolojik grup olarak insana takılan bu ad hayvanlar dünyasının sınıflandırılmasında, insanın yerli yerine oturmasını sağlamıştır[^].

Bu ifadelerde insan 'Homo Sapiens' adıyla konuşan, kavramlar üzerinde düşünebilme yeteneğine sahip olan bir varlık karakteristiğiyle öteki canlılardan, hatta genel olarak öteki tüm varlıklardan ayrılmaktadır. XVIII. yüzyıla doğru ancak keşfedilebilen bu ayırıcı vasıf, Ihvan'ın insan görüşünde X. yüzyıl gibi çok erken bir dönemde en açık ifadesini bulmaktadır. İlerleyen satırlarda bu noktanın daha da netliğe kavuştuğunu görme imkânına sahip olacağız. Ama önce, insanın genel olarak bu vasfıyla ilgili olarak tarih içinde tanımlanma çabaları üzerinde kısa da olsa durmak gerekecektir.

İlk keşiflerden sonraki keşif heyetlerine ve seyahatlere XVI. ve XVII. yüzyıllarda misyonerler de katılmaya başladılar. Misyonerler de gittikleri yer-

lerdeki çalışmalarını ve bu arada beraber yaşadıkları ilkel insanların örf, adet ve anlayışlarını kendi örgüt büyüklerine yazdıkları mektuplarla anlatıyorlardı. Bu mektup ve hatıralar 1640-1730 sıralarında Jesuit Relations adı altında yayınlandı. Bunları antropolojiye ait ilk kitaplar olarak kabul edebiliriz.

1700 yıllarına kadar filozoflar yalnız dini konular üzerinde uğraşp Tanrı meselesi üzerinde durmuşlardı. XVIII. Yüzyılda İse, yeni bir sorun yani 'insan' ele alınmaya başladı. En çok üzerinde durulan şey ise, insan ile toplum ilişkisi idi. Sebebi, o yüzyıla dek dinin insan-Tanrı ilişkisini açıklaması ve bu açıklamaların da yeterli bulunuydu, İnsan ile uğraşmak ancak Rönesans ve Reformdan sonra olmuştur. Çünkü o tarihe kadar hemen her şey dini açıdan görülmekteydi. Yine bu tarihlerden sonra insanın kendi kurumlan ve toplumu üzerinde denetimi olup olmadığı da araştırma konusu olmuştur 6.

Batı'daki büyük Rönesans ve daha sonra da Reformasyon, kuşkusuz, İslam düşüncesi tarihinde 'Küçük Rönesans' diye adlandırılan X. Yüzyıla çok şey borçludur. Konumuz iki medeniyet arasında bir kıyaslama yapmak değildir. Ancak insan meselesi X. Yüzyılda sadece Tanrı ile kulluk münasebeti açısından le alınmamıştır. Örneğin Farabi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bilgi felsefesini psikoloji gibi doğrudan insan bilimiyle başlatarak genel felsefe sisteminin temelini ve merkezine inşam oturtmuştur^ İste, yaklaşık aynı yüzyılda yaşayan Ihvan-ı Safa'nın genel felsefesi içerisinde insan meselesi, daha açık ve net bir yer işgal etmektedir.

İnsan varlığı, acaba Ihvan'ın genel varlık anlayışında nasıl merkezi bir konuma yerleştirilmiştir?

Önce, onların varlıkları hangi türlere ayırmış olduklarını görelim. Bu konuda ihvan şunları söylemektedir:

"Varlıkların tümü, iki çeşittir; Külli ve cüz'i. Külli varlıklar, varlıkları devamlı ve sabî olan varlıklardır, Çünkü onlar en yüce (eşrefuha) sinden en düşüğü (edveniha) ve en kusurlusu (enkasiha)na dek bir tertip üzere başlayıp giderler.

Cüz'i varlıklara gelince. Bunlar sürekli olarak oluş (kevn) âleminde bu-

76

Nephan Saran, a.g.e.,s.1&3.

lunurlar. Kemale doğru yöneliktirler. Çünkü oluşa, en kusurlu'varoluş

77

(vucud)tan en kusursuz; en düşük durumlardan en yüce ve en mükemmel durumlara yönelerek, başlamışlardır.

* " bkz. Farabi, Sıyasetu l-Medeniyye, (çev. M, Aydın-A. Şener-R, Ayaş), s. 2 (Aktaran Fahrettin Olguner), Farabi, s. 139.

Sonra bil ki, insan, öyle bir varlıktır ki, o, cüz'i olanlardandır. İki cevherin birleşmesinden meydana gelmiştir. Birisi, cismani beden (ceset), diğeri de, ruhani nefstir °."

Ihvan'da bu iki cevheriyle insan, tam olarak evreni yansıtmaktadır. Bedeniyle cismani varlıkları, ruhani nefsiyle de ruhani veya manevi âlemi temsil etmektedir, Çalışmamızın önceki yerlerinde Ihvan'ın genel olarak evreni ve varlıklar âlemini cismani ve ruhani olmak üzere iki kısma ayırdıklarını belirtmiştik. İnsan konusunda da onlar, aynı ayrımı yaparak mikrokozmoz-makrokozmoz ilişkisine işaret etmektedirler. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, Külli Nefs (Tanrı'nın izni ve Külli Akl'ın desteğiyle) âlem ruhu olarak tüm varlıklar âleminde nasıl bir etkinlik ve role sahipse, Ihvan'a göre, insanın 'ruhani nefsi' de, onun bedeninde benzer bir etkinlik ve role sahip bulunmaktadır. Amaçları, Âlem Ruhu olan Külli Nefs ile onun etkinlik alanı içindeki âlem arasındaki harmoniye vurgu yapmanın ötesindedir. Çünkü bu noktayı sırf insani nefis ile onun bedeni arasındaki ilişkiyi anlatmak için uzun uzadıya izaha girişmiş görülmektedirler.

Ihvan-ı Safa, evrende ruhani âlem-cismani âlem, insanda ise, ceset (beden)-ruhani nefis ayrımını, varlıkların genel olarak iki taraflı ve çift olarak yaratıldıkları şeklindeki görüşlerine de yansıtıp yaymaktadırlar. Onlara göre varlıklar, zıtları ve karşılıkları itibarıyla vardır.

ihvan bu konuda şunları söylemektedir;

"Allah varlıkların kanunlarını koymuş; kâinatın esaslarını belirlemiştir: fine aynı şekilde, hayvanlar ve bitkiler gibi varlıkların (mevcudatın) hallerine ilişkin bir takım tasarruflar olduğunu görürsün: (Bunlar) hayat, ölüm, hastalık, sıhhat vb. Yine, emir, nehiy veya haram helâl gibi birtakım şer'î ve hukukî yasaları görürsün. Ancak bütün her şeyin ikili bir yapısı (mesneviyye) olması, hikmet sayılmaz. Çünkü bazıları üçlü, dördü, beşli, altılı yapıda yaratılmışlardır^," Bununla birlikte ihvan, varlıkların temelde ikili bir yapıda yaratıldıklarını söyleyerek, örnek olsun diye kısa bir liste vermektedir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Heyûla-Sûret

Nur-Zulmet

Cevher-Araz

^Res.m/31.

⁷⁹Res.III/201.

Hayır-Şer

İsbat-Nefy

İcab-Selb

Ruhani-Cismani

Hareket-Sükûn

Varlık-Yokluk

Kevn-Fesad

Dünya-Ahiret

Kabz-Bast

Zahir-Batın

Tüm bu çift ve ikili varlık tarzlarını İhvan'a göre evrende görebildiğimiz gibi aynen insan ve onun varlık yapısında da görebiliriz. Bu zıt karakterler, kozmosda çatışma ve kargaşayı değil, daha ziyade kozmik bir harmoniyi ifade ederler, Genel olarak varlıklar âlemi bu zıtlıklar ve çift yapıları üzerinde temellenmektedir. Bir taraf olmadan evren ve varlıklar âleminde düzen ve intizam mümkün olmaz. Aynı şekilde, bu durum insanın cismani ve ruhani varlık bütünlüğü için de geçerlidir. Yani evren ile insan arasındaki benzerlik, burada da geçerli olmaktadır⁸¹.

Hatırlayacak olursak İhvan, evreni ve onun ihtiva ettiği tüm varlık âlemini sayılara başvurarak metaforik bir yöntemle açıklamaktaydı. Şimdi biz, bu açıklama yöntemlerini kendi ifadelerine yer vererek görmeye çalışabiliriz:

"Bir'in tüm sayılardan önce olması gibi, şüphesiz Bari Teâlâ da tüm varlıkların ilkidir. Yine, nasıl ki bir sayısı, diğer sayıların kendisinden neş'et ettiği bir sayı ise, Bari de varlıkların (mevcudatın) yaratıcısı (mucidi)dır. Aynı şekilde, iki sayısı sayıların ilki ise ve sayılar da bir sayısından İtibaren tertip ediliyorsa, Akıl da, Bari'nin yaratıp (ihtira) ibda ettiği ilk varlıktır. Nasıl ki üç sayısı iki sayısından sonra gelirse, varlıklar içindeki derecesine (rütbesine) işaret eden tabii (ğarizi) ve sonradan elde edilmiş (mükteseb) delil o Akıl'dan kaynaklanır. Aynı şekilde Nefs varlık bakımından Akıl'dan sonra gelir: Bu nefis,

⁸¹'bkz. Res. UI/201,181-182.

81

bitkisel, hayvani ve natika nefis şeklinde üç türdür⁸¹. İşte bu noktada

Res.IH/203.

ihvan, insani nefse, daha doğrusu insan meselesine geçiş yapmaktadır. Onların matematiksel varlık sıralamalarına göz atacak olursak, karşımıza şöyle bir sıralama çıkmaktadır:

Tanrı 1 sayısına, Akıl 2 sayısına, Nefs 3 sayısına, Heyula 4 sayısına, Tabiat 5 sayısına, Cisim 6 sayısına, Felek 7 sayısına, Erkan (Feleğn derinliğinde bulunur) 8 sayısına ve Erkan (hava, su, ateş ve toprak unsurları) dan ortaya çıkan varlıklar da son olarak 9 sayısına tekabül etmektedirler. Sonuncu varlıklar madenler, bitkiler ve hayvanlardır. 9 sayısı teklik ve birlik (Ahad) mertebesinin sonudur. Külli varlıklar böylece dokuz mertebedir. Cüz'i varlıklar ise, bunlara dahildir[^]. Demek ki insan nefsi ve varlığı bu dokuz mertebe içinde yer almaktadır.

ihvan, insanla diğer varlıklar arasında şöyle bir kıyaslama yapmaktadır:

"Hayvan mertebesinin sonu, insan mertebesinin başına ilişiktir. İnsan (lık) mertebesinin sonu da, hava, Felekler ve göklerin tabakalarından ibaret olan melekler mertebesinin başına başlangıcına ilişiktir[^]." Şu halde İnsanlık mertebesinin başlangıcı hayvanlık mertebesini, sonu da meleklik mertebesini temsil etmektedir. Yani insan çift kutuplu bir varlık olmaktadır. Meleklik ve hayvanlık tabiatlarını kendi varlık tarzında sonu ve başlangıcı itibariyle birlikte, bulundurmaktadır. Bu, insanın orta halli bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

ihvan sözlerine şöyle devam eder:

"Kuşkusuz insanlık (insaniye) formunun (suretinin) öteki canlılara (hayvanlara) nisbeti, başın bedene nisbeti gibidir. Nefsinin nisbeti de, öteki canlıların yönetilen olduğunu (me'sus) düşünürsek, yöneten (sâis) in onlara nisbeti gibidir.

Ansiklopedistlerimiz, insanın yaratılıp yeryüzüne yayıldığını söyledikten sonra onların diğer canlılar arasındaki varlık tarzlarının farklılıklarını ve o diğer canlılarla bu farklılıklara ilişkin olarak yaptığı tanışmayı karşılıklı konuşma halinde vermektedir. İnsan, Ihvan'ın diliyle kendisinin tüm hayvan türlerinden farklı ve üstün bir varlık yapısına sahip olduğunu, birebir onlarla tartışarak ortaya koymaya çalışır, ihvan insanla hayvanlar arasındaki tartışmayı sayfalarca sürdürmektedir. Çalışmanın başında da ifade ettiğimiz gibi, bu tartışmalarda insanın 'Homo Sapiens' olduğu gerçeğinin altını çizmek amacındadırlar.

Onlar insanın yaratılıp yeryüzüne dağ-tepe, deniz-kara demeden yayılıp çoğaldıklarını söylerler. İnsan, her şeyi kendine boyun eğdirmiş; hizmetine almıştır. Konuyla ilgili ayetleri sıralamayı da ihmal etmezler[^].

İnsan, Risaleler'de sadece canlı varlıklarla tartışılmamaktadır. Burada dikkatimizi çeken nokta, onun canlı-cansız demeden tüm bir varlık âlemi karşısında 'düşünen ve konuşan' bir varlık olmakla öğünmesi ve Melik huzurunda bunu çeşitli kanıtlar ileri sürerek savunmasıdır. Biz, sadece bu bölümü örnek olarak vermek istiyoruz. Çünkü Risaleler, insanın her türlü varlıkla tartıştığını anlatırken, bu varlıkların tek tek isimlerini uzun uzadıya sayıp dökmektedir. Burada insanın tüm evren karşısında kendi konumunu belirlemek için girdiği tartışmayı Örnek olarak vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz:

"Melik Dedi: (Ey insanlar) ne istediğinizi söyleyin ve söylediklerinizi açıklığa kavuşturun."

İnsanların sözcüsü: 'Evet, ey Melik, biz diyoruz ki, kuşkusuz bu hayvanlar (behaim), hergele sürüsü (en'am: develer, koyunlar, eşekler ve inekler), yırtıcı ve vahşi mahluklar, kısacası hepsi birden bizim kulumuz ve hizmetçimizdirler. Biz ise onların efendileri (erbabuhe) ve idarecileri (mevaliha) yiz.

Melik Dedi: 'İddia ettiğin ve öne sürdüğün şeyin delili ve kanıtı nedir?'

İnsan Dedi: 'Evet, ey Melik, dediğimizi doğrulayacak nakle dayalı şer'i delillerimiz ve öne sürdüğümüz iddiayı haklı çıkaracak akli kanıtlarımız vardır."

Görüldüğü gibi insan burada kendisini öteki varlıklar, özellikle canlılar arasında en üstün bir varlık yapışma sahip olarak göstermeye çabalamaktadır. O, bu tartışmasında 'düşünen, konuşan, akleden, emir veren, yararlanan, boyun eğdirip idare eden¹ bir varlık konumundadır. Esasen ihvan bu ifadelerinde insan-hayvan tartışması yoluyla kendilerinin insanbilimsel felsefelerini ortaya koymak amacını taşımaktadırlar.

Bitki ve öteki canlı (ihvan buna genel olarak hayvanlar adını verir) varlıkların şekilleri, renk, tat ve kokulan, görünüşleri de dört unsurun parçalarının ondaki bileşimine göre değişir. İnsanın bedeni (cismani) özelliklerinin ve ahlakının da bu değişimle alakası vardır. Bu birleşme en mükemmel nisbette

85 Res n/203-204
86 gün/ 203-210 vd.

kimde meydana gelmişse, o kimsenin bedeni yapısı sağlam, güçlü, rengi ber-
rak, fikri güzel, ahlaki düzgün olur. Aksi durumda çirkin görünüşlü ve kötü
ahlaklı

Ihvan-ı Safa'ya göre insandaki değişiklikler âlemdeki değişikliklerin bir par-
çasıdır[^].

Filozoflarımız insan ve öteki varlıklar arasında kıyaslama yaparlarken oldukça
dikkat çekici ifadeler kullanmaktadırlar. İnsan onlara göre, diğer varlıkların
bir özetidir. O varlıkların belki de tek tek ve parçalı olarak sahip oldukları ka-
rakteristiklerin tümünü kendi varlık tarzında bir araya getirmiştir. Bu durum
ortalama insanlık ideali açısından böyledir. Bir de insanlar arasında benzer bir
farklılaşma ve sıralanma bulunmaktadır, ihvan bu kıyaslamayı şu ifadelerle
dile getirmektedir:

"Ancak insana düşen, en ilk olanı, en şerefli ve yüce olanı ve en erdemli olanı
tercih etmektir, Bu, akıllıların (ukala) insanların en erdemlileri olduğu an-
lamına gelir. İnsan da hayvanların (canlıların) en erdemlisidir. Canlı (hayvan),
bitkilerden ve dört unsurdan (erkandan) daha yücedir. O, bitki ve dört un-
surun özü ve hulasesi (muhh) dır. İnsan ise, bütün hayvan suretlerinin özet
bir suretidir. O, kendisinde bitkisel güçlerin bir karışımını, madenlerin seçkin
özelliklerini, dört unsurun ve kâinattaki varlıkların hulasa hepsinin sahip ol-
duğu tabiatları, bulundurmaktadır. Tabiidir ki bütün bunların tek bir şahısta
toplanması mümkün değildir. Bu suretler bütün şahıslarda şu ya da bu mik-
tarda dağınık vaziyette bulunmaktadır. Kiminde az, kiminde çoktur. İşte bu
durum, insan doğalarındaki farklılıkların nedenleri arasındadır. Doğalarının
farklılıkları da, akıllarının farklı farklı olmasının sebeplerinden birisidir[^]."

Görüldüğü gibi insan, evreni, varlıklar âlemini ve öteki canlıların özelliklerini
kendi varlık yapısı içerisinde temsil etmektedir. Ihvan'a göre bütün var-
lıkların doğalarından süzülen bu hulasa formlar ve karakteristikler, az ya da
çok, her bir insana verilmiştir. Her bir insana az ya da çok, verilmiştir. 'Ukala'
diye adlandırdıkları insanlar, belki diğer insanlara göre daha fazla özelliklere
ve erdemlere sahiptirler. Ancak bizim burada asıl dikkatimizi çeken husus,
evrendeki canh-cansız tüm varlıkların özellikleri, onların deyimiyle 'in-
saniyette' yani insanlık idealinde birleşmektedir. 'İnsanlık', olgusal bir be-
lirlenimden, tek bir fertten ziyade, soyut ve evrensel bir kavramın gösterdiği
anlamla ilintili görünmekte, adeta, Yeniçağ Alman filozoflarından I. Kant'ın
'Transandantal İdealizmi'ni hatırlatmaktadır, Diğer taraftan, her bir insanda

⁸⁷bkz.Res.I/254vd.

88bkz.Res.il/88.

⁸⁹Res.m/426.

akıl ve tabiatların farklılaşması, Antik Grek Sofistlerinin rölativizmini hatıra getirmektedir.

ihvan, sözünü ettiği 'insanlık' idealini mistik ve batini açıklamalara başvurarak somutlaştırmaya çalışır. Esasen her insan onlara göre potansiyel olarak Tanrı'nın halifesidir. Ancak böyle bir insanlık idealini, daha doğrusu, en yüksek bir insan olma özelliğini kazanmak için, yine, diğer insanlarda parça parça bulunan tabiatları kendi varlık yapısında bulundurmaya çalışmaktadır. Aradaki kıyaslamayı daha iyi kavrayabilmek için şöyle söylemek lazımdır. Nasıl ki ortalama insani varoluş, bu yüksek varlık tarzını öteki varlıkların seçkin doğalarının özüne sahip olarak kazanmış ise, bunun da üstünde yer alan 'halife insan', ortalama insanlık ölçülerinin seçkin doğalarına sahip olmaya çalışmalıdır. Burada ahlaki bir çaba devreye girmektedir. Oysa ilkinde, varoluşsal bir doğal seyrin sonucu söz konusu olup, ahlaki bir çaba gerekmemektedir. İnsanı eninde sonunda 'ahlaki bir varlık' olarak tanımlamaları meselesini, sonuncu bölüme bırakacağız. Bizim burada ilgilenmemiz gereken nokta, insanın varoluşsal özelliği ile diğer varlıklardan farkıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse burada asıl problem, Ihvan'ın insani varlık yapısı ve bütünlüğü içerisinde nasıl tanımladıkları üzerinde durmaya devam etmeliyiz.

ihvan, 'halife insan'ı insanlık idealinin temsil edici somut bir örneği olarak ortaya koymak niyetindedir. Kendi ifadelerine başvurarak bu probleme nasıl yaklaştıklarını görmeye çalışalım:

"İnsaniyet formunun (suretinin), bizzat Tanrı'nın halifesi olduğunu; yine, Tanrı'nın dostlarından olmaya ehil ve O'ndan keramet sahibi olması için, her bir İnsanın nasıl bir yaşam tarzı izlemesi gerektiğini, açıklamıştık. Aynı şekilde, insanın erdeminin, övgüye layık huylarının, hoşnud olunacak ahlakının, Rabbanî siyasetinin, gerçek alametlerinin, hikemi ürünlerinin, hoşnud olunacak tedbirinin neler olduğunu da belirtmiştik. Burada biz, hayvanların erdemlerinden, övgüye layık özelliklerinden, hoş tabiatlarından ve düzgün biçimlerinden bir kısmını zikretmek istiyoruz. Aynı zamanda, insanın isyanından, azgınlığından, kendi hizmetine adanmış öteki varlıkların tümüne karşı tecavüzünden, şükürü yerine getirme vazifesini ihmalinden söz ediyoruz. İnsanın, erdemli ve İyi olduğu takdirde, onun yaratıklar arasında değerli bir melek; kötü olduğu takdirde, yaratıklar arasında kovulmuş bir şeytan olacağını ifade ediyoruz."

90

Burada insanın ruh ve bedeniyle öteki varlıklar arasında belli bir imtiyaza sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ancak bu imtiyazın gereği, Ihvan'a göre, 'yaratıkların en hayırlısı' (hayru'l-beriyeye) olmak için ahlaki bir çaba içinde bulunmaktır. Aksi takdirde İnsan, ontolojik üstünlüğünü, yani Tanrı tarafından hazır olarak verilmiş 'insanlık' konumunu bile kaybedebilmektedir.

Ihvan-ı Safa, Risaleler'in bir yerinde⁹¹ varlıkları genel olarak külli ve cüz'i olmak üzere ikiye ayınyorken, aşağıda iktibas edeceğimiz ifadelerinde, insanın da yerine işaret ederek, bu sefer varlıkları cismani ve ruhani varlıklar diye iki genel kategoriye ayırmaktadır:

"Bil ki varlıkların bütünü ikiye ayrılır Cismani ve Ruhani. Cismani varlıklar beş duyu ile idrak edilirler. Ruhani varlıklar ise akılla idrak edilir ve düşünceyle (bi'l-fikr) tasavvur edilirler. Cismani varlıklara gelince, bunlar üç türdür: Feleki cisimler, doğal unsurlar (el-Erkanu't-Tabiiyye) ve oluş halindeki muhdes varlıklar ya da kainattaki hadis varlıklar (el-Muvelledatu'l- Kainat). Ruhani varlıklar da aynı şekilde üçe ayrılmaktadır: ilki, yalın (basit) bir cevher olan İlk heyuladır, İlk heyula edilgin (munfail) ve akledilir (ma'kul) olup tüm formları kabule yatkındır. İkincisi, yalın bir cevher olan nefstir. Nefs, etkin (fa'al) ve bilici (allâme) dir. Üçüncüsü, yine yalın bir cevher olan akıldır. Akıl, şeylerin hakikatlerini algılayabildir. Bari Tealâ'ya gelince, O, ne cismanilikle ne de ruhanilikle nitelendirilebilir. Bilakis hepsinin de sebebi (illeti) dir. Aynen bir sayısının ikilik ve ferdiyetlikle nitelendirilemeyeceği gibi, İşte o bir sayısı bütün sayıların fertleri ve çiftlerinin nedenidir-

Buna göre insan, cismani ve ruhani varlık tarzlarının kesiştiği noktada bulunmaktır. Bedeni, cismani âlemin kısımları olan feleki cisimlerin, doğal unsurların ve kainattaki muhdes varlıkların bütün karakteristiklerini içerirken, nefis ve ruhu da, ruhani âlemin kısımları olan ilk heyula, nefis ve aklın bütün özelliklerini insani varlık tarzında bulundurmaktadır.

Her türlü formu kabule yatkın olan nefis, insani nefis söz konusu olunca, Ihvan'a göre, doğuştan boş bir kağıt gibi olan insan zihni, empirik verilerle giderek dolmaya başlar. Adeta Ihvan'ın bu empirizmi Yeniçağ filozoflarından John Locke ve David Hume empirizmini hatırlatmaktadır⁹².

⁹¹kz.Res.ffl/31. ⁹²Res. III/237.

* bkz. Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Me-seleleri, s. 73.

İnsan, yaratılışı bitki ve hayvanlardan sonraya bırakılarak başka bir üstünlüğe daha sahip görünüyor. Hatırlanacak olursa, Ihvan'a göre Tanrıdan Mutlak Cisim'e kadar olan sudur, yukarıdan aşağıya doğru seyrederken, en mü-

kemmel ya da en ruhani varlıktan, maddeye en yakın varlığa ya da en az ruhani varlığa kadar iniyordu. Oysa bu aşamadan sonraki sudur, sırf insan merkezli olması için, adeta tersine çevrilir. Bu durumda insan, yaratılış itibarıyla en son sırayı işgal eder. Çünkü ay-altı âlem ve içindeki tüm varlıklar, insanın yaşayabilmesine zemin teşkil etmek üzere, ondan önce yaratılmışlardır.

ihvan bu konuda şunları söylemektedir:

"Kuşkusuz madenlerin başlangıcı, toprağa bitişiktir. Sonlan da yine bitkilere bağlıdır. Bitkilerin sonu, hayvana; hayvanın sonu da insana bitişiktir. İnsanın sonu ise meleklerle bitişiktir. Aynı şekilde meleklerin kendi aralarında bir takım mertebe ve makamları vardır...⁹⁴"

Meleklerin makam ve dereceleri, insanın ahlaki bir varlık olarak ulaşabileceği ideal hedeflere işaret etmektedir. Ancak ihvan, insanın daha farklı bir realite ile; yeryüzündeki yapıp-etmeleri ve bunlara ilişkin yetenekleriyle ayrıcalığını ortaya koyduğunu söylemektedir.

Şimdi bu konudaki ifadelerine bakalım:

"Adem ve Havva'nın çocukları olup çoğaldığında Adem, onların eğitimlerini, öğretimlerini, terbiye edilmeleri işini üzerine almış; nasıl ziraat yapıp toprağı işleyeceklerini, erkeklerle kadınların nasıl evleneceklerini öğretmiştir. Yeryüzünü (âlem) imar etmiş, canlıları (hayvanları) belirleyip tayin etmiş, onlardan nasıl yararlanacağını, onların neler yaptıklarını öğrenmiş, tevbe ettiği için Allah ona ve zürriyetine bu hususta yardımcı olmuştur. Sonra Allah onu bir müddet yaşatmış, neticede kendi rahmetine kavuşturmuştur. Adem, o eşyanın İsimlerini, hiç de okuma-yazma bilmezken evlatlarına Öğretmiş, onlar da bu isim ve sıfatları muhafaza edegelmişlerdir."

Görülüyor ki insan, Adem şahsında diğer varlıklara hükmetmekte; evreni ya da âlemi, kendini merkeze alarak imar ve idare etmektedir. Bunu, Tanrı'nın kendisine öğrettiği eşyanın isimlerine ilişkin bilgisini bir hakimiyet unsuru gibi kullanarak yapmaktadır. Ihvan'ın bu ifadeleri, XVI. Yüzyılda henüz çiçeklenme döneminde bulunan modern bilim anlayışını hatırlatmaktadır. Francis Bacon bu yüzyılda bilginin hakimiyet ve güç olduğunu söylemekteydi. Ihvan'da ilgili ayete dayanarak Adem'in şahsında insanı, bilgisinin gücüyle evreni imar eden hakim bir varlık olarak tanımlamaya çalışmaktadır.

⁹⁴Res. 111/222-223,224,226-227.

ihvan, elbette her varlığın ve tabu ki bu arada insanın, bir süre sonra bu

âlemde varlığının sona ereceğini bilmektedir. Her varlık bu yüzden oluş-bozuluş âleminde ömrünü tamamlar. Bitkiler çürüyüp toprağa karışır. Hayvanlar da sonuçta toprak olurlar. Bunlar birbirlerine dönüşürler. İnsan da bu dünyada belli bir süre kaldıktan sonra, yaşlanır; gücü ve kuvveti tükenirTM. Ancak insanın varoluş serüveni, bitkiler ve diğer canlılar gibi sırf cismen toprağa karışmakla sona ermemektedir. Bu âlemdeki merkezi konumu ve seçkinliğini, cismen toprak olduktan sonra da devam ettirebilme imkan ve fırsatına, hatta yeteneğine sahip bulunmaktadır. Bu evrende diğer varlıklara üstünlüğü, hem burada ve hem de bedenen ortadan kalktıktan sonra, öbür dünyada da bir ayrıcalık imkanı olarak varolmaya devam edebilir. Bu meseleyi sonra ayrıntılarıyla göreceğiz. Biz şimdi insanın Öteki varlıklar arasındaki konumu ile ilgili değerlendirmelere yer vermeye devam edebiliriz.

Ihvan-ı Safa, bitkiler ve diğer canlıları sürekli olarak insan merkezli bir bakış açısıyla ele alıp karşılaştırmaktadır:

"Bilesin ki hayvan, beslenen, gelişen, duyan ve bir mekandan diğerine hareket eden duyarlı bir cisimdir. Ondan sonra rütbe ve derece bakımından en yüce olan canlı (hayvan)lık mertebesi, insaniyet derecesidir. İnsanlık derecesindeki canlı olan insan, beş duyuya, ince bir temyiz gücüne ve öğretileni kabule yatkın bir yapıya sahiptir. Bundan sonra, rütbe bakımından daha düşük olan canlı (hayvan) ise, bitkidir[^]."

ihvan, insanın ana rahminde oluşup öldükten sonra tekrar kabirden kalkarak diriliş sürecini, öteki varlıklar arasında imtiyazlı bir insaniyet konumu olarak anlatmaya çalışır, İfadelerine bakalım:

"İnsanın oluşumu ilk önce nutfе olarak yaratılmasıyla başlar. Sonra rahimde cenine dönüşür. Beşikte süt çocuğu olur. Okulda çocuk olur. Sonra anık dünya işlerinde hakimce davranan olgun bir İnsan haline gelir. Artık hayret verici halleri ve oluşumundanki halinden daha büyük bir gücü vardır. Ancak, vakti geldiğinde ölür, sonra kıyamet günü kabrinden kaldırılıp diriltilir[^]."

ihvan, bitki ve öteki canlı varlıkların oluşu üzerinde bu kadar ayrıntılı bir şekilde durmamaktadır. Risaleler'in ana mihveri insan sorunu olduğu için görünürde bu ifadelerinde insanın rahimde oluşup büyümesiyle ilgili malumu .ni/222-223 224,226-227. kabilinden bilgiler vermektedirler. Ancak asıl meseleleri, insanın nasıl nutfeden 9^{Res. II/184, 186 vd.} olgun bir insan (racül) haline geldiğini izah etmenin ötesindedir.

⁹⁸ Res. 11/188. Yukarıdaki sözlerinde insanın 'ilk oluşumundaki durumundan daha güçlü ve

daha hayret verici özelliklere' sahip olan bir racül haline geldiği vurgulanmaktadır. Normal oluşum ve gelişim seyri bakımından insan, öteki canlılardan pek farklı olmamakla birlikte, racül haline gelinceye kadar bu yaşamında sürekli kendini inşa etmektedir. İnsaniyet (insanlık) idealini, bu kendini inşa ediş süreciyle kendi şahsında somutlamaya çalışmaktadır. Bu inşa ve ruhani gelişim, insanın varoluş tarzını hem bu dünyada öteki varoluş tarzlarından ayırmakta, hem de öbür dünyadaki yerini belirlemektedir. Bize öyle geliyor ki, ihvan, inşam öteki varlıklarla kıyaslarken onun varlık yapısını ontolojik, epistemolojik ve etik açılardan analiz etmek amacını taşımaktadır. İnsanın ontolojik yönden yerini burada belirlemeye çalıştıklarım görüyoruz. Son iki açıdan insanı nasıl ele aldıklarını da ilgili bölümlere bırakıyoruz.

Şimdi, acaba insan neden daha sonra yaratılmıştır? Öteki varlıklardan sonra yaratılması, insan problemi açısından ne ifade etmektedir? Doğrusu bu, insanın varoluşuyla ilgili olarak nasıl bir sonuç ortaya çıkarmaktadır?

ihvan bu probleme kendi sözleriyle şu şekilde açıklık getirme gayreti göstermektedir. İnsan, varlığını devam ettirecek öteki varlıklardan sonra yaratılmıştır. Varlıkta daha mükemmel olan, daha sonra yaratılır. Şimdi onların bu noktada söylediklerine bakalım:

"Bilesin ki, maden cevheri, kâinatın muhdes varlıkları içerisinde en düşük mertebededir. Bu cevher, ateş, hava, su ve toprak gibi dört usurdan meydana gelmiş her cismin adıdır. Bitkiler de dört usurdan oluşmak bakımından bu cevherlerle ortaktır. Ancak, madenlere nisbetle bazı farklı yönleri vardır. Hayvanlara gelince, onlar da beslenme ve büyüme bakımından bitkilerle ortak özelliklere sahip bulunmaktadır. Ancak, hareketli ve duyarlı bir cisim olmakla bitkilerden ayrılırlar. İnsana gelince, nitelikleri açısından bitkiler ve hayvanlarla ortak birtakım özelliklere sahiptir. Bununla birlikte konuşan (natık) ve, bütün bu nitelikleri birbirinden ayırabilme yetisinde olmak bakımından, bitki ve hayvanlardan ayrılan yönleri vardır. Bu özellikleri hem onlardan daha fazlasına sahip olduklarını, hem de onlardan ayrıldıklarını gösterir."

Risaleler, insanın konuşan ve her şeyi birbirinden ayırabilen üstün bir varlık yapısına sahip olduğunu uzun uzadıya anlatan ifadelerle doludur. Bu konuyu biraz daha detaylı olarak Ihvan'ın dilinden açmaya çalışalım.

ihvan burada da, insanın öteki varlıklara üstünlüğünün tartışıldığı karşılıklı 99

konuşmadan söz etmektedir:

"İnsan sözcüsü dedi: 'Biz diyoruz ki şu varlıklar bizim kullarımız, biz de onların efendileriyiz. Onlara efendilerin hükmetmesi gibi bir hükmetme hakkımız var, Melikler nasıl tasarrufta bulunurlarsa, biz de onlar hakkında öylece tasarrufta bulunuruz. Dolayısıyla kim bize itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim de isyan eder, bu görevinden kaçarsa, Allah'a isyan etmiş olur.'

Melik buna karşılık şöyle dedi: 'Kuşkusuz iddialar yargıçların nazarında ancak birtakım kanıtlarla doğru olabilirler.

İnsan dedi: 'Şüphe yok ki, savunduğumuz iddianın doğruluğunu gösteren akli hüccetlerimiz ve felsefi kanıtlarımız var.'

Melik dedi: 'Nedir onlar? Söyle de bilelim.'

İnsan dedi: 'Evet, biçimimizin güzelliği, bedeni duruşumuzun sağlamlığı, dimdik ayakta durabilmemiz, duyarımızın muhteşemliği, temyiz etme gücümüzün inceliği, nefslerimizin anlıklığı ve akıllarımızın

Tartışma Risaleler'de sayfalarca sürmektedir. Hayvanlar, insanın güzel yaratılışa sahip olmakla övünemeyeceğini söylerler. Onlara göre şu ya da bu yaratılışa sahip olmak, güzel bir şerefe sahip bulunmak, erkek ya da dişi olmak, ne bir övünç ne de bir rağbet sebebidir.

İnsanın akıyla üstünlük taslaması da gereksizdir. Çünkü akıl, Tanrı'nın bir bağıışı ve lütfü olup, bunda insan fiillerinden hiç birisinin katkısı yoktur. Akıl, "verilmiştir; kazanılmış değildir... 10 1"

Bu tartışma insanla hemen hemen bütün hayvanlar arasında geçmektedir. Örneğin domuz, tavşan, fil, katır, eşek vs.

Peki, acaba diğer hayvanlar insanın övündüğü özelliklerine itiraz ederlerken, ne demek istemektedirler? ihvan, bir kaçının adını verdiğimiz hayvanların dilinden harekede insanı hangi konuma yerleştirmektedir? Yoksa öteki canlıların, insana Tanrı tarafından verilmiş üstünlüklere itirazları, insandan daha fazlasını beklemeleri anlamına mı gelmektedir? 'Verilmiş' üstünlüklerle, 'kazanılmış' üstünlükler arasında ne gibi bir fark vardır?

¹⁰⁰ Res. 11/209.

¹⁰¹ Res. 11/212-219.

Gördüğümüz kadarıyla akıl, keskin ve arınık bir nefis, güzel yaratılışlılık, öteki

canlıların da dedikleri gibi, Tanrı'nın insan çabası olmaksızın bağısladığı 'Verilmiş' hasletlerdir. Acaba bunlara sahip olmak, öteki varlıklar arasında insana belirli bir ayrıcalık getirir mi? Bize öyle geliyor ki, bu özellikler insanın ontolojik şansından ileri gelmektedir. Varoluşsal açıdan insan, üstünlüğünü gösterebilmektedir. Öteki varlıklara bu 'verilmiş' özellikleriyle hükmedebilme iradesine sahiptir.

Yeniden hatırlayacak olursak, ihvan, öteki varlıklar ile insan arasında birtakım kıyaslamalar yaparken, baştan beri, insanın 'konuşan, akıllı, temyiz yeteneği olan, nefsi olan ve bu özellikleriyle kendi dışındaki varlıklara hükmedebilen bir varlık olduğunu vurguluyordu. Bu ifadeleri derleyip toparlayacak olursak, Ihvan'ın bu dünyada insana verdiği anlam, ontik ve epistemik bir muhteva taşımaktadır. Başkaca varlık ve canlılarda bulunmayan bu 'Verilmiş' hasletler, İlkinde, akıl ve nefsiyle var olması; ikincisinde, akıl, konuşma ve bilme güçleriyle evreni anlayıp öteki varlıkları idaresi altına alması anlamına gelmektedir. Bu noktada insanın tam olarak bir ahlak varlığı sayılmayacağını söyleyebiliriz. Aksine insan, öteki varlıklara göre farklı bir varolan-ve bilen bir varlıktır. Bu ikisi, onun diğerlerine hükmetmesi için yeterli görünmektedir. Ancak ihvan, tam anlamıyla insaniyetin ya da insan olabilmenin, bu noktada sona eremeyeceğini savunur.

Bu problemi, insanı aynı zamanda ahlaki bir varlık olarak değerlendiren ifadelerine başvururken tartışacağız. Şimdilik, ontolojik ve epistemolojik açıdan insanın öteki varlıklar arasındaki yeri hakkında birkaç hususa da değinmemiz gerekmektedir.

Ihvan'a göre insan ruhu veya insanın kendisi, ortahalli bir varlıktır. Bu fikrin, hem ontolojik, hem de etik sonuçları vardır. Etik sonuçlarını ilgili bölümde ele alacağız. Ontolojik sonucu şudur: Risaieler'e göre, insandan üstün varlıklar olduğu gibi, aşağı varlıklar da mevcuttur, Tanrı, Külli Nefs, Faal Akıl ve Mukarrabun Melekleri, Maddeden soyut formlar, insandan üstün ve daha şerefli varlıklardır, Madde (İlk Madde), Tabiat ve bütün cisimler ondan aşağı varlıklardır. İnsan kendinden aşağı varlıkları duyular yoluyla algılamak, üstün varlıklar ve metafizik âlem hakkında kanıtlama (burhan) yoluyla bilgi sahibi olabilmektedir. Bu arada insan kendi kendini salt akılla kavrayabilmektedir-^.

Burada dikkatimizi çeken nokta şudur. Kendinden üstün varlıklarla kendinden aşağı varlıklar arasında kalan insan, üstün varlıklara oranla 'aşağı

¹⁰² Res. 11/415,416.

âlemle olan münasebetini; aşağı varlıklara oranla da üstün varlıklarla olan münasebetini kurmuş olmaktadır. Yani her İki durumda da insan, insani varoluş tarzını korumaktadır. Çünkü, üstün varlıklar arasında bulunsa, bedeni ve cismani varlığına ait tüm özelliklerim yitirmiş olacaktır. Tersine, aşağı varlıklar arasında bulunması da, üstün varlıklara ait bir takım özellikler (akıl, nefis)den yoksun olması anlamına gelecektir. O halde İhvan'a göre insan, her iki varlık katmanı arasında orta bir yerde bulunmakta, böylece aşağıya düşmemek, yukarıya tırmanıp orada olduğu gibi kalmamak zorunluluğunu varoluşsal olarak her zaman hisseden 'gerilimli bir varlık statüsünü sürekli koruyacaktır. Bu haliyle, düşünen, bilen, varoluşunu sürekli olarak inşa eden, yapıp-eden ve hükmeden bir varlık olacaktır.

İnsanın vücudunun düzeninde hayvanlarla bir çok ortak yöne sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru tırmanışını sembolize eder. İnsanın başının bedeninden ayrı olması konusunda da ihvan, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayrım olduğunu söyler. İnsan, ayaklan yerde, başı yukarıda durur, oysa bunun aksine, bitkilerin başları toprağın altında, ayaklan göğe doğrudur. Bitkilerle insanlar arasında olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptirler. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark, fiziksel görünüş nedeniyle değildir. Hatırlayacak olursak karşılıklı konuşmalarda hayvanlar, biçimsel güzellikle üstünlük taşlanmasına karşı çıkmışlardı. Bilakis bu, yani asıl fark ve üstünlük, insanın, Külli Nefs'in bir bölümü de olsa, hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevi bölgeye göre konumuna benzemektedir^ Yani gökler ve oradaki ruhani varlıklar, ay-altı âlemine form verirler; oraya idareleri ve hükümleri altına alırlar^ İnsan da hayvanlara aynı şekilde hükmeder. Teoman Duralı'nın ifadesiyle, burada 'kuvvesini manevi, başka bir deyişle, doğaötesi âlemden bulan insan, bunu cisimli doğa dünyasında fiile dönüştürür. Mezkur kuvveyi fiile dönüştürmenin birden fazla yolu yordamı bulunduğundan, insan, kökten hür bir varlıktır. Dince, Yaratan, bahse konu imtiyazı sadece insana bahsetmiştir. Bu imtiyazın faturası gayet ağırdır. Zira insan, durmadan tercihlerde bulunup karar vererek varoluşunu kurmak, inşa etmek zorundadır*^;^1 insanın cisimli doğa dünyasında manevi kuvvesini fiile dönüştürmenin binbir yolu ve yordamıyla karşılaşarak kendi hür iradesiyle sürekli kendisini kurmaktadır. O zaman insan, ontolojik imtiyazına

^{TM3} s. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (çev. N. Şişman), s. 114; krş. Res. D/155,156; ffl/236.

¹⁰⁴ Külli Nefs, Faal Akıl, Mukarrabun melekler ve diğer göksel varlıkların yeryüzüne etkileri olduğu şeklindeki inanç, esikeler kadar dayanır. Örneğin Tatarların inançlarına göre, yıldızlar insanların kaderleriyle ilgilidir. Gökte ne kadar yıldız varsa, yeryüzünde o kadar insan vardır. Her İnsan kendi yıldızına sahiptir. Gökten herhangi bir şekilde yıldızın kayması, yeryüzünde bir insanın ölmesi anlamına gelmektedir, bkz. F. T. Valeev, Si-birskie Tatan Kul'tura, s. 187.

^ Teoman Duralı, Felsefe-Biiim'e Giriş, s. 20-21.

ahlaki bir imtiyaz daha ekleyerek ancak kendini tam bir surette inşa edebilmektedir.

Acaba ihvan, insanı bütün bir varlık olarak bu perspektiften mi değerlendirmekte ve tanımlamaktadır?

Buraya kadar insan ve öteki varlıklardan söz ederek insanı ve, ondan üstün ve aşağı varlıkları görmeye çalıştık. Öteki varlıklardan maksat, İhvan'ın hayvanlar ve bitkiler dediği varlıklardı. Özellikle insan ve hayvan arasında yapılan kıyaslamaları inceledikten sonra, insanın, öteki varlıklar arasındaki varoluşsal ve bilgisel nitelikleri aşağı-yukarı belirginliğe kavuşmuş oldu. Bundan sonra, elde ettiğimiz bu verilerden hareketle genel olarak insanın anlamı üzerinde duracağız. Bunu yaparken, tabii ki insan ile öteki varlıklar arasında yapılan kıyaslamalardan çıkarılabilen sonuçları değerlendireceğiz.

Şimdi, acaba, kendi başına ve genel olarak insan, ne anlama gelmektedir?

GENEL OLARAK 'İNSAN'IN ANLAMI

Herakleitos'a göre, gerçekliği bilmek ve anlamını kavrayabilmek için 'kendini düşünme' (self-reflection) isteğini yerine getirmemiz gerekir. Bu nedenle, Herakleitos için felsefe, 'kendimi araştırdım'dan ibarettir. Ama bu yeni düşünce, ilk Grek felsefesinin özünde bulunmakla birlikte, asıl yetkin biçimini ancak Sokrates döneminde kazanıyor. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Antik Grek felsefesinin tabiata dönük yönünü, tamamen insan merkezli bir yöne çekenler Sofistler olmuştur. Bununla birlikte Sokrates, insan sorununu daha tutarlı ve sistemli bir şekilde ele almış görünüyor, Böylece biz, Sokrates'ten öncekileri Sokrates'ten ayıran sınır taşını insan sorununda buluyoruz^.

Sokrates her zaman genel-geçer, saltık ve evrensel bir doğruluk ülküsü öne sürüp savunuyor. Ancak onun yöneldiği biricik evren, insanın evrenidir. Sokrates'in felsefesi kesinlikle insanbilimsel (antropolojik) bir felsefedir^.

İslam düşüncesi tarihi içerisinde insan sorunu, Hasan Hanefi'ye göre, özellikle ilahiyat alanında müstakillen ele alınmıştır. Bilindiği gibi felsefe, mantık,-tabiat bilimleri ve ilahiyat olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Ancak Bkz. Emsi Cassirer, insanüstüne Bir De-

10° bkz. Hasan Hanefi, Dırasatun Is-
lamıyyetun, s.403.

°9 bkz. Hasan Hanefi, a.g.e., a. yer

•¹⁰⁰ Eklektizm, Teoman Duralı'nın verdiği bil-
giler ışığında anlaşılacak olursa, İhvan'da hem
yöntem, hem de bir akım olarak müşahede
edilebilmektedir. Duralı'ya göre eklektizm
kavramı, bir yanda yöntem, Öbür yanda da dü-
şünce akımı bağlamında kullanılagelmıştır, 1.

Yöntem olarak: a. Değişik felsefe sis-
temlerinden devşirilmiş genel çizgileriyle bağ-
daşır savlarm, söz konusu sistemlerde kar-
şılaşılan uyumsuz parçaların dışta bırakılmaları
suretiyle, bir araya getirilmeleridir. Demek ki
burada söz konusu edilen, kurulması tar-
sarlanan bir sistemin sav örgüsünü oluşturmak
üzere, çeşitli başka sistemlerden, kotarılmak
istenene aykırı düşmeyecek savlarm,
derlenmesi, ardından sınıflanması, sonunda
da bunların arasından, ön görülen sistem ile
onun temel savlarmına en uygun gelenlerin kar-
şılaştırılıp seçilmeleri eğilimidir, b. İlk bir-
birlerine düşünce yönünden karşıt düşen ya-
zarlarca savunulan savlarm, daha üstün bir
bakış açısı çerçevesinde uzlaştırılmamalıdır. 2.

Akım-çığır-olarak: Eklektizmden söz açıl-
dığıında, zaman zaman kasdolunan İskenderiye
çığırındır. Ancak bununla ilgili olarak Yunan
kaynaklarına bakılırsa, İskenderiye'de sadece
Potamon okulunun söz konusu olduğu
görülebilecektir. Şu var ki eklektizm çığırının
iyiden iyiye ün salıp yaygınlaşması, XIX,
Yüzyılda Victor Cousin sayesinde olmuştur.

Bkz. Teoman Duralı, Felsefe-Bilim'e Giriş, s.
30-31. Biz İslam eklektizmini çığır olarak temsil
edenlerin İhvan-ı Safa olduğunu söyleyebiliriz.

m Bu ibarenin Arapça orijinali şu şekildedir:
" el-Ulum en-Namusiyye el-İlahiyye eş-Şer'iyye
li't-terkiz ala enne'l-İlahiyyat kaimetun esasen
ala İnsanıyyatin."

H2 Bkz. Hasan Hanafi. Dirasatun Is-
lamıyyetun, s. 406,407.

rünmemektedir. Tabiat bilimlerinde İnsan, sadece bitkiler ve hayvanlar gibi evrende bir varlık, ama bunlardan daha üstün bir varlık olarak de-
ğerlendiriliyor. İlahiyatta ise, natika kuvvesiyle diğerlerinden farklılaşan ve te-
mayüz eden bir varlık olarak görülüyor^{1^}, Buradan hareketle Hanefi, in-
sanın çeşitli bilimlere göre ad ve varlık nedeninin de değiştiğini
söylemektedir. Örneğin, tasavvufta homo patheticos- el-insan eş-şuuri evi'l-
infiali (bilinçli ve duygulu varlık); ilahiyatta homo loquax-insan-ı mütekellim
(konuşan insan); ve felsefede homo sapiens-insan-ı hakim (feylosof
insan)...109

İslam düşünce tarihi içerisinde insan, ilk defa İhvan'ın Risaleler'iyle birlikte
açıkça müstakil bir problem olarak ele alınmış görünmektedir. Daha önce de
ifade ettiğimiz gibi, ihvan, eserlerinde insanı, incelemiş ve yararlanmış ol-
dukları her türlü ilmin ana konusu olarak ortaya koymaktadır. Hem bir yöntem
olarak ve hem de bir çığır olarak İzledikleri eklektizm^{11*^}, sırf insan sorununu
irdemek maksadına dönük bir tutum olarak göze çarpmaktadır.

İnsan, sırf insan olarak en açık ifade ve anlamını İhvan-ı Safa'nın Ri-
saleler'inde bulmuş görünmektedir. Onlar, felsefenin mantık, tabiiyyat ve ila-
hiyat şeklindeki geleneksel sınıflamasına, nefsanıyyat ve akliyyat olmak üzere
dördüncü bir bölüm ilave etmişlerdir. Burada, insanın, müstakil bir mesele
olarak incelendiği meşhur bir ibare vardır. Özellikle üçüncü Risale'de insan,
filozofların, âlemin büyük bir insan olduğuna ilişkin sözlerinin anlamı' başlığı
altında müstakil bir konu olarak işlenmektedir. Dördüncü Risale'de, ila-
hiyatın yerine, ' ilahiyatın temelde insanıyyete dayandığı konusunda temerküz
eden namusi-ilahi-şer'i ilimler^{11*}, ibaresi kullanılmaktadır.

Coğrafya, musiki, ahlak, sanat ve nübüvvet gibi insani ilimlerden sonra ri-
yaziyatta da insan meselesi konunun ana mihverini oluşturmaktadır. Sanki in-
sani ilimler, matematik ilimler gibidir. Aynı şekilde, nefsin ıslahı gibi konular
da tabiiyyat bölümünde göze çarpmaktadır. Yine, ölüm ve hayatla ilgili ko-
nulara ilaveten, Onuncu Risale'de 'insanın küçük bir âlem olduğuna ilişkin fi-
lozofların sözü' şeklindeki meşhur ibare ile anlatılan ahlak meselesi de ta-
biiyyatta insanı konu edinen bahislerdir^{1^}.

Görülüyor ki ihvan, geleneksel felsefe sınıflamasına 'nefsanıyyat ve akliyyat'
gibi, doğrudan insanbilimsel bölümleri eklemekle kalmamakta, bunun ya-
nında ve hatta daha da önemlisi, bütün alim disiplinlerini insan sorunu mer-
kezinde işlemektedir. Bu durum, Risaleler'de genel olarak insana verilen

anlamı keşfedebilmemiz için önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Yukarıdaki tesbit, sadece Risaleler'in dikkatlice incelenmesinden çıkarılmış bir sonuca işaret etmemektedir. Bizzat İhvan'ın kendileri, insanı Risaleler boyunca esas sorunsal olarak telakki ettiklerini ortaya koymaktadırlar. Bu hususla ilgili ifadelerine daha sonra başvurmak üzere, şimdi, genel olarak âlem hakkındaki görüşlerini, yine kendi sözlerine dayanarak tekrar hatırlayalım;

"Âlem ancak, mevcut bütün cisimlere ve onların niteliklerine işaret etmektedir. Âlem, aynen bir şehir gibi, bir canlı (hayvan) gibi, tektir; birdir. Bununla birlikte cisimlerin hepsi iki kısma ayrılırlar: Felekler âlemi ve dön unsurun bulunduğu âlem. Sonuncusu, oluş ve bozuluş âlemi diye adlandırılır. Biz şöyle diyoruz: Felekler âleminin ilk sınıfı, Muhit Feleğinin en yüksek sathından, Esir Feleğinin en son sathına kadardır. Burası, Ay Feleğidir. Sonra hava gelir. Unsurlar âleminin sınırı, Ay Feleğinin sathından, yerin nihayetine kadardır. Bunlardan birisi, ulvi âlem, diğeri de süfli âlem diye adlandırılır. Çünkü ulvi olanı, Muhit Feleğinden sonra gelendir, Süfli olanı ise, merkezden sonra gelendir. Feleğin üstündekine gelince, o, Muhit Feleğinden yerin merkezinin sonuna dek uzanan her iki âlemdeki bütün cisimlere - Bari'nin izniyle-kendi gücünü sirayet ettiren Külli Nefs'in derecesidir."

Ayaltı alemindeki cismani oluş hiyerarşisinde insan madenler, bitkiler ve hayvanlardan sonra gelir. Daha önce de bir-iki vesile ile ifade ettiğimiz gibi, dört elementin oluşturduğu ay-altı âlemde insan, son olarak varlık âlemine gelmiştir. İhvan'a göre, insanlar sonra yaratılıp varlık alanına çıkarılmışlardır. H Birinci nedeni, bitki ve hayvanlar, onun kolayca yaşayabilmesine zemin hazırlamak için daha önce yaratılmışlardır-^ İkincisi ise, insan varlık özelliği ve yapısı bakımından karmaşık olduğu için,yaratılışı daha uzun zamanı gerektirmiştir. İnsan, yapısı itibarıyla karmaşık bir varlıktır. Çünkü insan varlığı, bitkisel ve hayvani özellikleri kendi yapısında tekrar etmiştir. Bu sebeple o, diğer varlıklara nispetle daha komplekstir.

ihvan aşağıdaki ifadelerinde insanın yaratılışını ve yaratılışındaki karmaşıklığı dile getirmektedir:

"Allah insanı yaratıp (ibtadaahu) var ettiği (ihtaraahu) zaman şöyle dedi: ' Şüphesiz ki ben Adem'i yarattım ve bedenine dört şeyden giydirdim. Sonra o dört şeyi evladında ve soyunda devam etmek üzere bedenlerinde onaya çıkan ve kıyamet gününe kadar o dört şey üzere gelişecek şekilde miras bıraktım. Bedenine (cesedine) yaşlılık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk yükledim.

¹¹³Res.VI46.

¹¹⁴bkz.Res.H/167;III/129.

¹¹⁵bkz.Res. II 7144,182.
116 bkz.Res. 11/181.

Bu, onu toprak ve sudan yaratmış olmam demektir. Sonra ona bir nefis ve bir ruh üfledim. Dolayısıyla bedeninin kuruluğu, toprak cihetinden, yaşığı su cihetinden, sıcaklığı nefis ve soğukluğu da ruh cihetinden kaynaklanmaktadır". "

Daha sonra cesede yani bedene çeşitli görevleri olan türlü türlü organlar yerleştirdiğinden bahsederler ve söz böylece uzayıp gider. Bu yaratılış tasviri, genel bir insanlık İdesi için geçerlidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, insanın ortalama biyolojik ve ruhani yaratılışı ile ilgili ortak bir tabiattır. Bu haliyle bile insan, öteki varlıklardan farklıdır. Ancak ihvan, insanın ontolojik ayrıcalığını, diğer varlıklar içinde farklılık göstermesi için yeterli kabul etmekle birlikte, ulaşmak istedikleri insan görüşleri açısından 'verilmiş' olan bu konumun kafi gelmeyeceğinin de farkındadırlar.

Ihvan'a göre, insanlardan hayvana en yakın olanları duyulurları bilen, tüm düşünceleri bedeni arzularını doyurmak olan insan tipleridir. En üst düzeyde bulunanlar ise, insan olmak bakımından erdemlerle bezenip melek dereceye yaklaşan ve potansiyel (bilkuvvet) melek olanlardır-, Bilkuvve melek olabilecek insan, onlara göre, ideal bir insanın 'verilmiş'e 'kazanılmış'ını ilave edebilen insandır. Esasen 'verilmiş' varlık tarzıyla bile insan, insan olmak için yeterli gelmektedir. Bununla beraber ihvan, 'olması gereken' bir insan konumunu sürekli olarak öne sürmektedir. 'Kazanılmış' insani varoluş için, artık ontolojik imtiyazın ötesinde ahlaki bir çabaya ihtiyaç vardır. Öyle anlaşılıyor ki 'erdemlerle bezenerek kazanılan ek insanı varoluş', ahlaki, insanın doğal varlığını bütünleştiren bir öz olarak inşası anlamına gelmektedir.

Acaba insan, 'kazanılmış bir insaniliği', nereden başlayarak inşa edecek ve böylece genel olarak insanın anlamı ortaya çıkabilecektir?

Ihvan-ı Safa'ya göre insan bu inşayı, öncelikle 'bilme' eylemiyle teşkil etmeye başlamalıdır.

" İnsan bir şeyi ancak şu üç yoldan birisiyle elde edebilir: duyu güçleri, akli güçler ve zaruri burhan. Akli güçler, düşünme, tefekkür etme, temyiz etme, anlama, doğru sanı ve an bir zihin demektir. Zaruri burhan yolu da, istidlal yoludur, Bu üç yol dışında bilgiye ulaşmanın başka bir yolu yoktur^,"

¹¹⁷Res.I/300.

¹¹⁸kz.II/171vd

¹¹⁹Res. III7232-233.

Burada Ihvan'ın deyimiyle insan, bilkuvve melek olabilmek için, esasen kendi varoluş özüne, hakiki varlık tarzına doğru seyrinde öncelikle bilgi ile erdemi birleştirmek zorundadır. Sokrates'in bilgi-erdem özdeşliği, Ihvan'ın, melekî

insanı inşasına bilgiden başlamasıyla, Risaleler'de yankı bulmaktadır. Duyu ve akıl güçleriyle burhan yolu, insanın, 'verilmiş' ayırıcı doğasına, kendi sorumluluğu içerisine giren bilgi-erdem harmonisi ile 'kazanılmış bir varlık tarzı' katarak, Risaleler'de genel ama ideal bir insan tipolojisi ortaya koymuş görünmektedir. Diğer yandan, insan, sosyal bir varlık olarak bu bilgi-erdem özdeşliğini, kendini inşa eden bir varlık bütünlüğü içinde yeniden anlamlandırmaktadır.

ihvan bu noktada şunları söylemektedir:

"Bil ki ey kardeşim, bir insan tek başına yaşayamaz. Yaşasa yaşasa, sıkıntılı bir hayat yaşar. Çünkü o, iyi bir hayat sürmek için pek çok sanatlara ihtiyaç duyar. Tek bir insanın buna yalnız başına erişmesi mümkün değildir. Zira ömür kısadır, sanatlar ise, bin bir türdür. Bu yüzden her belde ve şehirde pek çok insan dayanışmak için bir araya gelmiştir, Kuşkusuz ilahi hikmet, bir kısım insanın bir sanattla, bir kısmının ticaretle, bir kısmının şehirler kurmakla, siyaset yapmakla, ilim ve öğretimle meşgul olmakla, kiminin, toplumun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenmesini zorunlu kılmıştır, Çünkü bir evde anne, baba ve çocuklar arasındaki iş bölümü de aynı şekildedir. Herkesin böylesine iş bölümü yapması, insanları çalışmaya, sanatlar üretmeye teşvik etmek içindir. Böylece her bir insan kendi çalıştığı ve ürettiği şeyin, sarf ettiği emeğiyle orantılı olarak karşılığını alabilir .

Demek ki İnsan sosyal bir varlıktır ve böyle yaşamak zorundadır. Bu durum sadece sosyal bir varlık olarak yaşamak zorunda olmasından değil, toplum içinde kendisine düşen ödevle kendi varlığını sürekli kurması ve kendisini İspat etmesi gibi bir fırsata kavuşmuş bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsan bu bakımdan, nasıl pratik hayatta başkalarına muhtaçsa, ilim ve düşünce de pek çok kişinin farklı ve zengin katkılarına muhtaçtır. Nitekim aynı düşünce, Farabi ve İbn Miskeveyh'te de vardır. Onlara göre insan, en mükemmel varlık seviyesine ancak şehirde yaşayarak ulaşabilir.

İşte Ihvan'ın ansiklopedist anlayışı bu türlü izahın temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortay koydukları sudur görüşü ve ansiklopedik anlayışları ışığında düşünülecek olursa, insanın sosyal bir varlık olarak tanımlanması birbirleriyle tutarlı bir bütünlük göstermektedir. Ayrıca, sudur hiyerarşisinde insan nasıl tek başına bir varlık olarak görünmüyorsa, kendi cinsleri içinde de yalnız başına yaşayabilen bir varlık olamamaktadır. Kaldı ki Ihvan'a göre, insanın en yüksek ereği mutluluktur. İşte mutlu olabilmenin temel şartı, onun

¹²⁰Res.1/99-100.

toplumsal bir varlık olmasıdır.

Bu konuda Ihvan'ın ifadeleri çok açıktır:

"Bil ki, yol uzundur, şeytanlar gözetleme yerinde yol kesen eşkıyalar gibi bek-
leşip durmaktadır. O halde düşün de ibret al. Tek başına yaşayacağın hayat,
olsa olsa sıkıntılı bir hayattır. Sen ancak rahat bir yaşamı, bir şehir halkının
karşılıklı yardımlaşması ve şeriate tutunmak ile yakalayabilirsin. Buna göre
sen, şefaatleriyle cehennemden kurtulacağın sadık kardeşlerinin yardımlarına
muhtaç olduğunu, yine onların, sorgusuz-sualsiz cennete girmeni ve, yar-
dımlarıyla göklerin melekutuna yükselmeni sağlayacak dayanışmalarına ih-
tiyaç duyduğunu düşün ve bunu öğrenil."

İnsanın kozmik harmoni içinde mutluluğu yakalaması ve sonuçta sorgusuz-
sualsiz cennete girmesi, Ihvan'a göre, başlangıçta toplumsal bir varlık olmaya
bağlanmaktadır. Kendi gruplarını ve İsmaili doktrinlerini nihai bir çağrı ni-
teliğinde ifade ediyor olmaları bir kenara bırakılacak olursa, Ihvan'a göre bir
insanın gerçek bir insani akıbetine ulaşım mutlu olmasının yolu, birlikte ya-
şamaktan geçmektedir. İkincisi, her türlü hakikate saygı göstermek ve be-
nimsemek, şarttır. Bu tutumları, ansiklopedilerinde izledikleri eklektik yön-
teme uymaktadır. Her şeyde yalnızlığı seven insan, ne mutlu olur, ne de
doğruyu bulabilir. Eklektik tutumlarıyla bunu karşılaştırdığımızda, çıkan
anlam şudur: Tek başına bir insan nasıl yaşayamaz ve mutlu olamazsa, tek ba-
şına herhangi bir din, doktrin ya da mezhep de insanı inşa edemez; mutlu kı-
lamaz. O halde insanın 'kazanılmış' varoluş tarzı, kozmik bir harmoni ile
mümkündür. Bu harmoni sırasıyla organlarda, evrende, insanda ve onun ya-
şadığı toplumda gerçekleşir.

Ihvan'a göre insan esasen kozmik harmoninin bir izdüşümüdür. Onda uyumlu
bir ruh ve beden birleşimi gerçekleşmiştir, ihvan en mükemmel varlık olarak
insanı genel anlamıyla ele alırken, onun kozmik harmoninin bir izdüşümü
olduğunu söyler.

Acaba burada, 'büyük insan-küçük evren' benzetmesi, insanın genel olarak
ne alama geldiğini mi göstermektedir?

ihvan Risaleler'inde bu benzetmeden hareketle, insanı uyumlu bir ruh-beden
bütünlüğünden oluşan mükemmel varlık kabul eder ve şöyle der:

¹²¹ Res. n/140,14i. "İlk °nce Rabbimiz, yaratığımızı topraktan bir heykel olarak dikmekle işe baş-

ladı. Bu yaratığın hayret verici yapısı, zarif yaratılışı ve pek çok gücü vardı. Sonra onu terkip edip, öteki canlılar arasında en güzel biçime sokarak tasvir etti. Böylece o, öteki canlılara (hayvanlara) üstün gelecek, onlara istediği şekilde hat-kim olacaktı. Sonra ona kendi ruhundan üfledi. Hareketli, duyarlı, idrak edici, aksiyoner ve dilediğini yapan olabilmesi için o topraktan yapma cesede canlıların nefslerinin en güzeli ve en şereflişinden olan ruhani bir nefş verdi. O güçlerle donatılması, diğer bütün ahlakları kabul edebilmesi, bütün ilim, adab, riyaziyat, maarif ve siyasetleri öğrenebilmeye hazır hale gelebilmesi için, onun nefşini felekteki diğer yıldızların ruhani güçleriyle sağlamaştırdı. Bu yaratılış, yine Tanrının insanı sağlamaştırıp bedeninin organlarını, beşeri sanatların, İnsani eylemlerin ve meleki amellerin tümünü icra edebilecek birçok şekiller ve teçhizatla donattı²."

ihvan bu ifadelerinde insana genel olarak ne anlam verdiğini açıkça göstermektedir. Dikkatlice bakılacak olursa, insan, sahip olduğu nefş itibarıyla öteki bütün canlıların nefşlerinden daha şereflişisi ve daha mükemmeline kavuşturulmuştur. İnsani nefş, yaratılıştan tabii olarak gelen bu üstünlüğünü, öteki canlılara hakim olma ve onlar hakkında istediği gibi tasarrufta bulunarak göstermektedir. Bu ontolojik avantaj, Tanrı tarafından her insana verilmiştir. Genel insanlık idesi bakımından insan, her şeyden Önce yaratılışın başlangıcı itibarıyla üstün bir varlık tarzına sahip bulunmaktadır. İnsani nefşin bu üstünlüğü ve ayrıcalığı, ifadelerine göre, felekteki yıldızların ruhani güçleriyle de donatılarak sağlamaştırılmıştır.

Yaratılış esnasında terkip sonucu müstakil bir varlık olarak ortaya çıkan insan yahut insan nefsi, hareketli (müteharrrik)ve duyarlı (hassase)dır. Ruhanıdır. İnsani nefşin ayrıcalıklarından en önemlisi belki de onun 'ruhani' oluşudur. Çünkü insanın hareket eden ve duyarlı olan bir varlık şeklindeki tanımı, ancak nefşinin ruhani özellikte olmasıyla bir anlam ve değer kazanmaktadır. Üstelik İnsan, 'idrak eden' (derrak) tir. İdrak etmek, kavramlı bilgi ve kavramlarla düşünmek³ demekse, bu haslet yalnızca insana mahsus olmalıdır.

ihvan, verilen metinde, insanın bir başka genel özelliğine dikkatlerimizi çekmektedir. 'İnsan, âmildir', diyorlar. İnsan bu anlama göre, 'sürekli eylemde bulunan', 'yapıp-eden' bir varlıktır, O, eylemde bulunmadan, yapıp-etmeden bir an bile geri kalamayan bir nefse sahiptir. Yapıp-etmeleri, Ihvan'a göre, tamamen istedikleri gibi etkinlikte bulunmaları yoluyla olur. Çünkü ihvan, insanı 'istediği gibi fiilde bulunan fail'¹ (fâilen ma yeşa) diye nitelendirmektedir.

¹²²Res.1/297.

³ bkz. Teoman Duraltı, Felsefe-Bilim'e Giriş, s. 40.

Bu noktaya kadar insanın varoluşu, Verilmiş'tir. Çünkü insan bu aşamadaki varlık yapısını, tamamen Tanrı'ya borçludur, ihvan söz konusu yaklaşımıyla modern antropolojide, varlık yapısı, tüm yapıp-etmeleri, eylemleri ve fiilleriyle insanı bir bütün olarak telakki eden düşünceyi ortaya koymaktadır. Çünkü onun varlık bütünlüğü ve tüm yapıp-etmelerini, sırf bir insan olmak bakımından ele alarak, herhangi bir kategori ile sınırlandırmamaktadır.

Bununla birlikte ihvan, insanı salt bir varlık olarak bu noktada bırakmamakta; ona, 'kazanılmış' nitelikler ve varoluş özellikleri ile ek bir anlam daha vermeğe çalışmaktadır. Esasen onlara göre insan, Verilmiş' haliyle yeterli bir insanlık tanımına kavuşmuş olmamaktadır. Çünkü tüm bu varlık imkanlarını, bedende farklı farklı işlevler üstlenerek iş bölümü yapmış organların ahengini andırır şekilde, çeşitli sanatlar ortaya koymak için geliştirip işletmek zorundadır. Metnin son kısımlarında, beşeri ürünler ortaya koymak, insani fiillerde bulunmak ve meleki ameller yapmak, insanın sosyal bir varlık olmak zorunda bulunmasının şartları olarak zikredilmektedir. Buna göre, insan olmak için, başta bütün canlılardan farklı ve, yıldızların ruhani güçleriyle sağlanmış ruhani bir nefis olmak gerekir. İkincisi, bu varoluş imkanını, beşeri, insani ve meleki eylemlerle geliştirerek sosyal bir varlık olmak yolunda genişletmektir.

'Beşeri sanatlar' (es-sanâiu'l-beşeriyye), 'insani fiiller' (el-efalu'l-insaniye) ve 'meleki ameller' (el-a'mâlu'l-melekiyye)^, ifadelerinde ilk iki eylem türü, ontolojik; ikincisi İse, ahlaki bir özellik taşır. O halde insan, hayvanilik, insanilik ve melekilik aşamalarıyla, en genel tanımına kavuşmuş olmaktadır. Son tanım, Ihvan'ın insanı bir ahlâk varlığı olarak görmesiyle ilgili olup, daha ileriki sayfalarda incelenecektir.

İnsan, hayvanilik, insanilik ve meleklik aşama ve özellikleriyle, yeryüzünün yegane faili; dini bir kavramla söylenecek olursa, biricik halifesi olma hak ve yetkisine sahiptir. O, canlılardan bir canlı, meleklerden bir melek değildir. Ihvan'a göre İnsan, Tanrı'nın bir halifesi ve yeryüzünde öznedir. Risaleler'de ilgili metne bakalım:

"Allah, yeryüzünde, insanlardan, kendisini temsil edecek bir halife yaratmak istedi. Bu halife, insan olması dolayısıyla, ay feleğinin altındaki süfli âleme hükmeder. Halife insanlar eliyle burası, türlü türlü sanatlarla dolar, ilahi, me-

bkz. Res.1/297. İekuti ve felsefi siyasetlerle bu âlemde nizam ve intizam sağlanır. Böylece

¹²⁵ Res. 1 / 297. âlem, en olgun hali ve en mükemmel gayeleri üzere baki kalır."

Şimdi aklımıza şöyle bir soru gelmektedir. Acaba, Tanrı'nın bizzat kendisi, bu âlemi yönetemez miydi? Ya da en azından O'nun yetki verdiği Külli Nefs, insanın yerine bu âlemi idare edemez miydi? İnsan neden bu âlemde biricik halife ve özne olmaktadır?

Bu sorular, Ihvan'ın sudur nazariyesi göz önüne alınmadan cevaplandırılmaz. Daha önce bu probleme kısmen değinmiştik. Ancak şu kadarını söylemek gerekirse, Tanrı, sudur hiyerarşisi boyunca Akıl ve Külli Nefs'e bir takım görevler ve yetkiler vermiştir. Cismanî âleme yaklaşıldıkça, bu görevler aşağıya doğru taksim edilmektedir. Tanrı, Ihvan'ın daha önce andığımız görüşüne bakılırsa, cismanî âlemlerle ilgilenmekten beridir. 'Felekteki birçok yıldızların ruhani güçleriyle teyid edilen insani nefsten, yetki ve sorumluluklarını, nihayetinde Tanrı'da düğümlenen manevî varlıklardan, özellikle Akıl ve Külli Nefs'ten, almış görünmektedir. Böylece ruhani âlemlerle cismanî âlemin bütün özelliklerini varlık tarzında bulundurduğu gibi, ruhani ve cismanî hak ve yetkilerle de donatılmıştır. Böylece insan adeta, her iki âlemin küçük bir örneği olarak, etkinlik ve üretkenlik bakımından, Tanrı dışındaki tüm varlıkların imkanlarını aşabilme potansiyeline sahip olmuş görünmektedir.

Acaba bu potansiyel, onun 'öbür dünyası' için de yeterli gelir mi? Yani insan, 'verilmiş' ve 'kazanılmışlarıyla, ahireti de elde edebilir mi?

Diğer taraftan, insan bu kadar etkin ve faal bir varlık olmakla birlikte, kurtuluşu tam olarak kendi elinde değildir. Ihvan-ı Safa, insanın genel anlamı ile, onun kurtuluşu arasında tam bir özdeşlik görmemektedir. Yani, insan bu dünyada, yukarıda verilen genel varlık anlamı ve imkanıyla, kendini ortaya koyabilir. Ancak, kurtulup ebedi mutluluğa ermesine bu varoluş tarzı ve imkânı, tek başına yetmemektedir. Ay-altı âlemde insanın 'verilmiş' ve 'kazanılmışlarıyla 'insan' olması mümkündür ve yeterlidir, ama, 'kurtulabilen bir İnsan olmak', için aynı şeyler, yeterli ve mümkün olmayabilir. Yani insan, ay-altı âlemin amiridir, ancak, kurtuluşu da yalnız kendine bağlı değildir.

ihvan, Risaleler'inde bu problemi şöyle ortaya koymaktadır:

"Bil ki ey kardeşim, bu dünyada başına gelen sıkıntılardan, felaketlerden tek başına sıyrılıp çıkamayacağın konusunda uyanık ol. Çünkü sen, oluş ve bozulmuş âlemi olan bu dünyadan, cehennem azabından, şeytanların sokulmasından ve İblis'in bütün ordularından kurtulup selamete erişmen için, 126

bkz. A. yer.

felekler âlemine, göklerin genişliklerine, yüce varlıkların meskenine, Rahman'a yakın olan meleklerin komşuluğuna doğru tırmanmaya muhtaçsın. Sen, kardeşlerinin öğütlerine, dünya işlerini iyi bilen arkadaşlarının görüşlerine ve bu konularda onların yardımlarına başvurmalısın ki, ahiret yollarını, o yollara nasıl varılacağını ve hepimize babamız Adem'den kalan suçun (cinayetin) tehlikesinden nasıl kurtulacağımızı bilesin 127."

Görüldüğü gibi ihvan bu ifadelerinde insanı artık bir ahlak varlığı olarak anlamlandırmak niyetini taşımaktadır. Aynı zamanda bir ahlak varlığı olarak tanımlanan insanı, ilgili bölümümüze bırakıyoruz. Şu kadarına işaret etmek yerinde olacaktır. Ihvan'a göre insan, en genel anlamını, yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi, ahlak varlığı olmasıyla ancak bulabilmektedir.

İnsan, yaratılışı, ruhani nefsi, bu nefsin fiilleri, yapıp-etmeleri, idraki ve etkinliği ile, bütüncül bir varlık yapısına sahiptir. Varlık tarzının ve yapıp-etmelerinin iyi veya kötü olmaları şeklindeki yargı, bu aşamada insanın genel anlamına ters düşmez. Çünkü insan, varlık özelliği ve eylemesiyle, neyse odur, başkası değildir.

Ihvan'a göre insan, varlığının anlam ve imkânını nefsinde bulur. Nefs, klasik anlamda 'kötü ahlaki fiillerin ve isteklerin nominal bir toplamı' olmaktan çıkıyor, Ihvan'ın felsefesinde, 'insanın varlık bütünlüğü' olarak ortaya konuyor. Dolayısıyla 'kötü İstek ve eylemler', izafî haller olarak tanımlanıyor. Böylece insanın varlık bütünlüğü, nefisle açıklanarak, kendi kendisiyle çatışan bir insan yerine, arızî hallere çeki-düzen veren bütünlüklü bir İnsan karşımıza çıkıyor. Ihvan'm bu noktadaki ifadelerine göz atarsak, meseleyi yakinen görebileceğiz;

"İyi-kötü, korku-ümit...gibi hasletler, ne yalnızca bedene (cesede), ne de yalnızca nefse nispet edilebilir. Bunlar ancak, bunların bütününden ibaret (huve cümletuha) ve yaşayan, konuşan ve ölen olmak üzere hepsinin toplamı (el-mecmûu minhumâ euezi huve hayyun nâtkun mâitun) olan insana nispet edilebilir. İnsanın hayatı ve konuşması, nefsi; ölümü de cesedi ile olur, Aynı şekilde, uykusu cesedinden, uyanıklığı da nefsinden kaynaklanır. Sayılan şeylere kıyaslandığında, insanın diğer işleri, birbiriyle çatışan hallerinden bir kısmı nefsinden; bir kısmı da cesedinden kaynaklanır, Bunun örneği şudur: aklı, ilmi, ameli, tefekkürü, cömertliği, cesareti, iffeti, adaleti, hikmeti, doğruluğu, isabeti, iyiliği ve buna benzer övgüye layık hasletleri, hülasa hepsi birden, nefsinden gelir. Buna karşılık, nefis cevherinin arınıklığı ve onun zıtlıkları

¹²⁷ Res. I /100.

da, cesedinin karışımından, cesedini oluşturan karışımların mizacından kaynaklanır ^."

Görüldüğü gibi insan nefsi, bir bütün olarak insanın genel anlamını ifade etmektedir. Nefsi ve bedeni, tüm zıtlıklar ve uyumluluklar içerisinde insanı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanı, bu ikisinden ya da bu ikisinin gerçekleştirdiği fiillerden birisiyle anlamlandırmak, tanımlamak, mümkün değildir. Çünkü insan, Ihvan'a göre her hali ve niteliğiyle bütüncül bir varlıktır*^ . Ancak böyle bir varlık konumuna sahip olduğunda evreni bilmeye ve anlamaya çalışan araştırmacı bir varlık olabilmektedir.

ihvan, iyi ve kötü yönleriyle insanı tanımlarken, kötünün, onun varlık tarzına uymadığını söyler. Ancak, her halükârda insan, evreni araştıran bir varlıktır." Kuşkusuz akıllı, üretken ve kalbi uyanık olan insan, bu âleme bakıp bu sırrı, onun nedenlerini düşünerek, o nedenleri sağlam bir kalple göz önüne aldığı zaman, kendisi (nefsi) gaflet uykusundan uyanır, cehalet kuluçkasından kalkar, irkilir, hatalılık ölümünden dirilir, basiret gözü açılır, işte bu sırada olup bitenlerin yönünü tayin eder, varlıkların hakikatlerini bilir (marife), yakın gözüyle ahiret yurdunu görür ve Allah'a dönüş gerçeği canlanır... işte bundan sonra artık dünya işleri ona hafif ve önemsiz gelmeye başlar; korkunç olaylar ve felaketler gibi feleğin hükümlerinin zorunlu olduklarını bildiği zaman, gamlanmaz, saçım-başını yolmaz, üzülüp ağlamaz. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: 'Kim dünyadan yüz çevirirse, musibetler onu sarsmaz.'Allah'm, 'elinizden kaçırdıklarınıza üzülmesiniz, O'nun size verdikleriyle de sevinmesiniz diye...'şeklindeki ayeti de bunu destekler^."

ihvan burada, hata ve yanlışlığı, sadece ahlaki birer kavram olarak kullanmamaktadır. Hata ve yanlışlık, bu ifadelerle göre, ölü olma halidir. Evreni araştıran insan, kendisini mutlu edecek sonuca varabilmek için, araştırmasını hatanın doğurduğu atalet ve hareketsizlikten uzak tutmalıdır. Aksi halde, araştırma; evrenin, varlıkların hakikatlerini bilme süreci kesintiye uğrar. Bununla da kalmaz, insanın mutlu sonu keşfetmesine de engel olur.

İnsan, yapıp-eden bir varlıktır. Bunun için duyuya, akla ve düşünmeye sürekli başvurmak zorundadır. O, varoluş, bilgilenme ve insani inşasını sonuna kadar götürmeye çabalarak, asıl anlamına kavuşmuş olacaktır^!,

ihvan bundan sonra, insanın biyotik (dirimsel) varlık yapısı üzerinde durmaktadır. Evrende ve sosyal bir varlık olarak insanın cismani-ruhani varlık

¹²⁸Res.I/159.

^ İnsan, Ihvan-ı Safa'dan sonraki İslam filozofları tarafından da bütüncül bir varlık olarak ele alınmıştır. Yaklaşık olarak ihvanla aynı zamanda yaşamış olan Farabi için de insan, cismani ve ruhani varlık yapısıyla bir bütündür. Ancak, Ihvan'm insanmerkezli (homosentrik) felsefesi, özellikle kendilerinden sonraki filozoflarda yerleşik ve gelenekselleşmiş bir görüş olarak devam ettirilmiş görünmektedir. Bu noktada bir kaç İslam filozofunu örnek göstermemiz yararlı olacaktır. İbn Sina (v.1037)'ya göre insan, gene! olarak ele alındığında, duyulur dünya ile düşünülmüş dünya arasında bağlantı kuran bir varlıktır. Duyulur dünya ile bağlantı kurmada diğer canlılarla ortaktır. Bununla birlikte düşünceye dayalı etkinliklerde bulunmasıyla, diğer canlılardan ayrılır. Bunları gerçekleştiren yeteneği sayesinde o, kendi dışındaki hiç bir canlıya benzemez. İbn Sina'ya göre, bilen Özne olan insan, her şeyden önce kendisinin bilincindedir. Bu bilinçlilik hali sürekli kendisinde bulunur. Onun, "uçan insan" benzetmesi buna en iyi örnektir. İnsan yalnızca bedenden ibaret değildir. Onu o yapan bir Öz vardır. İnsan bir nesne hakkında düşünmeye başladığı zaman, nesne hakkında 'o', kendisi hakkında 'ben', der. Böylece o, kendisi ile nesneyi ayrı bir varlık olarak gördüğü gibi, kendisinden de asla habersiz değildir. Bkz. A. Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 47,4; İbn Sina, et-Ta'likat, A. Bedevi, Mısır 1973 ve Köprülü Yazma, 869, s. 173. (aktaran Hüseyin Atay), İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 109, Hü, 114. Diğer bir örnek de İbnBaccef. 1138)'dir. İbn Bacce'ye göre insan, Ihvan'm da Risaleler'inde sıklıkla sözünü ettiği gibi, evrenin küçük bir modelidir ve onun bütün öğelerin farklı oranlarda içeren bir varlıktır. Böyle bir varlık yapısında bulunan bir varlık olarak insan, maddi (cismani), ruhani (hayvani) ve akli yönlerden oluşmaktadır. Bu ayırım, insanın tabii, psikolojik ve metafizik yönlerine işaret etmektedir. İbn Bacce'ye göre insan, kendine özgü ayırımı hiç kuşkusuz metafiziksel yönünde, bir akıl varlığı olmasında gizlemektedir ve ->-

-* - bu yönüyle tabiatın biricik varlığıdır. Ama bir tabiat ve ruh varlığı olarak İnsan, tabiatın diğer varlık kademelerini de çeşitli düzeylerde tekrar etmekle onlara katılmaktadır. İnsani varlık alanını diğer varlık alanları karşısında sınırlandıran ve yeni bir varlık alanı haline getiren şey, İbn Bacce'ye göre, en yüksek yeteneği teorik düşünme olan İnsani nefstir. Ona göre İnsan, kendini kurup taşıyan diğer varlık kademeleriyle onlara özgü kategorilerden uzaklaştığı ve bağımsızlaştığı oranda insanlığını gerçekleştirmiş olur. İnsan, fiilini alet kullanmadan yapan cisimlerin sureti diyebileceğimiz tabiatın farklı olarak, bir alet kullanarak yapan cisimlerin sureti olan nefse sahiptir. İnsan nefsinin hareketi özsel, tabii cisimlerin hareketi ise, zahiridir. Bkz. Yaşar Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s. 18,56, 67,68.

Son olarak Gazali (ö. İlll)'nin insan görüşünü kısaca görelim. Gazali, insanı temsil etmek üzere kalp, nah, nefis, akıl terimlerini kullanır. Özellikle bilgi söz konusu olduğunda insan, onun terminolojisine göre, bilen (alim), algılayan (müdrük-derrak), tanıyan (arif), kuşatan (muhit), tasarımılayan (mü-tesavvir) bir varlıktır. Ona göre insan, birbirinden farklı iki şeyden meydana gelmiştir. Birincisi, öğelerden oluşan, oluş ve bozuluş yasalarına tabii olan cisimdir. Diğeri ise, etrafını aydınlatan, kavrayan, eylemde bulunan ve tekliğini kazanmış bir cevher olan nefstir. Hatırlama, düşünme, ayır-detme, maddeden soyut formları atma, bu nefsin basanlarından sadece bir kısmıdır. Nets Çok güçlüdür. İnsan varlığının başlangıcında sade bir cevher iken, sahip olduğu imkan ve yeteneklerin gelişimi ise, zamanla olur. Gazali, insanın küçük evren olarak tasvirini daha da genişletir. Buna göre insan, kendinde bulunan bitkisel nefisle bitkilere benzer; öfke gücüyle yırtıcı hayvanlara, arzulama gücüyle düşük (behime) hayvanlara benzer. Duyular ile o, kuşlar gibidir.; vehim ile cin gibidir; kolları ile bitkiler gibidir; damarları ile pınarlar ve nehirler gibidir; yedi yetisi İle, yedi felek gibidir; iki safrası, kanı ve balgamı ile, dön öge gibidir; özetle onun her parçası, evrenin her parçasına uygundur, -*•

bütünlüğündeki harmoni, aynen bedensel varlığı için de geçerlidir. Bedeni ve içindeki organlar, birbirleriyle uyumlu bir şekilde çalışır. Bu uyumun bozulması, bedenin hastalanması demektir, ihvan, insan bedenindeki uyumu anlatmak için, ilginç benzetmeler yapar. Bir şehir ile beden arasında onlara göre iyi bir benzerlik vardır. Bu noktada, aynı şekilde Farabi'nin fikirlerinin İhvan'da da devam ettiğini görmekteyiz^.

İlgili İfadelere bakalım:

"İnsan vücudu, Yaratıcı tarafından aynen bir şehir gibi kurulmuştur. Onun anatomik kısımları (cüzleri), şehrin yapımında kullanılan taşlar, briketler, tah-talar ve demirlere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi vücut da bir-takım kısımlardan ve biyolojik sistemlerden oluşur, Bulvarların semtleri bir-birine bağladığı gibi, organlar da birbirine çeşitli eklemlerle bağlanırlar."

ihvan, İnsan vücudunu ve oradaki uyumu daha iyi anlatmak için böyle bir benzerlikten yola çıkmaktadır. Şehir ile vücut, yapılan bakımından ben-zetilirken, şehir sakinleri ile vücuttaki organlar ve işlevleri arasında da kı-yaşlamalar yapılır.

ihvan, ancak bitkisel nefsin güçleri olan yedi sanatkârın işbirliği yaptığında, şehrin mükemmel bir yapıya sahip olabileceğini söyler. Bunlar çekicilik, ya-şatma, sindirim, boşaltım, beslenme, büyüme ve şekillenmedir. Şehirdeki gü-venlik beş duyu tarafından sağlanır, Vücutta görünmez bir şekilde üç kabile yer alır ve etkinlikleri melek, insan ve cine benzer. Onların etkinlikleri ras-yonel (natıka) yani insani, hayvani ve bitkisel nefsleri meydana getirir. Söz ko-nusu üç kabile, bir tek lidere yani insandaki akla, onların problemlerini ay-rıntılı bir şekilde ele alma, bilme ve karar verme yeteneğine sahip olan bir tek Melik'e boyun eğlerler.

Görüldüğü gibi İhvan'a göre insan nefsi ve cismiyle bütün bir varlıktır. İnsan nefsi, insanın ta kendisidir. Kötülükler, ânzi hailer olup cesetten kaynaklanır. 'Verilmiş' ve kazanılmışlarıyla insan, en genel anlamını bulmaktadır,

KAYNAKÇA

- A. Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan Y., İst. 1998
- A. Sprenger, Notice o/Some Copies oftbe Arabic Work Entitled Rasa'ü Ikbwan al-Safa (GAL SI, 379), JAS Bengal 17 i (1848), ss. 501-507; 17 ü (1848), ss. 183-202 -
- Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, el-Fark beyne'l-Fırak, Beyrut, Trs.
- Ahmet Koç, İbvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi, MÜİFVY, İst., 1999
- Ali Sami Neşşw, Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî'l-İslam, Kahire 1990
- Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, Yunanca Aslından çn. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ank. 1997
- C. Baffioni, Euclide in the Rasail by İkhıvan al-Safa., Etudes Orientales, Di-rasat Sharqiyya, 5 / 6 (1990), ss. 58-68
- C.A. Qadir, Philosophy and Science in İhe Islamic World, Routledge, N.Y. 1991
- Celaleddin İzmirli, İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslamda Tekamül Nazariyesi, Hilmi Kitabevi, İst. 1949
- D.B. Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Encycyklopadie der Ichıvan uç Çafa. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, München, 1886 ü, ss. 74-102
- Ebu Feth Muhammed b, Abdilkerim Şehristani, el-Müel ve'n-Nibal, Beyrut 1975
- Ebu Hasan Ali b. İsmail Eş'ari, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin, Neşr. H. Ritter, İst. 1929
- Ebu Hayvan Tevhidi, el-Mttkabesat, Kahire 1929 Enver Uysal, İbvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem, MÜİFVY., İst, 1998 Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, çn. N. Arat, YKY, İst. 1997 F. T. Valeev, Sibirskie Talan Kıtıl'tura, Bit Kazan 1993

-*- O şekli ile, cisimli (süfli) evrenin örneğidir, ruhunun nitelikleriyle, yüce (u'vi) dünyanın örneğidir. Bkz. Gazali, Maarifu'l-Akliyye (neşr. Alildris),s. 115-118, aktaran, A. Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 95, 96, 98, 99. İnsan görüşlerinden kısa örnekler verdiğimiz bu İslam fi-lozoflarının insan-evren benzetmesinde kullandıkları ifadeler bile, İhvan'ın görüşlerini yansıtmaktadır. Ancak, iki tarafı yeterince karşılaştırabilmek, müstakil bir araştırmayı gerektirir.

¹³¹ bkz. Res. I 7206-207.

¹³² Geniş bilgi için bkz. Farabi, İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla), (çev. A. Arslan).

¹³³ Res. II 7320.

¹³⁴ kz. Res. II 7 321-322; krş. S. H. Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 117.

- F.H. Dieterici, Die Philopbischen Best-rebungen der lautereren Brüder. 2DGM 15 (1861), ss. 577-614
- Fahrettin Olguner, Farabi, Akademi Kitabevi, İzmir 1993
- Farabi, İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla), çn. A. Arslan, Vadi Y., Ank. 1997
- Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye, çnr. M.Aydın-A. Şener-R. Ayaş, Necar Y., Ank. 1990
- Faysai Bedir Avn, el-Felsefetü'l-İslamiyyefi'l-Meşrik, M. Hurriyyeti'l-Hadise, C. Aynı Şems, Kahire.
- G. Flügel, Ueber Inhalt und Verfasser der Arabischen Encyclopädie, d.i., die Abhandlung der Aufrichtigen Brüder und Treuen Freunde, 2DGM 13 (1859), ss. 1-43
- Gazali, el-Iktisadfi'l-İtikad, Kahire, Trs.
- Gazali, Maârifü'l-Akliyye, Neşr. A. İdris, Madagaskar, 1988
- Hasan Hanefi, Dirasetun İslamiyyetün, M. El-Anculu el-Mısıryye, Kahire Trs.
- Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, çn. Komisyon, Kayıhan Y., İst. 1985
- Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, KBY., Ank. 1997
- Henry Corbin, İslam felsefesi Tarihi, çn. H. Hatemi, İletişim Y., İst. 1986
- Hüsamettin Erdem, BOZİ Felsefe Meseleleri, Hüner Y., Konya, 1999
- Hüseyin Atay, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ank. 1974
- Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ank. 1983
- Ian Richard Netton, Müslim Neoplatonists, EdinburgUn. Press, 1980
- Ian Richard netton, The Brethren ofPurity (History of Islamic Philosophy, edt. S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, N.Y. 1996) İçinde.
- Ihvanu's-Safa, Resailu İbvani's-Safa, Neşr. Butros el-Büstani, Dâru Sadr, Beyrut. Trs.
- İbn Rüşd, Faslu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi, çn. Bekir Karlığa, İşaret Y, İst. 1992

- İbn Sina, et-Talikat, Neşr, A. Bedevi, Kahire, 1973
- İsmail Yakıt, Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, Üçdal Neşriyat, İst. 1985
- J.V. Hammer, Icbwan-Oos-Suffa, Calcutta, printed by P. Pereira, 1812 (review), Jahrbücher der Lit.2 (1818), ss. 87-119
- Joel L. Kraemer, Rumanism in the Reneissance of islam, EJ. Brill, Leiden 1992
- Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, Şerhu Usuli'l-Hamse, Kahire 1965
- Kindi, Felsefi Risaleler, çeviren ve inceleyen: Mahmut Kaya, İz Y., İst. 1994
- Lütfi Göker, Türk-Islam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri, MEBY., İst. 1995
- Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çn. Kasım Turhan, İklim Y., İst. 1987
- Macit Fahri, İslam Felsefesi Tasavvufu ve Kelamına Giriş, çn. Şahin Filiz, İnsan Y, k 1998
- Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, TDVY., Ank. 1987
- Mustafa Çağrırcı, İslam Düşüncesinde Ahlâk, MÜİFVY., İst. 1989
- Nephan Saran, Antropoloji, İnkılab Kitabevi, İst. 1989 Nureddin
- Sabuni, Maturidiyye Akaidi, çn. B. Topaloğlu, Ank. Tsz.
- Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa (İslam Düşüncesi Tarihi, edt. M. M. Şerif, I / 327, çn. İ. Küüer, İnsan Y., İst. 1990) İçinde.
- P, Lory, La magie chez leş Ihvan al-Safa. Bulletin d'Eiudes Orientales, 44 / 1992 (1993), ss. 147-159, md. 790 /s. 29
- Robert Mantran, İslam'ın Yayılış Tarihi, çn. İ. Kayaoğlu, Ank. 1981
- S, Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çn. N. Şişman, İnsan Y., İst. 1985
- S. M. Stern, Studies in Early Ismailism, The Hebrew Un., Jarusâlem, 1983
- Seyyed Hussain Nasr, An İnıroduciion to Islamic Cosmological Docırines:

Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by The Ikbıvan al-Safa, al-Biruni and Ibn Sina. Revied, Albany State University of N.Y. Press, 1993

Ş. Muhammed b. Mahmud Şehrezuri, Nüzbetu'l-Ervab ve Ravzatu'l-Efrah fi Taribi'l-Hukema ve'l-Felası'e, mkz., 1976

Taftazani, Şerhu'l-Akaid Kelam İlmi ve İslam Akaidi, çn. S. Uludağ, İst. 1982

Teoman Duralı, Felsefe-Bilim'e Giriş, Çantay Kitabevi, İst. Tsz.

V.K. Potemkin, AL. Simanov, Pronsranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk 1990

Y. Marquet, La d'êrmination astrale de l'evolution selon leş Freres de la Purete'. Bulletin d'Etudes Orientales, 44 /1992 (1993),ss. 127-146, md. 1077 /s. 44

Yaşar Aydınlı, Ibn Bacce'nin İnsan Görüşü, MÜİFVY., İst. 1997

MUSİKİMİZDE ORHAN GENCEBAY TAVRININ DİNİ-
FELSEFİ MOTİFLERİ

Mehmet HARMANCI

Yazma aşamasına gelene dek bu yazı için "Orhan Gencebay Arabeskinin Dini-Felsefi Motifleri" başlığını düşünmüştüm. Ancak yazını aşamasında bu konudaki tereddütlerim fikrimin değişmesine yol açtı. Tereddüdün temel kaynağını "arabesk" kavramı oluşturuyordu. Çünkü Orhan Gencebay kendiyle yapılan konuşmaların neredeyse tamamında yaptığı müziğe "arabesk" denmesinden doğan rahatsızlığım deklare etmekteydi . Sanatçıyı bunca rahatsız eden bir konu benim de zihnimi meşgul etti ve yaygın bir anlaşılabilirlik arzetmesine rağmen yazıya o şekilde başlamaktan vazgeçtim. Zaten yaptığım çalışmanın sonucunda kanaatlerim de sanatçının vurguladığı ve istediği şeklin doğruluğu yönünde şekillenmişti. İlerleyen sahilelerde Orhan Gencebay'ın yaptığı müziğin niçin arabesk olup/olamayacağını tartışacağız ancak başlıkta gerçekleşen bu köklü değişikliği açıklamadan yazıya girmek istemedim.

Bu konuda sanatçının açıklamaları için yazıda sözü geçen söyleşilere bakılabilir.

makâlât 1999/2

Orhan Gencebay 1944 yılında Samsun'da doğdu. Altı yaşından beri müzik ile fiilen uğraşmakta. Profesyonel olarak 1968'de çıkardığı ilk plaktan bugüne dek 28 albüme** sahip. Eserlerinin tirajı legal 60 milyon, korsan 90 milyon kopye ile toplamda 150 milyona varan bir rakama ulaştı. Orhan Gencebay'ın 1000'e yakın bestesi var. Bunun yaklaşık 400'ünü kendisi seslendirdi. Pek çok eseri de çeşitli sanatçılar tarafından 30 yılı aşkın bir süredir seslendirilmeye. Sanatçı 36 sinema filminde başrol oynadı ve 90'a yakın filmde müzik direktörlüğü yaptı. Dokuz üniversite tarafından fahri doktor unvanı verilen Gencebay bir zamanların en çok hayran kulübüne ve şimdinin en çok İnternet web sitesine sahip isimlerinden biri. Sanatçı hakkında birçok tez ve araştırmanın yapıldığı da biliniyor.

Diğer, sosyolojik, felsefi, bilimsel vb. gerekçeler bir yana sadece yukarıda sıralanan veriler bile Orhan Gencebay'ın yakın dönemde musikimizde neler yaptığını, nasıl yaptığını merak etmek ve araştırmak için yeterli gerekçe olarak çıkıyor karşımıza.

Orhan Gencebay'ın eşine az rastlanır cinsten bir teveccühe (mesela yaklaşık 150 milyonluk plak/kaset tirajı) mazhar olmasının nedeni nedir? Devlet destekli müzik çevreleri ve entelektüel kesimlerce dışlanmış, yoksayılmış olmasına rağmen varlığını inkâr edilemez bir fenomen olarak ayakta tutabilmiş olmasının sırrı nedir? Bir sanatçının 30 yıl boyunca, 3-4 kuşağı etkileyen ve tekrar tekrar popülerlik kazanan eserler ortaya koymasını nasıl açıklamalıyız? Yaptığı müzikten dolayı uzun yıllar ambargoya uğradıktan sonra yine aynı müzikle aynı çevrelerce "devlet sanatçısı" payesine layık görülmüş olmaktan doğan paradoks kimin hanesine tutarsızlık, kimin hanesine de basan olarak yazılmalıdır? Sordukça arkası kesilmeyecek pek çok soruya gebedir, Gencebay'ın yapmaya çalıştıkları...

Orhan Gencebay'ın yaptığı müzik sözkonusu olunca hemen sözün köyden kente göç ve varoş/gecekondu meselesine getirildiğini görürüz, Onun hakkında yapılan araştırmalarda, yazılan eserlerde de çoğunlukla konunun bu ekseninde ele alındığını söyleyebiliriz^.

Gerçekten de Orhan Gencebay'ın müziğini en iyi açıklayan çerçeve bu mudur? Yoksa sanatçının hem halk katmanlarında tutulmasında, hem de alanında uzun süre tutunabilmiş olmasında başka gerekçelere de bakılmalı mı?

Albümlere ait verdiğimiz bu rakam kesin değil. Çünkü başlangıçta plaklara okunan parçalar teknik imkânların değişmesiyle kaset/ albüm şeklini almıştır. Bu da albüm sayısının farklı kaynaklarda farklı şekilde zikredilmesine yol açmaktadır. Çeşitli kaynaklarda 25,27 gibi rakamlar geçmekteyse de bizim tespit edebildiğimiz, sanatçının kendi firmasının dışında yayınlanan albümleri de dahil 28 eseri elimizde mevcuttur* Bu bilgiler için bkz:

Üst 2Ü00'e ait olan "http://www.list2000.com.tr/orhan_gencebay/tr_default.htm"; "<http://bornova.ege.edu.tr/mergen>" internet adresleri; M. Özbek, Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski; Zaman Gazetesi, 20 Şubat 1996, "Biz de bu ülkenin sesiyiz." Orhan Gencebay'la yapılan söyleşi; İskele-Sancak Programı, A. Hakan'ın O. Gencebay ile yaptığı söyleşi, Kanal 7 Tv, 25 Aaralık 1998.

2 bkz: N. Güngör, Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik; N. Özbek, a.g.e.; N.Gürbilek,"Ben de iscerem", Defter, yaz 1999, yılı 12, Sayı: 37.

Gördüğümüz o ki, Gencebay ısrarla yaptığı müziğin Türkiye'nin müziği olduğunu söylüyor. Göç edenlerin ya da varoşların müziği, en azından sadece onların müziği, olmadığını da*...

Yukarıda sözü edilen tiraj ve basan da bu müziğin dar bir alanda belli bir tabakaya sınırlı kalmadığını, okumuşundan cahiline, kentlisinden köylüsüne çok farklı kesimlere hitabettiğini gösteriyor.

O halde Gencebay'ın başarısını nerede ve nasıl aramalı/anlamalıyız?

Sanatçının eserlerinin güfte yapısına eğildiğimizde tutulmasının ve tutunmasının nedenlerine de yönelmiş oluyoruz,

Çünkü Orhan Gencebay'a göre müziği bir arayıştı. Bu arayış, söz dokusuna da, melodik yapıya da yansıyan bir arayış,

Bizim güfteler üzerinde yaptığımız çalışma, bu arayışın haika doğru ve halkın toplumsal bilinçaltına seslenecek doğrultuda olduğu kanaatini uyandırıyor. Bunun içindir ki mûsikîmizde Orhan Gencebay'a has bir tavırdan bahsedilecekse bunun köyden kente göç gerçeğinden önce, en az iki gerekçesinden daha söz edilmelidir:

Bunlar sanatçının eserlerinin hem beste, hem de güfte bakımından halkın yabancılaşmaması için Özelliklere sahip oluşu, halk inançlarıyla bağdaşması ve Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde müzik alanında yapılmak istenen yeniliklerin dayatmalara dönüştürülmüş olmasıdır.

ORHAN GENCEBAYIN ESERLERİNİN HALK İNANÇ VE KÜLTÜRÜ PERSPEKTİFİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Gencebay, mûsikîmizde, din mûsikîsi ile uğraşmamasına rağmen eserlerinde dînî kavram ve ifadelerle en çok yer verenlerden birisidir,

Onun söz yapısı ciddi bir araştırma, düşünme ve tercihin sonunda oluşmuş görünmektedir, Bugüne dek yayınlanmış albümlerindeki şarkı sözlerini esas alarak konuşursak belirli fikirlerin vurgulandığını, kendi içinde sözlerin felsefî bir temellenmeye ve bütünlüğe sahip olduğunu görürüz.

Ayrıca Gencebay'ın albümlerine aldığı eserler için söz seçiminde itinalı olduğunu ve tercihe gittiğini de söylemeliyiz. Çoğunlukla bestesi ve güftesi

³ Kanal 7 Televizyonunda (25.12.1998) yapılan söyleşi, Zaman (20.02.1996)da yapılan söyleşi.

⁴ Kanal 7 Televizyonunda yapılan söyleşi.

Bu ifadeyi dünden bugüne süregelen, bugün "Türk Sanat Müziği" ve "Türk Halk Müziği" tamlamalarında ifadesini bulan Türk Müziğinin tamamını kapsayacak anlamıyla kullanılmaktayım...

5- Orhan Gencebay'ın albümlerini şöyle sıralayabiliriz:

1.Musalla Tası. 2.Bir Teselli Ver. 3. Kaderimin Oyunu. 4.Batsın Bu Dünya. 5.Hatasız Kul Olmaz. 6.Sarhoşun biri. 7.Benim Dertlerim. 8,Yarabbim. 9. Aşkı Ben Yaratmadım. 10.Ben Topraktan Bir Canım. 11.Kördüğüm. 12.Bir Damla Mutluluk. 13.Beyla ile Mecnun. 14.DÜ Yarası. 15.Beni Biraz Anlasaydın. 16.Cennet Gözlüm. 17.Akma Gözlerimden. 18.Emrin Olur. 19.Ya Evde Yoksan. 20. Utan/Dokunma. 21.Hasret Rüzgârı. 22.Sen de Haklısın. 23.Yalnız Değilsin. 24.Hayat Devam Ediyor, 25.Gönül Dostu, 26,Küstüm Çiçeği/Kiralık Dünya. 27.Orhan Gencebay Klasikleri. 28.Cevap Ver.

kendine ait eserleri albümlerine alırken 30 yılı aşkın bir süredir yürüttüğü çalışmalarında güftesini aldığı isimler oldukça azdır:

Abdullah Nail Bayşu, Dr. Selma Çuhacı, Metin Çerezdoğlu, Cemal Safi, Turan Saydam, Erol Şahin, Vural Şahin, Ali Tekintüre.

Bu da gösteriyor ki sanatçı güfte seçiminde dikkatli ve titizdir. Daha önce sözünü ettiğimiz felsefi/fikri bütünlüğe de bu sayede varabilmiştir.

ŞARKI SÖZLERİ VE HALK KATINDA KULLANILAN DEYİMLER, ATASÖZLERİ, İFADEKALİPLARI

Orhan Gencebay'ın şarkılarında, çokça kullandığımız deyim ve ifade kalıplarını sıkça bulabiliriz, Ancak bu daha çok Barış Manço'nun şarkılarında olduğu gibi deyim, atasözü ya da benzeri ifade kalıplarının motamo alıntılanması şeklinde değil de sözlerin kullanılış biçimi ve içeriğinde ortaya çıkar:

Gencebay, "pişmiş aşu soğuk su katmak"tan bahseder

Gördün mü yaptığım yalnız kaldığım Pişmiş aşu
nasıl da soğuk su kattığımı

(Emrin Olur/Tövbe) ****

Sevenin halinden sevenler anlar

(Bir Teselli Ver/Bir Teselli Ver)

Unut dertten zevk almayı

Seni ancak seven anlar

(Aşkı Ben Yaratmadım/Vazgeç Gönüm)

Şarkı sözlerinin yeri gösterilirken parantez içindeki ilk isim albüme, ikinci isim şarkı ismine aittir,

derken de halk arasında dolaşan ve Nasredin Hoca'ya mal edilen "damdan düşenin halinden damdan düşen anlar", "tok açın halinden ne anlar" gibi deyimleri çağrıştırır. Benzer örnekleri çoğaltmak mümkün:

Sabret gönlüm sabret

Sabrın sonu selamet

Diye diye belki de

Kopar bir gün kıyamet

(Ya Evde Yoksan/Uyu Ey Gönüm)

Basarım ben bağrıma

Sabır denen taşlan

(Sen de Haklısın/Kime ne)

Arayan bulur derler

Belayı da Mevtayı da

(Gönül Dostu/Ne Çıkarsa Bahtına)

Ey gözümün nuru

Gönümün van.

(Cevap Ver/Cevap Ver)

Şarkıların sözlerinde bu tür ifadelerin doğrudan aktarılmasından öte, şarkının içinde yeni bir dizge ve harmoniyle yer alıyor olması '90 'ların Pop Müziğinde beliren kolaycı, tüketilebilir, çabucak aşman sözler yazmaktan da korumuştur Orhan Gencebay'ı...

Hattâ Orhan Gencebay sözünü ettiğimiz kalıp ifadeleri o kadar başarıyla kullanmış ve yenilemiştir ki, kimi zaman bu ifade kullanılmıyordu da Gencebay oradan mı aldı, yoksa ilk kez bunu Gencebay söyledi de sonra deyim diye algılamaya mı başladık sorusu gelmekte insanın aklına:

Hatasız kul olmaz.

Sevenin batından sevenler anlar,

Hor görme garibi

Ben doğarken ölmüşüm

Sevenler mesut olmaz.

Batsın bu dünya

Başa gelen çekilirmiş

türünden ifadeler, sözünü ettiğimiz cinsten şüphelere yol açacak, çok yaygınlaşmış deyimlerdir günümüzde.

Bu söz dokusu Türk Halk Müziği, Türk Sanat Müziği, Oriental Müzik ve Batı Müziği formlarının bileşimiyle buluşunca halka hiç de yabancı gelmeyecek bu müziğin ortaya çıktığını görüyoruz. Gencebay'm tabiriyle, "özgür yapı ve serbest çalışmaların yani".

(Sarhoşun Biri/Sen de Bizdensin)

sözleriyle tersten ilginç bir paralellik sergilemektedir. Çoğunlukla ümit yanı ağır basan karakterde olmasına rağmen burada ilginç şekilde bir ümitsizliğe yönelme vardır. Ancak bu ümitsizlik bile kesin bir ye's değildir. Çünkü çârenin varlığından değil, eide edilmesinden doğan bir şüphe vardır ortada. Yukarıda bahsi geçen atasözleriyle koşutluk içinde bir de hadis vardır:

"Eceli insanı nasıl arar bulursa, rızkı da öyle bulur."

Yazgı önemlidir İncamızda, kültürümüzde... "Yazılan gelir başa" der bir Türk atasözü⁸. Orhan Gencebay da:

Başta gelen çekilirmiş

Çekemem diyemem

(Musalla Taşı/Başta Gelen Çekilirmiş)

der şarkısında.

Orhan Gencebay, dermansız derdin olmayacağını söyler:

Hatasız kul olmaz hatamla sev beni Dermansız dert

olmaz dermana sal beni

(Hatasız Kul Olmaz/Hatasız Kul Olmaz)

Halk arasında da yaygın bir inanişâ denk düşen bu söyleyiş, "Allah, her derdin dermanını vermiştir. TM" hadisinde karşılık bulmaktadır.

Mıhûr bir hadisle (Yaratana İsyân olan yerde kula kulluk yoktur⁹.) uyum içindeki,

Kula kulluk edene yazıklar olsun.

(Batsın Bu Dünya/Batsın Bu Dünya)

sözü de hâlâ slogan gibi hatırlanan bir söz olarak Orhan Gencebay'ın müziğinin ürünüdür,

Bu demek değildir ki sanatçı dînî referanslara, halk inanişâlarına bakarak söz yazmıştır. Ancak sanatçı içinden çıktığı toplumun inanişâlarını yadsımamış,

⁸ ez-Zerkeşî, et-Tezkira fi'l-Ehadisil-Müştehra, s. 131; aktaran; Selman Bakaran, Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri, Bursa 1994, s. 22

⁹ F. F. Tülbentçi, a.g.e., s. 554

¹⁰ Ebu Davud, Tıbb, I (2/396); Muvatta, Ayn, 12 (z/944); (aktaran; Selçuk Coşkun), "Halkın Hadis Bilgisi Üzerine Mahâü Bir Araştırma", Hadisin Dünyü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu.

¹¹ Camiu's Sağır, c. II, s. 203; (aktaran: S. Başaran), a.g.e., s. 21,

onu özümsemiş ve sergilemiştir. İşte bu nokta, büyük halk kitleleri nezdinde Orhan Gencebay'a yer açan etmenlerden biri olarak görülebilir,

KADER

Orhan Gencebay tavrından ve müziğinden söz edilecekse bunun en özgün yanlarından birini "kader meselesi"ne bakış oluşturacaktır.

Alinyazısının olduğuna inanmayan sanatçı kadere inanmaktadır¹². Ancak kader anlayışı ehl-i sünnet içinde ya da ehl-i kible dahilinde herhangi bir zümrenin görüşüyle¹³ tam olarak örtüşmüyor olsa da kendine has bir kader yorumuna sahiptir o. Her ne kadar, rüzgâr önünde bir yaprağa dönmekten¹⁴ bahseden şarkıları varsa da kendisini "kaderci" olarak görmemektedir. Ona göre kader ihtimaller hesabıdır. Biz ihtimalleri yaşarız. Onlar arasından yaptığımız seçime göre şekillenir hayatımız¹⁵. Böylece isyan edilen kaderle, ikrar edilen kader farklılaşır. İsyân feleğedir. Kaderin kendiyse Yaratana ilintilidir ki Orhan Gencebay'ın bu yönden hiçbir isyan ve serzenişi yoktur.

Yani kaderin insanlara bakan yüzüyle sorunlar yaşamaktadır sanatçı. Bizim elimizde olduğu halde yapmadıklarımıza kızmaktadır. Yanlış tercihleredir isyanı. Onun için en isyankâr eseri olarak görülebilecek "Batsın Bu Dünya"yı takdim ederken (O. Gencebay Klasiklerill-II) bile "daha güzel, daha mutlu..." bir dünya için bu dünyanın batmasını ister. Kendi kendimize ettiklerimize isyan eder.

Belki de bunu en güzel şekliyle Sezai Karakoç'un şu satırlarında bulabiliriz: "İslam'da kör ve mahkum edici alinyazısı anlayışı söz konusu değildir. Yaşananlar bir irade imtihanı, gönül imtihanıdır".

İşte tam bu noktada, zannedilenin aksine, Orhan Gencebay müziğinin kaderci bir teslimiyetçilik yerine, dinamik bir İradeciliğe dönüştüğünü görürüz. Yani, yine Karakoç'un dizeleriyle, söyleyecek olursak, kaderin üstündeki ka-dert inanmalı, niyetlenmeli ve ona yönelmeliyiz.

¹² Kanai 7 Televizyonundaki (25.12.'
söyleşi.

¹³ Bu konu için bkz: N. es-Sâbüni,
Mâtüridiyye Akaidi; Taftazâni, Şerhu'l-Akaid;
B. Topaloğlu, Kelâm İlmine Giriş.

¹⁴ Bu tam Cebriye'nin görüşüdür.
15 Kanal 7 Televizyonundaki söyleşi; Zaman,
20 Şubat 1996; M. Özbek, a.g.e., s: 218-219,

¹⁶ S. Karakoç, Yitik Cennet, s. 55.

HEIALUK-NIKAH

Bu müziğin ilginç İfade kullanımlarından biri de nikâh kavramı çevresinde görülür,

Kadın erkek arasındaki ilişkinin mahiyeti ne olursa olsun ilişki nikâh kavramıyla anlatılır.

"Gönül nikâhı", "Ayrılık nikâhı", "Helâlimsin" ifadeleri mükerrer geçen İfadeler olup ilişkiyi meşru bir zeminde ele almaya yönelir.

Buna benzer bir refleksin içki konusunda da varlığından söz açabiliriz. "İçki" tabiri sıklıkla kullanılmasına rağmen tamamen aynı anlamı taşımaz.

İçtiğim her aşk meyinde

Hep seni içer gibiyim,

(Sarhoşun Biri/Sarhoşun Biri)

derken içki mecazi bir anlama bürünerek tasavvuf literatürüne geçiş yapacak bir hassasiyeti andırmaktadır. Oysa,

Senin gibi aldatır

Kandırır diye içtim

(Cevap Ver/İçtim)

dizelerinde ilk anlamıyla karşımıza çıkar. İçen içtiğinin çare olmadığını bilir ama çaresizliğinden içmekten de vazgeçmez.

Bu köhne meyhane yuvam değil ki

Bu akşam gidecek yerim olsaydı

(Gönül Dostu/Gidecek Yerim Olsaydı)

dizeleriyle yine çaresizliğin içkiye mahkûm ettiği bir şahsın ağzından çıkmaktadır. Yaptığının çıkış olmadığını bilmesine rağmen savunmaktan da geri durmayan bir ağızdan...

YAIAN/FANI/KOCA DÜNYA

Orhan Gencebay'ın yaslandığı geleneği gösterir en iyi göstergelerden biri de "dünya" kavramı etrafında geliştirdiği yorumlardır.

İslâm inancının bu konuda temeli sayılabilecek dayanak noktalarından birisi,

"dünyada bir garip/Yabancı ya da bir yolcu gibi ol" hadisidir. Bu doğrultuda şu atasözünden de bahsedilebilir: "Bu dünya bir kervansaraydır konan göçeri"

Meçhulden gelmişim

Meçhule giderim ömür

denen bu yolda

(Hatasız Kul Olmaz/Aşk Pınarı)

diyen Gencebay halk dilinde dolaşan şekilleriyle dünyayı nitelendirmekten de geri durmaz.

Dünya fani, dünya yalan, dünya koca (ihtiyar!) olunca onda yapılacak olan da mütevekkil davranmak, hakkına razı olmak ama hakkını da yedirmemek olmalıdır. Orhan Gencebay bunları öğütler, dünyadan söz ettikçe...

DOĞRUDAN DİNİ TERMİNOLOJİ

Orhan Gencebay'ın söz dünyasında halkımızın inanç ve kültürüyle dolaylı benzeşim ve bağlantılar kurabildiğimiz gibi dinî terminolojinin doğrudan yer aldığı söz ve şarkılara da rastlarız.

Mesela, "yandık, piştik, elhamdülillah" der, "hepimiz Tanrıdan bir parça değil miyiz" der, Allah'tan, Tanrıdan, melekten, şeytandan, ilâhtan, secdeden, namazdan, nikâhtan, musalladan, mezardan, niyazdan, duadan... bahseder.

Tasavvuf duyarlığını yansıtacağı bir senfoni yazmaktan bahseden sanatçı hepimiz Taundan bir parça değil miyiz derken tasavvuf tarihinin en çetrefil konularından birine de adım atar: Vahdet-İ Vücûd.

Ayrılık bile ağlardı/Ayrılığı yaşasaydı derken, hem gerçeksın/hem rüyasın derken bir filozof edası taşır sanki. Bu edayı Hak aranır eğer varsa/Aranıp da bulunursa/Kimin hakkı kimde kahr/Eğer razı olunursa dizeleriyle daha da belirginleştirir.

¹⁷ Buhari, Rikak, B.3; Tirmizi, Zühd, B. 25; İbn Mace, Zühd, B .3; Müsned, !1.245 aktaran: S. Başaran, a, g. e. s. 24.

¹⁸ F.F. Tülbentçi, a.g.e., s. 130.

Bütün bunlara dayanarak diyebiliriz ki Orhan Gencebay ne söylediğini bilen, niçin söylediğini bilen bir tavırla çıkar karşımıza. Bu söz ve melodi evreninde halkın midesini karıştıracak, kabullenmesi imkânsız unsurlar da barınmaz.

O filozof değildir ama söylediği sözün farkındadır. Girift fikirler serdetmez ama hikmetli sözler söylemekten de geri durmaz.

Duruşu halkın yanındadır. Söyleyişi halktandır. Söyledikleri halkadır. Vulgarize olmuş haliyle de olsa hakikat araştırması sürdürür gibidir.

ORHAN GENCEBAVIN KONUIARI

Gencebay'ın yapaklarını geçiş dönemi Türkiye'si ile açıklamak yeterli olmayacaktır. Sanatçı İçinde yaşadığı topluma bigâne kalmaz. Ancak yapılan müziğin tamamını da bununla açıklayabileceğini sanmak kolaycılık dolayısıyla düşülecek bir hata olur.

Nurdan Gürbilek'in dediği gibi Orhan Gencebay 70'ler boyunca hep aynı şarkıyı söylemiş olabilir. Başlamadan biten aşklardan, ancak mahşerde kavuşulan sevgililerden, sevgilinin hasretiyle yıllarca beklemekten, kara sevdalardan, gülmeyen bahtlardan, bitmeyen çilelerden, dönülmeyen yeminlerden bahsetmiş olabilir^.

Ancak işlenen bu temalar o günün konjonktüründen doğmamıştır sadece. Bu temalar yüzyıllardır türküyle, şarkıyla yoğrulmuş halk bilincinde ve bilgisinde zaten varolan konulardır. Gencebay, gününün gerçeklerini de yadsımadan dönün birikiminden faydalanmayı denemiştir. Eserleri de bunun göstergesidir.

Müzikalite açısından da söylediklerimiz geçerlidir. Bir yüzü hep kendi mûsikîmize dönük olmuştur Gencebay'm.

Bundan dolayı başta belirttiğimi gibi başlık "Mûsikîmizde Orhan Gencebay Tavrının Dini-Felsefî Motifleri" şeklini aldı. "Orhan Gencebay Arabeski" ifadesini kullanmaktan da özellikle kaçındık.

Çünkü kendisinden hemen sonra başlayan ve hâlâ sürmekte olan bir müzik tarzı, Orhan Gencebay'ın tarzından etkilendiği ve benzerlikler taşıdığı için o müzik tarzına yakıştırılan isim Gencebay'ı da içine alacak şekilde kullanılmıştır.

Oysa Orhan Gencebay kendine benzetilenlerden ilk bakışta sezilmesi güç olsa da birtakım nitelikleriyle ayrılmaktadır.

⁹ N. Gürbilek, "Ben de İsterem", Defter Dergisi, a. y.

Bunun içindir ki Orhan Gencebay'ın yaptığı müziğe "arabesk" denecekse "arabesk" diye adlandırılan diğer bütün eserlere başka bir ad bulunmalıdır, Şayet onlar "arabesk" ise (ki bu uygun bir ifadedir onlar için) Orhan Gencebay'ın Türk Müziği içindeki tavrı başka biçimde adlandırılmalıdır.

Ayrıca şunun da altı çizilmelidir ki, Orhan Gencebay, daha önce sözü geçtiği üzere, sadece karşılıksız aşklardan, kara sevdalardan, ayrılıklardan bahsetmez. Onun şarkıları konularına göre tasnif edilecek olsa çok farklı başlıklar karşımıza çıkacaktır.

Meselâ kaba hatlarıyla böyle bir girişimde bulunacak olursak Orhan Gencebay'ın şarkı sözlerindeki konularını şu başlıklar altında toplayabiliriz.

1- Toplumsal meselelere eğilen sosyal içerikli şarkılar

Yarabbim, Gelin Birlik Olalım, Uyu Ey Gönüm, Batsın Bu Dünya... gibi

2- Didaktik-felsefi olanlar:

Ziyankâr, Sev Gönölünce Yaşa, Utan, Sen de Bizdensin, Ne Çıkarsa Bahtına, Tek Hece Aşk, Hatasız Kul Olmaz, Hor Görme Garibi, Beni Böyle Sev... gibi

3- İronik-eleştirel-sitemkâr olanlar:

Bakırköy'den Mektup, Bitecek Dertlerimiz, Hep O Yerdesin, Bir de Sen Vur, Kul Brakmadın... gibi

4- Lirik-romantik şarkılar:

Yukarıda ismi geçenlerden de olmak üzere pek çok şarkısı bu özelliği zaten üzerinde barındırmaktadır.

Bütün bunlardan sonra şunu rahatlıkla tekrarlayabiliriz ki Orhan Gencebay müziğini sadece/büyük oranda "köyden kente göç olgusu" ile açıklamak yetmeyecektir. Ancak bunun yanında Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde ortaya çıkan bir başka gerçek vardır ki bu müziğin tutulmasında/tutunmasında ne denli rol oynamıştır, tartışmaya değer.

ORHAN GENCEBAY TAVRINI HAZIRLAYICI BİR UNSUR OLARAK
CUMHURİYET DÖNEMİ MÜZİK POÜTİKALARI

"Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet

Türkiye'sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi'nin belirttiği gibi,(aydınlık) halkla alâkalandıkları zaman onun cehaletini göstermeğe çalışmışlardır. Cumhuriyet bu 'köhne' kültürel kalıpları cahil halktan söküüp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu²⁰."

"Köhne kültürel kalıplar"a açılan savaş mûsikî alanında da etkili olmuştu.

"Mûzik alanında yapılmaya çalışılan 'devrim' Cumhuriyetin kültürel dönüşümlerinin en önemlilerinden biriydi. Mustafa Kemal 'uyuşturucu, tembelliğe itici' bulunduğu geleneksel Türk Mûsikîsi yerine Batı müziği türlerinin yaygınlaştırılması gerektiğini sık sık ifade etmişti. Resmî müzik eğitimi bütünüyle klasik Batı müziği ve Batı enstrümanlarına dayalı geliştirilmeye, buralarda yeni ve genç yetenekler yetiştirilmeye başlanmıştı²¹."

1926'da alaturka mûsikî eğitimi, resmî eğitim kurumlarından kaldırıldı; böylelikle, 1934'te bu müziğin radyo programlarından çıkarılmasına kadar uzanan bir dizi engelin önü açıldı. 1976'ya kadar da Türkiye'de hiçbir okul ve kamu kuruluşunda alaturka müzik dersine izin verilmedi²².

Mûzik konusunda tepeden inmece bu düzenlemeler halk katında kabul görmediği gibi klasik Batı müziği daha çok yadsınmaya ve dışlanmaya başlandı. O günlerden bugüne Batı müziği halk dilinde "kapı gıcirtısı" gibi ifadelerle de küçümsenir oldu.

Hattâ, Devlet Senfoni Orkestrası'nın konserinden sonra halktan birinin yerel şivesiyle söylediği "Bayburt Bayburt olalı böyle zulüm görmemiştir." sözü, sadece şehir adı değiştirilerek tüm Anadolu kentleri için tekrarlandı. Bu fıkıracık, yakıştırma da olsa klasik Batı müziği ile geniş kitleler arasındaki ilişkiyi iyi özetliyordu²³,

Halk yapısını kabul etmediği gibi kulağının alıştığı, kendine ait olan müzikten de vazgeçmedi. Mısır, Hind film müzikleri, Arap radyoları aracılığıyla ve kendi imkânlarıyla müzik geleneğinin yok olmasına İzin vermedi²⁴.

Tarn bu sürecin sonunda ortaya çıkan Orhan Gencebay, Cumhuriyet'in ne Batı kültürüne girebilmiş ve ne de İslâm kültüründe kalabilmiş²⁵ ortamını anlayıp değerlendirdi. Hem yenilikçi oldu, hem de geleneğe sahip çıktı. Yaptığı müzik ve akabinde onun müziğine öykünen benzer müzikler halk katmanlarında sıcak bir ilgiyle karşılandı.

20 Ş. Mardin, Din ve İdeoloji, s. 107,

21 Murat Meriç, "Neler Dinledik, Nelerle Coştuk?", 75 yılda Değişen Yaşam Değişen İnsan Cumhuriyet Modaları, s. 104.

22 Murat Meriç, a.g.y., s. 195; C. Behar, Klasik Türk Müsikîsi Üzerine Denemeler, s. 140.; N. Güngör, a.g.e., s. 66,

"M.Meriç, a.g.y., s. 194.

24 Bkz.: N. Güngör, a.g.e., s. 59-104; M. Özbek, a.g.e. s. 137-213. 2-* Erol Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, s. 118.

Orhan Gencebay'ın müziğine halk tarafından gösterilen bu teveccüh, dayatılan müzik politikalarına da bir anlamda verilmiş bir cevaptı.

Artık şimdi Orhan Gencebay'ın tutulması ve tutunmasında yukarıdaki gerekçelerden sonra üçüncü sırada, Türkiye'de yakın geçmişte yaşanan göç, daha doğrusu köyden kente göç olgusunun etkilerinden söz etmek mümkün olacaktır.

Ancak bu konu oldukça çok ele alındığı için biz bu nokta üstünde durmadan geçmeyi yeğleriz.

SONUÇ YA DA ORHAN GENCEBAY TAVRININ ANLAŞILMASI İÇİN DAHA NELER YAPILMALI?

Bugün karşımızda bir 'Orhan Gencebay Fenomeni' varsa bunun ortaya çıkışım, yükselişini ve tutunmasını doğru değerlendirmek gerekir.

Bu çalışma bağlamında ortaya koymak istediklerimiz aynı noktalarda derinlemesine çalışmalar gerektirecek birkaç hususa dikkat çekmekti. Gözümüze çarpan bu hususları dile getirmekle Orhan Gencebay müziğine yeni/farklı bazı başka pencereler açılabilceği şüphesini uyandırabilirsek ne mutlu bize!

Bu konu ile ilgili detaylı bilgiler ve örnekler için daha önce adı geçen 'arabesk' konulu eserlere bakılabilir.

makâlât 1999/2

Mûsikîmizde Orhan Gencebay Tavrının Dînî-Fehefî Motifleri 83

Son olarak dikkatimi çeken bir hususu zikredip nokta koymak istiyorum.

Bugüne dek Orhan Gencebay üzerine pek çok araştırma yapılmıştır, ancak bu araştırmalar/tezler hep sosyal bilimler kökenli bilim adamları, özellikle de sosyologlarca yapılmıştır.

Oysa Orhan Gencebay Müziğinin-Tavrının ne olup ne olmadığı tam olarak ortaya konulmak isteniyorsa en az güfte kadar beste yapısı ve müzikalite üzerinde de durulmalıdır.

Bu noktadan sonra iş müzikologlara düşüyor.

'GORME'DEN KAVKAYIŞ'A
FOTOĞRAF FELSEFESİ ÜZERİNE

Darily JONES (çev. Nurullah
KOLTAŞ)

"Şimdi neredesiniz" şeklinde bir soru sorulsa, "belki bir şehirdeki belki bir caddede" biçiminde fiziksel konumumuzu bildirerek bu soruyu cevaplayabiliriz. Ya da "kayboldum, nerede olduğumu ve nereye gidiyor olduğumu bilmiyorum" gibi hem gerçeğe dayalı hem de duygusal unsurların her ikisini de içeren o andaki duygusal durumumuza değgin bir şekilde cevap verebiliriz. Son olarak, cevap ruhsal boyut perspektifinden de olabilir; "Buradayım, hep olduğum ve hiçbir yere ayrılmayacağım yerdeyim. Allah'la birlikte ve O'ndayım, yani alfa ve omega. Allah'ın varlığının olmadığı nereye gidebilirim?" "Bu, insanın düşüştten sonraki ayırıcı bilincinden önceki 'cennet insanı'nın, yani ilk insanın bilincinin birleştirici durumudur. Bu bilgi kaybı Adem'in Genesis 3: 8-9'da belirtilen Allah'tan gizlenmesi şeklinde temsil edilmiştir. 'Ve onlar günün serinliğinde Rab Allah'ın yürüyüş sesini duydular: Adem ve karısı Allah'ın varlığından kendilerini Bahçedeki ağaçlar arasına gizlediler. Rab Allah Adem'e seslendi ve şöyle dedi, "Neredesin?" Bu hitabi soru yalnızca insanın kim olduğu ve nerede olduğu hususundaki manevi kaybindan sonra sorulabilir, çünkü Adem Allah'tan gizlenebileceğim ancak o zaman düşünmüştür.

"Burada olma" biçimi içinde, kişinin gizemli bir şekilde biçimi aşan biçimsiz "görme" içinde oluşu ve eşyanın Allah'ın varlığı olmaksızın varolmayacağını tanıyarak içsel ibadet, kurgu ve beyanda Allah'ın gizli tanımıyla -ilahi tecelli: Allah'ın kendini beyanı, biçim içinde görünen biçimsiz • ilgilidir. Bu yüzden beyan düzeyinde görülen, Allah'ın o beyan seviyesinde o biçimde kendini beyan etmesidir. Biçim, biçimsizliğin bir sembolüdür ve kıyas yoluyla bir sembol yüksek düzeyde varolan bir gerçeklik üzerindeki düşük bir düzeydeki gerçeklik düzeyi üzerinde yansır, sembol ontolojik olarak yüksek gerçeklik düzeyine bağlanır. Bunun anlamı sembolün , sembolize ettiği şey olmasıdır- bu sembolizm ve sembolist zihnin gizemidir. Sembolizmin bu yönü "ters

kıyas" olarak ifade edilir, en düşük düzey en doğrudan biçimde en yüksek düzeydeki gerçekliği sembolize eder. Fiziki dünyadaki biçimler sanki Allah'ın zihnindeki ruhsal arketiplerin kristalleşmeleridir.

Bu philosophia perennis (felsefe-i halide) ya da religio perennis (edebî din)'in kalbinde olan sembolizmin önemli bir perspektifidir. Felsefe-i halide, gerçek dinsel ruhaniliğin düşünürleri ve mistikler tarafından kalıcı olarak ifade edilendir. Rene Guenon Fundamenial Symbols- Tbe Universal Language of Sacred Science isimli kitabında sembolizme genişçe yer verir.

"Eğer kelime içsel olarak Düşünce ve dışsal olarak kelimeyse ve eğer dünya zamanın başında sunulan İlahi Kelime'nin sonucuysa, o halde tabiat kendi bütünlüğü içinde süper tabii gerçekliğin sembolü olarak alınabilir. Prensipleri İlahi Akıl'da olup varolan her şey bu prensibi kendi yöntemiyle ve kendi varlık düzenine bağlı olarak çevirir ve yansıtır; ve böylece bir düzenden diğerine tüm eşya birbiriyle kendi başına bir İlahi Birliğin yansıması gibi olan evrensel ve toplam uyumla işbirliği yapımlar diye birbirleriyle bağlı ve uyumludur. Bu uyum sembolizmin gerçek temelidir ve bu yüzdendir ki daha az nüfuzlu kanunlar varlıkları için engin bir sebep olan daha yüksek bir düzenin gerçekliklerini temsil için alınabilirler."

Bu perspektif hem kadim, hem de çağdaş yazarlar tarafından vurgulanmıştır. Bu yazarlardan bir kısmı bu bilginin sanatçıyla ilgili üstü kapalı söylemleriyle uğraşırken, büyük çoğunluğu bu perspektifin metafizik ve felsefi cihetleriyle uğraşmışlardır. Mükemmel bir çağdaş örnek Titus Bruchardt'ın Doğuda ve Batıda Kutsal Sanat, Aklın Aynası, Simya ve İslâm Sanan gibi kitaplarında bulunabilir. Doğuda ve Batıda Kutsal Sanat isimli eserindeki "uzak doğu sanatında manzara" isimli bölüm, tabiat ve fotoğrafçılık hakkındaki düşünce biçiminde engin bir etki bırakmıştır.

Bu bölümdeki meseleler diğer fotoğrafçılara yardımcı olabilir. Herhangi bir sanatçıdan daha ziyade fotoğrafçı için çalışmasının anahtar kavramı 'konum'dur. Ayrıca sanatının çıkış noktası, kendinin de içinde bulunduğu "burası" dır, Çevresiyle nasıl ilişki kurduğu kendi ruhsal perspektifiyle sorgulanır ve bu yüzden Burchardt'ın yazılan insanın çevresiyle olan ilişkilerini açıklamada yardımcı olabilir.

Yıllarca Taocu ve Budist manzara tablolarınca ve bu tablolarla taşınan giz ve tabiatı anlayışa gösterilen saygıyla büyülendim. Ressamlar ve onların pers-

pektifleriyle bir yakınlık hissettim. Bu küçük risale bana sanatın metafizik bakış açısını ve kurgusal unsurunun önemini izah etti. Ressamlar tabiatın dış yönlerinden daha fazlasına bakıyorlardı, belli olan ve belli olmayanın ve belli olmayanın belli olanın içinde olup belli olmayanı tüketmeyisinin farkındaydılar.

"Uzakdoğulu bir ressam kurgucudur ve onun için dünya kolayca kristalleşen ve hemen çözülen kar taneleri gibidir. Belli olmayana karşı hiçbir zaman bilinçsiz olmadığı için en az kamaştırılmış fiziksel durumlar onun için tüm görüngülerin esasını oluşturan Gerçekliğe daha yakındır,

Mürekkep ve suluboya Çin resimlerinde tutkun olduğumuz ince atmosfer gözlemi."

"Taocu resim metodundan ve akılcı yöneltmelerinden, zihnin ve hislerin dizginlemesinden, bireyci olumlama almış gibi olan arzulu oluşu nedeniyle başlangıçtan kaçınır; gözlerindeki emsalsiz ve kavranamaz nitelikleriyle tabiatın hazır oluşu bir duygu tecrübesi olarak ilk yer değildir; yani tabiatta bulunan duygu bireysel ya da eşmerkezli bile değildir; titreşimi kurgunun berrak sakinliğinde çözülür. Bir sonsuzluk duygusuyla hareketsizlesin hazır oluş mucizesi eşyanın ilk armonisinin, zihnin öznel süreğenliğinin altında kendiliğinden gizlenen bir armoniyi açığa çıkarır. Bu peçe aniden yırtılınca şimdiye kadar varlıkları ve şeyleri bağlayan gözlemlenmemiş ilişkiler kendi önemli birliklerini ifşa eder."

Film vaktin geçen bir ânını kaydetmede ışığa izin verir ve an vaktin ötesinde sonsuzluğa açılır. Eğer izleyen an'la uyum içindeyse, "eşyanın ilk uyumunun" farkına vararak "zihnin öznel süreğenliğini" aşabilecektir. Bunlar anahtar kelimelerdir; hemen olma, sonsuzluk, uyum, birlik.

"Anlamlılıkla dolu olmasına karşın bu sanat ressamın kendisi için ilk yerde durur; bu kurgusal sezgiyi gerçekleştirmede bir metoddur..."

"Bitki ve hayvanların, minerallerin, bakir tabiatın zihinsel olmayan karakteri, tüm düşüncüyü aşan yegâne Öz'den özce alçakgönüllülükleridir. Bu döngüsel dönüşümleriyle tabii bir manzaranın onun için ruhun simyasını nasıl ortaya çıkardığıdır; bir yaz gününün hareketsiz bütünlüğü ve kışın berrak temizliği

kurgu içindeki ruhun iki büyük durumu gibidir; güzün fırtınası buhrana ve baharın parlak tazeliği ruhun manevi yenilenişine benzer."

Bir Çinlinin gözlerinde manzara "dağ ve su"dur. Dağ ya da kaya aktif ya da eril prensip olan Yang'i temsil eder ve su dişil ve pasif prensip olan Yin'e denk düşer. Bu ikisinin tamamlayıcı tabiatı en zengin ve düz biçimiyle ressamın seçtiği bir konu olarak çağlayanla ifade edilir. Bazen bahar zamanı bir dağ kenarını saran birkaç basamaklı bir şelâle, bazen de seyircilerin akabinde kendilerini unsurların girdabına süpürülmüş buldukları bulutlardan görünen ve büyük bir sıçrayışta bir köpük pençesinde kaybolan Wangwei çağlayanı gibi güçlü bir akın, ya da uçurum kenarından düşen tek bir jet gibidir.

"Her sembol gibi şelâle, aynı anda gerçekliği ifşa ederken, onu gizler de. Bir kayanın ataleti semavi ya da ilahi harekete bağlı olarak değişmezliğin- ters çevrimidir ve benzer bir şekilde suyun dinamizmi başlıca eylemsizliği gizler. Bu yüzden kaya ve su kurgusu boyunca ruh ani bir entegrasyona ulaşır. Suyun sonsuz tekrarlanan ritminde, hareketsiz kayaya sarılarak, değişmez aktifliğinin ve dinamiğin pasifliğinin farkına varır.

Ayrıca şunu söylemeliyim ki fotoğraflarım tabiat metafiziği Üzerine kurgusal çalışmalarım ilahi tecelli olarak tasvirlerdir. "Tasvir"den kastım bir dahili çalışmanın görsel bir sonucudur. Bu tasarı bir iç deneyimken doğrudan neyi tecrübe ettiğimi anlatamam, ama en azından -mümkün olduğunca doğrudan bir tavır içinde- iki gözümle ne gördüğümü gösterebilirim. Ayrıca fotoğrafçık sonucu gören kimsenin iç zihinle; iç kişiyle benim gördüğüm aynı şeyi göreceği anlamına gelmez.

"Teophony"-İlahi Tecelli- olarak tabiat metafiziği" tabirini ihtiyatlı bir şekilde kullanmam nedeniyle, bu engin fikrin önde gelen yorumcularından birinin çalışmalarından alıntıyla bunu açıklığa kavuşturacağım. Seyyid Hüseyin Nasr bu konuyla ilgili yazılar yazmış ve dersler vermiştir. Şimdi okuyacaklarınız İnsan ve Tabiat isimli eserinin Tabiatla ilgili Bazı Metafizik İlkeler isimli bölümünden alınmıştır:

"Aslında bir olan (ve çoğul olarak kullanılmaması gereken) metafizik, Hakikatın, her şeyin başlangıcının ve sonunun Mutlak'ın ve onun ışığında göreliliğin ilmidir. Matematik kadar belirli ilkelere bağlı, mükemmel bir ilimdir; matematik kadar apaçık ve kesindir; ancak entelektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilir; sadece akıl yürütmelerle bu ilme ulaşılamaz. Bu yüzden, yaygın an-

layışın tersine felsefeden farklıdır. Metafizik, gerçekleşmesi kutsallık ve manevi mükemmellik demek olan bu yüzden de ancak ve ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde gerçeklikle ilgili bir teori'dir. Metafizik sezgisi her yerde ortaya çıkabilir-çünkü "ruhun rüzgârı dileyen gönülde eser"- Ama metafizik hakikat ve onun insan hayatına uygulanması ancak metafiziğin yaslanabileceği belirli simgelere ve ayinlere etkinlik kazandıran vahyedilmiş bir gelenek içinde söz konusu olabilir.

Bir bakıma marifetle aynı şey olan bu yüce Hakikat ilmi, Mutlakla görelî'yi, görünüşle gerçekliği birbirinden ayırabilen biricik İlimdir. İnsanoğlu, ancak bu ilmin ışığında gerçeklik tabakalarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp her şeyi "bütün" içindeki yerine oturtabilir. Dahası, bu ilim bütün Ortodoks ve bölünmemiş geleneklerde bâtinî boyut olarak varlığını sürdürmüş ve bütünüyle sözkonusu geleneğin kaynaklarından çıkartılmış manevi usuller birleştirilmiştir."

Seyyid Hüseyin Nasr kurgu ve tabiat oranındaki ilişki hakkında titizlikle şunları yazmıştır:

"Kurgu, ne pasif bir cevap, ne de duygusal ya da zihinsel aktivitedir. Doğrusunu söylemek gerekirse, hissedilen dünyada aynı güce sahip fiziksel gözden ziyade ve tutarsız işlev gösteren ve dolaylı olarak "bilen" muhakeme yeteneğinin aksine, doğrudan bir tavırla manevi dünyada "gören" "kalp gözüyle" sembolize edilen akıl yeteneğini içerir. İnsan yetenekleri hiyerarşisinde duyular en düşük alanı, İdrakin en büyüklerinden olan ruhun yetenekleri orta düzeyde bir alanı ve "kalp gözü" ya da akıl aracı -orijinal anlamında kullanılmak şartıyla- en üst alanı işgal etmektedir.

O halde kurgu, fiziksel vizyonun sağlıklı gözlere sahip olmaya bağımlı oluşu gibi, akıl yeteneğinin işlevine bağımlıdır. Kurgusal olan Doğru'yu "görür" ve onu kimliğin farkına vararak bilir. Sonunda gnosis ya da doğrunun etkin bir şekilde farkına varılmasıyla "birlik" haline ulaşmışlığında bilgisi mükemmel olur. Çünkü biliş esasında oluşur, onun oluşu da böylece edinilen ilahi bilgi "özü" niteliğindedir. Sınırlı oluş ve faniliği bu şekilde sonsuz oluş okyanusunda bir su damlası gibi kaybolur.

Bir kurgu halinde kişi hem tabiatı gözlemleyebilir, hem de metafizik şeffaflığının farkına varır. Sembol ve sembolize ettiği şey, bir ve aynı olup burada ve şimdi ilahi tecellidir. Tabiatı seyrederken, baktığım şeyin kendi başına va-

rolan bir varlık olmayıp sadece varolduğunu çünkü ilkin Allah'ın var olduğunu ve bunun Allah'ın öncelikli varlığına dayanan, mutlak olmayan bir varoluş olduğunu fark ediyorum. Bu yüzden metafizik bir gerçeklik, birinin ne gördüğü hususunda bir metafizik temel ve bağlıca bir sebep vardır. O halde ilahi tecelli olarak tabiatı seyreyleme vardır. Romans 1:20'de, Aziz Paul'ün engin tesbitini okuyabiliriz:

"Dünyanın yaratılışından beri O'nun görünmez şeyleri açık bir şekilde görünüyor, yaptığı şeyler, sonsuz gücü, bahaneleri olmaksızın anlaşılıyor"

Bu her şeyi söylüyor; nihayetinde Ruh olan içteki kişiyle görmek koşuluyla görünmeyi görmek mümkündür. Dıştaki adam tabiata cevap veriyor ve eşyayı görüyor, bakışı manevi Vizyon'a, theoria'ya dönmek zorunda. Bu yüzden bu yalnızca harici bir bakış değildir ama harici bakış dönüştürülmüştür. Gözle buluşandan daha fazla bir şey görünür. Tabiatı gördüğümde, baktığım yaygın bir şekilde varolan kendi başına varolan varlık değil, ama o yalnızca var, çünkü önce Allah var ve bu Allah'ın öncelikli oluşuna dayalı mutlak olmayan bir varoluş, öyleyse metafizik bir gerçeklik, kişinin gördüğü üzere metafizik bir temel ve başlıca bir neden var. O halde tabiata ilahi bir tecelli olarak bakma var; anlamı yalnızca hiçlik olmayan, ama tabiat süregelen bir kendini gösterme, ilahi tecelliye dönüşür.

Bu, içteki insanın tabiatın anlaşılır yönüne cevaptır ve olgunun anlaşılır tabiatını göz önünde tutarak aktif olduğu yerdir. Biri ahenk ve balansı da görüyor; ahenk gerçeklik düzlüğünün, gösterim çeşitliliğin üzerine Birliğin yansımasıdır. Bir manzara fotoğrafı hazırlarken, sahneye kendimden bir şey eklemeye çabalamam. Bir fotoğrafçı olarak, orada bir gözlemciyim. Gözlemleyenin kurgusal bir durumda olduğu derecede fotoğraf çekilir. Dante kelimeleriyle her yerin ve ne zamanın olduğu yere odaklanıldı şeklinde ifade edilebilir. Yani amacım dikkatli bir zihin ve kalple "var" olurken fotoğraflamaktır.

Uyuma hesaplama yoluyla ulaşmak güçtür. Birçok fotoğrafçı bir manzaraya şunu ya da bunu düşünerek ve bir şeyler kaçıracağına dair endişelenerek bir imge yakalamak için aceleye ve gergin bir şekilde yaklaşır. Önlerinde ne olduğuna bakmamaktadırlar ama kendi zihin meşguliyetlerini manzaraya yansıtırlar. Çokça kendilerinin ihtiva edildiği fotoğraflarla karşılaşırırlar, "Mekânın Ruhunu"nu kaçırarak. Önce, bir sahne önünde duran fotoğrafçı etrafında bir fotoğraf süjesi gibi 360 derecelik tam bir boşluğa sahiptir. Ama bir alanı seçip

fotoğraf makinesini belli bir alanı çerçevelemek için kullanır. O çerçeve içinde olması için herhangi bir şeyi seçebilir, ama neden bir tane süje kombinasyonunu ve çerçeveyi seçmiştir? Bana kalırsa olay benim dikkatli bir zihin ve kalple önünde durduğum bir sahne gibi oluyor. Sahnenin nasıl görüneceğine ilişkin herhangi bir peşin hükümlü kavramı sahneye yüklemeye çalışmıyorum.- ama zihnim ve kalbim hissiz değil -zihin onlara ihadet halindeki içteki kalple bakan ve gözlemci bir olgu olarak bir kurgulayıcı haJde, O kalp gördüğüne karşı artık duyarlı; ve buna karşılık o duyarlılıkta daha önce nasıl görüldüğü hususunda önceden varolan uyumun farkına varmaya başlıyor. Sahne gözlere karmaşık görünürken, kurgucu zihin ve kalbe aniden manzara bir uyum ve ayarlamaya dönüşür; kalp önceden varolan uyumun ve eşyanın karşılıklı ilişkilerinin olmadığını farkına varır. O uyum, önceden sahne çoğu göze karmaşık görünse bile daima oradaydı.

Uyum öncelikli olarak birinin nerede durduğu; yukarı aşağı, sağa sola hareket edip etmediği, sahneye farklı bir açıdan bakması gibi gözleyenin üstünlüğü noktasından görüntülenir. Buyurun benim burada oluşum açısından önceliklidir ama nerede duruyorum, nerede oturuyorum, nerenin çevresinde dönüyorum ve değişik pozisyonlara giriyorum gibi benim üstünlük noktamdan görüntülenir ve aniden benim üstünlük noktamdan bir denge doğar. Denge daima vardır ama şimdi biri uyumun farkına varır ve bu uyumda tüm eşya arasındaki karşılıklı ilişkiler, öne çıkmış çiçek, öne çıkmış bir dal, zemindeki kırık dal, arka plandaki ağaç gibi tüm uyum ilişkileri görünür... tüm bunlar uyumun unsurları haline gelir. Çeşitlilik olsa da uyum yine oluşur. Uyum benim orada duruşum için önceliklidir ama doğru pozisyondan, doğru perspektiften ve "evet, burada bir uyum var" diyebilmek için doğru bir dikkatliliğe bağlıdır. Bu uyum çeşitlilikteki birliktir. Bu yüzden uyum çeşitlilik düzlemi üzerindeki bir Birlik yansımasıdır. Bu birlik, olgunun çeşitliliğinde yansıtılan İlahi Birlik'tir. Bu yüzdendir ki tabiat ilahi tecelli olarak görüntülenebilir.

Uyum hem kalbin, hem de zihnin görülene karşı, aynı zamanda dahili ve harici olana karşı dikkatli ve duyarlı olmasını gerektirir. Zihin sakin olma durumundadır, "Şunu, bunu istiyorum; şunu ekleyip şunu çıkarmayı istiyorum, bunun önemli bir resim olmasını istiyorum, insanların bunun ne kadar iyi olduğunu bilmelerini istiyorum, yaptıklarımın ötürü insanların beni övmelerini istiyorum, vs." gibi çene çalmaktan ziyade yöneltici düşünceleri durdurmayı gerektiren sessiz olma durumundadır. Böylesi zihni gevezelikten,

zihin ibadetle zaptedilebilir, Ayrıca, zihin sessiz ve kalp ibadetle meşgul olabilir, Bakan gözlerle, tam olarak dikkatli bir zihinle ve ibadet içindeki bir kalple artık kalp gözlerin gördüğünün sembolik anlamına karşı oldukça duyarlı bir hale gelir.

İnsanın entelektüel yetisi idrak ettiği kavranabilir yönü anlar. Kişinin doğrudan bir sahneye gözlerle bakmasıyla aynı anda gördüğü şeyin Özünün içsel farkına varışa dönüşür. Bu yüzden, olgular Allah'ın yansımaları ve ilahi semboller olarak kabul edilir. Kişi tüm bu düzeyleri, tüm seviyeleri görüp dışta olanı reddetmeyerek aynı anda bilincinde olabilir; ama şimdi dışta olan mevki, Allah'ın kendini gösterdiği yer, ilahi bir tecelli ve böylece yerin ruhu olarak farkına varılır.

Yer, "Allah'ın yeri olarak" alınabilir; her bir yer ilahi tecelli olarak anlaşılabilir tüm yerlerden hangilerinin görünenle yansıtılan ruhi boyutu bir olmayabilir? Ruhsal boyut tüm boyutları kapsar. Bir yer ya da diğeri değildir. Kişinin kalbi Ruhun oturağı, bedeni tapınağıdır; bu yönden kişi kalbi yoluyla anladığında bu kavranabilir özleri entelektüel olarak ve aynı anda hem içtekini hem de dıştakini anlıyordur. Anlayışta birleşmiş olurlar. Görünenler -bir kaya, bir ağaç su .., tüm tabii olgular Allah'ın sıfatlanma yansımalarıdır. İlâhî isimler ve sıfatlar kendilerini sonsuz sayıdaki yollarla bildirir ve varolan olgularda yansıtılır. Böylece örneğin Kavi'dir ve bu katı, güçlü olan şeylerle yansıtılır. Merhametlidir ve suda yansıtılabilir. Güneş ışığının kendisi Allah'ın kendini gösterme gücünün mükemmel bir sembolüdür. Tabiatın tüm yönleri semboliktir.

Nyssa'lı Aziz Gregory, Süleyman Neşidesi'nin tefsirinde "mucizeler Allah'ı hakim, kurtarıcı ve diğer isimlerle olduğu kadar bilge, kudretli, güzel, kutsal, korunmuş olarak çağırmanın koşuluyla her şeyde görünür. Bu İsimlerden her biri tabiatın derlenip orada bir parfüm şişesinde gibi tutulan Allah'ın kokusu gibi bazı sıfatları gösterir.

Bunu bir simyasal yolla ilişkilendirmek istersem, fotoğrafçılıkta kullandığımız ışığa duyarlı gümüş, semboliktir. Işık nesneyi yansıtır, fotoğraf makinesinin merceklelerinden geçer ve filme ulaşır. Bir fotoğrafta baktıklarımız ışık, daha çok ışık, daha az ışık, çok yoğunluk, az yoğunluk, açık alanlar ve koyu alanların yansımalarıdır. Işığı yumuşatan herhangi bir şey filme farklı bir ton olarak, makinenin önündeki farklı bir nesne farklı ton ya da renklerle sonuçlanmış olarak kaydedilir. Eğer her şey sis gibi tek bir biçimde olsaydı,

duyarlılaştırılmış filmde yalnız bir renk ya da tonu gösteriyor olacaktı; başka bir deyişle birbirinden farklı görünen herhangi bir nesne göremeyeceğiniz anlamına gelen tek biçimli olacak ve ton ve renk ayrımı olmayacaktır. Nesnelerin ayırdına başlar başlamaz, değişik şekillerde ışığı yansıtacaklar ve film üzerinde değişik nesnelere ya da ton ve renkler sergileyeceklerdir. Aynı şekilde gümüş ışığa duyarlıdır ve belirsiz bir imge oluşturur ve benzer bir şekilde akü manevi ışığa duyarlıdır denebilir.

İtirafçı Aziz Maximus da aklın aynasına değinir. Akıl ilâhî ışığı alan bir aynadır; kavranabilir özler o aynada yansıtılır, Arketipler kalp aynası ve akıl aynasında tesirli hale gelir. Arketipler tesirli olur ve kişi aklı sezgiyle onları anlamaya başlar.

Sessiz zihin duyarlı olabilir. Çene çalan zihnin bu olguların aklı yönlerini alması imkansızdır. Dikkatli zihin, süper duyarlı kalbin kavranabilirlerin, özlerin doğrudan sezgilerini almasına olanak verir. Bu ibadetle vücut bulur. Bir anlamda kişinin doğrudan anladıklarının saklanması vardır, bu yüzden hiç unutulmaz.

Işık film üzerinde belirsiz bir imge kaydeder, sonra film imgenin görünebilmesi için geliştirilmelidir. Aynı yolla her zaman eşyayı kavrarız, ama hâlâ görünenden görünmeyene geçerken gördüklerimizi geliştirmek zaman alır. Kurgu ve ibadetle kalpte bir dönüşüm olur.

Fotoğrafçılığın kimyevi yönleriyle kalbin simyevi yönleri arasında bir karşılaştırma vardır. Simyevi süreçlerdeki gümüşün daima ruhu sembolize ettiği kabul edilmiştir. Arkasında gümüşle bir cam ortam müsaade ettiği mükemmel bir şekilde bir nesnenin yansımaya olanak verir. Gümüş bir nesnenin tüm renklerinin bükülme olmaksızın yansımaya olanak verir; kendisinde yansıtılan nesnenin renklerini değiştirmez. Bir gümüş ayna, diğer ortamlar yansıtılan nesneyi değiştiren farklı tonlara sahipken şeylerin oldukları gibi görünmelerini ve yansımalarını sağlar. Cilalanmış bronz bir ayna herhangi bir görüntüyü nesnenin orijinal rengine kansan bir bronz rengi eklenmesiyle yansıtacaktır, Ayna özelliği gösteren bir yüzey olarak ayna da orijinal görüntüye bir ton ve siyahlık ekleyecektir. Gümüş pasif olarak kabul edici ve yansıtıcı olduğundan ilâhî fikirleri arketipleri ve maddesel olguların kavranabilir özlerini hem alan hem de yansıtan ruhun mükemmel bir sembolüdür. Aslında, gümüş tuzu (gümüş bromid) ışık duyarlı bir onanıdır, çünkü alçaklığın her zaman yüksekliğin sembolü oluşu gibi ruhsal düzlemde

her zaman doğru olan varlığın maddesel düzleminde yansır. Mana yoluyla ilâhî fikirleri alan ruh, ontolojik olarak fiziksel dünyada gümüşten önceliklidir.

Şimdi kalp doğru ışık olan bilginin nurundan o kavranabilir özleri alır. Allah'ın gerçek Nuru üstün biçimsel bildirinin kaynağıdır; kendisiyle tüm şeylerin varlık bulduğu yaratılmamış Nur. "Dünyaya gelen her insanı nurlandıran gerçek Nurdur." (John: 19)

Tabiat Kanunu ve Nur eşanlımlıdır ve bilgi ge. 'dilikten yayılır, ışığın güneşten yayılması gibi. Biçimsel beyan alanında görünen Nur, Bilgisel Nurun bir yansımasıdır.

Bilgiler, olguların yaygın ve bireysel fikirleridir. Böylece şeyleri kendi başlarına varolan varlıklara indirgeme ihtiyacı duymaz ama bir şeyin vücuda geldiği kavranabilir prensipler olan bilgi ya da içsel özlerin sürdürülmeleri ya da beyanları olarak görünür. O bilgiler varlıklarını Tabiat kanunlarında bulur, kanunları terk etmeden, ama bir anlamda özler kanunlarda kalırken bu yana doğru uçarlar. Bu yüzden kurgudaki biri ilâhî nuru kabul ediciyken, bir diğeri, o ikici olmayan doğrudan bir durumdaki kavranabilir özleri anlar. O halde kişi kendi ruhu olmayıp Allah'ın tüm yarattıklarında hazır olan ruhla sezer. İtirafçı Aziz Maximus'un da dediği gibi:

"Kutsal ruh, herhangi bir yaratılan varlıktan beri değildir, özellikle de herhangi bir şekilde akla iştirak ederken. Allah ve O'nun ruhu olarak, O yaratılan şeylerin tümünün manevi bilgisiyile birlikte kucaklar, gücüyle tüm şeylere nüfuz eder, tabiatlarıyla uyumlu bir şekilde içsel özlerini canlandırır."

Mana yoluyla kişi. içsel özlerini bilerek ve onları biçimsel beyanlarda görerek yaratılışından önceki şeyleri bilir. Bu iç idrak dışılık, kişinin anlayışını yalnızca eşyanın harici tezahürleriyle sınırlayan, onları kendi başlarına varolan varlıklar olarak kabul eden kişiden değildir. Hem harici olguları görme, hem de kalp gözüyle tabiat kanunlarındaki varlığını sürdüren içsel özleri görme olasıdır. O halde kişi içteki ve dıştaki insanla aynı zamanda görür.

Bu benim doğrudan fiziksel biçimleri kavrayarak ve aynı anda olguların metafizik şeffaflığının bilincinde olarak bir manzaranın önünde durup bakarken yapmaya çalıştığım şeydir. Cevabım o halde mekânın ruhunun ruhsal görüntüsünü fotoğraflama yoluyla mekân ruhunu taşımaya çalışan bir fotoğraf çekmektir.

Umudum fotoğraf makinesi ile görünen bu seçilmiş İfadeyi ve İç görüntüyü görüntüleyen kişinin gördükleriyle etkilemesidir. Tüm manzarayı görüntülerken gözün gördüğünden yalnızca bir payı seçtim. Eğer bu pay uyumu, güzelliği ve tüm karşılıklı ilişkileri taşır ve birliği yansıtırsa belki bu görüntüleyenin, manzarayı kurgularken tecrübe ettiğim orijinalin yansımadaki bir içsel uyumu, bir uyum tecrübesine sahip olmasını sağlar, Eğer fotoğrafı dikkatli bir kalp ve zihinle görüntülerlerse, tabiatın sembolik yönlerini göz önünde bulundurur ve görüngülerin metafizik şeffaflığının anlamına yoğunlaşırlar. Sonra kişi tabiatın sınırlı harici yönlerinden tüm tabiatı ilâhî bir tecelli olarak tanımaya geçer. Böyle yapmakla harici olan, bağımsız olarak varolan bir sınırlama gibi değil, biçimsizin biçim içinde görüldüğü Allah'ın ilâhî tecellisinin beyan mevki olarak anlaşılır. Şimdi tabiat anlamla süper gergin bir hale gelmiştir; uyum ve denge tabiata eklenmemişler ama onun elzem unsurları olmuşlardır.

Eğer fotoğrafçının içsel bir uyum vizyonu varsa, fotoğraf çekmek zorunda değildir. Bir fotoğrafçının yaptığı şey olan bu işlemi yapmak zorunda olmaması şaşırtıcı görünebilir. Bir fotoğraf yaratmak İçin makinenin kullanımı ikincildir; öncelikli tepki uyumun içsel farkına varılışı olan içsel vizyondur. Bunun iki ifadesi olabilir; sessizlik olabilir ya da sahneyi kaydetmek için makinanın kullanılması olabilir. Ama her iki tepki de oldukça muadildir.

Bir Amerikalı yerli: "Göremiyor ve hatırlayamıyor musun? Günbatımını görüp hatırlayamıyor musun? Neden onu resmetmek ya da fotoğrafılamak ihtiyacını hissediyorsun? Geçici olanı yakalamaya çalışmak için tabiatı niçin kirliyorsun?" Gerçek şu ki fotoğraf yapılmak zorunda değildir; gerekli bir tepki değildir. Doğru tepki duraganlıkla ve İlâhî varlığa cevap olarak ruhun sessiz oluşuna ilişkin mistik Yunan terimi "hesychia" nın anlamı olan içsel sessizliktir.

O halde şimdi uyumun bulunuşuyla kişi kullanabildiği her ortamda iletişimde bulunarak içsel tecrübeyi beyana teşebbüs edebilir. İçsel bir uyumla tabii bir sahneye karşılık vererek şair bir şiir kuracak, aynı anda bir bestekâr ses ve ritimde uyuma vurguda bulunacaktır. Fotoğrafçı makinesini kullanıp gördüğünü vurgulayacaktır. Böylece İkinci bölüm İletişimin amacı haline gelir; iletişimin üzerinde bir kez anlaşıldı mı, fotoğrafçı donanımını en üst düzeyde kullanmak için elinden gelenin en iyisini yapar. Manzarayı düzenler, en iyi lensini ön planla arka planı ilişkilendirmek için kullanarak, titizlikle aydır.uk

çekmedim ve makineyi bir tarafa bıraktım. Fotoğrafçılığı düşünmek bana tiksindirici geldi, çünkü yalnızca yanlış amaçlar için benliğimin bir imgeden faydalanma arzusunu düşünebiliyordum. Eğer amacım yalnızca buysa makineyi bir daha kullanamayacaktım.

Bu hadise çelişkilerimi çözünceye kadar en az bir gün düşüncemi tüketti. Bencil tepkim nedeniyle zihnim karışmıştı ve fotoğraf çekme eyleminden vazgeçmenin kendimi korumam için biricik yol olduğunu gördüm. Ahlaken doğru kararı, benliği dinlemeyerek ve gizli bencil güdüler için makineyi kullanmayarak verecektim.

Bir gün içinde bu ikinci tepkinin bendi bir tepki olduğunu düşünmeye başladım, çünkü egonun yaltaklığa olan olumsuz bağlılığının anlaşılmasıyla ego onur duyuyordu. Şimdi bencil tepkiden bencil tepkiye olan bir çemberde kısılmıştım.

Manzara güzelliğiyle beni cezbetti ilkin ve tepkim o güzelliğin olumlu bir tanınışı ve o güzellikle iletişim kurma arzusuydu -bu ruhun güzelliğe ve Allah'ın yaratıklarına karşı olan saf bir tepkisiydi. Sonra ego kendini buna bağladı ve tepkiyi kendi amaçları için saptırdı; kendini yükselterek; manzaranın güzelliğine kendini bağlayarak bilinmeyi isteyişle. Olumlu bir tepki artık değişmiş ve olumsuz bir tepkiye dönüşmüştü.

Bu olumsuz tepkinin tanınışı içindeki ruhun anlaşılmasını içerir; ama çabucak ego kendini bu anlayışa ahlâkî tepkinin yalnızca fotoğraf çekmemek olduğunu ifade ederek bağlamıştır, Bu olaylar zinciri daha artılmış ego tepki tabakaları üzerindeki bir tabaka olarak görünür. Bu ikinci tepkiyi vermek demek aslında güzelliğin tanınmasının, manzaradaki tabiatın uyumunun saf ve doğrudan vizyonu olsa bile paylaşamayacağı ve üretime geçilemeyeceği anlamına gelir. Baskın faktör, ruhun uyumun farkına varışına değil ego'nun tepkilerine dönüşür.

Tüm çevrim anlayış ve kopuşla kırılmalıdır. Sezgisel olarak biliyorum ki güzelliğin tanınması ve iletişim arzusu ego tarafından saptırılmış saf bir tepkiydi, Öyleyse egonun önemine, emirlerine uymamakla bir son vermeliydim. Akılla güzelliğin doğrudan tanınışını sezerken bile egonun ani tepkisinden o tepkiden saniyenin binde biri bir sürede ayrılmalıydım.

O an İsa'nın kopuşu belirten sözlerini düşündüm; "sağ elinin yaptığını sol elinin bilmesine izin verme!" (Matheus:6:3) Artık Bhagavat-Gita'da Krishna'dan

uygun alıntılar ekleyebilirim. "Dikkatini eyleme ver, eylemin meyvelerine değil; meyvelere ihtimamdan ve eylemsizliğe bağlanmaktan kaçın. Bilge kişiler eylemden doğan meyveleri terk etme ve anlayışla terbiye edilmişlerdir.

Güzellik ve uyum vizyonunu takip ederken iki geçerli yolla cevap verebilirdim; sessizlik ve iletişim. Şimdi egonun kendini bu İki tepkiye bağlayışıyla yüzyüze kalmışım.

Öyleyse güzelliğe karşı içsel bir tepkide bulunabilirdim ve bu eylem, doğru bir tepki olabilirdi -geçmiş ya da geleceğe değgin şartlanmış düşünceler üzerine oturmayan; düşey olan, yatay olan tarafından şartlanma ya da etkilenme olmaksızın yatay olan tarafından ifade edilebilir. Fotoğrafçılığa devam edebilirdim ama şimdi kendimi egonun dürtülerinden ayırmaya mukteddirdim. Bu ulaşılması güç etkileri olan büyük bir dersti.

Bu şartlanmamış durum güzel bir şekilde Ebu Bekir Siraceddin (Martin Lings) tarafından ifade edilmiştir.

"Dünyanın Kralı olarak doğru insanın faal kemali, faaliyetin tüm farklı ihtimalleridir ve bunlardan kendi edilgen kemalinin sonuçlarını çıkarır; çünkü ruhunun genişliğinde belli durumlara mükemmel bir şekilde uyan bir eylemi seçmek için esin yansıtılır. Aşkın arketipleri ruhu doğrudan yansıtmayan düşey insan bu aynı esine sahip değildir ve geçmiş deneyimlere güvenmeye icbar edilmiştir. Bu yüzden eylemleri kaçınılmaz bir şekilde aynı türden önceki eylemlere katlanmak durumunda kalır, yani durum farklılıklarına bağlı olarak farklılaşan davranış engelleriyle önlenen kesin bir tekbiçimliliğe sahiptirler. Doğru insan diğer yandan "yatay" hafıza olarak adlandırılabilen geçmişle ilgili hafızaya çok az ihtiyaç duyar. Zikr kelimesi bağlamında "düşey" hafızayla esinlenmiş ve kendi ruhsal kaynaklarından çıkan yaratma sürecine bağlı olarak eylemleri öne çıkarma gücüne sahiptir. Böylesi bir eylem aslında önceki eylemlere müracaat ihtiyacı hissetmeksizin özellikle belli durumlara uysun diye yapılmış yeni bir yaratıdır. Böylece İlahî Azamet'in Eşsizliği, Gölgesini doğru insanın eyleminin eşsizliğinde bulur. Ama tersi olarak arketip tüm pasifliğin nedeni ve tüm farklı olasılıkları içinde barındırırken doğru insanın eylemi pasifliğin bir sonucudur ve kendi tüm farklı eylem olasılıklarında ihtiva edilir." (The Book of Cartainty)

Uyumu manzaranın üzerine yansıtmıyorum, ama her zaman var olan ama meşgul bir zihinden gizlenen ve örtünen önceden varolan uyumu tanıyorum.

Gözler ve öncelikli olarak zihin manzarayı kaos olarak görse bile, içsel vizyon uyumu anlar, çünkü birliği Ruhun birliği olarak "görür". Kişi Ruhla uyumlu olduğunda, mekânın Ruhuyla uyum içinde olur.

Aziz Paul dahili ve harici insanın engin anlayışıyla konuşur. Romalılar I ve ilk Carinthianlar 2 bölümlerinde Paul'ün tüm epistemolojisi öne çıkar. Açıkçası Paul için görünenden hareketle Rabbin kudreti de dahil görünmeyeni anlamak mümkündür, o yüzden tüm insanlar mazeretsizdir. Bunu, görünen yoluyla görünmeyenin doğrudan anlaşılmasını tasdik için söyler; yani insan olmakla anlaşılması mümkün olan bir şey. Paul düşüncesini Allah'tan çevirdi ve görünene yakarmaya başladı diye devam eder; görünenden hareketle görünmeyeni tanımadan ziyade insan görünen bir idol yaparak görünene kendi başına var olan bakmaya başlar. Paul daha sonra insanın Allah bilgisini zihninde tutmamayı arzuladığını söyler; bu yüzden Allah insana alçaltılmış bir zihin vermiş, bir zihin ki artık görüneni yalnızca harici görür, görünmeyenin beyanı olarak değil. İnsan zihni kendi seçimiyle olguların metafizik şeffaflığına kapalı olur. İnsanın orijinal tabiatı ruhun harici olanı görmesine ve görünmeyeni görünen yoluyla idrakine izin verir. Ama yalnızca harici olanları görmeyi seçtiği için, kalbi katılaşmış ve Allah'ın bilgisini zihninde tutmamıştır. Allah'ın bilgisinin kaybı insanın çevresiyle olan ilişkisini anlamada anahtar olur. Bir kez Allah bilgisi gözden kaçıp unutulduğunda, o açıdan harici her şey idoleşmemiş olur ve bu kaçınılmaz bir şekilde insanın durumunu Allah'a yabancılaşmış, kendi dünyasına ve kendine yabancı kılar; çünkü fitratın ruh yoluyla gördüğünü unutmuştur. Allah bilgisi bozulmuştur, sonsuza kadar kaybolmuş değildir.

Paul sonra ilk Carinthianlar 2. bölümde Allah'ın gizlerini Ruh'la anlayabileceğimizi söylüyor. Yalnızca insan ruhunun değil, ayrıca Allah'ın Ruhunun da bize verildiğini söylüyor: "Ruh tüm şeyleri arar, evet, Allah, derin şeylerini." Bir sonraki metin önemlidir: "Artık dünyanın ruhunu değil/ Allah'tan olan Ruh'u aldık; bize Allah'tan karşılıksız verilen şeyleri bilebilir diye" İnsanın Allah bilgisi kendi bilgeliğinden ve bakışından değil, Ruh yoluyla: "İnsanın bilgeliğinin öğrettiği kelimelerle olan şeyler değil konuştuklarımız, Kutsal" Hayaletin öğrendikleri; ruhi olanı ruhi olanla kıyaslayarak. Ama tabii insan Allah'ın Ruh'undan olan şeyleri almadı; ona göre anlamsızdır; bilemezdi de, çünkü ruhsal olarak anlaşılırlardı."

Benzeri benzer olanla, ruhsal olan şeyleri Ruhla biliriz. Bunun anlamı bilme

yetisinin bilinebilecek olana uygun olmasıdır. "Gerçek... "bilis"le ilgilidir -akıl aynasında yansıtılan gerçeklik imgesiyle- ve "oluş" ve "bilis"in uygunluğunu ifade eder." (F. Schuon, Stations of Wisdom)

İkinci bölümün son beyiti nasıl bildiğimizi açıklıyor: "Kim Rabbin Ruhunu bilebilir, onu eğitecek olanı? Ama bizde İsa'nın zihni var." "Zihin" kelimesi Yunanca "nous"un karşılığıdır, "akıl" olarak da çevrilebilir. Bilgi içimizdeki Allah'ın bilgisidir ve İnsanın ruhsal kalbi, ruhsal gerçekliklerin kavranabilir özlerini yansıtan akıl aynasıdır. Bilen İnsan değil, insanın içindeki Allah'ın Ruhudur; -bu ilâhî Bilgiyi, gnosis'i Akıl yoluyla kalbe iletir. Eğer insanın kalbi bozulmuş, katılaşmış, saflığını kaybetmiş ve sapmışsa, bu ilâhî Bilgiyi de saptıracaktır. İnsanın düşünceleri ruhsal bilgiyi yansıtmayacak ve eylemleri bu sapmayı yansıtmayacaktır. Nihayet insan ruhsal bir tabiatı olabileceği kavramına karşı isyan bile edecek, bu sapmayı doğru bir durum olarak kabul edecektir.

Bu Paul'ün epistemolojisini özetler; insanın karakteristik tabiatıdır Allah'ı onunla bilebileceği, ve bunu içindeki Allah'ın Ruhuyla bilir. İsa'nın zihni, İsa'nın Aklıdır. Akıl kelimesi Latince "intellectus"tan gelir ve onu rasyonel düşünceyle eşleştiren modern anlayışlarla karıştırılmamalıdır. Akıl "insan"ın içindeki Allah'ı ya da ruhsal sezis ya da doğrudan kavrayış yoluyla yaratılan şeylerin prensiplerini veyahut içsel özlere bildiği "en yüksek" İnsan yetisidir." (Philokalia'ya önsöz) İnsan içindeki Ruh'la Allah'ı bilir.

Paul der ki; "Abba, Baba" diye ağlayan adamın içindeki Allah'ın Ruhu'dur. Allah yarattığında kendini bir nesne bilen nihai Özne'dir,

İtirafçı Maximus bunu aşağıdaki alıntılarda açıkça vurgular:

"Erdemlerle tamamen arıtılan akıl otomatik olarak kendi içsel ilkelerine kabul edilir ve kendi etkileriyle kutsal bir şekilde mühürlenmiş ruhsal bilgiyi vurgulamaya gelir." (Beşinci yüzyıl, bölüm 19)

"O kurgu yoluyla hissedilebilir tüm biçimlerin İçsel özlünün ruhsal bilgisini toplar ve onların ötesine ona benzer olan İlâhî gerçekliklere aklını yükselterek geçer." (İkinci yüzyıl Farklı Metinler, bölüm 98)

Bir kişinin rüyasındaki imgenin anlamı bir diğersinin rüyasındakilerle aynı sembolik içeriğe sahip olma durumunda değildir. Muhtemelen birinin fotoğrafında ya da tablosundaki düş benzeri imgelerle bağlantı kurmam, çünkü

bu benim rüyanı değildir ve nesnel evrensel bir sembolik içeriğe sahip değildir. "Akıcılıkları" ve biçimsizlikleri ilginçliklerinin yanı sıra seyirciye aynı akılcı nesnel içeriği vermez,

Öte yandan, fiziksel duyuyla görülen bir dünya fotoğrafı, "ters kıyas" prensibini kullanarak görüntülenebilir, madem ki biçimler biçimsizin kristalleşmeleri olarak algılanabilirler.

Böylece makine ile lensin görüntü alanında olanları kaydetmeye dikkat ediyorum.

Eğer basit bir şekilde ana hatlarıyla Batı ve Doğu insanını karşılaştırsak, batılı insan olgular hakkında "düşünmeye" ve etkiden sebebe doğru düşünmeye meyillidir. Uzak Doğulular, Taoistler, Budistler vs. olguyu "görme" ve kurgusal sanat ve dinlerinde yansıtılan sezgisel olarak anlamaya meyillidir, Batılı adamın dinleri Rasyonel zihnin Allah'ın vahiylerini dogmatik bir şekilde düşündüğü anlamında "teolojik"tir. Kurgusal ve mistik unsurlar her zaman vardır ama Doğu düşüncesinde olduğu kadar yaygın değil.

Bu bağlamda Amerikalı yerli gelenekleri daha çok tabiata karşı doğu mantalitesini, şamanist, doğrudan sezgisel tepkileri yansıtıyor görünür, Dil üzerine temelli vahiy, kutsal bir yazı ya da cisimlenme (Incarnation) yerine tabiatın kendisi, kendisine bir şey eklenmesine gerek duyulmayan bir vahiy kitabıdır. Karıncadan örümceğe, örümcek ağına; kurda, bufaloya, kanala, ağaçlara, nehirlere, dağlara kadar kozmostaki her şey yüksek gerçekliklerin, ruhsal gerçekliklerin sembolleridir. Tüm tabiat Büyük Ruh'un kendini beyanı ve sembol ve sembolize ettiğinin "bir" gerçeklik olduğunu, basitçe değişik seviyelerde yansıtıldığı -İlâhî tecelli olarak görünür. Bir Kızılderili Büyükbabadan, Büyükanneden, Anneden bahsedip, sonra da hayvanlardan bahsettiğinde terminolojilerime en yüksek düzeyde bir metafizik korelasyon vardır. Baba ve Anneden bahsettiklerinde, tüm evreni varlığa getiren, beyanın tüm düzeylerini varlığa getiren yaratıcı gücün şamalarını göz önünde bulunduruyorlar, Büyükbaba olan, yaratıcı güç olarak ontolojik açıdan Babaya göre önceliklidir.

Bu tabii dünyanın, içinde yaşayanların ve Allah'ın yaratıcı prensiplerinin tam ifadeleri olarak tabii süreçlerin kullanıldığı oldukça derin bir ifadedir.

Büyükbabadan bahseden Kızılderili aslında Batılı kurgucu, teolog ve filozofun varlık ötesi olarak Allah'ın en yüksek halini ifade ettiklerini kasteder. Plato,

Dionysius ve itirafçı Maximus hep Allah'tan hem varlık hem de varlık-ötesi oluşundan, ikincisinden de tarif edilemez öz olarak bahsederler.

Vizyonunun baskın sembolü olarak şimşek, fırtınalar, rüzgârlar ya da büyük yıldırımlar gibi bir hayvan ya da tabii olguları anlayan Kızılderili o andan itibaren o sembol ve arketipi arasındaki önemli ilişkiye vakıf olacaktır. Yıldırım ve şimşek kuvvetli sembollerdir ve eğer bir vizyon arayan kişiyi şimşek çarparsa, o kişi şimşekle temsil edilen kuvvetleri edinir. Vizyonunda gördüğünü yaşamında başaran Kızılderili arketipin niteliği onunla yansıtılır anlamına gelen hayvan gücünü toplar. Kızılderili için tüm tabiat kutsaldır, kutsal boyutun dışında hiçbir şey görüntülenemez.

Joseph Epes Bronun bunu aşağıda Amerikalı Yerlilerin Tinsel Kalıtları isimli kitabın "Eylem Yoluyla Kurgu" isimli bölümünde şöyle ele alıyor:

Genelde anlaşıldığı anlamıyla sembol -belli biçim ya da ifadeden başka bir şeye tekabül eden ya da ona işarete bulunan bir biçim gibi- Kızılderili için anlaşılmazdır. Kızılderilinin bilişsel yöneltmesine karşı anlamlar genel sezgisel olarak hissedilir ve analiz yoluyla ikincil bir şekilde yorumlanamaz; biçim ve fikir ya da içerik arasında bir birlik olabilir. Burada "sembol" bir anlamda tekabül ettiği. Güneş Dansı barınağının merkezindeki ağaç dünyanın eksenini temsil etmez ama o eksen ve dünyanın merkezidir, güneşin sembolü değil ama kesin bir şekilde güneştir; ve benzer bir şekilde güneş Yaratıcı Prensibin Sembolü değildir ama güneşte beyan olunan Prensiptir. Bir Navajo şarkıcısı tanrılardan birinin ya da Yei'nin bir kum boyamasını tatbik ettiğinde, boyama tanrıyı temsil etmez; tanrı gerçekten oradadır ve törende bulunan katılımcılara lütuf ve kudretinden bir şeyler yayar.

Fritjof Schuon Amerikalı Yerliler ve tabiat hakkındaki yazılarında, tüm geleneklerin kurgularından bahseder:

"Vahşi tabiat, hem kutsal bir yalınlığa, hem de manevi bir çocuksuluğa sahiptir; sonu gelmez hakikatlerle ve güzelliklerle yolu açık bir kitaptır. İnsan, kendi yaptığı şeylerin ortasında kolayca sapıtır; onu böylesine açgözlü, böylesine sapık yapan kendi eserleridir. Bakir tabiatın uzaklaşmadığı zaman tabiat gibi murakabeye dalma ümidini muhafaza edebilmektedir. Tabiat baştan çıkarmaz, kötü yola sürüklemez, son sözü söyleyecek olan da, bir bütün olarak adeta semavi olan Tabiat'tır". (F.Schuon, Kadim Dünyalar Üzerindeki Nur, Kızılderililerin Şamanizmi adlı bölüm).

İlgilerim tabiatın kendisinde vücuda geldiği prensipler ve ilâhî tecelli içinde tabiatın o prensipleri nasıl beyan ettiği. Ayrıca, Tabiat ölçüğü bağımsızdır, çünkü eğer kişi biçimsizin biçimli görünmesi gibi tabiata ilâhî tecelli gibi yoğunlaşıyorsa, küçük ve gizli olandaki prensipleri gözlemleyebilir.

William Blake bu ilişki üzerine şunu yazmıştır: "Bir

kum tanesinde bir Dünya görmek için Ya da bir

Yabani Çiçeği Cennette Tükenmezi avucunda

tut

Sonsuzluğu da bir saatte."

"Masumiyet Alâmetleri"nden.

söyleşi

HAYREDDİN KARAMAN

İLE...

Saffet KÖSE

Mehmet HARMANCI

Halil UYSAL

S. Köse: İlk olarak sizden öğrenmeyi arzu ettiğimiz şey, ilimle temasınız nasıl oldu, ne gibi sıkıntılar yaşadınız, ilme başladığınız dönemlerde ne tür avantajlarınız vardı, ne tür dezavantajlarınız vardı, bugüne göre soruyorum, özellikle ilahiyat disiplinleri ve fıkıh açısından, bilhassa bu konularda bizi aydınlatırsanız seviniriz.

Ben bugünden geriye doğru baktığımda -bu bakış kolay değil- insan bugünden geriye bakmak istediğinde, kendini bugünden ve bugüne kadar geçirdiği maceradan tecrid ederek o güne götürmesi kolay değil, zor. Zannediyor ki ben tamamen çıplak olarak o güne bakıyorum. Öyle değil. Arada bugünden oraya doğru birçok unsurdan bir nevi anakronizm vardır, yani birçok unsur da seninle birlikte oraya gidiyor. Böyle bir tehlike var. Bugünden oraya bakarken böyle bir tehlikenin varlığını da düşünmek lazım. Ama ben inşaallah epey bir düşündüğüm için bu konu üzerinde, yanılmadığımı sanarak, beni ilimle, bilgiyle temasa sevk eden, bugünkülerin Çok kullandığı tabirle 'motive eden' en önemli motivasyon unsuru neydi diye düşünüyorum ve bunun benim mizacımdaki bilme merakı olduğu kanaatine varıyorum. Bilme merakı! Bu oldukça küçük yaşından itibaren vardı bende. Hattâ çocukça bildiğim şeyleri bile bilmeyenlere anlatmaktan büyük zevk alıyordum. Bunu iyi hatırlıyorum. Meselâ, ben bir şey öğrendiğimde... Nasıl öğrendiğimde? Bizim ailemizde biraz daha yarı molla insanlar vardı. Tam ailemizin içinde bir dedem vardı. Onun eşi dostu, akrabası, zaman zaman toplanırlar; ben de o sohbethanenin bir kenarında onları dinlerim. Ve bana göre hepsi yeni ve ilgi çekici olan şeyler öğrenirdim. Çoğunu idrak etmem de mümkün değil. Çünkü metafizik konular, dini konular filan... Ama onları bir teyp gibi zaptetmeye çalışırım. Ertesi gün mahalle arkadaşlarımı toplarım, bir

Hayreddin Karaman, Erzurum'da doğdu. 1963'te İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. 1971'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne fıkıh öğretmeni oldu. YÖK düzenlemesiyle Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültesi'ne dönüşmesinin ardından doktor, doçent ve profesör oldu. Eserleri:

1. Arapça-Türkçe Yeni Kamus,
2. Mukayeseli İslam Hukuku,
3. İslam Hukuk Tarihi,
4. İslam Hukukunda İctihad,
5. İslam'ın Işığında Günün Meseleleri,
6. Günlük Hayatımızda Haramlar Helaller,
7. İslam'da İşçi-İşveren Münasabetleri,
8. Anahatlarıyla İslam Hukuku.

Yazann ayrıca, bir çok çeviri, hazırlama ve ders kitapları da vardır.

şekilde onların ilgisini çekerim, çünkü mahalle arkadaşlarıyla çelik çomak oynanır; oturup da böyle şeyler anlatıp da onlara dinletmek kolay değildir. Onun da bir yolunu bulup onlara anlatmaya bayılırdım. Onların böyle hayretle bakıştan benim hoşuma giderdi. Yani, demek ki imtiyazlı duruma geçmiş oluyordum; bu da var. Bir kere benim tabiatımda bilmeye merak vardı; meçhulden, bilmemekten rahatsız olmak vardı. Bir de bir şey öğrenip anlatmak ve öğretmekten zevk aldım. Bunu erken zamanda almış oldum. Bu iki şey beni ilim yoluna sevk etti. Çoğu insanı bilgiye, maişet kaygısı itiyor. Bu Önemli bir noktadır. Bir şeyi niçin öğreniyor insanlar? Önce maişeti mi ön plana alıyor yani? Hattâ Türkiye'de adam olmak da, bir baltaya sap olmak da bu manaya geliyor biraz, Türkiye'de "adam olmak" denildiği zaman; öğrenmek, bilgili olmak, ahlâk sahibi olmak, edremlî olmaktan öte, bir işi yapmak, bir zanaati olmak, bir marifeti olmak, bir kazancı olmak anlaşılıyor. O halde, demek ki, maişet ön planda. Maişet ön planda olunca o maişeti en iyi sağlayan bilgi hangisi ise o da ön plana geçiyor. O halde burada bir nevi marksist bir görüşün uygulaması var. Ben- de ilme yönelmenin alt yapısını, ilim adamının konumu oluşturmadı. O macera ayrı bir maceradır. Ama benim orada da belki şöyle bir şansım oldu: -onu da buraya ekleyeyim- bu çocuklukta mizacı ve merakımı izah ettim. Okumaya başladığımda mektebe gittim. Mektep benim meçhullerime cevap veren bir yer olarak gözükmeydi. Onun için doktor olmaya karar verdim ortaokula gittiğimde. Çünkü hem ilkokul, hem ortaokul benim meçhullerime cevap veren bir bilim yuvası değildi. O mektepler biraz Önce söylediğim anlamda adam olmaya yönelik, ona ayarlanmış yerlerdi. Belki de bu ön planda olduğu için tatmin olmadım. Orta mektepte bir yıl okuduktan sonra mektebi terk ettim. Ondan sonra birtakım meslek öğrenme tecrübelerim oldu. Onlar da başarısız oldu. Ondan sonra ana babama haber vermeden terk ettim ülkeyi, Yani buna 'fırar ettim' derler. Ondan sonra Ankara'ya gittim. Ankara'da üç ay işportacılık yaptım. Tesadüfler beni oraya sevk etti ve o zaman ticaret Öğrendim. Bu üç ay Ankara'da Anafartalar-Ulus arasında önümde tezgâhımla işportacılık yaptım. Eğer o yolda yürüseydim muhtemelen namlı bir tacir olabilirdim, Çok zevkli bir şey, iyi para kazanıyor İnsan. Fazla öyle stresi yok; kafanızı yormuyorsunuz, alıyorsunuz ve satıyorsunuz. Yeter ki satılacak malı, nerede satılacağını bilin. Ben onları o zaman öğrendim. Bunun da benim ilmî hayatımda önemli bir yeri oldu. Neden? Hiç maişet kaygısı çekmedim. Sonraları ben ticaret yapmadım fakat yapabilirim inancı ve ümidi hep benim yanımda durdu. Deminki bıraktığım yerden devam edeyim: O tecrübeler

olmadı, sonunda benim meçhullerimi giderecek anlamda okumaya karar verdiğimde önce bir Kur'an Kursuna gittim. Meselâ, meçhulüm Kur'an okumaktı, onu öğrendim. Fakat dediler ki, bunun daha güzeli Kur'an Kursunda olur. Gittim oraya, onun güzelini de öğrendim. Bu sefer beni başka bir şey celbetmeye başladı. Çünkü beni okutan hoca, ara sıra beni dinlerken bir ayete de mana veriyordu, onu da biliyordu, âlimdi. Kur'an Kursu hocası Süleyman Hoca'nın ve Ahmet Lütfi Kazancının kayınpederi idi. O bazı ayetleri tercüme ediyordu. Bu sefer o beni sarmaya başladı. Yani dışını yalıyoruz; bu Pinti Hamit'in kavanozun dışını yalmasına benziyor. Peynir içinde! Onun tadı yok. Anladım ki ben, biz hep cam yalıyoruz. O zaman hocama dedim ki: "Sizin gibi okuduğumu anlamak istiyorum." Onun tavrı çok önemli. "Kolay olmaz" manasında "Ööö!" dedi. Benim mizacımı bilmediği için, beni tahrik etmek için -böyle demek gerekiyor- o zat onu bilmiyor, o beni caydırmak için bunu söyledi. Halbuki bana bundan iyi bir doping olamazdı. Bu meydan okuma anlamına geliyor. Yine benim mizacım devrede: Bu neden zormuş? Senelerce Arabiyyat okumak lazım, dedi. Ondan sonra benim hiç adını bilmediğim şeyleri yani sarf, nahiv, mantık vb. demiş olmalı. Benim bilmediğim bir şeyler saydı; bunları okumak lazım, bunlar zor, seneler sürer, sen askere gideceksin. Dedim ki, başlayalım, sen gerisine bakma. "Ben okutamam, yasak! Burda ben Kur'an Kursu hocasıyım, Arapça olmaz." dedi, Olsun, evinde okut. Evde de olmaz, beni gözetlerler, görürler. Bir başkasını söyleyeyim; o okutuyor, sen git orda oku, ama bir daha düşün. Okuyup da dilenci mi olacaksın? Hep bu maişetle öğrenme zevki! Konjoktürel olarak haklıydı. Çünkü etrafındaki âlimler, medrese mezunları, medresede müderrislik yapmış insanlar iskat, zekât, sadaka-i fitrıyla geçiniyorlardı. Onları bildiği için o anlamda söyledi. Bir kısmı da Ramazanlarda cerre giderdi gelirdi, bir yıl onunla geçinirdi. İlim sahiplerinin boyunları büküktü. İnsanların ellerine baktıkları için emr-i bi'l-ma'ruf nehy-İ ani'l-münker de yapamazlardı. İşte bunu gördüğünden dolayı, "Okuyup da dilenci mi olacaksın? Ben sana bir manifaturacı tavsiye edeyim; git orda bir tezgâhtarlık öğren, indir kaldır, mal af sat. Gelince de aynı işe devam eder, sonra da kendin manifaturacı olursun, tüccar olursun, itibarlı bir insan olursun" dedi. Bakın yine orada Ön plana geçen şey, maişet! Halbuki benim önceliğim bu olmadığından bu beni etkilemedi. Ben dedim ki, maişet hiç önemli değil. Hocam, ben dilenci olmadan geçinirim. Fakat ben bilmek istiyorum. Bilmek ayrı bir şey. Ben bunu istiyorum. Sonra o bana birilerini tavsiye etti. Gittim ben, okumaya başladım. Benim ilimle temasının psikolojik, belki de sosyal psikolojik arka planı bu.

M. Harmancı: Tahsil hayatınızda kimlerden ders aldınız? Hocalarınız kimlerdi yani? Nasıl insanlardı? Üzerinizdeki etkileri ne oldu? Onları bize tanıtır mısınız?

Benim ilk Kur'an hocam Zahide isimli anneannemdi. Bence en önemli hocam bu. Çünkü Kur'an okumaya karar verdiğimde şöyle bir olay oldu. Bilme merakım vs. var ama araya delikanlılık girdi, firar enim filan. O zaman artık metafizik meçhuller beni meşgul etmiyordu, Döndüm geldim, kendime göre bir dünyevi hayat kurmak istiyorum ama önümde engeller var. Bu engelleri nasıl aşacağım? O konuda plan program yaptım. Yaşımı büyüteceğim, babama haber vermeden erken askere gideceğim geleceğim ya da gelmeyeceğim, askerde kalacağım, vs. Bir hayat kuracağım. Öyle bir şey planlamıştım. Bir kış günüydü, avarelik var. Arkadaşlarla çıkıp yaramazlık yapıyoruz. Gece gündüz kar yağıyor o gün. Tabiat müsaade etmiyor dışarı çıkmaya. Evde soba yanıyor, ben pencereden dışarıyı seyrediyorum yalnızca. Biz 'ebe' diyoruz anneanneye. Ebemle ben varım. Ebem şu cihetten önemli, benim hocam da onun memleketinden; Ahıska. Ahıska'yı bilirsiniz. 93 harbinde onlar göçmüşler daha önce Ahıska'dan. Durumu müsait olduğu için İstanbul'a gelip İstanbul medreselerinde okuyup icazet alıp dönmüş Rüştü Efendi diye bir zatın kızı, yedi çocuğundan birisi, en büyüğü bu Zahide. Benim annemin annesi. Sonra orayı Ruslar İstila edince ya da harp konulunca ve biz yenilince, 93'te biliyorsunuz bir çok yerden muhacerat var, oradan da muhaceret yaşanmış. Bunlar dünyanın ortası diye Çorum'a gelmişler, Çorum'da bu Rüştü Efendi güzel bir arazi almış. Çorum'da olmayan meyvalar yetiştirmiş bahçesinde birkaç sene içerisinde. Çocuklarının orada ahlâksız olacağına kanaat getirmiş. Vilayette, şehirde, o günün şehrinde, hani şimdi zamane bozuldu falan diyorlar ya, bunun üzerine Çorum'a 20 km. mesafede bir arazi satın almış, orda bir çiftlik kurmuş ve Hz. Peygamberin hadisinde bildirdiği gibi koyunlarını almış dağa çekilmiş. Yani bu isabetli olmuş, isabetsiz olmuş, o ayrı. Bunu yapmış adam. Orda bir kâhya bulmuş, ona rençberlik yaptırmış, Kendisi balcılık yapmış. Çocuklarını da sadece ahlâksız olmaktan kurtarmış. Yani burada hayrın selbî olanını, yani şerrin defini elde etmiş ama hayrın celbini, maslahatın celbini pek düşünememiş, ön plana alamamış. Çocuklarının hiçbirini okutmamıştı. Çünkü okuma yazma bilmeyen çocukları vardı. Ben onların yedisini de tanıdım. Kendisini görmedim. Benim ebem bir kadın mollaydı. Yani Kur'an bilir, eski o Mızraklı İlmihal, Ahmediye, Muhammediye filan gibi kitapları okur, böyle bir insan. Oturmuş o gün Kur'an-ı

Kerim okuyor. O Kur'an-ı Kerim'i her zaman okuyor. Beni de küçüklüğümde evde yaramazlık etmesin diye kadınlara göndermişlerdir. Orda da 29 harfi öğrenmişim. Ben bunu her zaman dinliyorum. O gün işte, zamanı gelmiş diyelim, böyle bir doğrusu metafizik motiv de var. onu da söylemek gerekiyor herhalde. Ben dışarıyı seyrederken ebem de arkamda, benim arkamda fısıltı halinde Kur'an okurken, o Kur'an'a ben çarpıldım o gün. Olay bu! Kibrit bu oldu, Tarif edilemez bir zevk aldım ondan ve ben mutlaka bunu okumayı öğrenmeliyim, dedim. Ondan evvel beni bunun için kurslara göndermişler. Kurs dediğim, affedersiniz yanlış söyledim, mahallelerde kadınlar vardı, hanım hocalar. Ablalarımla beraber beni de göndermişler ama ben yaramazlıktan başka bir şey yapmamışım oralarda. Ebeme dedim ki: "Ben bu Kur'an-ı Kerim'i okumak İstiyorum." O da şöyle gözlüğünün üstünden baktı. Tabî, benim böyle bir teklif yapmam mümkün olmadığı için önce yani öyle baktı. Yani 'benimle alay mı ediyorsun?' anlamında baktı. Ciddi olduğumu görünce de ağladı. Bir anda gözünde iki damla yaş belirdi. Ciddi olduğumu anladı, Çünkü, olur, dedi. "Hemen bir elifba bulalım" dedi "İnşallah başlayalım." Tok" dedim "elifba değil, bu mushaftan şimdi öğrenmeye başlayacağım." Önce olmaz diyecek oldu; baktı, ısrar ederse ben vazgeçerim. Elifba yok, elifbayı orda görmüşüm, hoşuma gitmemiş vaktiyle, çocuklukta, O da akıllı bir kadın olduğu için Kur'an-ı Kerim'in sonunu açtı. (Uzun bir süre o mushafı sakladım ben. Fakat çok fazla yıpranmış oldu, sonra defnettim o mushafı. Dışı keten kaplı, kırmızıya yakın sandan kırmızıya yakın sayfalı bir matbu Kur'an idi.) Nâs sûresini açtı, onu da ezbere biliyorum zaten. Ama dedi ki bana, şimdi surdan başlayalım, madem öyle istiyorsun. Harfleri biliyorsun, işte bak şu Kaf tır. Bir de orda heceleme yoluyla okuturlardı, onu da yapmadı. Bana dedi ki: (kısaca söylüyorum) Bu Kaf tır, bunun üstündekine ötre derler, bu bunu "ku" okutur. Şu da Lâm'dır, buna da cezim derler; bunu buna vurduğunda "kul" diye okunur. Zaten "kui"ü biliyorum; burda ötre ile cezmin fonksiyonunu öğrenmiş oldum. Birinci satın bana böyle anlattı. Dedim tamam, bundan fazlasını taşıyamam ben. Bunu kendi kendime bir öğreneyim, tekrarlayayım. Bir hafta ebemle evde çalıştık ve Kur'an okudum. O günden itibaren dışarı çıkmadım. Yani her gece biz sinemaya gidiyoruz, kahveye gidiyoruz, kâğıt oynuyoruz, tavla oynuyoruz; öbür cinsin küçüklerini, bizim yaşitlarımızı tanımaya çalışıyoruz mahallelerden, nerede kim var 15 yaşlarında falan. Akşam da parolamız ışıktır. Bir ıslık duyduunuz mu zincirler tutmaz! O günün akşamında ışıklar bana menfur geldi. Işıklara cevap vermedim. Ertesi günün gündüzünde de dışarı çıkmadım. İşte bu, yani

o, bir süratli dönüş oldu.

Benim ilk hocam Zahide ebem oldu. Onunla biraz uğratıktan sonra, "Kur'an Kursun'a git artık" dedi "benim bundan sonra tecvidim pek güzel değildir, tecvidi orda okuman lazım." Orda Hafız Kemal Efendi vardı, ondan biraz tecvid öğrendim, Kur'an-ı Kerim'i düzgün okumayı öğrendim. Bir iki bir yer ezberledim. Yaşım ileri olduğu için hıfza karar vermedim. Zaten hafız olmayı istemiyordum, öyle bir şeyim yoktu. İşte orda Arapça okumaya karar verdim. Daha doğrusu Kur'an'ın anlamını öğrenmeye, okumaya karar verdim ve o da yine Ahıska'dan bu sefer 937'de kendisini orda idam edecekleri için bunu önceden istihbar edip bir arkadaşı ile birlikte kaçıp Türkiye'ye sığınan Server Efendi adında bakkallık yapan bir hoca efendiyle tanıştım. Beni ona gönderdi. Geldim, o hoca efendi bakkal yaşlı. Bir oğlu var. Okuyanlar dilenci oluyorlar diye oğlunu -çok ilginçtir, bozulmasın diye mektebe göndermemiş- dilenci olmasın diye de okutmamış, terziye vermiş. Adı Mustafa, oğlu var, kızları var, talebeleri var. Talebelerinin içinde oğlu yok! Bunu tekrarlıyorum: Kim var? 65 yaşında biri var. Aklım takmış, insan yaşlanınca da okuyabilir, merak etmiş öğrenmiş; falan şu yaşında okumuş, filan bu yaşında. Geliyor gidiyor, 5 senede daha sarfı sökmemiş, Böyle bir insan ama hocayı meşgul ediyor. Ondan sonra anlayan bir müezzin vardı; o anlıyor. Bir de verem hastalığına yakalanmış Alacalı biri vardı. O da ölmeden önce biraz okuyayım da molla olarak öleyim diye hoca efendiyi işgal ediyor. Etti üç. Bir de bir caminin imamı vardı, o dört kişi. Böyle anlattığım gibi geliyorlar, ondan okuyorlarmış, tekrarlıyorlarmış. Bir de ben gittiğimde izhar okuyorlarmış. Ben hocanın elini öptüm. Ben de okumak istiyorum, dedim, Hoca da gene "ööö..." demedi ama "iyi de biz izhar okuyoruz. Ya sen bekleyeceksin, bunlar tekrar ederken baştan başlayacaksın ya da anlayamazsın." dedi. Şimdi benim çok hevesli olduğumu ve beklemek istemediğimi görünce "Yahya Efendi'ye -yine bakkallık yapan- Molla Yahya'ya git, o sana Sarf okutsun, Sarfı bilir" dedi. "Sarf okutsun, ondan sonra biz de bunu biliriz, Avamil'den başlayacağız tekrar, sen de Sarfı orda okursun, gelir Avamil'den başlarsın." İşte bu tarzda bununla anlaştık. Molla Yahya Efendi'ye gittim. Molla Yahya Efendi gerçekten ikmal edememiş bir zat fakat ilme âşık ve iyi bir pedagog. Bende aşk hâsıl olmuş, beni yönlendirmede onun da çok rolü oldu, bana cesaret verdi. Benim bu konuda kabiliyetli olduğumu, hattâ biraz abartılı olarak söyledi. Çünkü onun okuduğu bir süre var, diyelim ki şu kadar sene uğraşmış o da o Sarfla. Biz onu üç ayda kayıtsız bir Sarf Nahiv kitabından okuduk beraber. Şu da il-

gilendirmiyor sizi ama kültür tarihimizi ilgilendiriyor: "Bana bir Emsile bul da gel" dedi. Üç gün Çorum'da Emsile aradık, Çorum'u baştan sona taradık. Bir Emsile kitabı! Ben de onu yeni harflerle yazdım "eni si le" diye. Ne kadar zor geliyordu, nasıl aklımda tutacağım bu 'emsile' kelimesini diye. Çünkü hiç duymamışım Emsile'yi. Neyse, onu arıyoruz arıyoruz. Çoğu insan babasının kitabını yakmış, çoğu da gömmüş korkusundan. Yani evde aranır, bunlar bulunur, başımıza İş gkarır diye korkuyor insanlar. İşte, vardı ama yavrum filan, diyorlar, bir iki bir şey çıkarıyorlar, hiç alâkası yok onunla. Yine de adam, Allah razı olsun, kendisi mi hoca efendi mi onu unuttum ben, Server Efendi mi kendisi mi bana kayıtsız bir Sarf Cümlesi buldular da (kayıtsız malum, hareketi olmayan, izahatı olmayan demek) onu buldular, onunla başladık. Üç gün bir vilayette Sarf kitabı bulamamıştık.

Zahide Hanım, Kemal Efendi, Yahya Efendi, sonra Server Efendi... Server Efendi'den Izhar'ı bitirdim. Kâfiye'nin ortalarına geldiğimde İmam-Hatip Mektepleri açıldı. Askerliğim de yaklaşmıştı. Çok sardı beni bu iş fakat askerlik ke-secekti. Askerlik iki seneydi o zaman. Belki de ondan sonra ya hevesim kaçır ya da hayat beni değiştirir. İstemiyordum araya bir şey girsin. İmam-Hatipler açılmadan Mısır'a kaçmaya karar verdim. Uzatmıyorum bunları. Engeller çıktı. Beni götürecek adam, Suriye'de Konya'lı öğrenciler var, dedi. Eliili yıllarm başlarında oluyor bu iş ya da kırklı yılların sonunda, ellili yılların başlarında oluyor şu söylediğim. Daha İmam-Hatip açılmamıştı. İşte o zaman Konyalılarından kim vardıysa Suriye'de, onlarla ben görüşeyim de onlar seni Mısır'a gönderebilirler ben seni oraya götüreyim, Suriye'ye. O zat, Davut isimli bir zat bana bunu söz verdi. Kaçakçıydı kendisi, sınırda vuruldu. İyi ki beni götürmemiş o zaman. Orda tabii bu iş akim kaldı ama yine ben Mısır projesi üzerinde dururken İmam-Hatipler açıldı. O arada çok uzun maceralar var, onları geçiyorum. Nasip Konya'yımış, Konya'ya geldik. Konya'da birinci sene girdim. Mehmed Doğru vardır, sizin hemşehriniz, yani Konyalıların hemşerisi Mehmet Doğru'nun bulunduğu bir T' sınıfı vardı. Ben ilk sene gittim, 951'de açılmış, bir iki ay geç gittim. Çünkü evrakım natamamdı, yaş meselem vardı falan filan... Fakat düşün işte, bir efelik yapmış, Ankara'da ticaret yapmış, sonra Ona Mektebe girmiş çıkmış bir adamım işte. Boyum poşum da fena değil, saçım sakalım da güzel, kılığım kıyafetim de iyice. Bu tarzda gittim Konya'ya. Müdür dedi ki: "Evrakını bırak, hemen sınıfa gir. Bir ayın kaldı, bir ayın bile tam değil. Bütün ödevlerini, imtihanlarını tamamlayacaksın, sana müsamaha edeceğim." dedi. Ali Rıza isimli bir eski avukat, yaşlı bir zam. Bir

de onun kâtibi vardı, mütekait astsubay. O beni aldı sınıfa götürdü. Ben sınıfa girince sınıf rap diye ayağa kalktı. Beni müfettiş sanmışlar. Oranın ulemasından, Konya ulemasından Abdullah Ulubay Hoca Efendi vardı, Konya Müftüsü diye tanınırdı. O da akaiden imtihan ediyormuş çocukları. Sobanın başına oturmuş, o da paltosunu düğmeleyerek şöyle kalktı. Şimdi ben ne yapayım? Kâtip beni içeriye koyun katar gibi kattı gitti de ben kapının içinde kaldım. Millet de kalktı, hoca da kalktı. Sonunda böyle lafla anlatmaktansa dedim, süratli bir şekilde kendi kendime, hocanın elini öpeyim, hocanın elini öperken de ben talebe olarak geldim diyeyim, Ben zaten elini öpmeye - çok zekiydi hoca. Hoca bilir ki cumhuriyetin müfettişleri, yaşı kaç olursa olsun, hocanın elini öpmez- ben elini öpmeye eğilir eğilmez, bryık altından çok hafif güldü, onu ancak ben yakaladım ve hemen oturdu. Bana da, otur bakayım şuraya, dedi. Verin şuna bir kâğıt, dedi. Daha ben akaid kelimesini yaz deseniz eski harflerle yazamam. O çünkü Izhar'da geçmemiş! Bir de kâğıt verdiler. Akaid okutmuş hoca, imtihan ediyor. Bana da soruyu yazdırdı. Ben de kafamla cevap verdim ve beş numara aldım on üzerinden. En kıymetli notumdur bu benim Abdullah Ulubay Hoca Efendi'den okumadan aldığım beş numara. İtikadım sağlamış. Zaten malum, akide biraz akıldır, kelâmdır, biraz da mantıktır. Herhalde onunla bir şeyler yazmış olmalıyım. Bir de o dede sohbetlerinden kulakta kalan şeyler de varmıştır. O sene bir ay falan, ben imtihanları tamamladım ama gene evrakta problem çıktı ve beni okul kabul etmedi. Bir ay sonra uzaklaştırdılar, çok sevdikleri halde, beğendikleri halde. Ne diyorum, mevzuat bakımından beni okuldan attılar. Ben de hoca efendiyi tanımışım, Hacı Veyiszade Mustafa Efendi'yi, Onu tanıyışımı da çok kısa anlatayım: Konya'ya geldiğim İkinci günüydü. Güven Oteli vardı. Kapı Camiinin yanından giden bir yol vardı. Kapı Camii sağınızda kalır, bir yol Tefikiye caddesi, çok geniş olmayan bir caddeydi, orda Yalçın Oteli diye bir otel vardı. O otele yerleşmişim. İşte mektebe kaydoldum, yer arıyordum falan; bir de gideyim, bir namaz kılayım dedim, Aziziye Camiine gitmişim, orda da hoca efendi namaz kıldırıyor. Lâkin bana göre "Allahe Ekber" diyor. Yâ dedim, saçlı sakallı bir zat, yaşını başını almış, Konya gibi bir yer, böyle bir cami, şehrin ortasında,.. Daha "Allahu Ekber" demesini bilmiyor "Allah" mübteda "Ekber" de haber, yani bu merfu, bu nasıl "Allahe" oluyor? Sağdan baktım olmuyor, soldan bakam olmuyor; bu yanlış, ben bunu bir düzelteyim, dedim, karar verdim. Ondan sonra namaz bitti. Merdivenlerden ineceği yere kadar takip ettim onu. Orda yanında insanlar azaldı, mahcup etmeyeyim istiyorum. Yanına sokuldum "Selamün aleyküm hocam"

Dedim ki: "Siz 'Allahe Ekber' diyorsunuz" ve hem de ukalâca arkasından, "Allah" mübteda "Ekber" de haberdır, dedim. Bu merfu olur "Allahu Ekber" denir, siz niye "Allahe Ekber" diyorsunuz? "öyle mi dedim babam?" dedi. "Öyle dediniz" dedim. "Sen nerelisin?" dedi. Falan yerliyim, adın ne, filan... "Maşallah maşallah" dedi, şöyle kafamı sıvazladı, Hiç oraya varmadı artık ondan sonra. Dedişdin demedişdin falan diye. Maşallah dedi. Niye geldin buraya? Okumaya. İyi iyi, dedi. Aman dedi, oku çalış falan dedi. O gün hocayla maceramız bu kadar. O gitti. O gidince ordakiler dediler ki (orda bir takım adamlar da bizi dinlediler) "Sen bunun kim olduğunu biliyor musun?" Yoo, dedim. Buranın imamı herhalde. İşte buna dediler "Hacı Veyiszade Mustafa Efendi derler." Bu âlimdir, dediler, bu büyük âlim bir zattır! Yaa, öyle mi, dedim. Yine de içimden diyorum ki, âlim ama yine de "Allahu Ekber" demeyi bilmiyor! İşte hoca efendiyi ilk tanıyışım böyle oldu. Sonra beni mektepten çıkarınca, tabî biz böyle "ööö"ye karşı şeyiz ya o bize muharrik geliyor, Ben bu mektebe girerim dedim; tavan, baca ve dahi tekml delikleri kullanır, buraya girerim. Ne olursam olayım girerim, Hani var ya Mevlânâ'da; "Bâza" diyor zaten. "Bâza" dediler geldik Konya'ya. Biz hurdan gelin olmayız, gireceğim buraya. Yalnız bu sene olmayacak, bu iş anlaşıldı, dedim. İkinci yıl için hazırlık yapıyorum, her türü hazırlık yapıyorum. Bu meyanda da Kâfiye derslerimi devam ettirmek üzere hoca aramaya başladım. Yolum o "Allahü Ekber" diyene çıktı. Yani adresler onu gösteriyor kime soruyorsam. Bir de onun Cemil Efendi diye bir talebesi vardı. Alaaddin Saray'ının orda bir cami var, şöyle Alaaddin Tepesi'nin arkasında, o caminin adını unuttum -ya da vardı diyeyim- yani Alaaddin Tepesi Sarayı var ya, ordan o Dedeler Bahçesi vardı, oraya yöneldiğinizde hemen sağda bir cami var. O caminin imamı Cemil Efendi diye bir zat vardı, o hoca efendinin talebelerindendi. Kâfiye'yi ondan bitirmemi tavsiye etti hoca efendi. Ben tekrar derse başladım, Cemil Efendi'yle Kâfiyeyi okuduk ama bu arada işte hoca efendi evde Tecrid okuyordu. Kendi evinde onun Tecrid derslerine devam ediyorduk. Mevlânâ'ya yakın bir yerde bir evi vardı hocanın. Mektepteki hocalar dışında Akşehirli Ahmet Efend'i tavsiye etiler. Akşehirli Ahmet Efendi'den mantık okumak İstedim sıra oraya geldiğinde. Ama o mantık okutmadı, başka bir şey okuttu. Bir iki ay onun derslerine devam ettik kulakları çınlasın Ali Osman Koçkuzu ile birlikte. Kapı Camii'nde vaaz ederken hoca Mülteka'yı takip ediyordu. Orda onun derslerini izledik biz, hattâ kitabımızı alır giderdik. O da onu okuyarak vaaz ediyordu. Sonra Farisi'ye merak sardım. Muhsin Koner diye bir zat vardı, belediye başkanı. Farsça bilirdi. Mezhebinin Özü diye bir kitabı vardır,

O iyi bilir dediler Farsça'yı. Ben de gittim, onun evini buldum. Bana Farsça okut, dedim. O da -onun tabiriyle söylüyorum- "Kürt Arif vardır dedi -onun tarifıyla söylüyorum, bana göre değil- Arif Etik, hocadır, abidir, daha doğrusu bizim için hocadır; onu tavsiye etti bana. Bir de Bekir Haki Efendi diye bir zat vardı. O da Buhara'dan gelmişti, o da Farsça'yı çok güzel bilirdi. Bekir Efendi'den ben Farsça okumadım fakat onun sohbetinde bulundum. Arif Hoca'ya gittim. Ondan da Farsça okutmasını istedim. O zaman hoca psikolojik olarak rahatsızdı. Sinirlendi Farsça okumak istiyorum dediğim zaman. Anlamsız ama böyle işte. Tuhaf bir hali vardı. İplikçi Camii o zama^ müzeydi. Ona çok yakın bir kitapçı dükkânı vardı. Ben biraz üzerine gidince işin; bir ay sonra gel, dedi. Tam otuzuncu gün damladım buraya. Selâmün aleyküm hocam, bana söz verdiğiniz dedim. O zaman hiçbir laf söylemeden raftan bir Zeban-t Farisi diye bir kitap çekti. Farsça öğretmek için yazılmış Osmanlıca bir kitap. Hemen derse başladım. Arif Hoca bana Farsça okutmaya başlayınca, oğlunun söylediğine göre, kendisi de Mesnevi okumaya başlamış. Çünkü Mesnevi'den Seçmeler diye bir kitap vardı, onu da okuturdu bana Zeban-ı Farisi yanında. Hoca o münasebetle Mesnevi okumaya başlamış geceleri kalkıp sabah namazından önce. O zaman namaz falan da kılmıyordu, rahatsızlığı öyleydi, Mesnevi okumaya başlamış o seherlerde Mesnevi okuyarak iyileşti hoca, tekrar sağlığına kavuştu. Hattâ ondan sonra İmam-Hatip mektebine hoca oldu, İslâm Enstitüsüne hoca oldu. Ayrıldıktan sonra da onunla dostluğumuz devam etti. Belli bir süre sonra da ben bu Farsçayı kendi kendime artık devam ettirdim. Konya'da bir de tabîî mektebin içinde sıradan hoca olmayıp farklı hoca olduğu için kendisinden farklı anlamda İstifade ettiğim hocalar vardı, Bunların da başında Tahir Elliiki diye bir zat gelir. Konyalılar "Elliikin Tahir Efendi" derlerdi herhalde o zata. O darülfünun ilahiyat mezunu bir hoca efendi idi. Dükkânı vardı, ticaretle meşgul olurdu. Bu mektep de açılınca buraya hoca olmuştu. Ondan da çok istifade ettik. Sıra dersi dışında, mektep dersi dışında benim bu Konya'daki hocalarım şu anda hatırlayabildiklerim kadarıyla bunlardır. Ondan sonra İstanbul'a geldik. İstanbul'da da bizim o zaman mektebimizde de, yani Yüksek İslam'da da mesela Celal Hoca gibi, meşhur İzmirli'nin talebesi gibi değerli hocalar vardı. Doğrusu onlardan da istifade ettik. Bunun dışında, yani mektep dışında Yusuf Cemil Efendi diye ya da Hafız Yusuf Bey diye bir zat vardı. Bu merhum Akifin dostlarından. Burda da o zata devam ettik bir kaç arkadaşım. Bekir Bey, gene şimdi Fars dalında Prof. Mehmet Nazif Şahinoğlu diye bir arkadaşımız vardı o, ben, bir kısa müddet Esad Coşan Hoca o zaman tabîî, hoca

değildi, öğrenciydi, Necati Lugal diye bir zat vardı, onun talebesiydi; onun tavsiyesiyle o da biraz hocaya devam etti, o hoca efendiden istifade ettik. Mektepte birçok hoca efendi geldi geçti, onların hepsini derleyip toparlamak zor.

Saffet Köse: Fıkıh mirasımız ve fıkıh usûlü ile ilgili iki sorum var. Birincisi, fıkıh mirasımızın günümüz hukuk dünyasının istifadesine sunulabilmesi için çalışmalarımızda nasıl bir yöntem izlemeliyiz? Sözelimi günümüz hukuk dünyasına ancak 20.yy. başlarında girebilmiş olan önemli birtakım teoriler var. Sadece bir vakıanın tespiti olarak söylüyorum; bunlar bir teori oluşturabilecek zenginlikte fikhî mirasımız içerisinde yer alıyor. Bunu bizzat modem hukukçular itiraf ediyorlar. Bu alanda fıkıhla meşgul olanlar nasıl bir yol izleyerek çalışmalar yapmalılar?

Fıkıh usûlü ile ilgili sorum da su:

Elimizde fıkıh usûlü gibi gerçekten orijinal bir disiplin var. Günlük hayatla fıkıhın bağlantısını kurmak da bu usulü özümsemekteki geçiyor.

Ancak usûl-i fıkıh kitaplarına baktığımızda hep aynı örneklerin tekrarlandığını görüyoruz. Niçin fıkıh usûlü kitaplarındaki örnekleri güncelleştirmiyoruz? Tabii klasik örneklerin yanında

İslâm'ın temel esaslarını değerlendirirken şekil ile öz arasındaki dengeyi nasıl kuracağız? Sözelimi tarihte bir tarafta hatmiler, diğer tarafta zahirîler var. Günümüzde de bunların uzantılarının olduğunu biliyoruz.

Bunu nasıl aşanz?

Fıkıh usulünde, daha ziyade eskilerin (taklitçi fukahânın) yazdıklarında örneklerin değişmemesinin sebebi özümseme eksikliği ve hata etme korkusudur. Yeni yazılanlarda kısmen de olsa örnekler zenginleştirilmiştir.

Naslan değerlendirirken (yorumlarken ve bunlardan hüküm çıkarırken) şekil ile öz arasındaki dengeyi nasıl kuracağımız sorusunun cevabı büyük ölçüde klasik fıkıh usulü eserlerinde vardır; bunun için kıyas, illet-hikmet, istislah, istihsan, örf gibi konuları incelemek gerekir. Günümüzde şekil-öz dengesi ile ilgili problem tartışılırken çağdaş hayattan gelen baskılar, kurulması matlup olan dengeyi olumsuz etkilemektedir. Sağlıklı yol, kendimizi başkalarına beğendirme uğruna değiştirmek ve bozmak değil, kendimiz olmak, kendimiz kalmak, değişmek isteyen başkalarına alternatif sunmak, Allah'ın murat ettiği hayat tarzını keşfetmek ve yaşamak için gerekeni yapmaktır. Meseleye bu perspektiften bakıldığında asla değişmeyecek şekillerin ve kesin olarak zayi edilmemesi gereken özlerin daha iyi, daha sağlıklı yakalanabileceğini ve sağlıklı dengenin kurulabileceğini umuyorum.

Mehmet Harmanlı: İslâm hukuku bünyesinde "usul-i fıkıh (büyük felsefesi)nin yeri ve önemi nedir, sizce? Bugün İslâm hukukunun ter-cemesinde İslâm hukuk felsefesine yeterince ağırlık verilmekte midir? İslâm hukukunun yarınları ve yarınlarında İslâm hukukunun misyonu açısından bu durumu değerlendirir misiniz?

Usulü'l-fıkıh ilim dalını tek başına hukuk felsefesi de, hukuk metodolojisi de ifade edemez. Fıkıh usulü ilmi kısmen bunları içeren ama aşan, İslâm'a mahsus, müslüman âlimler tarafından telif edilmiş bir alimdir.

Günümüzde İslâm hukuku alanında yapılan çalışmaları, taklit (eskilerin tekrarı) ve tahkik (araştırma, inceleme, icthad) mahsulü çalışmalar diye iki gruba ayırmak gerekir. Taklit mahiyetindeki çalışmalarda asıl fıkıh üreten

müctehid, usulünü de kullanmış, ona gerektiği kadar ağırlık vermiştir. Tahkik mahsulü yeni çalışmalar da kendi içinde iki gruptur. Bunlardan birinde eski usul ile yeni ictheadlar yapılmıştır. Eski usu! de bir müctehidin ve mezhebin usulü olarak değil, bütün klasik usul olarak ele alınmış ve kullanılmıştır. İkinci grup çalışmalarda usul de yenilenmiş; deliller, bunlardan bilgi ve hüküm elde etmek için uygulanacak yöntem üzerinde önemli değişiklikler ve yenilikler yapılmıştır. İslâm modemisîlerinin yaptıkları bu ikinci grup çalışmaların sıhhat ve meşruiyetleri henüz tartışma aşamasındadır. Fıkhın geleceğini bu iki usulün meşruiyet çerçevesinde izdivacı belirleyecektir.

Mehmet Harmancı: Günümüz Türkiyesinde "ulema" dîye adlandırabileceğimiz bir sınıf var mıdır? Bu tabirin karşılığı olarak "aydın" ya da "akademisyen"den söz edilebilir mi? "Ulema" sınıfının toplum içindeki fonksiyonu nedir? Bugün o fonksiyonu üstlendiği söylenebilir mi?

Ulemâ âlimin cem'i olup yukarıda tanımladığımız ilim adamı demektir. Aydın kavramının kökeni yabancıdır. Akademisyenin bizdeki geçmişi (selefi) bir

ölçüde yüksek medrese hocasıdır. Medrese veya üniversite tahsilinden yetişmiş bir kimsenin ulemâdan biri (âlim) olabilmesi için bir yandan meslektaşları tarafından, diğer yandan da geniş halk kitlesince kabullenilmiş, bazen sivil toplumun, bazen de buna ek olarak resmî makamların itimadına mazhar olmuş, sözü dinlenir, görüşleri ve tavsiyeleri kaale alınır bir kimse olması gerekir. Günümüzde üniversite tahsili ile yetişip klasik âlimin yerini tu tan kimseler vardır.

Mehmet Harmancı: Hukuk vakıa meydana geldiğinde ona yönelik çözümler/yorumlar üretir. Oysa günümüzde karşımıza problem olarak çıkan meseleler zaten İslâm hukukuna aykırı teorik j pratik yapılanmadan doğmaktadır. Bu yanlış zeminin doğurduğu sorunlara doğru cevaplar vermek ne kadar mümkündür? Kimi zaman geçici çözüm olarak sunulan birtakım hususlar sorun sahibini rahatlattığı için onu rehavete de itebilmektedir. Böylece aslen gayr-ı meşru bir durum psikolojik de olsa meşru imiş gibi algılanabilmektedir? Bu süreci aleyhimize çevirmekten nasıl kurtulabiliriz?

Geçmişte de âlimler fıkıh alanında iki çeşit çalışma yaptılar, bilgi ve hüküm ürettiler. Birincisi teorik olarak kaynaklardan yola çıkan, normal ve ideal şartlarda olması gereken fıkıh. İkincisi konjonktürü gözetken, iyi ve kâmil olana geçişi sağlayan, âcil sıkıntıyı gidermeyi amaçlayan fıkıh, Her iki çeşit çalışma sürdürülür ve belli zamanlarda, mekânlarda, fert ve gruplarda da olsa kâmil olan yaşanırsa "geçici ile devamlı, ideal ile reel, zaruret ile azimet" yer değiştirmez, aslın bozulması ve kaybolması tehlikesi bahis mevzuu olmaz.

Halil Uysal: İslâm hukuk tarihi çeşitli dönemlere ayrılmaktadır. Siz bir İslâm hukuk tarihçisi olarak cumhuriyet dönemi Türkiye'sini hukuk tarihi açısından hangi bağlamda değerlendiriyorsunuz?

İslâm hukuku bütün müslümanların hukuku olduğu için onun uygulanma ve işlenme tarihini de İslâm ülkelerinin bütünü çerçevesinde ele almak gerekir. Meseleye yalnızca Türkiye açısından bakacak olursak cumhuriyet döneminde İslâm hukukunun uygulanmasını resmî olan ve olmayan şeklinde iki alanda değerlendirmemiz daha doğru olur. Resmî alandaki uygulama, cumhuriyet kanunlarından önceki sabit haklar ve hak doğuran tasarrufların tasfiyesi çerçevesinde kalmıştır. Resmî olmayan uygulamadan maksadımız halkın, dine bağlılığı sebebiyle bilenlerden sorup öğrenerek dünya işlerini de dinine uygun kılma çabasıdır. Müslüman halkımızın büyük çoğunluğu, miras ve aile

hukuku ile yiyecek içecek şeyler başta olmak üzere (bu konularda dine uyma çabası daha yoğundur) hemen her konuda bilenlerden fetva sormuşlar ve işlerini buna göre yürütmeye çalışmışlardır. Şu halde resmî olmayan uygulama göz önüne alınırsa cumhuriyet Türkiye'sinde de İslâm hukuku daima yürürlükte kalmıştır denilebilir.

İlmî çalışmalara ve araştırmalara bakıldığında yine bu dönemde hem 950 öncesinde hem de baba ziyade bundan sonra dünyanın ilgisini çekecek eserlerin ortaya konduğunu, bu manada İslâm hukukuna ilginin kesintiye uğramadığını görüyoruz.

Halil Uysal: Ülkemizde birtakım kuruluşlar tarafından birtakım kongre ve sempozyumlar organize edilmektedir. Bu kongre ve sempozyumlara uluslararası ya da ulusal bazda farklı kesimlerden katılımlar olmaktadır, Örneğin Konya'da düzenlenen İslâm Ticaret Hukuku Kongresi'ne uluslararası katılım olmuştu. Aile Hukuku Sempozyumu'nda bir anlamda biz bizydik. Abanttaki toplantılarda ise bizdeki "siz" ve "biz" ler vardı... Siz bu kongre ve sempozyumları nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ülkemizde yapılan ulusa! veya uluslararası kongre ve sempozyumların İslâm hukuku ile ilgili olanlarının bir kısmı yalnızca ilmîdir, bir kısmı ise uygulamaya yöneliktir. Konya'da yapılan İslâm Ticaret Hukuku Kongresi bu ikincisine ömektir. Burada ekonomik hayatında gönüllü olarak İslâmî kurallara uymak isteyenler, başka sistemlerle iç içe yaşadıkları dünyada karşılaştıktan problemleri gündeme getirip çözüm istemişlerdir. Abant benzeri toplantılar ise daha farklı amaçlara yönelik olup katılımcılar da buna göre belirlenmiştir. Burada bir araya gelenlerin sorusu, "İslâm hukukunu bugün hayatımıza nasıl uygulayabiliriz, belli problemlerin çözümleri nelerdir?" değildir. Burada soru, farklı inanç, hayat tarzı ve dünya görüşüne sahip bulunan kesimlerin bir arada, huzur içinde, hak ve özgürlüklerini elde ederek yaşamalarını mümkün kılacak düzen ve düzenlemelerle ilgilidir. Bana göre bütün bu ilmî toplantılar yararlı olmakta, tarafların kendilerini tartıp test etmelerini, birbirlerini ve problemleri daha iyi anlamalarını, çözümleri daha ayağı yere basılı olarak aramalarını sağlamaktadır.

Saffet Köse: Din bizim hayatımızın hangi alanına, ne ölçüde müdahildir? Yani dinin alam neresidir?

Dinin bizim hayatımıza müdahalesinin alanını belirlemek istediğimizde "hayat alanlarının birbiri ile ilgisini" göz önüne almamız gerekir. İnsan hayatı bir bütündür; bölünme sun'îdir, anlamak ve anlatmak içindir, yaşarken bölünme yoktur, her alan iç içedir. Dinin özü insan-Allah ilişkisi olduğuna göre bu ilişkinin bir alanda kesilmesi, yok olması mümkün değildir; kesilirse o alanda dinsiz olur, halbuki dindarlık kesinti kabul etmez. Dinî ilimlerde mubah, serbest, sükût geçilmiş diye ifade edilen alanlar dinin fkul-Allah ilişkisinin) yok olduğu alanlar değildir, buralarda kulca yaşamının belli kural ve şekillere bağlanmadığı, kesintisiz kulluk şuuru içinde insanın davranış serbestliği içinde bulunduğu anlaşılır. Bu şerbetlik de mutlak olmayıp dinin amaçları ve genel kuralları ile sınırlanmıştır. Helâl olmak şartıyla mü'min istediğini, istediği zaman yer ve içer. Ancak tıka basa yiyemez, başkaları muhtaç iken lükse kaçamaz, ruh-beden, biyolojik ihtiyaç-ahlâk dengesini gözden ırak tutamaz. Bilim ve teknoloji yoluyla tabiat üzerinde tasarruf ederken yeryüzünde yaşayan ve yaşama hakkı olan insanlar ile gelecek nesillerin zaranna olabilecek eylemlerden uzak durur.

Mehmet Harmancı: İslâm hukuku âtil mıdır? Çağa cevap veremez mi? Bu tür suçlamalar hususunda neler söylemek istersiniz?

kukunun çağdaş ihtiyaçları karşılayamayacağım, çünkü İslâm hukukunun vahye dayalı olduğunu, bu kuralların değişmez (statik) olduğunu, hayatın ise sürekli gelişen ve değişen bir yapıya sahip olduğunu, değişmez kurallarla değişen hayatın ihtiyaçlarına cevap verilemeyeceğini söylüyorlar. Siz ne diyorsunuz?

İnsanda binlerce yıldan bu yana aynı kalan yapılar da vardır, değişen taraflar da vardır. Değişmenin yaratılış amacı yönünde gelişme olarak değerlendirilecek olanları vardır, sapma ve bozulma mahiyetinde olanları vardır, Vahiy ve İctihad yan yana bulunduğu ve işletildiği zaman kalması gereken kalır, değişmesi gereken değişir. Vahyin rehberliği terk edildiği zaman, kısmen de olsa sapma kaçınılmazdır; çünkü insan kendine yeterli değildir.

Saffet Köse: Bir mezhebi iltizam etmiş bir müslümanın diğer mezhep görüşlerinden istifadesi konusunda görüşleriniz nelerdir?

Bir mezhebe şuurlu ve bilgili olarak bağlanmış, dînî hayatını bu mezhebin ic-tihadlarına göre yaşamaya karar vermiş bir mümin bile ihtiyaç duyduğunda, mezhebinin hükmünü uygulamada güçlük çektiği veya zarar gördüğünde bir başka mezhebin o konudaki içtihadı ile amel edebilir. Bu caiz değildir diyen ciddi bir âlim yoktur.

Mehmet Harmancı: İslâm hukuku alanında veya başka alanlarda bugünden sonra yapmayı planladığınız şeyler nelerdir? Yapılması gerekir diye düşünüp gelecek nesillere, yetişmekte olan genç hukukçulara tevdi edeceğiniz hususlar var mıdır? Düne dönüp baktığımızda yakmasaydım dediğiniz, hayıflandığınız durumlar oldu mu?

İslâm hukuku alanında bundan sonra bizzat yapacağım şeyler -Allahu alem-şunlar olacaktır. Daha önce yazdıklarımı her baskıda yeniden gözden geçirerek tashih ve ikmal etmek. Yetişebildiğim kadarıyla yeni meselelerin çözümüne katkıda bulunmak; bu maksatla tek başıma veya grup olarak çalışmalar yapmak. İlmî toplantılara daha az tebliğ ile, daha çok da müzakereci olarak katılmak. Bu alanda yetişen gençlere rehberlik etmek.

Bundan sonra İslâm Hukuku alanında çalışanların şunları yapmalarını isterdim:

Bu alanda yapılan çalışmalar ile bunları yapanlar ve uygulama notlan/vesikaları hakkında eksiksiz bilgi toplamak, bunları tasnif etmek,

değerlendirmek ve yapılanlardan yola çıkarak iyi bir Fıkıh Tarihi yazmak.

Eski ve yeni usûl çalışmalarını bir arada değerlendirdikten sonra günümüz için geçerli ve kullanışlı bir fıkıh usûlü oluşturmak.

Mezhepler ve hukuklar arası mukayeseli fıkıh kitapları yazmak.

Tarihe müdahale eden ve insanı dönüştüren İslâm dininin bu özelliğini yansıtan bir fıkıh (ilmihal ve hukuk, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi ve ahlâk) kitabı (külliyyâtı) vücuda getirebilmek için heyet çalışmaları yapmak.

Kulluk ilişkilerimde her an "şu inşaallah iyi olmuştur, şunu yapmasaydım iyi olurdu" diyorum; bu benim hayat tarzım olduğu gibi bütün müminlerin de böyle olduklarını düşünüyorum. İlim ve vazife hayatımda pişmanlık duyduğum bir aşama yok. Bir de İngilizce bilsem iyi olurdu deyip duruyorum.

Saffet Köse: Tasavvuf-toplum ilişkisi konusundaki düşüncenizi alabilir miyiz? Tasavvuf toplumda nasıl bir işlev görüyor?

Tasavvufa olan ihtiyacı eğitime olan ihtiyaç içinde aramak gerekir. Bilmekle yapmak, anlamakla yaşamak aynı değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) mescidi, o hayatta iken hem öğretimi, hem de eğitimi sağlıyordu. Mescid ve medrese bazı zaman ve mekânlarda bu çifte fonksiyonu yerine getirdi, ama her yerde ve her zaman bunu yapamadı. Bilenlerin yalnızca öğretmekle yetinmesi, halkın dînî hayatı ve ahlâkı ile ilgilenmemesi bu boşluğu dolduracak bilen/yapanlara ihtiyaç doğurur. Sahtekârlar ve istismarcılar bir yana, gerçek sûfiler dini bilen, herkes için geçerli bulunan kurallara bağlı, samîmi bir dindarlık yoluya erdemler kazanmış, olgunlaşmış, başkalarını müsbet mânâda etkileme güç ve kabiliyeti elde etmiş kâmil insanlardır. Allah rızasına uygun bir hayat tarzı için böyle İnsanlara ve bunların eğitimine ihtiyaç vardır.

Mehmet Harmanlı: İlimle meşgul olan gençlere nasıl bir çalışma yöntemi önerirsiniz? Başarılı olmanın ve onaya önemli eserler koyabilmenin sim nedir?

İlim adamı olmak isteyenlerin Allah vergisi kabiliyetleri yanında fedakârlık, destek ve disipline ihtiyaçları vardır. Destek hem ilim adamlarından, hem de servet sahibi insanlar ile devletten ve sivil toplum örgütlerinden gelmelidir. Fedakârlık ilim yolcusuna düşüyor. Öğrenmek, düşünmek, üretmek zor iştir;

nefsin birçok arzusuna karşı çıkmayı, pek çok maddi kazancı, menfaat fırsatını kaçırmayı gerektirebilir. Disiplin uygun yöntem ile devamlı ve sistemli çalışmaktır. Bu üç ihtiyaç/önşart karşılandığında ilim adamı olmak, ortaya önemli eserler koymak, ağacın meyva vermesi kadar tabîi hâle gelir.

Mehmet Harmancı: Genç ilim talipleri için, "ilim adamı" kimdir, nasıl olmalıdır diye sorsak neler söylersiniz?

İlim adamı belli bir ilim dalında gerekli bulunan dilleri, usûlü (yöntem, metodoloji) ve temel bilgileri edinmiş, bunlarla çalışarak ilme katkıda bulunan insandır. İlim adamı çalışkan, alçakgönüllü, tartışma ve öğrenmeye açık, ilimde cömert (bildirme ve öğretmeyi esirgemeyen), ilmi ile dünyalık kazanmayı değil, hizmeti önceleyen, güzel ahlâk sahibi bir kimse olmalıdır.