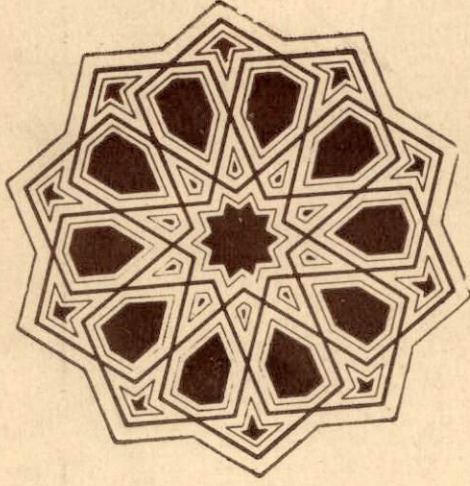


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



II – III

1953

FEYZ VE GÜNEY MATBAASI – ANKARA

1 9 5 3

YIL : 1953

CİLT : II, SAYI : 2-3

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

FEYZ VE GÜNEY MATBAASI — ANKARA

1 9 5 3

İ Ç İ N D E K İ L E R

BALTACIOĞLU, ISMAYIL HAKKI: Bakare sûresinin türkçesi,	119
YÖRÜKÂN, Prof. YUSUF ZİYA: İslâm akaid sisteminde gelişmeler.	127
BERK, NURULLAH: Fatih Sultan Mehmet ve Venedikli ressam Gentile Bellini. .	143
BİRAND, KÂMİRAN: 17. 18 ve 19. Yüzyıllarda devlet idesi.	161
BOUSQUET: Tanrı ve Mikado.	167
ORAL, ZEKÎ: Kubâd - Âbâd nasıl bulundu?.	171
SCHİMMEL, Prof. Dr. ANNEMARİE: Müslümanlıkta mutasavvıfane dua ve niya- zın bazı safhaları.	209
OKİÇ, Prof. M. TAYYİB: Bir tenkidin tenkidi.	219
YETKİN, Prof. SUUT KEMAL: Milletlerarası Dördüncü Sanat tenkidcileri kongresi.	291
ÇAĞATAY, Doç. Dr. NEŞET: Bibliyografya.	295

BİR TENKİDİN TENKİDİ

PROF. M. TAYYİB OKIÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin Birinci cildinin bir arada çıkan 2-3'üncü sayısında, Yusuf Ziya Yörükân tarafından «Bir Fetva münasebetiyle, Fetva müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk» başlığı altında bir yazı neşredildi (Sahife : 137—160). Görünüşte, yepyeni bir mevzu hissi veren ve hakikatte ise, daha evvel, aynı derginin ve aynı cildin 1'inci sayısında (Sahife : 48—58) neşrettiğimiz «Sarı Saltuk'a ait bir Fetva» adlı yazımızın bir tenkidi olmak iddiasını güden bu makalenin, ilmî saikler dışında olduğuna hükmedilebilmek için kuvvetli sebepler vardır.

Gerçi, bu yazıların, tenkit usulünden tamamen uzak, okuyucuların da farkına varacakları gibi, sadetten hariç bir takım indî ve yanlış mülâhazalar ihtiva etmesi dolayısıyla, üzerinde fazla durulmağa değer bir vasıf arz etmediği söylenebilir. Fakat, bizim yazımızı okumayıp ta, Yörükân'ın tenkid özentisini okuyanların, belki bir an tereddüde düşmeleri ihtimali olabileceğinden, cevaplandırmayı ve hatalı diye ileri sürülmeğe yeltenilen fikirlerimizi bir kerre daha ortaya koymayı ve ucuz tenkid gayretiyle düşülmüş tezatları belirtmeyi, bilhassa cür'et derecesine vardırılmış tahriflerle nasıl aleyhimize isnatlar terviç edilmiş olduğunu izah etmeyi mecburî saydık. Biliyoruz ki, bitaraf okuyucular adı geçen derginin 1'inci sayısındaki makalemiz ile Yörükân'ın yazılarını karşılaştırarak mütalâa ettikleri zaman, «tenkid»in ne kadar sübjektif ve haksız olduğunu kolayca anlayabilirler. Ve yine görebileceklerdir ki, makalenin başlığında zikredilen Fetva müessesesine, Ebussuud Efendi'ye ve Sarı Saltuk'a dair ilim aleminin faydalanacağı hiç bir yeni fikir isbat edilebilmiş değildir. Esasen, Türkçe yazılmış iki-üç kitapla İbn 'Abidin'in Fatawa ve Rasail'inden başka me' hazlara baş vurulmaksızın, böyle mühim bir mevzu üzerinde kaleme sarılmak, yani o muazzam Şark ve Garp bibliyografyalarına müracaat edilmeksizin hem de tenkidî (!) bir etüd yapmağa kalkışmak için cür'et kelimesinden daha elverişli bir kelime bulmak münasip olurdu. Yazarın ise, bu hususta Garp dillerindeki eserlerden faydalanabilmesi şöyle dursun, Türkçe eserlere bile baş vuramamış olduğu anlaşılıyor. Üstelik hoşlanmadığı müelliflerin eserlerini nazar-ı îtibara almaktan da kaçındığı hiss olunuyor. O halde, pek alâ hükmedilebilir ki, yazarın asil endişesi, makalesine koyduğu ünvana rağmen, bizi tenkit etmek hevesine inhisar etmektedir.

Bu sözde tenkidi cevaplandırırken, sayın okuyucuların tam bir tekabülü muhafaza etmelerini temin etmek maksadıyla ; Yörükân'ın takip ettiği tasnifi kabul ediyoruz. Yörükân'ın yazısı bir mukaddime ile üç kısımdan mürekkeptir. Mukaddimeyi takibeden birinci kısımda «Fetva Müessesesi», ikincisinde «Ebussuud Efendinin ilmî şahsiyeti», üçüncüsünde «Sarı Saltuk» ele alınmıştır. Biz de onun tenkidini aynı kısımlara göre sırasıyla inceleyeceğiz. Yalnız, Yörükân, aynı mevzu bir kaç bölümde tekrar tekrar temas ettiğinden, biz de hakikatı yerli yerinde açıklamak için, aynı tekerrürleri kabul etmeğe mecbur olduk. Sayın okuyucuların bundan dolayı bizi mâzur göceklerini ümit ediyoruz.

Yörükân, yazısının mukaddimesinde (sahife 137), tarafımızdan neşr olunan Fetva'nın (Riyazet ile kadid olmuş bir keşişdir) hükmünü garip buluyor. Fetva müessesesi hakkında bazı kimselerin hayrete ve Ebussuud'un yaygın şöhretine karşı tereddüde düştüklerini söylüyor. Bu meçhul (belki de muhayyel) mütehayyir ve müteredditlerin kim olduklarını açıklamadan ve —bilinmeyen

sebeplerden dolayı— bu mesele hakkında bunların bizzat kendisine müracaat etmek zaruretinde kaldıklarını da ilâve ediyor. Hatta «Fetva müessesesini hisleriyle hareket eden ülema'yi rüsum elinde bir taassup âleti gibi gösterecek kılıktaki olan bu Fetva taslağı üzerinde bir eleştirme yapmağı» vazife bildiğini söylemekten bayağı böbürleniyor. Onunla da iktifa etmiyor. «Bu münasebetle de Fetva müessesesinin önemi ve Ebudssuud Efendinin şahsiyeti üzerinde açıklamada bulunmağı gerekli buldum» demekten çekinmiyor. Halbuki meselenin ilmî ve dinî nezaketini takdir edebildiğine güvenilecek bir kimsenin, böyle pervasızca, à priori, ifadelerden önce ilmî bir hassasiyet ve tahlile tevessül etmesi beklenirdi.

Yörükân, neşrettiğimiz Fetva sureti üzerindeki eleştirmesine, önce büyük bir gaf yapmakla başlamış, sureti asıldan tefrik edemiyerek, adı geçen Fetva'nın «İmzası, Ebussuud imzasına, yazısı, Ebussuud yazısına benzemeyen...» (S. 137) bir Fetva olduğu yolunda şahsî bir Fetva çıkarmıştır. Bu durum, bir def'alık gaflet olmakla kalmıyarak tekerrür etmektedir. 138 inci sahifede, Fetva'nın «şekil, yazı ve imza bakımından» Ebussuud'un olmadığını açıklamayı hedefleyen beyhude gayreti dikkate şayandır. 139 uncu sahifede : «görünüşe göre vesikanın soru tarafı Kanûnî'nin, alt tarafı Müftinindir. Halbuki yazı ikisinin de değil, yabancı bir kalemindir» tarzında serdettiği mütalâa, ucuz tenkid gayretinin malolduğu gafleti ilân eder mahiyettedir.

Makalemizde (S. 55): «Kanunî'nin bu istiftası ile Ebussuud Efendinin verdiği Fetva'nın bir sureti, Bay Raif Yelkenci'nin hususî kütüphanesinde mevcut bir yazma mecmuasından (varak 111 a) alınmıştır» sarahatı mevcut olduğuna ve klişe aynen konulmuş olmakla beraber ayrıca Fetva metninin lâtin harfleriyle transkripsiyonu da verilmiş bulunduğuna göre fırlatılan «senk-i ta'rîz», hedefine ulaşmamış olsa gerektir. Zira, ya yazılarımızı iyice okumadan tenkide özenmiştir ki bu hal, asgarî ilmin şu'ur ve edebi ile uzlaştırılmıyacak bir hafifliktir, yahut dercettiğimiz klişenin, suret olduğunu tasrih etmekteyiz rağmen kasden ilgilenmemeyi tercih ederek bulanık suda balık avlamağa özenmiştir ki bu da evvelkinden geri kalmayan başka bir hata telâkki edilmek icap eder. Fakat, hepsi bununla bitmiş olsaydı yine iyi idi ; Yörükân suret olduğu beyan edilmiş bir Fetva örneğini, ifademizin kesinliğine rağmen, orijinal imişçesine ele almak istemekle düştüğü gaflet yahut tahrif hatasına garip dalgınlıklar, kendi kendisini nakzeden unutkanlıklar eklemekten de sakınmamıştır. Bir tarafta yazının ve imzanın Ebussuud'a ait olmadığını, yabancı bir kalemden çıktığını sudan delillerle iddia etmiş iken, diğer tarafta (S. 138) : «mademki bu Fetva suretine değer verilmiştir» itirafıyla kendi istinadgâhını bizzat yıkmıştır !

Yörükân, klişesini neşrettiğimiz Fetva suretinin bulunduğu mecmua hakkında etraflı bilgi vermediğimiz reyindedir. Biz bahsi geçen Fetva'nın hangi koleksiyonda bulunduğunu ve koleksiyonun kime ait olduğunu, varak numarasını belirtmiştik. (Aynı mecmuada Ebussuud'un el yazısından nakledilmiş bir Fetva da vardır. Bu da, ayrıca takdir ettirmek icabeder ki müstensihinin elinde Ebussuud'a ait orijinal fetvalar bulunmuştur.) Yörükân'ın sanki bunlar mevcut değilmiş gibi; bir ifade kullanmasına bakılırsa tenkide hakim olması gereken hakikat ve hak endişesinin gözetilmediğine hükmedilebilir. Ne olursa olsun, biz kendisine yardımımız dokunacağını ümit ederek şuracıkta gerekli delâleti esirgemeyeceğiz :

Neşrettiğimiz Fetva suretinin bulunduğu yazma mecmua 19,5 × 14,5 cm. eb'adında ve 145 varaktan ibarettir. Bir kaç risale¹ ile çeşitli mevzulara dair muhtelif eserlerden çıkarılmış not-

¹ a) 'Ali Al-Kârî'nin «Bad'u'l-Amâlî» adlı 'akâid manzumesi (Varak : 10b - 13 a)

b) Risala «Fî bayânî'l-karâbînî'llatî yazbahuhâ ba'du'l-cahalati mina'l-awâm fî ba'dî'l-amâkini wa'l-ahyân» (Var. 18 b - 19 a) ;

c) Kemal Paşa-zade'ye nisbet edilen «Al-Munîra» risalesi (Var.: 19 b - 43 a) ;

d) Şir'atu'l-İslâm» (Var. 47 b-97 b), nakıs ;

e) Muhammed Birgivî'nin «Risâlatun fî adami cawâzi ahz'il-acri 'ala'l-kirâ'a» (Var.: 108 b - 110 a) gibi.

lardan² başka : Molla Hüsrev Mehmet, Ahmed Kemal-paşa-zade, Mehmed Sadettin, Çivi-zade Mehmet, Ebussuud ve diğer bazı Müftülerin Fetvalarını da ihtiva etmektedir. İmzalarının ifade ettiği kesin sarahatiyle, Fetva'ların 4/5 ü Ebussuud Efendiye aittir.

Ebussuud Fetvasından : at-Tahâra, as-Salât, as-Sawm, al-Hacc ; an-Nikâh, ar-Radâ', at-Talâk ve al-Karahiya kitaplarından çıkarılan Fetvaların sonunda sadece «Abû» işareti vardır. Geri kalan Fetvalarda ise : «Abussu'ud», «Katabahu Abussu'ud», «Katabahu Abussu'üd, Rahimahullâh» şeklinde fetva'yı verenin ismi geçmektedir. Bir fetvanın altında Ebussuud'un el yazısından nakledildiği tasrih edilmiştir. («Kutiba min hattı Abussu'üd Efendi al-marhûm»)³. Bundan, müstensih elinde, Ebussuud'a ait orijinal Fetvalar bulunduğu anlaşılıyor. Fakat müstensih fetvaları harfiyen değil, ancak fetvanın en mühim kısmını, sual ve cevabı, yani fetvanın ihtiva ettiği hükmü almıştır. Mutad formüller ile imzanın tam metnini her zaman olduğu gibi almıştır. Bir kaç fetvada ise fetvayı veren müftünün ismi dahi yazılmamıştır. Bundan başka, bu mecmuanın aynı zamanda yazılmadığı ve kısım kısım kalem değişiklikleri bulunduğu görülüyor. Sonunda da yazılış tarihi yoktur. Fakat «Al-Munîra» risalesinin son sahifesinde (varak 43 a) 1041 de istinsah edildiği işaret olunmuş bulunuyor :

« تمت النسخة الشريفة بحمد الله تعالى وتوفيقه سنة ١٠٤١ »

Varak 47 a daki bir notta da aynı tarihin kaydedildiğine rastlıyoruz

« باشرت قراءة هذه الاوراد في سنة احدى واربعين والف »

Keza Muhammed Birgivi tarafından yazılan «Risalatun fi 'adami cavazi ahzi'l-acri 'ala'l-kirâa»nın da bundan üç yıl sonra ikmal edilmiş olduğuna dair zikrettiğimiz risalenin son sahifesinde (varak 110 a) 1044 tarihi okunmaktadır.

Bu iki tarihe bakılınca (1041/1631 ve 1044/1634), bütün mecmuanın 1040/1630 ile 1045/1635 arasında yazılmış olduğu tahmin edilebilir. Yalnız Arap paleografyası ile uğraşanlar değil, yazma eserler üzerinde biraz mümaresesi olan her hangi bir kimse, bu mecmuanın ve bilhassa klişesini neşrettiğimiz Fetva suretinin en çok XVII ci yüz yıl ortalarına doğru yazıldığına kanaat getirmekte güçlük çekmez. Nitekim Fakültemizin paleografi mütehassısı arkadaşımız da aynı kanaattedir. Klişedeki metni gördüğü halde yine dikkatsizliğini yenemeyen Yörükân, hiç bir delile dayanmaksızın, gelişi güzel «Yakın zamanda yazıldığı belli bir yazı» (S. 137) ifadesine sürüklenmiştir. Mecmuanın tarihleri meydanda olduğuna ve vesikanın eskiliği su götürmeyeceğine göre, bu kadarcık kıyas yapmakta fazla güçlük duyulmasa ve indî mütalâlara düşülmek üzere mazeret bulunmasa gerekir. Öyle bile olsa, eski bir vesikanın yakın bir zamanda istinsah edilmiş olabileceği düşünülemezmiydi ? Elinden pek çok yazma kitaplar geçmiş olan Sayın Bay Raif Yelkenci, aynı Fetvanın metnine müteaddit mecmualarda tesadüf ettiğini beyan eylemektedir.

Müstensih isminin eski bir mecmuada zikredilmemesi de sık sık tesadüf edilen hallerdendir. Böyle iken, biraz sonra görüleceği veçhile, Yörükân da Ebussuud'a ait Fetvaların bir kaç örneğini vermek üzere müracaat ettiği mecmuaya dair hiç bir malûmat vermiyor. Öyle ise, mahiyetini

² «Ihyâ'u 'ulûmi'd-dîn», «Tanbihu'l-gafilin», «Al-Maşârik», «Kaşfu Pezdewî», «Hadiyyatu'l-mahdiyyin», «Kadihan», «Al-Fatâwa'z-Zahiriyya», «Al-Fatâwa'l-Bazzaziyya», «Tatarhaniyya» ve saireden notlar, du'âlar ilâh.

³ Aynı Fetva'nın bir sureti, bizim hususî koleksiyonumuzdaki bir el yazmasında da (s. 565) mevcuttur. «Katabahu'l-fakîr as-Su'üd» imzalı bu Fetva'nın altında da : «Nukilat min aslih» kaydıyla aslından istinsah edildiği tasrih edilmiştir.— Yine aynı Fetvanın bir sureti, hususî koleksiyonumuzdaki başka bir yazma mecmu'ada «Katabahu Abu's-Su'üd, al-hakîr, 'ufiya 'anh» diye kayıtlıdır.

ortaya koyduğumuz mecmuayı evvelce tanıtmadığımızı kusur sayan Yörükân : müdafaa ettiği kaideden kendisini acaba niçin istisna etmiştir. Niçin me'hazının yerlerini ve kütüphanenin kayıt numarasını⁴ bildirmekten çekinmiştir ? Esasen bahsettiği Fetva mecmuasının sonunda, ne müstensihin ismi ne de istinsah tarihi yoktur. Ancak, mukaddemede Fetvayı toplayanın ismi geçmektedir. Yazma eser ise, sadece Fetvaları ihtiva eden bir mecmuadan ibarettir.

Şimdi Yörükân'ın, bize tevcih ettiği sualleri (S. 138) gözden geçirerek cevaplandıralım :

1) «Hangi delillere ve Sarı Saltuk'un hangi ahval ve harekâtına binaen hakkında böyle bir Fetva verilmiştir ?»

Bu sorunun cevabı makalemizdedir. Bilindiği gibi , Ebussuud Efendi — Fetvasına göre — Sarı Saltuk'u Müslüman telâkki etmemektedir. Yörükân'ın da, malûmatına müracaat ettiği muhterem Bay Sami Evrenos-zade ise, bu hususta mühim bir noktayı, 5 Şubat 1953 tarihinde, Sayın Bay Raif Yelkenci huzurunda bize nakletmiş, şimdilik ismini hatırlayamadığı bir yazma kitapta vaktiyle, aşağı yukarı şöyle bir kayıt gördüğünü söylemiştir: Ebussuud, Hazreti Peygamber'in risaletinden, yani İslâmlığın zuhurundan üç asır kadar evvel yaşamış bulunan (260—348) ve Sarı Saltuk'un ta kendisi olan Aya Spiridionu, tabiatıyla, Müslüman addedemeye rek, Fetvasını o şekilde tanzim etmiştir. Yörükân, Bay Evrenos-zade'nin Aya Spiridion'a dair hikâyesini naklederken (S. 156), nedense, bu mühim noktaya hiç temas etmemiştir.

2) «Ne gibi delillere ve Sarı Saltuk hakkındaki hangi bilgilere dayanılarak Fetva'nın haksız olduğu ileri sürülmektedir?»

Evvelki yazımızı dikkatle okuyanlar, bu sorunun cevabını makalemizde bulmuş olmalıdırlar. Sarı Saltuk hakkında mevcut bu günkü malûmata göre, onun devri ve vefat tarihi malûmdur. Binaenaleyh onu Aya Spiridon'la karıştırmak nasıl tecviz olunabilir ? Esasen, Sarı Saltuk hakkında, bu güne kadar elde edilen malûmat da Fetvanın haksız olduğunu göstermektedir. Binaenaleyh, bunu Yörükân'ın yazımızı dikkatlice okumadan, böyle bir suali sormasına ancak hayret edebiliriz.

3) «Bu zatın en ünlü İslâm misyoneri olduğu hangi vesikalara dayanılarak söylenmektedir ? Yörükân'ın, burada tahrife saptığını söyleyebiliriz. Bu zatın, yani Sarı Saltuk'un «en ünlü İslâm misyoneri» olduğu tarzında bir fikir ortaya atmış değiliz. Muhterem okuyucular yazımızın 55 ci sahifesinde «Avrupadaki Türk misyonerlerinin en ünlüsü sayabileceğimiz Sarı Saltuk» şeklindeki ifadelerimizi elbette okumuşlardır. Mezkûr yazımızın başında da şöyle bir izah vardı (S. 48) : «Asırlar boyunca, İslâmlığı Avrupa'nın güney-doğusunda yaymış olan şanlı İslâm misyonerlerinin isimleri, maalesef, meçhul kalmıştır. Bu hususta yalnız 13 cü asırda büyük ve mühim rolü bulunan meşhur Sarı Saltuk'un adı, kahramanlığı ve veliliği ve bilhassa ölümünden sonra teşekkül eden efsanevî rivayetler dilden dile bu güne kadar devam edegelmiştir.»

Sarı Saltuk'tan evvel, meselâ bugünkü cenubî Macaristan ve şimalî Yugoslavya'da asırlarca mevcut olan İslâm cemaatından — 13 üncü asrın ortalarına doğru — olup ta Haleb'e gelen ve orada tahsilde bulunan talebelerden birinin meşhur Arap coğrafyacı Yakut al-Hamawî'ya anlattığına göre, o tarihten uzun zaman evvel, «Bulgar»dan memleketlerine gelen yedi Müslüman misyonerinin irşatlarıyla dedeleri ihtida etmiştir⁵. Bu misyonerlerin isimleri meçhuldür. Diğer bir Arap coğrafyacı olan Al-Bakri'nin Silistre civarında faaliyette bulunan bir müslüman misyonerinin

⁴ Mecmu'a Ankara'da, Diyanet İşleri Riyaseti Kütüphanesinde, Tas. No. 728'de kayıtlıdır.

⁵ « سمعت جماعة من اسلافنا يتحدثون انه قدم الى بلادنا منذ دهر طويل سبعة نفر من المسلمين من بلاد بلغار و سكنوا بيننا و تطلقوا في تعريفنا و ما نحن عليه من الضلال و ارشدونا الى الصواب من دين الله فهدانا الله و الحمد لله فاسلمنا جميعاً و شرح الله صدرنا للإيمان »

(Kitabu Mu'camî'l-buldan, Jacut's Geographisches Wörterbuch, Ferdinand Wüstenfeld neşri, Leipzig 1824, I, 470).

den bahsettiğini Reşid Safvet Atabinen de kaydetmektedir⁶. Bu yedi sekiz ve bunlardan başka diğer misyonerlerin isimleri meçhul olduğu halde, ismen bilineni ve dolayısıyla bunlar arasında en meşhur olanı Sarı Saltuk'tur. «İslamiyetin neşri uğrunda çalıştı»⁷; «Kırım'da ve Rumeli'nde Tatarları Müslüman yapan ve gaza ile meşgul olan dervişlerin ve gazilerin başında bulunduğu anlaşılın Sarı Saltuk»⁸ ... «Kırım tarafında ve Dobruca'da irşatla meşgul olup»⁹ gibi tetkikler mahsulü bir takım fikir ve kanaatlerin ilim alemine sunulduğu malûmdur. Bunlara bakıp Sarı Saltuk'un Avrupa'daki Türk misyonerlerinin en ünlüsü olduğunu beyan etmiş olursak, kime haksızlık etmiş oluruz ?

Yörükân yazımızı dikkatle okumadığı içindir ki : «Biz burada Sarı Saltuk'un biyografyasını yazmak niyetinde değiliz, yalnız bu zat hakkında, onun dinî durumunu gösteren bir vesikayı ortaya koymuş bulunuyoruz», «Bizce (Fetvanın hükmü) haksız bir şekilde olmakla beraber» ve «Avrupa'daki Türk misyonerlerinin en ünlüsü sayabileceğimiz Sarı Saltuk» tarzında kaydettiğimiz cümlelerin manasını yanlış kavramış ve «davanın aksine hükümler var» diye yanlış neticeye saplanmıştı. Üstelik Yörükân, bu son cümlemizi yine biraz evvel görüldüğü gibi, iki defa biri birinden değişik şekilde nakletmekten de perva etmemiştir !

Bütün bu suallerden sonra Yörükân'ın : «Sultanın, Sarı Saltuk türbesini ziyaert etmesi, onun hakkında bir kanaat ve bilgi taşıdığına delâlet etmektedir» (S. 138) diye bir mütalâa beyan etmesi ayrıca hayrete değer. Bir kimsenin herhangi bir türbeyi ziyaret etmesinden, yatır hakkında mutlaka kanaat ve bilgi taşıdığını istidlâl etmenin gerekip gerekmiyeceğini erbab-ı iz'an kolayca teyakkun edebilir. Kaldı ki Kanunî'nin Sarı Saltuk hakkında bilgi sahibi olmadığı da iddia edilmemiştir. Acaba Kanunî'nin Sarı Saltuk'a dair kanaatinin ne olduğunu yazar biliyor mu ? Biliyorsa neye beyan etmiyor ? Sözün kısası, Yörükân'ın mütalâalarında «tarihî önemi haiz bir vesikanın» sıhhatından «şüpheler uyandıracak» hiç bir ilmî mahiyet tesbit edemeyenler mazur tutulmalıdırlar.

Biz, yazımızın ana çerçevesiyle mütenasip olarak kâfi derecede Ebussuud'un şahsiyetinden bahsettiğimize ve lüzumlu malûmat verdiğimizize kaniiz. (S. 57 ve not 47 ; S. 58 ve not 52). Yörükân ise, bütün bunları anlamamazlıktan gelerek, yazılarımızı Ebussuud'un biyografyasına tahsis edilmiş zannetmeyi iltizam etmiş, üstelik Ebussuud'un şahsiyeti ve ilmî hüviyeti meçhul imişcesine : «Keza Ebussuud'a isnat edilen bir Fetva, bir makale konusu olarak ele alındığı zaman, Ebussuud'un şahsiyeti, salâhiyeti, Fetvada yolu, ilim usulünde titizliği veya müsamahası üzerinde durulmadan...» (S. 138) tarzında aykırı mülâhazalarla okuyucuları şaşirtmağa tevessül etmiştir. Halbuki Ebussuud'a bir bahis tahsis etmek ihtiyacını duymuş gibi davranan yazar — okuyucuların da takdir ettikleri veçhile,— onun tam portresini vermeğe lüzum görmemiş iken, Ebussuud biyografyası olmadığını bilmesi gereken makalemizde, bizden kendisinin yapması gerekip de yapmamış olduğu şeyi istemeğe hakkı olabilir mi ?

Yörükân'ın da temas ettiği gibi (S. 150, not 25), Ebussuud'un Fetvaları çoktur. Bu yazımızın başka bir yerinde, Fetva suretinin bulunduğu mecmuadan bahsederken, mezkûr Fetvaya olan itimadımızı kuvvetlendiren noktalara da temas ettik. Şimdi şunu da kaydedelim ki, Bay Evrenos-zade'nin naklettiği hikayeyi ve bu Fetvanın böyle bir hüküm ihtiva etmesi sebebini, ileride izah

⁶ Les apports Turcs dans le peuplement et la civilisation de l'Europe orientale, Istanbul 1952, p. 89. Al-Bakrî'nin eseri, şu anda elimizde mevcut bulunmadığı için, Reşid Safvet Atabinen'in mezkûr eserde yaptığı nakle dayanıyoruz.

⁷ Prof. Dr. A. Zeki Velidi Togan, Umumî Türk tarihine giriş, İstanbul 1946, I, 255.

⁸ Prof. Dr. A. Zeki Velidi Togan, Aynı eser, I, 256.

⁹ Aynı eser, I, 256.

ederken, onun apokrif bir mahiyet taşımadığı meydana çıkacak ve Yörükân'ın, keyfiyet bakımından, bunu çürütebilecek hiç bir delil ortaya koyamadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Yörükân : «Kanunî Sultan Süleyman, kendi zamanından üçyüz yıl önce yaşamış bir adam hakkında neden Fetva istemek ihtiyacını duyuyor ; Fetvayı isteyen ile Fetva mevzuu arasında münasebet ne ? Her istiftanın bir sebebi, bir de gayesi olur. Burada sebep nedir, maksat nedir ? Boşa mı yoksa bu iş ?» (S. 138) diyor.

İstiftayı bir kerre okuyan, bunun hem sebebini hem de gayesini kolayca anlar. Kanunî, Sarı Saltuk hakkında hakikati istiknah etmek üzere Müftüye müracaat etmek ihtiyacını duymuştur. İstiftanın sebebi budur. Gayesi de, tekrar edelim, hakikati istiknah etmek iştiyaktır. Bunu anlamamak hususunda o devrin tarihî, içtimaî, harsî şartlarını, siyasî-idarî zihniyetini temyiz ve teşhis edememiş olmak bir mazeret teşkil edemez. Nitekim Yörükân tarafından nakledilen ve ileride bizim de temas edeceğimiz istiftaların birinde, Muhyiddin İbnu'l-'Arabî bahis konusu olmuştur. Acaba Yörükân'ın naklettiği bu Fetvaları isteyenler ile mevzu arasındaki münasebeti neye izah etmediği sorulamaz mı ? İki ihtimalden biri : ya Yörükân'ın kendisi de izah edememek durumundadır, o halde âlimâne eda ile çıkışmaktan ise asıl ilim adamına yaraşan tevazu ile araştırmağı denemelidir ; yahut izahına lüzum duymayacak derecede onu bedihî telâkki etmiş bulunmalıdır ; fakat o zaman da bu çeşit suallerle sözde işkâllere yeltenmemelidir. Ataların «Söyleyenden çok dinleyen arif olmak gerektir» meseli tenkitte aslî şarttır. Hele ilmî tenkit temelsiz tecahüllerle de başarılamaz.

Yörükân yazısına devamla : «Sonra da Kanunî bir kaç Şeyhülislâmla yıllarca beraber bulunduğu ve tekrar tekrar Niş'ten geçtiği ve İbni Kemal Tarihinde Sarı Saltuk'un Sufiye'den ve Evliyaulah'tan olduğunun yazıldığını da bildiği halde, hayatı boyunca bunu kimseden sormamış ta son yıllarında sabırsızlanarak mektupla Ebussuud'dan neden sormuş olsun ?» (S. 138) diyor.

Evvela, İbni Kemal, Tarihinde Sarı Saltuk'un Sufiye'den olduğunu yazmamıştır. Saniyen, Yörükân, Kanunî'nin hayatı boyunca bunu kimseden sormamış olduğunu nereden biliyor ? Yoksa Kanunî'nin ömrünün sonuna doğru da olsa güvendiği kimseye bunu sorması kabahat mıdır, yahut bir gayri tabiiyet midir ? Hele «sabırsızlanarak» sormuş olduğunu kaydederken, sabırsızlanmak keyfiyetini nereden çıkarıyor ? İstiftada ayrıca sabırsızlanma fiili bulunduğunu tasrih ettirecek manaya ne suretle intikal edebilmiştir ? İlimde değil, hatta gündelik hayatta bile her hangi bir insanın psikolojisine böyle, gelişi güzel, müdahale ve iddiaya temayül edilmesi bile taaddî sayılır. Tarihî vak'aları bu derece hafiflik ile ifade etmenin mürevvici hesabına ifşa edeceği psikolojik durum ve zihniyet seviyesini isteyen istediği gibi vasıflandırmakta serbesttir. Biz onu yalnız bir ibret örneği farz etmekle iktifa ediyoruz.

«Şekle ait araştırmada, vesikanın Fetva tekniğine uygun olup olmadığına bakılır ; meselâ, Ebussuud Efendinin yazısı ve imzası bizce malûmdur. Vesika diye gösterilen yazı ve imza onun değil» (S. 138) diyen Yörükân hâlâ sureti asıl olarak mütalâa etmeğe devam etmek ısrarıyla insicam ilgisini ve dikkat kabiliyetini pek fena tevsik etmiş olmak durumuna girmiştir. O satırları kaplayan ile : «Müftüler hiç bir zaman , Ahmet ; Muhammed, Ebussuud veya İbn-i Kemal diye mücerred imza atmazlar¹⁰. Her imzada «ketebehü'l-fakir Ahmet b. Kemal ufiye anh» gibi kayıtlar mutlaka

¹⁰ Fetvanın sonunda yazılması icab eden «Wa'llâhu a'lam» kaydına, Osmanlı İmparatorluğu müftüleri fetvalarında, ekseriyetle, Fetvanın başında, yani «El-Cevâb» kelimesinden sonra tesadüf edilir.

Fetvanın sonundaki Müftünün imzasına gelince, ismi, veya kendi ve babasının ismi ile aile, kabile nisbeti veya sıfatı yazılmalıdır. Fakat, yalnız isim veya başka bir ünvanla meşhur olduğu takdirde, o ünvanla iktifa edilebilir. فان فليكتب بعده : كتيبه فلان او فلان بن فلان الفلاني فيذهب الى ما يعرف به من قبيلة او بلدة او صفة . فان كان مشهوراً بالاسم او غيره فلا بأس بالاختصار عليه .

Bkz. Muhammad Camaluddin Al-Kasimî, Al-Fatwa fi'l-İslâm, Dimaşk 1329, s. 25.

bulunur. Ebussuud Efendi ise adına bir de «el-hakir» sıfatını eklemektedir,» cümlelerini yazan insanın aynı adam olduğunu düşününce nasıl bir hükme erişebiliriz? Böylece bir türlü sakınmadığı mütenakız ifadeleri arasında, Kanunî'ye sunulan Fetva'nın orijinalinde bu şartlara riayet edilmediğini bilirmiş gibi bir tavır takınan Yörükân, neşredilen Fetva klişesinin orijinal olmayıp, suret olduğunu hem kavramış hem de kavrayamamış olmak durumundadır. Mühtelif Fetva mecmualarında carî olan mutad usûlleri unutarak, böyle bir mülâhaza ihtiyar etmeğe sürüklenmiş bulunuyor. Nitekim bize — ilerde görüleceği veçhile — misal olarak kaydettiği Fetva suretlerinde, Müftünün mücerret isminden başka hiç bir kayıt mevcut bulunmadığı meydandadır. Üçradığı bu tezatların, izahına, maalesef, yazar yanaşmamış, bütün ümidini okuyucuların gafletine bağlamak suretiyle ilmî tahkik esasları kadar münakaşa adabına, ayrıca mumî insan saygısı şartlarına bigâne davranmıştır. Kendi yazısıyla ortaya koyduğu misalleri pek çabuk unutan ve çürük nazariyesini teyit etmek maksadıyla iki Fetvayı mukayese etmeğe kalkışan Yörükân, ne yazık ki istinat ettiği me hazları göstermeğe yanaşmamıştır. Fakat onun yerine, biz belirtelim ki biri, makalemizin 55 inci sahifesinden alınmış, ikincisi ise müverrih Ahmet Refik'in 1334 tarihli «İlmiye Salnamesi»ndeki Şeyhülislamlara mahsus yazısından (S. 383) aktarılmıştır. Her halde okuyucular Yörükân'ın asıl bu ikinci aktarmadaki ihmali kolayca bağışlamayacaklardır. Bunu kaydederek yazarın çıkardığı manasız neticeye geçiyoruz. Yörükân iddia ediyor ki :

«Şu iki fetvadan biri (yani Orijinal) şüphesizdir, şekle uygundur ve müftünün el yazısı iledir. Diğeri (yani neşrettiğimiz suret) ise, şekil, yazı ve imza bakımından mahiyetini kendiliğinden açıklamaktadır.» (S. 138) Bir orijinal ile bir sureti, o suretin suret olduğunu hem bilerek, hem bilmeyerek mukayese ettiren mantık veya mantıksızlık artık izahı varestedir.

Yörükân, 139 uncu sahifede, mukayese için klişesini dercettiği Ebussuud'un Fetva örneğini, nereden ve ne suretle elde ettiğini zikretmemiştir. Gerçi Fetva klişesinin altında matbu olarak Arap harfleriyle «Fetvahan-e-i 'âlîde» diye bir kayıt mevcuttur, ve bu kayıt ile Fetva aslının mülga Fetvahanede muhafaza edildiği açıklanmıştır. Fakat Yörükân'ın eski Fetvahanede bulunan o Fetvanın ne şekilde elde edildiğini belirtmesi ve okuyuculara bu hususta malumat vermesi, terviç eder davrandığı tavsiyenin tabîî bir neticesi olmak gerekirdi. Kaldı ki Arap harfleriyle yazılmış bulunan bu Fetvanın transkripsiyonunu da vermiş değildir¹¹. Sebebi ise, her halde, Fetvanın muhtevasını değil, ancak yazı şeklini bizim «mâhut taslak»la (!) mukayese etmek maksadı olmalıdır. Güya, Ebussuud'un yazısının surette olması şart veya zaruret imiş, yahut istinsah edilmiş bir fetvanın, sırf istinsah edilmiş olmasından dolayı, Ebussuud'a ait olmasının imkânı bulunamazmış gibi ! Yazar orijinalle sureti — farkına vardığını teyit eden diğer ifadesine rağmen — karıştırmakta ısrar ederek sözüne şöyle devam etmektedir. (S. 138) : «Fetvalarda umumiyetle mes'ele yazıldıktan sonra çizilen «el-cevab»¹² çizgisine bir de «Allâhu a'lem»¹³ eklenir. Bu, bir fantazi

¹¹ Bu Fetva'nın transkripsiyonunu biz verelim :

Allahumma, yâ waliyya't-tawfik, nas'aluka'l-hidayata ilâ sawâ'i't-tarik.

Bu mes'ele beyanında eimme-i Hanefiyye'de cevab ne veçhiledir ki : Başsız çakşır'a Zeyd topuğu örtmez mesh kaplayub üzerine mesh itmek şer'an ca'iz olur mu ? beyan buyurilub musab olma.

El-Cevab : Allahu a'lam, örtmek gerekdir.

Katabahu Abu's-Su'ud, al-hakir ufiya 'anh.

- Fetvahan-e-i 'Âli'de -

(İlmiye Salnamesi, İstanbul [Daru'l-Hilâfati'l- Aliyya] 1334, s. 383).

¹² Fetvaların «Al-cawâb wa billâhi't-tawfik» ile başlaması bir çoklarının adeti olduğu halde, bazıları, bu ibareyi hazfetmektedirler. An-Nawawî, bunun kullanılması muhtardır, demekte ve fakat «Al-Hamdu lillâh» diye başlanmasını tercih etmektedir (Bkz. Al-Kâsimî, Al-Fatwâ fi'l-İslâm, s. 24).

¹³ Aynı müellife göre, Fetvanın sonunda : Allahu'l-muwaffik, «Allâhu a'lam», «Wa billâhi't-tawfik» gibi ta'birlerin kullanılması ihmal edilmemelidir. Bir müstefti, Peygambere salat ve Müftü'ye du'ayı unutmuşsa, Fetvanın sonunda Müftü bizzat kendi eliyle ilâve edecektir. Çünkü, mutad şekil budur (Al-Kâsimî, Al-Fatwâ fi'l-İslâm, s. 24).

değil, Fetvanın şartlarından. Onun istişarî mahiyetini belirtir.» Bu nokta, Allahu a'lam formülünün konuluş tarzındaki varyasyona dair ifademize göre tebdil edilmek uygun olmakla beraber pratik ihtiyaçları temin üzere hazırlanmış bir müracaat mahalli teşkil eden Fetva suretlerinde, o tabir bulunmadığına göre klişesini sunduğumuz surete hiç bir kıymet izafe edilmemesinin zarurî olacağına hükmedilmek istenişine hayret ettik. Ve böyle bir zihniyeti, ucuz tenkit meraklısının ya Fetva mecmuasını tanımadığına yahut bir suretin nasıl objektif surette nakil edildiğini bilmediğine atfetmek mecburiyetindediriz.

Yörükân bundan sonra : «Fetvayı mecmuaya yazan kimse belliki bu işi anlayanlardan değil, eimme-i hanefiye diyecek yerde «eimme-i selef» demiştir.» demekte ve yine içinden çıkamayacağı yeni indiyata sürüklenmektedir. Acaba Yörükân, «Eimme-i Selef»den yalnız «Eimme-i gayri Hadekiye» manasını mı anlıyor. Yoksa Eimme-i Hanefiye tabirini diğer Eimmenin Eimme-i selef dışına çıkarılmaları için dinî yahut tarihî bir zaruret tevehhüm ederek mi teklif ediyor ? Osmanlı İmparatorluğunun Eimme-i Hanefiye'ye bağlı olmasından¹⁴. bu imamların Eimme-i Selef dahil tutulmamasını gerektirecek mahiyet ve mana çıkarmak Yörükân için belki mümkündür ; fakat, bizim için böyle bir istidlâl, manasızlığın ta kendisidir.

Al-Kâsimî'nin de kaydettiği gibi, bir müstefti, müftüye hitap ederken tazim ve hürmet izhar etmelidir. Bu hususta kullanılan ünvanlar çeşitlidir.

« ينبغى للمستفتي ان يتأدب مع المفتي ويبحله في خطابه و جوابه ونحو ذلك . . . ولا يدع الدعاء لمن يستفتيه .. قال : « ماتقول ، رحمك الله » او « رضى عنك » او « وفقك الله » او « سددك ورضى عن والديك »¹⁵

Kanunî gibi büyük ve meşhur bir hükümdar, Ebussuud Efendiye karşı tebcil ve tazim hislerini ancak onu kendisine müsavî addetmesiyle ifade edebilirdi. «Sinde sindaşım, halde haldaşım, Ahırat karındaşım» hitabı, bir müftüye karşı gösterilen tebcilin en yüksek derecesi sayılabilir. Böylece kadirşinas bir hükümdar olan Kanunî, Ebussuud'un büyüklüğünü takdir etmekte, ona beslediği tebcil ve tazim hislerini ifade eylemektedir.

Aşağıdaki diğer misal de, Ebussuud'un nasıl tebcil edildiğini bize ayrıca gösterir. Ebussuud Efendiye Farsça ve manzum olarak yazılan bir istiftada şöyle hitab ediliyor :

Şeyhi İslâm, Umdei fudalâ
Hâce-i din ve daver-i dünya
Müfti-i asr ve kıdve-i âlem¹⁶

¹⁴ Ibn Taymiya: «Müftü hakikatı bildikten sonra, o hakikatın hilâfına olarak başkasına uymasının caiz bulunmadığında ülema mütteliktedir» demiştir (Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. 63).— Tâbi' olduğu imamdan başkasının mezhebine göre Fetva vermek Müftünün hakkıdır. Şu kadar ki, bunu müstefti'ye belli etmesi gerekir (Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. 71).— Ibnu'l-Kayyim Al-Cawziyya bunu ısrarla tavsiye etmektedir.

« ليحذر المفتي الذي يخاف مقامه بين يدي الله سبحانه ان يفق السائل مذهبه الذي يقاده وهو يعلم ان مذهب غيره في تلك المسئلة ارجح من مذهبه واسح دليلا »

(Bkz. I'lâmu'l-Muwakkî'in 'an Rabbi'l-Âlâmîn, Delhi 1314, II, 241 ; bundan başka bkz.: Aynı eser, II, 264).— Dört mezhebe göre Fetva veren Müftüler çoktur. Aş-Şarânî ve As-Suyûtî, buna dair misaller vermişlerdir (Bkz. Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. 59). Osmanlı İmparatorluğunda dört mezheb'e göre Fetva hakkında bkz.: Fatâwâ mühimma fiş-Şarîa'ti'l-İslâmiyya fi'l-Mahakimi'l-'Usmaniyya wa'l-Misriyya wa mâbahisu fi'l-İslâhi'l-İslâmiyy-Macmû'atun min Fatâwâ Maşâyihî'l-İslâmi'r-rasmiyyîn fi'l-Âsitâna bi'l-hukmi bi'l-mazâhibi'l-arba'ati'inda'l-hâceti wa sudûru Iradati's-Sultâni bi zalika wa mabahisu... Camâliuddin Al-Kâsimî wa'ş-Şayh Muhammad 'Abduh wa's-Sayyid Muhammad Raşîd Ridâ', Misr 1331, s. 8—15).

¹⁵ Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. 33.

¹⁶ Atâ'î, Zayl-i Şaka'ik, İstanbul 1268, s. 187.

«Bundan başka, şahıs tayini suretiyle Fetva istenemez, cevapta da şahıs tayini suretiyle hüküm verilemez» (S. 139) diyen fakat aynı zamanda tam aksine bize şahıs tayini suretiyle (İbnu'l-'Arabî) bizzat bir kaç Fetva örneği veren Yörükân, düştüğü tenakuzu şöyle gidermeğe özeniyor : «İftâî hüküm ile kazai hüküm arasında başlıca fark buradan neş'et eder» diyor, sonra bu hükmünü istinat ettirmek üzere de İbnu'l-'Abidin'in «Raddu'l-Muhtar»dan elverişsiz olarak ve üstelik yalnız i'râb ile bir ibare çıkarmağa yelteniyor : «İnnel Müftü Muhbırın (Muhbirun yerine) anil hükmi ve'l-kadı mulzemin (Mulzamun yerine) bihi» cümlesini aynı sahifedeki 3 No.lu notuna geçiriyor.

Yalnız şu kısa ibarede irtikâp edilmiş dil hatası bile bir ucuz tenkit ve sözde ilim meraklısının iyi bilmekle mükellef olduğu Arapça'dan behresizliğini tevsik etmeğe kâfidir. Sadece bir kaç misal daha burada verelim : 1 — S. 16, 17, 144, 146 : Mizan ül Hak fi ihtiyar ül-Ehak (Fi İhtiyari'l-Ahak olması gerekir iken ; zira, bilindiği veçhile, «Fi» harfu'l-Carr'i Genitif ister) 2 S. 138 not 1 : Tenkih ül-Fetava ül Hamidiye (Tankihu'l-Fetava'l-Hamidiyya) 3) S. 143 not - 13 : Mecma'ül Ünhür (Macma'u'l-Anhur olması gerekirken) 4) S. 140, not 5 : İbn-i Kayyum-u Cevzî (İbnu'l-Kayyum al-Cavziyya yerine) 5) S. 145 not 5 : İ'lâm il-Muvakkiin (İ'lâmu'l-Muvakki'in yerine) 6) S. 149, son satır : Zındıka (Zandaka yerine) ; 7) S. 160 not 46 : Tuhfet ün-nezar Tuhfatu'n-Nuzzâr yerine) ilâh.

Şu bir kaç basit misal insanı, yarım tıbbın candan, yarım ilmin dinden ettiği yolundaki atalar sözünü kendi payına bol bol teyit edecek bir açıklık ve kesinliktedir. Sayın okuyucularımız takdir ederler ki, İbn 'Abidin'in bu cümlesi, fetvalardaki şahısla ta'yini veya adem-i ta'yinini, iftâ'i ile kazâ'i hükümler arasında başlıca fark olarak, açıklamamaktadır. İbnu'l-'Abidin burada, Aş-Şayh Kasim'in sözlerini hülâsa ederek : mufti hüküm ihbar eder, kadı ise, hükümle mulzamun bihdır. Bunun haricinde, müftü ile kadı arasında bir fark yoktur.

«وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لافرق بين المفتي والقاضي الا ان المفتي مخبر عن الحكم والقاضي ملزم به» .¹⁷

Görülüyor ki İbn 'Abidin'in bu cümlesinden, Müftünün konsültatif, Kadı'nın ise eksekütif bir mahiyet taşıdıkları ve aralarında başkaca bir fark olmadığı meydandadır. Yörükân'ın çıkarmak istediği mana ile cümle arasında hiç bir münasebet yoktur. Acaba yazar umumi bir kaideyi beyan ettikten sonra, onun tam aksini ispat eden bir misal vermekle o kaidenin müdafaasını yaptığına mı kanidir ? Yoksa yazar, Fetvalarda İbnu'l-'Arabî ve diğer bazı şahısların adlarını bu kaideden istisna edebilip Sarı Saltuk'un adını istisna etmenin imkânı bulunamayacağını izah eylemek ümidinde midir ? Yörükân böyle mühim bir hükmü ihtiva eden İbnu'l-'Arabî'ya ait Fetva hakkında da hiç bir malûmat vermemiştir. Şimdi biz de soralım : Evvela, Fetava mecmuası Veli İbn Yusuf tarafından ne zaman tanzim edilmiştir ? Mecmuanın umumî vasıfları nelerdir ? «Her Fetva'nın sahibine ulaşması» hakkında nasıl «sarfi himmet» edilmiştir ? ve kendilerine nisbet edilen Fetvalar, kendilerine nisbet edildiği Müftülerden sadır olmuş mudur ? ve bunu teyid edecek elde ne gibi deliller mevcuttur ? Saniyen Yörükân tarafından, örnek olarak, sunulan Fetva da — kendi ifadesine göre — aranılması icabeden şartların mevcut olup olmadığını da öğrenmek okuyucunun hakkı değil midir ? Zira, yazarın (S. 138) ileri sürdüğü fikir ve mütalâalar şu olmuştu :

«...Bu gibi Fetvalara hangi bakımdan güvenilir veya güvenilemez, bunlar araştırılmadan böyle bir Fetvanın böyle bir zata isnadının doğru olup olamayacağı incelenmeden fetva sabitmiş gibi kabul edilir mi ?». «Fetvalarda umumiyetle mes'ele yazıldıktan sonra çizilen (el-cevab) çizgi-

¹⁷ Muhammad Amin (Ibn 'Abidin), Raddu'l-Muhtar 'ala'd-Durri'l-Muhtâr Şarhu Tanwiri'l-Absâr, İstanbul 1307, I, 69.

sine bir de (Allahu a'lem) eklenir. Bu, bir fantazi değil, fetvanın şartlarındandır.» «...Fetvanın üst tarafına da, bir mes'ele çizgisi çizilir ve bu çizgide mes'ele beyanında eimme-i Hanefiyeden cevap ne veçhiledir ki) ibaresi yazılır. Bu da bir süs değildir. Hanefi mezhebi kabul edilmiş olan yerlerde müftü, hanefi esaslarına göre fetva vermekle mükelleftir ve bu cihetin fetvada açıklanması şarttır.» (S. 138—139).

Yörükân, 139 uncu sahifede : «Sonra, (Sarı Saltuk dedikleri şahıs evliyaullahtan mıdır ?) diye de soru olmaz. Bir kere mes'ele, fetva konusu değildir. Fetvada bir hüküm me'hazlerden veya dört delilin birinden çıkarılıp bildirilir ; bir şahsın evliya olup olmaması ise kaynaklardan ve delillerden çıkarılamaz», dediğini unutmuş olmalı ki 144 üncü sahifede bunun tam aksini iddia etmeğe kalkışmıştır : «İbni Kemal'in *fıkıh ve fetva konularında* ileri sürdüğü bir mütalâaya ve izhar ettiği bir re'ye karşı, onun şakirdi sayılan Ebussuud'un aksi reyde bulunması için, evvelâ selefinin re'yini ilmî delillerle iptal etmesi, sonra da kuvvetli delillere dayanarak yeni bir hüküm vermesi fetva usulü icabıdır, ilimde metod da budur.»

Böylece yazısının bir yerinde «Sarı Saltuk Evliyaullahtan mıdır» sorusunun Fetva konusu olmadığını iddia eden yazar, beş sahife sonra aynı meseleye temas edince, İbni Kemal'in mütalâalarına dayanarak, onun *fıkıh ve fetva* konusu olabileceğini teslim etmek mevkiine girmektedir. Öyle ise Yörükân, Sarı Saltuk'u Veliyullah diye vasıflandıran İbni Kemal'in (bu vasfı zikretmiş olduğu) Muhaçnamesini, edille-i erbaadan hangisine nisbet etmek istemiştir ?

Klişesini neşrettiğimiz Fetva metnine temas eden Yörükân : «buna verilen cevap ta suale mutabık değildir. Cevap, evliyadandır veya değildir olacaktır. «Riyazetle kadid olmuş bir keşiştir» hükmü ziyade al'el cevap'tır» diyor. (S. 139)

Bilindiği veçhile bir Müftüye, müsteftinin sorusundan sapıp kendisine daha faydalı bir cevap vermek (bilhassa bu cevap sorulan şey'in izahını tazammun ederse) caizdir. Hatta bu keyfiyet Müftünün ilmî kemaline delâlet eder.

(يجوز للمفتي ان يعدل عن جواب المستفتي عما سأله الى ما هو انفع له منه ، ولا سيما اذا تضمن ذلك بيان ما سأل عنه . وذلك من كمال علم المفتي وفقهه ونصحه) .¹⁸

Bahis konusu Fetvada vaziyet işte budur. «Veliyullah mıdır ?» sualine keşiştir veya kâfirdir demekle sorudan inhiraf edilmesi müstefti için daha faydalı olmuştur. Zira bu cevap sualin beyanını da tazammun etmektedir ki bir kâfir, bir keşiş, tabiatıyla Veliyullah olamaz.

Yine bir müftüye sorulan suale fazlasiyle vevap vermek te caizdir.

يجوز للمفتي ان يجيب السائل باكثر مما سأله عنه . وهو من كمال نصحه وعلمه وارشاده . ومن عاب ذلك فقللة علمه) .¹⁹

Bu nevi cevaplara Hazreti Peygamberin Fetvalarında bile misaller bulmaktayız. Meselâ, deniz suyu ile abdest almak caiz midir? sualine Hazreti Peygamber: suyu temizdir, ölüsü (balıkları) de helâldir. (Huwa't-tahuru mauhu, al-Hill maytatuhu)²⁰. Bu Fetva mahiyetindeki hadis, «Al-kutubu's-sitta»dan her dört «as-Sunan»da geçmektedir²¹. Deniz suyu ile abdestin hükmüne ait

¹⁸ Ibnu'l-Kayyim al-Cawziyya, İ'lâmu'l-Muwakki'in, II, 233.

¹⁹ Aynı eser, II, 233.

²⁰ Aynı eser, II, 233.— «و يؤخذ من هذه الفتيا ان المفتي ينبغي له ان يجيب المستفتي عن سؤاله وان يزيده علماً بما يناسب مقام سؤاله»

(Liwâ'u'l-İslâm, Al-Kahira 1369-1949, III/7, s. 78—Min Fatâwâ Rasûlillâh).

²¹ Mesela : An-Nasâ'i - bi şarhi Calâlidin As-Suyuti wa haşiyati's-Sindi — Misr 1348-1930, I, 50 (Kitâbu't-Tahâra, Babu Mâ'i'l-Bahr).

suale Hazreti Peygamber deniz suyundan başka, denizdeki ölü balıkları da bahis konusu ederek cevap vermiş oluyor. Al-Buhârî'nin «Al-Ğâmi'u's-Sahîh»inde yine böyle bir misal ile karşılaşılıyor (İhram hakkındaki istifta)²². Eğer Yörükân'ın Peygambere ve, ona imtisal ederek, fetva vermiş muteber fakih ve müftülere akıl öğretmek, yol göstermek iddiası vârid görülemezse «riyaset ile kadit olmuş bir keşiştir» denilmesinde bir mahzur bulunmayacağı da tabiidir.

Acaba Yörükân klişesini verdiği, Ebussu'ud'un orijinal imzasını taşıyan Fetvasındaki cevabın soruya uymadığının farkına varabilmiş midir? Mademki Kanaatince soruların cevabı ancak «caiz olur» veya «olmaz» şeklinde yazılmak icabedermiş, niçin bu fetvada «örtmek gerektir» denilmiştir? Bu orijinal Fetvayı veren Ebussu'ud, Yörükân'ın zikrettiği şartları bilmiyor muydu dersiniz? Yoksa, Peygambere yol göstermeğe yeltenmek durumuna girmeyi tecviz edebilecek derecede davranışını ayarlamayan bir adamın Ebussuud'a haydi haydi akıl öğretmek selâhiyeti taslaması yadırganmaz mı?

Fetvalarda, ekseriyetle, cevabın kısa olması (olur, olmaz, caizdir, degildir gibi) şart değildir. Bu keyfiyet vaziyete göre değişebilir. İhtisarı mümkün görüldüğü hallerde cevap kısa, aksi takdirde Fetva, lâzım olduğu kadar, mufassal olabilir²³.

«Her mes'elede önce beyyineler araştırılır ve hükme geçilince deliller gösterilir. Hiç bir Müftü, mes'elenin beyyinelerini sabit görmeden istinat ettiği delilleri ve me'hazları göstermeden Fetva veremez; yoksa, fıkıh ilminin en yüksek derecesini ihraz eden fetva işi, keyfî şeylerden mi sanılıyor? Bu kayıtlara ve şartlara riayet edilmemiş ve fetva işinden anlamayan biri tarafından uydurulmuş olan bir yazı, nasıl fetva camiasına idhal veya Ebussuuda nisbet edilebilir?» (S. 139—140) diyen yazarın bütün bu kaideleri izah ettikten sonra bize misal olarak verdiği Fetva örnekleri, acaba o kaidelere uygun düşüyor mu? Ayrıca şunu da kaydedelim ki, Ebussuud'a nisbetlerinden emin olduğu, klişesini veyahut transkripsiyonlarını verdiği Fetvaların (S. 139 ve 146) hiç birisinde mehaz gösterilmemiştir. Yörükân bir yerde «me'haz gösterilmeden Fetva verilemez» diye umumi bir hüküm iradederken, öte yanda getirdiği misallerle bu kaidenin dışına çıkıp çıkmadığını takdir edememiştir.

Evet, Fetvalarda, *imkân bulunduğu takdirde*, delil veya me'haz gösterilmek şarttır.

«ينبغي للمفتي ان يذكر دليل الحكم ومأخذه، ما امكنه من ذلك»²⁴.

Ancak, Sarı Saltuk hakkında hangi nassa dayanılarak, veya hangi imamın fikrine uyularak Fetva verilebilirdi?

Gerçi İbnu'l-Kayyim al-Ğavziyya'nın 63 üncü «faidesinde» kaydettiği gibi, bazı kimseler me'hazın zikrini hoş görmemişlerdi²⁵ (عاب بعض الناس ذكر الاستدلال في الفتوى) Al-Kâsimî, âmî (عامي) olanlar tarafından vaki olan istiftalarda, Müftüden delil istenilmemesi gerektiğini söylüyor (وينبغي للعامي ان لا يطالب المفتي بالدليل ولا يقل لم؟) An-Nawawî'nin görüşü de böyledir. Şu farkla ki, bu zat Fetvayı aldıktan sonra müstefinin mutmain olması için Müftüden şifahen delil istemesini tecviz eder. As-Sam'ânî ise, delilin istenilmesine mümanaat edilmemesi fikrindedir²⁶.

²² Muhammad İbn İsmâ'il Al-Buhârî, Al-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul, 1315, II, 145.

²³ «استجاب الاقتضار ليس على اطلاع بل هو في امر جلي لا حاجة الى الاظناب فيه او في جواب لعمى، وهو ما تغلب فيه الفتاوى، واما الفتاوى في المسائل المهمة فلا يستكتفي فيها بمجمل...» (Al-Kasimî, Al-Fatwâ, s. 25).

²⁴ İbnu'l-Kayyim Al-Cawziyya, İ'lâmu'l-Muwakki'în, II, 234.

²⁵ Aynı eser, II, 272; Müellif ise, bu görüşe intisab etmemektedir.

²⁶ Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. 33.

Bir Müftü, bir Fetvadaki hükmünden, sonraları rücu edebilir²⁷. Nihayet, bu mes'eledede Müftünün içtihadının da büyük rolü vardır. Meselâ, yeni zuhur eden bir hâdise hususunda, hiç bir âlimin kavli bulunmadığı halde, bir Müftünün kendi içtihadına dayanarak Fetva vermesi caizdir²⁸.

Müftü Fetvasında hücceti-nass vazih olduğu takdirde, — zikrederse, fena olmaz. Bir Fakıha Fetva verirken hücceti zikreder, Fakıh olmayanlara hücceti zikretmez²⁹.

I. FETVA MÜESSESESİ

Fetvanın ne şekilde verilebileceği, bu sistemin usul, âdâb ve rüsumu gibi kaide ve formüller, fıkıh literatüründe esasen tesbit edilmiş bir keyfiyettir. Mu'tad Fetva kaidelerine kimsenin itirazı yoktur. Ancak, mecmualardaki mutad şekille orijinal arasındaki farkın Yörükân tarafından hesaba katılmaması cidden hayrete değer. Eğer biz, Ebussu'ud'un orijinal bir Fetvasını sunmuş olduğumuzu iddia etmiş olsaydık, o zaman Yörükân'ın itirazı bir dereceye kadar yerinde olabilirdi. İleride de göreceğimiz gibi Yörükân'ın itimat ve istinat ettiği Fetva mecmuasında, Fetvanın asıl kısımlarını teşkil eden sual, cevap ve Müftünün isminden maadası kaldırılmış vaziyettedir. Fetva kitaplarının mu'tad kayıt şekli de budur. Yazar ise keyfine göre hareket ederek, klişesini verdiği Ebussu'ud'a ait Fetva orijinalinde me'haz bulunmadığı halde, bizim sarahaten suret olarak sunduğumuz Sarı Saltuk'a dair Fetvanın me'haz gösterilmediği mülâhazasıyla Fetva mahiyetinde olmadığını iddia etmiştir. Halbuki yazar, müracaat etmiş olması memûl Ebululâ Mardin'in «İslâm Ansiklopedisi»nde ki «Fetva» maddesini hiç olmazsa dikkatle okuyabilseydi, şu cümle gözünden kaçmamış olmak gerekecekti : «Yalnız Müftüler Fetvalarında nakil, yani me'haz göstermek ile mükellef, Şeyhülislâmlar ise, bundan muaf idiler».³⁰

Bilindiği veçhile bir Fetvanın mutad formülleri şunlardır :

1 — Invocation formülü ki Müftülere göre değişir («Allahu huwa'l-Hâdi», «Allâhu waliyyu'l-hidâyati wâ't-tawfîk»; Ebussuud Fetvalarında : «Allâhumma yâ waliyya't-tawfîk, nas'aluka'l-Hidâyata ilâ sawâ'i't-tarfîk»).

2 — Soru başındaki formül, mesela : «Bu mes'eledede Eimme-i Hanefiyye'nin cevabı nicedir», «Bu mes'ele beyanında Eimme-i Hanefiyye'de vcevap ne veçhiledir ki»; «Mâ takulu sâdatu'l-'ulâmâ³¹»; «Mâ hukmu's-şari'ati'l-garrâ³²»; «Mâ hukmu's-şar³³»; «Mâ'l-hukm³⁴»; «Ma'l-cawabu 'an hâza's-su'âl³⁵»; «Ma takulu's-sâdatu'l-'ulâmâ'u a'immatu'd-dîn³⁶» vesaire gibi.

²⁷ İbnu'l-Kayyim Al-Cawziyya, İ'lâmu'l-Muwakkî'in, II, 258.

²⁸ Aynı eser, II, 275 : فيه : الحكم ام لا . في : ثلاثة اوجه . احدها : يجوز وعليه فتاوى الائمة واجوبتهم . . . و انت اذا تأملت الوقائع رأيت مدائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة ولا يعرف فيها كلام لائمة المذاهب ولا لاتباعهم . . .

²⁹ Al-Kâsimî, Al-Fatwâ, s. : 28 : لا يذكر الحجية ان « . . . ليس ينكر ان يذكر المفتح في فتواه الحجية اذا كانت نصاً واضحاً » ؛ « لا يذكر الحجية ان افق عامياً و يذكرها ان افق فقها »

³⁰ İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1947, IV, 583, kolon II.

³¹ Veli Yeğen tarafından toplanan Fatawa mecmu'ası, Diyanet İşleri Riyaseti Tas. No. 728, varak 253 a (Abu'l-Kâsim İbn Hasan Al-Baydâwi'nin fetvası).

³² Liwâ'u'l-İslâm, Misr 1369, III-9, s. 70.

³³ Aynı dergi, III-10, s. 75.

³⁴ Aynı dergi, III-11, s. 75.

³⁵ Aynı dergi, III-11, s. 75.

³⁶ İbn Taymiya, Futya fi'n-Nusayriyya, ed. M. St. Guyard (Journal Asiatique Paris 1871, t. XVIII, p. 162).

3 — Soru (istifta mevzuu)

4 — Rica formülü : «beyan buyurıla», «beyan buyurılıb müsab oluna», «narcu icâbatan wâfiyatan sarîhatan fî haza'l-mawdu'î, waffakakumu'l-lâhu wa cazâkum 'ani'l-İslâmi ahsana'l-caza'î», «aftûnâ cawâban şâfiyan lithahûzû cazîlas'-sawabî mina'l-lâhi'l-karîmî'l-wahhâb» gibi.

5 — Fetva başlangıcı formülü olan «al-cavâb»tan sonra (veya bazen Fetvanın sonunda) : «Allâhu a'lam» formülü.

6 — Asıl Fetva, yani cevap kısmı.

7 — Fetvayı verenin ismi, imzası.

8 — İmza ile birlikte tevazu' formülü (al-Fakîr, «al-Hakîr» gibi).

9 — Allahtan afv dileği («Ufiya 'anh» gibi).

10 — Nakil, yani Fetvanın dayandığı esas, kaynak, me'haz.

Bir Müftüye Fetva için müracaat edene zikredilen maddeleri ihtiva eden bir iftâ vesikası verilir.

Bir Fetva mecmuası, ancak muayyen ve malûm bir Müftünün Fetvalarını ihtiva ettiği takdirde her Fetvanın sonundaki imza, yani isim de hazfedilir. Bu gibi Fetva mecmuaları Fıkhî mevzu-lara göre tasnif edilip, mes'ele ve cevap metnine ve — var ise — nakle inhisar ettirilir. Invocation, soru başındaki formül, rica formülü, «al-cavâb» formülünden sonra gelen «Allâhu a'lam», imza ile birlikte yazılan tavazu ve dilek ekspresyonlarının gerek Fetava mecmualarında gerek Fetvaları ihtiva eden diğer her hangi bir mecmuada hazfedilmesi mu'tad bir keyfiyettir. Nitekim Yörükân'ın istinat ettiği Veli Yeğen'in mecmuası da aynı manzarayı arz etmektedir. Feyzullah Efendiye ait Fetvaların ekserisi nakil kısmını havî değilken (... «الآن ان غالبها كانت عارية عن النقول» ...) sonradan kütubu mutebeye müracaat edilerek nakiller eklenmek suretiyle

(« اردت ان اجمع من الكتب المعتبرة نصوصها واكتب لها ماأخذ بخصوصها »)

«Fetavâyı Feyziye ma'a'n-nukûl» mecmuası meydana getirilmiştir. Bu mecmuadaki Fetvalar ancak soru (hatta mes'ele kelimesi bile hazfedilmiştir) ve cevaptan ibarettir. Nihayetine de sonradan me'haz ilâve edilmiştir. Bir misal verelim :

Zeyd fevt olub Dâru'l-harb'da esir olan liebeveyn ammi Amr'ı terk ettikde, Zeyd'in liebeveyn ahar ammi oğulları Bekr ve Bişr mücerred Amr Dâru'l-harb'da esir olmağla Zeyd'e varis olmaz, öyle olıcak Zeyd'e biz varis oluruz, deyü terike'ye müdahele'ye kâdir olurlar mı ?

El-cevab : olmazlar.

(حکم الاسير كحكم سائر المسلمين في الميراث ما لم يفارق دينه، فيرث ويورث منه، لان المسلم من اهل دار الاسلام اينما كان. — سيد على السراجيه)³⁷

Yörükân, her halde Feyzullah Efendinin Fetvalarına sonradan me'haz (nakil) ilâve edildiğinin farkına varmamış olacağı o ilâveleri asıldan sanarak bu Fetava mecmuasını zikrederken, her hangi bir itiraz serdetmeyi düşünmemiştir.

Yörükân : «Fetvanın dayanacağı menbaların ve delillerin haiz olması lâzımgelen vasıflarla müftilerin riayetle mükellef buldukları inceleme usulü ve istinbat kaideleri üzerinde de ayrıca durulabilir» (S. 141) demekte, fakat nedense bu noktalar üzerinde durmamaktadır. «Fetva müessesesi» gibi büyük bir başlık altında girilmiş bir mevzu üzerinde yazı yazılırken böyle mühim bir noktaya temas edilmeksizin geçilmiş olmasına ancak hayret edilebilir.

Yörükân (S. 141) «Hanefi mezhebinde tutulmuş bir esas bulamadığı takdirde diğer bir mezhep müctehidlerinin reylerini alır» dedikten biraz sonra «Ebussuudu, dört mezhepten fetva ver-

³⁷ Fetavâ'yı Feyziyye, İstanbul 1266, s. 567.

mek yolunu açan geniş görüşlü bir mütefekkir olarak» methetmiş bulunmak vaziyeti ile, Ebussuud Fetvalarında Eimme-i Hanefiye yerine Eimme-i Selef tabirinin kullanılmıyacağını iddia eylemiş olmak vaziyetinin nasıl telif olunabileceğini dahi teemmül edebilmiş görünmüyor. (S. 139)

Fetvalarda esas teşkil eden kısımlar hariç bazen tali formüllerin zaman, mekân ve ihtiyaçlara göre değiştirildiği, bazan da hafz veya ilâveler yapıldığı, işi biraz bilenlerce malûmdur. İhtiyaçlara göre, istifalarda bazı istisnai kayıtlar da konulabilir. Meselâ, Mısır'da neşredilen «Al-Manâr» mecmuasında, ancak abonelerinin istifalarına fetva verileceği ilân edilmiş ve müracaat edeceklerin isim, lâkab, şehir ve mesleklerini (diledikleri takdirde sarih isimlerinden maada bir de remizlerini) yazmaları şart koşulmuştur³⁸.

Bazı müftülerin imzaları hakkında ileri sürülen şartlardan birine burada iealet etmek yerinde olacaktır. Mesela Bosna-Saray Müftülerine İstanbul Şeyhülislamlarından gelen Menşurlarda şu kayıt görülmektedir: «Gerekdir ki, ledel istifta'..... imzalarında Saray- Bosna Müftisi olduğun tasrih eylesin».³⁹

Sözün kısası, Yörükân bu keyfiyeti makalesinin bir tarafında inkâr etmiş, diğer tarafında ise «İbn-i Teymiye, İbn-i Kayyim İbn Kemal ve Ebussuud gibi fikir adamları fetva şartlarının ve müftü resminin zamanla daha müdilleştiğini ifade ederler» (S. 141) cümlesiyle, tam aksine terviçeylemiştir. Sonra, bu acınacak inşicamsızlık ve tenakuzlar yetişmiyormuş gibi o ifadeleri nereden aldığını zikretmek mecburiyetinde uluorta. yerli yersia tahmil etmeğe özendiği bir mecburiyetten, asıl yeri gelince kendini müstağni addedebilmiştir. Yahut bu hususta İbn Kayyim, İbn Kemal ve Ebus'suûd gibi dünyaca tanınmış fakihlerin yerine daha selâhiyetli olduğuna hükmettiği Kâtip Çelebi'nin fikrini tercihan zikretmek yoluna gidivermiştir !

Tarih, Coğrafya, Bibliyografya ve biyografya sahalarında dünya çapında bir ilim adamı olan Kâtip Çelebi'nin, fıkıh sahasında o ülemaya tercih edilmesi, Yörükân'a mahsus ve münhasır bir icthattır ki bunun isbatı da, muktedirse yine kendisine düşer. Hacı Halife, din ve hatta — iyi bildiği — tarih sahasında bile bazı meseleler hakkında hatalar yapabilecek bir müellif idi. Nitekim meşhur İskenderiye Kütüphanesi meselesindeki gayri mevsuk tezi kabul ettiğinden dolayı, Ebuzziya Tefvik bile hayretini izhar etmekten kendini alamamıştır.⁴⁰

Usuliyunca Müftünün bilmesi icabeden disiplinler : Kur'ân, Hadis, dil ve gramer, nasih ve mansuh, icmâ'u's-salaf, hilâfu's-salaf, al-Kıyâs'dır. Bundan başka Müftünün dindarlıkla meşhur ve sika (ثقة) olması, fasık olmaması, karabet, adavet tesirlerine kapılmayacak, şahsî menfaat veya mazarrat endişeleriyle hareket etmeğe mecburiyet duymayacak derecede irade sahibi olması şarttır.⁴¹

Yörükân'ın mühim me'hazı olan Şeyh Abdülaziz Caviş'in «Anglikan Kilisesine cevap» adlı risalesinde : «...Fetva isdar edilirken zaman ve mekân kayıtları gözetilir» denildikten sonra İbnul-Kayyim'dan naklen : «...» Fetvalar daima bu suretle verilmek icab eder. Örfde bir yenilik bulduğun gibi nazarı itibare al ; örfden bir şeyin sakıt olduğunu görünce bırak. Kitablarda naklolunan mesail üzerinde ömrün oldıkça mihlanub kalma. Başka iklimden bir adam gelir de senden fetva isterse, artık onu senin memleketinin örfüne getirmeğe çalışma, kendi memleketinin örfünü sorub öğren de fetvasını ona göre ver.... derler ki menkulât üzerinde ebediyen saplanub kalmak dalâldır....»⁴²

³⁸ Fatawî'l-Manar : « فتحتنا هذا الباب لإجابة أسئلة المشتركين خاصة ، إذ لا يسع الناس عامة و نشتغل على السائل ان يبين اسمه و لقبه و بلده و عمله (وظيفته) . وله بعد ذلك ان يرضى الى اسمه بالحروف ان شاء . »

Bu not, mecmu'anın fetvalara ayrılan kısmının başında her sayı'da yazılıdır.

³⁹ H. Mehmed Han iç, Nekoliko fetvi naših muftiya iz turske dobe (Gajret, kalendar za god. 1357-1939, Sarajevo 1938, s. 207).

⁴⁰ Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk, İstanbul 1316, s. 7—8, not.

⁴¹ Al-Kâsimî, Al-Fatwâ fi'l-İslâm, s. 14.

⁴² Mütercimi Mehmed Akif, İstanbul 1340—1342, s. 77—78.— Esasen Fetva bahsi hususunda mühim

Yalnız nassa muhalif olan örfe itibar yoktur kaidesini ihlâl veya inkâr etmeğe maledilmemek şartıyla.⁴³

Yörükân (S. 141) : «Fetva şahıs zikretmez» diyor ve bunu teyit (sözde Ebussu'ud'un sufiliğini isbat maksadiyle) etmek için Veli Yegân mecmuasının sonundaki bir fetvayı, misal olarak, öne sürüyor (S. 146). İlerde zikredeceğimiz gibi Abu'l-Kasım İbn Hasan Al-Baydâwî'nin Arapça yazılmış (Yörükân bunu da tasrih etmiyor) fetvasını Ebussuud'a atfetmek istiyor. Ve böylece onun sufiliğini meydana koymuş olduğuna inanabiliyor. Fakat Ebussuud'un sufi olduğuna Hasan Al-Baydâwî'ye aidiyeti sarih olan bir fetva, Ebussuud'a maledilerek nasıl hükmedilebilir? Abu'l-Kâsım Al-Baydâwî'nin, Muhyiddin İbnu'l-'Arabî ve eserleri hakkındaki fikri nasıl olur da Ebussuud'un fikri olmak üzere okuyuculara sunulabilir?

Fakat delil ve istinad diye ortaya konulmağa uğraşılın bu fetva, biraz önce istiftada şahıs zikredilmeyeceğine dair benimsenmiş kaideyi nakzetylemek bahasına değerlendiriliyor da, sonra ne sebeble Sarı Saltuk ismini ihtiva eden fetva değersizlendirilmeğe yelteniliyor? Bunu, yazarın kavrayış kifayetsizliğini ifade etmeğe mecburiyet duymaksızın kavramak, hakikaten zordur. Hükmolunabilir ki Yörükân Ebussuud'un sufiliğini tesbit edebilmek gayretiyle Ebussuud'a isnat etmekten perva etmediği Al-Baydâwî'nin şahıs zikredilmiş olan fetvasını, kendisinin fetvada şahıs zikredilmemek gerektiği kanaatini çürütmeye varacak surette kullanırken bir biri üstüne tenakuzlar irtikâp ettiğini temyiz eyleyememiştir. Zira, bu Fetva, Yörükân'ın bir hamlede iki tezini de yıkmaktadır. Bir kere fetva, kaydelediğimiz veçhile, Ebussuud'un değil, Al-Baydâwî'nin olduğuna göre Ebussuud'un sufiliği iddiasına delil ittihaz edilemez. Saniyen, farzımuhal Ebussuud'un fetvası bile olsaydı şahıs zikredilmesi dolayısıyla, Yörükân'ın fetvada şahıs zikredilmeyeceği iddiasını ayrıca nakzetylemektedir. Usulden dem vuran bir zatın en basit fikrî insicam esasını bu tarzda ihmal edebilmiş olması, geveleyip durduğu ilmi usulü anlayıp kullanabilmek şöyle dursun, alelâde insicamlı bir muhakeme yürütebilmek vaziyetinden bile ne derece uzak kaldığını takdir ettirtecek pek hazin bir mana ihtiva etmektedir.

Yörükân'ın bizzat nakzetylemek durumuna düştüğü ma'hud kaidesine rağmen, yine Ebussuud Efendinin Şeyh Hamza Bosnalı aleyhine verdiği idam Fetvasını ayrıca misal getirebiliriz. Filhakika, Müstakim-zade'nin «Sergüzeşt» adlı eserindeki şu satırlara bakınız :

«Ebussu'ud Efendi dahi fetvasında : (Üstadım, fazılı Rûm, İbni Kemal merhum Fetvasıyla katlolunan İsmail'in katli zendeka ve ilhad'a bina olunmuş idi. Şeyh Hamza dahi ol tarikde zındık ise, katli meşru'dır.) deyü fetvâ tahrir ve itâ eyledikde....»⁴⁴

Böylece, yukarda basit bir irab dolayısıyla Arapça bilgisindeki zayıflığını işaret etmek zaruretine katlandığımız Yörükân'ın kendi ana dilinde yazılmış ibareleri bile hakkiyle kavrayabilmek iktidarından mahrumiyetini kaydetmek acıdır. Meselâ : «S. 142» (aslında sahife değil, «varak 142 b») de gösterdiği metnin altında sarahatan «Kâdihân»dan alındığına dair bir kayıt varken⁴⁵, mezkur ibare Ebussuud'un imiş gibi gösterilmiş, «Ebussuud Efendi, kendi adına toplanan fetvasında edebül-müfti'ye ayırdığı bahiste» denilmiştir (S. 141). Aslında «Bâbu Adabi'l-Kâdî wa'l-Muftî» olan fasıl başlığı bile yalnız «Edebül-müfti» şekline sokulmuş bulunuyor. Kaldığı bu babın (S. 141 deki) manası iyice anlaşılamiyarak bozuk terceme edilmiştir. Metnin tertibi de keyfi şe-

bir kaynak olan İbnu'l-Kayyim Al-Cawziyya'nın «İ'lâmu'l-Muwakkî'in adlı eserini, Yörükân, bu risalenin nakline istinaden, yazısında, ancak bir def'a zikretmektedir.

⁴³ İbn Âbidîn (Muhammad Amîn), Al-'Ukûdu'd-durriyya fi tankihi'l-Fatâwa'l-Hâmidîyya, Bülâk 1300, I, 4.

⁴⁴ Sergüzeşt, Fatih (Millet) Kütüphanesi (İstanbul), Yazma No. 1053, var. 127 b - 128 a ; Sadık Vicdanî, Tomar-ı turukî aliyye, I (Melâmilik), İstanbul 1328-1340, s. 55 ; Abdülbaki, Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s.72.

⁴⁵ Metin, aynen «Fetawa'yı Kadihan'dan alınmıştır. Bkz. : Mahmud Al-Uzğandı, Kitabu Fatawa Kadî Han, Misr, 1282, I, 3 (Faslun fi rasmi'lmufti).

kilde ihlâl edilmiştir. Müftülerin bilmeleri icabeden şartlardan bâhis olup «Kâdîhân» dan nakle-dilmiş bulunan satırlar, Yörükân'ın zannettiği veçhile Ebussuud'dan değil, «Wa kâla ba'duhum» diye ismi tasrih edilmemiş bir fakihtan alınmıştır. Yörükân'ın yanlış terceme ettiği Arapça metin şudur.

(لا بد للاجتهاد من حفظ المبسوط ومعرفة ضبط الناسخ والمنسوخ والمحكم والممثول والعلم بعادات الناس وعرفهم ...)

Nihayet Yörükân, «Ebussuud Efendi, kendi adına toplanan Fetvasında (Edeb-ül-müfti)ye ayırdığı bahiste » cümlesiyle temas ettiği malûmatın nerede bulunduğunu, sahife numarası zikre-derek belirtmeğe bile yanaşmamış, İbni Abidin'e atfettiği malumatın ise, sarih olarak yerini gös-terememiştir.

Yörükân'ın «Mazide geçmiş bir hadise, senelerce evvel ölmüş bir adam hakkında ise, icabederse ancak bir risale yazılabilir. Bu konularda ifta ve kaza cereyan edemez» (S. 141) ifadesine gelince böyle bir iddiamın zayıf olduğunu isbat için biraz evvel zikri geçen fetva güzel bir misal olabilir. Bu ifade Yörükân'daki insicam kıtlığının ibret alınmağa değer bir mantık tersliği gizlediğini takdir ettirtecek perişanlıktadır. Çünkü, böyle bir kaide kat'i olarak benimsenemez. Fakat, bir kere o kaide ortaya konuldu mu, artık ona göre hareket edilmek mecburiyeti kat'i mahiyet alır. Yörükân ise, kendi koyduğu kaideyi, yine kendisi tatbik etmemek yoluna geçmiştir. Şimdi yukardaki cüm-lesine bakalım. Yörükân'ın misal getirdiği Fetvalarda Muhyiddin İbnu'l-'Arabî'nin adı geçtiğine göre, kabul ettiği kaide mucibince, ya o Fetvaların asılsız verilmiş bulunduğunu, binaenaleyh zikrine de lüzum olmadığını kabul etmeğe, yahut böyle bir kaidenin esassızlığını itiraf etmeğe mecburdur. Bundan başka «senelerce evvel ölmüş bir adam hakkında» fetva verilemezse, Sarı Saltuk'tan daha evvel ölmüş bulunan İbnu'l-'Arabi hakkında, kendisinin Ebussuud'a ait olarak zikrettiği fetva da muteber olmamak icabeder.

Yörükân'ın itimat ettiği Fetvalar mecmuasında da Ebussuud'un imzasını taşıyan bir kaç fetvaya daha tesadüf edilmektedir ki bunlar da «mazide geçmiş bir hadise, senelerce evvel ölmüş bir adam hakkında» verilmişlerdir. İşte bir kaç misal :

1 — Merhum Sultan Mehmed Han, 'Alayhi'r-rahmatu va'l-gufran, hazretleri mahrusa-i İstanbul'ı ve etrafında olan karyeleri anveten feth mi etmişlerdir ?

El-Cevab : Ma'ruf olan anveten fetihdir. Amma, kenayis-i kadime, hali üzerine ibka olun-mak, sulhan fethi delâlet eder. Sene hams ve erbain ve tis'amiye tarihinde bu husus teftiş olun-muşdur. Yüz on yedi yaşında bir kimesne yüz otuz yaşında bir kimesne bulunub Yahûd ve Nasarâ el altından Sultan Mehmed ile ittifak idub anlar Tekfura nusrat etmeyecek olub, Sultan Mehmed dahi anları seby itmeyub halleri üzerine mukarrer idecek oldı. Bu vechile feth olındı deyü müfettiş mahzarında şehadet idub, bu şehadet ile kenayis-i kadime hali üzerine kalmışdır. Ebussu'ud (varak 94 b. - 95 a.)⁴⁶

2 — Mes'ele : Yezid'e ve Mu'aviye'ye lânet itmek vacib midir ?

El-cevab : Mu'aviye, Radiyallahu 'anh, Kâtib-i Vahy'dır. Ana lânet itmek aslâ caiz değildir. Ebussu'ud (varak 248 b.)⁴⁷

3 — Mes'ele : Zeyd, Mu'aviye hayırlı kişi değildir dise Zeyd'e ne lâzım olur.

⁴⁶ Bu fetvâ bazı varyantlarla, İstanbul'da Bayezid Umumî Kütüphanesindeki 2757 No.lu yazma (Var. 106, b-107a) ile İstanbul Belediye Kütüphanesinde ve Muallim Cevdet yazma koleksiyonundaki K 88/2 No.lu nüsha'da (Var 13b) geçmektedir.

⁴⁷ Bu fetva, İstanbul Ali Emiri (Millet) kütüphanesi, Şer'îye kısmı, No. 80 (Var 258 b.) ve Bayezid Umumî Kütüphanesinde (No, 2757) ki nüsha (Varka 318 b) larda mevcuttur.

El-cevab : Ta'zîr olunur - Ebussuud (varak 248 b.)⁴⁸

4 — Mes'e le : İmam Gazalî mülhiddir diyen Zeyd'e ne lâzım olur ?

El-cevab : Ta'zîr olunur.- Ebussuud (varak 252 b.)⁴⁹

5 — Zeyd, «Fusus»un içinde vaki olan kelimat, Şeri'at-ı şerife'ye muhalefet olub küfürdür dise ana ne lâzım olur.

El cevab : Şeriat-ı Şerife'ye muhalefet olan kelimat'a küfür demek her müslim'e lâzımdır.- Ebussu'ud (varak 252 b.)⁵⁰

Yörükân (Sahife 143) : «İbn-i Kemal ve Ebussuud fetavalarının ise ne yazarlarına nisbeti sabittir, ne de me'hazları gösterilmiştir.... Bu izah, herhangi bir mecmuada Ebussuud'a isnad edilen bir fetvaya ilim yolcusu tarafından aslâ bir değer atfedilemeyeceğini göstermeğe kâfidir.» dedikten sonra 146 inci sahifede bunun tam tersine bir mülâhaza terviç etmiş, «Veli Yeğen tarafından toplanmış bulunan fetavanın sonlarında Ebussuud imzasıyla kaydedilen fetvalar arasında, şeyhe intisab etmenin (ki bu cihet Yörükân'ın hayal mahsulüdür. Zira biraz sonra belireceği gibi, ne istifta'da ne de fetva'da şeyh'e intisab etmenin sözü bile geçmemektedir.) ve el tutmanın (ki bu da fetvada, tövbe ve şeyhin mütedeyyin ve müteşerri' olması ile mükayyettir.) müstahab olduğuna dair bir Fetvası olduktan başka....» diyerek, bu defa Ebussuud'un sufilîğe intisabını isbat etmek üzere başka bir fetva'yı öne sürmüştür.

Yörükân'a göre fetva Ebussuud'un kaleminden çıkmıştır, dolayısıyla bu fetvayı ihtiva eden mecmua'ya tam bir değer verilmek lâzımdır. Fakat Yörükân bu fetvanın metnini vermiyor. Yahut vermek istemiyor. Bu kaçınış bir acizden olduğu kadar, acze delâlet eden bir hesaptan da ileri gelmiş olsa gerektir. Zira fetvanın mahiyeti tutulmağa çabalanan tezin tam aksini te'yit edecek kuvvettedir. Sözün kısası, senelerce evvel vefat etmiş kimseler hakkında verilmiş fetvalar çoktur.⁵¹

Makalemizin 56 ıncı sahifesinde : «Ebussuud Efendi'nin büyük hürmetini kazanmış ve seleflerinden biri olan İbn Kemâl (Kemâl Paşa zâde) Sarı Saltuk'u evliyaullahtan ve keramet sahiplerinden biri olarak addeder. Maamafih, İbn Kemâl bu hükmü Şeyhülislâm ve Müfti'l-enam sıfatıyla değil, sadece bir tarihçi olarak ve tarihe ait bir eserinde (Mohaçname'de) vermektedir» mütalâasını serdetmiştik. Buna karşılık Yörükân'ın mütalâası oldukça gariptir : «Bir Fetva mes'elesinin veya küfür ve iman mevzuu olduğu için nassa dayanması gereken bir hükmün, yazarın veya eserinin mevzuu değişmekle değişeceği mi söylenmek isteniyor ? İbni Kemal'de Şeyhülislâm sıfatıyla fetva verseydi, Ebussuud gibi hüküm verirdi mi denilmek isteniyor ?» (S. 144) Burada Yörükân'ın insicamsızlığını bir başka cepheden daha teşhis edebiliyoruz. Yazar üstelik bir de işi karıştırıp bulanık suda balık avlamak hevesinde görünüyor. Tekrar iki ihtimalden biri : ya Yörükân İbn Kemal'in «Mohaçname»sinde beyan ettiği hüküm ile Ebussuud'un vermiş bulunduğu fetvayı aynı değerde kabul ediyor, ve böylece anlar geçinmeye yeltendiği en umumî ve en basit ilmî zihniyete ne derece bayağı olduğunu itiraf etmek durumuna düşüyor ; yahut bunu bile bile sırf zihinleri karıştırıp haklı görünmek maksadiyle yapıyor. Eğer birinci ihtimal, yani benimsenmeye özenilmiş âlimlik edasiyle aslâ te'lif edilemeyecek pek koyu bir bilgisizlik durumu varit olamazsa, ikinci ihtimal yani ilmi hakikat kaygısını ayaklar altına aldırılmış bir suiniyet ile malûl bir mugalata iptilâsı, maalesef, tescil olunmak gerekecektir.

⁴⁸ Aynı fetva, İstanbul'da Ali Emiri (Millet) kütüphanesinde (Şer'iyye kısmı No. 80, var. 258 b) mevcuttur.

⁴⁹ İstanbul Ali Emiri kütüphanesinde (Şer'iyye kısmında, No. 80 ve 1049 tarihli Fetva mecmuasında (Var. 263 b) bulunmaktadır.

⁵⁰ İstanbul'da Ali Emiri (Millet) kütüphanesinde (Şer'iyye kısmı No. 80, var. 263 a) da bu fetvaya rastlarız.

⁵¹ Meselâ, «Al-Manar» mecmuasında (Al-Kahira, 29 Racab 1339/8 Mars 1921, cild XXII, cüz IV, s. 263-264) ashabdan olan Ka'bu'l-Ahbar hakkında bir fetva vardır; ilâh.

Yörükân : «Ebussuud'un» «riyazetle kadid olmuş bir keşiştir» dediğine dair olan fetvanın sıhhatinden şüphe etmemize sebep olmaz olur mu ?» (S. 144) diye didine dursun, Sarı Saltuk'u kâfir veya keşiş olarak ilk defa vasıflandıran Ebussuud Efendi değildir. Eğer o olsaydı, bu takdirde belki de fetvanın garip bir hükmü ihtiva etmesi lâzımgeldiğini söylenebilir, hatta sıhhatinden şüpheye düşülebilirdi. Fakat, onun vefatından yarım asır sonra Babadağındaki türbesini gören İbn Batuta, Sarı Saltuk hakkında şeriatu muhalif şeylerin zikredilmekte olduğunu hatırlatmakta olduğu gibi,⁵² Ebussuud'dan sonra ve Evliya Çelebi zamanına kadar, Sarı Saltuk'un bir rahip olduğuna dair kanaat ve rivayetlerin mevcut bulunduğunu, yine aynı kaynaktan, öğrenebiliyoruz.⁵³

Sarı Saltuk'u kâfir, keşiş addedenlerin, yani «münkirler»in, ne kadar kuvvetli olduklarına ve bu hususta ne kadar ileri gittiklerine, bunlar tarafından Babadağındaki türbesinin yıktırılıp yok ettirilmesi de bir delil olarak gösterilebilir. Evliya Çelebi bu hadiseyi şöyle nakletmektedir :

«Bayezid Velî, Kili, Akkirman kalelerinin fethine müteveccih oldukda ve Babadağına geldikde, sulaha'î ümmetden bazı zevat gelüb : (Padişahım, burada Sarı Saltuk nam bir türbe-i pür envar var idi. Münkirin münhedim idub üzerine hâr ve haşâk ve muzahrafat döküb kabri şerifini gaib itdiler) diye şekvâ eylediler.»⁵⁴

Bütün bu rivayetler meydanda iken, Ebussuud'un aynı kanaata katılması niçin garip olsun ? Sarı Saltuk'u Evliyaullahtan addedenler ile onu kâfir ve rahip diye bilenler arasında, hangi sebepten dolayı Ebussuud'un mutlaka ilk gruba mensup olması lâzımgeldiğini veya aksi takdirde bu zatın hisleriyle hareket eden ve Fetva müessesesini de bir taasup aleti olarak kullanan bir kimse diye vasıflandırılması icabettiğini, Yörükân'dan sormak isterdik.

Bu gün bile bazı Avrupa bilginleri Sarı Saltuk hakkında aynı kanaati taşımakta⁵⁵ veya onu bir Râfîzi⁵⁶ yerine koymaktadırlar. Yörükân ise, böyle bir hükmü ihtiva eden bir fetvanın hissi sebeplerle verildiğini senetsiz, gelişi güzel, keyfî ve indî olarak, kestirip atabilmiştir. Eğer maksadı Ebussuud'u mutlaka töhmet altına sokmak ise, böyle bir zihniyetin hususî mahiyetinden sarfı-nazar, hiç değilse ilmî ve objektif bir ölçüye göre ihtiyar ve tatbiki lâzımdır. Zira, istinat ettiği Fetava mecmuasında aynı töhmet damgasının vurulmasına elverişli nice fetvalar göze çarpmaktadır. Amma Yörükân'ın ölçüsünün ne hakikat ve ne de objektiflik olmadığını, ister istemez, temyiz etmek mecburiyetindeyiz. Onun derdi, işine gelmeyen veya hoşuna gitmeyen şahıs ve durumları yalnız bu ölçüye göre mütalâa etmek olsa gerektir ki, Ebussuud'un fetvaları hususunda toptan kestirip atabiliyor. O halde artık müsaade buyursunlar da biz de ilmî usul ve kanaatımızı muhafaza edelim. Yörükân'ın indiyatına boyun eğmeyecek ilmî iz'an sahiplerinin temsil ettiği bir efkârı umumiyyeden aslâ mahrum olmamız ; ve Ebussuud'un ilim ve vicdanının Yörükân'ın takdir ve tezkiyesine muhtaç olmayacak bir mertebe ve değerde olduğuna kani bulunanlar da az değildir. Yörükân hiç bir ilmî temele ve delile dayanmaksızın, indiyatını savurmağa devam ettiği

⁵² Tuhfatu'n-Nuzzar fi gara'ibi'l-amsar wa 'aca'ibi'l-asfâr, Voyage d'Ibn Batutah, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti, Paris 1854, II, 416.

⁵³ «Leh diyarında, Danska iskelesine gelmiş, isvet Nikola-Sarı Saltuk namında bir rahib ile hem-sohbet olub, onı katliderek» (Evliya Çelebi seyahatnamesi, İstanbul 1314, II, 133-134); «Sarı Saltuk Mehmed, tebdil-i came idüb, Leh memleketinde, Sarı Saltuk namındaki papası katlidüb, papasın savmaasında, Sarı Saltuk namıyla karar eyledi» (Seyahatname, İstanbul 1314, I, 659); «Yirmi bir sene Saltuk ruhban namıyla millet-i mesihî'den görünüb, nice keferi'ye dine davet iderek, mücahid fi sebîlillah oldu» (Seyahatname, II, 137); «Amma Kâfiristan, Hıristiyanistan'da Isvet Nikola derler. Cemî-i millet-i Mesihîyye mu'tekidlerdir,, (Seyahatname, II, 137); «zira, Aziz hakkında münkirin nice kıyl-u kâl idüb namına bir rahib deyü iftiralalar eylemiş ve âsim olmuşlardır» (Seyahatname, III, 366).

⁵⁴ Seyahatname, III, 336-367.

⁵⁵ «... bien que je sois entièrement d'avis d'Abu's-Su'ûd, qui —paraît-il— avait beaucoup de bon sens» (Prof. Vladimir Minorsky, 21. 6. 1952 tarihli mektubu).

⁵⁶ «Ebus-Su'ûd, tabiidirki, Rafizilikten zevk alamıyordu. Nasıl olursa olsun, etüdünüz hem tarihî, hem harsî nokta-i nazardan fevkalâde ehemmiyetlidir» (Ord. Prof. Dr. Franz Babinger, 30. 4. 1952 tarihli kartı).

müddetçe de bunları ciddiye almamak tabii ve zarurî sayılacaktır. Biz elimizdeki malûmata nazaran fetvanın Sarı Saltuk'un hakikî hüviyetine aykırı bir şekilde verildiğini kabul etmiş olsak bile, Ebussuud'un böyle bir fetvayı hislerine kapılarak verdiği iddiasını da terviç edemeyiz. Ancak, o zamanki vaziyeti ve tetkik imkânlarını nazarı itibare alarak hükmün ilgili olduğu ilmî ve dinî kanaatlerle iltizam edebiliriz. İlim gündelik politika icapları, yahut bu türlü icaplara kulak kabartmağı «kâr-ı âkil» farz ettiren keyfi ve sathî mülâhazalarla yapılmaz. Ebussuud'un kanaatine iştirak edip etmemek mümkündür. Fakat, bu manada ona iştirak etmemek, körü körüne benimseyip müdafaaya yeltenmekten farksız, hatta belki daha kötüdür. Tarihî, ilmî değerleri, gelişi güzel muâhaza etmek, hakikî ilim şuurunun kökleşip gelişmesine mani olacağı gibi, millî hars hayatının da selâmet ve istikbalini tehdit eden bir gaflettir. Hele islâmiyetin akıl ve ilme izafe ettiği müstesna değer düşünülürse, ilim adına böyle bir ölçü kifayetsizliğinin ifade edeceği manadan tedehhüş etmemek mümkün olamaz. Kaldıkı Ebussuud'un Sarı Saltuk hakkında edinebildiği bütün rivayet ve bilgilerine ayrıca ilmî titizlik ve dinî salâbetini de ilâve edersek ağır bir hükmü ihtiva eden böyle bir fetva vermesini yadırgamağa mahal kalmaz. Esasen, o makalemizde Ebussuud'un, o zaman, bugünkü bilgi ve şartlara sahip olsaydı hükmünün aksi şekilde tecelli edebileceğini tahmin ettiğimizi açıklamış bulunuyoruz (S. 58).

Yörükân, (S. 144) hem herhangi bir Müftüye mu'tad fetva seremoniyalinden (rüsundan) zerre kadar uzaklaşmak imkânını bırakmıyor, hem de İbn Kemal'in Sarı Saltuk'a dair bir notunu fetva kadar kuvvetli bir vesika olarak kabul etmeğe kalkıyor. Sebeb ? Çünkü, İbn Kemal, tarihini yazarken «Müftü'l-enam» idi. Üstelik kitabındaki notu en son , dolayısıyla en olgun zamanında yazmıştır. Şimdi Yörükân'ı dinleyelim :

«İbn-i Kemal'in fıkıh ve fetva konularında ileri sürdüğü bir mütalâaya ve izhar ettiği bir re'ye karşı, onun şakirdi sayılan Ebussuud'un aksi reyde bulunması için, evvelâ selefinin re'yini ilmî delillerle iptal etmesi, sonra da kuvvetli delillere dayanarak yeni bir hüküm vermesi, fetva usulü icabıdır.....» (S. 144) Bu, şu demeğe varıyorki, Yörükân için bir tarih kitabı fetva mevzuu hususunda birinci derecede kaynaktır ; ve Ebussuud'a düşen vazife, Fetvasını vermeden evvel İbn Kamal'in Tarihine bakmak ve o Tarih'teki hükümlerin hilâfına Fetva vermemektir. Yörükân, bunun umumî bir kaide olduğunu teyit etmek için İbn Abidin'in bir cümlesini misal getirmiştir : «Evvelce mevzu üzerine verilen bir hükmün bulunup bulunmadığının araştırılması ve geçmişlerin hükümlerinde dayandıkları deliller görülmedikçe, bir hükme gidilmemesidir.» Halbuki İbn Kamal'in «Mohaçname»sinde, Sarı Saltuk'un Veliyullah olduğunu teyit için hiç bir delil, hiç bir mehoz gösterilmediği malûmdur. Şimdi, Yörükân'ın fetva usulü ve ilmî usul adına taşıdığı zihniyete dikkat edeniz : Bu zihniyet, hiç bir delile istinat ettirilmemiş tarihî kayıtların, Ebussuud Efendi için bir hüküm mahiyetinde olduğunu iddia ve ilân eylemek pervasızlığındadır. Biz de ısrar edeceğiz ki, ne eski ve ne yeni, hiç bir ilmî zihniyete uygun olmayan böyle bir telâkkî, fikrî istiklâle ve içtihat hürriyetine objektif usuller dairesinde geniş pay ayıran İslâmî ruha da aykırıdır. Yörükân, boğazına kadar battığı gaflet deryasında istediği gibi bocalayabilir. Acemî te'villerle oyalanabilir. Bir tarihçi sıfatıyla ve tarihe ait bir eserinde, İbn Kamal'in Sarı Saltuk'a dair fetva tarzında bir hüküm vermediğini söylemekliğimizi fırsat ittihaz etmeğe yeltenerek, tersine tefsir etmeğe özenebilir. Sanki biz, Fetvayı veren zatın resmî Müftü olması lâzımdır demişiz gibi, akımızdan bile geçiremeyeceğimiz hükümleri tasarlayıp, sonra bize yamamağa uğraşabilir ; böylece musadara 'ala'l-matlûb safsatasına yeni örnekler icad edebilir. Şu edaya ibretle bakınız : «Unutmamalıdır ki, müftilerin ve fetava müelliflerinin çoğu ne resmî müftidirler, ne de şeyhülislâmdırlar. Müftilerin imamı ve en büyüğü Ebu Hanife, kat'iyyen resmî bir ifta veya kaza vazifesi kabul etmedi. Yine Müftilerin hatemi ve büyüklerinden biri olan İbn-i Âbidin de resmî bir müfti değildi. Binaaleyh, sıfat ve sandalye, ilim meselelerinde hakikatın değişmesine saik olamaz.» (S. 144)

Malûmu i'lâm kabilinden olan ve makalemizle hiç bir münasebeti bulunmayan bedahetleri

tekrarlamak için bir insanın yalnız bizi değil fakat okuyucularının iz'anını da ne derece hiçe sayabilmiş olduğu artık tahmin edilmelidir! Lâfî karıştırmaya ne hacet! Mes'ele açıktır: İbn Kamal'in sırf «Müftî'l-anâm» olması dolayısıyla tarihî, yahut edebî kitaplarında serdedip geçirdiği her mülâhaza, bir fetva'ya muadil ve müsavî sayılacak ise ve bu bir esas olabilirse, şu halde aynı esasın bütün eserlerine, divanına da teşmil ve tatbiki icabedecektir. Yörükân'ın müdafaa edip durduğu mantık bunu istilzam eder. Fakat o halde, uzun uzadıya gevelediği fetva rüsumu ve kaideleri acaba ne oluyor? Hesabına uyduğu zaman kabul, uymadığı zaman da red ve inkâr mı edilmek tabii bulunuyor? Fetva Müessesesi gibi mühim ve muazzam bir mevzuu hafiften alan ve gerekli bibliyografyaya temas edemiyen Yörükân, ancak Kâtip Çelebi'nin Türkçe «Mizânü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ahakk» risalesini ilk plânda kaynak olarak ittihaz etmeğe kalkışmıştır. İbn Abidin'den zikretmeğe özendiği bir iki cümle istisna edilirse ötekiler, bir kaç Arapça eserin Türkçe tercemesine râcidir. Ezcümle 'Abdul'aziz Caviş'in — ki Mehmet Akif tarafından Türkçeye terceme edilmiştir — «Anglikan Kilisesine cevap» adlı risalesini zikredebiliriz (orada ki çok maruf bir ismi bile doğru dürüst okuyamamıştır. Çünkü bu isim onun okuduğu gibi «İbni Kayyum-u Cevzi» değil, «İbnu'l-Kayyim al-Cavziyya'dır») sözde aslından okuduğu zannını uyandırmaya yeltendiği hülâsalar, Mehmed Akif'in tercemesinden alınmıştır. Bir yazar makalesine «Fetva müessesesi gibi ehemmiyetli bir başlık koyarsa, bir mahalle camiindeki vaiz kadrosuna yakıştırılabilecek bir sathî işaret ile avunmaz. Hatta bu mes'ele cami vazına konu seçilebilirse, daha esashı davranmak da ister istemez zarurî olur. Hele Fetva müessesesinin tarihçesi, asırlar boyunca geçirdiği safhalar, onun diğer hukuk sistemlerinde tesbit edilebilecek muadilleri, en mühim müftülerle onların en mühim Fetvaları, şark ve garp müelliflerinin, yine bu mevzua ait, eserleri ve saire incelenmeksizin, böyle bir karalama nasıl bir Üniversite dergisine ve o yoldan cihan efkârı umumiyesine millî ilim seviyesinin delili olarak sunulur? Fetva müessesesine dair bir müsbet bilgi kazanmak isteyen kimse, Yörükân'ın üst perdeden «açıklama» olduğunu tevehhüm ettiği yazısından, gerçek manasile nasıl bir açık fikir elde edebilir? Edeceğine inanması için gerçek ve açık kelimelerinin mantikî ve ilmî manalarını idrakten aciz olması lâzımdır. Zira, içtimâî müesseselerin tarihçesi yapılmaksızın iyi bir tarifi bile verilemez. Yörükân, İslâm'da ilk Müftü ve Müctehit olan Hazreti Peygamberin Fetva⁵⁷ ve İçtihatları⁵⁸ hakkında hiç bir malûmat verememiştir. Mekke, Medine, Basra, Küfe, Şam, Mısır, Yemen, Bağdat vesaire müftüleri ile fetvalarını, usullerini açıklayamamıştır. Öyle ise, ne yüzle, hangi hak ve selâhiyetle Fetva Müessesesine dair etüd neşr edebilmiş olduğunu sanıyor? Yazısının başlığına bakılınca konusunu da ona göre işleme beklenmek tabii değil midir? Ne ashâb, tabi'ün, atba'u't-tâbi'in arasında yetişen en mühim müftüleri ne de o müftülerin fetva örneklerini hesaba katamamıştır. Müteakip asırlarda yetişen en meşhur müftülerden, bir kaçını olsun, zikretmek en mühim fetvalarından bir kaç örnek sunmak bir İlâhiyat dergisinde bu mevzuu incelemek vazifesini yüklenmiş kimsenin katlanacağı ilmî bir mecburiyet sayılmıyor mu yoksa? Fakültemizi, gerek İslâm âlemi ve gerek bütün cihan efkârı umumiyesi muvacehesinde temsil eden bir dergide Türk ve Osmanlı İmparatorluğu meşhur müftüleriyle mühim fetvalarını zikretmeyi ihmal etmek tecviz edilebilir mi? Hatta, Cumhuriyet devri ile bu devirde verilmiş fetvaların ayrıca mülâhaza edilmesi ilgi uyandırıcı olmaz mıydı? Zira, halen Türkiye'de Fetva müessesesi — muayyen sahaya inhisar etmekle beraber — hayatîyetini kaybetmemiştir. Bugünkü fetvaların, seremoniyalı (resmî) hususunda, Yö-

⁵⁷ Meselâ: İbn Hacer al-Haysamî'nin «Kitabu'l-Fatawa'l-Hadisiyya»sına, Yörükân'ın yazısında bir işaret yoktur.

⁵⁸ Hazreti Peygamber'in ictihadı hakkında veciz ve muhtasar, fakat çok faydalı ve güzel bir eser olan «İctihadu'r-Rasûl, sallallahu alayhi wa sallam» (Al-Kahira 1950-1369) adlı kitaptan bahis edilmediğine göre, yazarın bu eserden haberi yoktur. Bu mühim te'lifin müellifi, Al-Azhar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi (Kulliyatu'l-lugati'l-'Arabiyya) Dekanlarından Prof. Abdu'l-Calil Abu'n-Nasr'dır. Esasen Yörükân'ın yazısında, muctahid, mufti ve kâdi'nin ta'riflerine bile rastlanamaz. Bu boşluk, her halde büyük bir kusur addedilebilir.

rükân'ın saydığı maddelere uygun olup olmadığı sorulabilir. Nihayet zamanın icaplarına göre Müftü'de aranılacak bazı yeni şartların da tesbit edilmesine ihtiyaç duyulabilir. İlim adamının içinde yaşadığı gerçeklerle ilgisi bulunmamak ilmi bir şart mıdır? İlim adamı hep mazinin hayatini kaybetmiş hatıralarına mı sığınacaktır? Yörükân, bunu da iddia etmek durumunda değildir. Zira, Fetva müessesesinin tarihî safhalarına bile dokunamamıştır. O halde, ne geçmiş ve ne hal ile samimî bağlılığı olmayan yazısının biricik marifeti, karayı ak, akı kara gösterip indiyata kaçarak, bulanık suda balık avlamaktan mı ibarettir? Hiç bir şey yapamadı ise müsteşrikler tarafından yayınlanan eserlerin listesini olsun çıkaramaz mıydı? Bunu da beceremeyecekse, Türkiye'de basılmış kitapları olsun sayamaz mıydı? Fakat, onun bütün şatafatı, yazısının başlığına inhisar edebilmiştir.

Fetva sisteminin ana kitaplarından biri olan İbnu'l-Kayyım al-Cavziyan'ın İ'lâmu'l -muvakki'in 'an Rabbi'l-'âlamîn» eserini inceden inceye işleyebilmek imkânı haiz olamamasına diyecek söz bulunmaya bilir; fakat, hem bu müesseseyi ele alması hem de bu eserin ihtiva ettiği yetmiş faideye, bundan maada Muhammad Camaluddîn al-Kâsımî'nin «Kitâbu'l-Fatwâ fi'l-İslâm»ına, Muhammad 'Abduh, Muhammad Raşid Rıdâ ve Al-Kâsımî'nin «Fatawa muhimma fi's-şari'ati'l-İslâmiyya fi'l-mahakimi'l-'Osmaniyya wa'l-Mısriyya» risalesine ve İbn Taymiya'nın bir kaç fetvasına temas etmemek⁵⁹ durumunda kalması bağışlanamaz. Böyle bir bağışta bulunmağa ne ilim adamının ne de münevver bir Müslüman olmak iddiasını güden bir kimsenin hak ve selâhiyeti yoktur.

II. EBUSSU'ÜD'UN ŞAHSİYETİ

Yörükân, Ebussu'ûd Efendinin şahsiyetine ayırdığı satırların başlangıcında, (S. 144) bu zatın taşıdığı «Hoca Çelebi» ve «Ebu Hanife-i Sâni» ünvanlarına temas ederek bermutad, Kâtip Çelebi'den başka hiç bir kaynak zikretmeksizin, sadece bir kaç malûmu ilâm ile, o büyük şahsiyeti belirtebilmek zehabına düşmüştür. Yörükân'ın bomba tesiri yapacağına hükmettiği ifadelerden çok hoşlandığına delâlet eden satırlar eksik olmamıştır. Meselâ: «Ebussuud'a ise, Ebu Hanife-i Sani denilmesi manasız ve sebebsiz değildir», cümlesi böyledir. Fakat, Ebu Hanife-i Sani ünvanının manasız ve sebebsiz olduğuna inananlara tesadüf edip etmediğini biz bilmiyoruz. Böyle bir sözün, ortada ne fol ne de yumurta olmadığına aldırmyarak yüksek sesle : «Sultan İkinci Mehmed'e «Fatih» denilmesi manasız ve sebebsiz değildir» yollu bir ikaz savurmaktaki tafrafuruşluktan ne farkı olabilir?

Yazar sözde Ebu'ssu'ûd'un medhiyesini de yapmaktadır. «Bugün bîle meselâ Mısırda Ezher Külliyesi⁶⁰ âlimlerinin kültür mes'elelerine müdahale ederek fikir hamlelerini önlemeğe mâ'tuf fetvalara sarılmaları karşısında ilim adamları, asırlarca evvel Ebu'ssud'un içtima'î bünyeye olan nüfuzunu ve ihtiyaçları karşılamağa mâ'tuf nizam fikrini hazmetmiş görünmüyorlar.» (S. 144).

⁵⁹ Meselâ Nusayriler hakkındaki fetva («Futya fi'n-Nusayriyya»). Bu uzun fetva'nın E. Salisbury tarafından 1851 tarihinde neşredilmiş İngilizce bir tercemesi vardır (Journal of the American Oriental Society, 1851, t. II.).— M. St. Guyard, ondan yirmi sene sonra (1871), Paris'teki Société Asiatique kütüphanesinde mevcut bir nusha'ya dayanarak, hem fetvanın metnini, hem de Fransızca tercemesini neşretmiştir (Journal Asiatique, Paris 1871, Sixième Série, tome XVIII, Août-Septembre, pp. 158—198.— «Errata için Bkz. aynı mecmua, I ci Teşrin I-ci Kânun sayısı.)

⁶⁰ Burada «Üniversite» (Al-Câmi'a) yerine «Fakülte» (Al-Kulliyya) ta'birini kullanması, yazarın ayrı bir orijinalitesidir.

Burada Yörükân, hiç bir delil, hiç bir misal getirmiyerek ve Al-Azhar âlimleri arasında istisna gözetmeyerek kuru sıkı ateş püskürmek gayretine düşmüş oluyor. Böylece Şeyh Muhammad 'Abduh ve daha bir kısım modernistler bile Yörükân tarafından afaroz, edilmiş bulunuyorlar.

Yörükânın kanaatince (S. 146): «Kıymetli bir âlim olan imam Birgivi (981/1573) iyi bir felsefe kültürü almamış, tarihe, halkın örf ve ahvaline ve zamanın ihtiyaçlarına vukufu olmıyan bir adamdı.» Bu kanaatı hangi objektif esaslara ve kaynaklara göre edindiğini izah etmek durumunda olmayan Yörükân'a, öne sürdüğü kusurlarıyla, böyle bir adamın aynı zamanda nasıl kıymetli bir âlim ve imam olabileceğini ve medrese muhitinin felsefe, tarih vesaire bakımından diğer âlimlerin yetiştiği medreselere nisbetle ne manada aşağı tutulmak gerekeceğini soramaz mıyız? Yoksa imam Birgivi, bazı meselelerde Ebussuud'a muhalefet ettiği için mi ilmî liyakatını kaybetmek mecburiyetine düşmüş oluyor? Sözün doğrusu, Yörükân nefesine malettiği bu fikri, Kâtip Çelebi'nin «Mizânu'l-hakk fî ihtiyârî'l-ahakk» adlı eserinden, ifade tagyir etmek suretiyle devşirmiş ve hakikatı gözden kaçırmak gayretiyle de me'haz göstermeğe yanaşmamıştır. Halbuki Kâtip Çelebi, kendi fikrine göre değil, «bazı meşayihden mesmu' olduğu üzere» mütalâa beyan etmiş bulunmaktadır: «Ma'kulâtıdan fenn-i mantık itkan üzere tahsil idüb şatr-ı ömrünü ana sarfeylemiştir. Lâkin, sâir hikemiyât meşrebine muvafık olmamakla, teliflerinde inkâr idub ve örf ve ahval-i nâs'a vukuf için tevarih dahi görmeyüb müteşerri' olmağla zikrolunan hususlarda ve sufilerin raks ve deveran ve derahim-i madrube'nin ihtilâli ecliçün muamelât-i nası fesadında muktaazayı meşrebini (Tarikat-i Muhammediyye) nam kitabında yazub, örf ve adete i'tibar itmeyüb (Seyfi-i Sârim)da demiştir ki...»⁶¹

Atıp tutmağa başka misal mı istiyorsunuz? 145 inci sahifedeki şu satırı okuyunuz: «Ebussuud'un Rumeli Vilâyetlerinde yaptığı arazi tahririnin bir mislini tarih gösteremez» hükmünü savuruyor. Olabilir diyebilirsiniz, fakat, bu hükmü delilsiz teyit edebilirmisiniz? Yörükân Ebussuud Efendinin ne zaman ve hangi vilâyetlerin tahririni yapmış olduğu tahrir defterini kaynak ittihaz ederken konuşuyor? O defter, halen nerededir? Dayandığı me'haz nerededir? Yörükân ilim fevkinde bir ilim otoritesi mi dir ki, her hükmünün vesikadan müstağni olabileceğini sanıyor? Aklınca modern ilim bu mudur? Öyle ise, biz hatırlatalım ki İskolâstik ilim bile, böyle bir istig'nayı terviç edemeyecek derecede onun indî telâkkisi fevkindedir. Amma Yörükân'ı dinleyiniz. «Onun bu tahrirde kaleminden çıkan her kelime bir vesika halindedir, vazettiği esaslar bugün dahi kanun mahiyetindedir.» buyuruyor. Tek kelimenin nasıl bir vesika olduğunu izah etmeğe yanaşamıyan Yörükân, Ebussuud'un vazettiği esasların nerede ve ne şekilde bugün dahi kanun mahiyetinde devam edebildiğini de açıklamaktan bermutad mustağni, yahut âcizdir. Bari, böyle bir problem üzerinde mühim tetkiklerde bulunmuş olan Profesör Ömer Lütfi Barkan'ın etüdünden habersiz kalmıyadı da Türkçe neşriyata ve yeni fikirlere vukuf iddia edebilseydi, yine bir teselli teşkil ederdi. Fetva müessesesinden ve Ebussuud'dan bahsetmek isteyen herhangi bir ilim mensubu, Barkan'ın «Fetva sistemi ve kanunnameler», «Sultan Süleyman kanunları ve Şeyühüslam Ebussuud Efendi», «Kanunları tefsir selâhiyeti ve Şeyühüslamlar»⁶² gibi bahislerini meskût geçemez. O halde Yörükân, ele aldığı bir mevzu ile kendisinden evvel meşgul olmuş selâhiyet sahiplerinin Türkçe yazılarını dahi fark edip değerlendirmesine yarayacak bir dikkate bigânedir. Bu dikkati tahrik etmek üzere ilâve edelim ki, Barkan'ın zikri geçen etüdünden başka, meselâ İsmail Hakkı İzmirli'nin «Kitabu'l-İfta've'l-kada»⁶³ adlı risalesi ile Ebul'ulâ Mardin'in «İslâm Ansiklopedisi»nde

⁶¹ Mizânu'l-Hak, s. 123

⁶² Ömer Lütfi Barkan, XV ve XVI ıncı asırlarda Osmanlı imparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve malî esasları, İstanbul 1943, I (Kanunlar), mukaddime, s. XXXIV—XLII.

⁶³ «Dâru'l-Hikmatî'l-İslâmiyya» neşriyatı, No 1, İstanbul 1336—1338 (Evkaf Matbaası).

çıkan «Fetva»⁶⁴ maddesinden faydalanmamış ise, şimdi telâfi edebilir ; eğer faydalanmış da açıklamaktan kaçınmış ise, ilmî ciddiyet namına böyle bir itiyadı artık terk etmelidir. «Fetva müessesesinin önemi ve Ebussuud Efendi'nin şahsiyeti üzerinde açıklamada» bulunmak isteyen bir kimse için bu asgari şarttır. Nerede kaldığı yazardan Ebussuud'un yetiştirdiği zümreyi ve «gerileme temayüllerine» karşı «kahramanca mücadele» (S. 145) edişini, «mücadele» tarzını her hangi bir misal ile izah etmesini bekleyebilelim.

Avam tarafından kullanılmakta olan «sofular» — ki her halde «sûfiler» denmek isteniyor —, «softalar» (S. 146), «tekkeliler» ve «Medreseliler» gibi tabirlerle nazariyeler kurmağa yeltenen Yörükân, istediği kimse veya zümrelere rastgele isimler takmaktan da çekinmiyor. Bazı alimlere «münevver» (S. 145), diğerlerine, yani münevver zümresine ithal etmediği alimlere (!) mütaasıp gibi ünvanlar tevcih ediyor. Bu tabirler altında ne kastettiğini de açıklamaksızın gruplar kuruyor ve sanki o devirleri yaşamış bir mütebahhir edasiyle fakat vesika ve me'haz zikrine ihtiyaç duymaksızın mütalâalarını sıralarken farkına varmayarak inkâr ettiği meşhur iki grubun mevcudiyetini itiraf etmek durumuna giriyor. Zira Yörükân'ın keyfi tasnifine göre, klişesini sunmuş olduğumuz fetvası bakımından, Ebussu'ûd «kaba bir softa» (S. 145) olmak durumundadır. Kaba softalıktan kurtulmasının tek çaresi de, zikri geçen fetvanın muhakkak apokrif ilân edilmesi olabilir. Yörükân'da Ebussuud'u kaba softalıktan kurtarmak üzere bu ilâna mecburiyet hissetmiş bulunmalıdır. Fakat, böyle düşünüşün ilmîliği neresindedir ? Realite bakımından öyle bir tasnif yapılmasının ne değeri, sonra o tasnifi tatmin etmediği için Fetva mecmualarında zikrediliş tarzına uygun bir suretin apokrif ilân edilmesinin ne ehemmiyeti var ? Bu ne baştan kara gidiştir ? Eğer ilim adına onun tam tersi tutturulmuş ve tutturulacak ise, bundan ilim için kâr ne ? Yep yeni bir kalkınma çağında olan, asırlarca İslâm memleketlerine önderlik etmiş ve nizam vermiş bulunan, şimdi de onlara ilham kaynağı teşkil eden bir memleketin içtimaî, harsî hayat ve tarihine, nihayet en umumî ilim âdâb ve erkânına bu kadar kayıtsızlık nasıl müsamaha olunabilir ? Fetvanın böyle bir mahiyet taşıyacak «kılığı» olduğu ne ile sabittir ?

Evliya Çelebideki, Ebussu'ûd'un sūfiliğe intisap ettiğine dair yegâne delil olan rivayet, Ebussu'ûd'un Kânunî huzurunda Şeyh İbrahim Gülşeni tarafından irşad edildiği keyfiyeti hakikatten uzaktır. Nitekim bu irşat keyfiyetini Yörükân da 25 inci notunda (S. 150) reddetmek mecburiyetini hissederek : «Ebussuud'un Kanunî huzurunda İbrahim Gülşeni ile mülâkat ettiği ve Gülşeni tarafından irşad edildiği rivayetine de inanılmaz. Çünkü, Gülşeni 940-1533 de Mısır'da ölmüştür ; bu tarihte ise, Ebussuud Kanunî meclisinde bulunacak kadar tanınmamıştı» diyor. Öyle ise, niçin bizim de Evliya Çelebi'nin bu mütalâasını kabul etmek şöyle dursun nazarı itibare bile almamış olduğumuzu fark etmemişcesine davranıp sanki aksi varit imiş gibi sözde tenkitlere yelteniyor.

Peçevi'ye gelince bu müverrih, Âli'nin Ebussu'ûd'u sūfî olmamakla tavsif edişini «bühtan» telâkki etmiş, fakat o tezi reddetmek üzere hiç bir delil göstermemiştir. Böylece Ebussu'ûd'un sūfî olduğuna dair ileri sürülen mülâhazaların hiç bir kıymeti olmamak tabiidir. Ve Yörükân tarafından serdedilen mütalâanın da o iki mesnetsiz kayıttan hiç bir farkı yoktur. Vaziyet böyle olunca, «Âli bu iddiada bulunurken nelere dayanmıştır ve onun iddiası niçin yerindedir ?» (S. 148) kabilinden fuzulî sual sorarak keskin tenkitçi tavri takınmanın manası ne olabilir ? Peçevi'nin «bühtan» iddiası delilsiz kaldığına, Evliya Çelebi'nin hükmü bizzat Yörükân'ca da terviç edilemediğine göre, Âli'nin fikri çürütülmüş sayılabilir mi ? Kaldığı Evliya Çelebi'nin bile Ebussuud'un bidayette sūfiye aleyhinde bulunup, bilahara İbrahim Gülşeni marifetiyle irşad olunduğunu söylemesi, fakat Gülşeni'nin daha önce vefat etmesi bakımından sözünü destekleyememek duru-

⁶⁴ İstanbul 1947, IV, 582—584.

muna girmesi gözönüne getirilirse, hükmünün birinci cüz'ü ile kısmen olsun Âli'yi teyit etmek durumunda olduğuna şüphe edilemez. Bu durum daha doğrusu durumlar muvacehesinde bizim «Âli'nin fikri yerinde olsa gerektir» deyişimize «niçin yerindedir?», deliliniz nedir? tarzında çıkışması, ya okuduklarını doğru dürüst anlayamadığı kadar, yazdıklarının insicamını kavramamak, basit muhakeme ve mantık icaplarını kavrayamamak za'fı ile, yahut bile bile mugalataya sapmak iptilâsı ile tefsir edilmeğe müstahak bir garabettir. Bu garabetin bir tecellisi de, Yörükân'ın Ebussuud'u sūfî saymasına sebep olan istidlâl şeklidir; çünkü, onun zannınca:

1 — Ebussuud'un babası ile kardeşi sūfî olduklarından dolayı onun da muhakkak sūfî olması şarttır. (S. 146) Fakat, hangi tarihî vesika, yahut ilmî usul gereğince, bu böyledir? Bu cihet meskût geçilmiştir. Babası sūfî olduğu halde, kendisi sūfiye'ye aleyhtar kimseler, tarihte, hatta devrimizde az mı bulunmuştur? Eğer babası sūfî olanın kendisi de sūfî olması tarihî ve ilmî bir zaruret olsaydı, bütün sūfilerin nesilleri bu güne kadar bilâ inkıta' devam etmekte zarurî olurdu.

2 — Yörükân'a bakılırsa, Ebussuud «Gençliğinden beri sufiye arasında yaşamış ve hayatı boyunca sohbetlerinde ve ilim meclislerinde meşayih ile müzakerelerde bulunmuş» olduğundan, «tasavvufî neş'eye bigâne olduğu söylenemez»miş! Yani, tarihî, ruhî, mantikî zaruret böyle bir kaideden mi çıkıyor? O halde, aynı kaide gereğince, ilmî tetkikler yapmak ihtiyacıyla uzun zaman Alevî ve Bektâşî muhitinde bulunmuş olan Yörükân'ın da ya Alevî veya Bektâşi olması zarureti istidlâl mi edeceğiz? Fakat öyle bile olsa, ferdî misalden umumî kaideye geçmenin de ayrı delilini aramak lâzım gelmez mi? Yörükân'ın insan iradesi hakkındaki hükmü bu derece basit, bu derece menfî, bu derece zarurî ve fatalist midir?

Fakat, yine Yörükân'a bakılırsa iddiasını teyit edecek deliller, Ebussuud'un eserlerinde aranabilirmiş; çünkü Ebussuud'a, meşhur İran şairi «Hafız divanından sorulduğu zaman, onun şiirlerinden neş'e duyduğunu bildirmiştir» (S. 146). Hafızdan neş'e duymanın Ebussuud'un sūfîliği lehine sunulan delilin parlaklığına ne dersiniz? Öyle olduğunu kabul etsek te, rivayetin me'hazları neye açıklanmamıştır? Yoksa, «Fetâvâ'yı Ebussuud» mecmuasında bulunan Hafız hakkındaki şu Fetvaya mı istinad ediliyor: «Hafızın makalâtında çok hikem-i rai'a ve nuket-i fâika'dan mebnî kelimat-ı hakka vakı olmuştur. *Lâkin tezâufunda nitak-ı şeriat-i şerifeden birün hurâfât vardır*»⁶⁵ Böyle bir ifadeye dayanılarak, öyle bir kanaata gidilmek kaide haline sokulursa, Yörükân'ın muahaze ettiği kaba softa taassubunun, keyfî, indî tekfirciliğini ne hakla muahaze edebiliriz? Ve ona başka yoldan sürüklenemeğe nasıl imkân bulabiliriz?

Fakat Yörükân (S. 146): «Veli Yeğen tarafından toplanmış bulunan fetavanın sonlarında Ebussuud imzasıyla kaydedilen fetvalar arasında, şeyhe intisab etmenin ve el tutmanın müstahab olduğuna dair bir fetvası olduktan başka....» cümlesini aktarırken fetvanın metnini zikretmeyerek muhteviyatını keyfi bir şekilde anlatmağa kalkışmıştır. Zira evvelce zikrettiğimiz gibi bahis konusu fetvada, şeyhe intisab etmenin müstahab olduğuna dair tek söz yoktur. Ancak, tövbe için, şeyhin elini tutmak hususunda şu mühim şart bulunmaktadır: «Şeyh mütedeyyin ve müteşerri' olursa, müstahabdır.» Şimdi, fetvanın tam metnini biz verelim:

«Mes'ele: Liecli't-tevbe meşayih yedin ahz müstahab mıdır, yoksa bid'at olub, böyle idenler mübtedi' olurlar mı?

El-cevâb: Mütedeyyin ve müteşerri' olıcak müstahabdır.- Ebussuud. (varak 245 a.)⁶⁶

Zaten, mütedeyyin ve müteşerri' şeyhlere kimsenin itirazı yoktur. Amma, bu kaydın zikri, her nedense, Yörükân'ın işine gelmemiştir. O sebeple muhteviyatını arzusuna uydurmaktan

⁶⁵ İstanbul, Ali Emiri (Millet) kütüphanesi (Şer'iyye kısmı) 80 numaralı Fetava mecmuasının 253a varakına bakınız.

⁶⁶ Aynı fetva İstanbul, Bayazid Umumî kütüphanesindeki 2757 numaralı nüsha (varak 318 a) ile Millet (Ali Emiri) kütüphanesinde (Şer'iyye kısmı, numara 80, varak 255 a) ki nüshada geçmektedir.

çekinmemiştir. İşte, Yörükân'ın mücerred ifadelerle benimser geçindiği ilmî zihniyet ve usulün mahiyeti de budur. Yazar devam ederek :

«Şu fetvası mühimdir» diyor. «Şeyh Muhiddin'in Fusus adlı kitabı şeriattan dışarıdır, halkı idlâl için te'lif edilmiştir. Onu kim mütalâa ederse mülhiddir, diyen Zeyd'e şer'an ne lâzımgelir ?

El-cevap : tesanifte muntavi olan bazı hatların hazreti Şeyhin idüğünde iştibah yoktur. Amma vücuh-u delâlâtten bir veçhile şer'i şerife tevfiği mümkün olmıyan kelimatın ona iftira idüğünde ulüvvü şanı ve sair kütüb-ü meşhuresinin tahkik ve beyanı şahid-i addir. Ol kelimatı idlâl için yahudi etmek ma'rufur.»

Yörükân'a mahsus ve pek şayanı ibret ilmî usul ve zihniyetin bu örneği, yukarıki ibarenin hem nasıl tırnaklar arasına alınarak hem de asıl metni, hesaba gelen şekle sokulup bozularak kullanıldığını izaha yarayacak güzel bir misaldir. Okuyucularımızın mukayese yapabilmeleri için asıl metni veriyoruz :

«Mes'ele : Şeyh Muhyiddin Arabî hazretlerinin Fusus adlı kitabı şer'atdan taşradır, halkı idlâl için te'lif etmiştir. Ana herkim mütalâa iderse mülhiddir, diyen Zeyd'e şer'an ne lâzım olur ?

El-cevap : Ol kitabda şer'iat-ı şerife'ye tarik-ı sahihden tevfiği mümkün değil kelimat olmak ma'ruf dır. Bazı menahic şeriat-ı şerife'den gafil cehele tevfiğe tasaddi idub yazdıkları hurafât-ı batıluya itidat yokdur. Tezaifinde muntavi olan bazı hakka Hazreti Şeyhin idüğüne iştibah yokdur. Amma, vücuh'u delâlâtten bir veçhile, şer'i şerife tevfiği mümkün değil kelimat, anlara iftira idüğünde ulüvvü şanı ve sayir kütüb-i meşhuresinde tahkik ve beyan-ı şahid-i adildir. Ol kelimatı idlâl için Yahudî ilhak itmek ma'rufdur. Ol asıl kelimatın mütalâasında kemal-i ihtiyat üzerine olmak mevâcib-i İslâmdan nehy-i Sultânî dahi sadır olmuştur. Her veçhile içtinab lâzımdır.- Ebussuud (varak 253 a)⁶⁷

İtalik olarak yazılan kelimelerin, ya Yörükân tarafından — sebebi açıklanmaksızın — çıkarılmış, veyahutta değiştirilmiş olmasını, yazarın bazı kelimeleri doğru dürüst okuyamamasına mı, yoksa tahrif kastına mı, yahut her iki ihtimale mi atfedelim ? Hele bazı yerlerde ise, tashih yoluna gidilmesini ne ile tefsir etmeli ? Meselâ : «Taşradır» yerine «dışarıdır», «lâzım olur» yerine «lâzım gelir», «tezaifinde» kelimesi «tesanifinde» şeklinde (ki, bu varyant, İstanbul Belediye Kütüphanesindeki nüshada da mevcuttur) okunmuştur ; «Hakka» yerine «hatların», «idüğü ne» yerine «idüğünde», «mümkün değil» yerine «mümkün olmayan», «anlara iftira idüğünde» yerine «ona iftira idüğünde», Yahudi ilhak itmek» yerine «Yahudî etmek» şeklinde tagyir edilmiştir. Mademki kemal-i azametle ilmî usul deniliyor, ilmî usul namına eski bir metnin gramer, ortograf veya üslup hatalarını ancak not halinde veya mu'tariza arasında gösterip tasrih etmek icabetmez miydi?

Yörükân başka bir fetva'ya temasla : «Diğer bir Fetvada... denmektedir» (S.146) kaydını ilâve ettiğine göre, fetva kimindir ve hangi dil ile yazılmıştır, aynen mi yahut ihtisaren mi nakledilmiştir? Bu cihetler belirtilmedikçe, o fetvada Ebussuud'un imiş gibi tırnak işaretleri içine sokulup : «Muhiddin Arabî'ye nisbet eden (?) Fütuhât ve Fusus'ül Hikem kitaplarını okumak caizmi dir?

El - cevap : O, tarikat şeyhidir ve hakikatta imam - ı tahkik ve muhyii rüsumül maariftir, kitapları ve musannefatı bahr-i zahir, önü sonu bilinmiyen cevherleri muhtevi bir denizdir, «şeklinde sunulursa, her okuyucu, tırnak işaretleri arasına alınan ibarenin aynen alındığını sanacaktır. Halbuki hakikat tamamen farklıdır: Evvelâ, ibare Arapçadır. Saniyen fetvayı veren Ebussuud değil, Abu'l-Kasim İbn Hasan Al - Baydâwî dir. Salisen, Yörükân,

⁶⁷ Aynı fetva metni, İstanbulda Ali Emiri kütüphanesindeki (Şer'iyye kısmı, numara 80) Fetava mecmuasında (varak 263 b); Belediye kütüphanesinde (Muallim Cevdet yazma koleksiyonu, numara 88/2, varak 5 a) de mevcuttur.

metni ancak Türkçeye telhisan çevirmiştir. Fetvanın mezkûr Fetava mecmuasının hangi sahifesinden naklettiğini de zikretmemiştir. ⁶⁸⁾ Hem aslı ⁶⁹⁾ hem de Türkçe tercemesi⁷⁰⁾ neşredilmiş olan bu metni aynen veriyoruz:

سئل الشيخ الامام الاعظم، قاضى القضاة، افضل فضلاء العالم، ابو القاسم بن حسن
البيضاوى، رحمه الله بما هو صورته :

ما يقول سادة العلماء شيد الله بهم ازرا لدين ولم بهم شعث المسلمين في محي الدين ابن العربي
وفي الكتب المنسوبة اليه كالفروض الحكيمة و فصوص الحكم، هل تحل قرائتها وقرأتها وهل هي من
الكتب المسموعة المقروءة. افتونا جواباً شافياً لتحوزوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب .
اجاب بما هو صورته: اللهم، انطقنا بما فيه رضاك الذى اعتقده في حال المسؤل عنه
وادين الله تعالى به، انه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً و امام التحقيق حقيقة ورسماً و محي
رسوم المعارف فعلاً واسماً ان تغلغل فكر المرء في طرف من مجده، غرقت فيه خواطره عباب
لا تكدره الدلاء وسحاب يتقاصر عنه الانواء دعواه دعواه يخرق السبع الطباق ويفترق بركاته
في الافاق واني اصفه وهو يقيناً فوق ما اصفه وناطق بما كتبه. وغالب ظنى ما انصفه :

وما على اذا ما قلت معتدى	دع الجهول يظن الجهل عدوانا
والله والله والله العظيم ومن	اقامه حجة الله و برهانا
ان الذى قلت بعض من مناقبه	مازدت الا لعلى زدت نقصاناً

واما كتبه ومصنفاته فالبهار الزواجر التي لجواهرها لكثرتها لا يعرف اول ولا آخر. ما وضع
الواضعون مثلها. وانما نخص الله تعالى بمعرفة قدرها اهلها. ومن خواص كتبه انه من وطلب
على مطالعتها والنظر فيها انشرح صدره على حل المشكلات وفك العضلات. وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه اجمعين آمين. (Varak 253 a-b)

Yörükân, ne eski ve ne de yeni ilim ve usul anlayışıyla kabili telif bulamadığımız zih-
niyetinin diğer bir misalini, 146-cı sahifede ki 19 No. 11 notunda veriyor:

«Fetavayı toplayan Veli b. Yusuf'tur. Bu fetva mecmuasında (Hoca Çelebi Efendi Ebussu-
ud, Ahmed Çelebi Efendi, Kemal Paşa Zade, Çivi Zade Mehmet b. İlyas, Sa'di Çelebi, Ali
Cemalî Çelebi hazretlerinin fetavasından cem edüp her fetvanın sahibine ulaşmasında sarfı
himmet edip fetavayı muteberede bazı mesaili tercüme tariki ile ve bazan aynı ile nakleyle-
dim) denmektedir. Nusha Diyanet İşleri Kütüphanesindedir. Edebül-ül- Müfti için s. 142;
fetva için: ss. 233-e bak».

Yörükân'ın tırnaklar içine aldığı, bizimde parantez içinde tebarüz ettirdiğimiz bu
metni aynen almadığına ve bazı hazf, tebdil ve hatalara düştüğüne bakarak ibareyi doğru
okuyamadığına hükmedilmek de mümkündür. Doğrusu şudur:

⁶⁸⁾ Bu fetva İstanbul'da Ali Emiri kütüphanesindeki (Şer'iyye kısmı, numara 80) Fetava mecmuasında
(Varak 253 b - 254 a) da kayıtlıdır.

⁶⁹⁾ Muhammad Racab Hilmi ibn Ahmad Hamdi Al-Kâdiri, Kitâbu'l-burhâni'l-Azhar fi Manâkibi'sh-
Şayhi'l-Akbar-va bi hamishihi tarcamatu'l-kitabi'l-mazkûr ilâ'l-lugati't-Turkiyya - Misr 1326 s. 12-13.

⁷⁰⁾ Aynı eser s. 59-61.

“ Hoca Çelebi Efendi Ebussu‘ûd ve Üstadü'l-kull fi 'l-ifade va'l- istifade Ahmed Çelebi Efendi eş-şehîr bi Kemalpaşa-Zade ve Efkahî ve Enka-ı nas Çivi Zade Efendi Şeyh Mehmet İbn İlyas ve Ülemanın es'ad'ı saadetmendi cenab-ı Sa'di Çelebi Efendi ve sahib-i kadri âlî' Ali Çelebi Efendi El-Cemalî Hazretlerinin Fetavayı Şerifelerinde bu mecmuayı cem ve tehzib ve ahsen-i uslûb üzere tertib idüb, her fetvayı şerifenin sahibine ulaşmasında sarf-ı himmet idüb ve nihayet dikkat eyleyüb ve cabeca gayet lâzım anladuğım yerlerde Fetavayı muteberden bazı mesaili terceme tarîkı ile ve bazı aynı ile nakleyledim.” (Varak ı b.)

Asıl metin ile Yörükân'ın nakli karşılaştırılırsa görülürkü, Fetavayı toplayanın mukadde- mesinden çıkarılıp turnaklar arasına sokulmuş olan ibare, okuyucuların farkına varmayacakları tarzda ve keyfi olarak değiştirilmiş, hele bazı yerler tamamen hafzedilmiştir. Okuyucular iki metni mukayese etmekle yapılan garip değişiklikleri de takdir edeceklerdir. Meselâ: Veli İbn Yusuf'un zikrettiği” Ahmet Çelebi Efendi eş-şehîr bi Kemalpaşa-zade” ismindeki” eş-şehîr bi ” kelimesini hafzedilen Yörükân, aslında bir kişi olan bu şahsı, biri: Ahmed Çelebi Efendi, diğeri de Kemalpaşa-zade olmak üzere iki kişi gibi göstermiştir.

Mecmuanın, kimin tarafından istinsah edildiği de malûm değildir. Fetvaları toplayan tarafından yapılmasına ihtimal verilemeyen bazı ortograf yanlışlıklarına bakılırsa, meçhul müstensihnin bilgisi oldukça kıttır. Yörükân, esasen evvelce söylediğimiz gibi bu mecmuanın evsafını da bildirmemiş, hatta Diyanet İşleri Riyaseti Kütüphanesindeki kayıt numarasını bile zikretmemiştir.

Bu yazımızın başka bir yerinde geçmekte olan ve Yörükân'ca muharref bir şekilde Veli Yeğen ' in topladığı Fetvalar mecmuasından alınan üç Fatva da sözde- hatasını belirttiğimiz- bu tezin lehinde bir delil sayılmıştır.

Ebussuudun, Gazanfer dede hakkında, Veziri Azamın bir mektubuna gönderdiği cevap 'Atâ'î'nin Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi takmilalati's-Şakayık'da naklolunmuştur⁷¹. Yörükân'ın naklinden ziyade mektubun o kaynaktaki asıl metnine müracaat etmeği daha faydalı bulduk. Çünkü ehemmiyetli bazı kelime ve ifadeler, Yörükân tarafından gelişi güzel hafzedilmiş, metin turnak işaretleri arasına alınarak bazan keyfi surette değiştirilmiştir. Ancak, bu mektuptan çıkarılmak istenilen mana, asıl metne aykırıdır. Aşağıda mektubun asıl metnini verirken, Yörükân'ın tayyettiği kelimeleri italik yazarak, değiştirdiği sözleri parantezleyerek tervic ettiği keyfiligi tebarüz ettirmiş oluyoruz :

«Şeyh Gazanfer nam kimesne hakkında söylenen sözler ve himi teftişde vaki olan kelimat (Yörükân'ın nakline göre : kelimeler) ve zahîr olan defterler ve arzlar (bundan sonra : «hakkında kanaatımın bildirilmesi için» diye Yörükân tarafından bir ilâve yapılmıştır.) Çavuş bendeleriyle irsal olunub (Yörükân'ın nakline göre : gönderilen) Fakr'in dahi bu hususlara itikadı nicedir, iş'ar olunmağa işaret olunmuş, ilmi şerife hafî olmaya ki : (Yörükân'a göre değiştirilmiş şekli : tezkereyi aldım. Yapılan inceleme üzerine mütalâam şudur :) Zekat hakkında ve helâl ve haram hakkında mezkure (Yörükân'ca : bu adama) isnad olunan kelimât (Yörükân'ca : kelimeler) bilfiil sabit olursa (Yörükânca : ise) veyahud sabika sabit olmuş ise, zendaka ve ilhadı muhakkak olur. (Yörükân'ca muhakkaktır.) Min ba'd kabul olunmak yokdur. Cidden katli vacib olur (Yörükân, «fakat» kelimesini ilâve etmiştir.) Defterde tahrir olunan mukdar-ı teftiş nâtamamdır. (Yörükân'ca : tamam değildir.) Halil ile Hatib hakkında söylediği sözler Sinan Kadı meclisinde yüzüne sabit olub sicil (Yörükân'ca : tescil) olunmuşdur didiklerinde, müfettiş sicille müracaat idüb mastur mıdır (Yörükân'ca : yazılıdır) değildir ? Mastur (Yörükân'ca : yazılı) ise, şer'le sabit olmuşmıdır,

⁷¹ İstanbul 1268, I, 87—88.

değilmi (Yörükân'ca : olmamışımı)dir. Sabit ise, mazmunı şimdi sabit olurmu olmaz mı ? *Mastur* (Yörükân'ca : yazılı) değil ise *ibtida* (Yörükân'ca : iptidadan) dahi *mastur olmamış mıdır* (Yörükân'ca : yazılmamışımıdır) *yahud* sonradan mı *ihrac olunmuşdur* (Yörükân'ca : çıkarılmıştır) beyan etmek gerek idi, *itmemiş*, sonra Divan-ı Hümayûn'da teftiş olundukda hakikat-i hal münkeşif oldu ise, mucibi ile amel *olunmak lâzımdır* (Yörükân'ca : olunur). Eğer hakkında suizanniden şeyhlerden suizanna sebep ne idiği istikşaf olunmağa hacet var ise, istifsar olunmak münasibdir. Eğer şimdiye değin zâhir olandan zaid nesne zuhûr iderse *febiha* (Yörükân'ca : onunla) *ve illâ* (Yörükân'ca : zuhûr etmezse) zuhûr iden ile amel olunur. *Ve* mezkûr Gazanfer Dede'ye ülemadan dahi hüsnüzanneylemiş bazı sika ve *mu'temedun 'aleyh kimesneler* (Yörükân'ca : güvenilir kimseler) *istima' olmur* (Yörükân'ca : dinlenmeli) *anlardan dahi* (Yörükân'ca : onların) *istifsar olunub* hüsnü zanları sair *sulehâ* (Yörükân'ca : salih kimselere) *ve fukaraya* hüsnü itikadları makulesinden midir *yahud* (Yörükân'ca : yoksa) *itikad-ı hasları var ise* (Yörükân'ca : hususî kanaatları varmıdır ? varsa) sebebi *tefahhus olunub* (Yörükân'ca : araştırılmalı). *Şimdiye değin tahsil eyledikleri ulûm ve maarifden* (Yörükân'ca : bildikleri ilimlerden) *zaid* (Yörükân'ca : fazla) *bazı* (Yörükân'ca : bir takım) *esrar-ı hafiyeye müşahede eyledikleri* (Yörükân'ca : gördükleri) için ise beyan itdirilub marif-i ilâhiyesi ahkamı-ı Şeriat-ı şerife'ye muvafık ve meşayih-i islamiye sülûk itdikleri (Yörükân'ca : islâm) tarikatına mutabık ise, biçare itlâk olunub *belki riayet olunmak* (Yörükân'ca : hürmet olunmak) *lâzım olur* (Yörükân'ca : lâzımdır) *birvechile* eğer muhâlif olub *bivechin minelvuçuh* (Yörükân'ca hiçbir veçhile) *tevfik mümkün olmaz ise* (Yörükân'ca şeriat ahkâmına ve tarikat sülûküne uymazsa) *zendeka ve ilhadı mukarrer olur*. Meşayih-i islâmiyenin hakikat ve tarikat didikleri şeri'at-ı şerifenin *zübdesi ve hülasası* (Yörükân'ca : özüdür) (Yörükân'ca bir ilâve olarak : aralarında) *aslâ bir maddede muhalefeti* (Yörükânca : ayrılık) yoktur. *Her nesne ki ahkâm-ı şer'-i şerife tevfiğe muhalif olub esatîn-i ülema-i din an bir veçhile ahkâm-ı Şer'-i şerife tevfiğe kâdir olmayalar*. Öl nesne küfür ve ilhad ve dalâldır. *Mucibi icra olunmak lâzımdır*. Eğer *anlar kabilinden* dahi (Yörükân'ca : onlar tarafından) hal münkeşif olmayub, *ilel'ân zâhir olan* üzerine (Yörükân'ca : durum olduğu gibi) kalırsa, *izhar-ı hak* (Yörükân'ca : hakkın meydana çıkması) için *haddi imkanda olan* (Yörükân'ca : mümkün olan) *Sa'y ve icthad vücude geldi* (Yörükân'ca : yapılmış olduğundan) *Minba'd zimmet-i hümmetinizde uhde-i teklifden nesne kalmaz* (Yörükân'ca : artık üzerinden borç gitmiş olur). *Ana müteallik Fakirde dahi bir ilm-i kat'i yoktur ki* (Yörükânca : bende de kat'i bir bilgi olmadığından) *hidmeti 'aliye'ye i'lâm itmamekle* (Yörükân'ca : size bir hüküm bildirmemekle) *indallâh muâhaz olam* (Yörükân'ca : mes'ul değilim). *Şol mertebe varki* (Yörükân'ca : şukadar ki, bu adamın) Oğlan Şeyh silsilesindedir, *didikleri vaki ise* (Yörükân'ca : olduğu rivayet doğru ise) *hayır yoktur* (Yörükân'ca : hayır gelmez) *Anın* (Yörükân'ca : Oğlan Şeyhinin) *katli emrinde* (Yörükân'ca : işinde) *Fakir* (Yörükân'ca : ben) *haddi mu'taddan hâric* (Yörükân'ca : mutaddan ziyade) *tevakkuf ve tenmi etmiştir*. (Yörükân'ca : durup düşündüm). *Merhum Mevlâna Şeyhî Çelebi* (Yörükân'ca : onun) *ilhadına hükmitdikden sonra* (Yörükân'ca : ettiği zaman) *İki üç meclis dahi tevakkuf idub* (Yörükân'ca : ettim.) *aslâ tevcihe mecal kalmayub ihtimal* (Yörükân'ca : ihtimaller) *münkati' olmayınca hüküm olmamışdır*. (Yörükân'ca : verilmemiştir). Bunun *ol* (Yörükân'ca : o) *tarikden itdiği* (Yörükân'ca : idiği) *şerh'le sâbit olmadın* (Yörükân'ca : olmadıkça) *anın mecrasına icra olunmak* (Yörükân'ca : onun muamelesine mâruz kalması) *meşru' değildir*. Eğerce (Yörükân'ca : gerçi) *avamdan çokluk taife* (Yörükân'ca : çok kimselerin) *ittiba' idub* (Yörükân'ca : ona uymaları) *haddi mu'taddan ziyade anın uslûbî üzerine tâ'zim itdikleri meşhur olmak* (Yörükân'ca : ve onu ta'zim etmeleri) *alâmet-i hayır* (Yörükân'ca : hayır alâmeti) değildir. Amma bu mertebe ile katle ruhsat yoktur. Bir fitne ve fasadı müeddî olmayacak, itlâk olunmak meşru'dur. *Lâkin çünki* (Yörükân'ca : şu şartla ki) *ehli İslâmın* (Yörükân'ca : müslümanlar) *bu mikdar* (Yörükân'ca : onun hakkında bir çok) *kıyl-ü kali olub* (Yörükân'ca : sözler söylemişler) *Paye-i Serir-i 'âlem mastır'a arz olunub* (Yörükân'ca : iş Hükümete aksetmiş) *mesafe-i ba'ide'den getirtilub* *habs ve teftiş buyurıldı* (Yörükân'ca : hapsedilmiş, teftiş edilmiş olduğundan) *bir veçhile olmak lâyük gö-*

rimürki (Yörükân'ca : artık o da) *kendi halin bilüb* (Yörükânca : bu durumu bilüb) *hadden tecavüz itmeyub* (Yörükân'ca : haddini tecavüz etmesin) *şimdiye değin olan evzâ'nı hiç birin itmekde kendi de ve ne ilde mecal ve takat kalmayub* (Yörükân'ca : yaptıklarını bir daha yapmasın) *rencberlik işleyub* (Yörükân'ca : etsin) *sülehâ ve fukarâ gibi kendi halinde olub nefsin islâha* (Yörükân'ca : nefsinin islâh ile) *meşgul olub* (Yörükân'ca : olsun) *halkın* (Yörükân'ca : halkı) *islâh ve irşad davâsın* (Yörükân'ca : davasına) *eylemeye* (Yörükân'ca : kalkmasın). Wa'llahu Ta'âlâ a'lamu bi hakikâti'l-hali wa'l-maal.»

Görülüyor ki, Yörükân'ın naklettiği metin, bir çok yerlerde aslından çok farklıdır. Bazı mühim yerler çıkarılmış, bazı ıstılâh ve kelimeler âdetâ terceme edilmiştir. Tarihî bir metni Orta okul öğrencilerine tanıtmak mecburiyeti hissedildiği zaman, bugünün diline çevirmenin faydalı olacağını kabul edebiliriz. Fakat yüksek bir ilim müessesesi dergisinin seviyesini böyle bir fuzulî delâletten müstağni sayamayan kimse, ya o müessese ve muhitini küçültmek vaziyetine girmiş yahut kendi takdir kabiliyetini tahdid etmiş olur. Haydi böyle yapmanın zarureti sabit olmuş bulunsun, fakat o zaman da okuyuculara doğru fikir vermek üzere çıkarılan kelime ve ifadelere işaret etmek, değiştirilen kısım, cümle veya tabirleri parantez içinde göstermek gerekir. Bundan başka, yukarıda derc ettiğimiz bu cevabî mektubun mündericatından, Yörükânın çıkardığı mana anlaşılmamaktadır. Bilâkis, Ebussuud'un bu cevabı, sadece hak ve hakikatin tecellisi bakımından, vaziyet tamamen aydınlanıp sanığın suçu tebeyyün etmedikçe menfî hükme varılmaması manasına gelmekte ; mevcut ve nâtamam dosyalardan kendisine nisbet edilen zandaka ve ilhad (zekat, halâl ve haram hakkındaki sözleri) gibi suçlar sicilde mastur olmadığına göre, sanığın tahliyesi gerektiği ve onun da artık aklını başına toplayarak irşad işine karışmaması iltizam edileceği hükmüne yönelmektedir. Esasen, Ebussuud Efendi gibi âdil bir hukukçudan beklenen isabetli hareket de bu olabilir. Hakkın galebesi ve kimsenin mağdur edilmemesi için gösterilen bu titizlik ve hassasiyet çok yerinde iken, Yörükân, bu mektuba başka bir mâna atf ederek, Ebussuud'un sūfliliğini istidlâl edivermektedir. Gazanfer Dede'yi kurtarmak ve himaye etmek manası ise, büsbütün fuzulî ve indîdir.

Sözün kıyası, Yörükânın tarihî vesikalardan orijinal manalar çıkarmak hevesi ile bu mektub arasında hiç bir ciddi münasebet yoktur. Manaların ilmiliği yahut âmiyaneliği tetkiklerin esaslılığı, istidlâllerin objektifliği ve sağlamlığı ile tahakkuk eder. Bu esaslılık ve metanet temin edilmedikçe, çürük ve indî hükümlere ilmîlik, bilâkis objektif ve ihtiyatlı fikirlere âmiyânelik isnad etmek gayreti, olsa olsa kullanılan kelimeler kadar, hakikate dair şayanı hayret ve ibret bir vukufsuzluk ve gaflet ifade eder. İlim ve usul, âlimane ve âmiyâne kelimeleri bol bol sarf etmekle ne âmiyânelik giderilmiş, ne de âlimlik isbat edilmiş olmaz ; belki psittacisme yapılmış olur. Yörükân bir az dikkatli davranabilseydi, mektup muhteviyatının, tezini te'yid etmek şöyle dursun, çürütmeğe mal olacağını fark edebilirdi. Mektuptaki «Meşayih-i islamiyyenin hakikat ve tarikat dedikleri, Şeri'at-ı şerifenin zübdesi ve hülâsasıdır» cümlesinden, Ebussuud Efendinin mutasavvif olduğu neticesine nasıl varılabilirki, Yörükânın da büyük bir âlim olduğunu tasdik etmek durumunda bulunduğu tarihî şahsiyyet, Şeri'at prensiplerinin hakikî Sufiler tarafından inkâr ve red edilmediğini pek alâ müdrikti. Fakat, bunu müdrik olmanın hemen sūfî sayılmağa müsavi olacağını zan etmek de o koca allâmenin zihnî ihata ve ruhî seviyesini temyiz edememektir. Şeriat ile hakikî sufilik arasında kabul edilmiş böyle bir uygunluktan umumî hüküm çıkarmak, ne Şeriatı, ne de Sūfliliği tarihî, felsefî hususiyetleri, incelikleri ile kavramamak demektir. Ebussuud Efendi ise, bilâkis bu hususiyet ve incelikleri ne derece iyi kavradığını, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî mes'elesindeki ihtiyatkâr telâkkisi ile gayet açık göstermiştir.

Metnini aynen verdiğimiz bu mektup, Ebussuud Efendinin son derece âdil ve ma'kul bir insan olduğuna şahadet ediyorsa da, sūfliliğine intikal etmemizi temin etmiyor. Onda okuduğumuz haklı mütalâalar, «Tasavvuf»a karşı duygularını da hakşinaslık, adâlet manasında belirtiyor. Yö-

rükân ise, bu duyguları fazla olarak, intisab manasına yormak üzere « eşi bulunmaz bir vesika» telâkki etmekle kendisinin keyfine ve işine uyduğu gibi te'vile sapmak serbestisini açıklamış bulunuyorki, böyle bir isti'cal ta'dil edilmezse, en tehlikeli tamimlere yol açar. Zira bir kimse için, her hangi bir mesleğe bu derece kolay nisbet edilmek kaide olursa müsbet manaya olduğu kadar menfi manada da aynı kolaylığın ihtiyar edilmesi önlenemez. Mahiyetine nüfuz edemediği bir fetva yüzünden, Ebussu'ud'u kaba softalığa nisbet etmeğe mecburiyet duyan Yörükân, bilmelidir ki, kaba softalık, sathî ve kolay hüküm vermenin Şeri'at sahasındaki tecellisinden başka bir şey değildir ; ve böylece en yüksek bir vicdan ve ahlâk müessesesi olan din, sudan sebeblerle süiistimal edilmiştir. Kabahat dinde değil, dini süiistimal etmekteki sathî zihniyettir. Aynı sathîlik ile din kadar, ilim ve insaniyet mefhumlarının da süiistimali mümkündür. Kaba softalığı kelimelerle şeklen red etmek yetişmez. Onu, o hale getiren zihniyet, yani çabuk ve sathî hüküm savurmak iptilâsı bertaraf edilmedikçe, sözle, şeklen muahaza edilen şey, mahiyet ve esas itibarıyla muhafaza edilmiş bulunur.

Yörükânın yanlış düşüncesinden şu netice çıkıyor : Ebussu'ud Efendi, eğer sufi olmasaydı, Gazanfer Dede'yi çoktan feda edecekti. Ne garip görüş !

Görülüyor ki, Yörükânın dayandığı üçüncü delili de, ilk iki çürük delili gibi, kritiğe mukavemet edemeyecek mahiyettedir. Eğer Ebussu'ud Efendi sûfî bir kimse olsaydı, bugün, bu zat hakkında sûfî midir, değil midir diye Yörükânın mikroskopla aramağa kalkışmasına hiç te ihtiyaç yoktu. Ebussu'udun sûfiligini iddia etmek için indî tevillerden ziyade, objektif, sarih, kat'î vesika ve şahadetler istemek hakkımızdır ; bu mümtaz mütefekkir'in, Fıkıh ve Tefsir sahasındaki değerli eserleri yanında tasavvufî bir risalesi olsun, ortaya konulmadıkça, temelsiz zan ve tahminlere iltifat edilemez. İlim, ne eski ve ne modern şekillerinde, bu derece ucuz, bu derece sathî te'sis ve temsil olunmamıştır.

Yörükân, Ebussu'ud Efendinin Gazanfer Dede hakkındaki mektubunu derc ettikten bir az sonra, muhteviyatına nüfuz edememiş olacak ki, şu tarzda karışıklığa düşüyor (S. 147) : «Dikkati çekmeğe lâyıktır ki, bundan evvel Oğlan Şeyh hakkında İbn-i Kemal tarafından küfür ile hüküm fetvası verildiği ve Gazanfer Dedenin, onun silsilesinden ve o cinsten bir adam olduğu kabul edildiği halde serbest bırakılması ve nasihatla iktifa edilmesi cihetine gidiliyor», diyor.

Halbuki, bilindiği vechile, Ebussu'udun bu mektubunda Gazanfer Dedenin Oğlan Şeyh cinsinden bir adam olduğunu kabul ettiğine dair hiç bir delâlet yoktur. Bilâkis, Ebussu'udun : «Ana mutaallik, Fakîrde dahi bir ilmi kat'î yokdur ki hidmet-i 'aliyye'ye i'lâm itmamekle 'indallâh muâhaz olam» demesi Yörükânın anlayışını tekzib etmektedir. Üstelik : «Şol mertebe varki, Oğlan Şryh silsilesindedir didikleri vâkı' ise, hayır yokdur» mütalâasını serd etmesi, bu tekzibi bir kat daha takviye etmekte, nihayet : «Bunun ol tarikden ittiği şer'le sabit olmadın, anın mecrasına icra olunmak meşru' değildir» demesiyle hükmü, büsbütün kat'ileştirmektedir. Evet, Oğlan Şeyhin bile suçu tamamen sabit olup, diğer ihtimaller ortadan kalkıncaya kadar, Ebussu'ud Efendi, Şeyhî Çelebinin menfî hükmüne rağmen, iki üç meclis tevakkuf etmiş ve nihayet, Oğlan Şeyhin mülhid olduğuna kanâat getirince, «onun silsilesinden» bile olanlardan «hayır gelmez» demiştir. Öyle ise, Yörükânın, bu mektup vesilesiyle yazısında : «Ebussu'udun bu mektubu, onun ilmî şahsiyetini» göstermek bakımından değil, aynı zamanda «onun tasavvufa karşı duygularını ve mes'e- leler karşısında inceleme sistemini ve zamanın telkinlerini göstermek bakımından eşi bulunmaz bir vesikadır» cümlesi, şu şekli ile bile kendisini teyid etmekten uzaktır. Filhakika, yukarıda da belirttiğimiz gibi, mektup Ebussu'udun «tasavvufa karşı duygularını ve mes'e- leler karşısında inceleme sistemini» Yörükân'ın zan ve tahminine zıd olarak açıklamaktadır ; ve hakikaten, bu nmanada Yörükân'ın sathî, keyfî zannını tekzib etmek bakımından «eşi bulunmaz bir vesikadır».

itekim Yörükân'ın «Evvelâ şu cihet anlaşılıyor ki Gazzanfer Dede'yi şikayet edenler şeyhlerdir ; âlimlerden güvenilir kimseler ona hüsnü zan ediyorlarmış. Bu, âmiyâne anlayış altüst eden bir

vesikadır» sözleri de kendi tezi aleyhine bir mütalâa teşkil etmiştir. Yani, sufiliğine indî olarak hükmettiği Ebussuud, Gazanfer Dede'den şikayetçi olan sûfîlerin kanaatına iştirak etmemiş, onu hüsnü zan eden ve fakat sûfî olmayan âlimler tarafını tutmuş demektir. Şimdi Ebussuud'un sufiliği sabit olmadığına göre, Yörükân'ın bu mütalâası bile kendi davası ile mütenakızdır.

Yazar : «saniyen, burada tariki Bayramiyeden ve Oğlan şeyhi silsilesinden olan Gazanfer Dede'nin sözlerinin sufiliğe ve tarikata uygunluk cihetleri aranıyor» diyor. Halbuki Ebussuud'un temennisi, evvelâ «ahkâmı şeriatı muvafık mı» sonra da «meşayih-i İslâm tarikatına mutabık mı» olduğunun tesbit edilmesidir. Yörükân burada ne demek istediğini belli edememiştir. Acaba Yörükân'ca Ebussuud sûfî olmadığı takdirde, Gazanfer Dede'nin şeriat ahkâmına ve meşayih-i İslâm tarikatına muhalefet etmesini mi temenni edecekti ? Yörükân, devam ediyor : «Salisen, şeyhlerin tarikat, hakikat dediklerinin şeriatın özü olduğu açıklanmak suretiyle tasavvufa kendi kalemiyle kıymet veriliyor» diyor. Acaba, bunun manası sufî olmıyan kimsenin tarikat ve hakikatı, şeriatı aykırı olarak telâkki etmesi lüzumu mudur ? Bu nasıl bir şeriat ve tarikat telâkkisidir ? Nasıl olursa olsun, şurası muhakkaktır ki, Ebussuud irfan ve vicdanına bir nebze malik olanlar, hangi cereyana mensub bulunurlarsa bulunsunlar, hakikatın izharı hususunda aslâ tereddüd etmezler. Ebussuud ve onun irfan ve vicdanına âşina bulunan bir kimse, hakikat ve hak ile hiç bir muvazaa kabul etmez. Böyle bir şey'e onun ne irfanı ne iz'anı ne de imanı müsaade etmez. Muvazaa, her üç mazhariyyetten nasibi olmayan sufustai'nin şiarıdır. Ebussuud ise, cehalet ve kaba softalıktan uzak olduğu gibi, sufustailikten de âzade ve münezzeah bir insan-ı kâmilidir.

Evvelce zikrettiğimiz Fetavâ mecmuasının her iki nüshasındaki Ebussuud'un şu fetvasına dikkat edilsin :

Mes'eale: sabıkâ katlonunan Oğlan Şeyh didikleri şahıs zulmen katlolındı diyen Zeyde ne lâzım olur ?

El-cevab : anın mezhebinden ise, katlolunur.- Ebussuud.⁷²

Gazanfer Dede'ye dair Ebussuud'un cevabî mektubunda, Oğlan Şeyh'e dair izhar ettiği fikir bu fetvanın muhteviyatını te'yid etmiyor mu ?

Ebussuud Efendinin, aynı konu münasebetiyle, Veziriâzam'a gönderdiği cevabî mektub üzerinde gerekli inceleme ve tahliller, Yörükân'dan evvel Profesör Cavit Baysun tarafından «İslâm Ansiklopedisi»nde yapılmış ve Ebussuud maddesinde onun tasavvuf ve mutasavvıflar ile olan münasebetine dair kısma dercedilmiştir. Yörükân, bu mes'eleye gereği gibi temas eden Profesör Baysun'un görüşlerini kabul etmemekle beraber, tezini ona karşı haklı çıkarmağa elverecek bir açıklığa da eriştirememiştir. Ya tetkik ve delil, yahut ilmî cesaret veya ehliyet kifayetsizliği ile izah edilmek zarurî olan böyle bir ürkek ve sarahatsız iddiaya şöyle böyle bir noktai nazar, hele ciddî bir tez adı verilebilir mi ?

Yörükân'ın şu deliline ne buyrulur :

«Ebussuud'un tasavvufî ilgisini gösteren vesikalardan biri de, «Ahzab mecmuası»nda Şeyhül-İslâm Ebussuud'a nisbet edilen iki hizbin bulunmasıdır; gerçi bu hiziblerin Ebussuud efendiye nisbeti şüphelidir» (s. 147). Peki ama, Ebussuud Efendi'ye nisbeti şüpheli olduğu kabul edilen iki hizib nasıl olurda bu zatın «tasavvufî ilgisini gösteren vesikalardan biri» olarak vasıflandırılabilir ? Gafletin derecesine bakınız : «lâkin, Ebussuud'a ait olduğunu bildiğimiz meşhur münacaatının da bu «Mecmuat-ül-Ahzab»e alınmak suretiyle sufiyeye mal edilmesi, onun sufiye camiasına dahil bulunduğunu göstermeğe kâfidir» (s. 147) diyen Yörükân, o münacaatın Ebussuud'a ait olduğunu neye istinad ettiriyor. Haddizatında bu mecmua'da⁷³ (s. 601) «münacaatu Ebussuud

⁷² İstanbul'da, Ali Emiri kütüphanesi, şer'iyye kısmı No. 80, varak 247 a ; Bayazid Umumî kütüphanesi No. 2757 (varak 322 a).

⁷³ İstanbul 1298 (Taş basması).

'alayhi rahmatu'l-Maliki'l-Ma'bud'⁷⁴ kaydından başka hiç bir işaret yoktur. Ebussu'ud'un münacaatının «Mecmuatu'l-Ahzab'a alınmasından sufiligine nasıl delilsiz intikal olur ? O münacaat, başka bir zümrenin defterinde bulunsa idi, Ebussu'ud'un o zümreye ilhaku için kâfi gelecek miydi ?

Filhakika Ahmed Ziyauddin Gümüşhaneli'nin «Macmû'atu'l-Ahzâb»ında : «hâza'l-hizbu li Şeyhi'l-İslâm Ebussu'ud rahmatu'llâhi ta'âlâ 'alayh» denilerek yalnız bir hizbin Şeyhülislâm Ebussu'uda ait olduğu tasrih edilmiş ve, arkasında, bu hizbi her gün okuduğu, bütün ahbablarına hatta babasına okunmasını tavsiye ettiği kaydedilmiştir.

⁷⁵ (يقرأ رح في كل يوم ويوصى بقراءة هذا الحزب لكل احبابه، حتى والده رح في كل يوم)

Fakat, Yörükân'ın mecmuada kayıtlı olduğunu söylediği ikinci hizbin Şeyhülislâm Ebussu'uda ait olduğu hiç de tasrih edilmemiştir. Ancak: «Hizbu Ebussu'ud rahimahullâh»⁷⁶ denilmiştir. Gerçi, aynı «Macmû'atu'l-Ahzâb»da «Kaside-i istigfariyye»⁷⁷ ile «al-Abyatu'l-İhsaniyya fi'l-asmâi'l-Mustafaviyya»⁷⁸ adlı diğer iki manzumenin, şeyh Muhammad Ebussu'ud Raşid al-Halvatî al-Kadirî aş-Şâfi'î al-Ansarî al-Makdisî «al-madfûnu bi turbatin ma'lûmatin, kuddisa sirruhu»ya ait olduğu kaydedilmiş ise de, bu kayıta sarahaten adı geçen şeyh Muhammed Ebussu'ud'un, şeyhülislâm Ebussu'ud Efendinin kendisi olduğuna munzam bir delil irad edilmeksizin istidlâl edilmek kabul edilemez. Bu halde ikinci hizbin bu iki Ebussu'ud'dan birisine nisbeti delilsiz ve sarahatsız kaldıkça Şeyhülislâm Ebussu'ud Efendi'ye de aidiyeti iddia edilemez. İlimde kuru iddiacılık kadar ilmî zihniyetin fıkdanını ilân eden bir şey güç bulunur. Kaldiki her iki hizbin Ebussu'ud Efendiye ait olduğunu Yörükân'da şüphe ile karşılamaktadır. Öyle ise bu hizbleri Ebussu'ud'un Tasavvufla ilgisine delil saydıracak bir vesika telâkki ve zikretmesi de manasızdır. Böylece : «Ebussuuda ait olduğunu bildiğimiz meşhur münacaatının» cümlesindeki «bildiğimiz» kelimesi fuzulidir ; zira hiç bir delil ve hiç bir kaynak ile teyid olunmamış bilgi, cehli mürekkebe müsavidir. Bu hizbin başında⁷⁹ ancak «Münacâtu Ebussu'ud, 'alayhi rahmatu'l-Maliki'l-Ma'bud» kaydından başka hiç bir işaret yoktur. Ona rağmen Yörükân'ın bu «münacaatın da bu Mecmuatu'l-Ahzaba alınmak suretiyle sufiyeye maledilmesi, onun sûfiye camiasına dahil bulunduğunu göstermeğe kâfidir» iddiası bilmediğini bilmemek delilinden başka bir mana ifade etmemektedir.

İstanbul'da Bayezid Umûmî kütüphanesinde 1262 numara'da kayıtlı «Du'âname li Ebussu'ud rahimahullâh»⁸⁰ adlı yazma bir eser mevcuttur. Bosna-Saray Devlet müzesinde 108 numarada kayıtlı bulunan bir yazma mecmuada da «Min avradı Ebussu'ud» başlığı altında beş beyitlik bir manzume vardır.⁸¹ Her hangi bir meşhur zata nisbet edilmiş bir kaç duayı yahut evradı,⁸² hakikaten ona ait olup olmadığı bile ilmî surette tevsik edilmeksizin, delil ittihaz etmek kaide olabilece Yörükân'ın bu söylediğimizi de öğrenir öğrenmez istismara özenmesinden daha kolay ne olabilir ?

⁷² Aynı eser s. 204.

⁷³ Aynı eser s. 204.

⁷⁴ Aynı eser s. 356.

⁷⁵ Aynı eser s. 550—552.

⁷⁶ Aynı eser s. 552—560.

⁷⁷ Aynı eser s. 601.

⁸⁰ «Müftî'i zaman, Hoca Çelebî Ebussu'ud hazretlerinin risale-i mübarekesi dirki, merhum ve mağfûr Ali Paşa, Yassara'llâhu fi'd-Dârayni limâ yaşâ'u, iltimas idub irsal itdügidir : a) İsm-i a'zam ve ed'iye-i müstecabe'de ve her murad için okuyacak du'alar beyanındadır ; b) seferde ve gazada ve binmekte ve inmekte ve havf ve şiddetde ve hastalıkda ve gam ve gussa'da ; c) sabahda ve akşamda ve yatmakta ve uyanmakta ; d) yemekde ve içmekte ve libas giyub soyınmakta ve eve ve hammama girüb çıkmakta ; e) nefis ve mal ve ehil ve iyal hıfzı için ; f) orucda ve bayramda ve kadir gecesinde ve arefe gününde ; g) salâvat-ı mansusa ve da'âvâtü mahsusa beyanındadır.

⁸¹ Fehim Spaho, Arapski, perziski i turski rukopisi, Sarajevo 1942 s. 47.

Yörükân, Ebussu'ûd tefsirinin mukaddemesindeki bazı sözlere dayanarak,⁸² «Kur'andaki tasavvufî neş'eye aşına ve ona önem verdiği için delilidir» diye bazı tevellere kalkışmakla sûfi olmayan müfessirlerin «Kur'anın hazinelerinde gömülü esrar ve rumuz-u hafiyeye»den haberleri olamayacağı zehabında bulunmak gibi bir gaflete müptelâ olduğunu itiraf etmektedir (s. 148). Hatta, daha ileri gidilerek Ebussu'ûd Efendi tarafından bilhassa üç Kur'an ayetinin tefsirindeki izahların, tasavvufî olduğu isbat edilmeksizin «tasavvufî izahlar»ından bahs olunmak, Yörükân'a mahsus hüküm verişin cilvelerindedir. Bahis konusu ayetler şunlardır :

1 — «Huva'l-zavvalu va'l-ahiru vaz'-zahiru va'l-batinu»... (Suratu'l-Hadid.. 57/3)⁸³ ile «Va mâ ramayta iz ramayta va lâkinna'llâha rama» (Suratu'l-Anfâl.. 7/17).⁸⁴ Ebussu'ûd Efendinin bunlara dair tefsiri (I, 554 ; II, 560) hiç bir tasavvufî izah tesbit etmemektedir. Öyle ise, ya Yörükân bu tefsirleri okumadan ezbere ve keyfi isnatta bulunmuştur, yahut okuduğunun manasını bile kavrayamamıştır.

2 — Al-Mâ'idı (V) suresinin 35. inci «İbtagû ilayhi'l-vasilata» ayetinin Ebussu'ûd Tefsirinde (I, 371), Yörükân'ın tahayyül ettiği tasavvufî izah yoktur. Ebussu'ûd, al-Baydâvî gibi⁸⁵ «vasilâyı ma'siyetleri terk ve tâatları işlemek ile şerh etmiştir ki, bu izah şeyh Muhammad 'Abduh'unkinden⁸⁶ farksızdır. Sufî bir müfessir olan şeyh İsmail Hakkı'nın «Rûhu'l-bayân»ında ise, bu kelimeye verilen mana hakikaten tasavvufîdir : «hakikat üleması ve tarikat şeyhleri».

«... بالوسيلة، وهي علماء الحقيقة ومشايخ الطريقة»⁸⁷

Abû Sa'îd Ahmad İbnu'l-Hasan at-Tûsî «Kitâbu'l-arba'in fi manakibi'l-fukarâ'i va's-sulâhâ» isimindeki eserinde zikri geçen ayete temas ederken «al-vasilatu ila'llah» «fukaraya takarrub» diye izah etmiş ve bu izahı apokrif bir hadis ile te'yid etmiştir.

«... ارغبوا في دعاء أهل التصوف واصحاب الجوع والعطش...»⁸⁸

Görülüyor ki Ebussu'ûd'un Tafsîr mukaddemesi ile yukarıda zikrettiğimiz üç ayetin tefsiri, Yörükân'ın çıkarmağa yeltendiği manaya aykırıdır. Binaenaleyh, Ebussu'ûdun sûfi olduğu hükmü de tamamiyle temelsiz ve değersiz kalmaktadır.

Fakat, yazar, yine mutmain olamayarak, Ebussu'ûdun tasavvufa meylini teyid etmek için sûfilîğe elverişli diğer bazı âyetler üzerinde Ebussu'ûd Tefsirinde nasıl izah edilmiş olduğunun

⁸² (İrşâdu'l-akli's-salim ilâ mazâyâ'l-kitâbi'l-karîm, Dâru't-tibâ'ati'l-Misriyya, 1275, I, 3).

«... لا سيما الكتابات والروايات التي تتناول بالشان الجليل والنعيم الجميل. فان كلا منهما قد احرز قسب الحق اى احراز... ولقد كان ش سوانين الامم وسوانات الدهور والاعوام اوان اشتغالي بملأتهما ومارتها وزمان التسامى بمناصحتها ومدارسها يدور في بلدى على الاستمرار آتاء الليل والرائ ان النهار ان انظم درر فوائدها في سمط دقيق وارثب غرر فوائدها على ترتيب ايق واضيف اليها ما القيته في تضاعيف الكتب الفارة من جواهر احتمائى... على ذوق ايق والساب ابع... واعديها الى الخزانة العامة.»

«(عوالول) السابق على سائر الموجودات لما انه مبدئها ومبدعها (والا ر) الباقى بعد فناها حقيقة (والظاهر) وجوداً لكثرة دلالة الواضحة (والبان) حقيقة فلا تخوم حوله العقول... فهو متمم باستمرار الوجود في جميع الارقات والظهور والخفاء (وهو بكل شيء علم) لا يعزب عن علمه شيء من الظاهر والبان.» (İrşâdu'l-akli's-salim, I, 554).

⁸⁴ Halbuki Sufî olan İsmail Hakkı'nın izahı böyledir : وذلك في : ولكن رحمت بالله. واما رحمت اذ رحمت (وما رحمت اذ رحمت) فاذا تجلى الله لعبد بصفة من صفاته، يظهر على العبد منه فعلا يناسب تلك الصفة... فلما تجلى الله للنبي صلى الله عليه وسلم بصفة القدرة، كان رحى به بين رحى. وكان يده يداه في ذلك الخ.

(Rûhu'l-Bayân fi tafsiri'l-Kur'an, Bulak 1255, I, 830).

⁸⁵ 'Abdullâh ibn 'Umar al-Baydâwî, Anwâru't-tanzil wa asrâru't-ta'wil (Beidhawii Commentarius in Coranum, ex codd. Parisiensibus, Dresdensibus et Lipsiensibus edidit indicibusque instruxit H. O. Fleischer, Lipsiae 1846, I, 257).

⁸⁶ Al-Manâr, XXIV, 450.

⁸⁷ Rûhu'l-bayân, I, 560.

⁸⁸ Fadlullâh Muhammad ibn Ayyûb, Kitâbu'l-fatâwâ's-Sûfiyya, İstanbul, Bayazid Umumi kütüphanesi, yazma No. 2713, varak 14 b.

araştırılmasını da istiyor. Araştırılma lüzumunu ileri süren bir insan, ilkin müdafaa ve tavsiye ettiği şartı bizzat kabul etmek mecburiyetinde değil midir? Yoksa o âyetlerin sekizini hatırlatıp geçmek, araştırma demek midir?

1 — «Sufiye kendi mesleklerinin meşruiyetini isbat için: (likullin ca'alnâ minikum şir'atan) (al-Mâ'ida V, 48) ayetine dayanır» diyen Yörükân, eğer Ebussu'ûdun Tefsirine⁸⁹ müracaat etseydi, orada tasavvufî izahı herhangi bir iz bulunmadığını görürdü:

« والمعنى لكل امة كائنة منكم ايها الامم الباقية والحاليتها جعلنا، اي عيننا ووضعنا شرعة و منهاجاً خاصين بتلك الامة لاتكاد تتخطى شرعتها التي عينت لها . فالامة التي كانت من مبعث موسى الى مبعث عيسى عليهما السلام شرعتهما التوراة . والتي كانت من مبعث عيسى الى مبعث النبي عليهما الصلاة والسلام شرعتهما الانجيل . واما انتم ، ايها الموجودون فشرعتم القرآن ليس الا ، فآمنوا به وعملوا بما فيه ...»

Sûfî bir müfessir olan İsmail Hakkı bile, «Rûhu'l-bayân» adlı tefsirinde, bu izahı az farkla nakletmiştir.⁹⁰

2 — Sûfîlerin intisab hususunda dayandıkları : «Fa's'alû ahlaz'-zikri in kuntum lâ ta'lâmûn» (Suratu'n-Nahl: XVI, 43) ayetinin tefsirinde de Ebussu'ûd Efendi hiç bir tasavvufî mülâhaza serdetmemiştir;⁹¹ izahı, al-Baydâvî'ninkinden hemen hemen farksızdır.⁹² «Rûhu'l-bayân» ise, buna tasavvufî mütalâalar ilâve etmiştir.⁹³

3 — Zikir için sûfîlerin dayandıkları : «Yâ ayyuha'l-lazîna amanu'z-kuru'llâha zikran kasîran» (Suratu'l-Ahzâb, XXXIII, 41) ayetinin tefsirinde⁹⁴ Ebussu'ûd tarafından hiç bir tasavvufî izah verilmemiştir. Al-Baydâvî⁹⁵ ve Mahmûd İbn 'Umar az-Zamahşarî⁹⁶ gibi, Ebussu'ûd da burada «zikru'llah»: tahlil, tahmîd, tamcîd ve takdîs ile ; «zikran kasîran» ise «her vakitte ve her halde» manalarıyla izah etmektedir. Fakat, İsmail Hakkı, ona ayrıca tasavvufî manalar ilâve etmiştir.⁹⁷

4 — Zikir-i hafî hususunda Sûfîlerin istinadı olan «va'zku Rabbaka fî nafsika tadarru'an va hîfatan va dîna'l cahri bi'l-kavl»... (Suratu'l-A'râf: VII, 205) ayetinin Ebussu'ûd Efendi tarafından yapılan kısa tefsirinde de,⁹⁸ Yörükân'ın zannettiği gibi, tasavvufî izahlar yoktur. Ancak, İsmail Hakkı'nın tefsirinde bu ayetin tasavvufî izahına bir kaç sahife tahsis edilmiştir.⁹⁹

⁸⁹ İrşâdu'l-'akli's-salîm, I, 280.

⁹⁰ I, 568.

⁹¹ İrşâdu'l-'akli's-salîm, II, 16.

⁹² Anvâru't-Tanzîl, I, 515.

⁹³ II, 347.

⁹⁴ İrşâdu'l-'akli's-salîm, II, 356.

⁹⁵ Anvâru't-Tanzîl, II, 130.

⁹⁶ Al-Kaşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-Tanzîl wa 'uyûnu'l-akâwîl fî wucuhî't-ta'wîl Bulak 1281, II, 191.

« وقال بعضهم : الامر بالذكر الكثير اشارة الى محبة الله تعالى ، يعنى : احبوا الله ... فاجب الله محبته بالاشارة فى الذكر الكثير . وانا ارجبها بالاشارة دون العبارة الضمنية لان اهل المحبة هم الاحرار عن رق الكونين . والحر تكفيه الاشارة ، وانا لم يصح بوجوب المحبة لانها محسوسة بقرم دون سائر الخلق ...»

⁹⁷ (Rûhu'l-Bayân, III, 125—126)

⁹⁸ İrşâdu'l-'akli's-salîm, I, 546.

⁹⁹ Rûhu'l-bayân, I, 816—818. Bilhassa şu noktalar dikkat çekicidir :

« والذكر المطلوب من العبد ان يذكر الله باللسان ويكون حاضراً بقلبه وروحه وجميع قواه بحيث يكون بالسكينة متوجهاً الى ربه ... ثم اذا داوم عليه ينتقل الذكر من لسانه الى قلبه . ولا يزال يذكر بذلك حتى يتجلى له الحق من وراء استار غيوبه ... فيفنى العبد فى الحق ... فيكون الحق ذاكراً ومدكوراً . وذلك بارتفاع الثنوية وانكشاف الحقيقة الاحدية ... كذا فى شرح الفصوص لداود القيصرى فى الكلمة اليونانية ... واتفق المشايخ والعلماء بالله على من لاورد له لاوارد له ... قال ابن المالك : ولهذا ينكر اهل التصوف ترك الورد كما يتكبرون ترك الفرائض ... (I, 817—818).

5 — Sûfîlerin ayakta zikir için dayandıkları : «Allazîna yazkuruna'llâha kıyâman va ku'ûdan» (Suratu Âli 'İmrân : III, 191) ayeti¹⁰⁰ ile

6 — Toplu zikir için delil gösterdikleri : «Va'sbir nafsaka ma'allazîna yad'ûna Rabbahum bi'l-gadati va'l-'aşîyy» (Suratu'l-Kahf : XVIII, 28) ayetinin Ebussu'ûd tarafından yapılan tefsirlerinde¹⁰¹ tasavvufî bir mana göze çarpmıyor.

7 — Sûfîlerin «Înaba» için istinad ettikleri : «Va anîbû ilâ Rabbikum va aslimû lahu» (Suratu 'z-Zumar : XXXIX, 54) ayetinin tefsirinde Ebussu'ûd Efendinin¹⁰² izahları al-Baydâvî'ninkinden¹⁰³ farksızdır. Halbuki, şeyh İsmail Hakkı, ayeti tefsir ederek, Al-Cunayd ve İbrahim İbn Adham'ın izahlarına müracaat ettiği görülmektedir.¹⁰⁴

8 — Nihayet «bay'at»¹⁰⁵ hususunda Sûfîlerin esas tuttıkları : «Înna'l-lazina yubay'ûnaka, innamâ yubay'ûna'llâha, yadu'llâhi favka aydihim»(Suratu'l-Fath : 48/10) ayetinin tefsirinde Ebussu'ûd Efendi, hiç bir vakit tasavvufî izaha kalkışmamıştır.¹⁰⁶ İsmail Hakkı ise,, tafsilâtlı şekilde, tasavvufî izahat vermektedir.¹⁰⁷

Demek oluyor ki : «Bu ayetlerin Ebussuud tarafından nasıl tefsir edildiği araştırılmadan onun tasavvufa olan meyli hakkında konuşulamaz» (s. 148) diyen Yörükân, iki def'a kendi kendisini mahkûm etmek durumundadır. Ya «bu ayetlerin Ebussuud tarafından nasıl tefsir edildiğini»ni araştırmaksızın konuşulamayacağı yolunda müdafaa ettiği kaideyi kendi payına ihlâl etmesine rağmen tatbik ediyor davranmakla samimiyetsizlik etmiştir; yahut Ebussu'ûd'un metnine baş vurmuş ise de, manasını doğru dürüst sökmemiş ve hatasını hakikat sanarak doğru tetkiklere haksız isnatlarda bulunmak gafletine sürüklenmiştir. Birinci haldeki samimiyetsizliği, halkın «âleme verilecek talkını kendi yutar salkımı» hükmünü hatırlattığı gibi, ikinci haldeki gafleti, eskilerin hem dâll hem mudill olmak tavsifini düşündürebilir. Biz sadece kendisinin, Ebussu'ûd tarafından bu âyetlerin nasıl tefsir edildiğine dair, maalesef, hiç bir haberi olmadığını, zira biraz ciddi bilgisi olsaydı, Ebussu'ûd'un tasavvufa olan meyli hakkında bu derece çürük faraziyeler yürütmeğe cüret edemeyecek kadar basiretli davranacağını takdir ediyoruz.

Evlîya Çelebi tarafından Ebussu'ûd'un sûfî olduğuna dair ileri sürülen delil esassız olduğu Peçevî tarafından da hiç bir delil zikredilmediği itiraf edilmiş olduğuna, Yörükân'ca delil göstermeğe müteveccih gayretlerin ise neticesiz kaldığına göre, evvelce belirttiğimiz gibi Âlî'nin iddiası çürütülmemiş demektir. Ebussu'ûd'un sûfî olduğu söylenilip de Tasavvuf'ta tâkip ettiği yol ve benimsediği sistem belirtilemez, bağlı olduğu tarikatı bile işaret edilemezse, koca allâme, gizli din tutan bir kimse mevkiine düşürülmüş olur ki, böyle indî bir faraziyenin mahiyeti Ebussu'ûd'un değil, belki vazunun zihniyetine râci'dir. Bir mütefekkir için hakikî bir sûfî olmak nasıl kusur teşkil etmezse, sûfî olmamak ta ayıp sayılmaz. İslâm'da sûfî olanlar kadar hiç sûfî olmayan nice büyük mütefekkirler gelip geçmiştir. Bu itibarla, artık bu mevzu üzerinde daha fazla durmağa lüzûm kalmamıştır.

Fakat, muayyen ve hususî bir mesele değil, hatta en umumî esaslar iyi kavranmadıkça, en basit hakikatlar bile münakaşa konusu haline gelir.

Yörükân'ın 149 uncu sahifede serdettiği şu mütalâa bizi böyle bir vaziyetle karşılaştırmaktadır : «İslâm İlâhiyatçıları ile mutasavvıfe arasında eskiden beri zıddiyet bulunduğunu söylemek

¹⁰⁰ İrşâdu'l-'akli's-salim, I, 264—266.

¹⁰¹ Aynı eser II, 78—79.

¹⁰² Aynı eser II, 442.

¹⁰³ Anwâru't-Tanzil, II, 201.

¹⁰⁴ Rûhu'l-bayân, III, 411—412.

¹⁰⁵ «Bay'at» kelimesini Yörükân «Bîat» diye almaktadır ki, Bay'at ile hiç bir ilgisi yoktur; çünkü Bîat, kilise, havra manasındadır. İlmî bir etütte halkın itiyad ettiği bir telâffuzu ittihaz etmek ne kadar doğru olabilir?

¹⁰⁶ İrşâdu'l-'akli's-salim, II, 512.

¹⁰⁷ Rûhu'l-bayân, III 695—699.

ise, kelâm ve tasavvuf tarihini bilmemek ve âmiyane telâkkiye, düşünmeden uymaktır. Hakikatta böyle bir şey yoktur».

Bu cümle, kelâm ve tasavvuf tarihi hususunda en umumî ve en iptidai bir vukuf sahibi olan kimsenin kaleminden kolay kolay çıkmaz. Fakat, mademki ciddî bir ilim ve ihtisas dergisine girmiş, iddialı hükümler önündeyiz ; kelâm ve tasavvuf tarihini biraz bilenlerin hayretle dudak bükecekleri böyle bir hükmü istihfaf edip geçemeyeceğiz ; ve insaf ehlinin takdirine bazı kısa malûmat arzedeceğiz. O zaman kelâm ve tasavvuf tarihini bilmemek, âmiyane telâkkiye düşmek zafının ciheti ayidiyeti de tebeyün edecektir.

Mısır ülemasından ve Üniversite profesörlerinden Dr. Ahmad Amîn, al-Azhar Üniversitesi dergisinde, «Müslümanlarda tetkik sistemleri» adlı yazısında : fukaha ve sufiye sistemlerinin, muhtelif ve müteânid olduğunu, her iki tarafın ifrata kapılmaları dolayısıyla birbirlerine şiddetli düşman kesilmiş («al-‘adâ’u’s-şadîd») bulduklarını, bilhassa düşmanlığın Hanbelilerle Sûfîler arasında, asırlar boyunca devam ettiğini, al-Hallâc hem as-Suhravardî misalini vererek açıklamış, İbn Taymiya’nın sûfîler aleyhine mücadeleye giriştiğine, nihayet hem fakih hem sûfî olan al-Gazâlî’nin bu iki sistemi te’lif için uğraştığına, o uğurda «İhyâ’u ‘ulûmî’d-din»ini yazarak, bir yaklaşıma sağlamağa çalıştığına dikkati çekmiştir.¹⁰⁸

Dr. Ignaz Goldziher, muhtelif eserlerinin bazı yerlerinde, Sufiler ile fukaha ziddiyetinden bahsetmiştir. Ezcümle «Muhammedanische Studien» adlı eserinde : «Sufilere tâbi’ olanlar ile fıkıh mümessilleri arasındaki münakaşaların sayısız misallerden birini»¹⁰⁹ zikretmektedir. Bunu müteakip, aynı eserde, Ehli sünnet üleması ile sûfîler arasındaki ziddiyetin sebeplerine temas etmiştir.¹¹⁰ Daha sonra, «Sûfî salgınına gayri mütemayil ilâhiyatçılar»¹¹¹ ve saire gibi bir takım kayıtlar dermeyer etmiştir. Başka bir eserinde de sûfîlerin ülema tarafından maruz kaldıkları hücum, tekfir (zandaka) ve işkenceler anlatılmıştır.¹¹²

Louis Massignon «Encyclopédie de l’İslâm»daki «Tasawwuf» maddesinde belirtirki : İslâm âlimleri arasında evvelâ Hâricîler Tasavvufa karşı düşmanlık izhar etmişler ; onlardan sonra İmamiyya (Zaydiyya, İsnâ‘aşariyya ve Gulât) zümresi sufiliğe intisabı, sureti kat’iyyede reddetmişlerdir. Eu hususta en yavaş davrananlar Sünniler olmuştur. Sünniler, hiç bir zaman Tasavvuf aleyhtarlığında *itifak* etmemişlerdir. Nihayet, mütedil sûfilik, hiç bir zaman, Sünnî İslâm cemaatı dışına tard edilmemiştir ; Sünnî âlimler arasında *tasavvufa karşı en çok düşmanca* hisler besleyen İbnu’l-Cavzî, İbnu’l-Kayyim al-Cavziyya (İbn-i Kayyum-u Cevzi değil!) ve İbn Taymiya, Al-Gazâlî’nin, o büyük ahlâkî otoritesi önünde eğilmişlerdir. Yalnız İbnu’l-‘Arabî şakird-

¹⁰⁸ Manâhicu’l-bahsi ‘inda’l-Muslimîn (Macallatu’l-Azhar, al-Kâhira, gurratu Ramadân 1371-25 mayu 1952, XXIII/IX, 15—18).

¹⁰⁹ Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 290—291 (Es ist dies nur eines der zahlreichen Beispiele von Reibungen der Adepten des Sufismus mit den Repraesentanten der kanonischen Theologie).

¹¹⁰ Aynı eser, II, 291 (Der Antagonismus zwischen orthodoxen Theologen und Sûfis hatte seinen Grund theils...).

¹¹¹ Aynı eser, II, 299 (Dem Sufi-unwesen abgenigte Theologen).

¹¹² Le dogme et la loi de l’Islam, trad de Félix Arin, Paris 1920, p. 145—146 (Il faut bien s’attendre à ce que la cotérie théologique ne soit pas disposé d’une façon, précisément favorable à l’égard des Sufis... que... leur aient attiré des dures attaques de la part des représentants de la théologie d’école de les considérer comme zindiq... Lorsqu’à la fin du IX e siècle, le sombre esprit de l’orthodoxie domina à Baghdad, maints célèbres Sufis furent soumis à une cruelle inquisition... Et si, surtout, quelques Sûfî poussait un peu trop loin les conséquences de l’union avec le divin, il pouvait même—comme al Halladj et Chalmaghani— faire connaissance avec le bourreau).

lerinin «Monisme»ine karşı, onlardan sonra gelmiş olan Sünnî fakihlerin ta'n ve teşni'leri, büyük muvaffakiyet kazanmaksızın çoğalmıştır.

Bağdad'ın 250/864 tarihinden itibaren Sûfî merkezi olduğuna işaret eden Massignon, o devirde sufilerle fukaha arasında *ilk alenî niza'm* meydana çıktığını kaydetmektedir.¹¹³

Aynı müellif «Tarika» bahsinde, sünnî fakihlerin tarikatlar tarafından yapılmış bid'atlara daima hücum ettiklerini göstermektedir.¹¹⁴ «Zındık » maddesinde ise : sufilerin «hubbu'llâh» doktrini yüzünden, zındık olarak, erkenden takibata uğradıklarını, hatta Malikî ve Hanefilerin, kendilerini zandak'a ile ittiham eylediklerini ve ittiham sabit olunca, idama kadar gidildiğini açıklamıştır.¹¹⁵ Massignon, tasavvuf müntesiblerini Aş'arî metaphysique'ine intibak ettirmek maksadıyla kaleme alınıp (438/1046) hâla İslam mistiğinin klâsik el kitabı hükmünde bulunan «Risâlatun ilâ camâ'ati's-sufiyyati bi buldani'l- İslâm» müellifi, Ab'ul-Kâsım Abdülkarîm İbn Havâzin al-Kuşayrî» diğer Aş'arîler ile birlikte, Hanbali fakihler ve Selçuklu memurlar tarafından takibata ma'ruz bir sufidir», der.¹¹⁶

«İz'il balvâ fi hazihî'd-diyâri bi'l muhalifina li hazihî't-tarikati va'l-munkirina a'layha şadîd» cümlesi ile tasavvuf aleyhtarlığının mevcudiyetini tesbit eden al-Kuşayrînin ta kendisidir.¹¹⁷ Ve şimdi biz de soruyoruz : Yörükân indiyatını terketmemek gayreti ile al-Kuşayrî'yi de âmiyane düşünüşe nisbet etmekten çekinmiyecek midir ?

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki mezuniyet, doktora, ve doçentlik tezlerini tasavvufî mevzulara tahsis etmiş bulunan genç bilgin Dr. Kasım Küfrevî, Massignon'un, bu telâkkisine, iltihak etmek durumundadır ve «Kuşayrî, hayatı, tasavvuf ve zikir telâkkileri»¹¹⁸ adlı etüdüne şöyle başlamaktadır :

«Tasavvuf, *zuhuru ile birlikte bazı münakaşalara yol açmış ve sonraları da taarruza uğramıştır.* Sufiye'nin batını zahire tercih etmeleri zahir üleması tarafından hazm edilemiyordu. Çünkü, şcriat zahire göre hükmederken, tâ'at'ı 'ibâdetten üstün tutarak, zahire ehemmiyet vermeyen sufîyeye iyi gözle bakmıyordu....¹¹⁹ ilk itiraz sesi, Haricîlerden yükseldi. Üçüncü asırda ise, İma-miyye mezhebi, tamamıyla redde kalkıştı.... Mu'tezile ile Zahiriye ise, tasavvuftaki aşk ve mahabbeti hoş görmiyerek, bunun nazarî bakımdan teşbihe, ilmî bakımdan da hulule yol açabileceğini iddia ediyordu. Ehli sünnet üleması ise, sufilere mevkiini ta'yinde teennî göstermiş ve bilâhara, bu mezhebi hoş görmüştür. Ahmed ibni Hanbel, tasavvufu fikri kuvvetlendirerek Allah ile ünsiyet peyda etmiye çalışmak suretiyle farzları ifâ'da mübalâtsizlik tevhit ediyor diyerek, tenkit ederken, talebesinden Huşayş ve Abu Zar'a, *sûfileri ruhanî zındık sayacak derescede haşin* davranmışlardı. Hakikatta, Ehli sünnet üleması, mu'tedil sûfîlere karşı daima hürmetkâr kalmışlar.... beşinci asrın başlarında tasavvuf safiyetini kaybetme emareleri göstermeğe başlıyordu. Esasen bir buçuk asırdan beri devam edegelen dedikodular karşısında *tasavvufu müdafaa ve muhafaza etmek zarureti* kendini göstermiş bulunuyordu. Talih, bu vazifeyi büyük bir âlim, kudretli bir sûfî olan imam Abul'-Kasım al-Kuşayrî'ye tevdi ediyordu.... Sufî adını alan gürühun bu ismin taşıdığı safiyetten yavaş yavaş uzaklaşmakta ve hatta bir kısmının tamamen uzaklaşmış olduğunu görerek, tasavvufun bunların anladığı manada bir takım mübalâtsizlikten ibaret olmadığını ilân etti.

¹¹³ Enc. de l'İslam, Leiden-Paris 1934, IV, 717-718.

¹¹⁴ Aynı eser, IV, 701.

¹¹⁵ Aynı eser, IV, 1298.

¹¹⁶ Louis Massignon, Al-Kuşayrî (Encyclopédie de l'İslam, Leiden 1918, II, 1227).

¹¹⁷ Abu'l-Kâsım 'Abdu'l-Karîm ibn Havâzin al-Kuşayrî, Ar-Risâlatu'l-Kuşayriyyatu fi 'ilmi't-Tasavvuf wa'alayha havamişu min şarhi şayhi'l-İslâm Zakariyyâ al-Ansârî), Dâru't-Tiba'ati'l-âmira, 1287, s. 2).

¹¹⁸ Arap filolojisi mezuniyet tezi, İstanbul 1944. Henüz neşredilmeyen bu etüd, İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde 961 numarada kayıtlıdır.

¹¹⁹ Aynı eser s. 1.

Kuşayri, tasavvufun ehl-i sünnet ve cemaat akidelerine tamamen mutabık bir mezheb olduğunu isbat maksadıyla bir risale kaleme aldı.¹²⁰

Zamanındaki sûfi geçinenlere nümune-i imtisal olmak üzere zikrettiği bu meşayih'in hal tercemeleri arasında akidelerini bildiren sözlerini de dercetmek suretiyle tasavvufu tamamen şeriata uydurmak istemişti. Meselâ Abu Yazid al-Bistâmî, Zu'n-Nûn al-Mısırî, Ma'rûf al-Karhî, Şakîk al-Balhî ve Süleyman ad-Dârânî, Hamdun al-Kassâr ilâh... gibi zatların mübalâgalı sözlerini almadığı gibi, Hallâc'dan bahis bile etmemektedir... (Kuşayri) tasavvufu Ehlisünnet akidesinin semeresi addettiği için, mübalatsız sufilere iyi gözle bakmıyor, hareketlerini şiddetle tenkit ettiği gibi, Ehl-i sünnet akidesi haricinde kalanlara, bilhassa Rafizilerle Mu'tezileye karşı, müessir va'z ve risalelerle mücadelede bulunuyordu.»¹²¹

İsmail Hakkı İzmirli'nin şu mütalâasını da mesrudatımıza katarak «Mutasavvifenin şiddetli aleyhtarlarından olan İbnu'l-Cevzî ile İbnu'l-Kayyim»... «her ikisi de, eserlerinde, cumhuru sûfiye hakkında en ağır sözler serdediyorlar. İbnu'l-Kayyim, (Madaricu's-salikin) de vücudu mutlak'a kaail olan sûfiye'ye şirke, küfre, ilhada nisbet ediyor»¹²² diyebiliriz.

Mehmed Ali Aynî'ye göre de : «Hele şeyh Muhyiddin 'Arabî hazretlerinin hali hayatlarında uğradığı ta'n ve teşnî'ler ve vefatından sonra, hatta merkadına karşı, yapılan hakaretler, sûfiyeye muhalif cereyanların nekadâr şiddetli olduğuna delâlet eder.»¹²³

İlmî zihniyet ve ilmî usul, her şeyden evvel vakıaların tesbit ve tahkikini gerektirdiğine göre, şu kısaca izah ettiğimiz vakıayı hesaba katmayan Yörükân'ın durumunu nasıl tefsir edebiliriz ? İddia ettiği ilmî zihniyet ve usul, yazısının neresindedir ? Âmiyane telâkî, ilmî usul ve zihniyete aykırı, sathî tahkike yabancı telâkî olduğuna göre, bu telâkkinin mümessili kimdir ? Yörükân, vakıanın farkında değilse, gafleti tebeyyün etmiş olur. Farkında olupta bile inkârı cihetine gitmiş ise, böyle bir kasıt, hangi tabir ile tavsif edilebilir ?

Kanaatımızca, Yörükân bir kerre sathî ve mesnetsiz olarak bu vakıayı inkâr ettikten sonra, inkârına mesnet bulamayınca, mevzu ile ilgisi olmayan cihetlere saplanarak, bir sahifeden fazla bir karalama yazmış ve böylece fikir ve bilgi insicamsızlığına yeni bir örnek vermiştir.

Meselâ : İbrahim al-Halabî, 934 tarihinde — Sûfiye taifesini hedef ittihaz ederek — yazdığı «ar-Rahsu va'l-vaks li mustahillî'r-raks»¹²⁴ adlı risalesinde : tâ'ifatun mimman yadda'î't-tasavvufa»¹²⁵, «mañ sammav anfusahum bi's-sûfiyya»¹²⁶ diye sarahaten sufiler aleyhine idare'i kelâm ederken, Yörükân bir kerre daha vakıaları temyiz edememek vaziyetine düşmüştür. Çünkü «Kezâ Sa'dettin Taftazanî ve Ali ül-Karî tarafından Muhiddin Arbai ve vahdet-i vücud aleyhinde, Muhammed Birgevî ve İbrahim Halebî taraflarından, devran, raks ve sema' aleyhinde bir takım risaleler yazılmıştır ; ancak bunlar sufiye aleyhinde değil, sufiye yolunu müdafaa için yazılmış»... (s. 149) demekle gafletine yeni örnekler vermiştir. Şu kısa ibarede Yörükân'ın yüksekte atıp tutmak merakına rağmen ya Arapça eserleri hiç okumadan okumuş geçindiğini, yahut okuduğunun manasını bile sökmemiş, hatta tersine mana vermiş olduğunu düşündürecek deliller, adeta feryat etmektedir. Haydi Yörükân Arapça eserleri görmemiş, yahut görüpte sökmemiş olsun. Fakat meselâ İsmail Fenni'nin «Vahdeti vücud ve Muhyiddin Arabî» (İstanbul 1928)'ye dair Türkçe kitabını da merak edip karıştırmadı mı ?, yahut karıştırtıpta bir türlü manasını kavrayamadı mı ? Zira, İsmail Fenni,

¹²⁰ Aynî eser s. 3.

¹²¹ Aynî eser s. 4—5.

¹²² Hakikî Tasavvuf mansûr, mustasvifa tasavvufu makhûrdur («Mihrab» mecmu'ası II/27, s. 128).

¹²³ M. Ali Aynî, Tasavvuf tarihi, İstanbul 1341, s. 166—167. Bkz. keza : Kâtib Çelebi, Mizânü'l-hakk, s. 30 («Selef'de Sûfilerden nice sitem görülmüştür»).

¹²⁴ Ankara Millî Eğitim Vekâleti Kütüphanesi, Arapça yazma koleksiyonu, No. 1168.

¹²⁵ Varak 1 b.

¹²⁶ Varak 3 b.

kitabının üçüncü sahifesinden itibaren bahsettiğimiz mücadeleyi tasrih ettiği gibi, şeyh Muhyiddin Arabi aleyhinde Sâdettin Taftazani'ye isnad edilen itirazları bahis mevzu ediyor, sonra sırası gelince bu itirazların Saadettin Taftazaniye değil Ala'uddin al-Buhârî'ye ait olduğunu anlatıyor.¹²⁷ Biz Yörükân'ı öz ve açık ibareleri kavramaktan âciz bulunduğunu tasavvur etmekten ise, Türkçe neşriyatı bile takip etmeyecek derecede gafil, fakat fena bir itiyad sevgiyle iyi bilmediği meselelere dair iddialı hükümler savuracak derecede de pervasız olduğunu kabul ediyoruz.

İş bununla da bitmiyor, çünkü Yörükân'ın şu iki satırının sonuncusuna bakılırsa, ne Muhyiddin ibnu'l-'Arabi sûfi, ne de vahdeti vücud nazariyesi, deveran, raks ve sema' sufielrin malı olmamak zarurî oluyor.

Yörükân 145 inci sahifede : «Biraz da kıskançlık ve istismarcılık hislerine mağlup», «dar görüşlü, süfiyane temayüle bigâne mutaassıp kimseler» arasında «bilhassa imam Muhammed Birgevi»yi zikretmiş, 149 uncu sahifedeki satırlarında ise, aynı zatı «sufiye aleyhinde değil, sufiye yolunu müdafaa için» yazarlar arasında kabul etmiştir. Tekrar soruyoruz sakatlık ne taraftadır ?

Yörükân İlahiyatçılarla sufiler arasında zıddiyet olmadığını isbata kalkışmıştır. İlahiyatçıları kelâmcılardan münhasıran ibaret addederek Hâris al-Muhasibî'nin cenazesinin dört kelâmcı tarafından kaldırılmış olmasını, çok kuvvetli bir delil yerine koymuştur. Şüphesiz, ilmî kanaat ve şahsiyet sahibi olmayıp, devrin havasına ve menfaat hesaplarına göre fırıldak gibi dönen kimseler için şu veya bu türlü reye bağlı olup olmamak, o reylerin mümessilleri ile yakınlık edip etmemeğe tâbidir. Yani bağlılık, aslında şahsa yakınlık veya uzaklık ile anlaşılacak icab eder ; fakat, iimî kanaat ve şahsiyetleri sağlam olan kimselerin içtihatları, her türlü şahsî münasebet veya endişelerin üstündedir. Dört kelâmcı bir sufînin cenazesine gitmekle ne kelâmcılıktan feragat eder, ne de sufiye hakkındaki fikrini değiştirir. İslâm âlim ve mütefekkirlerinde bu şahsî istiklâlin, içtihat hürriyetinin ve içtihadı hörmetin çok ibrete şayan örneklerine şahit oluyoruz. Onları dar ve küçük ölçülere uydurmaktan ise, ölçüleri onların büyüklüklerine uydurmak elbette ilmî ve tarihî hakikatlara karşı saygımızın, idrakimizin delili olabilecektir. Yörükân Osmanlı İmparatorluğunda Şeyhülislâm Al-Fenari'nin vahdet-i vücud nazariyesine karşı temayülünü de ikinci bir delil saymak gayretindedir. Yazarın telâkkisine göre, bir taraftan sufîlerin muhtelif kollara bölünmesi, diğer taraftan ise, kelâmcıların muhtelif zümrelere ayrılmış olması keyfiyeti, sözde sufîlerle ilâhiyatçılar arasındaki zıddiyetin mevcut bulunmayışına delâlet ediyormuş. Her iki tarafta da bir takım ihtilâf ve ayrılıkların mevcut olması gibi bir mütearifeyi kimsenin inkâr ettiği yoktur. Ancak ilâhiyatçı ve sufîlerden her bir büyük ve esaslı zümrenin kendi dahili ihtilâflarıyla aralarındaki sistem ihtilâflarını aynı imiş gibi kabul etmek, olsa olsa bu mesleklerin ne birini ne de ötekini hakikî mahiyet ve hususiyetlerine göre bilmemeğe delâlet eder. Yörükân, bu mahiyet ve hususiyetleri bilmemek durumuna girmeyi kabul edemediği takdirde, ya böyle bir muhakemeye kaçmamak, yahut bile bile falso yapmış olmasının sebebinin, (okuyucularının dikkatini asıl mevzudan ayırmağa matuf bir mugalâta) olarak tavsif ve itiraf etmek mecburiyetindedir.

Bir kimsenin tasavvufa meyli bulunmaması, eğer o kimse ilmî zihniyet ve ahlaktan nasibedar ise, hükümlerinde bîtarafane hareket etmesine mani teşkil etmez. İşte, bu sebebledirki, biz kaleimizde (s. 56): «Sufiliğe, daha doğrusu, o zamanki sufîlere karşı gösterilen namülâyım hareketler, belkide bunların, bilhassa o devirdeki tarzı hareket ve faaliyetlerinden ileri gelmektedir» diyerek, büyük iim ve ahlâk adamımıza karşı hüsnüzan ihtiyar etmiştik. Böyle bir insanın karakter

¹²⁷ Taftazani'ye yapılan bu isnad hakkında bkz. meselâ : Muhammad Racab Hilmî, Kitabu'l-burhani'l-azhar, s. 17, 39. Bu keyfiyete temas edenler : Ali Himmet Berki, Büyük Türk hükümdarı, İstanbul fatihi Sultan Mehmed Han, ve adalet hayatı, İstanbul 1953, s. 143 (Al-'âhîlu'l-'Usmâniyy Abu'l-Fath as-Sultan Muhammad as-sânî, Fâtihu'l-Kustantîniyya wa hayatuhu'l-'adliyya, Misr 1372/1953, s. 201 ; Nuri Genc-osman, Fususu'l-hikem (türkçe tercemesi, mukaddima) İstanbul 1952, s. X.

ve vazifesi, o gibilerin ahvalini tetkik edip, bitaraf hüküm vermek olabilirdi. Nitekim Ebussu'ûd, İsmail Ma'sukî hakkında da epeyce tevakkuf ve tereddüd ettikten sonra, tekfir ve i'dâm'a müstahak bir adam olduğuna hüküm vermiştir. Şeyh Hamza Bâli Bosnalî'nin mes'elesinde¹²⁸ de aynı şekilde ve aynı netice'ye varmış olması, Ebussu'ûd'un, bu nevi sûfilere dair dinî ve ilmî kanaatî icabî olmak üzere gayrı mülâyim hükümler beyan ettiğini teyid eder. Bu hükümler nasıl telâkki olunursa olunsun, Ebussu'ûd'un ahlâkî şahsiyeti düşünülünce, basit bir haksızlık veya tarafgirlik olarak, tefsir edilmesi tecviz edilemez.

Ebussu'ûd ahfadından olan Su'ud Yavısı dahi, büyük allâmenin biyografisinde ülema ve su-filer münasebâtına temas etmiştir : «Öteden beri ülema ile sufiye beyninde mübayenet-i efkar bulunduğundan»...; «zamanı Ebussu'ûd'a gelinceye kadar, bu iki cemaatî islâmîye meyânında filhakika hayli münakaşa vuku bulmuş ve münafereye sebep olmuştur. Müftî-i müşarun ileyh tarafından verilen bir fetva-yı şerif, meseleyi tarafeynin i'tirazına mahal kalmıyacak surette hallediyor»; «fakat asrı Ebussu'ûd'dan sonra»... «bu iki cema'at beyninde yine bir takım münakaşat zuhura gelmiş isede»...ilâh... demektedir.¹²⁹

Tasavvufî bahsedilen bütün kitaplar, bu zıddiyeti ve onun şiddetini tahfif ve barıştırma maksadıyla yapılan gayretleri uzun uzadıya tasvir ederler.¹³⁰ Buna rağmen bütün bu açık hakikatlar, «hakikatta böyle bir şey yoktur» (s. 149) cümlesi ile ne yazık ki Yörükân tarafından garip bir eda ile inkâr dahi edilmiştir. Ve yine eski zamanlardan bugüne kadar bu hakikatı ortaya koymaktan geri kalmıyan bir çok büyük âlimlerin beyanlarına karşı bu yazar : «İslâm ilâhiyatçıları ile mutasavvıfa arasında eskiden beri zıddiyet bulunduğunu söylemek ise, kelâm ve tasavvuf tarihini bilmemek ve âmiyane telâkkiye düşünmeden uymaktır» tarzında gelişî güzel bir muhakemede bulunmuştur.

Bir sahifesinde ak dediğine, ötekinde kara diyerek kendi kendisini nakzetmekle neyin delilini vermiş oluyor ? Bu bir fikrî, mantikî insicamsızlığın, bir bilgi kargaşalığının ifadesi midir ? Yoksa, kasten hakikatı tahrif etmek endişesiyle sapılmış bir mugalatanın, okuyucunun idrakine karşı tecviz edilmiş bir hörmetsizliğin ifadesi midir ? Acaba, İlahiyat Fakültesi Dergisinin ölçü ve seviyesini, onu Türkiye içinde ve dışında okuyanların, yani geniş bir insan topluluğunun ırfan ve iz'anı, bu kabil insicamsızlığı yahut mugalâtayı farkedemeyecek kadar aşağı mı farzedilmek isteniliyor ?

Yörükân (150 nci sahifedeki 25 numaralı notunda), Ebussu'ûd'un günde 1400'ü müteceviz fetva verdiği meselesine temasla, Yavısının fikrini kendi orijinal keşfi imiş gibi ilân etmek istemiştir : «Ancak, bir günde aslâ fetvayı okumadan yalnız imza atsa «Ketebehu abd ül-fakir Ebussuud el-hakir ufiye anh»¹³¹ şeklindeki imzadan dört yüz dane atulabilir; halbuki, bu bir medh

¹²⁸ Hamza Bâli ve Hamzaviler'e, İstanbul'da 1951 tarihinde toplanmış bulunan 22-inci Beynelmîl Müsteşrikler kongresindeki -basılmakta olan- bir tebliğimizde (Quelques documents inédits concernant les Hamzawites) temas etmiştik.

¹²⁹ Beyan ul-hak, No. 43, s. 944.

¹³⁰ Meselâ : a) Le Soufisme ne fut point accepté sans résistance par les partis politico-religieux qui se succédèrent à la direction de la communauté musulmane... Les docteurs sunnites furent moins nettement hostiles, mais réticents... C'est Ghazali qui a concilié le soufisme avec l'orthodoxie... (Maurice Gaudefroy-Demombynes, Les institutions musulmanes, 3e éd., Paris 1946, p. 44—45). b) Donc, au XIIIe siècle, les grands mouvements sectaires ont épuisé leur énergie offensive ; les conflits de l'orthodoxie avec le libéralisme, avec la philosophie, avec le mysticisme son apaisés... (Henri Massé, L'Islam, 5e éd., Paris 1948, p. 178).

¹³¹ Ebusu'ûd, Yörükân'ın bu yanlış terkiibine göre, kendini acaba hangi fakirin kulu olarak telâkki ederdi («Abdu'l-fakir») ? «Al-'Abdu'l-fakir» veya «Abduhu'l-fakir» yerine böyle yanlış bir tabiri, Ebusu'ûd gibi Arapçası kuvvetli bir ilim adamı nasıl kullanabilir ? —Bundan başka, «Abd» kelimesinin, Ebusu'ûd tarafından hangi fetvada kullanılmış olduğu, Yörükân'ca, tasrih edilmemiştir. Hattâ, klişesini neşrettiği fetvadaki Ebussuud'un imzasında, böyle bir kelimenin mevcut olmadığına ne yazık ki, dikkat dahi etmemiştir.

değil, fetvayı okumadan imza ettiğini söylemek demektirki, Ebussu'ud gibi dikkatli bir müftü için böyle bir şey düşünülemez» demektir.

Bununla beraber yarım asır kadar önce yine Suud Yavısı «Beyanu'l-hakk» mecmuasında, bu mevzu'ü ele alarak, şöyle bir mütalâa yürütmüş bulunuyordu: «O zamanki meşayih-i İslâmiyenin fetva imza etmesi yalnız (Ketebuhu'l-fakir filân ufiya anh) cümlesini yazıvermekten ibaret değildir. Bir mes'ele-i şer'iyye-yi, icebıra göre, be'tefsîl şerh ve izah ile altına imzasını vaz eylemek demektirki, bilâhare usul ittihaz edilen yalnız imza atmakla kabili kıyas olamayacağından, bir günde öyle 1400 fetvayı tanzim ve imza eylemek kudret-i beşeriyenin haricinde görülür»...¹³²

Yörükân Yavısının Türkçe metnini bilmek mecburiyetindedir. Eğer bilmiyor idi ise, Ebussu'ud hakkında yazı yazan insan sıfatıyla ihmal etmiş olması tecviz edilemez ; maamafih, tecviz bile edilse, yarım asır önceki bir mütalâayı tekrarlamakla, şahsî bir keşif ve hüküm beyan etmiş olduğuna ihtimal verilemez. Yörükân'ın, yarım asırlık bir gecikme ile, ya farkında olmaksızın, yahut istifade ettiği kaynağı gizleyerek, fikir tekrarlama garabeti, Ebussu'udun doğduğu «Müderriş» köyü bakımından da tekrâr ediyor. Zira 25 numaralı notunda, kendisine ait olmiyan tahmini, orijinal bir buluş gibi ileri sürmüştür. Şu ifade ve edaya bakınız : «Yalnız şunu söyleyelim : umumiyetle me'hazlerde Ebussuud Efendinin Müderriş köyünde doğduğu ve İstanbul civarında olan bu köyün bilinmediği yazılmaktadır. Bu köy, Meteris köyü olacaktır. Topkapıdan takriben bir saat mesafede havadar ve hâkim bir tepe üzerindedir»....

Ebussu'ud Efendinin «aceze-i ahfadından», «hattât Vahdetî Efendi hafidi» Su'ud (Yavısı)'nın, «Beyanu'l-hak» mecmuasında,¹³³ ve sonra ona dayanarak, on sene evvel, Sadettin Nüzhet Ergün'ün «Türk şairleri»¹³⁴ eserinde bu tahmin ileri sürülmüştü. Ebussu'uda dair ilmî etüd ve tenkit yapmak, ilmî hakikatların müdafaa, âmiyane telâkkileri izale etmek davasını güden Yörükân, Yavısı okuyamadı ise, on yıl önceki yazıyı da mı fark edemedi? Birinden birini fark ettiği takdirde, Türkçe bir kaynağa dayandığını niçin meskût geçti? Ondan başka, «Müderriş» kelimesi Arap harfleri ile yazılmış olduğuna göre, «Medris» tarzında okunmağa müsait değildir ?

Yörükân, yazısına (s. 137) önce : «Ebussuud Efendi» diye geniş bir ünvan vermiş iken, sonradan bölüm başlığında (s. 144) bu ünvanı «Ebussuud Efendinin ilmî şahsiyeti» olmak üzere daraltıvermiştir. Nihayet, bölümün sonundaki 25 numaralı notunda okuyucularını, Ebussu'ud Efendinin hayatı, eserleri ve faaliyeti bakımından, bizim de tavsiye ettiğimiz, Profesör Cavit Bay-sun'un «İslâm Ansiklopedisi»ndeki yazısına müracaat etmiye davet etmekle avunarak, iltizam ettiği parlak başlığı açıkta bırakırcasına: «Ebussuudun ilim ve tasavvuf bakımından mevkiini belirtmek istedik» deyip işin içinden, o iddialı mevzuunu, tabii iddiasından vazgeçmeksizin sıyrılmaya kalkışmıştır. Halbuki, mukaddimesinde (s. 137) : «Ebussuud Efendinin şahsiyeti üzerinde açıklamada bulunmağı gerekli » bulan ve yazısının başlığı ve hususi bölümü ile umumî plân tutturun Yörükân ne Ebussu'uda ait umumî bir etüd, ne onun şahsiyeti üzeridne «gerekli açıklama» yapabilmıştır. Ve yine ne bu zatın «ilmî şahsiyetini» belirtmeğe ve ne de «ilim ve tasavvuf bakımından» mevkiini lâyıkıyla tebarüz ettirmeye muvaffak olabilmıştır. Ancak, başlığı metnini, metni ise başlığını tutmayan bir karalama yazmaktan başka bir iş görmemiştir.

III. SARI SALTUK

Makalemizin birinci kısmını nihayetlendiren paragrafta şöyle bir hüküm vermiştik (s. 54) :

¹³² Beyanul-hak, İstanbul 5 Ramazan 1327/7 Eylül 1325, sene I, cilt II, adet 43, s. 945.

¹³³ Beyanul-hak, İstanbul 28 Şaban 1327/31 Ağustos 1325, sene I, cilt II, adet 42, s. 931.

¹³⁴ İstanbul 1942, III. 1198.

«Umumiyetle Anadolunun ve Rumelinin İslâmiyet tarihini, şimdiye kadar ihmâl edilmiş bulunan Selçuklular devri tarihinden ayırmak kabil değildir. Bu devrin tarihi ise, halâ kâfi derecede aydınlanmamış olduğundan, İslâmiyetin güney Avrupaya ne suretle yayıldığı hakkında henüz kesin bilgimiz yoktur.»

«İslâm tarihinin en mühim devirlerinden biri olan Selçuklulara ait bugüne kadar neşredilmeyen metinlerin neşrinden ve kritik bir şekilde tasnif ve tetkikinden sonradır ki güney Avrupada İslâmlığın intişarı Müslümanlığı kabul edenlerin yapmak zorunda kaldıkları hayat mücahedeleleri ve imha hareketlerine karşı gösterdikleri mukavemet, bu arada yapmak zorunda kaldıkları göçler, bu mıntikalara tekrar kütle halinde dönüş ve Müslümanlığın bazı böyle mıntakalarda kaybolması ve saire gibi hâdiseler aydınlanmış olacaktır. Bu hususta efsanevî unsurlardan tecrid edilen muhtelif menakibnâmeler ve velâyetnâmelerle mahallî an'ane ve rivayetler içinde zikredilmiş bulunan tarihî hakikatlerin incelenmesi büyük yardımlar sağlayacaktır. Bu yoldaki tetkiklerin, Sarı Saltuk probleminin ve, dolayısıyla onun zamanındaki ve belki ondan daha evvelki Rumeli Müslümanlığı probleminin haline yarayacağı şüphesizdir.»

Yörükân, güya bu satırlarımızı görmemiş değil de adeta tersine okumuş gibi sözlerimizi hem de kendine mal ederek tekrarlıyor: «Sarı Saltuk Baba'yı bir mevzu olarak ele almak için, Anadolu Selçuklularının son devirlerine, bunların Moğollarla olan münasebetlerine, Anadolu'da çıkan Babaî isyanlarının âmillerine ve sonuçlarına ve belki biraz daha ileriye, Saltuk Oğulları Devletinin yıkılışına kadar gitmek lâzımdır.» (s. 150) Soruyoruz, bizim satırlarımızın Yörükân'ından, manaca farkı var mıdır? Yazar, daha sonra — ve kaynak göstermeksizin — indî mütalâalarına devam ediyor. Türk boylarının, Moğol, ordularının önünden Anadolu'ya gelişini ve Anadolunun Türkleşmesini ve İslâmlaşmasını büyük bir keşifte bulunmuş gibi bir tavır takınarak kısaca anlatmağa kalkıyor (s. 151): «Dobrucaya ve Balkanlara müslümanlığın girmesi hareketinden bahsederken Bereke Han'ın ve oğlu Mengü Timurun ve bilhassa diğer oğlu ve Balkan orduları başkumandanı şehzade Nogayın akınlarını ve Balkanlarda Trakya'ya kadar genişleyen faaliyetini hesaba katmak, bu suretle de güney islâvlarının islâmlaşmasından ziyade, Kıpçak ilinden gelen Oğuz ve Tatar boylarının buralarda yerleşmelerini, Peçenek, Aryan, Gocal, Çırnal, Çitak, Yörük ve hatta Avar ve Bulgar Türklerinin bunlarla olan kaynaşmalarını ele almak gerektir.»

Galiba şaşkına dönmüş olmalık ki bu yazar, okuyucularını da şaşırtabileceğini umuyor. Bu muazzam nazariyeyi ortaya koymakla, fikirleri karıştırmak istiyor. Tarafımızdan serdedilmiş bir fikri hangi salâhiyetle kendisine mal etmek istediğini mantık ve ilim âdâbı ölçüsü ile izah etmek güçtür. Zira, evvelki makalemiz, bu hakikatın belirtilmesi ile başlamaktadır (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı I, S. 148):

«Osmanlı devletinin kuruluşundan çok daha evvel, güney-doğu Avrupada Türklerin mevcudiyeti tarihî bir vâkıa olduğu gibi, yine İslâmlığın Osmanlılardan önce bu bölgelere yayılmış olduğu keyfiyeti de inkâr olunamaz bir hakikattir.»

«Avrupaya vakı olan Hun akınlarından sonra Avarlar da harekete geçmiş, ve bu mühim Türk unsuru beraberlerinde, Slâvları Balkanlara getirmiştir. Slâvları askerî bakımdan teşkilatlandıran da Avarlar olmuştur. Bilindiği gibi, Avarlardan başka, Balkanlarda Kumanlar, Peçenekler, Vardariyotlar gibi başka Türk kavimleri de vardı ve Osmanlı fütühatı başladığı sıralarda bunların bazılarının izleri henüz silinmemiş bulunuyordu. Avrupanın bu bölgesinde bir hayli Türkçe veya eski Türkleri hatırlatan yer isimlerine hâlâ rastlamaktayız.»

O halde, Yörükân'ın, tarafımızdan belirtilmiş bir hakikatı, şahıs şahıs olarak, ileri sürmekteki maksadı nedir? İlim efkârı umumiyesini, insan idrakini böyle bir açıközlüğün mahiyetini farke-değmiyecek kadar şaşkın mı zannediyor? Onunla da kalmıyor. Aleyhimize çirkin isnatlarda bulunmaktan da çekinmiyor. Makalemizin ilk satırlarında Türk kavimlerinin isimlerini tasrih et-

miş olmağımız ile tezada düşmüş bulunduğunu dahi fark etmiyor. Yazımızda koyu Slavcıların bile cesaret edemediği bir taassup emaresi arıyor (s. 151) ve:

«Bunlardan bahsetmiyerek (bahsettiğimiz Türk kavimlerinden güya söylemediğimizi iddia ederek), Balkanlardaki müslümanları islâv ırkındanmış gibi göstermeğe çalışmak, en mutaassıp islâv milliyetçilerinin dahi cesaret edemeyeceği bir dâva ve bir galat-ı rüyettir» hükmünü savuruyor. Yörükân, bugüne kadar akıl erdiremedi ise artık bir parça olsun öğrenmeğe çalışmalıdır ki hakikat araştıracılığı demek olan ilim işi, hak sevgisine malik bulunulmaksızın başarılamaz. Asıl ilim, bazı şeyleri şöyle böyle bilmek değil, kendi nefsinin bilerek, bilmektir. Yoksa lâaletta'yın bir şeyler bilmek, hatta pek çok şeyler bilindiği zannetmek, ilim sayılamaz. Öyle bilgi, bilgisizlikten beterdir. Çünkü hakikatı yarım yamalak ifade eden bilgi onu tahrife vardırır. Nitekim iki yazımızı karşılaştıranlar, Yörükân'ın tahrifçiliğini derhal anlayacaklardır. Zira yukarıda ve tırnak arasında tekrar ettiğimiz bize ait satırlarda, Yörükân'ın anlayabildiği tarzda bir mananın mevcut olmadığını okuyucularımız elbette fark ve yazarın böyle kasdî bir mana çıkarmasının sebebini de daha iyi takdir edeceklerdir. Böyle dirayetsizce ve tahrif edilerek serdedilen fikirlerin muâşeret kaidelerine yakışmayacağı malûmken, acaba bu ilim yolcusu, her ikimizin yazısını karşılaştıracak olan okuyucular karşısında kızarmıyacak mı ?

Bir kimse Balkan müslümanlarını Slâv ırkından gösterebilmek için en aşağı Yörükân kadar gözü kararmış olmalıdır. Romanya, Yunanistan, Arnavutluk, kahir ekseriyetle Bulgaristan ve büyük sayıdaki Yugoslavya müslümanlarınının Slâv ırkından olmadığını, bu memleketlere dair tarihi, coğrafi ve etnik bilgisi olan herkes takdir eder. Yazımızda böyle bir isnadı teyid edecek tek satır olmadığına göre, Yörükân'ın pervasızca ortaya attığı iftira, hakikat ve hakkaniyet ölçüsünün mahiyetini takdir ettirmeye kâfidir.

Müsteşrik W. De Tiesenhausen tarafından toplanan ¹³⁵—ki bu cihet de Yörükân'ca belirtilmemiştir— (s. 151) ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Türkçeye çevirdiği Altun ordu devleti tarihine ait metinler (İstanbul 1941) deki Berke Han'a dair vesikalara temas ederken, İslâmiyetin Balkanlardaki eskiliğini ispat etmek hayalindedir. Bunu kaydetmekle İslâmiyetin Balkanlardaki eskiliğini reddetmiş olmadığımızı hemen ihtar ederek, Yörükân'ı yeni bir tahrif fırsatından mahrum bırakmak mecburiyetindeyiz. Çünkü ilmî zihniyet ve usul ölçüsünün kıt görüldüğü yerlerde, tahrif tehlikesini önlemek zaruretini Yörükân'ın garip muhakemesi ile tesbit etmiş bulunuyoruz. Ancak İslâmiyetin güney-doğu Avrupada ve bilhassa Balkanlarda zuhuru ve yayılışı meselesi, kendisinin tahmininden çok daha kompleks bir problemdir. Bu problem, dokuzuncu asırdan itibaren Bizans hizmetinde ve Balkanlarda yaşayan Türk unsurları, Yine Bizans hizmetinde Anadolu ve bilhassa Kilikya'da çalışan ve Araplara karşı kullanılan Balkan Slavları; Balkan Slâvlarının Araplarla, hatta Endelüs Arapları ile temasları, Hıristiyanlığın Balkanlarda uğradığı mukavemetler, Bogumilizm ve diğer meseleler, Bizantoloji, Türk ve bilhassa Selçuklular tarihi ve Yunan, Lâtin, Arap, Fars, Slâv kaynakları ve garp lisanlarında yazılmış bir takım eserler tetkik edilmeksizin iyice işlenemez.

Hele bu mes'ele Yörükân'ın mutadı veçhile müellifine bile dikkat edilmemiş yahut delilsiz, mesnetsiz ilmî süs verilmiye yeltenilmiş bir makaleye yaraşabilecek surette, zikrine dahi lüzum hissedilmemiş bir tercümeyle dayanılarak hallolunamaz. İlim bukadar müptezel, âlimlik vasfı bu derece basit ve alelâde bir şey değildir. Yeni bir hayat ve medeniyet ibda' etmek durumunda bulunan, büyük tarihi ve icraatı ile cihanşumul bir mana ve kıymet ifade eden Türk rönesansında ilim ve âlimlik şîârı, böyle bir ölçüye tenzil edilemez.

Yazar, tenkidinin 151—152 nci sahifelerinde bize şu bilgiyi vermiye özenirken, ifadelerinin

¹³⁵ W. Tiesenhausen, Sbornik materialov otnosyaşçihnya k istorii Zolotoy Ordi, Petersburg 1884, I (arapça metin ve rusça terceme).

manasını kavrayamamak durumuna düşmüştür : «Müneccim Baş, Sultan İzzeddin Keykâvus ile aynı zamanda Kırırnda oturan Sarı Saltuk un, Nogay'ın emriyle Kırırndan Dobrucaya 680/1281 tarihinde geçtiğinden bahseder ; diğler müverrihler de onun M. 1281 tarihinde Kırırna geçtiğini te'yid etmektedirler» diyor. Bu iki cümleinin manaları te'zad halindedir. Yörükân'ın kavrayışına göre, Münecim Baş, Kırırnda oturan Sarı Saltuğun 680 de Dobrucaya geçtiğini haber veriyor, diğler tarihçiler ise tam ters istikamette olarak belirsiz bir yerden Kırırna geçtiğini te'yid ediyorlarmış ?!! Bu ibaredeki teyid kelimesi bir mantık skandalıdır. Münecim Baş Sarı Saltuk'un Kırırndan Dobrucaya gittiğini söyleyipte öteki müverrihler bilakis Kırırn'a gittiğini iddia ederlerse, buna artık te'yid namı verilebilir mi ? Veren kimsenin ya' teyid mefhumunu, veya ne söylediğini, yahutta ne söylendiğini anlamadığına hükmetmek zarurî olmaz mı ? Şüphesiz, bazı küçük sofistlerin, iddialarını nakzeden hükümleri bile, kendi lehlerine «te'yid» sayacak derecede pervasız oldukları görülmüştür. Fakat burada öyle bir ihtimal varit olamaz. Sadece Yörükân'ın basit bir ibare tefsirinde kapıldığı dikkatsizliğe işaret olunabilir. Bununla beraber tenkit şerefini kollayan bir kimsenin ilmî ve tarihî hakikatları takdir edemezse bile sözünün manasını olsun doğru tayin etmesi şarttır. Kaldiki Yörükân, ne Münecim Başın bu malûmatı nereden aldığını ve ne de diğler müverrihlerin kimler olup hangi eserlerinde Münecim Baş'ı te'yid ettiklerini açıklamağa yanaşamamıştır.¹³⁶ Bu te'zadlar yetişmemiş gibi, yazar bir de mutalâa yürütmeyi deniyor (s. 152) :

«Nitekim Saltuğun, Gıyasüddin Keyhusrev zamanında Rumeliye' geçtiği ve bu sıralarda H. 682 (M. 1283) de Gıyasüddinin, Kayhatu fermanıyle katledildiği ve İzzeddin, padişah olunca Şerifi memleketinde istemediği hakkında dolaşan karışık malûmattan da bazı tarihî neticeler çıkarılabilir.»

Yörükân, bu neticeleri belirtseydi, karışık malumattan tarihi netice çıkarmak fikrindeki bir mantık fesadını daha canlı ifade etmiş olurdu.

Yörükân, evvelki makalemizin başlangıcında (s. 48) kısaca «Osmanlı Devletinin kuruluşundan çok daha evvel, Güney Doğu Avrupa'da Türklerin mevcudiyeti tarihî bir vakıa olduğu»nu kayıt ile, en mühim Türk kıvımlarını ismen saymak suretiyle te'yid ettiğimiz, ancak «bu olayların» ayrı ayrı birer mevzu olduğunu işaret ederek sözü daha fazla uzatmamak için tafsile girişmediğimiz malûmdur. Yörükân ise, bunu bilmemezlikten gelerek, bize karşı böbürleniyor (s. 152). Profesör Ömer Lütfi Barkan'ın «Osmanlı imparatorluğunda sürgünler» makalesinde, Profesör Ahmed Zeki Velidî Togan'dan nakledilmiş olan : «Coçi ulusu tatarlarından Balkanlarda Tuna havzasında 200.000 çadır teşkil eden kalabalık bir camia halinde yaşayan Aktav tatarlarına ve reisleri şehzade Nogay'ın sağlığında Bizans topraklarına yaptıkları müteaddit akınlara ve Nogayın M. 1299 daki ölümünden sonra bir kısmının mecusilikte kalan Toktagu Han'dan ve oğullarından korkarak Bizans hizmetine girmelerine ve Anadoludaki uç beylerine karşı hudut muhafazasında vazife almalarına»... satırlarını almış, sonra «Türklerin Osmanlılardan evvel Balkanlardaki alâkalarını» göstermek üzere yine Ömer Lütfi Barkan'ın aynı yazısındaki bir vesikaya baş vurmuştur : «Defter-i Hâkanî kayıtlarında bulunan bu vesika Bayezid zamanında yazılmış bir defterde : (Edirne civarında

¹³⁶ Halbuki, yazarın, bu satırları Münecim Baş'ından doğrudan doğruya değil, mâhut usulüne ve ters anlayışına göre, Prof. A. Zeki Velidî Togan'ın Umumi Türk tarihine giriş adlı eserinden (İstanbul 1946, I, 256) aktarmış olduğu meydandadır : «Müneccim Baş, Sultan İzzeddin Keykâvus ile aynı zamanda Kırırn'a geçüp, orada ikamet eden Sarı Saltuk'un 680/1281 de Kırırn Han'ının (yani Nogay'ın) emriyle Kırırn'dan Dobruca'ya geçtiğinden ve orada kafirlerle harb ettiğinden bahseder. Bu haber, Nogay'ın 1280 de Varna yanındaki iki kaleyi, yani Dobruca'yı, işgaline dair yukarıda naklettiğimiz habere uygun gelmektedir».— Reşid Safvet Atabinenin bir notu dikkatı çekmektedir. Kendisi Sarı Saltuk'u Keykâvus'un dayısı olarak kaydetmiş ve Keykâvus'un İstanbul'a döndüğünde, onu Dobruca'daki malikânesini tedvire memur ettiğini söylemiştir (Les apports Turcs dans le peuplement et la civilisation de l'Europe Orientale, İstanbul 1952, p. 91 : Kaikavouz fut donc établi et organiser son nouveau fief et revint à Constantinople, laissant comme gouverneur son oncle Sarı Saltouk (1263)...).

Arpuz Ata namı diğer Tatarlar ismindeki bir köyün Cengiz Han zamanındanberi evlâdlık vakıf olarak tasarruf edilmekte iken, Fatih Sultan Mehmed zamanında vakfiyeti bozulup timara verilmiş olduğuna, fakat Bayezid II tarafından sahiplerine iade edilmiş bulunduğu aittir) denilmektedir. Bu vesika, müslümanlığın ne kadar evvel Balkanlarda yayılmış bulunduğunu ve hattâ vakfiyeler yapıldığını göstermek bakımından hususî bir ehemmiyet taşımaktadır.

Halbuki biz makalemizin başında (s. 48) : İslâmîliğin Osmanlılardan önce bu bölgelere yayılmış olduğu keyfiyeti de inkâr olunamaz bir hakikat olduğu, bununla beraber Sarı Saltuk zamanından evvel bu bölgelerde İslâm tarihinin uzun bir devri de bulunduğunu tebaruz ettirmiştik. Yörükân, ya bunu da görememiş, yahut görmek istememiş olsa gerektir ki Ömer Lütfi Barkan'ın yazısında rastladığı vesikadan kendi hesabına faydalanmak ümidiyle açık kapıları zorlamağa kalkışmıştır. Ayrıca kendisine haber verelimki Müslümanlığın Balkanlardaki hukukunu bu vesikalardan daha önce te'yid eden çok eski tarihî kayıtlar mevcuttur ve burada onlara temas edilecektir.

CENUB-I ŞARKİ AVRUPADAKİ İSLÂMİĞİN ZUHURU MES'ELESİ

İslâmîliğin Cenub-ı şarkî Avrupa'ya intişarı tarihini iyice tetkik etmeyenler, bunun mebd'e'ini muahhar zamanlara atfederler. Halbuki, Sarı Saltuk'tan ve hatta Cengiz Handan çok evvel, bugünkü cenubî Macaristan ile şimalî Yugoslavya'da (Sirem, Maçva ve belki şimalî Bosna) mühim bir İslâm kolonisi teşekkül etmişti. Sarı Saltuk'tan hemen iki asır evvel bunların mevcudiyeti tarihî kayıtlarla sabittir. Yine bu tarihî kayıtlar, bahis konusu kolonilerin, o tarihlerden de hayli önce buralarda bulduklarına ve o devirlerde Macar devleti için tehlikeli bir unsur sayılacak kadar ehemmiyetli bir kuvvet olduklarına delâlet etmektedir.

Macar kaynaklarında bunlar hakkında zikredilen bir kaç isimden biri «Böszörmény»dirki «Müslüman» kelimesinin muharref bir şeklidir. Macaristandaki Müslümanların (İsmaililerin) tarihi ile ciddi olarak ilk defa meşgul olan Macar bilgini Laszlo Réthy (A magyar pénzvero izma elitak - Arad 1880-) adlı eserinde bunların Müslüman olduklarını ve müslüman kelimesinden «busurman» ve Macarcadaki «Böszörmény» kelimelerinin meydana geldiklerini tesbit etmiştir. Ondan sonra Melich (Magyar Nyelv., 1909, 389, 390) bunu daha vazih bir şekilde izah etmiştir.¹³⁷

İkincisi İsmailî (Hismaelita, Ismaélites) dir ; orta çağ garp kaynaklarında yalnız Araplar için değil, bütün müslümanlar için kullanılan bu ismin,¹³⁸ XVI ıncı asırda bile, Osmanlı Türkleri kastedilerek, bazı kayıtlarda geçtiği görülür. Meselâ Hersekte, Trebinye'de bulunan ortodoks manastırında ve 1505 tarihli bir kayıta şu ibareye rastlıyoruz : «Günahlarımızdan dolayı, ortodoks dininin müesseselerini esirgemedi mağlup eden İsmaililerin demir sopası (izmailska zeljezna palica) bize dayandı...» Vesikanın bilhassa şu kısmı dikkate değer : «Ve çoğu, kimsenin tarafından zorluk görmeden ortodoksluğu bırakıp onların dinine tabi oldu» («...i mnozi nikim ze mucimi otstupise ot pravoslavia i pristase k vjeri ih»)¹³⁹

¹³⁷ Janos Karacsony, Kik voltak s mikor jöttek hazankba a böszörmények vagy izmaelitak ? (Ertekezések a Történeti Tudományok Köreből-XXIII/7- Budapest 1914 ; Böszörmény'ler veya İsmaililer (İzmaelita) kimdi ve Macaristan'a ne zaman gelmişlerdi ? Çeviren Sami N. Özerdim, yazma. s. 1.

¹³⁸ Bu hususta Reinaud'un «Invasion des Sarrasins en France, en Savoie, en Piémont et dans la Suisse pendant les huitième, neuvième et dixième siècles de notre ère d'après les auteurs chrétiens et Mahométiens» adlı eserinde etraflı malûmat vardır. Bkz. Al-Amîr Şakîb Arslan, Târihu gazawâtî'l- 'Arab fi Faransâ wa Suwisra wa Italiya wa Cazâiri'l-Bahri'l-Mutawassit, Misr 1352, s. 207—208.

¹³⁹ Ljubomir [Stojanoviç, Stari Srpski Zapisi i Natpisi (Beograd 1902), No. 404. Bkz. Dr. Jovan Hacı Vasiljeviç, Muslimani naše krvi u Juznoj Srbiji, Beograd 1924 (Drugo izdanje), str. 49 i beleška br. 109 ; Dr.

ومنها بالمشقرد، وهم امة كثيرة ما بين بلاد الالمان وبلاد افرنجية وملكهم وغالبهم نصارى
وفيهم ايضا مسلمون¹⁴⁹

Zakariyyâ İbn Muhammad al-Kazvîni «Kitâbu Asâri'l-Bilâd» adlı eserinde, Yakut'a istinaden, Macaristanda Hanefî mezhebine mensup Müslümanların mevcudiyetine temas etmektedir.

(وحكى فقيه من باشغرد ان اهل باشغرد امة عظيمة، والغالب عليهم النصارى وفيهم جمع من المسلمين على مذهب الامام ابى حنيفة، ويؤدون الجزية الى النصارى لما تؤدى النصارى ههنا الى المسلمين)¹⁵⁰

Papa ve Frenk memleketleri arasındaki «Bilâdu'l-Başkırd»a yani Macaristana temas eden Ahmad Al-Kalkaşandi (1418), ekseriyetini Hıristiyanlar teşkil eden ahalinin arasında Müslümanların da bulunduğunu nakletmektedir.¹⁵¹ (وهم امة كبيرة ما بين بلاد الباب وبلاد فرنجيه)

Budapeşte Üniversitesi tarih profesörü Theodor Glück tarafından Emir Şekib Arslan'a gönderilen cevabi mektubta Macaristanda Müslümanların milâdî 896 dan 1301 tarihine kadar mevcut olduklarına işaret edildiği, adı geçen mektubun neşredilen hulâsasından anlaşılmıştır.¹⁵² Arnold'un ifadesine göre, İsmaililerin mevcudiyeti tâ 1341 m. (741 h) senesine kadar uzanmaktadır: « O tarihte Macar kralı bulunan Charles Robert, henüz Nasraniyete getirilmemiş olan bu tabaasını ya Hıristiyan olmağa veya memleketi terk eylemeğe icbar etti». Müellif, Yakut Al-Hamawî'nin Başkırdlara ait malûmatına da yazısında temas etmektedir.¹⁵³ Bu hesaba göre artık milâdî 9 uncu ve hicri 3 üncü asırların sonlarına doğru Müslümanlığın Macaristanda mevcudiyeti sabit oluyor. Esasen, Sarı Saltuk'tan evvel bu kıt'ada İslâmlığın uzun bir mazisi olduğunu evvelki yazımızda zikretmiştik (s. 48).

Müslümanlığın buralarda okadar erken zuhur ettiğini isbat eden diğer bir keyfiyet te, 1092 tarihlerinde Müslümanlar kuvvetli ve sayıca büyük bir yekûn teşkil etmiş olmalı ki bunların! İslâm dinini terk etmeleri hususunda Macar kanunlarının şiddetli hükümler ihtiva etmesidir. Bu kanunlar Müslümanlığın Macaristandaki mevcudiyetini ortaya koyan ilk resmî vesikalardır. Janos Karacsony'nin İsmaililere dair, zengin bibliyografyalı bir etüdü, Macar ilim Akademisi tarafından

vorum 1927, p. 225; Butrus al-Bustani (Kitabu Dairati'l Ma'arif,, Bayrut 1881, V, 112) Macaristan Başkırdlarını (yani İsmailileri) Boşnak ve Sırpardan addetmeğe mütemayildir: والظاهر من هذا التجديد: والوصف انهم نفس اهل بوسنه وسربيا الذين كان قد غلب عليهم اسم البوسناقى، لان هذه البلاد كانت دالة في حكومة بلاد هنكارا اى المجر... والتقرب منها بلاد تعرف في الحارات والتواريخ القديمة باسم بوناك، وهم غير البوسناق.

Şemseddin Sâmî (Kamusu'l-A'lam, İstanbul 1316, II, 1198), Başkırd kelimesinin iştikakında garip ve yanlış bir fikir ileri sürmektedir. Bu müellife göre Başkırd kelimesinin son kısmı (yâni gird) slâvca «grad» kelimesinden ileri gelmektedir.

¹⁴⁹ Abulfedae, Historia antea-Islamica, ed. H. O. Fleischer, Lipsiae 1831, p. 170. (p. 171: 1) Bascherdi, magna gens terris Almanorum et Francorum Interjacta. Rex et ceteri plerique Christiani sunt, quanquam etiam moslemi inter eos reperiuntur.)

¹⁵⁰ Kosmographie, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848, p. 411.

¹⁵¹ Subhu'l A'sa, Al-Kahira 1333/1912, V, 420. B'z. keza Walther Björkmann, Beiträge zur Geschichte der Saatskanzlei in islamischen Ägypten, Hamburg 1928, s. 109 (Bilad al-Basgard zwischen dem land des Papstes und Faranğa).

¹⁵² Al-Amir Şakib Arslan, Tarihu gazavati'l-'Arab, s. 208

¹⁵³ İntişarı İslâm Tarihi (M. Halil Halid'in türkçe tercemesi), İstanbul 1343, s. 198.

1914 tarihinde Budapeştede neşredilmiştir.¹⁵⁴ Müellif, bu eserinde yeni bazı tahminler serdetmektedir. Bosna-Saray (Sarajevo) Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Profesörü Dr. Şakir Sikiçi, bu etüdün Boşnakça hülâsasını «Yugoslav Müslüman partisi»nin «Pravda» (Adalet) adlı 1923 senesine mahsus yılığında vermiştir (Ismailije u Ugarskoj). Nihayet Türk Hungarologlarından, Bay Sami Özerdim de aynı etüdü Türkçeye çevirmiştir.¹⁵⁵ Biz, münasebet düştükçe, bu mevzua, henüz neşredilmemiş olan Türkçe tercemesine istinad etmek suretiyle temas edeceğiz.

Szent Laszlo'nun, Müslüman tabaasını zorla Hıristiyanlaştırmak teşebbüsüne geçtiğini, 1092 tarihli kanunnamesinin şu 9 uncu bendinden açıkça anlıyoruz : «İsmailî namındaki tüccarların vaftizden sonra eski yasalarına döndükleri ve çocuklarını sünnet ettirdikleri takdirde, oturdukları yerlerden sürgün edilip, başka köylere yerleştirilmesini kral emretmektedir. Araştırma sonucunda suçsuz oldukları anlaşılanlar eski yerlerinde kalacaklardır».¹⁵⁶

Bu, zorla ve kanunla emredilen Hıristiyanlaştırmanın sathî olmaması için, kral Kálmán'ın meclisi tarafından kanuna daha şiddetli maddeler konulmuş ve J. Karacsony'nin dediği gibi : «Onları Macar milleti içinde eritmek için»¹⁵⁷ çok çalışılmıştır. Bu şiddetli maddeler aşağıdadır :

1 — Madde XLVI : «Bir kimse bir İsmailînin gayrı Hıristiyan adeti üzere oruç tuttuğunu veya yemek yediğini, yahut domuz etinden çekindiğini, yahut abdest aldığını ve yahut dinine mütaallık işler yaptığını görür de krala haber verirse, haber veren kimseye İsmailînin malından bir miktar bırakılacaktır».

2 — Madde XLVII : «Her İsmailî köyü bir kilise yaptıracak ve bu kiliseye aynı zamanda ücret verecektir. Kilise yapıldıktan sonra İsmailîlerin yarısı bu köyden göç edecek ve bizimle birlikte — tıpkı bir evde oturan aynı dinden kimseler gibi— yaşayacaklardır ve İsa'nın kilisesinde şüpheye mahal vermeden, Tanrı'ya ibâdet edeceklerdir».

3 — Madde XLVIII : «Bir İsmailî kızını kendi milletinden bir kimseye vermiyecektir, bizim milletimizde olan bir kimseye verecektir».

4 — Madde XLIX : «Bir kimse bir İsmailîye misafir olarak giderse, yahut o bir kimseyi yemeğe çağırırsa kendisi de misafiri de yalnız domuz eti yiyeceklerdir».¹⁵⁸

Macar kırallarının bu son derece şiddetli ve sert kanun maddelerine rağmen oradaki Müslümanlığın mevcudiyeti daha iki asra yakın bir zaman, diğer tabir ile Sarı Saltuk'un «Ubûr»undan bir az evveline ve hatta onun vefatından sonrasına kadar yine de devam etmiştir.

Umumiyet itibariyle İsmailîler (Başkirdler) hakkında en eski kaynak olduğu iddia olunamamakla beraber, bu mevzuu biraz olsun aydınlatmağa elverişli ve *en eski Arap kaynağı* telâkki edilebilen Abû Hâmid al-Garnâtî'nin «Tuhfatu'l-Albâb» adlı eserindeki şu ifadeler fevkalâde mühimdir :

¹⁵⁴ Janos Karacsony, Kik voltak s mikor jötték hazánkba a böszörmények vagy izmaelitak? (Ertekezések a Történeti Tudományok Köreből -XXII/7, Budapest 1914).

¹⁵⁵ Böszörmény'ler veya İsmailîler (Izmaelita) kimdi ve Macaristana ne zaman gelmişlerdi? Çeviren Sami N. Özerdin.

¹⁵⁶ J. Karacsony, bu kanun maddelerini Zavodsky (Szent Istvan, Szent-Laszlo, Kalman Korabeli törvények 159, 189-190) den nakletmektedir. Sami Özerdimin tercemesi s. 2

¹⁵⁷ Aynı eser, terceme s. 2

¹⁵⁸ Aynı eser s. 2

ولما كنت¹⁵⁹ في باشغورد¹⁶⁰ سنة خمس واربعين وخمسمائة، كان بيني وبين رومية ايام يسيرة .
وسألت بعض المسلمين الذين يسافرون اليها من (في)¹⁶¹ باشغورد¹⁶² عن صفتها، فوصف
لي¹⁶³ كما كتبته ههنا . . . وكنت قد اردت¹⁶⁴ ان اذهب اليها لنشاهدها¹⁶⁵ فنغنى المسلمون
وقالوا : ان بعض اخوة¹⁶⁶ الملك الذي له الحكم علينا قد¹⁶⁷ ذهب الى رومية وقد تزوج
بنت ملكها. فلو تركناك تذهب اليها¹⁶⁸ لعشنا¹⁶⁹ ان يقال للملك انك ذهبت باموال
عظيمة الى اخيه لتعيينه على خراب¹⁷⁰ الملك، فيكون سبب هلاكنا،¹⁷¹ فامتنعت¹⁷² .
وهذا¹⁷³ باشغورد¹⁷⁴ امم عظيمة،¹⁷⁵ وهي ثمانية وسبعون مدينة، كل مدينة
كاصهان¹⁷⁶ وبغداد . وفيها من النعمة¹⁷⁷ والرخاء¹⁷⁸ مالا يعد ولا يحصى . وابني الاكبر

¹⁵⁹ Gabriel Ferrand, le Tuhfat al- albab de Abu Hamid Al-Andalusi Al-Garnatî (Journal Asiatique Paris Juillet - Sptembre 1925, p. 197—G. Ferrand, Tuhfatu'l-Albab neşrinde, Paris Millî kütüphanesinde (Bibliothèque Nationale) mevcut bilhassa iki nüshayı esas tutmuştur. No 2167, 2170). Bu iki nüshadan mâ'dı aynı, kütüphanede bulunan (2168) üçüncü bir nüsha ile, Cezair kütüphanesinde bulunan (No. 1549) bir nüsha da G. Ferrand tarafından nazarı itibara alınmıştır. Férrand, Paristeki Millî kütüphanesinde (No. 2169, 2171) ki daha iki nüsha ile Avrupa kütüphanelerinde (St. Petersburg, Copenhague, Londres, Gotha ve Berlin) bulunan Tuhfatu'l-Albab'ın diğer nüshalarından da, eserinin mukaddimesinde, kısaca bahsetmektedir (f. 6-10, 12-13). Ferrand, bu eseri neşrederken, İstanbul kütüphanelerinde bulunan nüshalardan (Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, No. 198/1,2; Ayasofya 3127; Bayazıt Umumi 5014; Beşir Ağa 461; Esed Efendi 3148) istifade etmemiştir. Nitekim Prof. Zeki Velidi Togan, bu ciheti, haklı olarak kaydetmektedir (Tarihte Usul, İstanbul 1950 s. 263, No. 521) -Mevzuumuzu ilgilendiren kısım, İstanbul'daki nüshalardan ancak birinde ve şimdiye kadar mevcut en eski nüsha olarak bildiğimiz (651/1253) Köprülü Fazıl Ahmet Paşa kütüphanesindeki 198/1 numaralı nüshada geçmektedir. (Varak 51 b - 52 a). En eski nüsha olmakla beraber, ne yazık ki (bizi alâkadar eden kısmına göre) Paris nüshalarına nazaran çok daha kötü ve nâtamamdır. O sebeble, biz de Ferrand'ın neşrini esas tutup, İstanbul, ye Palermo nüshalarının varyant, eksik veya fazla olan kelimelerini, sadece not halinde tebarüz ettirmekle iktifa ettik;

¹⁵⁹ İst. ve Palermo باشغورد

¹⁶¹ İst. من باشغورد

¹⁶² İst. ve Palermo باشغورد

¹⁶³ İst. فوصفوني

¹⁶⁴ İst. عولت على

¹⁶⁵ İst. لنشاهدها

¹⁶⁶ İst. اخوتنا

¹⁶⁷ İst. « قد » a kadar eksiktir; Palermo nüshası: « اوة ملكنا » den « اذنى » den « قد » a kadar eksiktir.

¹⁶⁸ İst. اليها kelimesi eksiktir

¹⁶⁹ İst. لعشنا

¹⁷⁰ İst. ve Palermo. حرب. Dorn'un tercemesinden anlaşıldığı gibi, Copenhague ve St. Petersburg nüshalarında da bu kelime حرب (In Kriege, zum Kriege) şeklindedir.

¹⁷¹ İst. هلاكنا و هلاكنا

¹⁷² İst. فامتنعت Palermo nüshasında eksiktir.

¹⁷³ İst. ve Palermo. هذه

¹⁷⁴ İst. ve Palermo. باشغورد

¹⁷⁵ İst. بلاد عظيم (Dorn'a göre «Bir şehirdir». Her halde, bu hatâ Dorn'a aittir).

¹⁷⁶ İst. ve Palermo. كاصهان; Palermo nüshasında: ام عظيمة

¹⁷⁷ İst. النعم. Paler.: النعم

¹⁷⁸ İst. الرخي. Paler.: الدخائر

حامد فيها¹⁷⁹ تزوج بامرأتين¹⁸⁰ من بنات¹⁸¹ كبار المسلمين ورزق اولاداً¹⁸².

Bu ifadelerden aşağıdaki neticelere varmak mümkündür :

1 — 1150 tarihinde Macaristan hükümrânlığı altında bulunan ülkeler büyük idi. Bu topraklarda gayet zengin, İsbahan ve Bağdad kadar büyük 78 şehir vardı.

2 — Bu memlekette yaşayan Müslümanların (herhalde tüccarların) seyahatları ta Romaya kadar uzanmıştı. Bu da, onların bu husustaki maharetlerine delildir.

3 — Buna rağmen İsmaililer kendileri ile temas etmiş, oğlunu kibar Müslüman ailelerinden iki kızla evlendirmiş ve torun sahibi olmuş bulunan Abu Hamid'in Romaya gitmesini mahzurlu saymışlar ; seyahatının, evvelce Romaya sığınmış olan Macar kralının kardeşine mal götürüp onu kral aleyhine harbetmeğe yardım etmiş diye iftira edilerek kırala haber verilebileceğini, neticede kendilerinin helâkine müeddi olunacağı hususundaki korkularını söylemişlerdi. Müslümanların bu ifadeleri ve Abu Hamidin de bu sebeple Romaya gitmediğine dair bu kayıtlar, Macaristandaki müslümanların siyasi vaziyetleri itibariyle çok ağır şartlara mâruz olduklarını göstermektedir. Böylece, Müslümanlara karşı bu tarihten (M. 1150) 50 sene kadar önce kral Szent Laszlo ve Kalman tarafından isdar edilen kanunların, ve bilhassa dercettiğimiz şiddetli, hükümlerin tesirleri aşıkârdır.

Abu Hamid Al-Garnâtî'nin Tuhfatu'l-Albâb'ına Michele Amari de temas etmektedir (Storia dei Musulmani di Sicilia; seconda edizione modif. e accres. dalla' autore pubblicata con note a cura di Carlo Alfonso Nallino, Catania 1933, I, 51.— Biblioteca Arabo — Sicula, versione italiana, Torino e Roma 1880, p. XIII—XIV).

W. Barthold, İslâm Ansiklopedisinde Başkird maddesini yazdığı sırada, Abû Hâmid al Garnâtî'nin eserini görmemiş olduğu için, Yakut al-Hamavi'nin bir İsmailî talebe ile Halepte yaptığı konuşmasına temas ederken, Yakut'un, bu husustaki ifadeleri üzerinde bir izâh yapmanın güçlüğü iddia etmektedir.¹⁸³ Barthold, Abû Hâmid Al Garnâtînin bizzat Macaristan Müslümanları arasına bulunduğunu, büyük ölçü Hamidi oradaki iki kibar Müslüman âile kızı ile evlendiğini ve bir müddet orada oturduğunu hikâye eden eserini görmüş olsaydı, Yakut al-Hamavi'nin sözlerini kolayca izah edebilirdi.

Abu Hamid Al Garnâtî (473/1080-1081 — 565 / 1169—1170)nin Başkirdlara dair bu metni,¹⁸⁴

¹⁷⁹ İst. امرأتين eksiktir; Paler. nüsh. و : dan sonra.

¹⁸⁰ İst. امرأتين (Dorn'a göre — St. Petersburg nüshası — bu kelime müfrettir : bir kadın, امرأة Copenhague nüshasından yapılan terceme ise, tamamen yanlıştır : büyük kral — imparator — un oğlu orada kibar müslümanların kızlarından iki kadın ile evlenmiş ve onlardan çocuk sahibi olmuştur. (Der Sohn des gross-Königs (Kaisers ?) hat da zwei (?) Frauen von den Töchtern der musulmanischen grossen geheiratet und mit ihr kinder erzeugt. Mélanges Asiatiques, t. VII, 72) Bkz. G. Ferrand, le Tuhfat al-albâb, p. 197—198, not 1).

¹⁸¹ Paler. nüshası eksiktir.

¹⁸³ Encyclopédie de l'Islam, Leyde- Paris 1913, I, 687, col I, (Par contre, il est difficile de trouver une explication au récit] concernant les Hongrois Mahométans, que Yakut a l'endroit cité plus haut prétend avoir vu à Haleb).

¹⁸⁴ La descrizione di Roma nel secolo XII, d'Abû Hâmid da Granata, tolta da un codice arabo della Biblioteca Nazionale di Palermo, tradotta ed illustrata da Carlo Crispo Moncada, Palermo 1906 (bizi alâkadar eden metin 21—22 ci, terceme ise 25—26 ci sahifededir).— Matbu' olmakla beraber, mevcudu nadir bulunan Moncada'nun bu eserinin, Vatikan kütüphanesinde (Biblioteca Apostolica Vaticana) bulunan ve R. G. Storia, IV, 2493 No.lu nüshanın bir mikrofilmni bize te'min etmek lütfunda bulunan Pontifikal Şarkiyat Enstitüsü (Pontificio Istituto Orientale) kütüphanesi müdürü Bay G. A. Raes'e, burada bilvesile teşekkür ederiz.

G. Ferrand'dan evvel (1906 da) Palermo'da Carlo Crispo Moncada tarafından — italyanca terceme ve meşruhatiyle birlikte — neşredilmiştir.

Palermo'daki Millî Kütüphane'de (Biblioteca Nazionale di Palermo) mevcut ve 1031—1622 tarihli nüsha'ya istinaden neşredilen bu metindeki varyantları notlarımızda nazarı itibare almış bulunuyoruz («Palermo nüshası», «Palermo'da»).

Tuhfatu'l-Albâb'ın bu kısmına Prof. Salvatore Cusa, Firenze'da 1878 tarihinde ; Moncada ise Roma'da 1899 tarihinde toplanan Beynelmilel müsteşrikler kongrelerinde verdikleri tebliğlerinde temas etmişlerdir. Prof. Guidi de «Descrizione di Roma nei gcografi Arabi» adlı tetkik yazısında da bu kısım üzerinde ehemmiyetle durmuştur.¹⁸⁵

Ne yazık ki, Abu Hamid Al-Garnâti, İsmaililer hakkında bize kıymetli malûmat vermiş ise de, tatmin edici şekilde tafsilâta girişmemiştir. Bu müellifin, adı geçen eserinde İsmaililerin menşe'i, konuştukları dil ve âdetleri, simaları, bilhassa oturdukları bölgelerle bâzı şehirlerin isimleri, başlıca meslekleri, kıyafetleri gibi lüzumlu malûmat eksiktir.

Halbuki, Haleb'te, Yakut Al-Hamawî ile konuşan İsmailî bir talebe, bundan bir asra yakın bir zaman sonra, bu hususta daha çok tafsilât vermektedir. Bu malûmatı, aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz :

1 — Başkırd müslümanları, İstanbul'un ötesinde ve Hunkar denilen Frenk milletinin yaşadığı ülkenin bir tarafında herbiri birer küçük şehir büyüklüğünde olan otuz kadar köyde yaşar. Şimalde Slâv, cenupta Papalık, garpta Endelus, şarkta Bizans ülkeleri bulunmaktadır. Bu memleket İstanbul'dan iki buçuk aylık mesafededir ki bu mesafe Haleb'le İstanbul arası kadardır.

2 — Başkırdların yüzleri ve saçları çok kırmızıdır.

3 — Frenkçe konuşurlar.

4 — Frenkler gibi giyerler ;

5 — Macar ordusunda askerlik yaparlar ve Macarlarla birlikte «İslâm muhaliflerine karşı» savaşır.

6 — Yalnız askerlik yapan Başkırdlar Frenkler gibi sakallarını tıraş ederler.

7 — Başkırd talebeleri Şam'a giderek, orada İslâm hukuk ve ilâhiyatı tahsil ederler. Tahsillerini ikmalden sonra da memleketlerine dönerek dinî vazifelere ta'yin edilirler.

8 — Macar kırılları, aleyhlerine isyan çıkarmalarından endişe ettikleri içindir ki Başkırdların surlar yapmasını men'etmişlerdir.

Macaristan Müslümanlarına (Baskırd, İsmâ'îli) dair Yakut Al-Hamawî'nin tam metni¹⁸⁶ aşağıdadır

« واما انا، فاني وجدت بمدينة حلب طائفة كثيرة يقال لهم الباشقردية، شقر الشعور والوجوه جدا. يتفقهون على مذهب ابي حنيفة رضى. فسألت رجلا منهم استعقلته عن بلادهم وحالهم فقال : اما بلادنا فن وراء القسطنطينية في مملكة امة من الافرنج يقال لهم الهنكر. ونحن مسلمون رعية للملكهم في طرف بلاده، نحو ثلاثين قرية، كل واحدة تكاد ان تكون بليدة؛ الا ان ملك الهنكر لا يمكننا ان نعمل على شي منها سوراً، خوفاً من ان نعصى

¹⁸⁵ Tuhfatu'l-Albâb'ın yazma nushaları ve hakkındaki çeşitli yazılar hususunda, G. Ferrand'ın mukaddimesinden başka bkz. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen litteratur (Supplement-Band), Leiden 1937, I, 877—878.

¹⁸⁶ Jacut's Geographisches Wörterbuch, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1924, I, 469—470.

عليه. ونحن في وسط بلاد النصرانية؛ فشمالنا بلاد الصقالبة وقبليتنا بلاد البابا يعني رومية - والبابا رئيس الافرنج. هو عندهم نائب المسيح كما هو امير المؤمنين عند المسلمين ينفذ امره في جميع ما يتعلق بالدين في جميعهم. قال: وفي غربينا الاندلس وفي شرقينا بلاد الروم قسطنطينيه واعمالها، قال: ولساننا لسان الافرنج وزينا زيهم. ونخدم معهم في الجندية ونغزو معهم كل طائفة، لانهم لا يقاتلون الا مخالقي الاسلام. فسألته عن سبب اسلامهم مع كونهم في وسط بلاد الكفر. فقال: سمعت جماعة من اسلافنا يتحدثون انه قدم الى بلادنا منذ دهر طويل سبعة نفر من المسلمين من بلاد بلغار وسكنوا بيننا وتلفوا في تعريفنا وما نحن عليه من الال وارشدونا الى الصواب من دين الاسلام، فهدانا الله - والحمد لله - فاسلمنا جميعاً وشرح الله صدرنا للايمان. ونحن نقدم الى هذه البلاد ونتفقه. فاذا رجعنا الى بلادنا اكرمنا اهلها وولونا امور دينهم. فسألته لم تحلقون لحاكم كما تفعل الافرنج؟ فقال: يحلقها منا المتجندون، ويلبسون لبسة السلاح مثل الافرنج. اما غيرهم فلا. قلت: فكيف مسافة بيننا وبين بلادكم؟ فقال: من ههنا الى القسطنطينية نحو شهرين ونصف ومن القسطنطينية الى بلادنا نحو ذلك.

İsmaililer ticarete, sarraflıkta, Macar kırılları tarafından tevdi' edilen gümrük memurluğu, tuz inhisar mümessilliği gibi muhtelif hizmetlerde maharet göstermişler, orduda da kahramanlık itibariyle temayüz etmişlerdir.

J. Karacsony bu mevzua temas ederek şunları kaydetmektedir: «Yurdumuzda yaşamış olan Böszörmény'lerin büyük bir kısmının silâh taşıdığı şüpheşizdir. Böyle bir kavimle başa çıkmak pek öyle kolay olmasa gerekti. Zira, ellerinden silâhları alınrsa, onları dış düşmanlara karşı kullanmak imkânsızlaşırđı, bilâkis, silâhları kendilerine bırakılrsa, o zaman dinlerini terke zorlamak mümkün olamazdı».¹⁸⁷

İsmaililerin kahramanlığına dair şu iki kayıt mühimdir:

1 — «1071 de Macarlar, Nandorfejevvar'ı (Belgradı) muhasara ettiler. Kalenin savunmasında sudan Yunanlılar ve Bulgarlar, karadan ise o zamanki Macar kayıtlarına göre «Szaraczen» ler çalıştılar, o kadar ki okçulukta ve muncıkta en gayretli ve en kahraman hep onlardı».¹⁸⁸

2 — «1158 yazında Prag piskoposu Daniel, Alman imparatoru Friedrich'ın elçisi olarak Macaristana] geldi ve büyük Milano muhasarası için yardım istedi; kral oraya 500 Szaraczen (İsmailî) göndermeyi vadetti; gerçekten 600 seçkin okçu gönderdiğini başka bir tarihçi de kaydetmektedir; bunlar Macar kralının yardımcı kıtası sıfatıyla Milano muhasarasında yer almışlardır.»¹⁸⁹

3 — Bohemya kralı II ci Otokar (1253—1278)'ın, IV cü Bela'yı Moravya'da mağlup etmesinden sonra Papa'ya (1260 tarihinde) gönderdiği bir raporda savaşmak mecburiyetinde kaldığı unsurları sayarken, İsmailî'leri de zikr etmektedir (...et Ismaelitarum...) ¹⁹⁰

İsmaililerin oturdukları yerlerin en mühimleri şunlardır: ¹⁹¹

¹⁸⁷ s. 4.

¹⁸⁸ s. 9.

¹⁸⁹ s. 3.

¹⁹⁰ E. Lukinich, Documenta Historiam Valachorum in Hungaria illustrantia usque ad annum 1400 p. Christum, ed. A. Fekete, L. Makkai, Budapest 1941, s. 26.

¹⁹¹ Karacsony, s. 11—13.

- 1 — Torontal ili içinde Böszörménytelek ; Nagy-Bözsormény, Kis-Bözsormény.
- 2 — Bihar ilinde Bözsormény.
- 3 — Eski Bodrog ilinde ve bugünkü Apatin dolaylarında Apos, sonradan Apos Aranyan adlı bir köy idi (1190 ve 1207 de zikri geçer).
- 4 — Tisa boyunda ve Solnok civarında Surlah (1241 den sonra kayboldu).
- 5 — Tomörkény (Arad yanında; burada 1223 te daha İsmailîler oturuyorlardı).
- 6 — Tiszabô (1241 den önce İsmailîler mülk sahiplerinin elinde idi).
- 7 — Mikalaka (Arad ve Maroş yanında).
- 8 — Fejer ilinde Kalozd (1212 de zikri geçer)
- 9 — Kaloztelek] (Veszprém'den doğuya Permarton yanında)
- 10 — Csanad ilinde Pereg,
- 11 — Szaboles ilinde İbrany (İbrahim kelimesinden gelme isim)
- 12 — Eski Peşte'de bir mahalle,
- 13 — Cenupta : Szerémzeg, Bodrog, Temes, Keve (Şimdi Torontal) illeri.

Macarların Müslümanları imha siyaseti çok ağırdı. Bunu bizzat Papa, elçiler yollayarak, Macar krallarından ısrarla talep etmişti. Çünkü bunlar Müslüman olarak yalnız yaşamakla kalmadılar. Evvelce işaret ettiğimiz gibi kralların gümrükçüleri, sarrafları, tuz inhisarı mümessilleri olduklarından, para işleri ellerinde idi.¹⁸² Kral II ci Andras evvelâ 1222 tarihli Golden Bull'da, sonra 1231 tarihli beratında onları hiç bir memuriyete almıyacağını söylemişti. Papadan elçi geldi, 1233 de veliahd ve başbuğların kefaleti altında İsmailîleri hazine idaresi ile başka memuriyetlerden büsbütün uzaklaştırılacağı ve bunların Hıristiyan köle tutup tutmadıkları anlaşılacak üzere her yıl evlerinin aranılacağı hususunda yeminli teminat aldı. Fakat, iki yıl sonra kral, bu araştırmanın üç yılda bir yapılmasını emretti.¹⁸³

Bilindiği gibi, zamanla İsmailîler tamamen Hıristiyanlaşmış ve Macarlaşmıştır.¹⁸⁴ İsmailîlerin ortadan kalkmasına sebep olan amillerden biri de Batu Han'ın hücumudur. Karacsóny, Batu Han ordusunun Pereg şehrinde öldürdükleri insanlar arasında İsmailîlerin de cesetleri üzerinden nehrin öte yakasına tıpkı bir köprü üzerinden geçer gibi geçtiğini Rogerius'tan nakletmiştir.¹⁸⁵ Batu Han'ın yaklaşması üzerine, or. İtihakları endişesiyle gayri müslüm Kumanları katliam¹⁸⁶ eden Macarların, İsmailîlere evleviyetle saldırarak onları da katliam etmiş bulunmaları, daha az muhtemel değildir. Osman Asaf Sokoloviç, İsmailîler mevzuu üzerinde uzun zamandan beri ehemmiyetle durmaktadır ; fakat tetkiklerinin neticeleri henüz neşredilmemiştir.¹⁸⁷

İsmailî problemi henüz tamamen halledilmemiştir. Bizim, burada onlardan bahsedişimiz, cenub-u şarkî Avrupa'daki Müslümanlığın eskiliğine işaret etmekten ibarettir. O sebeble, bu mevzu a ait kaynakların yalnız bir kısmını zikrediyoruz.

* *

Balkanlarda İslâmlığın zuhuru ve neşri hakkında göz önünde bulundurulması icabeden bir kaç noktaya daha kısaca ilgileneceğiz :

¹⁸² Bunların tesiri, macar krallarının XII-XIII. yüzyıllardaki paralarında da göze çarpar (arap harfleri). Bkz. Karacsóny, s. 15.

¹⁸³ Karacsóny, s. 3.

¹⁸⁴ Les Mahométans ou-d'après leur nom vulgaire- les Ismaélites bulgares et chazares qui trafiquaient parmi les habitans du pays se sont peu à peu fondus dans la masse du peuple hongrois (Elisée Reclus, Nouvelle géographie universelle, Paris 1878, III, 335.

¹⁸⁵ J. Karacsóny, s. 16.

¹⁸⁶ Histoire des Mongols depuis Tchinglyz-Khan jusqu'à Timour-Lanc, Paris 1824 I, 405.

¹⁸⁷ Bkz. Mustafa Busulaciç, Prvi noscioci Islama u istočnoj Evropi (Novi Behar, Sarajevo 15. 6. 1937

I — Neretva'lıların (Narentains)¹⁹⁸ Araplarla temasının ne dereceye kadar sıkı ve din bakımından ehemmiyetli olduğu, vesika kifayetsizliği dolayısıyla şimdiik tahmin edilemez. Fakat, bu temas sayesinde Dalmaçya ve Hersek ahalisinin İslâm dini ile muarefe ve ünsiyet peyda ettikleri de şüphesizdir. Hıristiyanlığa mukavemetleri ile Müslüman Araplara sepmati ve müzaheretleri, bunun bâriz delilidir. Maalesef, bu problem henüz lâyıkıyla tetkik edilmiş değildir.

Malûm olduğu veçhile Arap işgali altında bulunan Sicilyadan ve Cenubî İtalya'dan harekete geçen Arap donanması, Adriyatik denizine girip, Dalmaçya ve Hersek sahillerine dayanmıştı. 840 tarihinde Cattaro'ya (Boka Kotorska, Kotor) kadar gelen Arap donanması, Rossi kalesini zapt ve tahrip edip, bugünkü Yugoslavya'nın Adriyatik sahilindeki diğer şehirlerini de tehdid ediyordu. Ancak, 866 tarihindeki Dubrovnik (Ragusa) muhasarası, Araplar hesabına muvaffakiyetle neticelenmemiştir.

Uzun zaman Venediklilerle Hırvatları, hatta Bizanslıları uğraştıran Neretvalılar, Balkanlarda Hıristiyanlığa karşı en kuvvetli mukavemet unsuru olmuşlardı. Kendilerine «Pagan» (Müşrik) ve ülkelerine «Pagania» isminin verilmesine sebep te bu idi. Nihayet, 880 yıllarında ve I inci Basileus tarafından, şiddet kullanılmak suretiyle, onlar da Hıristiyanlığa ithal edilmişlerdir. İşte, bu Neretvalılar, o tarihlerde Sicilya ve cenubî İtalya'daki Araplarla, Venedik ve Dalmaçya Hıristiyanları aleyhine, ittifak etmişlerdi¹⁹⁹. Cenubî İtalya'daki Arapların muhkem kalesi olan Bari'ye tevcih edilen bir Hıristiyan taarruzu münasebetiyle, Neretvalılar Hırvatistanı tarumar etmişler,²⁰⁰ Bari'nin Frenkler tarafından zaptına ise, Hırvatlar da katılmışlardır.²⁰¹

Mâalesef Neretvalılar problemi de henüz lâyıkıyla tetkik edilmiş değildir.

Arap korsanlarının hücumları yalnız cenubî İtalyadan ve Sicilyadan Adriyatik sahiline vaki olmamıştır. Bilindiği gibi, meselâ Suriye'den gelen Arap korsanları da Bizans'ın elindeki Selâniği M. 904 tarihinde yağma etmişlerdi.²⁰²

II — Şimalî Dalmaçya ve Hırvatistan ile Endelüs Arapları arasında kurulan dostâne münasebetler meselesi de dikkatı çekmektedir. Bilindiği gibi, İspanya halifelerinin saraylarında büyük sayıda olup «Sakâliba» (Slâvlar) adı ile tanınan zümrenin hepsi, Slâv değildi. Fransa, Almanya ve diğer — ve bu arada bazı Slâv — memleketlerinden, köle olarak, gönderilip Araplara satılan çocuklar, milliyetlerine bakılmaksızın «Sakâliba» adı ile anılmışlardır. İçlerinde zamanla en yüksek mansıblara kadar yükselenler, bir müddet okadar kuvvetlenmişlerdi ki bazan halifeleri bile değiştirip istediklerini tahta geçirdikleri görülmüştü. Burlar arasında mütefekkirler, âlim ve şairler

g. X, br. 25—24, s. 340). Macaristan Müslümanları Reşid Sefvet Atabinen tarafından da kısaca zikredilmiştir. Bkz. Les apports Turcs dans le peuplement et la civilisation de l'Europe orientale, İstanbul 1952 p. 41—42.

¹⁹⁸ Neretvalılara (Neretjani) gelince, tınların ülkesi, (Neretjanska oblast) Hersek'teki Neretva nehrinden Dalmaçyadaki Cetina nehrine kadar uzanmaktadır. Eu ülkenin en mühim şehirleri (X uncu asırda) Makarska, Vruja ve Ostrog (XI inci asırdan itibaren de Omiş) idi. Ondun mâ'ada Adriyatikteki Korçula, Mljet, Hvar ve Braç adaları da Neretva ülkesine bağlı idi. XI. inci asırdan itibaren, bu ülke siyasi birlik halinden çıkmıştı. Bir müddet cenubî bölgeleri kısmen Sırp Hum devleti, sonra da Bosna Hum devleti hakimiyetine girmişti. Diğer kısımlar Hırvatistana dahil edilmişti. Bkz. Vladimir Çoroviç, Neretljani (Narodna Enciklopedija Srpsko-Hrvatsko-Slovenacka, Zagreb 1928, III, 55-56).

¹⁹⁹ «Les Venitiens et les Dalmates se virent donc forcés à proteger eux même leur commerce contre les pirates sarrazins et contre les Narentains, qui n'avaient pas encore embrassé le Christianisme» (M. Chopin, l'Univers, ou Histoire et description de tous les peuples, de leurs religions, moers, coutumes etc. Paris-sans date- p. 205, col. I).

²⁰⁰ M. Chopin, aynı eser, s. 205, col II (Pendant cette guerre les Narentains, Alliés de Mahométans ravagèrent toute la Croatie, qui ne put jamais se relever de ce désastre).

²⁰¹ Narodna Enciklopedija SHS, Zagreb 1925, I, 846.

²⁰² Nar. Enc. SHS, II, 742.

yetiştirilmiştir. Müstesna vaziyetleri, bir zamanlar Arap ve Berber unsurları tarafından bunlara karşı bir takım ziddiyetlere yol açmış ve aleyhlerinde kötü bir propagandaya sebep olmuştur. Nitekim, bunlardan Habîb As-Saklabî adında bir müellif, eserinde Saklabî'leri müdafaa etmek kastıyla ilmî ve edebî kıymetlerini ortaya koymağa teşebbüs etmiştir. Sakalibe âlimleri ve şairleri hakkında yazılmış olan bu eserin ismi «Al-İstizhâru wa'l-mugâlabâ 'alâ man ankara fadâila's-Sakâliba»dır. Muhafaza edilmemiş olan bu eserin zikri, bazı kitaplarda geçmekte ve ondan alınmış parçalara tesadüf edilmektedir.²⁰³

Hırvat bilgini Dr. Vladimir Mazuraniç senelerce bu mevzu' üzerinde durmuş ve «Prinosi za pravno-povjesni rječnik» adlı büyük eserinin muhtelif maddelerinde ve diğer bazı yazılarında bu mes'eleye temas etmiştir. Merhum Dr. Safvet Başağaç'e 7. 5. 1923 tarihli bir mektubunda²⁰⁴ Mazuraniç: «Ortaçağ İslâm İspanyası ile Slâvlar arasında, ki bunlara — ilk plânda sahilî Hırvatistan ile Bosna-Hersek hinterlandının evlâtlarını idhal etmek gerekir — mevcut enteresan münasebetleri meskût geçmemeğe» çalıştığını etraflıca anlatmaktadır. Biraz evvel zikrettiğimiz eserin ve «Zid» maddesinde (s. 1708—1713; Dopuna s. 1750-25), X uncu asrın ortalarında bir Hırvat kralının, halife III üncü Abdurrahmana hediyelerle elçiler gönderdiğini ve, o devirde Kurtuba sarayında Sakaliba muhafızlarının büyük kuvvet sahibi olduklarını, Başağaç'e yazdığı mezkur mektubunda hatırlatmaktadır.²⁰⁵

Aynı mevzu' üzerinde Dezelic'in oğlu (VI. Dezelic) ile Sırp ediplerinden Dr. Subotić tetkiklerde bulunmuşlardır. Bu sonuncusunun bir etüdü Zagreb'te intişar etmekte olan «Nova Evropa» mecmuasında basılmıştır (1930.).

Maalesef Dr. V. Mazuraniç, büyük bir cesaretle İspanya Sakalibesini arasında Hırvatları ayırmağa çalışmış ve onlara etüdler tahsis etmiye koyulmuştur.²⁰⁶ Zikri geçen Dr. Subotić ise, bu hususta daha ihtiyatlı davranmıştır.²⁰⁷

Bu mevzu üzerindeki tetkikler yarıda kalmış olduğundan, henüz kesin neticeye varılamamıştır.

III — Arapların, dinî kitaplar yaymak suretiyle, Bulgaristanda yaptıkları İslâmlık propagandası²⁰⁸ ve hatta, bu kitapların bir defa alenen yakıldığı²⁰⁹ malûmdur. Fakat, kitabları dağıtan Arap misyonerlerinin isimleri bilinmiyor.

²⁰³ İspanyadaki Sakâliba hakkında bkz. meselâ: E. Levi-Provençal'in Enc. de l'İslam» (IV, 79—80) daki «Sakâliba» maddesinde; bundan başka Reinhart Dozy'nin «Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711—1110), Leyde 1861 (I—IV); A. Müller, Der Islam in Morgen-und Abendland, Berlin 1887, Bd. 2. s. 606—658 (Die Berbern in Afrika und Sizilien; Almoraviden und Almohaden); Ibn Abbar, Takmilatu's-sila (ed. Codera) No. 84; Al-Makkari, Nafhu't-tib (Analecta sur l'histoire de la littérature des Arabes d'Espagne, publié par M. Dozy, Leyde I, 89, 92; II, 57; Ibn al Idâri, Al-Bayan al mugrib, éd. Dozy p. 276 suiv.

²⁰⁴ Bkz. Ivan A. Miliçević, U tragu za kordovskim Hrvatoa Habibom.—Pisma Vladimira Mazuraniča Dr. Safvet Begu Başağaçu i Dr. Ćiri Truhelki (Novi Behar, Sarajevo, 15. 6. 1937, X/ 23—24, s. 312.

²⁰⁵ Hırvat ediplerinden Dr. Velimir Dezelic, bundan mülhem olarak üç roman yazmıştır: a) Prvi kralj (İlk Kral), Zagreb 1903; b) U službi Kalifa (Halife hizmetinde) Zagreb 1908; c) Hadzibova kob (Hacibin âkîbeti), Zagreb 1908

²⁰⁶ Aynı mevzu'la ilgili Mazuraniç'in başka bir eseri de enteresandır (Melek Jaša Dubrovčanin u Indiji godine 1480—1528 i njegovih prethodnici u Islamu prije deset stoljeća, Zagreb 1925, Izd. Jugosl. Akademije: «Zbornik Kralja Tomislava»).

²⁰⁷ «Orientalistika u Jugoslaviji» adlı yazımızda çok evvel, bu hususu belirtmiştik—(«Pregled» mecmuası, Sarajevo 1934, VIII - X, Sv. 127—128.).

²⁰⁸ Dr. Franjo Rački, Bogomili i Patareni s. 350 (Responsa Papae Nicolai I ad consulta Bulgarorum). Bkz. H. Mehmed Hancıç, Islamizacija Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1940, s. 13.— Responsa hakkında bkz. D. Deçev, Otvorite na papa Nikolaj po dopitvanijata na Bulgarite, Sofia 1922. Responsa hakkında bkz. Prof. V. Beşevliyev Proto-Bulgar dini (türkçe'ye çeviren T. Acaroğlu) Belleten, Ankara IX/34, s. 215—216.

²⁰⁹ Aynı eser s. 13 (Luj Thaller, Od vraçai çarobnjaka do modernog liječnika).

Merhum Hacı Mehmed Hancı, Yâkût al-Hamavî'nin, «Mu'camu'l-Buldan'ında, Macaristana geldiklerini zikrettiği yedi misyonerin, Volga üzerindeki «Bulgar» şehrinden ziyade Balkanlardaki Bulgar ilinden gelmiş olduklarını kabul etmektedir. Filhakika, o tarihlerde, Bulgaristanda Müslümanların mevcudiyeti²¹⁰ malûmdur.

Sırbistan'la Bulgaristan'da İslâmîliğin evvelce mevcut bulunduğuna ve sonradan kaybolduğuna dair dikkate değer malûmat, Al-Kalkaşandinin «Subhu'l-A'şâ» adlı eserinde toplanmış bulunmaktadır.²¹¹

Dobruca'daki Müslümanlığın tarihine aid telâkki edilen en eski Arap kaydı, Abu'l-Fidâ' (vef. 1331) da geçmektedir. İsakcı, Sakcı şehrine temas eden müellif, «Sakcı ahalisinin ekserisi müslümandır»²¹² و غالب اهل صقجي مسلمون demektedir. Buna göre, Macaristandaki İslâmlık kökünden tasfiye edildiği sıralarda, Dobruca'daki İsakcı'da ahalinin ekseriyeti yine müslüman bulunuyordu.

Bundan bir müddet sonra Ibn Batuta'da Buğdan (Moldavya) daki Babadağını, o cihetlerde Türk ve İslâm ülkesinin son şehri diye vasıflandırmıştır.²¹³

Bulgarlarla Araplar arasındaki münasebat probleminin de daha emin bir şekilde tavazzuh etmesi için, yeni tetkikler beklenmelidir.

Bogumilisme'nin Balkanlarda intişarı ve oradan garbi Avrupaya geçişi ; Vardariot Türk'e.i (Franjo Raçki'nin tahmin ettiğine göre, evvelce Müslüman idiler ; sonradan hıristiyanlaşıp ayrı bir Baş-piskoposluğa sahip olmuşlardır), ve buna benzer diğer bazı problemler, henüz iyice aydınlanmamış olduğundan dolayı, cenub-u şarkı Avrupasında, bilhassa Balkanlarda İslâmîliğin bin senelik tarihi hakkında kâfi derecede bilgi verilemez. Altun ordu'ya dair bir kaç vesika naklederek, bütün bu kompleks meseleleri halletmiş olduklarına inananlar, şüphesiz, çok yanlışlardır.

Bizim burada bu meselelere kısaca temas etmemizin biricik sebebi de sadece böyle mühim bir problemin nezaketini işaret etmekten ibarettir.

* * *

Bir kere daha tekrar edelimki, biz o makalemizde ne Sarı Saltuk'un biyografisini yazmak ve nede Kanunî ile Ebussuud'dan bahsetmek niyetinde bulunmadığımızı açıkça kayıt etmiş idik. İlmî bir etüdün nasıl yapılacağına dair biraz fikir sahibi olan bir kimse, üç mühim problemin, mevzu ile sıkı münasebeti olmaksızın, ele alınmayacağını takdir eder. Ve buna mukabil «Bir

²¹⁰ Aynı eser, s. 13.

قال صاحب سانة في تاريخه: «وكان الغالب عليهم النصرانية ثم اسلم منهم جماعة. و ذكر في تقويم البلدان ان اهلها مسلمون حنفية. و ذكر المسعودي في مروج الذهب انه كان بالسرب و البلغار دار اسلام من قديم. قال في مالک الايبصار: «اما الآن فقد تبدلت بايمانها ككفرًا و تداولها ثائفة من عبادا الصليب.»

Bkz. Subhu'l-A'şâ, Al-Kahira (1333-1915). V, 418 'Al-Kalkaşandî'nin temas ettiği Sırp-Bulgar Kralının Mısır Memlûk Sultanına, dostluk namına elçi göndermesi (731/1330) ve ondan bazı hediyeler istemesi gibi meselelerin ne kadar karışık olduğu, M. Gaudefroy-Demombynes'in, bu mevzu'a tahsis ettiği bir etüdden (Mélanges Nicola Iorga) anlaşılacaktır.—Bulgarların gerek Yakın Şark, gerek Afrika Araplarıyla bir ittifak-akd etmek maksadıyla yaptıkları teşebbüsler hakkında bkz. Marius Canard, Arabes et Bulgares au début du Xe siècle (Byzantion, Bruxelles 1936, t. XI, p. 213—223).—

Afrika Araplarının Peloponez Slâvları ile Bizanslılara karşı 807 tarihinde ittifak ettiklerine dair malûmat için bkz. M. Canard (aynı eser, s. 214, not 2).

²¹² Géographie d'Ebu'l-féda, Texte arabe (éd. par Reinaud et de Slane) Paris 1840, II, 41; Géographie d'Abu'l-féda (traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et éclaircissements par M. Reinaud) Paris 1848, II, 316 («La plupart des habitants professent l'islamisme»). Dobruca hakkında bkz. Aurel Decei, Dobruca (İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1945, III, 628—643); Tadeus Kowalski, Les éléments ethniques turcs de la Dobrudja, Lwow 1938; F. Mutafciev, Die angebliche Einwanderung von Seldschuk-Turken in die Dobrudscha in XIII Jahrhundert, Sofya 1943.

²¹³ Tuhfatu'n-nuzâr, II, 416.

fetva münasebetiyle, Fetva müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk» başlığının ihtiva etmesi tabii olan mevzu ve hedefi, tatmin edemeyecek yarım yamalak, sathî, kompleks, mütezâd, mütebayın fikirlerle ortaya atılmış olmasını, cüret ve esef duymaksızın geçiştiremez.

Yazar (s. 152—153) Saltuknameden — fakat yerini göstermeksizin — Sarı Saltuk hakkında bir kaç satır nakledip Nogayın himayesine sığınmış şeyhler, dervişler ve Türkmenlerden bahsetmeyi, Olcayto ve Barak Babaya temas ettiği sırada Profesör Zeki Velidi Togan'ı da tenkide özenmiştir. Bizi ayrıca alâkadar etmiyecek bu noktayı işaret ederek 153 üncü sahifedeki isnadına intikal ederken şu satırları okuyoruz : «Saltuğun, islâmiyetin neşri için çalıştığı ve 12.000 hane halkı ile birlikte Nogayın yanına gittiği sözleri ise, ayrıca üzerinde durulacak meselelerdir. Tayyib Okıç bu satırları «Encyclopédie de l'İslam»daki (Sarı Saltuk Dede) maddesinde görmüş ve olduğu gibi almıştır». Artık bu kadarı da fazla değil mi ? Yörükân iddiasını makalemizin hangi sahife ve satırına istinad ettirdiğini söyleyebilir mi ? Buna tasni' ve tahriften başka nasıl bir isim verilebilir ; fakat ayrı ayrı tevsik ettiğimiz izahlarımızla anlaşılacaktır, Yörükân nazarında ilim ve hakikat, sadece kendi hayalât ve indiyatından ibarettir. O sebeple, italik olarak aldığımız yerlerde hazfler yaparak işine gelen şekle sokmuştur.

Yörükân, «Bu zatın, bazı Türk aşiretleriyle birlikte 662-1263 yılında oraya (halbuki Avrupaya demiştik) geçtiği tarihen sabittir» cümlemizi naklederek bizim için : «hiç bir delil göstermiyor» iddiasını savurmuştur. İndî olarak bu hükmün 3 numaralı notumuzla açıklanmış olan sarih me hazını göz göre göre inkâr etmek, hakkı ketm ve khakikatı ifsad etmekten başka nasıl manalandırılır ?

Yazar, bu Türkmen oymaklarından teker teker bahsetmediğimizi ileri sürmekle, makalemizin mahiyetini anlıyabilmek şöyle dursun başlığını bile kavrayamadığını ispat etmiş oluyor. Böyle olunca 153 ten 156 ıncı sahifeye kadar, asıl meseleyi aydınlatmağa yararıyacak haşviyata, lüzumsuz tafsilâta girişmekten kendisini alamamıştır.

Yörükân'ın, metin tahrifçiliği ve en basit bir nakil işini bile usul ve âdâbına uygun olarak beceremeyişi, Şemsüddin Sami'nin bir metninde de tekerrür etmiştir. 156 ıncı sahifede «Kamusu'l-a'lâmın» Sarı Saltuk maddesini ezip bozmuştur. Sonra da Şemsuddin Sami'yi, sanki aksi iddiada bulunmuşuz gibi bize karşı kullanmağa yeltenmiştir. Çünkü, evvelce «Ebussuud'a ise Ebu Hanife-i Sanî denilmesi manasız ve sebebsiz değildir» diye garip bir hükme varan yazarın yine bir garibesine daha raslıyoruz. Filhakika : «Aya Spiridion'un kadidine ve Ohri gölü kenarında bir manastırda bulunan Sen Naum'un mezarına, Sarı Saltuk Babanın kadid ve mezarı (merkadı olacak) diye (nazariyle olacak) bakarak ziyaretlerine giderler demesi boş değildir ; kendisi bu an'ane içinde büyüyen ve bu yerleri karış karış bilen bir adamdır » tarzında değiştirmek suretiyle Şemseddin Samiden aldığı cümlelerde boş olmamak keyfiyeti ne mana ifade ediyor ? Bazı Arnavut Bektaşilerinin, bu iki meşhur Hıristiyan azizinin merkadlarına Sarı Saltuk mezarı nazariyle baktıklarını mı ?.. İyi amma, mahallince ve «Kamusu'l-a'lâm»ca tesbitedilmiş olan bu keyfiyet ne manada boş olmuyor ? Yani, Yörükân da bu inanca iştirak mi ediyor ? Yoksa bu mana, Şemsuddin Sami'nin, Fraşerli olduğu için, bu yerleri karış karış bilmesi icap etmesinde mi aranıyor ? Yani Şemseddin Saminin halk inancına iştirak ettiğine mi hükmolunuyor ? Bu iştirak ne ile sabittir ? Sabit bile olsa, isabeti ne ile müemmendir ? Hem bir yerde büyüme, o yerleri karış karış gezip tanımak mıdır ? Yörükân bu iki vaziyet arasındaki münasebeti ne ile tesbit ve tevsik etmiştir, böyle hükümlere varıyor ? Basit bir disertasyonda bile hoş görülemeyecek olan böyle karma karışık, mantıken malûl hükümler, tenkit ve ilim namına ne kıymet ve ehemmiyette olabilirki milletler arası bir ilim efkârı umumiyesi huzuruna çıkması caiz olsun ?

Yörükân'ın Evrenos Zade Sami beyden naklettiği Saint Spridon'a ait malûmata başka kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Yörükânca «mahallî müşahede» (not numara 37) diye kabul edilen muhterem Evrenos Zadenin sözleri, acaba gençlik zamanında yapılan herhangi bir ziyaretin küçük bir hatırasından başka ne olabilir ? Fakat, yazar herkesin bildiği bu şeyleri üstâdâne

bir eda ile tekrarlamak merakındadır. Ohri'deki Sveti (Saint) Naum'a gelince, her halde Evronos Zade bu hususa dair malûmat lûtfetmemiş olacaktı Yörükân, birden bire sesini kesivermiştir. Halbuki Naum, o civarlar için Spiridiondan daha mühim bir şahsiyettir.

Dokuzuncu asrın sonunda ve onuncu asrın başında yaşayan Sveti Naum, Sveti Kliment'in kardeşi, meşhur Sveti Metodiye'nin mesai arkadaşlarından idi. Moravska'da Hıristiyanlığı neşretmekle meşgul iken, Metodiye'nin ölümünü müteakip (M. 853), Moravskadan çıkarılınca, Ohri ve civarında Hıristiyanlığı neşretmeğe çalışmış ve bu bölgenin tamamen hıristiyanlaşmasında büyük rol oynamıştır. M. 905 tarihinde ve Ohri gölünün cenup kıyısında «Sveti Arhangel» adında bir manastır inşa ettiren Sveti-Naum, burada riyazet içinde hayatının sonuna kadar kalmış, 910 tarihinde ölümlü o manastıra gömülmüştür. Sonra bu manastır onun adı ile yani «Manastır Svetoga Naum'a» olarak şöhret bulmuştur. Bugünkü kilisenin onikinci asırda inşa edildiği tahmin edilmekte, her sene 20 Haziranda büyük sayıda dindar ortodoks halkı burada toplanmaktadır.²¹⁴

Yörükân'ın tenkit edecek nokta bulamadığı zaman nasıl tasni' yoluna saptığına başka örnekler de gösterilebilir. Meselâ «Sarı Saltuğun Bektaşilikle hiç bir ilgisi olmadığı halde, vefatından hayli sene sonra kurulmuş bulunan bu tarikatın menakıpnamelerinde ve velayetnamelerinde ismi geçmekte, bir Bektaşi velisi gibi telâkki olunmaktadır» tarzındaki cümlemize (evvelki makalemiz sahife 52—53) karşı (sahife 156) : «Binaenaleyh, Sarı Saltuk, Bektaşi tarikatının teessüs etmediği bir zamanda yaşadı, o tarikattan değildi demek doğrudur» mukabelesini iltizam ederek ilkin fikirlerimizin birinci kısmını tasdik ediyor ; fakat son kısmını — yani Sarı Saltuk'un Bektaşi ananelerine girmiş olması keyfiyetini görmemezlikten gelmeği tercih etmekle de kalmıyarak inkâra sapıyor : «Lâkin, Sarı Saltuk Hacı Bektaş ananesine dahil değildir demek, tarihi ve aneleri bilmemektir» (s. 156). Yörükân tahrif müptelâsı değil de, sadece okuduğunu anlamaktan aciz ise, herkesin böyle bir anlayışsızlıkla kendisine imtisal edemeyeceğini anlamak için olsun, biraz cebr-i nefis etmelidir. Sayın okuyucuların bizim cümlemizden «Sarı Saltuğun Bektaşi ananesine dahil olmadığı» manasını çıkarmıyacak derecede mantık ve insaf ile mücehhez bulduklarını takdir etmiye razı olmalıdır. Kendisinin gözü, ucuz tenkid merakıyla kararmış ise, herkesin böyle bir meraka müptelâ ve aynı derecede göz kararmasına mahkum olduğunu tevehüm etmiye hakkı yoktur. Kaldıkî, yüksek bir ilmî dergi yazarının «alemi kör, herkesi sersem» sanmakla kapıldığı gaflet, yalnız okuyucuların iz'anına karşı saygısızlık olmağa inhisar etmez ; akademik ölçü aleyhine de ağır bir mana gizlemiş olur.

Aşağıdaki satırlar gaflet, pervasızlık, ölçü istihfafı tabirleriyle ifade edilebilecek haleti ruhiyenin başka bir misalidir : «Ve hepsi (yani Bektaşi velâyetnameleri ki, biz onları, Sarı Saltuk'un Bektaşi ananelerine girdiğine bir delil olarak gösterimistik), Sarı Saltuk'un Bektaşi ananesine dahil bulunduğunu ifade eder. Halbuki yazarın davası, Sarı Saltuğun Bektaşilikle hiç bir ilgisi olmadığıdır (S. 158, not 41).

Yörükân, yazısının 156—157 inci sahifelerinde bir taraftan İstanbul ve diğer bazı yerlerdeki Hıristiyanların müslüman velilerine ait mezarları, diğer taraftan da müslümanların bazı Hıristiyan aizlerine ait mezarları ziyaret ettiklerini — sözde ilim alemince meçhul ve yepyeni bir keşifmiş gibi — anlatıyor. Bu gibi adetler Balkanlarda da hayret uyandırmaz. Meselâ Sarajevo'daki «Yediler türbesi» ile «'Aynî Dede ve Şemsi Dede» ve Prusatz'da (Akhisarda)ki meşhur âlim Hasan Kâfî Akhisârî'nin türbeleri, gayr-i müslümler tarafından ziyaret edilegelmiştir. Çayniçe'deki Ortodoks ve Sarajevo'daki Sveti Anto katolik kilisesine mum yakan bazı cahil müslümanlar da vardır. Ne Hıristiyanlar, ziyaret ettikleri müslüman mezarındaki yatacın bir Hıristiyan azizi ol-

²¹⁴ Bkz.: V. Radovanoviç, Naum (Narodna Enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka, Zagreb 1928, III, 35); Dr. Miodrag Purkoviç, Popis crkava u staroj srpskoj drzavi, Skoplje 1938 (Biblioteka Hrişćanskog Dela, knjiga 8), s. 33.

duğuna ve ne müslümanlar ziyaret ettikleri Hıristiyan azizlerine ait mezarlarda bir müslüman velinin medfun bulunduğuna aslâ inanmazlar.

Sarı Saltuk efsanesi ise, bunun başka bir manzarasını arz ediyor. Evliya Çelebi de bu efsanelerin mahiyetini bize nakletmişti. Aynı şahıs, aynı zamanda Hıristiyanlar nezdinde bir Hıristiyan azizi, müslümanlar nezdinde de bir İslâm velisi olarak telâkki edilmektedir. Gerçi bu misale benzer başka misaller bulunabilirse de, mevzu bakımından bizi yalnız Sarı Saltuk'un alâkadar etmesi tabii olmuştur. Yörükân ise, iki noktayı ayıramadığı için, kendisini garip mülâhazalarla boşuna yormuştur.

Yörükân, Sarı Saltuk'a ait mezarların muhtelif yerlerde bulunduğunu izah ederken, kaydettiğimiz, «Böylece Sarı Saltuk, tarihi olduğu kadar, *efsanevi* bir şahsiyet de telâkki» olunmaktadır (s. 52) cümlesini hesaba kamtıyarak : «Sarı Saltuğu en ünlü bir İslâm misyoneri ve hattâ Balkanların fatihi ve sahibi gibi vazetmek kadar ilim karşısında değersiz sözler olamaz (s. 157),» bütanını savuruyor. Acaba ilim, okuyucuları kaba tahriflerle şaşırılmak, hakikatları ketmetmek, hakkı gizlemek ve bulanık suda balık avlamak suretiyle kâley çöhrict peşinde dolaşmak mıdır ?

Bu dünyada her şeyde suiistimal olabildiği gibi, ilmin ve hakikat davasının da suiistimal edildiğini bilmiyor değiliz. Hatta kendilerine fuzuli âlim süsü verip bilmediklerini bilir geçinen, kendilerini dev aynalarında gören nice katmerli şarlatan cahillere tesadüf olurabiliyor. Yörükânın yazısında ancak bu gibilere yaraşacak zihniyetin zerresine tesadüf etmek ihtimalini tasavvur etmiye mecbur olmak, ne acıdır. Yörükân, isbat edemeyeceği isnatları, bol bol aleyhimize yığarak, böyle bir ihtimali adeta zorla ihdas etmiş olabileceğini neye düşünememiştir ? Fakat, biz yine bu ihtimali varit telâkki etmek istemiyoruz. Ancak kurbanı olduğuna hükmettiğimiz ucuz tenkit merakının gafleti içinde bocaladığımızı zannediyoruz.

Halk nezdinde veli sayılanların bir kaç yerde mezarı veya türbesi bulunduğu gelince, biz Sarı Saltuktan başka kimselerin de müteaddid mezarları olmadığı tarzında bir iddia serdetmedik. Yugoslavya ve Arnavutlukta, 150 yi mütecaviz, türbeleri — ve onlara bağlı efsaneleri — tetkik etmiş bulunan Belgrat Üniversitesi profesörlerinden Dr. Tihomir Corceviç'in Belgratta neşredilen «Nas Narodni Zivot» adlı eserinin beşinci (1932), sekizinci (1933), ve onuncu (1934) ciltlerinde (Nekoliko Turbeta i legende o njima) buna benzer bazı misallere tesadüf edilebilir.

Boş iddia iptilâsı böyle bir hadde varınca, her türlü gülünç olmak sezgisini de kaybeder. Şimdi şu satırlarına bakınız :

«Kanunî Sultan Süleyman'a gelince: Makalede onun hakkında da yanlış ve şaşırtıcı malûmat bulunduğu için bunlara temas etmeden geçemeyeceğiz. Kanunî'yi, 46 yıl süren hükümdarlık devrinde Anadolu'yu durmadan, rahatsız eden dahilî hareketler ve Kızılbaşlar karşı unda olayların menşei ve gayesini bilmez, Yeniçerilerin mânevîyatına vukufsuz, Bektaşiler ve Sarı Saltuk hakkında da habersiz bir hükümdar tasavvur etmeğe kimsenin hakkı yoktur. Onun, iyi tahsil görmüş, zamanının ihtiyaçlarını kavramış, yeni kanunlar vaz edecek, kara ve deniz kuvvetlerini idare edecek kadar olgun ve halkın psikolojisine vakıf, münevver bir hükümdar olduğunda ittifak vardır ve bu yüzden, garplılar onu, «Muhteşem diye anarlar» (s. 157).

Bu satırları okuyanlar öyle zannedebilirler ki biz aksini iddia etmiş bulunuyoruz. Halbuki Kanunî'nin Yörükânca zikredilmemiş daha bir çok meziyetlere sahip olduğunu hiç bir veçhile reddetmiş değiliz. Öyle ise, açık kapılara bir fatih gururu ile saldırganın gaye ve manası nedir ? Kanunînin Sarı Saltuk hakkında bilgi sahibi olduğunu biz de kaydetmiştik (s.55). Öyle bir nakîsa atfetmiye yeltenilmedikçe, böyle bir istifta delilsiz, mesr etsiz istihfaf edilemez.

Kemâl ile ta'azzum, mâ'küsen mütenasıptir. İrfanı müsellemler olan Kanunînin ilmî kemâle hürmeti, kuru bir şüpheye feda edilemez. Fakat, bir mes'ele hakkında bilgi sahibi olmanın, daha selâhiyetli mütahassıstan istifta etmeğe mani olduğu, hangi esasa dayandırılabilir ? İlimde, ge-

rektikçe derinliğine tahkik etmek üzere erbabına müracaat, ilmî zihniyet ve ahlâkın şartlarındandır. Yoksa, bu bir tenezzül mü zannediliyor? Kanunî geniş malûmatlı ve ihtisas erbabına hürmetkâr bir hükümdardır. Ebussu'ûd'a böyle bir mes'eleyi lûzum duydukça sormaktan neye çekinsin? Ortada bir fetva metni varsa, neden böyle bir ihtimal körü körüne reddedilmek gereksin?

Yörükân 38 numaralı notunda (s. 157) diyorki : «Dervişler tarafıdan Sarı Saltuğa nisbet edilen yedi ülkede yedi türbenin müslümanlık devrinden evvelki hıristiyan azizlerine ait olduğunu F. V. Hasluck, Bektaşilik adlı (ki Yörükân, asıl adı «Bektaşilik tetkikleri» olan bu kitabı bile doğru göstermiyerek «Bektaşilik» şeklinde kaydetmiştir) eserinde (Ragıp Hulûsi «Özden» ter. ss. 114—120, İstanbul 1928) isimleri tasrih ederek göstermiştir. Okıç bu türbelerin adlarını ve bunların, bil'ahara yediden ziyade, yirmiyeye çıktığını, metin zikretmeden bu eserden aldığı halde bu mezarların diğer bir vesika veya menbaa dayanmadan Sarı Saltuk'un imiş gibi göstermiştir».

Gafletin bu derecesine ne denilebilir? Hangi ihtimali kabul etmeli? Hasluck'un ve bizim yazılarımızı okumadığı halde okumuş görünmek mi istemiştir? Yoksa, okuduğu halde manalarını mı idrâk edememiştir, yahut okumuş ve manalarını da pek âlâ anlamış olmasına rağmen, bile bile tahrif mi etmiştir? Çünkü :

1 — Hasluck, Sarı Saltuk'a nisbet edilen yedi mezarın isimlerini tasrih etmediği gibi müslümanlık devrinden evvelki Hıristiyan azizlerine ait olduğunu da ifade etmemiştir. Yalnız buna bir ihtimal vermiş ve «her türlü ihtimale göre burada evvelce mevcut bir Hıristiyan ziyaretgâhı sonradan müslümanlaştırılmıştır.» (s. 117) demiştir.

2 — Hasluck bunları ismen tasrih etmemiştir. Sadece Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden nakletmiştir (Seyahatname, II, 136—137). Yörükân ise, durumun farkında bile değildir.

3) Yörükân'ın, bu mezarların adlarını zikredip te me'hazi zikretmediğimiz iddiası, hakikate tamamen aykırıdır. Zira, makalemizin 26—41 numaralı notlarında istinad ettiğimiz literatür gösterilmiştir. Hasluck'a gelince, onun bu hususta hiç bir zikre değer mülâhazası olmadığı ve sadece Evliya Çelebiden naklettiği için bu işte hiç bir hissesi yoktur. Biz ise Hasluck'un, eserine temas ederek büyük bir hataya düştüğünü tebarüz ettirmiş bulunuyoruz. Hasluck, İkinci Bayezid tarafından, hemde 1389 tarihinde (ki yanlıştır ve tarih Birinci Bayezid zamanına rastlamaktadır) Babadağı şehrinin te'sis edildiğini iddia ediyor. Halbuki, 1377 de vefat eden İbn Batuta, Seyahatnamesinde (C. II, S. 416) bu şehrin mevcudiyetinden bahsetmiştir. Evliya Çelebi de, İkinci Bayezidin imar ettiğini beyan etmektedir. Hasluck, her halde imar kelimesini te'sis kelimesi ile karıştırmış olmalıdır. Makalemizi okuyanlar, Yörükân'ın iddiasına rağmen, her citation'umuzu, kaynak göstererek, tevsik ettiğimizi elbette takdir etmişlerdir.

Yörükân'ın : «bu mezarları diğer bir vesika veya menbaa dayanmadan» Sarı Saltuk'a ait olarak gösterdiğimiz iddiası da, bermu'tâd, hakikate aykırıdır. Çünkü, biz öyle bir iddia ortaya atmayarak, yalnız bu husustaki rivayetleri kaydetmiştik. Anlaşıyor ki Yörükân, rivayetleri nakletmenin, şahsî iddia manasına alınmayacağını farketmekten acizdir.

4) Yazarın, türbe adlarını zikrettiğimizi iddia etmesi de, hayalinin mahsulü olmakla kalmıyor, garip bir muhakeme çarpıklığı arz ediyor. Çünkü, Sarı Saltuk'a ait olduğu rivayet olunan başka türbelerin ne gibi adları olabilirdi ki onları zikretmeğe mecbur edilebilelim? Biz sadece Sarı Saltuk'a nisbet edilmiş bazı mezarlara, Hıristiyan azizleri isimlerinin verilmiş olduğu vaziyetlerde bu azizlerin mezarlarına isim tasrih etmiş ve böylece Sarı Saltuğa ait mezar sayısının yediye geçtiğini söyleyerek yerlerini göstermiş ve kaynak göstermek suretiyle de on üç tanesinden bahsetmiştik. Ancak Hasluck bir notunda, isimlerini zikretmeden, Degrand'a atfen bu rakkamın kırka çıktığını ifade eylemiştir. (S. 117, not 3.) Yörükânın, Sarı Saltuk'a ait mezar ve türbeleri yirmiyeye çıkardığımız hakkındaki iddiasını, gelişi güzel bir uydurma olarak vasıflandırmak mümkündür. Zira, yazımızda, böyle bir rakkamı vermiş değiliz.

Yörükân, ortada sarîh sebep yokken ve galiba müphem maksatlarla, yazısına orjinal bir fikir süsü vermek isteği ile şöyle bir ilâve kondurmağa özenerek : «Biz şunu ilâve edelim ki, bu menkıbeler arasında hristiyanlıktan evvel Yunan ve putperestlik devrinde teşekkül etmiş olanlar bulunduğu gibi, gene putperestlik çağında yapılmış mabetlerde, meselâ Selanikte Ortaç Baba ve Şeyh Suyu ayazması, Tarsusta Şît Türbesi ve Ashab-ı Kehf mağarası, İstanbulda Yuşa' tepesi ve Üsküdar'da Nuh kuyusu ve Korfu adasındakiler ve umumiyetle su kaynakları ve kaynaklar yanında ağaçlar, bu suretle azizlere ve babalara nisbet edilmiştir. Bu bakımdan, bu gibi efsanelerin teşekkülü çok eskidir» (S. 157, not 38) diyor. Amma sonra da me'haz göstermeğe yanaşmıyor. Biz de soruyoruz : Yörükân tasladığı selâhiyetin ölçüsüz olduğunu tevehhüm ettiği için mi me'haz göstermiyor ? Yoksa, me'haz göstermemekle mi selâhiyet taslayabileceğini tevehhüm ediyor ?

Nasuh Matrakçının 945-1538 tarihli «Fetihname-i Karabuğdan» eserinde Kanunî'nin Sarı Saltuk türbesini ziyaretine ait şu «...Hudavendigâr hazretleri mahall-i mezbureden Baba'da âsude hâl olan havarık-ı âdât-ı kâhire ve bevarık-ı kerâmât-ı bahire ve sahib-i serir-i velâyet ve tâcdar-ı iklim-i keramet Saru Saltuk Sultan ziyaretine varub «Îzâ tahayyartum fi'l-umûr, fa'sta'înu min ahli'l-kubûr» kavlince himmetlerinden müstafîd ve bereket-i ziyaretlerinden lezzet-i çedid ahz eylediklerinden sonra...»²¹⁵ satırlarını keyfî şekilde nakleden Yörükân, bu metnindeki «mahall-i mezbureden» tabirini «Nehr-i Tuna iskelesine varup» şeklinde tagyir etmiş, Matrakçının bu apokrif hadisi (ki Yörükân, 39. uncu notunda bu hadisi, apokrif telâkki etmemekte ve «umumiyetle hadis diye tanınan» şeklinde zikretmektedir ve böylece farkında olmadan hataya düşmektedir) ancak «kavil» olarak vasıflandırdığı : «siz işlerinizde sıkıldığınız zaman, kabirlerde yatanlardan yardım isteyin» maalini, şöyle garip bir hükme vesile ittihaz ederek : «bu ifade Kanunî'nin şeyhlere ve yatırlara olan saygısının delilidir» (s. 158) demektedir. Halbuki bu söz, Kanunî'nin değil, Matrakçı'nın ifadesi olduktan başka, Kanunî'nin büyük âlim ve şeyhlerle umumen yatırlara, diğer müminler kadar saygı gösterdiği inkâr veya bahis mevzuu bile edilmemişti ki ayrıca tasrihine ihtiyaç duyulabilsin. Yörükân, Matrakçının bu cümlesine saplanmakla koca Kanunîyi yatırlardan istimdad etmiye meraklı bir hurafepere derecesine indirmek gafletindedir. Artık, sırasına göre bu nokta ihmal edilebildiği gibi işlenebilir de.. ve böylece Kanunî'nin yatırlara olan saygısına yahut hurafepereçliğine ilmî delil ittihaz edilecek bütün kaynak ta bir kronikçinin iyi kavranmamış ifadesi olacaktır. Yörükân, bu kaynağı eline geçirdiğine memnun olarak devamla «Aynı zamanda bu vesika, Kanunî'nin hem Sarı Saltuk hakkında malûmat sahibi olduğunu, hem de ziyaret edilecek bir zât olduğuna kani bulunduğunu gösterir» diyor ve bu sözleri ile sanki biz, Kanunî'nin Sarı Saltuk hakkında malumatı olmadığını iddia etmiş gibi bir mana telkinine yelteniyor. Derken, kendi söylediklerini unutmuşçasına ve yedi satır sonra bir cümlemizi istişmar ederek : «Sarı Saltuk hakkında işittiği efsanelerle karışık rivayetlerin ne dereceye kadar doğru olduğunun tevsiki için...» şeklinde başından almamak ve Kanunî adını kaldırmak suretuyle yaymağa uğraşiyor. Fakat, şöyle böyle naklettiği bu satırlarımız bile, Kanunî'nin Sarı Saltuk hakkında malûmatı olduğunu takdir ettirmeye ve Yörükân'a kendi kendisini nakzettirmeğe kâfidir.

Şunu da ilâve edlim ki, Nasûh Matrakî («Nasûh aş-şahîr bi Matrakî»)²¹⁶ «Fetihname-i Karabuğdan»ında Sarı Saltuk'a tahsis ettiği ünvanları («Havarık-ı âdat-ı kâhire ve bevarık-ı kerâmât-ı bahire»), «sahib-i serir-i velâyet ve tacdar-ı iklim-i keramet Saru Saltuk Sultan»²¹⁷ İbn Kemal'den aldığı meynadadır.²¹⁸

²¹⁵ İstanbul Topkapı Sarayı müzesi, Revan köşkü kütüphanesi, No. 1284/2, varak III a.

²¹⁶ Aynı eser varak 121 b.

²¹⁷ Aynı eser varak III a.

²¹⁸ Histoire de la campagne de Mohaczpar Kemal Pacha zadeh publié pour la première fois avec la traduction Française et de notes, par M. Pavet de Courteille, Paris 1859, p. 81

Ya hele 158 inci sahifesindeki garip mütalâalara ne demeli ? Anlaşılan Yörkân, Kanunînin «1538 senesinde, Buğdan seferine giderken, Sarı Saltuk'un Babadağındaki türbesini ziyaret etmiş» olmasını belirtmekliğimize, Fetva bahsinde de 45 numaralı notumuzun dayandığı kaynağı göstermekliğimize rağmen gafletini yenemiyerek «Muhaçname»ye dayandığımızı zannetmiş ve bize çıkışmağa heveslenmiştir : «...bu söz için 45 No.lu notta «Muhacname»yi ve bundaki bir notu delil olarak gösterir. Halbuki, ibn-i Kemalın Mohac seferi hakkındaki eseri, bundan on bir sene evvel, H. 933 (M. 1527) yılında tamamlanmıştır ; İbn-i Kemal de bu vak'adan dört sene evvel vefat etmiştir. Onun eseri nasıl menba gösterilebilir ?» Neresini tashih edelim: evvelâ, Muhaçname'de Sultan Süleymanın türbeyi ziyaret ettiğine dair hiç bir işaret yoktur ve olamaz da. Biz de bunu iddia etmiş değiliz. Esasen İbn-i Kemal'in, o tarihte, sağ olmadığı da malûmdur. Gösterdiğimiz kaynak, «Muhaçname» değil, Muhaçnameyi neşr ve Fransızcaya terceme eden M. Pavet de Courteille'in eserinin sonuna ilâve ettiği bir nottan ibarettir ki esasen onu da 45 numaralı notumuzda ve parantez içinde sarahaten göstermiş idik. (Notes et extraits, chap. XXII No 4).²¹⁹ Eserin yazıldığı lisana vukufu olmiyan Yörükân'ın bu vukufsuzluğu mazeret sayılacak ise suçu nerede ve kimde aramalıdır ?

Yörükân, Kanunînin Buğdan seferi esnasında ve Sarı Saltuk'un türbesini ziyareti sırasında Ebussu'üddan bahis konusu fetvayı istediğini iddia ettiğimiz zehabına düşmüştür. Onun için : «Halbuki, Ebussuud Efendi, bu tarihte şeyhülislâm değildi. Bundan sekiz sene sonra şeyhülislâm olmuştur» (s. 158) diyor , ve sözüne devamla bunun tersini iddiadan sakınamıyarak : «Bu durum karşısında Kanunînin, hayatının sonlarında Zigetvar seferinde bunu mektupla sormuş olması nasıl düşünülebilir» demeğe cesaret etmektedir. Yani hem Kanunînin «Buğdan seferi münasebetiyle fetva istemiş» olduğu iddiasını bana isnad etmiye yelteniyor, hem de Kanunînin, bu fetvayı Zigetvar seferinde istediğine ihtimal verdiğimizizi kaydetmeğe sürükleniyor. İlmî ölçü, insaf, mantıkî insicam bir kere istihfaf edilince, gelişi güzel isnadları sıralamaktan daha kolay ne olabilir ?

Yazar, notumuzda Kanunînin Niş'ten geçtiği tarihleri tesbit edişimizi inkâr eder ; herkesin bildiği tarihî hakikatları sözde ilk def'a ortaya koyuyormuş gibi tavırlar takınır ; yerli yersiz tarihler sıralar : «Kanunînin Niş'e gittiği tarih... 927/1521 yılındadır. Bu tarihte Ebussuud, Davud Paşa medresesinde müderristi. 932/1526 yılındaki Muhaç seferinde ise, İstanbulda değildi. Bursada müderris bulunuyordu. Buğdan ve Estergon seferleri sıralarında (944/1537 ve 950/1543) tanınmağa başlamış ve sadr-ül-ulema olmuştur» (s. 158) satırlarını karalar. Peki amma bu tarihleri sıralamanın manası nedir, ne demek istiyor ? Biz de, makalemizdeki 49 numaralı notumuzda Kanunînin Niş'ten geçtiği tarihleri : «Kanunî muhtelif seferlerinde Niş'ten geçmiştir (1521 tarihli Belgrad seferi, 1526 tarihli Muhaç seferi, 1532 tarihli «Alman seferi», 1566 tarihli Sigetvar seferari)..» olmak üzere kayd etmemiş miyiz ?

Biz Kanunî'nin Sigetvar seferinden evvelki seferlerinde Ebussu'üdün şeyhülislâm olmadığını da bildiğimizden dolaydır ki ancak Niş'ten son defa geçtiği Sigetvar seferi üzerinde durmuşuk. Yörükân'ın buna dikkat edemeyişini neye hamletmeli ?! Halbuki Kanunînin Niş'ten dört defa geçişinin ilk üçü, Buğdan seferinden ve Ebussu'üdün şeyhülislâm olmasından öncedir ; ve 49 numaralı notumuzda sarıh olarak belirtilmiştir. Kannunînin Sigetvar seferi münasebetiyle Niş'ten dördüncü defa geçişinde Ebussu'üdün şeyhülislâm olduğu malûmdur. İşte fetva suretinde, istiftanın Niş'ten vaki olduğu tasrih edildiği ve Buğdan seferi ile Sigetvar seferi arasında Kanunînin Niş'ten geçtiği tarihen sabit olmadığı içindir ki, ister istemez bu son tarih üzerinde durulmuştu. Demek oluyor ki Yörükân, makalemizdeki vazih ifadelerimizi karma karışık bir hale getirmesinin kurbanı olarak, işin içinden çıkamamış ve şu fasid neticeye ve şu hükme varmıştır : «ruh ve mana

²¹⁹ (4) Oghouz... Son tombeau, qui se trouvait à Babadaghi, était en grande vénération. Il fut visité par Suleyman dans sa campagne de 1538).

bakımından Ebussuud'un böyle bir fetva yazmış olması ihtimali olmadığı gibi, vakıalar ve tarih bakımından da böyle bir ihtimal mevcut değildir» (s. 159). Ancak, dikkatli bir iz'an ve insaf sahibi, Yörükân'ın tevehhüm ettiği iddiada bulunmadığımızı teslim etmekte hiç güçlük çekmez. Yörükân ise, kendi durumunu bize atfederek tahriflerine devam ediyor :

«Muharrir, şaşkınlıklar içindedir. Bir kere: (Kanunî Süleyman 944/1538 de Buğdan seferine giderken Sarı Saltuk hakkında şeyhülislâm Ebussuud Efendiden fetva istemiştir) dediği halde [ki bu cümlenin Yörükân tarafından uydurulduğu biraz sonra anlaşılacaktır] ; biraz sonra 49 No. lu notta (Kanunî muhtelif seferlerinde Niş'ten geçmiştir. Bu istiftanameyi son seferi olan 1566 tarihindeki Zigetvar seferinde yazmış olduğu muhtemeldir) diyor» (s. 159).

Burada, adı geçen makalemizin 54 üncü sahifesindeki hakikî cümlelerimizi, tahrifin mahiyetini belirtmek için okuyucularımızın önüne sermek mecburiyetindeyiz. Sözlerimize : «Kanunî Sultan Süleyman 1538 senesinde, Buğdan seferine giderken, Sarı Saltuk'un Babadağındaki türbesini ziyaret etmiş..» diye başlayıp, 55 inci sahifede : «*bilâhare* en yetkili ve en bilgili zata, yani şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendiye müracaat etmeğe karar vermiş, bu hususta kendisinden bir fetva istemiştir» diye bitirmiştik. Yani biz, Kanunînin Buğdan seferine giderken fetva istediğini iddia etmiş değiliz. Bu, Yörükân'ın uydurduğu bir isnaddir. Zira Kanunînin Buğdan seferine giderken türbeyi ziyaret etmesi ile, fetva için Niş'ten Ebussu'ûd efendiye müracaat etmeğe karar vermesi, ayrı şeylerdir. Yörükân bunu ya bilerek ve yahut ta bilmiyerek tahrif etmiştir. Çünkü, «*bilâhare*» kelimesini yok etmekle Kanunînin hem Sarı Saltuk türbesini ziyaret ettiği ve hem de aynı zamanda fetva istediğini söylediğimiz zehabına kapılmış oluyor. Kazdığı kuyuya düşmek işte böyle olur.

Biraz önce metnini sunduğumuz 49 numaralı notumuzda «bu istiftanameyi bu son seferinde yazmış olduğu muhtemeldir» tarzındaki fikrimizi tasrih etmeğimize aldırış etmiyerek kendi zihnindeki kargaşalığı bizde arıyor (s. 159) : «Birbirini tutmayan bu ihtimallere göre, Kanunî, ölümünden 46 yıl evvel Niş'ten geçiyor, 20 sene sonra Buğdan seferinde bir takım rivayetler işitiyor, bundan 26 sene sonra da Ebussuud'a soruyor: İttıla tarihiyle ziyaret tarihini ve nihayet istifta tarihi arasını nasıl kapamalı ? Biliyoruz ki Kanunî, Zigetvar seferinde hasta idi ; helâllik dilemek için Ebussu'ûd'a bir mektup yazmıştı. İstiftayı uyduran kimse, bu mektubun ilk fıkrasını tahrif ile fetva şekline sokmuş, Sarı Saltuk Babâilerine karşı bir aksülâmel yapmak istemiştir ; işin mahiyeti bu» tarzında indî bir hükme varıyor.

Tarih ve coğrafya malûmatı çürük olanlar hesabına böyle bir karışıklık hayrete değmez. Kanunînin dört defa Niş'ten geçtiği tarihlere (ki Yörükân bunu metinde hazfetmiştir) biz, 49 uncu notumuzda sarahaten işaret etmiştik. Fakat Kanunînin, ölümünden 46 yıl önce Niş'ten geçmiş iddiasının, iddiamızla ne ilgisi vardır ? Bu hükümdar, Buğdan seferinde ve Sarı Saltuk türbesini ziyareti sırasında hiç şüphe yokki bu zat hakkındaki rivayetlere çoktan vakıftı. Yukarıda da zikrettiğimiz veçhile Kanunînin Niş'ten dört def'a geçişinin üçü Buğdan seferi ve Sarı Saltuk türbesini ziyaretinden evvel vâki olmuştur. Bundan sonra, yalnız Sigetvar seferi münasebetiyle tekrar Niş'ten geçmiştir ki istiftanın ancak o son seferde yapılmış olmasına ihtimal vermiş bulunuyoruz. Zira Kanunî Buğdan seferinden evvel böyle bir istiftada bulunmuş olsaydı, acaba türbeyi ziyaret eder miydi ? Şu hale göre Kanunînin ittulâ keyfiyeti, Yörülâ'nın yanlış hesap ettiği gibi, ölümünden 46 yıl önce değil 28 yıl önce vakii olmuştur. Burada Yörükân'dan şöyle bir sual sorulabilir: hasta olan bir hükümdarın Sigetvar seferinde Ebussuud'a helâllik dilemek için mektup (ki evvelce dercettiğimiz metninde hastalık, helâllik keyfiyetinin mevcut olmadığı meydandadır) yazdığı tasavvur edildiğine göre, kendisine isnad olunan haleti ruhiyeye tabi olarak, Sarı Saltuk gibi ölmüş bir zata dair istifta ihtiyacını duyması niçin müsteb'id olsun? Ebussu'ûd'dan böyle bir istiftada niçin bulunmasın ? Bizim kabul ettiğimiz ihtimal ise, tarihî ve mantukî müşterek bir esasa dayanıyor : Buğdan seferi ile Sigetvar seferi arasında geçen müddet zarfında Kanunînin Niş'e uğramadığı tarihen sabit olduğuna göre, istiftanın bu son seferde yapılmış olması gerekiyor,

İbn-i Kemal'in «Muhaçname»sine temas eden yazar (s. 158, not 40): «Bu sahada çalışmakta olan arkadaşımız H. Yurdaydın, araştırmaları sonunda, İbn-i Kemal'in (Tevarih-i Âl-i Osman) adlı eserinin onuncu defterini teşkil eden Kanunî devri vekayii'nin Kanunî'nin cülûsundan 933/1526 yılına kadar gelmiş olduğu ve şimdiye kadar (Muhaçname) adıyla İbn-i Kemal'e nisbet edilen eserin mezkûr onuncu defterin Muhaç seferini anlatan kısmının ayrıca istinsah edilmiş olmasından ileri gelmiş bulunduğu neticesine varmıştır. Bu İbn-i Kemal'in (Tevarih-i Âl-i Osman)'ının son bahsinden ibaret bulunan Muhaç seferine dair kısmını muhtevi pek çok yazma nüshalar İstanbul kütüphanelerinde mevcut bulunmaktadır» diyor.

Arkadaşının bu ifadeleri, Yörükân'ı tamamen şaşırtmış olsa gerek. Bu satırlarda hem İbn-i Kemal'in Muhaçname adıyla müstakil bir eseri olmadığı ifade ediliyor, hemde Muhaç seferine dair kısmının, İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshaları bulunduğu belirtiliyor. Böylece bir takım tezatlarla düşülmüş oluyor. Nitekim Kâtip Çelebinin de «Rumeli ve Bosna» adı altında müstakil bir eseri bulunmadığı halde, Hammer, esasen «Cihannüma»da mevcut, fakat basılmamış olan bu bahsi ayrıca ve «Rumeli und Bosna»²²⁰ adı altında Almanca'ya terceme etmemiş midir? O halde, Kâtip Çelebinin böyle bir eseri olmadığı iddia edilebilir mi? Muhaçname İbn-i Kemal'in Tarihinden çıkarılıp ayrı bir eser olarak yayınlanmış bulunmakla İbn-i Kemal'e râci olmaktan çıkar mı ki İbn-i Kemal'in böyle bir eseri olmadığı beyan edilmeğe kalkışılıyor? Üstelik yazar, aynı sayfede ve bu nottan bir kaç satır önce: «İbn-i Kemal'in *Muhaç seferi hakkındaki eseri*, bundan on bir sene evvel H. 933 (M. 1527) yılında tamamlanmıştır» dediğini unutmuş olacak ki Yurdaydın'ın sarîh ifadesine rağmen «İbn-i Kemal'in böyle bir eseri yoktur» (s. 159 not 43) hükmünü savturmakla büyük bir gaflet örneğini vermiştir.: «Muhaçname, başkalarına ait olmak üzere bir kaç tanedir» tarzında fuzulî bir ikaza ne lüzum varki biz İbn-i Kemal'in Muhaçnamesinden başka Muhaçname olmadığını esasen kaydetmiş değildik. Her hangi bir şeyin bizi alâkadar etmemesi dolayısıyla kaydolunmamasını bir nevi inkâr manasına çekmek şeklinde bir kaidenin, ilme maledildiğinden haberdar değiliz. Bilâkis, bize göre, böyle bir kaide, en basit ve en umumî hak ve hukuk prensibine de aykırı bir taaddî ve tahakküm temayülüne, dar ve inhisarcı bir zihniyete delâlet eder. Binaenaleyh, Celâl Zadenin Muhaçnamesini kayıt etmeyişimiz, onun inkârı manasına alınmayacağı gibi, yazarın bu eseri kaydetmekle sözde avunuşu da mevzu' harici beyhude bir gayret-keşliklidir.

Kemal Paşa Zadenin «Muhaçname»sine gelince, bunun, Kemal Paşa Zade tarihine ait bir kısım olduğunu, adı geçen zatın araştırmaları ile varılabilmiş bir netice olarak özene bezene ilân etmeğe yeltenmek, okula yeni başlamış bir çocuğun öğrendiklerini yep yeni hakikatlar zannedişine benzer. Yörükân için böyle bir neticenin hakikaten yeni olabileceğini memnuniyetle kabul ederiz. Fakat onun kendisince yeni olan şeyleri tâze keşif sayarak böbürlenmesini, daha fazla müsammaha edemeyiz. İbn-i Kemal Tarihindeki o bahisle, «ayrıca istinsah edilen nüshaları» karşılaştırmış olan her okuyucu, durumu çoktan farketmiştir. Esasen İstanbul'da, Esad Efendi kütüphanesinde bulunan İbn-i Kemal Tarihindeki her iki nüshanın Sarı Saltuk'a dair olmak üzere ihtiva ettiği cümleler,²²¹ Pavet de Courteille'in yayınladığı Muhaçnamedeki kısma²²² uygundur. Hülâsa Yörükân artık öğrenmelidir ki, ilmin hududu, kendisinin epeyce karışık ve mültebis olarak tevakkuf ettiği hududa göre tesbit edilemez. Küçük bir okul müdaviminde hoşlanılarak müsammaha edilebilecek egocentrisme, büyük çapta yazı yazmağa, tenkit yapmağa özenen yetişkin kimseler için

²²⁰ Wien 1812.

²²¹ İstanbul, Süleymaniye kütüphanesi, Esad Efendi kısmı :a) No. 2087, son cilt, varak 44 a ; b) No 2336, son cilt, varak 81 b —2336 numaralı nüshanın son cildine ait başlık ta böyledir: «Fetihnâme-i sefer-i Muhaç, li Mevlâna Kemal Paşa zade, rahmatu'llâhi 'alayhi rahmatan vâsi'atan».

²²² Hist. de la camp. de Mohacz, p. 81.

güttükleri davayı gülünçleştirmeye varacak bir gaflettir. Bu gülünçlük Kanunî seferlerinin tarihleri, Muhaçnâmenin İbni Kemal tarihine ait bir kısım olması gibi pek malûm hakikatları yeni keşifler zanniyle pohpohlamak, memleket irfanının seviyesine dair malik bulunan çok düşük fikir ve ölçü, ayrıca trajiktir. İşgal edilen mertebe göz önüne getirilirse, böyle bir iddianın, Osmanlı İmparanorluğu padişahları arasında Kanunî Sultan Süleyman adlı bir padişah bulunduğu, falan arkadaşın uzun ve derin tetkikleri ile anlaşılmalıdır gibi bir öğünüştten farkı yoktur. Eğer Yörükân, bu ucuz ve boş öğünüşlerle çalım satacağına, ortaya koyduğunu tevvehhüm ettiği bu keşiflerin en basit el kitaplarında münderic olduğunu anlamasına hizmet edecek veçhile bir his-i tahkike malik olsaydı, yalnız sözünü etmekle avunduğu ilme daha yakın kalmış olurdu.

Yörükân en basit, hatta bedihî esasları öğrenmek ihtiyacında bulunduğunu anlamamağa devam ettikçe, 41 numaralı notunda (s. 158) gevelediği cümlelerden kurtulamıyacaktır. Orada şöyle diyor : «Kaynak göstermekte yazarın usulü anlaşılamiyor. Burada gösterilen bu kaynaktan maada, 31 numaralı notunda, Ohri gölü kenarında, Manastırda Sarı Saltuk mezarı olduğuna delil olarak Kamus-ül-Âlâmı gösterir. Halbuki Ş. Sami, buranın bir hristiyan mezarı olduğunu açıklar».

O notumuzda biz «Kâmûsu'l-Â'lâmı», adı geçen yerin Sarı Saltuk mezarı olduğuna dair bir delil diye değil, sadece bir me' haz olmak üzere göstermiştik. Ş. Sami tarafından bu mezarın bir Hristiyana ait olduğunun kaydedilmesi ne derece doğru ise, o cümlesinin devamını teşkil eden kısmı, yani mezara halk tarafından Sarı Saltuk Babanın kadîd ve merkadı nazariyle bakılıp ziyaret edildiğine dair olan kısmını hesaba katmamak o derece yanlıştır. Yazarın nazari itibare almadığı o kısmı biz verelim. Kâmûsu'l-A'lâm şöyle devam etmiştir : «... Ve Ohri gölü kenarında bir manastırda bulunan Sant Naum'un mezarına Sarı Saltuk Babanın kadîd ve merkadı nazariyle bakarak ziyaretlerine giderler» (IV, 2916). Kâmûsu'l-A'lâm'daki ifadenin ikinci kısmını, esasen bir kaç defa Ohri'yi ziyaretimizde tahkik etmiş bulunduğumuzu, sırası gelmişken ilâve edebiliriz. Bu eksik alış neye hamletmeli ? Yörükân, okuduğunu anlamaktan bu derece gafil ve aciz midir ? Yoksa, ilmî tenkit şöyle dursun, alelâde bir konuşmada bile tek cümlenin yek diğerini ikmal eden iki mefhumun mantıkî ve nahvî bağını bile kavrayacak kabiliyetten mahrum mudur, yahut işine geleni işine geldiği gibi alıp, işine gelmiyeni düpedüz inkâr edecek, ilmî bir hakkı kasten ketm ve tahrif edecek, fazla olarak, okuyucularını da bile bile iğfal edecek kadar hakikat ve hakka, okuyucunun şahsiyet ve hukukuna bigâne midir ? Biz her şeye rağmen bir gaflete hükmetmeyi tercih ediyoruz. Zannediyoruz ki yazar, o notumuza tekaddüm etmiş olan paragrafı, yani : «Böylece, Sarı Saltuk, tarihî olduğu kadar, efsanevî bir şahsiyet de telâkkî olunmaktadır... Mezar veya türbelerinin sayısı artık yedi rakkamını çoktan aşmış bulunuyor» (s. 52) cümlelerimizi dikkatli okuyup manasına nüfuz edebilseydi, daha müteyakkız davranmak zarureti istihfaf edemezdi.

Yörükân, aynı notunda, Velâyetnameler hakkındaki 16 numaralı haşiyemizde 12 eserin adını zikrettiğimizden bahisle : «Bunlar aynı eserin muhtelif nüshalarıdır ve hepsi, Sarı Saltuğun Bektaşî an'anesine dahil bulunduğunu ifade eder. Halbuki yazarın davası, Sarı Saltuğun Bektaşîlikle hiç bir ilgisi olmadığıdır» diyor. Burada yine mutad tahrif ile karşılaşılıyor. Zira, o notumuzda «12 eserin adı» yazılmayıp sadece 10-u «Velâyetname-i Bektaş Veli», 2-si «Velâyetname-i Otman Baba» olmak üzere 12 nüshanın kütüphane kayıt numaraları verilmiştir. Yörükân ceffe'l-kalem «12 eser adı» tabiriyle bizim ifademizi tahrif edip sonra, kendisine râci olan, bu tabiri tashihe yeltenmiş oluyor. Notumuzun tam metnini vermektan kaçınışı da bu tahrif ve isnad ftiyadının delili olmuştur.

Sarı Saltuk'un Bektaşîlikle ilgisi olmadığına dair kaydettiğimiz : «Sarı Saltuğun Bektaşîlikle hiçbir ilgisi olmadığı halde, vefatından hayli sene sonra kurulmuş bulunan bu tarikatin menakıpnamelerinde ve velâyetnamelerinde ismi geçmekte, bir Bektaşî velisi gibi telâkki olunmaktadır» (S. 53) ibaresini okumamış mıdır ? Yoksa, Bektaşî olmak ile sonradan Bektaşî an'anesine girmek

arasındaki farkı mı kavrayamamıştır. İlimde değil, gündelik münasebetlerde de esas, umumî bir hakikat ve hak saygısıdır. Böyle bir saygı rehber olmadıkça, iki çift lâkırdı etmeğe bile imkân olamaz.

Yörükân, 159 uncu sahifede diyor ki : «Makale yazarı 51 No. lu notunda Ebussuud'a yazılan mektubun Niş'ten (?) veya Zigetvar seferine giderken (!) gönderdiğinde (her halde : gönderildiğinde denilmek isteniyor) tereddüd gösterdikten sonra, buna göre bahis konusu olan istifta da bu vesile ile (Zigetvardan yazılmış olabilir) diyor. Zahmet edip birinci elden kaynaklara bakılmamış. Atâ'î, Zeyl-i Şakaik'ta, Kanunînin, öleceğini anladığına şahid olarak Ebussuud'a yazdığı mektupta (halde haldaşım tariyk-i hakta yoldaşım, âhîret karındaşım mevlâ Ebussuud) diye hitap ile ona veda ettiğini ve helâllik dilediğini ve mektubun sonuna (bende-i huda Süleyman-ı biriyâ) imzasını attığını kaydeder. Görülüyor ki Kanunî sinde sindaşım da dememiştir ; çünkü Ebussuud ile bir yaşta değildiler...»

Şimdi de bahis konusu ettiği 55 inci sahifedeki 51 numaralı notumuza lütfen dikkat ediniz : «Kanunî'nin yine Niş'ten, Ebussuud Efendiye gönderdiği bir mektubun (Tarık-ı Hak'da yoldaşım) ilâvesiyle, aynı ünvanlarla yazılmış olduğu da bu vesile ile dikkatî çeker (Bkz. : Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1942, III, 1199). Prof. Cavit Baysun (İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1945, IV, 93) Kanunî'nin Sigetvar seferine giderken, yani 1566 tarihinde, bu mektubu Ebu's-su'ud Efendiye gönderdiğini söylüyor. Buna göre, bahis konusu olan istifta da bu vesile ile yazılmış olabilir». Hakikî metnin nasıl, hakikat ve hak saygısı ayaklar altına alınarak, tahrif edildiği meydandadır. Ne demeli ? Bir kere daha Yörükân'ı anlayışsızlıkla ittiham bahasına suiniyetten tebri mi etmeli ? Zira, yazar notumuzun manasına nüfuz etmeden Ebussuud'a yazılan mektubun Niş'ten (?) veya Zigetvar seferine giderken (!) gönderildiğinde tereddüd gösterdiğimiz iddiasındadır. Hakikatta ise, notumuzda böyle bir tereddüden eser bile yoktur. Tahrif ederek tırnak içine aldığı «Niş'ten veya Zigetvar seferine giderken» tarzında bir kayıt ise, geçmemektedir. «Zigetvardan yazılmış olabilir» demediğimize göre, Yörükân'ın bu tasniini ne ile izah edebiliriz ? Esasen, klişede istiftanın Niş'ten gönderildiği sarîh olarak okunmaktadır. Mektubun Niş'ten gönderildiğine, bu mektubun tam metnini bize veren merhum Sadettin Nüzhet şu suretle açıklamıştır :

«Bay Suud [Yavsî]nin, merhum Cevdet beye-ait bir mecmuadan istinsah ettiği Kanunî'nin Şeyhülislâmına Niş'ten yazıp gönderdiği şu mektup bu hususta kuvvetli bir delildir : (Halde haldaşım, sinde sindaşım, ahîrat karındaşım, tarık-i hakta yoldaşım, Molla Ebussuud Efendi Hazretlerine. Du'â-yı bi hadd iblağından sonra ne dir haliniz ve nicedir mizâc-ı lâzımu'l-imti-zacınız ? Hazret-i Hak hizane-i hafiyyesinden Kemal-i kuvvet, nihayet selâmet müyesser eyleye ; bimennihi ve keremihi lûtuflarından niyaz olunur ki, evkat-i mübareke'de bu muhlislerin kalb-i şeriften ihrac ve iz'ac itmeyeler. Olakim, kâfir -i hâksâr münhezim ve mükedder ve asâkir-i İslâm umumen mansur ve muzaffer olup rızau'l-lâhâ muvafık ola. Ed-du'â, summa'd-du'â, bende-i Hudâ Süleyman-ı biriyâ.»²²³

Bahis konusu mektup, 'Atâ'î tarafından aynen neşredilmediği halde, onu —bu hususta— birinci derecede kaynak sıfatıyla nasıl gösterebiliriz? Gerçi 'Atâ'î —Yörükân'ın naklettiği gibi— «Kanunî'nin öleceğini anladığına şahid olarak, Ebussuud'a yazdığı mektupta: (Halde haldaşım, tarık-i hakta yoldaşım, ahîrat karındaşım, Mevlâ Ebussuud) diye hitab ile ona veda ettiğini ve helâllik dilediğini ve mektubun sonuna (Bende-i Hudâ Süleyman-ı biriyâ) imzasını attığını kaydetmiştir. Fakat, Sadettin Nüzhet'in neşrettiği müsbet metin elde iken ve mektubun mündericâtından —'Atâ'î'nin istidlâl ettiği gibi— Kanunî'nin hayattan ümidini keserek helâllaşıp vedalaşması manası anlaşılmadığına göre, 'Atâ'î'nin Zeyl-i Şakayık-ını birinci derecede kaynak saymak nasıl caiz olur? Bilâkis, bu mektubun mündericâtına göre Kanunînin, Ebussuud'dan sadece hatırını

²²³ Bkz. Sadettin Nüzhet Ergün, Türk şairleri, İstanbul 1942, III, 1199.

sorduğu, İslâm askerinin küffar-ı haksara galebe çalması için du'alarda bulunduğu ma'nası çıkmaktadır.

Yine aynı mektuptan Kanunî'nin Sarı Saltuk hakkında bir istifta'da bulunamayacak kadar bitkin bir hal ve münkesir maneviyata maruz olduğuna, yahut ölümünün yaklaştığını hissettiğine dair bir mana istidlâl etmek de abestir. Nihayet, Kanunînin yaşı bir hayli ilerlemiş olmakla beraber, Ebussu'ûd'unkinden bir kaç yıl küçük olduğu malûmdur. Yörükân, mektubun gönderilmesi keyfiyetini ifade ederken, Niş'ten geçiş ile Zigetvar seferini birbirine karıştırmış, böylece Kanunînin Zigetvar seferine giderken Niş'ten geçtiği binaenaleyh mektubun ya Niş'ten veya Zigetvardan gönderildiği hususunda tereddüde düştüğümüz zehabına kapılmış, yani kendi zihnine ait bir kargaşalığı bize atfetmeğe kalkışmıştır. Tarihe ve tarihî coğrafyaya bir parça vukufu olanlar bu sefer yolunun Niş'ten geçtiğini bilir ve tereddüde mahal görmezler. Yörükân 'Atâî'deki bir kayda dayanarak : «... Kanunî, sinde sindaşım da dememiştir, çünkü Ebussuud ile bir yaşta değildiler» hükmüne de böyle varmıştır.

Halbuki yukarıda söylediğimiz veçhile 'Atâî, mektubun metnini neşretmemiştir. Ancak öyle bir mektubun mevcudiyetini bildirmiştir. Zikrettiği ünvanlar arasında her nedense «sinde sindaşım» tabirini ya unutmuş veya ona ehemmiyet vermemiştir. Asıl mektubun metni elde mevcut iken, acaba 'Atâî'de öyle bir ta'birin bulunmaması dolayısıyla, Yörükân'ın dilediği manayı çıkarmağa hak olabilir mi ? Acaba Yörükân, elde neşredilmiş, bir metin mevcut iken, hangi hak ve selâhiyetle ve sadece 'Atâî'nin kifayetsiz kaydına güvenerek «sinde sindaşım» tabirinin Kanunî tarafından kullanılmadığını iddia ediyor ?

Bizim yazılarımızla Yörükân'ın muharref nakilleri mukayese edilince, şu hakikatlar ortaya çıkmaktadır :

- 1 — Biz Kanunî'nin mahut mektubu Niş'ten mi yoksa Sigetvar seferine giderken mi gönderdiği tarzında hiç bir tereddüd göstermiş değiliz.
- 2 — Bahis konusu istifta hususunda «Zigetvardan yazılmış olabilir» gibi bir ihtimal da vazetmiş bulunmuyoruz.
- 3 — Yörükân'ca birinci elden kaynak olarak gösterilmek istenilen 'Atâî'nin Zeyl-i Şakâ-yık'ındaki mektubun tam metni neşredilmemiş ve neşredilen kısmın nereden alındığı belirtilmemiş olduğuna göre, bunu Sadettin Nüzhetin neşrettiği metinle mukayese ederek hangisinin orijinale ve hangisinin surete râci olduğunu tesbit edip kaynağın değer derecesini tayin etmek bahis konusu olamaz, tercih keyfiyeti de düşünülemez.
- 4 — 'Atâî'nin naklettiği mektupta sadece ünvan ve imza zikredilmiş ve bu ünvanlar arasında da bir iki kelime eksik bulunmuş olmasına karşılık hakikî metin meydanda iken, sırf Zeyl-i Şakâyıkaya dayanılıp aslında şu veya bu ta'birin bulunmadığı iddia edilemez.
- 5 — Yörükân, 'Atâî'de böyle bir kayıt olmamasını bahane ederek Kanunî'nin «Sinde sindaşım» demediğini, binaenaleyh Ebussuud ile bir yaşta olmadığını ileri sürmesi, en basit ilmî esaslara olduğu kadar, en umumî mantık ve muhakeme kaidesine de aykırıdır. Zira «Sinde sindaşım» hitabında bulunmak üzere aynı tarihte doğmuş olması şart koşulamaz. Kanunînin 71 yaşında vefat ettiği sırada, Ebussu'ûd'un 76 yaşına erişmiş olduğu malûmdur. O yaşlarda beş altı senelik bir farkın böyle bir tabire mani sayılabileceğine hiç bir karine îrad edilemez. Yoksa, başta Kanunî olmak üzere, ileri yaşlara erişmiş kimselerin birbirlerine «sinde sindaşım» diyebilmek için, nufus tezkeresi ibraz etmeleri ve ayrıca durumlarını tescil ettirmeleri mi icab edecektir ? İş bu dereke'ye getirilirse, koca İmparator Kanunî'nin, imparator sıfatıyla «haldaşım» da Ebussuud olmamak icab etmiyecek midir ? O zaman «Halde haldaşım» hitabını da Yörükân'ın keskin mantığına uyarak tereddüde mi karşılayacağız ?

53 üncü sahifedeki bir cümlemiz turnak içine alınarak ne şekle sokulduğu şu karşılaştırma ile daha iyi anlaşılabilir :

Yazımızın metni (s. 53) :

«...Sarı Saltuk'un faaliyet sahaları ile ölümünden sonra onun adını taşıyan türbe, mezar ve tekke-lerin buldukları ülkeler (modern tâbiri ile «hayat sahaları» telâkki edilebilen İsveç ve Arnavutluk hariç) hep Slâv kavimlerinin buldukları yerlere rastlamaktadır».

Yörükân'ca tahrif edilmiş şekli (s. 159) :

«Sarı Saltuk'un faaliyeti, mezarları, tekkeleri ve hayat sahası hep islâv kavimlerinin bulunduğu yerlerdir».

Yörükân'ın, cümlelerimizi aynen almış gibi davranmakla beraber keyfine göre ve işine gelecek şekilde değiştirmesi neye delâlet eder. İlmî zihniyete mi, gaflete mi, suiniyete mi ? Bizim için : «Biraz evvel Trakya, Makedonya, Vardar, Korfu'dan bahsettiğini unuttur» hükmünü savururken şu misaldeki tahrifin unutkanlık olmadığını ve başka türlü tefsir edilmeğe müstahak olduğunu mu düşünüyordu ? Bizim, Korfu'daki San Spiridon mezarının Arnavutlar tarafından Sarı Saltuk'a atfedildiğini işaretleyip yukarıda görüldüğü gibi İsveç ve Arnavutluğu istisna ederek parantez içine aldığımızı unutmadı ise, neden hesaba katmadı ? Okuyucuyu yanıltıp isnadını haklı saydırmak maksadıyla mi öyle yaptı ? Yörükân, ya kastla, yahut-bize atfetmek istediği muannit bir unutkanlık icabı olarak tahrifler irtikab etmiş olmak durumunda bulunduğunu itirafa mecburdur. Öyle de böyle de olsa, muhakkak bir şey varki o da Yörükân'ın, kendisinin basit bir citation işinde turnak işaretinin neden, nasıl kullanılacağını lâıkiyle öğrenmiş olmasıdır.

Yörükân'ın sözde bir mütalâa diye karaladığı şu satırları da okuyunuz (s. 159-160) :

«Sarı Saltukun Bektaşilik ile hiç bir ilgisi olmadığına dair iddiasını unutarak, onun Sûfî olduğunu isbat için (Kutbüddin Haydar, Hacı Bektaş Veli, Karaca Ahmed, Taptık Emre ve Seyyid Cemal Kalender gibi Kalenderilerle samimî münasebetleri vardır.) der (s. 57). İki satır altında da, Sarı Saltuk için (bıyıklarını ve sakallarını tıraş eden kalenderileri şiddetle muahaze eder, kadınlı erkekli âyinler yapan büyük Türk şeyhlerine ihtarlarda bulunur, şiilerle ve haricilerle harbederdi. Kendisi sünnî ve hanefî idi. Hal böyle iken, Ebusuud Efendinin fetvası neden bu kadar ağırdı) (s. 58)» der.

Yazımızın 57nci sahifinin iki parçasına ait olup, Yörükân tarafından parantezlenmiş bulunan bu satırlar da tam nakledilmemiştir. Okuyuculara kat'i bir fikir verebilmek için evvelki yazımızda mehaz olarak zikretmiş olduğumuz Profesör Dr. Mehmed Fuad Köprülü'nün «Saltıhname» üzerindeki bir tetkikine ait metinleri bir kere daha aynen veriyoruz :

«Kutbeddin Haydar, Hacı Bektaş Veli, Karaca Ahmed, Tapduk Emre, Seyyid Mahmud Hayrânî, Fakih Ahmed gibi Bektaşî Velâyetnamelerinde adı geçen bir takım büyük Sufiler ile, Celâleddin Rumî ve Seyyid Cemal Kalender gibi Mevlevî ve Kalenderî zümrelerinin kurucularıyla, hatfa Nasreddin Hoca ile samimî münasebetleri vardır (not 69: M. F. Köprülü, aynı eser, s. 435)».

Sarı Saltuk'un hakikî bir Müslüman olduğu yolundaki tetkik ve hükümlere bir misal olmak üzere yine aynı eserden naklettiğimiz ikinci metin de şu idi :

«İslâm dinine uymayan şeylerden şiddetle çekinir, namaz kılmayan dervişleri döğör, saç ve sakallarını, bıyık ve kaşlarını tıraş eden ışık yani kalenderleri şiddetle muahaza eder. Zikir meclislerinde kadınlarla erkekleri beraber bulunduran bazı büyük Türk şeyhlerine ihtarlarda bulunur. Sünnî mezhepleri arasında bilhassa Hanefîliği tercih etmektedir. Rafizîlerle, Haricîlerle yani bütün heterodoks zümrelerle de harb eder (Not 70: Köprülü aynı eser, s. 434) ».

Bu iki metinle, Yörükân'ın yazımızdan yapar davrandığı sözde citationlar karşılaştırılınca, fark kolayca anlaşılacaktır. Hatta bizim naklettiğimiz metinler tamamen Abu'l -Hayr'ın «Saltıhname»sini hülâsa eden Profesör Dr. Mehmed Fuad Köprülüye aittir; Yörükân'ın naklinde ise, ikinci metnin sonuna gelen: «Hal böyle iken, Ebusuud Efendinin fetvası acaba neden bu kadar ağır ve şiddetli bir hükmü (keşif tabiri) ihtiva etmektedir?» (s. 58) cümlesi bizimdir. Yani Yörükân, bizim cümlemizi Köprülü'nünkile karıştırmış ve sonra hepsini birden bize atfetmek durumuna girmiştir. Bizim şu işaret ettiğimiz cümlemiz, Köprülü'nün metnini takip etmekle beraber satır başına tesadüf etmektedir. Demek ki Yörükân alelâde bir nakil içinde bile göz önünde duran metinleri tefrik etmek lüzumunu hissedemeyecek, veya hissetse bile, böyle bir tefrik ve nakli beceremeyecek kadar gafil yahut ilmî zihniyet ve endişeden mahrumdur. Eğer bu ihtimallerin hepsi mefkud ise, o zaman yegâne kargaşalık sebebinin kasidli tahrif gayretinde aranmasından başka çare kalmayacaktır.

Filhakika Yörükân, yazısının bir yerinde (s. 156) Sarı Saltuk'un Bektaşilikle ilgisi olmadığı hakkındaki iddiamızı kabul ettiği, hatta ondan evvel (s. 154/155): «Barak Baba şahiyyatında Hacı Bektaştan bahsedilmediği halde, Sarı Saltuktan bahsedilmesi de dikkati çekmektedir» tarzında mütalâalar serdettiği halde, bu metni hangi maksatla zikretmiştir? Düşüğü tezad ne ile izah edilmelidir? Sarı Saltuk'un bir Bektaşi değil, ancak Bektaşi an'anesine girmiş bir şahsiyet olduğunu Yörükân'dan evvel biz açıklamamış mı idik? (s. 52/53). Yörükân evvelki sözlerini ne çabuk ve nasıl unutabiliyor? Böylece vardığı mantıkî netice de şu olmuyor muki: Bir kimsenin Sufî olması için mutlaka Bektaşi olması şart sayılmak gerekecektir? Aksi takdirde, «Bektaşi değildir, amma Sufidir» demek, onun hesabına, büyük bir tezad teşkil edecektir. Zira, bizim Sarı Saltuk'un Bektaşi olmaksızın Sufî olduğunu beyan edişimize «Sarı Saltuk'un Bektaşilikle hiç bir ilgisi olmadığına dair iddiasını unutarak, onun sufi olduğunu isbat için» diye çıkışan bir adam kendisini, yine kendi sözleri ile nakz etmiş demektir. Artık kafasındaki dağınık bilgileri düzene sokamamış, fikirlerini yoluna koyamamış olmasını, bildiğini yanlış bilmesine ve bilmediğini hiç bilmemesine rağmen tenkidçiliğe yeltenen yazar için tezatlarla saplanışını ve netice itibarıyla bocalayışını tabii farz etmeliyiz. Burada yazar kendisinin nasıl bir tezada düşüğünü farketmeden, bizim tezada düşüğümüzü zannederek: «Sarı Saltuk hem Sünni hem Hanefî imiş ve kalenderilerle sıkı münasebeti varmış» diye gülünç bir netice çıkarmağa kalkışmaktadır. Tekrar kaydedelimki, biraz evvel Köprülü'nün hülâsa fikirlerinden naklettiğimiz satırlardan aslâ böyle bir neticeye varılamaz. Zira, bu satırlarda Sarı Saltuk'un temasda bulunduğu yalnız Kalenderiler değil, Mevlevilerin ve diğer bir takım büyük sufilerin de mevcudiyetine işaret olunmuştur.

Yörükân makalesinin sonuna yaklaştıkça ifâdelerimizin irtibatlarını kesmek, me'hazlarımızı görmemezlikten gelmek suretiyle tahrif ve mugalatalarını da artırmıştır. Meselâ: «Evliya Çelebi ne düşünürdü acaba? Bu şimdilik meçhulmuş» (s. 160) derken bunu nerede ve ne maksatla ifade ettiğimizi hiç kale almamıştır. İşte asıl meçhul olan da kendisinin bunu kale almayışının saikidir. Bu saik, itiraf edilmeğe cesaret olunamıyan, gözden kaçınılmağa uğraşılın bir saiktir. Bununla beraber ifade irtibatlarını bozmak, mehazlarımızı görmemezlikten gelmek, neticede tezatlarla düşmek, intizamsızlıklara, mantıksızlıklara sürüklenmek gibi aksaklıkların hakikî sebebi de budur. Yörükân, aynı şeyi tabut meselesine dair satırlarımızda da tekrarlıyor: «Biz yazarın yedi tabuttan bahsetmesini efsane olarak naklediyor zannederdik, meğer o, muazzam bir proje ve gelecek nesle bir siyasî vasiyetname imiş» (s. 160) tarzında çığırından çıkıyor. Bir yazarın ilmî zihniyeti bu derece çarpık, usulü bu derece bozuk, hükümleri bu derece keyfî ve indî olursa, makalemizi dikkatle okumamasına me'hazlarımıza alâkadar olmamasına şaşılmaz. Yörükân tabut efsanesi ile muazzam proje hikâyesinin Evliya Çelebi'de olduğundan, Hammerin de bundan bahsettiğinden habersiz idi ise, makalemizden öğrenebi-

lirdi. Biz Sarı Saltuk mevzuu münasebetiyle bir menkabeyi işaret etmek, hatta bazı istifhamlar koymak mevkiinde idik ve onu yaptık. İlim adamının vazifesi incelenen tarihi mes'eleye bağlı menkibelere de sırası geldikçe ve lüzumuna göre temas etmektir. İlmî tetkikin şekil ve mertebelerini idrak edememiş kimselerin ise, tenkit adı altında polemik karalamasına hayret edilemez. Böyle kimselerin zihinlerine yerleştirmeleri elzem olan esas, ilmî tenkidin, gelişi güzel polemik demek olmadığıdır.

Yörükân'ın : “ İbni Kemal'in ve Matrakcînin beyanlarına ve Kanuninin ziyareti gibi müsbet vakalara dayanılarak müsbet yolda yürünür” (s 160) «Dobruca'yı, Trakyayı, Makedonyayı ve Arnavutluğu İslamlaştırması keyfiyeti tereddütsüz olarak onun eseri telâkki edilmektedir, veya (Yedi tabut hikâyesi muazzam bir projedir) gibi hayallere kapılmamalı ve sukût etmelidir” demesi, boş ve yersizdir. Çünkü biz yazımızda İbn-i Kemal'in Sarı Saltuk'a dair sözlerini nakletmiş Kanuninin ziyareti meselesine de temas etmiştik. Matrakçı ise bu yazımızın başka yerinde dediğimiz gibi, İbni Kemal'in Sarı Saltuk hakkında kullandığı süslü ünvanlarından ve Kanuninin ziyaret keyfiyetinden başka hiç bir bilgi ilâve etmemiştir. Bunları fark edemiyen Yörükân: “Onun gazaya gittigine, Danzig'-i fethettiğine büyük bir kumandan olduğuna. binlerce insanı göç ettirdiğine, ülke ülke halkı islâm yaptığına vesika bulunuyorsa (s. 160) tarzında bir cümle savurmakla ne kastediyor. Sarı Saltuk'un menkabevî şahsiyeti münasebetiyle bunları zikretmiş olmak, mevzu ve mes'elemizin icabı bulunduğu ve o tarzda belirtilmiş olduğu halde, demek istediği nedir ? Menkabevî şahsiyetlerin belirtilemeyeceğini mi anlatmak fikrindedir? İlmî tetkikte menkabeye, menkabe olarak, temas etmek memnundur? Öyle sanıyorsa, bu gibi tarihi tetkiklerin ne olduğunu anlayamamış demektir. Yoksa, efsaneden başka bir mahiyeti olmıyan hikâyelerin vesika ibraz edilince, mahzi hakikat kabul edilebileceğini mi iddia ediyor ? Böyle bir iddianın ilmî realite hakkında çok geri bir telâkki ifade etmiş olacağını ya takdir etmeliydi yahutta bizim hikâye ve menkabe olarak naklettiğimiz rivayetleri, makalemizin sarahatına rağmen kesin tarihî hakikatlar saydığımızı, bozuk düzen citation'larla ispata yeltenmemeliydi, zira böyle bir yelteniş tahrifçilikten başka hangi isimle tavsif edilebilir? Yörükân'a o makalemizdeki satırları aynen tekrarlıyoruz: “ Sarı Saltuk tarihî olduğu kadar efsanevî bir şahsiyet de telâkki olunmaktadır. Balkanlarda ve bilhassa Arnavutlukta hâtırası hâlâ devam ediyor. Dobruca'yı, Trakyayı, Makedonyayı ve Arnavutluğu İslamlaştırma keyfiyeti tereddütsüz olarak onun *eseri telâkki* edilmektedir. Bu *an'ane* Dobruca'dan mâ'ada en bariz bir şekilde Arnavutluk'ta, bilhassa şarki bölgelerde, bugüne kadar tutunmuştur ”. (s,54) . 28 ve 29 numaralı notlarımız da bu husustaki me hazlarımızı Prof. Louis Massignon'un (*Annuaire du Monde Musulman*) olduğunu mübeyyindir. Gerek bu ana'ne, gerek yedi tabut efsanesi Sarı Saltuk'un büyük bir millî tarih inkişafı içinde rol oynamış menkabevî şahsiyeti ile ifade etmeye içtimaî mevkii ve mâ'na bakımından herhangi bir ilim adamını lâkayd bırakamaz. Bu mevki ve mânanın yalnız tarihçiler için değil, sosyologlar için de ihmal edilemez olduğunu, son asrın ilmî hareketleri ile biraz ilgili bulunanlar itiraf etmekte aslâ tereddüt etmezler. Yörükân'ın: «Maksadı ve neticesi belli olmıyan sözler okuyucuları da üzer” (s.160) dediği doğrudur. Nitekim yazar, yüzüne gözüne bulaştırdığı ucuz tenkit özenişi ile bu hükmünün en parlak delilini, satır satır, ortaya koymuştur.

«Şu cihete dikkati çekelim ki, Kıpçak, Kırım ve Balkan ellerine Safiyüddin Erdebilî veya Sarı Saltuk gibi şeyhlerin irşad için gittiklerine dair ağızdan toplanmış rivayetler, bazı tarihçilerimiz tarafından, «din neşri için gittikleri» manasına alınmıştır. Biz de durumu bu cepheden mütalâa etmiş bulunuyoruz» (s. 154) diyen Yörükân, biraz sonra bu sözlerini unutarak, 160-cı sahife'de, bütün bu mütalâaları işte birer hayal addetmiştir. Bundan başka, bu «tarihçilerimiz»in kimler olduklarına ve bu sözleri nerede beyan ettiklerine de işaret etmemiştir.

Yörükân, Sarı Saltuk'un biyografisini yazmak istemediğimizi tasrih etmemize rağmen, bizden böyle bir biyografi isteyip istememekte yine serbesttir. Fakat, mevzu ve gayesi biyografi olmadığı açıklanmış¹²⁴ bir yazıdan böyle bir şey beklmesi, ilim ve usulün mahiyeti hakkında, teessüfe şayan, bir gaflettir ; hele bir de o yazının biyografi olmayışını tenkide yeltenmesi, büsbütün atestir.

* * *

Bir tenkidin cevabı mahiyetinde olan yazımız, netice itibariyle, tenkidin tenkidi şekline girmiş oldu. Yalnız, başlarken de söylediğimiz gibi, bu yazımız bir cevap olması dolayısıyla bizim için tenkide takip edilen tasnif şeklini muhafaza etmek mecburiyeti hasil oldu. Bu suretle, bazı yerlerde göze çarpan tekerrürler, Yörükân'ın o tekerrürleri tecviz etmesinden ileri gelmiştir.

Her hangi bir müessesenin hayatiyeti, kendi kendisini kontrol etmek kabiliyeti ile mütene-siptir. Tenkidin asıl kıymeti, ilim sahasında meydana çıkar. Tenkid fikrinden mahrum olan bir ilmî faaliyette ve bilhassa ilmî müessesede hakikî hayat kuvvetinden bahsetmeye imkân yoktur. Şukadar varki ilmin ve ilmî tenkidin hayatiyeti de, kendi şartlarına uygun olması gerektir. İlmin umdesi, hak ve gayesi, hakikattir. Tenkid, bu gaye ve esasa tâbî' olmadıkça, aslâ ilmî sayılamaz. Her iki şartın bir araya gelmesi ise, ilimde ve ilmî tenkitte ciddiyet ve adaleti temin eder.

Cevaplarımızdan anlaşılmalı olacağı veçhile, maalesef, Yörükân'ın tenkidinde, bu şartlara tesadüf etmek mümkün olamamıştır. Gayrı kasdî, yahut kasdî, nasıl te'vil edilirse edilsin, her iki şarta aykırı isnadlar, tasni'ler, bir takım tahriflere meydan bırakmıştır. Biz, kasdîlik ve gayri kasdîlik üzerinde fazla ısrar etmek istemedik. Eskiden, gerek arapça ve gerek modern dillerden biri lâyıkıyla bilinmeksizin, ciddî bir etüd yapılabileceğini zannedenler olduğu gibi, bu zanni şimdi de açık, yahut kapalı olarak, muhafaza edenler bulunabilir. İctimaî tekâmül bakımından mâzînin yanlış zehapları ile bir çırpıda hesap kesilmesine intizar olunamaz ise de, böyle bir zehabı ilim ve tenkit sahaslarında ölçü ittihaz etmeye de asla cevaz verilemez. Binaenaleyh, Yörükân'ın tenkidini cevaplandırırken, tenkid etmek mecburiyeti hasil olunca, tesadüf ettiğimiz isnad ve tasni'lerini hangi sebeplere atfetmenin doğru olacağını sormaktaki mazeretimiz kabul edilmelidir. Eski bir ilim zihniyetinden sıyrılamamış olmak vaziyeti, bir takım muşahhas misallerle sabit olunca, böyle bir muhafazakârlık hesabına, her hangi bir ma'zeret dermeyeran edilebilirse de, onu miyar ittihaz etmek ve üstelik ona göre tenkitlere özenmek hoş görülemez. Zira, o zaman yanlış ve eskinin, yeni ve daha doğru olana müdahale ve tahakküm etmesi de müsamaha, hatta teşvik edilmiş olur.

Kaldığı, ilmî tenkid ilmî etütten daha çetin bir iştir. Çünkü, ilmî tenkitte hem tenkit edilen ilmî etüd ayarında bir etüde muktedir bulunmak, hem de ondan daha iyisini başarmağa yetecek bir tecrübe ve ehliyet malik olmak zarureti vardır. Bu hususta ise, Yörükân'ın yayınları arasında, parlak bir örneğe tesadüf edemediğimizi, hatta aksine delil olabilecek bazı misallerle karşılaştığımızı saklayamayacağız.

Yörükân'ın, tenkit etmeye özendiği makalemizle beraber, aynı dergide ve aynı sayıda yayınlanmış olan «İslâm İlmihâli»ne dair, Raif Ogan'ın «İslâm Dünyası» dergisinin dört müteakip sa-

¹²⁴ «Yalnız bu zat hakkında ileride yapılacak araştırmalarda faydalı olacağı ümidile... bir vesikayı ortaya koymuş bulunuyoruz» (makalemiz s. 54) sözlerimiz meydandadır. Nitekim Prof. Paul Wittek, son etüdlerinden birisinde, neşr ettiğimiz fetva'ya temas etmektedir (Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja; bkz. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 1952, Vol. XIV, part. 3, p. 659 ve not no. 4).

yısındaki tenkitlerini²²⁵ bir yana bıraksak bile, bu İlmî-halin, ilmî ölçüsü, ayet tercümelerinin hataları, göz önündedir. Esasen, yazının Maarif Vekâleti tarafından neşredilmiş şekli²²⁶ ile arzettiği farklar da bunun başlı başına bir i'tirâf ve delili olmuştur. Şimdilik son söz olmak üzere şunu hatırlatmakla iktifa edeceğiz :

İlmin gayesi olan hakikat ve esasî olan hak davası, hak ve hakikatla münasebeti bulunmayan endişelere feda edilmemeli, daima gayri şahsî dava ve gayelere hizmet edecek olan herhangi bir tenkit ise, içtimâî ve insanî terakkinin en verimli bir yardımcısı sayılmalıdır.²²⁷

²²⁵ İlahiyat Fakültesi ve İslâm ilmihali (İslâm Dünyası, İstanbul 1952, cilt II, sayı 26 (s. 13—14), 28 (s. 14—15), 29 (s. 15—16), 30 (s. 4—6).

²²⁷ Kur'an-ı Kerimden ayetler (İslâm esasları), İstanbul 1953.

²²⁸ Matbaadaki bazı teknik imkânsızlıklar dolayısıyla yazımızda kullandığımız ilmî transcription maa'ülef t tük olunamamıştır. Bu bakımdan görülebilecek bazı imlâ şekillerinin hoş karşılanabileceğini ümid ederiz.