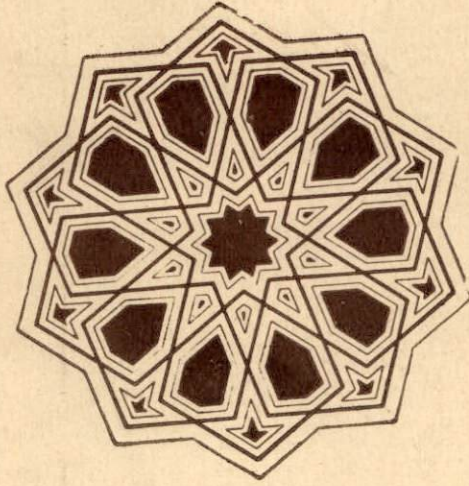


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



II – III

1953

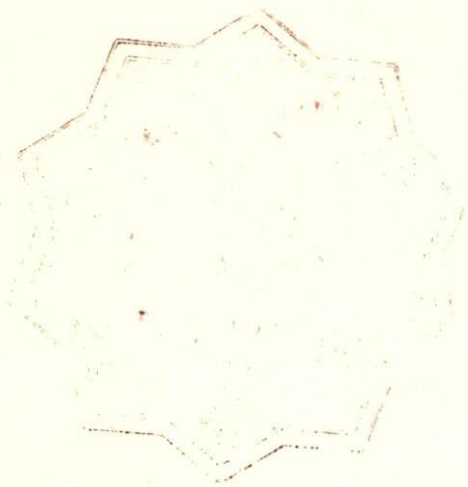
FEYZ VE GÜNEY MATBAASI – ANKARA

1 9 5 3

1 2 3 4
AZERBAIJAN GOVERNMENT - YAKHYSY

1923

1-11



DE WATY BY GOVERNMENT
YAKHYSY GOVERNMENT BY AZERBAIJAN GOVERNMENT

1923

YAKHYSY GOVERNMENT

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

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

167 ... BOZGÖZ ...

171 ... ERAL ...

175 ... SCHIMMEL ...

179 ... OKIÇ ...

183 ... YETKİN ...

187 ... ÇAĞATAY ...



İ Ç İ N D E K İ L E R

BALTACIOĞLU, İSMAYİL 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

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... ZIYA ...

143 ... SÖZ ...

161 ... KÂHİRAN ...

177 ... MİRAN ...

193 ... KÂHİRAN ...

211 ... KÂHİRAN ...

227 ... KÂHİRAN ...

243 ... KÂHİRAN ...

259 ... KÂHİRAN ...

275 ... KÂHİRAN ...

291 ... KÂHİRAN ...

307 ... KÂHİRAN ...

323 ... KÂHİRAN ...

339 ... KÂHİRAN ...

355 ... KÂHİRAN ...

371 ... KÂHİRAN ...

387 ... KÂHİRAN ...

403 ... KÂHİRAN ...

419 ... KÂHİRAN ...

435 ... KÂHİRAN ...

451 ... KÂHİRAN ...

467 ... KÂHİRAN ...

483 ... KÂHİRAN ...

499 ... KÂHİRAN ...

515 ... KÂHİRAN ...

531 ... KÂHİRAN ...

547 ... KÂHİRAN ...

563 ... KÂHİRAN ...

579 ... KÂHİRAN ...

595 ... KÂHİRAN ...

611 ... KÂHİRAN ...

627 ... KÂHİRAN ...

643 ... KÂHİRAN ...

659 ... KÂHİRAN ...

675 ... KÂHİRAN ...

691 ... KÂHİRAN ...

707 ... KÂHİRAN ...

723 ... KÂHİRAN ...

739 ... KÂHİRAN ...

755 ... KÂHİRAN ...

771 ... KÂHİRAN ...

787 ... KÂHİRAN ...

803 ... KÂHİRAN ...

819 ... KÂHİRAN ...

835 ... KÂHİRAN ...

851 ... KÂHİRAN ...

867 ... KÂHİRAN ...

883 ... KÂHİRAN ...

899 ... KÂHİRAN ...

915 ... KÂHİRAN ...

931 ... KÂHİRAN ...

947 ... KÂHİRAN ...

963 ... KÂHİRAN ...

979 ... KÂHİRAN ...

995 ... KÂHİRAN ...

BAKARE SÜRESİNİN TÜRKÇESİ

ISMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU

BAKARE BÖLÜMÜNÜN TÜRKÇELERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

7'inci belgenin Arapçası şudur: «*hatemallahü alâ kulûbihim ve alâ sem'ihim ve alâ eb-sarihüm gışavetüm ve lehüm azabün elîm*». Bu belgeyi şöyle çevirmişlerdir: «Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş ve gözlerine bir perde indirmişti ve bunların hakkı azım bir azaptır¹. *Kur'an*'ın İngilizce çevirmesinde bu belge yine böyle anlaşılmıştır: «*Their hearts and their ears hath god sealed up, and over their eyes is a covering. For them, a severe chastisement*»². Bu çevirmeler yanlıştır. Doğrusu şöyledir: «Tanrı yüreklerini, kulaklarını, gözlerini bir örtü ile kapadı».

9'uncu belgede *yühadiüne* sözünü çeviricilerin çoğunluğu «aldatırlar» diye değil aldatmaya çalışırlar¹, aldatmaya kalkışırlar², aldatmayı kurarlar³» diye çevirmişlerdir. Doğrusu «aldatırlar»dır. Çeviricilerin böyle demelerinin sebebi çekingenliktir. Oysaki *Kuran* çok açıktır.

16'ncı belgenin *Nür-ül-beyan*'daki çevirmesi şöyledir: «onlar şu kimselerdir ki hüda mukabilinde dalâleti iştira ettiler ve bu ticarete ziyanlı çıktılar ve ticaret ne demek olduğunu bilmediler». 16'nci belgede «ve ticaret ne olduğunu bilmediler» diye bir söz yoktur. Bu söz katmadır.

22'inci belgenin ilk kısmının arapçası şudur: «*ellezi caale leküm-ül-arde firaşen ves-semae binaen...*» Buradaki *firaş* kelimesini çeviricilerin çoğunluğu «yatak, döşek» diye çevirmişlerdir. Hattâ Elmalılı bu belgeyi açıklarken şöyle diyor: «İnsan olup da bu bina içinde o döşeğe kurulmıyan var mıdır» Fransız çeviricileri arasında «*firaş*»'ı «*divan*»'la karşılayacak kadar ileri gidenler vardır. *Qui a fait pour vous de la terre un divan* (Litt.: *un lit*.) *et des cieux un dôme*.»⁴ İngilizce bir çevirmede de böyledir «*who hath made the earth a bed for you, and the heaven a covering*»⁵ «*Firaş*» Osmanlıcada olduğu gibi Arapçada da gerçi «yatak, döşek» anlamlarına gelir. Ancak «*firaş*»'ın Arapçadaki anlamlarından biri de «*makar, karargâh*» dir. Biz *Kur'an*'ın yeryüzü, insan felsefesi üzerinde düşünerek «*firaş*»'ı «*eğlek*» sözü ile karşıladık.

22'inci belgedeki «bina» sözünü çoğu «kubbe» sözü ile karşılıyor «bina sözünde kubbe anlamı yoktur. *Kur'an*'a göre yeryüzü insanın yaşayacağı, eyleneceği bir yerdir. Gökyüzü de bu yeri örten bir yapıdır. Bu Yapı tek gözlü olduğundan bunun türkçedeki tam kar-

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an Dili* 1936.

² The Koran, Redvell's translation, 1909.

³ Elmalılı.

⁴ Mohammet, *Le Coran*, traduction, nouvelle et intégrale par Edouard Montet, Paris 1944.

⁵ The Koran, Rodwell's translation, London, 1909.

şılığı da «dam»dır. Türkçede büyüklüğü küçüklüğü ne olursa olsun tek gözlü yapıya «dam» denir.

23'üncü belgedeki «şüheda» sözünü çeviriciler hiç anlamamışlardır. Bu sözü *Tefsir-ü Mevakip Tercümet-ül Mevahip* «putlarınız ve şuara ve muavin şahitler» diye çeviriyor. *Tefsir-i Tıbyan* buna «Allahü tealâdan gayrı ibadet ettiğiniz aliheniz» diyor. Elmalılı buna «güvendiğiniz nekadar yardımcılarınız, tanıdığınız nekadar mabutlarınız, iktidarını farzettığınız nekadar putlarınız, şuaranız, üdebanız, ülemanız, hükemanız, ümeranız, hasılı size baş, el, ayak olmak isteyecek nekadar yordakcılarınız, şahitleriniz, mühtedabihleriniz» diyor. *Nür-ül-Beyan*'a göre «şüheda»nın anlamı «putlar» demektir. Ömer Rıza Doğrul da bu sözü «güvenilen yardımcılar» olarak anlıyor. Fransızca, İngilizce çevirmeler de böyledir. Montet adı geçen *Kur'an* çevirmesinde «şüheda» karşılığı olarak *temoin* sözünü kullanıyor. Rodwell de İngilizce tanıklar demek olan *Witnesses* sözünü kullanıyor. Şüheda şehidin çoğul şeklidir, şehitler demektir. Şehit Osmanlıcadaki anlamından gayrı olarak Arapçada tüm bilgi (*Omniscience*) ıssı demektir. «Alîm» gibi «şehit de Tanrı adlarından biridir. Bu anlamda şehit sözünün «şahit» sözü ile ilintisi yoktur.

25'inci belgedeki «*fiha ezvacin mütaharetün*» sözündeki «ezvac» sözünü «zevce»nin çoğulu olarak anlayanlar vardır. İşte bir kaç tanesi: «Ve cennette onlar için ayıp ve afetten pâk ve pakize hûri ve nisalar vardır» (*Tefsir-ül-Mevahip*), «anlar için de anda nisâ ve cevâri vardır» (*Tefsiri Tıbyan*), «her bir ayıp ve çirkinlikten (ki dünya arvatlarında olur) ehli Cennetten ötürü Cennette pâk münezzeh olan arvatlar vardır» (*Kitabi Kesf-ül Hakayik, Bakû.*), «ve onlar için Cennette her türlü ayıp ve kusurdan pâk zevceler vardır.» (*Türkçe Mushafı Şerif*) *Et il y aura poureux des épouses pures* (Edouvard Montet «*They have wives of perfect purity*» (Rodwell çevirmesi.) «Ezvaç» «zevce»nin değil, «zevc»in çoğuludur, «kadın» anlamına değil «eş» anlamına gelir. «Zevce»nin çoğulu «ezvaç» değil «zevcat»dır.

26'ıncı belgedeki «*innellahe lâ yestahyi*» sözünü «Allah istihya etmez» diye çevirenler vardır⁶ Bu söze «haya menetmez»⁷, «sıkılmaz»⁸ diyenler de vardır. Burada «istihya» «geri durmaz, çekinmez» demektir.

29'uncü belgedeki «*sevahünne seb'a semavatin*» sözünü Osmanlıcanın etkisi altında olacak «semayı yedi kat olarak tesviye buyurdu»⁹ diye çevirmişlerse de, bunun doğrusu tesviye etmek değil, düzene koymak, düzenlemektir.

34'üncü belgedeki «*ve kâne minel kâfirin*» sözünü *Nur-ül-Beyan*'da olduğu gibi «ve bu küfrü indellah malûm oldu» diye çevirmek doğru değildir. Doğrusu «tanımlardan oldu»dır.

37'inci belge şudur: «*fetelekka Âdeme min rabbihi kelimatın fetabe aleyhi enuehu huvettev-vabürrahim*» Bu belgeyi Elmalılı şöyle çevirmiştir: «Derken Âdem Rabbından bir takım kelimeler telâkki etti yalvardı, o da tevbesini kabul buyurup ona yine baktı. Filhakika odur ancak öyle tevvab öyle rahim. «Bu çevirmede «ona yine baktı» sözü katmadır.

41'inci belgedeki «Zann» sözü üzerinde durulacak bir sözdür. Bu belgedeki «Zann» Osmanlıcadaki «zann», Türkçedeki «sanma» değildir. Bu söz için Ömer Rıza Doğrul şu açıklamayı yapıyor: «Aslında «Zann» kelimesi kullanılıyor ki sanmak mânasına geldiği gibi bir şeyi anlamak için uğraşmakla elde edilen bilgiye de denilir.»

54'üncü belgedeki «*fektülû enfüsekiüm*» sözünü bir çokları «kendinizi öldürünüz» diye çe-

⁶ Nur-ül-beyan.

⁷ Nur-ül-beyan

⁸ Tefsiri Tıbyan

⁹ *Hülâsa-tül-Beyan fi tefsir-il-Kuran ve Nür-ül-Beyan*'da olduğu gibi.

virmişlerdir. Buradaki «nefs» kendi demek değil, sosyâl bene karşı gelen biyolojik bendir ki bütün hayvansî güdülerin kendidir. Osmanlıca da «nefsini öldürmek» diye bunu hatırlatan bir söz vardır. Çevirmede kullandığım «içini kırmak» sözünü Ali Ulyı Elöve'den derledim Kendisi bu sözün, bu anlamda olarak, Selânik'de pek yaygın olduğunu söyledi.

ÇEVİRMEDE GEÇEN ÖZ TÜRKÇE SÖZLERİN OSMANLICADAKİ KARŞILIKLARI

<i>Acıklı</i> : elîm.	<i>İşkil</i> : Şüphe
<i>Acun</i> : dünya.	<i>İyilik</i> : nimet.
<i>Ağmansız</i> : kusursuz, noksansız.	<i>Kargış</i> : lânet
<i>Aklık</i> : birğ.	<i>Kargışlamak</i> : lânet. etmek.
<i>Alçaklık</i> : zillet.	<i>Kim</i> : azap.
<i>Aldamak</i> : hile etmek.	<i>Kutlu Tin</i> : ruh-ül-Kudüs Cebrâil.
<i>Arılamak</i> : tesbih etmek.	<i>Kıskançlık</i> : haset.
<i>Arkacılık</i> : şefaât.	<i>Karşılık</i> : ecir.
<i>Artıklık</i> : fazl.	<i>Katlanma</i> : sabır.
<i>Ayırmaç</i> : fûrkan	<i>Kaygı</i> : hüzn.
<i>Azık</i> : rızık.	<i>Kakınç</i> : gazap.
<i>Belge</i> : âyet.	<i>Kötülük</i> : şeyyie.
<i>Bellik</i> : beyyine.	<i>Kalkış</i> : kıyamet.
<i>Bitik</i> : kitap.	<i>Muştulamak</i> : tebşir etmek, müjdelemek.
<i>Acıyıcı</i> : rahman.	<i>Oruntak</i> : mebus, murahhas, halife.
<i>Bölüm</i> : sûre.	<i>Öbür acun</i> : öbür dünya, ahiret.
<i>Büyükleme</i> : tekebbür etmek.	<i>Övmek</i> : hamdetmek.
<i>Dirilik</i> : hayat.	<i>Sayrılık</i> : hastalık.
<i>Doğrucu düşünücü</i> : hakîm.	<i>Sakınan</i> : müttekî.
<i>Doygu</i> : nafaka.	<i>Sakınmak</i> : itika etmek.
<i>Dönü</i> : tövbe.	<i>Sapkınlık</i> : dalâlet.
<i>Dönü kılmak</i> : tövbe etmek.	<i>Tanımayan</i> : kâfir.
<i>Dönü onamak</i> : tövbe kabul etmek.	<i>Tamu</i> : cehennem.
<i>Dam</i> : bina	<i>Turtanak</i> : zekât.
<i>Eğlek</i> : makar, karargâh.	<i>Tümbilir</i> : ilmi kül (omniscience) sahibi olan
<i>Esirgeyici</i> : rahîm.	<i>Uçmak</i> : Cennet.
<i>Ortaklaşmak</i> : şirkoşmak.	<i>Yalvaç</i> : peygamber.
<i>Geçindirmek</i> : infak etmek.	<i>Yanlı</i> : hata
<i>Gökçe</i> : melek.	<i>Yumut</i> : ceza.
<i>Gönenecek nesne, gönenmelik</i> : matağ.	<i>Yoluk</i> : adl.
<i>Görünmez</i> : gayb.	<i>Yükünmek</i> : rukûa varmak.
<i>İnanan</i> : mümin.	

SIĞIR BÖLÜMÜ

- 1) Elif, lâm, mîm.
- 2) Bu Bitik, Hiç işkilsiz, sakınanlara yol göstericidir.
- 3) O sakınanlar ki görünmeze inanırlar, yalvarıya dururlar, kendilerine azık olarak verdiğimizden başkalarını da geçindirirler...
- 4) O sakınanlar ki sana indirilene de, senden önce indirilmiş olana da inanırlar, öbür acuna dahi kesin olarak inanırlar.

- 5) İşte bu insanlardır ki Tanrı'nın doğru yolu üzerindedirler, yine onlardır ki kurtuluşu bulurlar.
- 6) Gerçekten tanımazlık edenlere sonunu düşündürsen de birdir, düşündürmesen de. İnanmazlar ki!
- 7) Tanrı onların yürekleri, dudakları, gözleri üstüne bir örtü çekti. Onlar için ulu bir kın var.
- 8) İnsanlar arasında öyleleri vardır ki: «Biz Tanrı'ya da, Son güne de inanırız» derler, yine de inanmazlar.
- 9) Onlar Tanrı'yı da, inananları da aldarlar. Oysa ki yalnız kendilerini aldemiş olurlar da bunu bilmezler.
- 10) Bu kimselerin yüreklerinde bir sayrılık var. Tanrı da bu sayrılığı daha çok artırmıştır. Yalancılık ettiklerinden dolayı onlar için acıklı bir kın var.
- 11) Kendilerine: «yeryüzünde karıştırıcılık etmeyin» denilince, onlar: «biz olsa olsa düzeltici kimseleriz» derler.
- 12) Gerçekten, karıştırıcılar onların ta kendileri değil midir? Ancak, onlar bunu bilmezler.
- 13) Onlara: «herkes nasıl inandıysa siz de öylece inanını» denilince: «avanaklar nasıl inanırlarsa, biz de öyle mi inanalım» derler. Gerçekten avanak olanlar ta kendileri değil mi? Yalnız onlar bunu bilmezler ki.
- 14) İnanır olanlarla karşılaştılar mı: «blz inanıyoruz» derler. Şeytanlarla başbaşa kalınca da: «biz gerçekten sizinle birliğiz, onlarla ancak alay ediyoruz» derler.
- 15) Tanrı onlarla eğlenir. Hem kendilerini taşkınlıkları içinde sürükler de onlar körü körüne bocalayıp dururlar.
- 16) Onlar öyle kimselerdir ki doğru yerine iğriyi satın alırlar. Alırlar da alış verişlerinde kazanç elde etmezler, bir daha da doğru yola dönmezler.
- 17) Onların durumu öyle bir kimsenin durumuna benzer ki ateş yakıp ortalığı aydınlatmıştır da Tanrı onun ışığını gidermiştir, onları karanlıkta bırakmıştır. Onun için göremezler.
- 18) Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Onun için geri dönmezler...
- 19) Ya da onların durumu öyle dir kimsenin durumuna benzer ki, karanlıklarla, gürlemelerle, şimşeklerle dolu olan gökten boşanan yağmurla, yıldırımla ölmekten korkup parmaklarıyla kulaklarını tıkar. Tanrı, tanımazları her yandan çevreleyicidir.
- 20) Şimşek onların gözlerini nerdeyse kör edecekti. Onlar orada şimşek çaktıkça yürürler, karanlık bastıkça da dururlardı. Ancak, Tanrı dileseydi, kulaklarını da gözlerini de yokederdi. Gerçekten, Tanrı'nın gücü her nesneye yeticidir.
- 21) Ey insanlar; sizi de, sizden öncekileri de yaratan çalabınıza tapının ki sakınırlardan olasınız;
- 22) O çalap ki sizler için yeryüzünü eğlek, gökyüzünü de dam yaptı, gökten su indirdi, onunla da size azık olarak yiyecek içecek çıkardı. Öyleyse siz de, bile bile Tanrı'ya ortak koşmayın;
- 23) Yok, eğer kulumuza indirdiğimizde işkiliniz varsa, göreyim sizi, ortaya ona benzer bir bölüm koyun. Eğer siz sözünüzü tutan kimseler iseniz, Tanrıdan başka tüm bilirlerinizi getirin.
- 24) Yok, bunu da yapamazsanız - ki yapamazsınız da - tanımazlar için düzölmüş olan oddan sakının ki onun yakacak nesnesi insanlarla taşlardır.

- 25) İnananlara, iyilik edenlere de muştula: işkilsiz onlar için içinden ırmaklar akan uçmaklar vardır. Bunların hangisinden kendilerine yedirirler: «bunlar bizim daha önce de yediklerimiz» derler. Kendilerine bunlara benzeyenleri getirilir de ondan. Hem de onlar için orada her birine arı sili eşler vardır. Onlar bu yerlerde büsbütün kalıcıdırlar.
- 26) Gerçekten, Tanrı sivrisinekleri olsun, ondan daha üstünleri olsun, örnek getirmekten geri durmaz. İnanır olanlar bunların çalaplarınınca gerçek olarak verildiğini bilirler. Tanımaz olanlar ise: «Tanrı bu örnekle sanki ne demek istiyor?» derler. Böylelikle Tanrı bir çoklarını sapıttırır, bir çoğunu da doğru yola iletir. Sapıttırdıkları ise ancak karıştırıcılardır.
- 27) Öyle karıştırıcılar ki Tanrı'ya karşı ant içtikten sonra antlarını bozarlar, Tanrı'nın birleşsin buyurduğunu ayırırlar, yer yüzünde karışıklık çıkarırlar. İşte bunlar kendilerine edenlerdir.
- 28) Siz nasıl olur da Tanrı'ya tanımazlık edersiniz ki sizi ölüyken o diriltti, sonra öldürecek, o diriltecek, daha sonra yine ona döneceksiniz.
- 29) o öyle bir varlık ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için o yarattı. Sonra gökyüzüne yönelip onu da yedi kat gök olarak düzenledi. Tanrı her nesneyi bilicidir.
- 30) O gün senin Çalap'ın Gökçelere yönelip buyurmuştu: «ben yeryüzünde kendime bir oruntag koyacağım». Dediler: «sen oraya karıştırıcılık edecek, hem de kan dökecek birini mi koyacaksın? Kaldı ki bizler seni överek arlarız, seni kutlarız.» Bunun üzerine Tanrı buyurdu: «gerçekten, ben sizin bilmediklerinizi bilirim.»
- 31) Tanrı Âdem'e bütün varlıkların adlarını öğretti, sonra da onları gökcelere gösterip de buyurdu: «Özünüzde sözünüzde doğru iseniz bunların adlarını bana söyleyin.»
- 32) Gökçeler de dediler: «arılık sana özgü. Senin öğrettiklerinden başka bizim bir bildiğimiz yok. Gerçekten, bilici de, doğruyu düşüncü de ancak sensin.»
- 33) Tanrı buyurdu: «Ey Âdem, varlıkların adlarını onlara bildir. Âdem de onlara adlarını bildirdi. Sonra Tanrı buyurdu: «size demedim mi ki, gerçekten, ben yerlerin göklerin görünmezlerini, sizin açığa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da bilirim?»
- 34) Biz Gökçelere: «Âdem'e yükünün» buyurunca, onlar da yükündüler. Yalnız İblis kaçındı, büyüklendi. Böylelikle tanımazlardan oldu.
- 35) Biz de dedik: «ey Âdem; Sen de, eşin de uçmakta oturun. Dilediğiniz yerden yiyeceğinizi. Yalnız şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa kıyıcılardan olursunuz.»
- 36) Bunun üzerine Şeytan her ikisinin de oradan ayağını kaydırıldı. Her ikisini de buldukları yerden etti. Biz de buyurduk: «haydi, birbirinize yağı olarak aşağı inin. «Yeryüzünde gelecek bir güne değin size duranak da geçinecek de vardır.»
- 37) O sırada Âdem Çalapından bir takım sözlerle karşılaştı. Bunun üzerine dönü kıldı. Gerçekten, Çalap dönüleri onayıcıdır, esirgeyicidir.
- 38) Buyurduk: «hepiniz buradan inin. Ancak, benden size bir doğru yol gösterici gelir de siz de ona uyacak olursanız artık sizin için ne korkulacak ne de üzülecek hiç bir nesne yoktur.
- 39) Ancak, o kimseler ki Tanrı tanımazlar, belgelerimizi de yalan yerine koyarlar. İşte ateş erleri onlardır. Onlar hep orada kalacaklardır.
- 40) Ey İsrail oğulları. Size ettiğim iyilikleri bir düşünün de bana karşı olan sözünüzü yerine getirin ki ben de size karşı olan sözümü yerine getireyim. Yoksa benden korkun.

- 41) Hem sizin elinizde olanı doğrulayıcı olarak indirdiğime inanın. Onu tanımazların ilki siz olmayın. Belgelerimi az bir değerle değışmeyin. Benden çekinin.
- 42) Doğruyu iğri kılığına sokmayın. Doğru olanı bile bile gizli tutmayın.
- 43) Yalvarıya durun, turtanağı verin, bükünenlerle birlikte bükünün.
- 44) Siz nasıl olur da elegüne aklanma öğüdü verirsiniz de kendinizi unutursunuz; Siz ki Bitik'i de okuyorsunuz, öyleyken bunları düşünmüyor musunuz?
- 45) Siz katlanıdan, yalvarıdan yardım bekleyin. Gerçi onların her ikisi de ağır işlerdir. Ancak gönül alçaltanlar için öyle değil...
- 46) O gönül alçaltanlar ki Çalap'larına kavuşacaklarını, ona dönüp varacaklarını kesin olarak bilirler.
- 47) Ey İsrail Oğulları. Benim size ettiğim iyilikleri, sizi elegüne üstün tuttuğumu bir düşünün.
- 48) O günden sakının ki kimse kimsenin yerine karşılık ödeyemez, kimsenin arkacılığı yer bulmaz, kimseden yoluk alınmaz, kimseye yardım edecek bulunmaz.
- 49) Hem o gün sizi Firavun'gillerin elinden kurtarmıştık: size kınların en kötüsünü yapıyorlar, oğullarınızı boğazlıyorlar, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bunda da Çalap'ınızın büyük bir sınaması vardı.
- 50) Yine düşünün o günü ki biz denizi yardım da sizi kurtardık. Firavun'gilleri de gözlerinizin önünde suda boğduk.
- 51) O gün Musa ile kırk gece için sözleşti de sizler bunun ardınca bir buzağıyı Tanrı tutmakla kıyıcı oldunuz.
- 52) Sonra bunun üzerine dahi sizi bağışladıktı. Şükrednsiniz diye.
- 53) O gün biz Musa'ya Bitik'i, Ayartmacı da vermiştik. Doğru yolu bulasınız diye.
- 54) O gün Musa kavmine demişti: «ey kavmim, Gerçekten siz buzağıyı tanrı tutmakla kıyıcılık ettiniz. Artık yaradanınıza dönü kılın, hem de içlerinizi kırın, Yaradanınızın katında sizin için böylesi yeydir. Gerçekten o dönücülerini onayıcıdır, esirgeyicidir.
- 55) O gün siz: «ey Musa, biz Tanrı'yı açıktan açığa görmedikçe sana inanmayız» demiştiniz de üzerine yıldırımlar inmişti. Bunu siz de gördünüz.
- 56) Sonra da sizi öldükten sonra dirilttik, şükredesiniz diye.
- 57) Hem üstünüze bulutları gölge ettikti, kudrethelvası, bildircin indirmiştik. «Size azık olarak verdiklerimin en iyilerinden yiyin.» Onlar bize değil kendi kendilerine kıydılar.
- 58) O gün demiştik: «Şu kende girin dilediğiniz yerden dilediğiniz gibi yiyin, kapısından yükünerek girin. Hem de: «bağışla bizi» deyin ki yanlıtılarınızı bağışlayım. Biz de iyi işler işliyenlerin iyiliklerini arttıralım.»
- 59) Bunun üzerine kendi kendilerine kıyıcılık edenler kendilerine buyrulmuş olan sözü başka bir söze çevirdiler. Biz de bozgunculuk ettikleri için üzerlerine kın indirdik.
- 60) O gün Musa, kavmi için su istemişti. Bunun üzerine ona «değneğini kayaya vur» demiştik. Oradan on iki pınar fıskırmıştı, Böylelikle herkes kendi içeceği yeri bilmişti. «Tanrının size verdiği azıktan yiyip için, hem yoldan çıkıp da yer yüzünde karıştırıcılık etmeyin» demiştik.
- 61) O gün siz demiştiniz: «ey Musa. Biz bir türlü yemekle kalamayız. Bizim için Çalap'ına yalyarı kıl da o bizlere yerden biten sebzelerden kabak, sarmısak, mercimek, sovan gibilerinden yetiştirsin» O da bize demişti ki «sizin için yey olan nesnelere aşğılık olanlarla değıştirmek mi istiyorsunuz? Öyleyse Mısır'a inin de bütün iste-

dikleriniz orada vardır». Böylece, onların üzerlerine aşağılık, yoksulluk çöktürüldü. Tanrı'nın kakıncını da hak ettiler. Şundan ötürü ki onlar Tanrı'nın belgelerini tanımazlık ediyorlar, haksız yere yalvaçları öldürüyorlardı. Bu da onların ayaklanmalarından, taşkınlık etmelerinden ileri geliyordu.

- 62) Gerçekten inananlar, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar gökçeye tapanlar olsun, her kim Tanrı'ya, Son güne inanır, iyi işler işlerse Çalaplarının katında onlara karşılık vardır, kendilerine korku da yoktur, üzüntü de yoktur.
- 63) O gün sizden söz almıştık da dağ parçasını başınızın üstüne kaldırmıştık. «Size getirdiğimizi sıkı tutun, içindekileri düşünün ki sakınırlardan olasınız.»
- 64) Sonra siz bunun ardınca sözünüzden döndünüz. Tanrı'nın artıklığı, esirgeyiciliği-olmasaydı, siz kendine edenlerden olurdunuz.
- 65) Gerçekten bilirsiniz, içinde cumartesi yaşağını çığniyenlere biz: «aşağılık maymunlara dönün» demiştik.
- 66) Böylece orada bulunanlara da onlardan sonra geleceklere de bir öğreince, sakınırlara bir öğüt vermiştik.
- 67) O gün Musa kavmine: «Tanrı size bir sığır kesin, buyuruyor» demesi üzerine onlar «sen bizi eğlence yerine mi koyuyorsun?» demişlerdi. Musa da demişti: «Tanrı'ya sığırım, beni öyle bilmezlerden kılmasın».
- 68) Onlar dediler: «sen bizim için Çalap'ına yalvarı kıl da, o sığır nasıl sığırmış bize bildirsin.» Musa dedi: «Gerçekten Tanrı buyuruyor ki» ne pek kart, ne pek körpe, ikisi ortası bir sığır olacak. Haydi siz de buyrulana yapın.»
- 69) Onlar dediler: «Çalap'ına bizim için yalvarı kıl da onun ne renkte olacağını bildirsin.» Musa dedi: «Gerçekten Tanrı buyuruyor ki, görenlerin gözlerine hoş gelen tatlı parlak sarı renkte bir sığır olacak.»
- 70) Dediler: «Çalap'ına bizden yalvarı kıl da nasıldır, nedir bize açıkça anlatsın. Gerçekten sığır sığıra benziyor. Böylelikle de Tanrı dilerse doğru olanı buluruz.»
- 71) Musa dedi: «gerçekten Tanrı buyuruyor ki toprağı sürmemiş, ekin sulamamış, hiç bir alacası olmıyan sığır olacak.» Onlar da: «İşte şimdi bize doğrusunu bildirdin» dediler. Bunun üzerine sığırı kestiler az kalsın, bunu yapmıyacaklardı.
- 72) O gün siz bir kimseyi öldürmüştünüzü de öldürenin kim olduğu üzerinde çekişmiştiniz Tanrı sizin gizlemiş olduklarınızı meydana çıkarıcıdır.
- 73) Bunun üzerine: «sığırın bir parçasıyla öldürülene vurun» dediği. Tanrı ölüyü işte böyle diriltir. Aklınız başınıza gelsin diye.
- 74) Sonra yürekleriniz katlaştı, taş gibi oldu, ya ondan da katı oldu. Gerçekten taş olur ki içinden ırmaklar kaynar, gerçekten taş olur ki, yarılr da içinden sular çıkar, yine taş olur ki Tanrı ürküsünden yerlere yuvarlanır. Tanrı sizin bütün yaptıklarınızdan bilgisiz değildir.
- 75) Yine de onların size inanacaklarını mı umup duruyorsunuz? Gerçekten içlerinden bir takımı Tanrı'nın sözünü işitip anladıktan sonra yine de onu bile bile bozdular.
- 76) Onlar inanır kişilerle yüz yüze geldiklerinde: «biz inandık» derler, birbirleriyle yalnız kalınca derler: «Çalap'ınızın size açık ettiği şeyleri siz ne diye onlara söylersiniz? Onlar bunları yine Çalap'ınızın katında size karşı dayanak diye tutacaklarını hiç düşünmüyor musunuz?»
- 77) Bilmiyorlar mı ki Tanrı gerçekten, onların gizli tuttuklarını da bilir, açığa vurduklarını da?

- 78) Onların arasında okuması olmıyanların bitik diye belledikleri salt başkalarından işittikleridir. Bunda da gerçekten kendi kuruntularıyla kalyolarlar.
- 79) Vay o kimselere ki, kendi elleriyle bitik yazarlar da az bir kazınç elde etmek için «Tanrı katındadır bu» derler. Vay onların kendi elleriyle yazdıklarına da, vay ondan kazandıklarına da.
- 80) Yine derler: «biz ateşte kalsak kalsak bir kaç günler kalırız» Sen onlara de ki: «siz bunun için Tanrı'dan söz mü aldınız? Eğer öyle ise, Tanrı verdiği sözden dönmez. Yoksa siz Tanrı üzerine bilmiyerek mi konuşuyorsunuz?»
- 81) Evet, suç edinenler, hem de yanıtularla çevrilenlerdir ki tamuluk kimseler olurlar. Onlar orada hep kalıcıdırılar.
- 82) Onlar ki inanırlar, iyi işler işlerler, onlar uçmak kişileridirler. Hep orada kalıcıdırılar.
- 83) O gün biz İsrail oğullarına ant içirmiştik: Tanrı'dan başkasına tapmıyacaksınız, ana babalarınıza, yakınlarınıza, öksüzlere, yoksullara karşı iyi davranacaksınız, herkese güzellikle söyleyeceksiniz, yalvarıya duracaksınız, turtanak vereceksiniz diye. Sonra da siz, pek azınız bir yana, yüz çevirdiniz. Sizler döneklersiniz.
- 84) Size and içirmiştik bir birinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yerlerinden, yurtlarından etmiyeceksiniz diye. Sonra öyle söz vermişiniz, buna siz de tanklık edersiniz.
- 85) Sonra da siz öylesiniz ki kendinizden olanları öldürüyor, içinizden bir takımını yerlerinden, yurtlarından çıkarıyor, onlara karşı suçlulukta, yağılıkta birbirinize arka oluyorsunuz. Onları size tutkun olarak getirdiklerinde de değerlerini verip satın alarak onları bundan kurtarıyordunuz. Oysaki onların yerlerinden çıkarılması size arısız kılınmıştı. Yoksa siz Bitik'in bir parçasına inanıp, bir parçasını tanımazlık mı ediyorsunuz? İçinizde böyle yapanın dünya dirliğinde de Kalkış gününde de yanıtı, yalnız aşağılanmadır. Onlar kıynların en zorlusuna çarpılacaklardır, çünkü Tanrı onların yaptıklarını bilmez değildir.
- 86) Onlar öyleleridir ki öbür dünyayı bu dünya dirliğine değıştiler, artık onların kınları da yeyilenmez, onlara yardım da edilmez.
- 87) Hem biz Musa'ya Bitiğ'i verdik, sonra ardınca da yalvaçları gönderdik hem Mer-yem oğlu İsa'ya bellikler vererek onu kutlu Tin ile de pekittikti. Siz her gönlünüzün isteğine uymaz nesnelere getiren bir yalvaç geldikçe, ona karşı büyüklendiniz, bir takımını da öldürdünüzü.
- 88) Dediler: «bizim yüreklerimiz kılıflıdır.» Evet, Tanrı da onları bu tanımazlıklarından ötürü kargışladı. Ancak, onların pek azı inanırlık ettilerdi.
- 89) O sırada ki kendilerine Tanrı katından önce size verilen doğrulayıcı olan Bitik geldi. Daha önceleri geleceğini bildikleri, kendisinden yardım istedikleri Bitik gelince de onu tanımazlık ettiler. Tanrı'nın kargışı da o tanımazlar üzerine oldu.
- 90) Tanrı'nın dilediği kuluna kendi artıklığıyla indirdiğini kıskanıp da onu tanımamak için kendilerini vererek elde ettikleri nesne ne kötü! Bunun üzerine kakinç üstüne kakinca uğradılar. Tanımıyanlara ancak aşağılayıcı kın vardır.

(Bitmedi)

İSLÂM AKAİD SİSTEMİNDE GELİŞMELER
VE
EBU MANSUR-İ MATÜRİDİ

PROF. YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN

Peygamber devrindenberi Ebu Mansur-i Matüridî nin ve Ebu Hasan Eşarînin yetiştikleri üçüncü yüzyıl sonuna kadar sürüp gelen, sünnet ve cemaat ehlinin akidelerine bir mezhep adı verilmez, bütünü içine alan bir tabirle «Selef Akidesi» veya «Kuran Yolu» denilirdi. Peygamberin sahabeleri ve onlara tabi olanlar, müslümanlığı peygamber zamanında buldukları gibi devam ettirmişler ve müslümanlıktan olmayan şeyleri müslümanlığa katmak, müslümanlıktan olanları dışarda bırakmak korkusu ile akâid konularında tartışmadan ve derinleşmeden kaçınmışlar, Kuran ayetlerindeki beyanlarla peygamberin sünneti ve cemaatin yolu ile yetinmişlerdi. «Ehli Sünnet vel Cemaat» tabirinin ifade ettiği mana da budur. İlk fakihler ve hadîs bilginleri, bu yolun yolları oldukları için sonraları buna «Fukaha ve Muhaddisîn yolu» ve peygamberin eserlerine sarıldıkları için de «Eseriye» denildi. Ebu Hanife, kendinden önce çıkan çeşitli sapkınlıklara karşı bu yolu savundu. Ancak bahislere tartışma ve savunma karıştığı için bu yola, fıkıh ı ekber sistemini ifade etmek üzere bu arada «Hanefîlik» tabiri kullanıldı. Hanefîlik, gerçi meşhur olduğu üzere itikad sahasından ziyade ibadetlerde ve muamelelerde güdülen bir sistemdir. Ancak Ebu Hanife aynı zamanda selef akidelerini asası surette savunmuş ve sünnet yolunu kuvvetlendirmiştir. Ebu Mansur-i Matüridî, bu yolun usulünü sistemleştirmiş ve yaymış olduğu için sonraları Hanefîlere akaidde *Matüridî* denilmiştir. Bu tabir, sünnet ve cemaat ehlinin yolu manasına tekabül eder.

Matüridînin yetiştiği üçüncü yüz yılda (Hicrî 3 üncü yüzyılın sonu, 4 üncü yüzyılın başı) akılcılar ile nasıclan arasını birleştirmeğe çalışan bir de Ebu Hasan Eşarî gelmiştir. Amelî hükümlerde Şafîî olanların ve Malikîlerden bir kısmının birleştiği itikadda mezhep bu zatın adına nisbetle Zeş'arîlik diye anılmıştır. Yine bu sıralarda İmam Ebu Hanifenin yolunu tutmuş olan İmam Tahavî yetişmiş ve kendi adına nisbet edilen akaid sistemini ortaya koymuştur. Zâhirîlik ile Hanbelîlik de bu devirde görülür. Amelde ve itikadda İmam Ahmed b. Hanbelin peşinden giden Hanbelîler selef yolunu tuttuklarını iddia ettikleri halde onlar da dinde tartışmalara karışmışlar ve ancak aklın rolünü külliyyen inkâr ile taassup yoluna sapsmışlardır. Kûfede doğmuş ve Bağdatta yetişmiş olan Davud İsfahanî (Hicrî 202—M876 nin amelde ve itikadda güttüğü zahirî mezhebine uyanlar ise taassubda Hanbelîlerden iler gitmişlerdir. Bunlar, sünnet ve cemaat ehli içinde derece derece müsamahacı, mutavassıt ve mutaassıp sınıfları temsil ederler.

Ahmed b. Hanbelin yolunu güdenlerden bir çoğunluk bugün Hicazda Vahhabîlerdir. Bunlar Hanbelîdirler, selef yolunu güttüklerini iddia ederler, Tahavî akâidine ve Davud-u Zâhirî yoluna önem verirler. Tahavî mezhebi bir aralık Şimalî Afrikada genişlemişti. Bugün garp Trablus çevresinde yaşayan Sünusî akâidi Tahavîden alınmıştır. Zahirîlik ise Garbî Afrikada ve Endülüste hayli tarartar bulmuştu ; meşhur İbni Hazım bu mezhebin ateşli taraftarıdır. Bunlar sonraları amelî hükümlerde Malikiye ve Muvahhidîn devletinden sonra da itikadda Eşarîliğe bağlanmışlardır. İslâm Âleminde sünnet ve cemâat mezhebi «Eşâire» adı altında devam etmektedir. Eşâire tabiri,

Matüridi ve Eşarî sistemlerini içine alır ; Mutezile ve Cebriyye, Şia ve Hariciyye gibi seleften ayrılan mezheblere karşı bir bütün ifade eder. Eşariyye tabiri ise Ebu Hasen Eş'arînin ve taraftarlarının yolunu gösterir ve bu takdirde Matüridî mukabilinde kullanılır. Her ikisi selef yolunun gelişmiş ve genişlemiş birer görünüşüdür. Esaslarda, mensus hükümlerde birleşirler, fer'î, içtihadî meselelerde birbirinden ayrılırlar. Metodda her ikisi Ebu Hanifenin yolunu güder. Şu kadar ki Ebu Hasen Eşarî, amelde Şafiî olduğu için bazı hususlarda ona cebhe aldığı halde Matüridî her bakımdan onun peşinden gider. Seleften çok kimseler bu yola daha Ebu Hanife devrinde cebhe almışlar ve akâidde münakaşa ve derinleşme usulünü kabul ettiği için onu muaheze etmişlerdi. İbni Sîrîn (Hicrî 110 - Miladî 728) Mekhûl (Hicrî 112 - Miladî 730) Malik b. Enes (Hicrî 179 - M. 795) bunlardandır. İmamın talebesinden Davut Tâî (H. 160 M. 777), Habîb Acemî ve bazı hususlarda Abdullah b. Mubarek (H. 181 M. 797) Evzaî (H. 157 M. 774) Süfyan-ı Sevrî (H.161 M. 778) kelâmcılığı hoş görmiyenlerdendi. Hakikatte Ebu Hanife de kelâm usulünü beğenmezdi. Bir gün Ebu Hanifenin meclisine, Kuran mahluktur veya değildir meselesi üzerinde münakaş eden iki şahıs getirdiler, İmam, bunların arkasında namaz kılınmaz, hükmünü verdi. Ebu Yusuf (H. 182) Kuran mahluk değildir, kanaatını savunan şahıs hakkındaki bu hükmün sebebini sorunca ona, dinde münazaâ bid'attır, cevabını verdi. Vak'a, İmamın selef yoluna bağlılığını, ancak zaruret sevkiyle bahse ve cedele mecbur kaldığını gösterir ; nitekim Amr b. Ubeyd'in bu münakaşalara düşkünlüğünü hoş görmemiş ve kelâmcılık yolunu açtığı için eseflenmiş ve onu ayıplamıştı.

İmamın çıkarları da ondan sonra selef yoluna devam etmişlerdir. Bunların çoğu Horasan ve Türkistandan gelmişlerdi. Olgunluk hamûleleriyle yurtlarına döndükleri zaman Belhli Mukatil b. Hayyan ve Isam b. Yusuf Fıkh-ı Ekberi, yine Belhli Nusyr b. Yahya ve Ebu Muti «Fıkh-ı Ebsatı» Curcanlı Musa b. Süleyman ve Semerkantlı Ebu Mukatil, Elâlim vel Muteallim'i Horasan ve Maveraünnehir taraflarına götürdüler. Ensarî diye meşhur olan Ebu Yusuf ile Yusuf b. Halid ve Muhammed b. Mukatil imamın vasıyetlerini yaydılar. Ebu Yusufun etrafa tayin ettiği kadılar da bu akîdeleri savunuyorlardı. Bu suretle Buhara, Belh ve Semerkant çevresinde bütünü ile selef akidesini savunan büyük bir fukaha zümresi vücade geldi. Semerkantlı İbni Hakîm «Sevad-ı A'zam» adlı eserinde¹ Horasan ve Maveraünnehir imamlarının dörtüyzden fazla olduklarını ve yukarda adları geçenlerden başka büyük bilginlerden Buharalı Ebu Hafs, Horasanlı Ebu Süleyman ve zahidlerden Hâtemü'l-esam, Şefik-i Belhî ve Hakîm Semerkandî gibi zatların Ebu Hanife yoluna tamamen sadık kaldıklarını kaydetmektedir ki bu isimler bize Hanefiliğin Türkler arasında ve Horasanda intişarının sebeplerini ve Maturidînin yetişmesi âmillerini verir.

Sistem, Irak, Suriye ve Mısırdaki hükümet tazyiki olmadığı günlerde, yine aynı vechile yaşamakta bulunuyordu. Eşarî hareketi bu akâidi Mutezile usulü ile müdafaadan ibaret kaldı. Nizamülmülk devrinde Eşarîliğin hükümet ricali tarafından tutulması ve Nizamiyye medresesinde tedrisatın bu cebheden yürütülmesi, Irak, İran ve Suriyede mezhebin inkişafına sebep oldu. Nizamiyye medresesinde yetişen büyük âlimler Şafiî oldukları için Eşarîlik tabir olarak daha ziyade umumî bir mezheb adını aldı. Kelâm kitapları müelliflerinin ve Kuran müfessirlerinin çoğu bunlardandır. Matüridîlerden ve Eşarîlerden sonra İtızal hareketi azalmış, kader ve cebr yolcuları fırka halinde kalmamış, irca ve vaîd mezhepleri tarihten silinmiştir. Sünnet ve cemaat ehli bu esasları, aynı zamanda müteşabih ve müşkil ayetlerin lafzî ve zâhirî tevilini itidal ve temkin ile benimsemişler, selef akîdesile itızal hareketini birleştirici bir yol tutmuşlardı. Bu yüzden de Tahavîler, esas akîdelerde Maturidîlerle birleşmiş; fıkıh ve hadîs ehli ve müşebbihe mezhebine yaklaşmış olan Zahirîler tutunamamış, onlar da tarihe karışmışlardır. Bu duruma göre Matüridîliği incelemeğe girenken, onun kuruluşunu hazırlayan âmiller nelerdir, bu devrin kelâm tarihinde ne gibi inkişaflar oldu, akılcılar ile nasırcılar ne durumda idiler ve akılcılar kelâm sahasına neler getirdiler ? Bunları birer birer mütalaa etmemiz gerekir.

¹ İstanbul, İbrahim matbaası. Sahife 33.

BİR KARŞILAŞTIRMA : NASCILIK VE AKILCILIK

Ebu Hanife, akıl ile nakli birleştirmiş, ifrat ile tefrit arası bir yol tutmuş ve bu suretle zamanına kadar çıkan ileri geri akîdeleri telif etmiş olduğu için onun yolunu tutanlar Ebu Hanifeden sonra şiddetini arttıran cereyanlara ve bilhassa felsefe ile karışmış fikirlere karşı sünnet ehlinin yolunu savunmuş ve onu bugüne kadar devam edecek olan bir sistem haline sokmuşlardır. Bu yolun bir tarafında Selef yoluna dayanan nasçıların esasları, bir tarafında da Mutezilenin yolunu genişleten akılcıların esasları vardır.

Nascılar ; nakle, Kuranın ve hadîsin zâhirî metinlerine kıymet veren, akla ve teville yer vermeyen kimselerdir. Bunlar îman konusile ilgili meseleler de derinleşmeyi reddederler, bu yüzden itikad meselelerinde kelâm, dinde cedel yasaktır, bu gibi meselelerde bunlara göre delil, Kuran, hadîs ve icma'dır.

Kuran, tevatür ile sabit olan vahiy eseridir. Binaenaleyh birinci kaynaktır. Hadîs, sihhati rivayeten ve dirayeten sabit olursa yine katî delildir. İcma' ise peygamber sünnetini ve yolunu şahsîlik karışmadan devam ettiren yegâne yol olmak bakımından kaynaktır, şahsîlik karışan fikirler rey ve içtihat sahasına girerler. Ebu Bekir, Ömer, Ebu Ubeyde, Ali veya Abdullah b. Mes'ud, Muâz b. Cebel veya Âişe ve Fatıma gibi müslümanlık ruhuna vukufu peygamber tarafından teyîd edilmiş olanların içtihatları birer kaynak mahiyetindedir. Din esaslarına nüfuzu amme tarafından kabul edilmiş büyüklerin içtihatları ise ancak Kuran ve hadîs kaynaklarına dayandığı takdirde muteber olur. Hüküm mensus olmadıkça muteber olamaz. Kuranda sarahat olan yerde hadîse ve mevrid-i nas'da içtihadı gidilemez, bu yüzden Allahın zâtı ve sıfatları Kuranda nasıl vârid olmuş ise öylece kabul edilir ve müteşabihiyetler karşısında sükût edilir. Yine bu yüzden kader meselesine dalmak yasak, âhiret ve kıyamet ahvalini müzakere bid'attir, bu meselelerde Kuran ayetleriyle yetinilir ve hiçbirisi tevil edilmez ; çünkü bunları tevil diğer ayetleri teville yol açar, bunun sonu ise batınlığa kadar gider. Tevil etmeyip ayetleri zahirde olduğu gibi lûgat manalarıyla manâlandırmak ise Allahı cismanî bir şekilde düşünmek olur, keza Allahın sıfatlarını hakikî şeyler diye almak, taaddüd-ü kudema inancına yol açar, sıfatları kabul etmemek Allahı bomboş birşey gibi telakkî ve kelâm gibi sıfatları sonradan Allaha nisbet etmek demek olur ; bu halde bu konularda düşünmemek ve insan vicdanından huzuru kaldıran bu düşünceleri kaldırıp vahye mazhar olan peygamberin tebliğleriyle yetinmek yolu selâmettir. Bu yol fikir hürriyetine sed çekmek ve acizden doğan bir inhisarcılık mahiyetinde anlaşılmalıdır, çünkü bizzat Kuran tefekkürü emretmekte ve ancak tefekkürün eserler ve hilkat'ın hayret ve ibret verici nizamı üzerinde yapılmasını istemektedir. Zira hakayıki yalnız Allah bilir, insanlar ise Allahın bildirdiği kadarını bilirler ve o kadar ile mükelleftirler. Bunun için de Allahın Zâtı hakkında ve sıfatlarının mahiyeti ve neveleri üzerinde tefekkürle memur değildirler. Peygamberin «Zât-ı İlâhîde tefekkür etmeyiniz, eserlerini tefekkür ediniz» hadisi Hz. Âişenin «Kuran ayetlerinde cedel yapanlardan sakınınız» ve İbni Abbasın «Müteşabihe iman edilir fakat onunla amel olunmaz» sözleri nasçıların başlıca prensipleridir. Bu sebeble bunlar, nas haricine çıkmaz, cedel yoluna gitmez ; Allahın zât ve sıfatlarını, nübüvvet, beşer hürriyeti ve mesuliyeti ve âhiret meselelerini Kuran ayetlerinde ifade edildiği gibi kabul ederler. Bunlara göre Kuranda Allahın varlığı delili herkesin anlayacağı bir yeterliktedir. Eserden müessire intikalden ibaret olan bu delil, yerine göre hudûs veya hikmet delili adını alır. Her iki şekil Kuran-ı Kerimde ayrı âyetlerde zikredilmiştir ; çevresinde bulunan eşyanın durmadan gelir gider olduğunu gören bir insan eğer yaratılışında bozukluk yoksa, aldığı terbiye de hissi selîmini bozmamış ise zarurî olarak bunların bir yaratıcısı olduğuna intikal eder. Buna eserden müessire intikal, hudûs delili denir. Bu delilin Kuran-ı Kerimdeki ifadesi :

« ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الاباب »

Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün değişmesinde, akıl sahipleri için deliller vardır.» ayetidir.

Delil-i hikmet :

«تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً»

gökte burçları ve burçlarda çerağı ve ışık veren ayı yaratan zat mübarek olsun» ayetidir. Her iki delilin bir arada zikredildiği ayetler de vardır. «Bkz. Bakara 35).

Allahın birliği delili de, zihni müdahalelerden korunmuş, saf insanların ilk vehlede derhal doğruluğuna kani olacağı bir sadeliktedir. Bunu Kur'anı Kerim :

«لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»

«Eğer yerde gökte Allahtan başka ilâhlar olsaydı yer de gök de alt üst olurdu» ayeti ile ifade etmektedir. Bu delile bilâhare burhan-ı temanu' adı verilmiştir. Selef tarafından bu deliller tam manasile kanaat verici bulunmuş ve bunlardan gayri delillere hatta bunların mukaddimelerinin ve mülâzimesinin isbatına gidilmemiştir, işte nasıcılık yolu budur.

Ancak selef, bu nassî metodlar ve bunların sağladığı akideler üzerinde tutunamadı, prensipler birtakım istihaleler geçirdi, Allahtan başka müessir yoktur, insanın gücü ve kesbi vardır ; hiçbirşey diğerinin illeti olamaz, her eserin bir müessiri vardır ; hayr ve şer Allahtandır, şer Alaha nisbet edilemez ; Allah istediğini hidayete, dilediğini dalâlete sevkeder, insanlar mükellef ve mesuldurlar ; Allaha cismanî sıfatlar izafe dilemez, bu sıfatlar mecazîdir ; Allahın sıfat-ı hakikiyesi vardır, bu sıfatlar zatının aynı da değil, gayri da ; Allahın kelâmı vardır, bu kelâm nefsi (mana) mahiyettedir ; Allah ahirette görülür, dünya gözile değil ; mucizeler haktır, sünnetullahda tebeddül olmaz ; Miraç haktır, Peygamber yatağından ayrılmamıştır... gibi iddialar ve aksi iddialarla derece derece değişiklikler yüz gösterdi ve selef camiası ayrı ayrı şubelere bölüdü.

Muhtelif milletler müslümanlığa girmişti, bunlar arasında eski kültürlerin tesiri altında fikren tatmin edilmek isteyenler vardı, taraf taraf siyasî veya mezhebî ihtilaller çıkıyor, bir taraftan da ilim ve fikir hareketi artıyordu. Münakaşalar, karşılıklı fedakârlıkları doğuruyor, anlaşmak ihtiyacı beliriyordu, akîdeler yumuşadı. Bu hale rağmen kaskatı duranlar oluyordu, ilimde ve dinde mukteda sayılanlar da birbirine düştü ; Kadı Şerik, amel imanda dahil değildir, dediği için İmam Ebu Yusufun şahitliğini kabul etmedi, ehli-i hadîsten bazıları, ehli kible tekfir olunmaz, esasını vaz ettikleri halde Ebu Hanifeyi, Allah dilerse günahkârı affeder, dediği için irca' dalâletine nisbet ettiler. Muhammed Hanifenin oğlu Hasan ve Ebu Hanifenin hocası Hammâd gibi Mürcieden olanların ise şahitlikleri kabul edilmez oldu. Bunların şîârı Kur'anın lâfızlarına sarılmak bütün mezîyetleri ezbercilik ve nakilcilikti. Beri taraftan yine seleften olan Ebu Yusuf gibileri fakîh olmıyan ezbercilerin fetvalarına itibar olunmaz, dediler. Ebu Hanifenin hadîslerin sıhhati hakkında koyduğu tahdidî usul, işte bu gibi nakilcilerin taassublarını önlemek içindi. Bununla beraber bu akîdelerin mümessilleri olan nasıcılar çok sebatlı ve îmanlı oldular. Bunların Abbâsiler devrinde uğradıkları zulümler tahammül edilmez dereceyi bulmuştu. Tarih, bunların muzaffer olduklarını gösterir. Fakat bu zaferden medeniyetin inkişaf ettiğine ve müslümanlığın genişlediğine dair tarihin verdiği malumat pek de şeref verici değildir.

Akılçılar : Akla birinci derecede kıymet veren, akıl ile bağdaşmıyan nakli tevil eden ve nakle ikinci derecede yer veren kimselerdir.

Selef yolunun yolcuları birbirine düşmüş ve akîdeleri istihaleler geçirmiş olduğu gibi bunlar da derece derece birbirinden uzaklaşmış ve karışık duruma düşmüşlerdir. Zaman ilerleyip muhit genişleyince hayat şartları milletlerin ve kültürlerin kaynaşmasını ve fikir ayrılıklarını

arttırdı. Bu yüzden akliyecilik genişledi ve aralarında çeşitli guruplar türedi. Genel olarak bunlar, selef yolunu ve onların birçok esaslarını tanımazlar, bunlara göre Allahı bulan ve eşyanın hakikatlarını anlayan akıldır. Bu sebeble herkesin Allahı akli ile bulması ve dinin lüzumuna varması vacibdir. Haramı, helâli bilerek, eşyanın hüsün ve kubhunu idrak eden de akıldır. Akıl ile dinî esaslar arasında anlaşmazlık olması aklın yaratılmasındaki hikmete uymaz ve Allah hiçbir zaman hikmet ve maslahata aykırı bir teklifte bulunamaz, aksi takdirde Allahın tenakuza düşmesi lâzım gelir ki bunu ne akıl ne din kabul edemez. Nakil (Kuran ve hadîs) ancak akla uyduğu zaman delil olur, uymazsa tevil olunur, bu bakımdan bunlar tevilciler adını alırlar, bunlara göre rey ve içtihat mutlak surette muteberdir. Zira bizzat peygamberin birçok hükümleri içtihadîdir. Peygamber bazan kendi içtihadından dönmüş ve haklı bulunduğu yerde ashabının içtihadını tercih etmiş ve onları içtihadı teşvik etmiştir. Bu sebeble de yeni içtihatlarla ahkâm-ı sâbika neshedilir ; nitekim Hazreti Ömer, Kuranın sarahatına karşı müellefeî kulûbun ganîmet hissesini vermemiş ve haksızlık yapan bir erin elini, hakkında nas olduğu halde, savaşta lâzım olur sebeble kestirmemişti.

Akılçılar, dinî esasların her birini tahlil ve tenkid caiz ve bu yolla hakkı izhar vacibdir, derler. Binaenaleyh Kelâm ilmi ve dinde felsefe birinci derecede farzdır. Allaha tecsimî ve teşbihî sıfatlar nisbet edilemez, zira onun sıfatları zâtından ibarettir. Zât-ı İlâhî hakkında yapılan tavsifler itibarî şeylerdir. Binaenaleyh kadîm, ezeli gibi sıfatlarla tavsif edilemez, bunlar insanların verdikleri isimlerdir. O, zâtı ile bilir, yapar ve söyler fakat bilmek, yapmak ve söylemek hâdistir, bu yüzden Allah kelâmı ve Kuran, (mahluk) sonradan yaratılmıştır, Allah ise her türlü değişmeden berfidir. Dünyada görülmediği gibi âhirette de görülmez, çünkü haddi sınırı ve yeri yoktur ki göz onu, sonsuz varlığı ihata edebilsin. Allahın her işte insanların yararına olan şeyleri yapması, vadini, vâdini yerine getirmesi vacibdir. Binaenaleyh O, günahkâra ceza, hayır işliyene mükâfat vermeye mecburdur. Bu yüzden de günahları affedemez. İnsanların kâfir veya müslim olmaları gibi iyi veya kötü (hayır ve şer) işler Allaha isnad edilemez, zira Allaha şerîr denilemez, bu işlerin hâlık insanlardır ve insanlar mutlak bir iradeye mâliktirler. İnsanın bu işleri işlemeye yeter gücü kendilerinde evvelden mevcuttur. Sorumluluğun sebebi budur. Seva ve ceza görmek ise bunun sonucudur ve bunları yerine getirmek Allaha vacibdir, yoksa adâleti yerine getirmemiş olurdu. Günah-ı kebîre işlemek insanı dinden çıkarır, Cehennem azabını icabettirir. Cennet ve Cehennem halen mevcut değildir, çünkü bunlara şimdilik lüzum yoktur ve lüzum olunca Allahın bunları yaratması ona güç gelmez. Bunlar, vücuda geldikten sonra ise bir müddet devam eder, sonra ikisi de fâni olurlar, yoksa bunlar Allah ile beraber ebedî olarak -Allahın varlığına ortak olacak değillerdir. Şeriat gelmeseydi insanların akılları ile iyiyi, kötüyü anlamaları onlara yine vacib olurdu. Esasen dinin lüzumuna Allahın varlığına peygamberin ve Kuranın hak olduğuna hükmeden ve bunları bulan akıldır, yoksa şeriatı seriat ile dini, din ile bulmak musadere alel. matlup olur. Bu sebebledir ki insanlar emribilmaruf ve nehy anılmünker ile mükelleftirler ve bu insanlar için aklen vacibdir. Allahın peygamber göndermesi ve şeriat vaz'etmesi bir lutfi mahsustur ve aklın bulduklarını teyidden ibarettir. Nitekim Kuranda «Helâk olan, akli delile dayanarak helâk olsun ; yaşayan akli kanaatle ve beyyinelerile yaşasın» buyurulmuştur. Bunlara göre şu içinde bulunduğumuz âlemde yürürlükte olan kanunlar görmediğimiz âlemde de câridir ; binaenaleyh bir insan ölünce hiç birşey hissetmez olur, bunu görüyoruz. Görmediğimiz bir âlem olan kabirde de hal böyledir ölü kabirde zevk ve elem duyamaz, şu halde kabir azabı akîdesi yoktur, keza nebatların ve camitlerin Allaha ibadet ettiklerini görmüyoruz, şu halde. böyle bir akîde de olamaz. Bunlar bu esastan hareketle sûr üfûrülmesi, Sırat köprüsü, Mîzan ve Mirâç gibi olmuş ve olacak hâdiseleri inkâr ederler. Mucize vardır fakat bu Allaha mahsustur ve Kuranda gösterilmiştir, bunlardan başkaları ve evliyaya nisbet edilen kerametler olamaz zira Allahın kanunlarına aykırıdır. Akliyeciler de Allahın varlığını isbat için hudûs delilini kullanırlar, ancak delilin mukaddimleri, illetle malul arasındaki mülâzimeye, hâdisatın tenahisine ve teselsülün bâtil olması esaslarına dayanırlar. Bu babdaki Kuran ayetleri tefekkürü emrettiği tefekkür ise mukaddimelerin tertibinden ibaret olduğu

cihetle Kuran bu yolu âmir bulunmaktadır. Tefekkür ve marifet esas olduğu içindir ki Allahın müteşabih olan sıfatları karşısında Kuran ayetlerini tevil zarurîdir. Eğer müteşabih ayetlerin manası anlaşılmiyacak ise Kuranda yeri olmamak lâzım gelirdi. Halbuki Kuran Peygambere insanlara hitabetsin ve insanlar Allahın kelâmını anlasınlar diye indirilmiştir.

Akılçıların bu esaslarla temayüz eden başlıca mümessilleri Mutezile adile anılır. İtizal yolları, muhtelif meselelerde birbirine aykırı kanaatler taşıdıkları halde beş esas (Usul-ü Hamse) da birleşirler. Bunlara göre : Müslümanlık, vahdaniyet temeli üzerine kurulmuştur ; bütün akidelere bu temele dayanır. hakiki vahdet ise Allahı her türlü sıfatlardan tenzih ile olur ; buna tevhid-aslı denir. Bu mebdede Allahın her türlü kemali zatında toplayan bir varlık, mutlak bir adalet sahibi olmasını âmirdir, bu ise adalet inancına aykırı düşen fiilleri Allaha isnattan sakınmak ile olur, buna adl- aslı denir. Bu adalet aslına binaen insanlar kendi fiillerinin sahibi ve yapıcısı olmalıdır ki va'd ve va'id emirleri ve beşerin mükellefiyet ve mesuliyeti tahakkuk edebilsin, buna da Allahın va'd ve va'idini yerine getirmesi (vücub alellah) esası denir ki bu mükellefiyetin uhrevî gayesidir. Fakat mükellefiyetin bir de dünyevî gayesi vardır ki bu, nizam ve salâh-ı âlem esasıdır. Bu esasın tahakkuk etmesi için insanlar iyiliği emir ve kötülüğü nehiy etmekle memur olmalıdır, bu da emr bilmaruf ve nehy anilmünker, esasıdır. Mükellefiyet şartlarını haiz olmayanların mesul olmamaları ve ceza ve mükafattan istisna edilmesi lâzımdır, bu da iki menzile arasında menzile esasıdır. Bu asıllardan birincisi Allahın hakiki sıfatları vardır, diyenlere karşıdır, Hristiyanlar da, Allahın üç uknumu vardır, derlerdi, peygamber bu akîde ile mücadele etmiş, iken biz Allaha birçok sıfatlar nisbet edebilir miyiz, hele Allahın sıfatları cismanîdir diyenler uknumculardan daha ziyade kadîmi kabul etmektedirler. Bu akîde Kurandaki müteşabih sıfatların mevcudiyetinden ve tevilinden doğmuştur. İkinci asıl ise Allahı tâzim ve Allahın bir zât-ı ekmel olduğu fikrinden doğmuştur, Allah şer ve fesadı sevmez ve insanlara faydalı olmayan şeyleri yaratmaz. Fenalık, yapanların kendindedir, Allahdan değil. Üçüncü asıl İlahî nizam ve salâhın ve ezeli inayetin tahakkuku fikrinden doğar. Bu nizamın korunması için iyilerin mükâfat, kötülerin ceza görmesi ve Allahın va'dini ve va'idini yerine getirmesi gerektiği neticesine varır. Beşerî mükellefiyetin dayanağı ve dinin hikmet-i vücudu budur. İnsan hür olmazsa sorumlu olamaz. Bu esas aynı zamanda cebircilere karşı bir müdafaadır. Dördüncü asıl, üçüncünün neticesidir, dünyadaki nizam ve salâh ile insanların mükellef olduğu fikrinden doğar. Ahlâk prensiplerinin fiilî tatbikatını mecburî kılmak neticesine varır. Beşinci asıl ise Allah, mümin olanların her türlü günahlarını affeder ve onları muhakkak Cennete koyar davasını güdenlerle, günah işleyenler dinden çıkarlar ve bunların yeri Cehennemdir davasını güdenlerin arasını bulmak ve mükellefiyet çağına gelmeyenlerin haksız yere cezalandırılması veya mükâfatlandırılması keyfiyetinin Allaha yararı olmayacağı ve Allaha yararı olmayan fiillerin Allaha isnad edilmesinin uygun olmayacağı düşüncesinden doğmakta ve telifcilik gayesi gütmektedir.

Mutezilenin bu esaslarda akli usulü tutması, aklın tefekkür vetîresine aykırı tekliflerin Allahın gelmeyeceği ve dinde tabiat kanunlarına karşı bir şeyin bulunması ilahî hikmete uygun olmayacağı esasına dayanır. Her şeyde bir hikmet ve her işde bir maslahat vardır, tabiat kanunları bir suretle ihlâl edilemez, ve Allah vaz ettiği nizamdan adil ve insaftan ayrılamaz. Mucize, tabiat kanunları dahilindeki üstünlüklerdir, âdetin fevkinde ve ilahî nizam dışında hiçbir hurâfeye dinde yer yoktur, zira Allah her türlü kusurdan münezzehtir, Kuranı Kerimde akıl ile anlaşılmiyan her şey akıl ile bağdaştırılacak şekilde tevil olunur. Kuran ve hadîs bazan halkın seviyesine onların anlayacağı şekilde hitabeder, fakat ilim hakkı arar ve bunları akıl ile tevfiik eder.

Akılçıların ve nasçıların düşüncelerini bu kısa karşılaştırma gösteriyor ki, her iki zümre Allahı tâzim gayesini güder, birisi nas ve şeriat mebdedinden hareket etmekte, diğeri akıl ve hikmet mebdedinden hareket etmektedir. Birinciler Allahın kudret ve selahiyetini, ikinciler Allahın kemâl ve adaletini yükseltmektedirler. Bu bakımdan Mutezile kendilerine «Ehli adil ve tevhid» Selef de «Ehl-i

Kuran ve hadîs (Eseriye)» adını verirler. Tevhid, Allahın sıfatları zâtında mündemiçtir, zâtından başka kadîm yoktur, her bakımdan o birdir esasını, adil ise dünyevî ve uhrevî nizamı, insanların iradesi mutlak ve beşer mesuliyeti ve mükellefiyeti esaslarını içine alır. Bu iki yolun yolcuları arasında bir takım farklar daha vardır : Selef akideleri bizzat yaşar ve tatbik eder, çünkü çoğunluğu amel imanda dahildir, inancındadır. Akliyeciler, akideleri müdafaa ederler, iradelerini işletmezler. Gerçi bunların içinde pek çok âbid ve zâhid adamlar ve ameli imandan sayanlar vardır, ancak bunlar akıl ile vicdan birleşince zühd ve takvanın daha kuvvetli olacağına kanidirler, sistem ameli ikinci derecede bırakmaktadır. Selefin akliyecilere başlıca itirazları, yollarının dini gevşettiği, akliyecilerin nasırlara itirazı ise yollarını müslümanlığın genişlemesine ve medeniyetin ilerlemesine mani olduğu yolundadır. Evvelkilere göre ilim, şahsî ihtiyaçları ve dünya faydalarını temin için dir. Diğerlerine göre ilim hakâyika vukuf içindir. Bu sebebden selef, felsefe, ve mantığı akaid konularına karıştırmaktan çekinirler, akılcılar ise, akâid konuları zaten felsefidir, mantıksız bu iş yürümez, derler. Bu yüzden kelâm ve mütakellimîn tabirlerinin ifade ettiği manayı devrelere göre mütalaa etmek lâzımdır ; Ebu Hanife devrine kadar gelen kelâm ; akliyeciler yolu olmakla beraber mantık ve felsefe tesirinden âzâdedir. İbni Güllâb devrine kadar kelâm, felsefe ve mantık tesirleriyle karışmıştır ve bu Mutezile elindedir. İbni Güllâb devrinden Matüridiye kadar olan kelâm ise Selef akidelerini de içine almaya başlar ve bu , Eşarî ile kemalini bulur. Matüridi ve Eşariden sonra ise kelâm, felsefe ve mantık prensipleriyle birleşir, kelâm felsefesi adını alır, ve sonra güdülen usule göre bu, felsefe kelâmı ve İslâm felsefesi halini alır.

Kuran yolu ve Selef mezhebi denilince, bunu belli ve sınırlı bir sistem şeklinde almamalıdır. Çünkü ehli hadîsin, Hanefî, Hanbelî, Tahavî ve Zâhirî yolları ayrıdır, akliyeciler yolu veya kelâm-cılar denilince müstakil bir sistem sayılmamalıdır. Bu yolda Matüridîler, Eşarîler, Mutezile hatta Cebriye ve Mürcie beraberdirler, birçok esaslarda birbirinden ayrı oldukları halde.

ABBAS OĞULLARI DEVRİNDE FİKİR HAREKETLERİ

Hasan Basrîden beri tartışma konusu olan Allahın Zâtı ve sıfatları, beşerin irade ve mesuliyeti, va'd, ve va'id, ilmin kaynakları ve aklın kifayeti gibi bahislerin felsefî şeyler olduğunda şüphe yoktur. Ancak bunlar, kuran ayetlerinin tefsirinden ve temel akidelerin tahlilinden doğmuş ve islâmî münakaşa , dinî mevzuat sınırını aşmamıştı Irak, Suriye ve Mısır ülkelerinde Nasturîler, Harranîler ve İskenderiyeliler arasında çok eskiden beri ele alınmış ve işlenmiş olan felsefî mevzular sahneye çıkmamışlardı. Bir aralık Ümeyye oğullarından Halî ve Ali evlâtlarından Cafer-i Sadık yabancı dillerden bazı eserler tercüme ettirdiler. Bunlar, ulum-u garibeye dairdi. Ömer b. Abdü'l-aziz hadîs ve Kuran ilimlerinin yazılmasını emretmek suretile fikir ve ilim faaliyetini tahrik etti bunlar da naklî ilimler mahiyetinde idi. Muhitte tamamiyle İslâm sinesinde ve Kurandan neş'et eden mevzularda Kuran yolu ve din usûlü üzerinde görüş farkları oluyordu. Bu devr, kelâm. İlminin en basit ve saf halini gösterir.

İslâm'da fikir hareketleri tam manasile Abbasîlerin iktidar mevkiine geçmeleriyle başlar. Emevîlerin sahadan çekilmeleri ve Abbasîlerin devleti ele almaları yalnız siyasî bir inkilâb değil, aynı zamanda bir kültür devrimi bir zihniyet değişmesi hâdisesidir, Emevîler devrinde arap asabiyeti devam ediyor, arap olmayanlar mevaliden sayılıyordu. Abbasîler devrinde ise inkilâb yapanlar arap olmayanlardı. bunlar hükümette yer almışlar ve sayılır kişiler olmuşlardı. Halbuki bu yeni kuvvet unsurları eski medeniyetlerin değişik tesirleriyle aşılınmış, çeşitli inanışlarla yuğrulmuşlardı. Bunların geldikleri yerlerde İranda ve Turanda mecüsîlik ve müzdekîlik, budizm ve manîlik, deysânîlik ve nasturîlik hayli dal budak salmıştı. Türklerin Buda rahipleriyle olan muhavereleri ve mani dinine girmeleri hakkındaki vesikalar bu gün elimizdedir. Mani dinine ait bugünkü bilgileri yalnız Türklerin bıraktıkları eserlere medyunuz. Afşin'in, muhakemesi sırasında, ecdadından

kalma altın kaplı bir kitabı okumakta olduğunu itiraf ettiği, Bermek ailesinin atalarının Belhteki Nevbahar adlı âteşgedenin baş rahipleri buldukları malûmdur. Bunlar son günlere kadar kendi mensupları tarafından «Huda» tanınacak bir durumda idiler. Abbasî ordularının büyük bir kısmın bunların tab'ası teşkil ediyordu, kumandanların ve idare âmirlerinin çoğu bunlardandı. Bunlar müslüman olmuşlardı, aralarında, girdikleri büyük dinin mahiyetini kavramak, esaslarını anlamak isteyenler vardı. Bunlara nassî ve hitabî usul ile telkin kâfi gelmiyordu, aklen izah edilmesi lâzımgelen meseleler vardı. Artık taassub da kalkmış, tefekkür serbestisi artmıştı, araplarla karışmış oldukları için bu hal arapları da tahrike başladı.

Ümeye oğullarının kahr ve taassubundan şuraya burada dağılmış ve kenara köseye sığınmış bulunan Ali ve Abbas oğulları bu mahrumiyet sıralarında kendilerini tefekkür ve ilim ile oyaladıkları için bunlar kültür hareketlerine yabancı degildiler. Emevîlerin halkı taassubla ve cehaletle idare etmelerinin acı sonuçlarını gözleriyle görmüşlerdi. Abbas oğulları iktidar mevkiine geçince kültür işlerine önem vermek, ilmi ve sanatı teşvik etmek zarureti duydular. Yoksa cehalet yüzünden durmadan halkın fikirlerini saptıran din istismarcılarının elinde kendileri de millette oyuncak olmakta devam edecekti.

İlk karışıklıkların geçmesi ve ruhların sükun bulması üzerine Halife Ebu Cafer Mansur ilmi faaliyeti teşvik için tedbirler aldı, Bağdadı kuracak, büyük binalar yaptıracak, âlimler yetiştirecekti Kendisi hadis ve tefsir ilmine vakıf, ve fikir ilminde mütemayiz bir şahsiyetti, Arap nespleri bilgisine, tarihe ve edebiyata meraklı idi şiirde söylerdi, ayrıca nücum ilmine temayülü ve tıp ilminin inkişafı lüzumuna kanaati vardı. O devrede nücum ve tıp en ziyade itibar mevkiinde idiler. Mansur, İran mecusilerinden Münecim Nevbahtî ile bir zamanlar hapisshane arkadaşlık etmiş ve Nevbaht yıldıza bakarak onun Halife olacağını söylemişti. Şimdi o Nevbahtî sarayına davet eder ve kendisile heyete dair sohbette bulunurdu. Nevbaht müslüman oldu, oğlu Ebu Sehl diğer astronom İbrahim Fezar ve oğlu Muhammed heyet ve felekisyata dair eserler yazdılar. İbni Ebi Useybia'ya göre Nisapur medresesi reisi Corcis ibni Bahtişu' ve muavinleri İbrahim ve İbni Şehla Bağdada celbedildiler ve İslâmlarda bunlar ilk defa tabiiyye, felsefe ve tıp ilimleri üzerine eserler yazdılar. O tarihlerde bu ilimler felsefe ile karışık bir haldeydi. Mansur, Nasturî rahiplerinden ve hakimlerinden faydalanmayı ihmal etmedi. İran ve İskenderiye fikriyatı Nasturi ve Yahudi alimleri tarafından temsil edildiği için bunlar da Bağdada celbedildiler, tıba ve riyaziyata dair eserler yayınlamağa başladılar (H. 155 M.772). Bu sıralarda Hintli bir âlim bir zayıç vücade getirdi, heyet ilmi riyaziyatın hızlandırılmasını zarurî kılar, bunun için Öklides hendesesi ve tabiiyata dair eserler tercüme edildi. Kelile ve Dimne mütercimi İbni Mukaffa farsçadan mantığa ve felsefeye dair eserler tercüme etti. Fikir hareketleri genişlemiş, hükümet ricali arasında muhtelif yollar tutanlar görünmeğe başlamıştı. Bunların aralarında şiilik temayülü taşıyanlar da vardı, ancak şiiliğin bütün davaları imamet konusu üzerinde toplandığı, bu mesele ise Abbasi oğulları lehine halledilmiş bulunduğu cihetle hükümet için bu fikrin bertaraf edilmesi lâzımdı. Ebu Müslim'in ortadan kaldırılması, Ravendi isyanlarının bastırılması üzerine şiiler bir müddet kendi kabuklarına çekildiler, itizal hareketi Emevîlerin son günlerinde kullandıkları siyaset yüzünden yeni bir hayatiyet kazandı. Yezidi-Nakıs Hükümet reisliğini elde etmek için kadercilerle ve mutezile ile iş birliği yapmış, Mervanî Hımar ise hocası Cad'ın tesirile Kuranın mahluk olduğu davasını ileri sürmüş oldukları için bunlar şımarmıştı. Emevîlerin idarî tazyik ve istibdadı altında ezilmiş olan millet bu son müsamahalardan ve inkilâblardan faydalanarak artık hürriyet havasını teneffüs etmek, iradelerile yaşamak istiyorlardı. Bu bakımdan itizal münevverlere cazip görünüyor, hükümet kültür hareketlerine bu anlayışı elverişli buluyordu. Selef yolunun büyükleri, Ebu Hanife tazyik ediliyor, Erzaî yurdunu terk ediyor, Sevrî bir kenara çekiliyor, İbrahim Edhem, Davut Tâî, Abdullah b. Mubarek münzevî yaşıyorlardı. Mansur halk temayülüne uyarak selef yolunda ve hadîs ehlerinden görüldüğü halde' Mutezilenin rahibi ünvanile anılan Amr b. Ubeyd'in mevkiini yükseltiyö

Onun önderliğe yaraşır bir kişi olduğunu ileri sürüyordu. Hükümetin ve Hükümdarın itikatta yolu iki cepheli görünüyordu, bu ise fikir çarpışmalarını arttırıyordu.

Mansur devrinde ansiklopedik mahiyette fakat karışık bir düzende devam eden bu hareket oğlu Mehdî zamanında bir kat daha arttı. Mehdî (H.158) fikir serbestisini kabul eden bir adamdı. Mülhidlere karşı dinî konuların savunulması için cedel usulü ile kitaplar yazılmasını emretti².

Zamanında Mani dinine mensup olan ve Zındık adı verilen gizli bir cemiyetin fikir spekülasyoncularını ortadan kaldırdı. Müzdeki akideler taşıyan ve Ebu Müslimin intikamını almak davasıyla Ravendileri de elde etmiş olan meşhur Mukanna' hareketini bir çok kan pahasına temizledi. Yemame, Bahreyn ve Musulda Hariciler yalnız silâhla değil fikir ile de mücadeleye girişmişlerdi. Bunları yola getirmek için münazara usulünü terviç etti. Bu yüzden selefin mutedil kısmına yanaştı. Ebu Hanifenin tilmizlerine hürmet etmeye ve İmamı Malikin Muvatta'ına kıymet vermeye başladı.

Harun Reşid (H.193) ilim ve kültür faaliyetini çok daha hızlandırmıştı. ve Akılcılık bir nevi tefelsüf itibarda olmakla beraber, ihtiram mevkii yine selef yolcularının elindeydi. İmamı Malikin Muvatta'ı medenî ve ceza hukuklarında esas tutulmuştu. Halbuki bizzat İmamı Mâlik hürriyet-i içtihadı aykırı düşeceği mülâhazası ile buna muhalefet ediyordu. Ebu Hanifenin mümtaz tilmizi Ebu Yusuf, Kadil Kudât mevkiine getirilmişti. Hanefî mezhebinin ilk yazarı Muhammed b. Hasan Şeybanî fıkıh ve kaza meselelerinde bir merci' idi. Bu devrede arap edebiyatı en yüksek mertebesine ulaştı, bir şaire bir beyit için beş bin altın câize verilir, hilatlar giydirilirdi. Musiki fenni en yüksek derecesine ulaştı. Harunun oğlu Emîn; bir hanendeye söylediği gazele caize olarak bir kayık altın ihsan etmişti. Harunun veziri Bermek oğlu Câferin evlerinde fasıl heyetleri her akşam ahenk icra ederlerdi. Bermek, coğrafya ve tarihe, hendese ve hesaba çok önem verir, Harun ise tıp ve felsefeyi, sanat ve edebiyatı teşvik ediyordu. Avrupa hükümdarlarına yeni keşiflerin mahsulleri hediye olarak gönderilir, Bzanstan eserler getirilir, din ve mezheb ayırt edilmeksizin âlimler Beytu'ı-Hikme de çalıştırılır, kadim Yunan felsefe tıp ve tabiiyyatından kitaplar tercüme edilirdi.

Memun zamanında ise sarayda Nastur rahiplerinden Huneyn b. İshak'ın başkanlığında hususî tercüme heyetleri, Selem'in başkanlığı altında Daru'ı-Hikmeti'e-İslâmiyye müessesesi kuruldu. İbni Ebi Useybia sarayda otuz kadar tercüme ile meşgul âlim bulunduğunu kaydeder. İbni Nedîm bu mütercimlere tercüme ettikleri eserlerin ağırlığında altın verildiğini söylemekte ve her ilim sahasındaki mütercimlerin eserlerini göstermektedir. Bermek oğullarının müelliflere, mütercimlere ve ediblere ikramları hertaraftan âlimlerin Bağdata akınlarını temin etti; müslümanlar arasında büyük doktorlar, fikir adamları ve cedelciler yetişti. Saraylarda ilmî ve felsefî münakaşalar için meclisler kurulması bir âdet haline geldi. Bağdat artık, Cundisâpûr, Urfa, Harran mekteplerinin yerini tutmuştu. Memun kültür hareketleri bakımından ileri hamlelerini en müşkil zamanda da devam ettirmeye muvaffak oldu. Onun zamanı Harun devrinden çok daha karışık; Batınîler onun devrinde gizli davate başlamışlardı. Hariciler büyük kuvvetlerle isyanlar çıkardılar; Deylem taraflarında «Bez» de hükümdar olan Sehl oğlu Cavidan (Cavidaniye fırkası), mecusiler gibi tenasuha kail idiler, Hurrem dinliği ihya etmek ve Müzdek dininin ibahe ve iştirak usullerini yaymak istiyorlardı. Bâbek isyanı büyük heyecan uyandırdı. Bunlarda ana, evlat ve kardeş nikâhı yasak değildi, gece âyinleri yapıyorlardı. Memun yer yer çıkan alevî isyanlarla de karşılaşmıştı. Bütün bu karışıklıklar içinde o fikir hareketini teşvikten geri durmadı, bizzat mübahaselere iştirak eder ve kazananlara bol bol ihsanlarda bulunurdu, kendisi Mufaddıla mütemayil olmakla beraber Mutezile mezhebinin müdafaa ederdi, fıkihta içtihadı serbest bırakmıştı, bu suretle fıkıh en büyük inkişafa mazhar oldu. Kendisi şairdi, bir çok edebî eserler yazdırdı, hadîs ilmüne vakıftı, bir gün cuma hudbesinde vazederken ravilerle beraber otuz hadis nakletti, hâfızdı, bir ramazanda

² Mesudî: Mürucu'z-zehab. Kahir Billah'ın hilafeti dv. Hulâsasına bk.

otuz üç hatim indirmişti. Tarih ilminde emsaline faik idi, felsefe ve mantık mütaleasına düşkündü. İlim ve felsefe münakaşalarını teşvik için münakaşa meclislerinde bulunur, fikir hareketini teşvik için hususî surette hey'etler toplar, muhtelif akîde mümessillerini Ebul-Huzeyl ve Bişr-i Mirrisî ve Nazzam gibi yeni fikirler ortaya atan şahsiyetlerle onları mubahase ettirirdi. Akılcılık hareketi ve kelâm anlayışı yeni bir istikâmet aldı.

Şchristanî'nin yazdığına göre işte bu devirde yapılan felsefe tefsir ve tercümelerinden faydalanarak kelâm usulüne felsefe metodları karıştırıldı ve kelâm adı altında yeni yeni eserler yazıldı Bu harekete karşı Ahmed b. Hanbel ve Süfyânı Sevri gibi hadîs ve fıkıh âlimlerinin çoğu ilmi kelâmın okunmasının ve okutulmasının haram olduğuna hükmettiler. Çünkü kelâm itizal ricalinin elinde idi, din bakımından müsbet olmaktan ziyade menfi bir hareket gibi görünüyordu. Hakikî ve ciddî ilmi kelâm henüz teşekkül etmemişti. Bu yüzden hadîs ezberlemekle yetinen ve ilmi, fıkihtan ibaret sananlar hakikî alimleri ve meselâ Haris-i Muhasibiyi, Şiayî ve Mutezileyi red için kelâm usulünde bir eser yazdığı zaman kelâm ile meşgul olduğu için, tekfir ettiler ve öldüğü zaman iki kelâmcıdan başka kimse cenazesine gelmedi. Nitekim daha sonraları Ebu Hasan Eşari öldüğü zaman kabrinden çıkarılıp yakılmasından korkulduğu için gece defnedildi ve kabri belirsiz edildi ; bu hal bunlardan önce de sonra da böyle oldu. Fakat zaman öyle süratle değişti ki çok geçmeden ilm-i kelâm tahsilinin ve tedrisinin farz olduğu neticesine varıldı, tercümelerin ve felsefî eserlerin tesiri altında akılcılık hâkim duruma geçti, nasırlar mevkîlerini kaybettiler. Pek zeki ve iradeli bir hükümdar olan Memun, Mufaddılanın mutedil fakat mutezilenin müfrit şekillerine temayül ile selef yolunda olanları tazyike başladı. Herkese kendi düşüncelerini kabul ettirmek gibi dar fikirli bir taassub zihniyetinden kendini kurtaramamış olmakla beraber, Kuran ayetlerinin tefsirinde çok serbest ve geniş düşünürdü. Kuranın sonradan söylenmiş söz, «mahluk» olduğunu zorla kabul ettirmeyi çalıştı. Kadılar kadısı Ahmet b. Davudun ve Bişr-i Merrisî gibilerinin teşviki ile selef yolunun büyüklerini hapis ve ölümlle tehdit etti. Bunları, Kuran kelâmı kadîmdir, dedikleri için Allaha şerik koşmakla suçlandırarak müşrik sayıyor ve Bağdat valisi İshak b. İbrahime bunların imana davet edilmesi için Tarsustan mektublar yazıyordu. Tafsîlâtı Taberide mevcut olan mektublar ve vakalar meşhurdur³. Aliyi diğer ashaba tafdile başladı, bir aralık mut'a nikâhının câiz olduğuna hükmetti. Akıl bir dine taraftar değildi, fakat müslümanlık esaslarının akıl ile beraber yürüdüğüne inanıyor, ve akılcılık esaslarını, bir kültür hareketi vücuda getirmek emelile hükümetin resmî mezhebi olduğunu ilân ediyordu. Bu hal böylece (H. 226—244) Mutasım ve Vasık devirlerinde devam etti. Ancak Mütevekkil devrindedir ki Ahmed b. Hanbel büyük bir zafer kazandı. Mütevekkile müsteşar olmuş ve akılcılığa karşı aksülamel başlamıştı. Selef yolunun yolcuları bu sefer fermanı ellerine aldılar, aksine bir hareket başladı, Mütevekkil, dar ve mahdut düşünenleri himaye ediyordu. Bunlar kelâmcı değil kelimeci idiler, kelâmın ve felsefenin ne olduğunu bilmiyor ezberden konuşuyorlardı. Zihinlerini düşünmek için değil, ezberlemek için kullanıyorlardı. Binlerce hadîs ezberlemek moda oldu, lâkin bunlardan fikhî ahkam çıkaramıyor bunları dirayeten inceleme lüzumunu duymuyorlardı. Hadîste esbabı vürudu, fıkihta menat-ı hükmü aramıyorlardı. Çünkü fikir münakaşasına tahammülleri yoktu ; mana aşırıncılarını evvelî hükümle tekfir ederlerdi. Bu devrededir ki evlere girilir, oyun, eğlence ve içki vasıtaları aranır ve tahrib edilirdi. Bunlar emri bilmaruf ve nehyi anil münker emrini böyle anlar ve böyle tatbik ederlerdi. Yeni fikirlere karşı cebhe alındı, mantık ve kelâm yasak edildi, fikir münakaşaları bid'at sayıldı, şif mukaddesatına karşı şiddet gösterildi, her sahada taassub arttı, ve böylece Abbâsî idaresi gittikçe şîrazeden çıktı ve çok geçmeden Horasanda Tahir-oğulları, Bağdatta Büveyh Oğulları Mısırdaki Tulun oğulları, Abbâsî oğullarının bu halle inden faydalanarak siyasi

³ Bu vakalar için ve müteakib bahisler için Taberî tarihî Cilt VI Sh. 188, 202; (212 ve 218 yılları vakalarına bakınız.

ve içtimâî yeni hamlelere giriştiler. Halk yeni beyleri bir halaskâr gibi karşıladı ve bunların etrafında toplandı.

KELÂM SAHASINDA YENİ KONULAR

İslâm'da genel olarak fikir adamları dini, marifet ve taattan ibaret sayarlar. Marifet asıl ,taat feri'dir. Marifete ait meselelere usul taata ait meselelere Usulfüru' derler; aklidir, ilmi kelâmın mevzuudur, fûru' içtihadidir, ilmi fikhın mevzuudur⁴. Başlıca Allahın birliği, kelâmı, adaleti, sıfatları ve fiilleri, mukadderat hilkat, akıl, melek, nübüvvet beşerin hürriyeti ve mesuliyeti, hayır ve şer, va'd ve va'id ve âhret ahvali meselelerini içine alır. Tartışmalar bu meselelerin niceliği ve niteliği üzerinde olduğu kadar bunların hangi yol ile halledileceği üzerinde ceryan etmektedir. Akılcılarla nasıclar arasındaki davanın esası budur. Bu esasa göre her meselenin mahiyeti az çok değişeceği için ekseriyetle kelâm kitaplarının başında ilmin vasıtaları üçtür: Salim his, doğru akıl ve sadık haberdir, diye bir bahis açılır ve burada akıl mı esastır nakil mi, meseleleri incelenir. Akılcılar birinciyi ,selef ikinciyi, tel'ifciler de yerine göre aklı veya nakli esas tutarlar. Her yolun taraftarları bir takım mantikî ve felsefî müeyyideler veya ilmî mukaddimeler ve prensipler ile kendilerini savunurlar. Bu sefer ikinci derecede olan konular tartışma sahasına girer. Bu durumda kelâm ilmi yeni bir mahiyet alır, yeni prensiplere ve felsefî görüşlere dayanan yeni ihtilâf ve münakaşa konuları ortaya çıkar ve alan genişler. Bu alanda: biz hakikati idrak edebilir miyiz, bilgi nedir ve bilgimiz eşyanın hakikatini idrak eder mi, bu âlem bir oluş mudur, bir zuhur mu, eşya hiç bir sebepsiz yaratılır mı, yoktan var, var olan yok olur mu? Vücut nedir, adem nedir, sübût nedir, maddî varlıktan başka mücerred varlıklar ve zihni vücut var mıdır, yoksa bunlar lâfızdan mı ibarettir, vücut vacib midir, mümkün müdür, kadîm midir, hâdis midir, cevher nedir, araz nedir, cisim nedir? Araz dediğimiz şeyler de cisim midir, cisim dediğimiz şeyler arazın bir araya gelmesinden mi ibarettir gibi meseleler ortaya çıkar. Bu meselelerin izahı için daha Memun devrinde yeni yeni fikirler ortaya atılmıştı ve tartışmalar, sayı nedir, bir nedir, mütenahî ve sonsuzluk, zaman, mekân, hareket ve sükun illet ve malûl, zuhur ve kûmun tevlit, nefsanî, cismanî, veya mücerred keyfiyetler, hendesî ve adedî kemmiyetler, mübayenetler ve bunlara benzer meseleler üzerinde ceryan etmiştir. Filhakika eğer eşyanın hakikatleri yoksa bütün âlem geçici arazlardan veya hayallerden ibaret kalır ve bu takdirde beşerî müesseseler de lahuî varlıklar da arızî ve hayalî şeylerden ibaret, aslı faslı olmayan şeyler olurlar. Bu surette dinî müessesenin kurulacağı bir istinad noktası kalmaz. Keza, eğer ilmimiz hakikatleri idrak etmeyecek ise bütün bildiklerimiz izafî ve indî şeylerden ibaret kalırlar. İlmin ve imanın kıymeti kalmaz. Şu halde evvelâ hakikatın varlığını ve bilginin değerini isbat ve kabul etmelidir ki hilkat meselesi, âlemin hudûsu ve bir sâni'in varlığı için mesned bulunabilsin. Bu yüzden akaid meselelerinin incelenmesine girerken eşyanın hakikatleri vardır ve ilmimiz bunları müdriktir, bunlar yok iken sonradan var oldular ve Allah yoktan var etme kudretini haizdir, esasları vaz edilir ki bu tarzın daha Memun devrinde felsefî eserlerin tercümeleleri tesirleriyle kelâmcılar arasında başlamış olduğunu görüyoruz. Fikirler, yorucu ve sarsıcı mahiyette olduğu için hadislerle ve fıkıh meseleleriyle meşgul olanlar bunlarla iştigali lüzumsuz ve küfriyattan ibaret saymışlardır. Ancak hadiseler, bu meselelerin incelenmesini ve hakikatın akli delillerle isbat edilmesini zorlamış ve ihtiyaç, devlet ricalini bu yolda faaliyete mecbur etmiştir. Bu devirde müslümanlık doğuda, Hint'e, Çine, batıda Roma ve Fransaya, kuzeyde Uygurlardan ve Karahanlılardan, Hazer ve Bulgar ülkelerine kadar yayılmış olduğu için kitleler halinde müslüman olmak isteyenlerden bir çok sualler geliyordu. Çin'e, Bulgar diyarına, Karahanlılara hususî ve resmî heyetlerin gittikleri ve bunların bir takım sorularla karşılaştıkları biliniyor.

⁴ Usul, burada metod demek degildir, asl kelimesinin cemi olarak islâm akidelerinin kökleri manasınadır.

Sicilya cevabları, Ebu Dulef'in, Mutavvaî'nin Ahmed b. Fadlan'ın seyahatnameleri durumu açıkça göstermektedir. Hint mihracelerinden biri Harun Reşîde bir mektup yazarak tebası ile beraber müslüman olmak istediklerini, müslümanlığın hak din olduğunu delillerile ispat edecek bir âlimin gönderilmesini istemişti. Harun buraya bir fakih gönderdi, Hint âlimlerinden birisile fakih arasında mubahase başladı ve Hintli sordu:

— Allah her şeye kadir midir ?

— Evet

— Kendi mislini de yaratmaya muktedirdir öyle mi? Fâkih bu sözü işitince afalladı ve bize göre kelâm tartışmaları merduddur, demek zorunda kaldı. Mihrace durumu Haruna yazdı, Harun ulemayı topladı fakat bunlarda mesele karşısında hayrette kaldılar, yalnız bir genç Allah kendini cahil veya âciz yapmağa muktedirdir denilebilir mi, bunun gibi Allah kendine eş yaratır da denilemez, zira, kudret, muhale taalluk edemez cevabını verdi. Harun bu genci Mihraceye göndermek istedi, lâkin meclistekiler diğer sualler çıkması ihtimalini ileri sürerek kelâmcılardan Muammer b. Abbad Sülemî'yi⁵ göndermeye karar verdiler.

Hazer Hakanının da müslümanlığı kendisine izah eden bir fakîhe: Biz yalnız ahiret için değil, biraz da dünya için yaşamak isteriz, dediği de meşhurdur. Kuzey Bulgarların kralı Elmas han kendisine müslümanlığı bildirmek için gelen fakihler heyetinin önünden askerlerini geçirdikten sonra: Bunlar yemek ister, eğer şarap içmez, domuz eti yemezlerse bu ülkede yaşayamazlar demiştir. Fakihler, müslümanlığın peygamber tarafından halkı tedricen alıştırmak ve ihtiyaçları cevaplandırmak suretile 23 yılda kurulduğunun hikmetini anlamayan, dinin kolaylaştırıcı ve genişletici fitrî ve hayatî bir din olduğunu kavramayan adamlardı, başarı gösteremediler.

Beri taraftan akliyecî usulü ile mecusî, nasturî, mânî ve dehrî âlimlerle mübaheselerde bulunanlar, ötekenden çok daha güç olan bu işi başardılar, müslümanlığın rüchanını hasımlarına kabul ettirdiler. Mesudînin yazdığına göre Bermek oğlu Yahya ilim ve fazilet erbabındandı, kelâm ve felsefe ile meşgul olanları sever, meclisine davet eder, müslim ve gayri müslim bilginleri bir araya toplar ve onları mübahase ettirirdi. Sünnî kelâmcılardan Ali b. Heysem, Ebu Malik Hadramî; Şiadan Hişam b. Hakem ve Fadl b. Nevbaht; mecusîlerden Salih b. Kuddus, Mutezileden Ebul Huzeyl ve Nazzam bu meclisin devamlı üyeleri idiler. Meclisin reisi Hişam b. Hakemdi. Halifenin doktorları olan Nasturîler, arap feylesofu El Kindî ve Suriyeli feylesoflar, Yahudi ve Deysanî âlimleri bu toplantılara gelirlerdi. Memun ise haftanın salı gününü münazaraya ve mübahaseye tahsis etmişti. Öğle yemeğinden sonra mübahase serbestçe akşama kadar devam ederdi. Buraya memleketin her tarafından her din ve mezhebe salık mütehasıslar davet edilirdi. Bir gün Merv'den mecusilerin reisi Yezdan Bahd davet edilmiş ve merasimle karşılanmıştı. Büyük toplantıda mübahase başladı. Ebul Huzeyl, Yezdan Bahtı mağlup edince Memun Yezdana, imana gel, dedi, fakat Yezdan zorla mı, deyince, Memun, hayır, hak belli oldu da, demekle yetindi⁶. İbni Halegan'ın naklettiğine göre, saray kütüphanesi müdiri olan Fadl Nevbaht da kütüphaneyi âlimler meclisi haline getirmişti. Bu meclislerde cereyan eden mübahaselerde Ebul Huzeyl, birçok münevverleri (üç bin kişiyi) imana getirmiştir. Bunlar bu adamların dinde olan samimiyyetini ifade eder. Ancak münakaşalarda hasmı ilzam için bazı müsaadeler ve müsamahalar yapılabilir. Mutaassıplar bu-

⁵ Murtaza Zeydînin Mîlel ve Nihal şerhi, Muammer b. Abbad bahsinden naklen Şibli Numânî Tarihi İlmî Kelâm. 1328 Farsça tercümesi tabı Sahife 33. Muammer b. Abbad, Harun Reşîd ricalinden ve altıncı tabakadan Ebul Huzeylin ve Usvarinin muasırdır. Buna göre Kuran Hâdistir, fakat bu Kuranın Allah kelâmı olmasına mani değildir. (El İntisar sahife 56 ve müteakib) Allah kadîm diye vasıflanamaz zira kıdem zaman fikrinden doğmuştur. Allah cisimlerden başka bir şey yaratmaz, arazlar cisimlerin mahsulüdür. İnsanın fiili yektur; fakat iradesi vardır, derdi. Şerhi Mevakıf Muammeriye mezhebi bahsi. Cilt III Sh. 285

⁶ İbni Nedim. Mısır Tabı Sah. 340

radan tutarak bu gibi ricale daima ta'n etmişlerdir. Ebul Huzeyl'in Mîlas adlı bir kitabı vardır, Mîlas mecusilerin ileri gelenlerindendi. İki mebde kabul eden âlimleri toplayarak Ebul Huzeyl'in yanına getirdi ve onlarla mübahase ettirdi. Mübahasade Ebul Huzeyl haklı çıkınca Mîlas müslüman oldu⁷. Nazzamın da bu neviden başarıları çöktür.

EBUL HUZEYL VE NAZZAM

Allaf lakabile meşhur olan Ebul Huzeyl (Muhammed b. Huzeyl)⁸ (H. 131 M. 748) yılında doğmuş ve yüz yıl yaşamıştır. Vasıl b. Ata'nın talebesinden Osman b. Halidi't-tavîl'den Mutezile usulünü aldıktan sonra Cehm b. Safvanın da bazı fikirlerinden faydalanmış, sonraları Yunan filozoflarından ve Aristodan yapılan tercümelerin tesiri altında yeni fikirler ortaya atmıştır. Aristonun eserlerini Yunancasından okur ve tercüme ederdi. Harun devrinde tanınmaya başlamış Memun devrinde büyük bir nüfuz kazanmıştı. Selef mezhebinin ileri gelenlerini susturduğu gibi, kendisi gibi akılcılardan olup da fikir ayrılığı gösteren Muammer b. Abbad, Bişr-i Merrîsî gibi kelâm uzmanlarını da Memun huzurunda yaptığı tartışmalarda yenmişti. İbni Haligan bu zatın cedel usulüne vakıf ve hasmını ilzamda mahir olduğunu, mülhidleri ve mecusileri mübahasade kolaylıkla ilzam ettiğini ve bunların birçoklarını müslüman ettiğini kaydeder⁹. Basar Mutezilesinin reisi idi. Birçok esaslarda Mutezileden ayrıldı ve kendisinin fikirlerini kabul edenlere Huzeylî adı verildi.

İslâm âleminde Allahın varlığını isbat için cevher ve araz ve arazın hudusu mebdeinden hareket etmek usulü Ebul Huzeyl ile başlar. Vücub, vücud ve marifet bahislerinin kelâmında incelemlerini de ilk defa ileri süren odur. Cüz'ü la yetecezza (atom) meselesi ve vücübüvücud tabiri akâid bahislerine onun kalemile girmiş bulunuyor. Ebul Huzeyl, cüz'ü la yetecezzayı mahdut, mütenahî ve binaenaleyh fani addeder, cüz'ler fani olunca küllü teşkil eden bu âlemin de fani olması lâzımdır. Hudus delilini tasvir ederken dört mukaddime vaz eder : Varlık, cisimler ve arazlardır, arazlar hâdistir, cisimler arazlardan hâli değildir, her hâdisin bir muhdisi vardır. Bu delile göre Allahın sıfatlarını araz kabilinden sayanlar müşkül duruma düşer, bundan dolayı hudus delilinin bu şekilde tasvirini selef yolunun kelâmcıları kabul etmezler ve sıfatların araz kabilinden değil hal kabilinden olduğunu söylerler. Keza bu delil illiyet prensibine dayanır. Bu prensibi de İslâm'da ilk önce kullanan odur. Ancak illiyet meselesi harikuladelerin ve mucizelerin izahını güçleştirir. Bu bakımdan nasıclar illiyet prensibini kabul etmezler, buna karşı sünnetullah aslın ileri sürerler.

⁷ İbni Haligan, Ebul Huzeyl maddesi

⁸ Allaf, yem satan kimse demektir. Kendisi Ebul Huzeyl, adı ve soyu Muhammed b. Huzeyl b. Abdullah Elmekhûl Elabdî'dir. Şerh i Mevakîf'da Ebul Huzeyl ibni Hamdan el Allaf denilmesi yanlışdır. Vefatı hakkındaki kayıtlar birbirini tutmuyor. Ekseriyetle tarihlerde 226 yılında öldüğü kaydedildiği halde mezheb tarihleri vefat yılının 235 olduğunu yazarlar. Zehebî Lisanül Mizan'da bu zatın 238 de öldüğünü kaydetmekte ve Gayyan b. İbrahimden ve diğerlerinden hadis rivayet ettiğini Ebu Yakub Şahhamın da bundan rivayet ettiğini naklettikten sonra hadis vaz ettiğini de ilâve etmektedir.

⁹ Ebul Huzeyl, edebiyatta da tanınmış bir şahsiyettir. Aynı zamanda çok nüktecedir. Mecusi rahiblerinden Salih ibni Kuddus adında birisile mübahase etmiş ve onu mağlub edince, nasıl müslüman olacak mısın? demiş, Salih, ben Allah ile istihare ettim, iki Allah olduğu akidesinde sabit kalmamı tavsiye etti deyince, hangisile istihare ettin demekle, hasmını mahcubetmişti. Bir kere de Ebul Huzeylî eşkiya yakalamış, cebindeki cüzdanı tutmuş, çıkar ceketini demiş, o da cevaben, ceketimi cebimden mi çıkaralım deyince Eşkiya bunun Ebul Huzeyl olduğunu anlamış ve serbest bırakmış. Bir defasında, Ebul Huzeyl bir başarıdan dolayı Memun 6000 dirhem vermiş, Ebul Huzeyl bu parayı kâmilan talebesine dağıtmış. Onun hakkında Lisanul Mizan'da, İbni Haligan'da Mesudide diğer garib hikâyeler vardır.

Ebul Huzeyl, Aristonun, Allah, muharrik-i evveldir. Hareket etmeden tahrik eder. Ve İskenderiye felsefesinin, vahidden ancak vahid sadır olur, nazariyelerinden faydalanarak Allah her cihetten birdir ; ilmi, hayatı, kudreti zatından ibarettir. O ilmi ile âlim, kudreti ile kadirdir, ancak ilim ve kudret zatından başka birşey değildir. Alemin yaratılışı «kûn» emrinden ibarettir, Allahın bu emri ve iradesi değil muayyen zamanda ve mekânda da değil, zatında mündemiçtir, zira kâinat «kûn» emrinden başkadır. Kûn emrinin mahalli yoktur. (Yani bu emrin muhatabı ademdir). Allahın iradesi hâdistir ve irade, irade edilen (murad)dan başkadır, der. Ebul Huzeyl Allahı, mekândan, zamandan, eşyaya ve insanlara mahsus vasıflardan tenzih eder. Bununla beraber Allahın sıfatlarını kabul eder, lâkin bunlar zatın aynıdır der. Şehristanî onun bu; Allahın zâtı var, davasını Hristiyanların üç uknum'un bir zât olduğu davalarına benzetmektedir. Halbuki Ebul Huzeyl'e göre sıfatlar itibarî şeylerdir. Hristiyanlıkta ise üç uknumun her biri zattır ve bu zatların üçü bununla beraber birdir denilmektedir ki arada hiç de benzerlik yoktur, hatta sıfatları hakikî olarak kabul edenlere karşı da böyle bir benzeme bahis konusu olamaz.

O'na göre, Allahın zatından başka hiçbirşey için ezeliyet ve ebediyet olamaz, kâinatın başlangıcı olmaması sonu olmaması arasında fark yoktur. Bu yüzden bütün mahluklar fâni ve mütenahidir ve Allahın bütün makduratı tükenecektir. Cennet ve Cehennem; azab ve sevab muvakkat bir zaman içindir, bunlar sona erecek, Cennette ve Cehennemde olanlar fâni olacaklardır. Çünkü bunlar orada buldukları müddetçe işlediklerinden mesul olmayacaklardır ki ceza ve mükâfat ebedî olarak sürsün. Bunların orada buldukları müddetçe hürriyetleri yoktur. Bu yüzden âhirettekiler mükellef de değildirler. Bunların muhalled olması, hareketten kesilmiş bir sükûn haline elem ve zevk içinde bir donukluk haline gelmelerinden ibarettir¹⁰. Kâinata olan biten şeyler (mevzular ve malumlar)ın mütenahi olması Allahın ilminin de mütenahî olmasını gerektirir. Bu ise Allaha bir nakîsa değil, zatından başka her şeyin fâni ve mütenahi olmasının icabıdır. Bu mevzular (mukadderat) hepsi Allahındır, bunların hepsini yaratmağa Allah muktedirdir, ancak o şerri yaratmaz, zira böyle birşey Allahın kemal ve adl sıfatları ile telif edilemez.

Allah kâmil olduğu için yaptığı şey kâmil olur, âdl olduğu için eseri adildir. Bu yüzden Allah iyiliğe ve itaate karşı kullarına sevap vermeye mecburdur, dilediğini affedemez, dünyada nimet vermediği insanlara âhirette vermeğe mecburdur, aksi takdirde adâlet tahakkuk edemez, şu halde Allah, insanlar için en faydası neyse onu yaratmak zorundadır, insanları mesut etmeye, bunun için de peygamber göndermeğe ve insanları irşadetmeğe mecburdur.

Ebul Huzeyl'e göre ecel birdir değişmez. Haber, içinde bir cennetlik olmak üzere yirmi kişiden az kimseler tarafından verilmedikçe tevatür mertebesini bulmaz. Tevatürle sabit olmayan menkul şeyler ise delil olmaz. O, ümmetin icmâmı da hüccet olarak kabul etmez. Bu da ümmetin kabul ettiği esasları kıymetten düşürür, binaenaleyh delil yalnız akıl ve istidlâl yoludur. Nakil tevile elverişli bir şeydir; akıl ise birinci derecede kıymeti haiz bir delildir. Binaenaleyh haram ve helâli tefrikte dinî mevzuların iyi veya kötü olduğunun hükmetmede selâhiyet aklındır. Dinî emirlerin kıymeti onu teyid etmesindedir. Zira şeriat akla tabidir, şu halde farz aklen iyi olduğu bilinmiş şeydir ve onu işlemektir. Haram da aklen kötü olduğu anlaşılan şeyi yapmaktır, bununla beraber dinin vazı Allah ve resulüdür. Çünkü dinî emirler ve nehiyeler akla uygundur, olmasaydı Allah tenakuza düşmüş, akli yarattığı halde akla uymayan emirler vermiş olurdu.¹¹

¹⁰ Şerh i Mevakıf. Âmir Tab'ı Cilt III Sahife 283

¹¹ Ebul Huzeyl'i bu fikirlerinden dolayı tekfir edenler vardır. Mütezileden Merdar Ebul Huzeyl'in Fezihaları (hezeyanları) adile büyük bir eser yazmıştır. Gübba'nin Er-reddu Ala Ebu'l-Huzeyl ve Cafer B. Harb'in Tevbihu Ebul-Huzeyl adlı eserlerinde Ebul Huzeyl tekfir edilmektedir. Ebul Hüseynil Hayyat ise bunlara ve İbni Ravendîye cevab verir ve Ebul Huzeyl'i savunur. Abdulkahir Bağdadî El-fark beynel Firak'da: 1— Allahın makduratı sona erecektir, 2— Ahirette insanların hürriyeti yoktur,

NAZZAM İbrahim b. Seyyar (H.185 M.801) yılında doğmuştur. Ebul Huzeylin meşhur talebesidir.¹² Genç yaşta parlamış ve Memunun hocası olmuştur. 36 yaşında 837 de ölmüştür. Cahiz bunun hakkında şöyle diyor: Eskiler her bin senede bir büyük adam «dâhi, müceddid» dünyaya gelir, derler, eğer bu söz doğruysa Nazzam bunlardandır. Gençliğinde mecusî ve bûdî âlimler ve dehri filozoflarla görüşürdü. Sonraları onlarla münakaşada büyük zaferler kazandı, Yunan felsefesinden tercüme edilen eserleri günü gününe takip ederdi. Tabiat ve ilâhiyat filozoflarının yazdıkları eserlerin çoğunu okumuş, bundan faydalanarak kendine has fikirlerle temayüz etmişti. Hocasını gerek şöhrette ve gerek fikirde geri bırakacak derecede ilerledi. Hocasından ve zamanının âlimlerinden birçok esaslarda ayrıldı ve Nazzamiyye adı altında kendisine nisbet edilen mezheb pek çok taraftarlar kazandı. Ona muhalefet edenler ve fikirlerini red için eser yazanlar da çoğaldı.

Nazzama göre Allah bu varlıkları defaten yaratmıştır. Bunun daha önce ; şunun daha sonra olmaları görünüşte ve görünmeyıştedir. İnsan ruhtan ibarettir. Ruh ise bir cism-i latiftir. Bedene sirayet etmiştir, beden bir alettir. İnsanın gücü, hayatı ve iradesi ruhunun eserleridir. Eşya arazlardan; cisim arazların bir araya gelmesinden ibarettir. O, hocasının kabul ettiği atomu inkâr eder. O'na göre atom nihayetsiz surette bölünür, cisim bu cüzülden mürekkebdir, bununla beraber bu cî zü' ferd veya cevher, arazların bir araya gelmiş olmasıdır, çünkü bunların hiçbirisi diğerine benzemekte ve arazsız cevher bulunmamaktadır. Binaenaleyh renkler ve kokular birer cisimdirler. Nazzama, eğer cevher namütenahî ise bir karınca taş parçasının üstünden aşıp gidince mütenahî, gayri mütenahiye geçmiş olur, demişler ; o da, karınca taşın bir kısmını yürümekle bir kısmını sıçramakla geçer cevabını vermiştir ki, buna tafra (sıçrama) nazariyesi denir.

Cevherlerin sonsuz olması (Atomun sonsuz olarak parçalanması) nazariyesi bu âlemin sonsuz ve kadîm olmasını icabettirmekte ise de ona göre Allah bu sonsuz âlemi muhit ve onu tamamiye âlimdir. Yani hocasının fikrine muhalif olarak Allahın ilmi sonsuzdur ve ¹³ Allah bu âlemi bu gün nasıl ise öylece, toprağı, suyu ve madenleri birden yaratmıştır. Bunlardan bir kısmı cennet ve ce-hennem gibi kûmundadır görünmez, vakit vakit vucude gelen şeyler ise bürüz (meydana çıkmış) dan ibarettir. Âdem kendi evlâdından evvel yaratılmış değildir, dünyaya geliş sırası yaratılıştan değil, kûmun ve zuhurdan ibarettir. Buna ân-ı daim nazariyesi adı verilir ki, tasavvuf ehlinin fenafillah nazariyesi bu esas üzerine kurulmuştur. Allahın sıfatları itibarî şeyler değildir. Zatın kendinden ibarettir ; adalet Allahın sıfatıdır, çünkü Allah âdil olmağa mecburdur. Bu mecburiyettir ki sıfat ile tabir olunur. Keza Allah şerri yaratmaz değil yaratamaz, buna muktedir değildir, zira kâminden nâkis sadır olmaz. Allah iyiliğe ve itaate karşı sevap vermeye de mecburdur, dile-digini affedemez, ve Allah insanlar için en faydalısı ne ise onu yaratmağa mecburdur. Ve bu a-daletin icabıdır. Kuranın lâfzı insanları eşini getirmekten aciz bırakmaz, zira arablar ondan fasihini söylerler. Âciz bırakan manası ve gâibden haber veren kısmıdır. Bu bakımdan Kuran mucizedir, lâfız bir terceme olmaktan ileri gidemez. İlim ile cehil, iman ile küfür arasında mahiyet farkı yok-tur, haricî şartlar bakımından ayrılık husule gelir.

Nazzam, hocasından biraz daha ileri gider, delil yalnız akıldır, habere güven yoktur, der. Rivayete göre ilk defa icma'ı ve kıyası mutlak surette reddeden o'dur. Garibdir ki, gerek Ebul

3 — Allah için yapılmayan taatlar makbuldür, 4 — Allahın ilmi ve kudreti Allahtan ibarettir, 5 — Kün emri Ademe taalluk eder, 6 — 20 kişiden az kimselerin haberi muteber değildir, 7 — Kalbin fiillerile azanın fiilleri arasında fark vardır, 8 — Allahı bilmek zarurîdir, diğer ilimler ihtiyarîdir, 9 — Bir cüzün hareketi cismin bütün cüzülerinin hareketi demektir. 10 — Atom renksizdir görülmez meselelerini ele alarak bunları birer hezeyan olarak tasvir eder, cevaplandırır.

¹² Ebul Huzeylin hemşirezadesi olduğunu kaydedenler vardır. El Fark. S. 79

¹³ Şehristânî; Mısır tab'ı Cilt ? Şahife 75, El Fark. S. 85 El-tebsir S. 43

Huzeyl ve gerek Nazzam akla bu derece önem verdikleri halde, imametın sübutu için nassın vücubuna hükmederler, ve yeryüzü her asırda yirmi masumdan hali değildir, derler¹⁴.

Ebul Huzeyl ve Nazzam ile Mutezile veya akılcılık okulu en yüksek mertebesine ulaşmıştı. Hükümet de bu mezhebi destekliyordu, bunlar akıl kanunları, hilkat kanunları, din kanunları aynı menşeden gelir, akıl için yol birdir, her eserin bir illet bir de hikmeti vardır, Allah eşyanın sebeplerine de hikmetine de riayet eder, koyduğu nizamdan, adil ve insaftan ayrılamaz, Allahın her bakımdan kâmil ve âdil (tek tanrı, vücudu mutlak) olmasının manası budur, diyorlardı. Bunların devrinde yükselmiş olan Abdullah İskâfî (H. 223 M. 836), Cafer b. Harb (H.236 M. 849) Ebu Musel Ferra' (H. 226 M. 839), İbnu Rummanî, Seyrafi, Muammer, Cahiz, (H. 256 M. 869) Abbad kelâm sahasına yeni meseleler daha kattılar. Akıl mahiyeti nedir, hayatın mahiyeti nedir, nefis nedir, ruh nedir? meseleleri incelenirken melekler mücerred varlıklardır; âhiret hayatı ruhanîdir, haşır cismanî değildir, ecel ikidir, meselelerinin teferruatına geçildi. Kıdem-i zamanî, kıdem-i zatî farkı, taaddüdü kudemanın zamanen cevazı bahisleri ortaya atıldı. Araz Allahın eseri değildir, adem sabittir, madumun iadesi câizdir, ayânı sabitenin vücudu yok sübutu vardır. Bir de misal âlemi vardır. Hakikî varlık sübuttan ibarettir; tasavvuratımızın (vücut-u zihnînin) hakikî vücudu vardır. Kelâmullah kelâmı nefsi'den ibarettir. Kelâm Allah'tır. Kuranın mahiyeti manadan ibaret oluşudur gibi meseleler ileri sürüldü. Mucizenin imkânı bahisleri vaz edildi. Bunlarla âhiret ahvali ve mucizelerin mahiyeti izah edilecekti, bu yüzden kelâmı mantığa, psikolojiye ve felsefeye dayanmak zarureti hasıl oldu.

Bu sıralarda batınî teşkilâtı faaliyete geçmiş, Mehdi, imâmı mahfî, Kuranın batını vardır, hulul, tenasuh ve ibahe meseleleri kelâm mevzuları arasına girmişti. Ötedenberi imamiyye arasında dolaşan Ali mi efdaldır Abbas mı, veya Ebu Bekir mi? Ayşe mi, Fatıme mi, melekler mi, insanlar mı, peygamberler mi, veliler mi? Ashaba sövülür mü, Yezide nâlet olunur mu bahisleri de bunların arasına katıldı.

Akılcılığın parlaması Mutezile için iyi bir âkibet sağlamadı, bu yükseliş yıkılışın başlangıcı oldu; Vasık zamanında bunlar pek ileri gitmişlerdi. Mütevekkilin iktidara geçmesiyle acı bir bozguna uğradılar. Ehli hadîs ve selef ve bilhassa Ahmed b. Hanbel, mutedillerden Haris-i Muhasibî ve Kılanisî, Şiîlerden Ebu İsel Verrak, İbni Ravendî ve İskâfî, akılcılara şiddetle hücumla geçtiler. Bu hareket İbni Güllab ile başlayan ve Ebu Mansur-i Matüridî ile kemalini bulan yeni bir sistemin, Ehli Sünnet İlmî Kelâmının doğuşunu sağladı.

¹⁴ Abdülkahir i Bağdadî, bu adamın fikirlerinde samimî olduğuna kani değildir. El Fark Beyn'el Firak (Sah. 80 de) diyor ki, Ebul Huzeyl bile bunu reddiçin Er Reddu Ale'n-Nazzam diye bir kitap yazmış ve onu tektir etmiştir. Mutezileden Gübbaî'nin İskâfî'nin Cafer b. Harb' in Nazzam'ı tekfire dair birer eseri vardır. Ehli Sünnetten Kılanisî, Ebu Hasan Eşarî ve Kadı Ebu Bekir eşarî de bunun fikirlerini red için birer eser yazmışlardır. Abdülkahir, El Fark'da Nazzamın fikirlerini madde madde ele alarak her birini cevaplandırmaktadır. Maddeler şunlardır. 1-Allah sevap ve günah ehlinin hakkından birşey azaltıp çoğaltamaz, 2- Ruh cism i latiftir, cismi kesife girmiştir. 3) Renk ve ses cisimdir, 4) Atom parçalanır,, 5) Tafra 6) Cisimler bir halden bir hale daima geçip yenilenir, 7) Bu kâinatı Allah bir anda yaratmıştır, 8) Kuranın nazmı mucize değildir, 9) Mütevatır haber yalan olabilir, 10)Her asırda olan icma' hata olabilir; 11) Her hırsız fâsik olmaz ve eli kesilmez 12) İman günahattan kaçınmaktır. 13) Haşarat ve hayvanlar haşredileceklerdir. 14)Talak kinaye ile vaki olmaz, 15) Mucize haberleri doğru değildir 16) Namazı terkedene kaza lâzım gelmez 17) Sahabelerin içtihatları ve fetvaları müteber değildir; Abdülkahir, Nazzama nisbet ettiği bu maddeleri 21 e çıkarmış ve fıkha ait meseleleri de bunlara eklemiştir. (S. 90)

El İntisar sahibi Ebu Hüseyin Hayyat, Nazzam hakkındaki bu ithamları Abdülkahirden yüz sene önce incelemiş ve caplandırmıştı. Abdülkahir, Hayyatın mütaalealarını da reddetmektedir. Ancak Hayyat ın yazılarından anlaşıldığına göre Nazzam ve hocası Ebul Huzeyl İslâm dinine büyük hizmetlere tmışlerdir ve ona nisbet edilen batıl fikirler ve manasız sözler düşmanlar tarafından söylenmiş şeylerdir.

FATİH SULTAN MEHMET
VE
VENEDİKLİ RESSAM GENTİLE BELLİNİ

NURULLAH BERK

Venedikli ressam Gentile Bellini'nin İstanbula gelişi, yalnız sanat tarihinin değil, siyasî ve sosyal tarihin de hatırı sayılır hadiselerinden biridir. Şarkın büyük bir İslâm hükümdarı, Batı dünyasına dönerek ora sanatile ilgilenmiş, belki de kendi ülkesinin ressamlığına yeni bir görüş aşlamak kaygısıyla, kudretli bir Hristiyan ressamına el uzatmıştı. Fatih'in, din tefsircilerinin günah saydıkları bir teknikle kendi portresini yaptırması, Hükümdarın Ümanizma ruhunu belli etmektedir. Bellini'nin gelişi, iki zıt sanat dünyasını birbirine bağlamış, Avrupa resim tekniğini Türkiye'ye getiren ilk adım olmuştur.

İtalyan Rönesans hareketinin en verimli devresine rastlayan Fatih çağı, aynı zamanda, Türk kültür ve sanatının yeni yollar kavşağıdır. Bu bakımdan, XV inci yüzyılda, İtalya ile Türkiye, aynı sosyal kudretle olduğu kadar eşit bir sanat yaratıcılığile de birleşiyorlardı.

Fatih Sultan Mehmet, aydın ve meraklı mizacı, sanatseverliği, dar düşünüş sistemlerinden nefretile, İtalyan Rönesansının ümanist prenslerinden de üstün bir şahsiyetti. İslâm dünyasının plâstik sanatlar hakkındaki kayıtlarını kaldırmak, hiç olmazsa onları gevşetmek, yeni yollardan geliştirmek arzusu, onu, XV uncu yüzyıldan bu yana kaydedilen sanat hareketlerimizin bir kurucusu olarak empoze etmeye yeter genişliktedir.

Bu küçük makale, Fatih Sultan Mehmetle ressam Gentile Bellini'ni tarihi karşılaşmalarına yeni bir görüş getirmek, konunun karanlık kalmış taraflarını aydınlatmak iddiasında değildir. Bu denemenin tek meziyeti, Fatih'le Bellini'yi, kuvvetlice krokiler halinde birbirlerine yaklaştırmasında, barıştırmasında. Gerçek, içten duygularla kaynaşmış ve sevişmiş olan büyük Hükümdarla ünlü ressama, sahifeler arasında eşit haklar vererek, her iki portreye olanca canlılığını vermek istedik. Eğer bu kaygımızda bir ilim adamının pozitif çalışma tarzından fazla bir ressamın hissi ve heyecanile hareket ederek yanlışlar yaptıksa, kusurlarımız bu heyecanımıza bağışlansın.

GENTİLE BELLİNİ

Venediğin siyasî ve sosyal tarihi gibi, sanat tarihi de kendine has hususiyetlerle doludur. İtalyan siteleri arasında benzerine rastlanmayan kanallar şehri, Rönesans hareketine en geç katılan, katılınca da bambaşka renkler ve şekiller yaratan bir tesirler ve cereyanlar kavşağı oldu.

Venedik, XIV üncü yüzyılın sonlarına kadar Bizans sanatının bir devamcısı kalmıştı. Şehrin bir çok abidesinde çalışan Bizanslı ustalar, ressamlar, mozayıkçılar, «Adriyatığın İncisi»ne öteki İtalyan şehirlerinden kuvvetle ayrılan bir karakter aşlamışlardı.

Ama Venedik, Rönesans hareketine katılırken, gelişme mayasını, tohumunu sade Bizanstan almış değildi. Bu şehir, Ortaçağın barbar hristiyanlığile Asyanın mistisizmasını, İslâm felsefesile

eski Yunanın paganizmasını kendi bünyesi içinde sentez haline getirebilmişti. Venedik, bu liman şehri, karadan ve denizden bütün tesirlere, bütün fikir ve sanat cereyanlarına açık bir kapı idi.

Gran-Canale'nin ağzında, Dojlar sarayına, San-Marco kilisesine ve meşhur Campanile kulesine bakan rıhtıma halat bağlayan Venedik kalyonları Asya ile Avrupayı burada birleştirir, kaynaştırırdı. Bir tek şehirde, bir tek sosyal toplulukta eriyen, kaynaşan, bağdaşan cereyanların kristalleşmesi neticesinde Venedik, Doğu ile Batıyı sentez haline getiren eşsiz bir sanata sahip oldu.

Bu sanat doğduğu zaman XV inci yüzyılın başı idrak edilmişti. Venedik gerçekten geç kalmıştı. Roma'da, Floransa'da, kendi yanbaşında Padova'da, Sienna'da ve daha bir çok İtalyan sitesinde resim ve heykel sanatları hayli büyük şahsiyetler görmüşken Venedik, hâlâ, Bizanslı ikon ustalarının donuk, arkayık sanatı ile avunuyordu. Resimde böyle geri olan Venedik, hele heykelde tamamen acemi idi. Büyük freskler yaptırmak, prenslerine ve cenk adamlarına abide dikmek istediği zaman öteki İtalyan şehirlerinden sanatkar çağırarak zorunda kalıyordu (a).

Venedik ressamlığının temelini atan adam Gentile ve Giovanni'nin babaları Jacobo Bellini'dir. Bizans ustalarının ikon tarzına son veren bu ressam İstanbul fethinden 25 yıl kadar evvel Venedikte büyük bir şöhrete kavuşmuş, şehrin baş ressamlık payesine erişmişti. Jacopo Bellini'nin kudretin. sayısı bugün pek az yağlı boya tablolarından ziyade, bir kaç desen albümünden ölçebiliyoruz.

Eskidenberi Venedikte hüküm süren bir gelenek gereğince, kadınlar, ilk evlâtları doğunca vasiyetnamelerini de yazarlarmış. Jacoponun karısı Anna Bellini vasiyetnamesini 1429 da yazdığına göre Gentile'nin o yıl doğmuş olduğu muhakkak sayılıyor. Fatih'in portrecisinin çocukluğu nerelerde ve nasıl geçti? Bu bakımdan malumat hayli noksandır. Gentile her halde yirmi yaşına kadar Venedikte kaldı ve bu müddet içinde babasının atölyesinde çalışarak yetişti.

Bugün Venedikte, San Marco kilisesinin hazine dairesinde bulunan dört büyük levha Gentile'nin ilk eserleri biliniyor. Bunlar, azizlerden Theodorus, Francescus, Hieronimus'le Venedik şehrinin patronu sayılan Marcus'un abidevi portreleridir. Henüz acemice olan ve fresk tekniğine çalışılmış olan bu resimlerde Gentile, babası Jacopo'nun tesiri altındadır. Buna karşılık, «Academia» müzesinde, Gentile'nin olgunluk eserleri arasında bulunan 1465 tarihli büyük bir desen, sonraları varacağı olgunluğu gösteriyor. Bu eser, Patrik Lorenzo Gustiniani'nin tek renkle yapılmış profil portresidir. Bu azametli resimde Gentile, uzun yıllardan sonra Fatih Sultan Mehmed'in tasvirinde sentez ve üslup kudretinin tohumlarını atmış bulunuyor.

1466 dan sonra Gentile, Venedikte, babasının yerini tutmuş, şehrin ünlü bir ressamı olmuştu. Portre, dekorasyon, klise resmi gibi bol siparişleri karşılayamaz hale gelmişti. Venedik Cumhuriyeti, sevdiği ve tuttuğu sanatkarları az zamanda zengin edecek imkânlarla sahip bereketli bir belde idi. Gözde ressamlar, mimarlar, dekoratörler, sanat ustaları, bankalarda, borsalarda, ticaret müesseselerinde hisse ve pay sahibi olur, tellâlık, simsarlık bile ederlerdi. Kendilerine cemile olmak üzere verilen bu gibi işlerde hemen hemen hiç çalışmaz, buna karşılık hayli kazanç sahibi olurlardı.

Dojlar sarayının Büyük Kurultay salonunun duvarlarını süsleyen ve 1422 de Gentile da Fabriano ile Pisanello tarafından resmedilen freskler bozulmaya, dökülmeye başlamıştı. İtalyanın öteki büyük şehirlerinde, klise duvarlarına ve saraylara fresk tekniğiyle yapılan dekorasyonlar hiç bozulmazken, bina temelleri su içinde olan Venediğin rütubetli havası bu resim tarzına zarar veriyordu.

Gentile Bellini 1474 de, artık tamamen dökülmeye yüz tutmuş Dojlar sarayındaki freskleri tamirle vazifelendirildi. Dojluk, ressama bir cemile olmak üzere, «Fondaco dei Tedeschi» denilen Alman ticaret evinde kendisine bir «sarraflık» işi veriyor ve yılda 120 düka aylık bağlıyordu. Bundan başka ressam «Venedik Cumhuriyeti Baş Ressamı» payesine de erişmiş bulunuyordu. Venedik

kanunları gereğince bu makama erişen, resmi siparişleri yerine getirmek ve yeni Doj'ların portrelerini yapmak mecburiyetinde idi.

Gentile Bellini 1479 da İstanbula hareket ettiği zaman Dojlar sarayındaki restorasyon işleri daha bitmemişti. Centile, ince, titiz bir çalışmayı emreden bu işi kardeşi Giovanni'ye bırakmış, kalyona binerek İstanbul yolunu tutmuştu.

Bellini'ler hakkında küçük, fakat pek özlü bilgilerle dolu bir kitap yazan Emile Cammaerts, ressamın İstanbula gelişi hakkında şöyle yazıyor :

«Gentile Bellini'nin İstanbul sarayına yaptığı ziyaret, Ortaçağın sonunda medeni dünyada rağbet gören his ve fikir becayışlarının dikkate değer yeni bir tezahürü idi. Uzun müddet Venedik sanatını tesiri altında bırakan Bizans bölgesi, bu sefer de Adriyatik sitesinin tesirine girmek istiyordu. Türk cengâverleri, Rimini ve Ferrara saraylarının ince zevkini, debdebesini, lüksünü kendi saraylarında da kurarak, Büyük İskender'ler, Cezar'lar gibi, askeri dehaların sanat severlikle kaynaştırmak istiyorlardı. Fatih Sultan Mehmet, cenk adamı olduğu kadar fikir adamı da olabilecek çapta bir şahsiyetti. Yunan ve Lâtin klasiklerini Türkçeye çevirtmişti. Dünya felsefeleri, dinleri üzerinde derin incelemelerde bulunmuştu. İran sanatını sever, şiirini ezbere bilirdi.»

Gentile 1480 yılı sonunda, Fatih'in kendisine izin vermesi üzerine Venediğe döndü. İstanbulda vücutta getirdiği eserlerden bir kısmını, bu arada bugün Londra da bulunan büyük portreyi de beraberinde getirdiği rivayet olunuyor. Diğer bir rivayete göre de, portre sarayda kalmış, Fatih'in ölümünden sonra Bellini'nin öteki eserleriyle dağıtılmıştı.

Gentile Venediğe gelince Dojlar sarayındaki restorasyon işine devam mümkün olmadı. Arada, kardeşi Giovanni, fresklerin bir müddet sonra yeniden bozulacağı, rutubete karşı çok daha dayanıklı olan yağlı boya ile yeni resimler yapılması gerektiği fikrini ileri sürmüş ve kabul ettirmişti. İki Bellini kardeşlerle Alvisse Vivarini ve Giovanni'nin talebesi Vittore Carpaccio Büyük Kurultay salonunu yeni resimlerle süslemeye koyuldular. Bu yağlı boya resimler 1577 de bir yangında tamamile yok oldu. Gentile'nin Dojlar sarayında yaptığı resimlerin izi kalmamış olmakla beraber, Vasari ve Sansavino gibi devrin yazarları bu eserler hakkında malumat veriyorlar. Hele Vasari'nin anlattıklarına göre, Gentile, bu resimlerinde, Venediğin sokak ve meydanlarında yapılan törenleri, alayları tasvir etmişti. Bu resimlerin bizi asıl ilgilendirecek tarafı, ressamın, İstanbul seyahatından sonra, paletini hayli değiştirmiş olmasıdır. Gentile, Dojlar sarayındaki resimlerinden birinde, boynunda Fatih tarafından hediye edilen altın zincirle kendi portresini diğer figürler arasına sıkıştırmıştı. Gentile tablonun altına attığı imzası yanına, İstanbulda kendine verilen Bey payesine karşılık olarak kullandığı «Eques Aureatus» ibaresini de yazmıştı.

Ressamın bu devirde resmettiği bir Meryem tablosunda da, Fatih'in portresini yaparken kullandığı kırmızı ve tatlı kahve renklerinin devamına şahit oluyoruz. Bellini'nin İstanbuldan aldığı tesirler, yalnız tekniğinde, yani şekilleri, renkleri ve çizgilerinde değil, aynı zamanda konularında ve tiplerinin karakterinde de belli oluyordu. Dini resimlerinde bile Türk üslubunda süsleyici motifler, sarıklı, cüppeli tipler yer alıyordu. Gerçi, İtalyan ressamı, ötedenberi, kompozisyonlarını, Şark motifli kumaşlar, halılar, işlemelerle süslerlerdi. Bellini bu geleneğe uymakla beraber, yalnız Türk motiflerini ele almak hususiyetini gösteriyordu.

Bu yoldaki resimlerin en karakteristiklerinden biri olup bugün Venedikte Museo Correr'de bulunan Doj Francesco Foscarini'nin portresi ressamın Türk kumaşlarına hayranlığının örneği sayılabilir. Ressam burada miniyatürlerimizin de tesiri altında görünüyor. Doj profilden resmedilmiştir. Zemin düz ve plânsızdır. Ressam, Dojun sırtına, Türk kumaşından bir elbise giydirmiş, motifleri daha iyi belli etmek için modeli, seyirciye adeta arkasını verdirmiştir.

Gentile'nin «San Marco'nun İskenderiyede vaaz vermesi» adlı büyük kompozisyonu İstanbul tesirlerinin sayılı örneklerinden biridir. Burada, azizin etrafını alan insanlar arasında, Araftan

ziyade Türk kadını erkekli birçok tip görünüyor. Kompozisyonun fon kısmını tiyatro dekoru gibi kapatan mabet ise, Aya-Sofya'nın Istanbuldaki Bizans kliselerinin, Türk camilerinin sentezi gibidir.

Gentile Bellini, 1507 yılının Şubat ayında, hayatını doldurmuş bir sanatkarın kalp huzuru içinde öldü. İki kere evlenmiş, çocuğu olmamıştı. Parasını ikinci karısı Maria'ya, atölyesindeki desen ve resimlerini en kuvvetli talebeleri Ventura ile Girolamo di Sanata Croce'ye bırakıyordu (b).

Fatihin ünlü portrecisinin hayatını kısaca gözden geçirdikten sonra sanatı ve teknik hususiyetleri hakkında notlar ilâveyi faydasız bulmuyoruz. Bellini'nin simasını böylelikle daha kuvvetle resmetmiş, onu, gereken canlılıkla büyük modelinin karşısına dikmiş olacağız.

Gentile Bellini, babası Jacopo'dan sonra, Venedik resim ekolünün ikinci büyük ressamı olarak sanat tarihinde yer almış bir sanatkârdır. Faaliyeti, kendinden yalnız iki yaş küçük olan kardeşi Giovanni'ninkine paralel olarak yürümüş ve gelişmiştir. İki kardeş bir çok eserde müşterek çalıştılar. Şunu da kaydetmek gerekirdi Giovanni, Gentile'ni İstanbul dönüşünü takip eden yıllar içinde ağabeyisini hayli geçmiş, daha büyük teknik başarılarla onu biraz gölgede bırakmıştır.

Babası Jacopo'dan başka hoca görmeyen, onun teknik ve estetiğini devam ettiren Gentile'yi, Venedik sanatının büyük bir «primitif»i olarak vasıflandırabiliriz. Onda, ne Tiziano'nun kompozisyon kıvraklığını, ne Tintoretto'nun el ustalığını, ne de Paolo Veronese'nin palet zenginliğini görüyoruz. Gentile'nin deseni durgun, statik bir desendir. Kompozisyonlarında, hareketi ifadeden ziyade, figürleri, ahenkli kümeler halinde istif eder. Gentile'nin paleti, yer yer tatlı kırmızılarla aydınlanan sarı-yeşil bir ahenk klavyesi üzerine kurulmuştur. Portreleri, modellerinin psikolojik hususiyetlerini açıklayan kıymetli tarih vesikalarıdır. Manzara resimlerinde gerçekten başardığı tarz, şehirlerin umumi görünüşüyle sokak ve meydan kompozisyonlarıdır. Nitekim, Bellini'nin bu ustalığını bilen Fatih, ona İstanbulun kroki ve desenlerini yaptırmış, hatta, rivayete göre, şehrin panoramik manzaralarını da çizdirmişti. Gentile'nin Venedikte Academia müzesindeki büyük resimleri incelenirken en çok başarı gösterdiği tarzın kalabalık insan topluluklarını gösteren sahneler olduğu görülür. Törenler, alaylar, ibadet toplantıları, çeşit çeşit kabileler; Centile bunları resmeder, bunun için de Venedik sokaklarında gezerek kalabalığa karışır, insan tiplerini, değişik grupların küme küme toplanmasını kroki ve desenlerle tesbit ederdi.

Gentile'nin sanat mizacındaki mühim noktalardan biri de realizmidir. Onu, sadece gördüğünü yapan, hayalini işletmeyen bir ressam olarak vasıflandırabiliriz. Gentile'yi realizmi, idealize edilmiş din konularından uzaklaştırmıştır. Tablolarında İsa ve Meryeme, Azizlere, İncilden mukaddes sahnelere hemen hemen hiç rastlanmaz. Bu bakımdan Gentile, Bizansın mistisizmasından kurtulan ve serbest konulara atılan ilk Venedikli ressamdır.

Centile'nin bu karakteri, Doğu'nun Fatih portresi için onu seçmesinde her halde rol almıştır. Babası ve kardeşi gibi din duygularını eserlerinde açığa vurmamış olan Gentile, İslâm âlemile kolayca temas edecek serbest düşünceli bir şahsiyetti. Hadiseler, Doğu'nun isabetli bir seçmede bulunduğunu gösterdi. Daha ilk karşılaşmalarında, Fatih ile Gentile Bellini birbirlerini anlamış, saymıştı. Ümanist Türk Padişahile hayatı seven ve dinin dar mistisizmasından kurtulmuş açık fikirli sanatkar, ancak büyüklerde rastlanan bir olgunluk ve ahenk içinde anlaşmış, sevişmişlerdi.

FATİH, ÜMANİST HÜKÜMDAR

Fatih Sultan Mehmed'in karakterini inceden inceye tahlil eden yayımlanmış veya yımlanacak etütlere yeni görüşler katmak iddiasında olmamakla beraber, büyük hükümdarı ressam Gentile Bellini ile karşılaştırırken, eşsiz zekâsının bazı taraflarını hatırlatmak konumuz çerçevesi içindedir. Güzel Sanatların Batı hristiyan âleminden pek başka bir anlayışa vurulduğu topraklardan gelen

bir padişahın Avrupaya dönerek oranın ünlü bir ressamını davet etmesi jestini, biraz olsun, aydınlatmak gerektir.

Fatih, 29 Mayıs 1453 de İstanbul'a girdiği vakit, Bizans, haşmet devrinin iskeleti haline gelmişti. Venediğin gitgide artan ekonomik baskısı, Haçlı seferleri, Lâtin imparatorluğunun beşyüz yıllık yıpratıcı rejimi Bizans Rumluğunu kuvvetten düşürmüştü. Michel Paleoloğos'un 1261 de İstanbulu Haçlılardan kurtarış ile Türklerin gelişi arasında ki devre, buhranlar, sosyal çalkantılarla geçmişti. Bu yüzden Fatih, yarı harap bir şehir, yorgun bir topluluk, kendini tekrarlaya tekrarlaya özünü, yaratma kudretini kaybetmiş bir sanatla karşılaştı.

Fatihin, 1474 le 1479 arası İşkodra ablukası yüzünden Venedik Cumhuriyetiyle harp halinde olduğu, sonra imzalanan barış andlaşması ile İtalyanlarla pek dost geçinmeğe başladığı malumdur. Babı Hümayun ile Venedik Dojluğu arasında imzalanan karşılıklı anlaşma iki tarafı sıkı dostluk ve karşılıklı yardım rejimile birbirine bağlıyordu. Venediğe gönderilen Türk elçisi Lutfi beye karşılık İstanbul'a gelen İtalyan temsilcisi Benedetto Trivizani, Fatih tarafından merasimle kabul edilmiş ve «iltifata mazhar» olmuştu. Lutfi bey ise, Venedik Cumhuriyetine, Fâtihin gönderdiği kıymetli taşlarla süslü bir kemeri vermişti.

Türk devletini kuvvetli bir Batı Cumhuriyetine bağlayan, Akdenizle Adriyatik denizinde barışı kuran andlaşma, sadece siyasi karakteri olan bir hadise değildi. Daha doğrusu biz bugün, onu, sadece bu plânda ele almamız. Orta Asya ve Selçuk Türklüğünden sonra yeni bir Rönesansa atılmak için hız alan Osmanlı Türklüğü, büyük bir ümanist olan Fatih'in işaretile, batı ile irtibat kuruyor, oraya köprü atıyordu.

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul fethile Venedikle anlaşması, arası geçen zaman içinde, ilim ve sanatseverliğinin, meraklı, araştırmacı, sentezci ruhunun sayısız örneklerini vermişti. Hükümdar, kılıcını kınına soktukten sonra, fethettiği medeniyetin tefekkürü, metafiziği, sanat ile ilgilenmişti. Olgun ve geniş düşünüşle dini, en derin metafizik manasile ele alır, kâinatın bir tek Tanrısı olduğunu, türlü milletlerin bu Tanrıya kendilerine göre tapma sistemlerine bağlandıklarını takdir ederdi. Bu yüzden, öteki dinleri incelerken, dar ve sofuca düşünüşler ve tek taraflı görüşlerden sıyrılmasını bilmişti.

Fatihin, İstanbul fethinden sonra Patriklik makamına eriştiği Yenadios'la konuşmaları meşhurdur. Yenadios, Bizansın en ileri fikir adamlarından biri idi. İmparator Manuil Paleoloğos'un müşaviri ve Yüksek Mahkemeye reisi olan Yenadios, ciltlerle yazı yazmış, Ortodoksluk âleminde büyük bir prestij sahibi olmuştu. Fatih, Yenadios Patrik olduktan sonra onu defalarca makamında ziyaret etmiş, çok kere de saraya çağırılmıştı. Fatih Yenadios'la din hakkında uzun konuşmalarda bulunuyor, ondan, hristiyanlık konusunda malumat alıyordu (c).

Hükümdarın Yorgi Amiruçi ile olan fikir becayişleri de tarihe geçmiştir. XV inci yüzyılda Trabzonda doğan Yorgi Amiruçi, 1437 de İtalyada, Ferrara ve Floransa şehirlerinde toplanan dini meclislerde İmparator İoannis Paleoloğos'un müşaviri olarak mühim rol oynamıştı. Amiruçi, Papalık tarafından ileri sürülen Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleşmesi tezine şiddetle karşı gelmiş, davayı kazanmıştı. Trabzonun 1461 de kara ve denizden muhasarası sırasında Amiruçi ile temas eden Fatih, sonraları, bu mümtaz ilim adam ile sıkı dostluk bağları kurmuştu.

Fatihin geniş kültürü, ümanizmi, sınır bilmeyen merakı, öğrenme ve anlama iştihakı ona düşman olanlar tarafından da tasdik ediliyordu. Hükümdarla arası açık olduğu söylenen din adamlarından Phrantzes şöyle yazıyordu : «İkinci Sultan Mehmet, son derece ateşli bir mizaca sahiptir. Çok çalışandır. Değerli insanları, âlim ve sanatkârları sever, onlarla haspîhalden pek hoşlanır. Büyük İskender'in, Auguste'un, Constantin'in, Theodose'un hayatlarını okur, onları her bakımdan geçmeğe çalışırdı. En büyük emeli, imparatorluğunun sınırlarını genişletmekti. Fatih çok bilgili idi. Türkçe, Arapça, Acemce, Rumca bilirdi.»

Fatihin ümanizmi, güzel sanatlara karşı derin ilgisini aydınlatıyor. Onun devrinde resim sanatı hayli gelişmişti. Saraya bağlı bir çok nakkaş yazma kitapları, şehnameleri resimlerle süslerler idi. Bugün Topkapı sarayı resim galerisinde bulunan ve elinde gül tutan Fatih portresi, Venedikte çalıştığı söylenen Sinan beyin bir eseridir. Bu küçük portre, desen tekniği bakımından, İslâm minyatürile İtalyan primitif sanatının bir sentezi gibidir.

Resmi çok sevdiği muhakkak olan Fatih sanatın, topluluğun kültürel bünyesinde oynayabileceği rolün ehemmiyetini biliyordu. Şark ressamlığını çok iyi tanıdığı şüphesiz olan Fatih'in İstanbul'a girdikten sonra, Batı sanatı ile mukayeselerde bulunmamış olması tasavvur edilemez. Hadislerle kayıtlara bağlanmış olan İslâm ressamlığı, bütün Şark memleketlerinde olduğu gibi Türkiye'de de belli bir çerçeve içinde yaşamak ve yaratmak zorunda idi. İslâm'ın kuruluşu tarihinden beri resim sanatı, Orta-Asyanın büyük duvar fresklerinden küçücük kitap resimlerine inmiş, dramatik muhtevasını kaybederek süs karakteri içinde gelişmişti. Minyatür sanatı, bir bakıma, resmin boyun eğmeğe mecbur olduğu kayıtların neticesi sayılabilir. İslâm resmi, insanlığın mace-ralarını, ruh çalkantılarını, acı ve sevinçlerini büyük levhalar halinde canlandıramazdı. Hadisler, gölgeli ve mücessem resmi olduğu gibi, dikildiği zaman gölgesi, insan gölgesi gibi yere düşen heykelleri de yasak etmişti. İslâm sanatı, resim hakkındaki yasaklara hiç bir zaman tamamiyle boyun eğmemiş olmakla beraber, bünyesini, tekniğini, konularını, dünya görüşünü bu yasaklara uydurmak zorunda kaldı. Resim, nakış, tezhip ve diğer buna benzer kollar gibi, süsleme, bezeme vasıtası olarak yaşadı. O derece ki, yazı bile, sırasında, insan ruhunu aksettirme bakımından, resimden çok üstün bir mevkie ulaşmış bulunuyordu (d).

Üniversite prensipinin kurucusu, dünya kültürlerini kendi mizacı içinde kaynaştıran, bilgin, mütefekkir, sanatsever, hatta sanatkâr Fatih, İslâm resim sanatına yeni bir görüş aşlamak isteye-bilirdi. Onda böyle bir isteği farzettiğimiz dakikada, Gentile Bellini'nin Türkiye'ye gelişi yeni bir ışıkla aydınlanmış oluyor. Mesele, bir hükümdarın resmini yaptırmak isteğinden çıkarak, memleketinin sanatına yeni ufuklar açmak idealine kadar yükselmekte ve tarihi manasını belki bu noktada bulmaktadır.

Fatihin, Gentile Bellini'yi uzun bir zaman İstanbul'da tutarak portre, manzara, çeşitli desenler, kompozisyonlar gibi başka başka «janr»larda resimler yaptırması bu tezi kuvvetlendirecek gerçeklerdir. Eski vesikalar, Bellini tarafından vücuda getirilen resimlerin sarayın kapalı bir yerinde bulundurulması şöyle dursun, aksine, oda ve salonların duvarlarına asılarak herkes tarafından seyredildiklerini yazıyor. O halde Fatih, Garp resminin bu nefis örneklerini yalnız kendi zevki için yaptırmamış, görülsün ve sevilsin diye sarayda teşhir etmiştir.

Rivayetlere göre Rodos seferi hazırlıkları arasında bir yabancı'nın sarayda oturması erkândan bazıları tarafından pek iyi gözle bakılmadığından, Fatih, Bellini'yi, memleketine dönmeye davet etti. Hükümdarla ressam arasındaki dostluğun kuvvetine bakılırsa, Bellini'nin daha uzun müddet, hem de seve seve, Türkiye'de kalacağı muhakkak gözle bakılabilir.

Bellini'yi çağırarak Fatih'te, Türk resmine yeni ufuklar açma isteğini farzettik. Gerçek olan, İtalyan ressamının bir müddet İstanbul'da çalışmasının devrin Türk resminde göze görünür bir değişiklik uyandırmamış olmasıdır. Minyatür tekniği, XVIII inci yüzyılın ikinci yarısına kadar Türkiye'de devam etti. Tahsin Öz'ün Sinan Beyin eseri olarak vasıflandırdığı ve elinde bir gül olan Fatih portresiyle bir iki başka resim dışında Batı tekniğinin izlerine tesadüf olunuyor.

Bayezidin, saraydaki resim ve heykelleri kaldırttığı ve dağıttığı rivayet edilir. Hakikatte bu dağılmadan kim mesuldür? Bu, kesin olarak tespit edilemedi. Muhakkak olan, Fatih'in sarayda topladığı zengin resim ve heykel koleksiyonunun hele Gentile'nin İstanbul'da bıraktığı hayli yağlı boya eserin ortadan kaybolmuş olmasıdır. Fatih devrinden sonra Avrupa ile temasların artmasına rağmen, Türk resmi, kendine has bir karakter ve orijinallige bürünmekle beraber, İslâm deseninin

gelenekleri çerçevesi içinden çıkmamıştır. İlk değişme izleri, XVIII inci yüzyılın sonlarına doğru, minyatür ekolu son ustası Levni ile kapandıktan sonra belirmeye başladı. XVIII inci yüzyıldan sonra Avrupada Türk hayat ve adetlerine karşı uyanan ilgi, bir çok yabancı ressamın İstanbula gelmesine sebep olmuştu. Ama o devirde Gentile'nin eserleri Türkiye sınırlarından çoktan çıkmış bulunuyordu.

Bellini'den sonra Türkiyeye gelen en mühim yabancı ressam İsviçreli Liota Liotard'dır (1702—1789). Kuvvetli bir pastelist olan Liotard İstanbul ve İzmirde uzun müddet kalmış, hayli çalışmıştı. Liotard Türklere karşı büyük sevgi beslemiş, hatta buradaki ikameti sırasında Avrupalı elbiselerini çıkararak sarık ve cüppe ile dolaşmıştı.

GENTİLE BELLİNİ İSTANBULDA

Fatih Sultan Mehmet tarafından gönderilen bir Musevi, 1479 yılının Ağustos ayında Venediğe gelerek Doj'un huzuruna çıkarak hükümdarın bir mektubunu verdi. Fatih, Venedik Cumhuriyeti Devlet Reisini, oğullarından birinin evlenme törenine davet ediyor, birde, iyi bir ressamla bir heykeltraş ve bronz dökümcüsünün İstanbula gönderilmesini rica ediyordu. Büyük Kurultay derhal toplandı ve Gentile Bellini'yi, Türkiyeye gidecek en uygun ressam seçti. Heykeltraş ve dökümcüye gelince, bu gibi sanatkarlar o zaman Venedikte pek bol olmadığından, karara varmak güç oldu. Nihayet o da bulundu. Bu heykeltraş, Venedikte isim yapmış Bartolomeo idi.

Gentile, Dojlar sarayındaki restorasyon işlerini kardeşi Giovanni'ye devrederek 3 Eylül 1469 da kaptan Melchior Trevisano'nun gemisine bindi. Heykeltraş Bartolomeo ve diğer bazı kimseler Bellini'ye refakat ediyordu. Seyahat, çok güzel bir hava içinde sarsıntısız geçti ve ay sonlarına doğru İtalyan yelkenlisi İstanbul limanına girdi. Bellini, meşhur Venediği gölgede bırakacak İstanbulu hayranlıkla seyrediyordu. Gerçi Türkler, Türk tiplerinin hususiyeti ressama yabancı değildi. San Marco meydanı, İstanbuldan gelen sarıklı, cüppeli, sakallı tüccarlar, gemicilerle dolu idi. Ama İstanbul, hele o zaman Bizanten karakterini olanca canlılığıyla muhafaza eden İstanbul ressamın gözleri önünde serili yepyeni bir dekordu.

Venedik Cumhuriyeti Elçisi Hükümdarın temsilcileri rihtında ressama hoş geldiniz dediler ve kafile hemen saraya yollandı. Huzura çıkarılan Gentile Bellini, İtalyanların tabirince «İl Gran Turco» tarafından hararetle kabul edildi. Bellini'nin Fatih üzerinde çok iyi bir tesir uyandırdığı muhakkaktır. Ressam o tarihte 53 yaşında idi. Uzun boylu, iri yapılı, açık yüzlü ünlü ressam, kendisile tanışanların sevgi ve saygısını uyandırır.

Gentile, sarayda kendisine tahsis edilen büyük odada çalışmaya başladı. Fatih'in merakı büyük olduğu kadar istekleri de çeşitli idi. İlkönce ressamdan Venedikten manzaralar, sonra da kendi portresini istedi. Tekniğine hakim sanatkar, hükümdarın siparişlerini az zaman içinde yerine getiriyordu. Bellini'nin Türkiyede yaptığı resimlerin en mühimi olan büyük portrenin ne kadar zamanda yapıldığı bilinmemekle beraber bu eserin de, ötekiler gibi, kısa bir müddet içinde başlanıp sona erdirildiği tahmin olunabilir. Bu portrenin modeline benzerliği ve canlılığı, Fatih'in hayranlığını çekmişti.

Gentile durmadan resim yapıyordu. Tarihçi Angiolello'ya inanmak gerekirse, sarayın bazı hususi odalarını fevkalade güzel, çıplak ve yarıçıplak kadın ersimleriyle süslemişti. Fatih, güzellikleriyle tanınmış kimseleri ressamın karşısında oturtup portrelerini yaptırıyor, sonra eserleri modellerle karşılaştırarak ressamın sanatına karşı duyduğu hayranlığı gizleyemiyor, onu kucaklayıp öpüyordu.

Fatih bir gün ressamı huzuruna çağırdı ve : «Birazdan, dedi, sana bir derviş getirecekler, portresini yapacaksın.» Bu derviş bedestende benim zaferlerimi, menkibelerimi anlatıp methedil-

yormuş. Bu nasıl adamdır, tetkik eyle.» Ressam bir kaç gün sonra dervişin portresini yapıp Fatihe gösterince hükümdar der ki :

— Ey Bellini, samimi olman, doğru söylemen şartile benimle dilediğin gibi konuşabileceğini biliyorsun. Söyle bana, bu derviş hakkında ne düşünürsün ?

— Haşmetmeap, mademki bana bu izni verdiniz, o halde derim ki bu adam düpedüz delidir. Fatih tasdik eder :

— Doğru s yluyorsun. Bana da öyle geliyor. Gözleri garip garip bakıyor, gözlerinde delilik var.

Bellini :

— Haşmetmeap' der, benim memleketim İtalyada da böyle adamlar var. Onlar da umumi meydanlarda yüksek yerlere çıkar, büyüklerin methiyelerin haykırırlar. Siz ki Büyük İşkender'den de daha şanlı zaferler kazandınız, ne diye methedilmekten kaçınırsınız ?

— Bu adamın aklı başında olsa, beni övmesine belki razı olurdum. Bir delinin methiyesi-ni neyliyeyim ?

Fatih tarafından her halde şımartılmış olan ressam, «evecc h  ş hanenin» derecesini ölçmek için olsa gerek Fatihe şöyle bir ricada bulunur:

— Evet haşmetmeap, bu adam delidir ama hoşuma gidiyor. Ona bir şeyhlik ver-seniz!»

Angiolello tarafından nakledilen bu hadise, doğru olsa veya olmasa, Fatihle ressam arasındaki samimiliğin derecesini göstermek bakımından hatırlatılmaya değerdi.

İtalyan Rönesansının büyük sanatk rlarının biografilerini yazmış olan Vasari'de şu fıkrayı nakleder:

«Fatih Bellini'ye, aynaya bakarak resmini de yapıp yapamıyacağını sordu. Bellini bunu derhal yapabileceğini söyledikten sonra bir iki günlük bir çalışmadan sonra kendi potresini hükümdara gösterdi. O zaman Fatih: «Ey Bellini, senin fıranda bir sihir, in-san üstü bir kudret var» sözleriyle sanatk ra iltifatta bulundu.

Centile Bellini İstanbul içinde istediği gibi dolaşır, her yere girip çıkar,  bidelerin, manzaraların, kadınlı erkekli tiplerin resimlerini çizer. Olgun sanatk r, aynı zamanda çok okumuş ve sanat tarihini incelemiş bir bilgindi. Bizans kiliseleri, sarayları, mozayık ve freskleri, bir kısmı harap olmaya yüz tutmuş olmakla beraber, olanca canlılıklarile gözleri önünde idi. Bellini bir taraftan mozayıkları kopya ediyor, bir taraftan da bazı abidelerin inceden inceye işlenmiş desenlerini çiziyordu. Bu desenlerin en mühimlerinden biri The-odose obeliskinin alçak kabartma desenleri idi. Avrat pazarının bulunduğu yerde Arcadius tarafında dikilen bu sütun, çepeçevre ve helezonvari, Arcadius'un zafer ve askeri menkibelerini kabartmalarla canlandırıyordu.

Hükümdarın emri olmasa belki de hiç bir ressamın karşısına böyle uzun müddet çıkmaya cesaret edemiyecek kimseler Bellini'ye modellik etmişlerdi. Eski vesikalar, ressamın, bazı saray erk nile Fatih'in g zdelelerinin de portrelerini yaptığını kaydetmekle beraber, bu eserlerin  kibeti pek bilinmiyor. Yalnız Bellini'nin halk, asker ve kadın tiplerinden meydana getirdiği bazı çok güzel desenler elimizdedir. Bu desenlerin tekniği çok realisttir, devrin tiplerini canlandırma bakımından paha biçilmez değerdedir. Bellini yüzleri titiz bir dikkatle incelemiş, elbiseleri bir kop-yacı sadakatle resmetmiş, karakalem desenlerin yanına kumaş motif ve renkleri hakkında notlar yazmıştır. «Solak» ve «Kadın» bu desenlerin en dikkate değer olanlarındandır. British Museum koleksiyonları arasında bulunan bu karakalem desenler, Gentile'nin çizgi ustalığını, tabiatı ne kadar sadakatla kopya ederse etsin genişliğini ve plastik kıymetlerini kaybetmeden tekniğini gereği

kadar gösteriyor. Bellini burada, İtalyada gördüğümüz diğer eserlerinde de gördüğümüz gibi, desen alanında, elinde palet olduğu zamanlardan daha rahat, kendinden daha emin görünüyor. Venedik sanatının bir «primitif»i olan Gentile, hiç bir eserinde bir nevi «arkayizm»den kurtulamamışsada, boya ile örtülü olmayan desen tekniğinde en usta ressamlarla boy ölçüşecek emniyet ve sağlamlıktadır.

Gentile Bellini'nin İstanbul devresinde bıraktığı en mühim eser hiç şüphesiz bugün British Museum'da bulunan yağlı boya portredir. Bu pentürü sadece bir tarih vesikası olarak ele almak doğru olamaz. Teknik başarıları, onu, İtalyan Rönesansın portre ve figür topluluğunun mümtaz bir parçası olarak kabul ettirir. Üstelik bu resim, Venedik ekolü çerçevesi içinde bir dönüm noktası, bir devir başlangıcıdır. Gentile'ye kadar Venedik resmi, Bizans ikonculuğunun taklit ve kopyalarından, bir de Jacopo Bellini'nin Meryem figürlerinden başka böyle büyük çapta figür görmemişti. Venedik bu bakımdan öteki İtalyan sanat bölgelerine kıyasla son derece gecikmiş, Rönesans hayli büyük adamını vermişken o, Bizantan arkayizmden kurtulamamıştı. Venedikin ilk Rönesans sanatkarı Bellini olduğu gibi Venedik resim ekolünün ilk sayılı portrelerinden biri de Fatih'in yağlı boya resmidir.

Bu portresini biraz inceleyelim.

Hükümdar, üst kısmı kemer bir pencereden bakıyormuş gibi çerçeve içine alınmıştır. Kenarı alçak kabartmalarla süslü olan kemerin iki tarafında, Bizansın üç imparatorluğunu temsil eden taşlar bulunmaktadır. Kemer tutan sütunlar, Rönesans üslubunda motiflerle süslüdür. Sütun başlıklarına gelince, bunlar, Türk, Bizans ve İtalyan başlıklarının bir sentezi görünüyor. Portrenin alt kısmında pencere kenarı gibi ön plâna gelen çıkıntı üstüne devrin kıymetli kumaşlarından biri serilidir ki, süsü ve zenginliği, Fatih figürünün sadeliğiyle tezat halindedir. Bu kumaşın üslubuna belli bir karakter izafe edilemez. Daha ziyade Venedik «brokar»larına benzer. Ama o devirlerde Venedik kumaşları da Türk ve İran kumaşçılığının tesiri altında kaldığından, tablonun bu elemanı da karışık stillerin bir sentezidir. Kumaşın üstü kıymetli taşlarla örülüdür.

Fatih'in figürü, büyük bir sadelik ve ifade olgunluğu içinde, tam bir plastik mükemmellik tesirini verir. Desen, eski Şark minyatürlerini çizgi senfonilerini hatırlatacak kıvraklıktadır. Kürkün iki yakasile sarığın kıvrımları birbirini tamamlayan tatlı helezonlar halinde tertip edilmiştir. Bu eğri çizgiler, figürün iki tarafındaki sütunların sert düzlükleriyle tam bir ahenk yaratan tezat halindedir.

Eserin kromatik, yani renk sistemi kahve rengi, kırmızı, beyaz ve siyah klavyesi üzerine kuruludur. Sarığın tatlı, şeffaf beyazile Hükümdarın soluk çehresi arasındaki yakınlık, hâkim bir fırçanın başarısıdır. Bellini sarığın beyaz valörlerinde ustalığını göstermiştir. Venedikte, ressamın diğer eserlerini de uzun uzun incelerken, beyaz valörlerde son derece muvaffak olduğunu kaydetmiştik. Beyaz lekeler Centile'nin tablolarını yer yer aydınlatır, ve bu bakımdan ustalığını pek iyi bilen ressam hemen her eserinde bulut, elbise yelken, divar veya binaları bahane ederek beyaz satırları mümkün olan bollukta kullanmıştır.

Fatih portresinin «psikolojik muhtevası» üstünde de durmak lâzımdır.

Bu resim, birinci plânda bir tarih vesikası olduğu gibi, bir tipi canlandırma bakımından da, Fransızların «document psychologique» dedikleri cinsinden pek çekici bir tasvirdir. Bizans ikonlarıyla mozayıklarının izi üstünde yürümeye başlamış olan İtalyan ressamlığı, Cimabue (1240—1310) ve Giotto (1266—1334) ile sertliğini, arkayizmini kaybetmeğe başlamış, nihayet XV inci yüzyılda Mantegna'nın meydana çıkışıyle (1431—1506) hareket ve ifade derinliğine doğru ilk adımları atmıştır. Rönesans ressamları ve heykeltıraşları insan yüzünü ele alırken, onun ruh manasını, ifade ve karakter hususiyetlerini de aksettirmeye gayret ederlerdi. Rönesans portrelerinden hiç biri ötekine benzemez, çünkü her portre, sahibine benzediği kadar, modelin karakter ve düşünüş

derinliklerine inen bir tahlilin neticesidir. Rönesans portrelerinin bu karakteristiği Leonardo da Vinci'nin Mona Lisa'sında, Verrochio'nun Venedikteki Colleone heykelinde, Donatello'nun Padova'daki Gattalemata'sında görülmektedir. Raphael, Michel-Angello, Tiziano ve daha bir çok ressam çizdikleri kadın ve erkek tasvirlerinde, modellerin ruh derinliğine kadar inmeğe ve resimleri, kaba tâbirle, «yaşatmaya» muvaffak olmuşlardı. Portre sanatı, Bellini kardeşler sayesinde, Venedikte de gelişmişti. Bellini'ler zamanında ya Gentile'ye, ya Giovanni'ye portresini ısmarlamayan şahsiyet kalmamış gibi idi. Bundan dolayı Venediğin sosyal ikonografyası hayli zengindir.

Gentile Bellini portrecilikteki ustalığını bilhassa Fatihin portresinde göstermiştir. Thuasne bu tasviri incelerken onda yorgun, bezgin bir ifade buluyor. «Padişah, diyor, belliki hayli yıpranmış, çökmüş. Zaten, portrenin yapılışından az sonrada vefat etmesi mukadderdi.»

Centile'nin elimizde bulunan diğer mühim bir eseri de Fatihin madalyasıdır. Bu madalya, British Museum'daki portre ile benzerlikler taşır. Madalyanın bir tarafı, İstanbul, Konya ve Trabzon imparatorluklarının alt alta istiflenmiş taclarile süslüdür. Bu tarafında şu ibare bulunur : «Gentilus Belenus Venetus Eques Aureatus Comes Q. Palatinus.» Madalyanın öte tarafında Fatihin yüzü, alçak kabartma halinde tecessüm eder. Hükümdarın büstü, sarığı, elbisesi, sola bakan profili yağlı boya tablonun karakteristiklerini taşır. Yalnız burada Bellini, nedense, modelini daha gençleştirmiştir. Sakal daha kısa, burun portrede görülen sivrilikte değil, bakış daha canlı, daha cevval görünüyor. Bu tarafın ibaresi de şudur : «Magni Sultan Mohamet II Imperatoris.»

Gentile'nin yalnız bir değil, birkaç Fatih portresi yapmış olduğu rivayet edilir. Ressam bu tasvirleri İstanbulda mı yaptı, yoksa Venediğe döndükten sonra mı vücade getirdi, orası meçhul. Thuasne'in naklettiğine göre Paul Jove adında Tomalı bir papas bu portrelerden birini satın almış ve gravür halinde kopya ettirerek «Elogia Vivorum Illustrum» adlı eserinin çeşitli baskılarında yayımlamıştır. Gravürün orijinali, yani yağlı boya tablosu kaybolmuştur. Gravürü incelerken dikkatimizi çeken, gerek portrede, gerekse medalyadaki hususiyetlerin tekrarlanmış olmasıdır. Yalnız burada Fatihin sol kolu görünmekte, sağ elile bir gül tutmaktadır.

1480 yılı sonlarına doğru Fatih ressamı huzuruna çağırarak artık Venediğe dönebileceğini kendisine bildirdi. Ama bu, kuru bir yol verme değildi. Hükümdar ressama teşekkür etti, İstanbulda kaldığı müddetçe bütün emirlerini yerine getirmek için sarfettiği gayretten minnettar olduğunu ısrarla tekrar etti. Nihayet Fatih, hizmetlerine karşılık ne istediğini ressamdan sordu. Bellini, kendine has bir sadelik ve tevazu ile, hiç bir şey istemediğini, sadece Venedik Senatosu ve Doğu'na hitaben bir tavsiye mektubu rica ettiğini bildirdi. (d)

Fatih, tavsiye mektubunu vermekle beraber, hayli cömert davrandı, ressama pek kıymetli hediyeler bağışladı. Bu hediyelerin en kıymetlisi, Türk motiflerle süslü ve 250 altın ağırlığındaki zincirdi. Fatih Bellini'ye Beylik, ayrıca da «Comte Palatin» ünvanını veriyordu. Gentile'nin «Comes Q. Palatinus» lâtinca ibaresile kullanacağı bu ünvan «Hükümdar sarayına, Ocağına bağlı kişi» manasına geliyordu.

Gentile yılın son günlerinde İstanbuldan hareket ederek geldiği gibi dönüşünde de güzel bir hava, sakin bir denizden faydalandı. İstanbulda sıcak, samimi bir muhit bulmuştu. Fatih Sultan Mehmedi, büyük hükümdarı artık unutamaması, aziz hatırasını ölünceye kadar kalbinde tutması mukadderdi.

Başta kardeşi Giovanni olduğu halde bütün Venedik Centile'yi karşılamaya koşmuştu. San-Marco rıhtımında bir mahşer kalabalığı vardı. Centile'nin rıhtıma ayak basması saraya götürülmesi bir oldu. Doj, Gentile'yi, bir büyük elçiyi kabul eder gibi, hararetle tebrik etti. Fatihin tavsiye mektubu tesirini derhal gösterdi. Dojluk, Bellini'ye kaydıhayat şartile, 200 altın maaş bağladı. Bellini, İstanbuldan döndükten sonra, Türkiyede başladığı bazı eserlere devam etmiş, bu arada Fatihin medalyasını bitirmiştir. Diğer taraftan, evvelce de kaydetmiş olduğumuz gibi, ressamın

Venedikte vücade getirdiği bazı büyük kompozisyonlarda İstanbul tesirleri açık olarak görülmeye başlamıştı. Bellini'nin İstanbula gelişile resim sanatımızda göze batar bir değişiklik görünmemekle beraber büyük ressamın burada bıraktığı — sonraları ne şekilde Türkiyeden çıkmış oldukları henüz belli olmayan — eserlerin Batı resminin ilk tohumlarını ektiği de muhakkaktır. Üçyüz yıl sonra Avrupa ile bağlarını sağlamlaştıran Türkiye, sanatta, duygularını ve dünya görüşünü değilse bile, tekniğini ve malzemesini Batıya uydurmak zorunda kalacaktı. Fatihin ileride mukadder olan bu kaynaşmayı, bu sentezi, çok evvelinden sezmemiş olması imkânsızdır. Bu bakımdan Bellini'yi daveti, çağdaş resim sanatımızı haber veren bir «kehanet» olarak kabul edebiliriz.

NOTLAR VE İLÂVELER

a) Venedik, IX uncu yüzyıldanberi doğu memleketlerle kuvvetli bağlar kurmuştu. San-Marco kilisesinde olduğu gibi Venediğin daha bir çok binasında görülen mozayıklar, sütun başlıkları, kemerler ve daha bir çok mimari elemanı. Bizans geleneğinin tesir kuvvetini ve Adriyatikte devamlılığını gösterir. Haçlı seferlere katılan Venedik Cumhuriyeti, Ege denizi havzasında kolonilere sahip olmuş, bu yüzden sanatına «ekzotik» tesirlerin kapısını açmıştı. Venedikli tüccarlar, doğu memleketlerinden çeşit çeşit sanat eserleri, halılar, kilimler, işlemeli kumaşlar, minyatürler getirirlerdi. Bu tesirler neticesinde Rönesans, Venedikte, bir şark havasına büründü. Mimarlıkta, kubbeli ve kemerli Bizans üslubu tatbik edildiği gibi binaların içi mozayıklar, renkli mermerler, altın, gümüş veya fildişi kakmalarla süslendi. Bizansta olduğu gibi Venedikte de mimarların başlıca kaygısı, yapıların iç ve dışında, haşmet, zenginlik, göz kamaştırıcı, pırıltılı bir süs tesirini uyandırmaktı. Venedikli mimarların yalnız Bizanslı mimar ve ustalarından değil, İslâm memleketlerinden getirilen sanatkârlardan da faydalandıkları doğrudur.

Venedikte mimarlık, süsleme sanatları — bilhassa cam işleri — hayli gelişmiş iken resim ve heykeltıraşlığın geri kalması üstünde durulacak bir noktadır. Rönesans ressam ve heykeltıraşlığı Venediğin kapılarına kadar geldiği devirlerde, Adriyatik sitesi, heykeltıraş olarak tek bir sanatkâr çıkaramıyor, resimde de Bizans ikon ressamlığının artık donmuş, formülleşmiş şekillerle yetiniyordu. XIII üncü ile XV inci yüzyıllararası Venedik, ikon ressamlığını sadakatla devam ettiren tek sanat merkezi kalmıştı.

İkon'lar, tahta panolar üstüne nakşedilmiş dini resimlerdi. Bizans bunları kliselere, evlere, saraylara asar, tasvirlerine tapardı. İkon, doğu Hıristiyan sanatının bellibaşlı bir koludur. İlk ikonlarda arkayık Yunan resminden, şark minyatürlerinden, Mısır divar fresklerinden tesirler görülür. İkon tekniğinde, başlangıçtan sönüşüne kadar formülleşmiş aynı statik unsurlar görülür. Desen, renk, istif ve kompozisyon, Bizans'ta olduğu gibi ikon sanatının yayıldığı yerlerde, Rusyada, Balkanlarda, İtalyada değişmemiş, ikon ressamları yeni renk ve şekiller aramaya, donmuş formülleri canlandırmaya yeltenmemişlerdir.

Deniz yolundan Bizansla devamlı bağlar kurmuş olan Venedik, ikon ressamlığına pek uygun bir tesir yatağı idi. Venedikli ustalar, ikon tekniğinde hatırı sayılır değişmeler yaratmaya muvaffak oldular. Bizansın küçük resim çapları büyüdü, hatta muşamba bile kullanılmaya başlandı. Bizans ikonlarındaki Meryem Ana, İsa ve azizlerin benzerleri, divar resmi —fresk— tenkiği kalıbına kliselere büyük satırlar kaplamaya başladı.

Venedikte ikon resmi geleneğini kırarak Rönesans hareketine katılan ilk ressam, Giovanni ve Gentile'nin babası Jacopo Bellini'dir. Ne yazık ki Jacopo'nun, bir ikisi dışında, yağlı boya eserleri mahvolmuş ve üç desen koleksiyonundan başka bir şey kalmamıştır. Ama bu koleksiyonları çeşit ve sanat zenginliği bakımından Jacopo'nun Venedik resmi çerçevesi içinde ne kudretli

bir öncü olduğunu gösteriyor. Giovanni Bellini dış tesirlere daha açık, kardeşinden daha meraklı ve araştırmacı bir mizaca sahipti. Buna karşılık, Gentile'yi yetiştiren babasıdır ve Fatih'in portrecisi ömrü boyunca babasının çizdiği yoldan ayrılmamıştır.

b) Sanat tarihi, Bellini'ler ailesi içinde bilhassa Giovanni'ye büyük pay ayırır. Jacopo, Venedik sanatının bir «primitif»i olduğu ve Gentile babasile küçük kardeşi arasında bir dönüm noktası teşkil ettiğinden, Giovanni'ye kıyasla gölgede kalmışlardır. Gentile Bellini'nin hatırasına hörmetimiz, bizi, kardeşinin sanat mizacına sahip olmadığı gerçeğini itiraftan alıkoyamaz. Giovanni, Tiziano'lar, Tintoretto'lar, Veronese'lerle boy ölçüşebilecek bir sanat dehası olduğunu göstermiştir. Hakkında bir çok kitap, inceleme ve etütler çıkmıştır. Buna karşılık, Gentile'yi ele alan bir kitaba rastlıyamadık. Ama, bu, sanat tarih ve ansiklopedilerin ona geniş yer vermelerine engel olmamıştır. Tarihçiler Gentile ile Giovanni arasındaki karakter ayrılıkları üstünde durmuşlardır. Giovanni koyu bir dindar, mistik bir ruh idi. Yıldan yıla geliyor, yeni yeni teknikler, çizgi ve renk kombinezonları peşinde koşuyordu. Başka ressamın kendisini geçmelerine gönlü razı değildi. Bu yüzden hayati, devamlı bir mücadele içinde geçmişti. 1515 de, ölümünden bir yıl evvel meydana getirdiği «Saçını Tırtıyan Venüs» tablosunda, elleri artık titreyen ihtiyar ressam, parlak devresine girmiş Venedik resminin yeni ustaları, Tiziano'lar, Giorgione'lerle boy ölçüşmüştür.

Gentile'de bu hırslardan eser yoktur. O, belki Giovanni kadar dindar değildi, içinde mistisizma yaşamıyordu. Ama kardeşinden daha dürüst, daha temiz, daha mert olduğu şüphesizdi. Kazancına, menfaatına düşkün değildi. Yaşayacak, rahat çalışacak kadar parası vardı, başka isteği hırsı yoktu. Gentile'nin sakin, sessiz mizacını eserlerinde görür gibiyiz. Bu eserler, dış âlemle ilgili, insan tiplerini incelemekten ve her birinin kendine has karakterini yakalamaktan hoşlanan bir realistin eserleridir. Centile, Meryem Ana'nın, İsa'nın ve azizlerin hayali tasvirlerinden çok etrafındaki hemşerilerinin yüz ifadeleriyle ilgilidir. Centile, resimlerinde, devrinin sadık bir «kronikçi»si, bir «musavviri» görünüyor. Din konusu üstüne yaptığı tablolar, mistik sahneler değil, törenler, alaylar, meydan toplantıları, kliseden çıkış veya kliseye girişlerdir. Bu dini törenlerin ressama büyük kompozisyonlar çizmeye bahane olduğu, tabloların mistik manasından çok fazla kalabalık insan kitlelerini bir araya toplama işle meşgul olduğu bellidir. Centile'nin Venedik ve Milano müzelerindeki büyük kompozisyonlarındaki yüzlerce küçük figüründen her biri pek canlı psikolojik portrelerdir. Centile Fatih'in portresinde gösterdiği hassayı burada da belli etmiştir : modellerinin ruh özelliğini görmek ve canlandırmak.

Giovanni ve Gentile Bellini'nin kendi portrelerine baktığımız zaman iki kardeşi birbirinden ayıran mizac farklarını daha iyi anlamış oluyoruz. Giovanni kendi resmini çizmiştir. Ressam burada, bir Venedik asilzadesinin edasını taşır. İnce, kemikli yüzünde gurur ifadesi vardır. Sanat hırsı, dinî mistisizması bu ifadeye bellidir. Gentile de kendi resmini çizmiştir. Bu portre, «San-Marco Meydanında Bir Dinî Tören» isimli büyük kompozisyonundaki hayli kalabalık insan tipleri arasına sıkışmış bulunuyor. Bu resimle öteki tarihi gravürlerden, Bellini'nin olgun yaştaki tipi hakkında bir fikir sahibi olabiliyoruz. Centile uzunca boylu, iri yapılı, sert adaleli açık ve dürüst bakışlı bir adamdı. Düşündüğünü gizlemeden söyler, dalkavukluk, ikiyüzlülük bilmezdi. Hayatında övündüğü ender şeylerden biri, İstanbul'da iken Fatih tarafından kendisine verilen Bey pâyesi idi.

Centile'yi Fatihe yaklaştıran unsurlardan biri, ressamın iyi huyu, açık kalpliliği, belki de patavatsızca konuşması, hislerini saklayamamasıdır. Fatih ile Bellini'nin karşılıklı münasebetleri ve dostlukları hakkındaki tarihi vesikalardan hep aynı mana fışkırıyor. Sanatkarla hükümdar, batıl inanışlara düşman mizacları, realiteleri derhal gören ve lüzumsuz hayallere kapılmayan doğru, sağlam karakterleriyle birbirlerini takdir etmişlerdi. Fatih'in Gentile gibi derin düşünen, kültürlü bir ressama hayranlığı tabii idi. O, böyle şahsiyetlerle eskidenberi ilgilenirdi. Gentile ile uzun konuşmalarında sohbet, yalnız sanat konusu üstünde dolaşmaz, türlü mecralara sapardı. Fatih'in Gentile'den zihnini kurcalayan bir çok konu hakkında danıştığı olurdu. Hükümdar, res-

...samın samimi, candan cevaplarını severdi. Bellini ise, Venedik Dojlarından sonra ilk olarak böyle büyük bir sima ile karşılaşılıyordu. Ressam, bu «Asya Prensi»nin Dojları gölgede bırakacak çapta olduğunu hayretle görüyordu.

Kendi de bir Rönesans adamı olan Giorgio Vasari'ye inanmak lâzımsa, Gentile'yi İstanbul'dan ayıran sebep, Rodos seferi hazırlıkları olmuştu. Güya, bir yabancı'nın sarayda yatıp kalkması, hükümdarla fazla dost olması dedikodulara yol açmış, Fatih'te, bir tatsızlık çıkması endişesile, ressama yol verme zorunda kalmıştı. Yazılarında tarihi vakaları dilediği gibi değiştirmiş, yanlış edindiği bilgileri kontrolsüz nakletmiş olan Vasari'nin bu hükmüne pek inanamayız. Fatih, böyle dedikodulardan korkacak mizacda değildi. İstese, Gentile'yi daha aylar, belki de yıllarca, Türkiye'de alıyordu. Gerçeği daha sade, daha normal sebeplerde aramak gerektir. Gentile bütün siparişleri yerine getirmişti. Seyahatinin asıl maksadı olan yağlı boya portre muvaffakiyetle başarılmıştı. Gentile'yi İstanbula getirtmekle Fatih, Türk resmine yeni bir yol göstermek istedi ise bunun o kadar kolaylıkla başarılacak bir inkılâp olamayacağını her halde anlamıştı. Devrin Türk minyatürcüleri, Orta Asyadan beri devam edegelen ve İslâm sanatına yüzlerce şaheser kazandırmış bir görüş ve tekniği, bir tek batılı sanatkarın aksiyonu ile, bırakamazlardı.

c) Fatih'in Hıristiyan doktrin ve prensipleri hakkında Patrik Yenadios'la yaptığı uzun görüşmeler, Batı klisesinde birbirinden garip tefsirlere, hattâ delice ümitlere yol açmıştı. Papa II inci Pie 1642 de Fatih'e uzun bir mektup yazmıştı. İtalyan arşivlerinde saklı olan bu mektup 1642 satırlık «romantik» bir nâmedir. Diplomatik muhabere usullerine uymayan ve Fatih'e gönderilmemiş olan bu mektup, sadece, Papanın hayallerini, ümitlerini açığa vurmaktan bakımından dikkate değer. Papa şöyle yazıyor :

«Ey Sultan, küçücük bir şey, seni, yer yüzünde yaşayan insanların en kudretlisi, en meşhuru yapabilir. Bu şey nedir, diyeceksin. Onu bulmak zor değildir, çünkü o, bir su damlasıdır, elinin altındadır : seni «vaftiz» edecek su damlası. Eğer buna razı olursan, seni, Rumların ve bütün Şarkın İmparatoru ilân ederiz.»

ç) İslâm minyatürünün karakter ve bünyesini incelerken Ernest Kühnel şöyle yazıyor : «Kur'anın, canlı varlıkların tasvirini yasak ettiği, bu sebepten de İslâm sanatında resimle heykelin hiç bir zaman gelişmediği fikri hâlâ devam eden çok yanlış bir düşüncedir. Hakikatte, bu mukaddes kitapta bahis konusu olan sûre, ancak putperestliği yasak etmektedir. Bundan, sanatkarın «dinî konuları» figürlü veya sembolik bir şekilde ele almaktan sakınması gerektiği neticesi çıkar. İslâm memleketlerinde hiç bir zaman bu yasağa karşı gelinmemiş, hiç bir yerde bir İslâm akidesi resimle gösterilmemiştir.»

«İslâm dininde Allah birdir, gayrimer'îdir, tecessüden berîdir.» Bunun için put yapmak ve ona tapmak yasaktır. Kur'anda resim yapma yasağı hakkında hiç bir ayet bulunmadığı halde ressamlık, bir çok hadislerle, kesin olarak günah sayılmıştır. İşte bunlardan üçü :

«Kıyamet gününde azabı en şedid olanlar, musavvirlerdir. Onlara, yarattığınız şeylere hayat veriniz, denir.»

«Suret yapan herkes cehennemdedir. Yaptığı her surete can verilerek cehennemde azab olunur.»

«Allahüteala şöyle diyor : benim yaratışım gibi yaratmaya uğraşan kimseden daha zalim kimdir ? Haklı iseler bir habbe, bir zerre veya bir arpa halketsinler.»

İslâmlığı kabul eden topluluklarda resim hakkındaki kayıtların ne dereceye kadar sayıldığı meydandadır. Resim, Hıristiyan sanatının olduğu kadar İslâm sanatının da canlı ve zengin bir koludur. Ancak, söylene söylene, yazıla yazıla empoze edilmiş günah fikri, İslâm resmini, Hıristiyan resminden hayli ayırmış, ayrı bir idealin vasıtası kılmıştır. Hıristiyanlıkta resim, doğrudan

doğruya, dini yayan bir vasıta. Denebilir ki XVIII inci yüzyıla kadar başka fonksiyonu yoktur. Roma katakompları içinde gizlenen Hıristiyanların ilk jesti, mağara duvarları üzerine Allahların, İsa ve Meryemin resimlerini çizmek olmuştur. İsa'nın çarmıha gerilişi bir dramdır. Hıristiyan sanatı bir dram üzerine kurulmuş ve devam etmiştir. Bu sanat sonraları, insanı da ele alınca, onu, olanca canlılığı, yani ruhile aksettirmeye gayret etmiş, sevinçlerine, acılarına, ümit ve hayallerine ayna olmuştur. Ressamlarla heykeltıraşlar insan figürünü gitgide daha sadakatla kopya etmişler ve bu kaygı bir gün o derece muvaffakiyetle kendini göstermiştir ki, çizgi ve hava perspektivi, anatomi, ışık gölge ile resimlenen şeyler, seyircinin gözleri önünde, birer gerçek gibi tecessüm etmişlerdir.

Hadislerin empoze ettiği kayıtlar neticesi olarak İslâmlıkta resim, bir tek yol tutmuştur. Bu yol, ornömental ve dekoratiftir. Küçük çaplarda kalma zarureti İslâm resmini kitap sanatının bir kolu şekline sokmuş, yazı, tezhipte atbaşı yürütmüştür. Bilindiği gibi ilk Arap resimli yazma kitapları Mekaniğe, idrolige, astronomiye ve tabiat bilgisine dair ilim kitaplarıdır. Sonra masallar, tarih kitapları, «makamat»lar resimlenmeğe başlandı. Resimli yazma kitap, Arabistandan sonra Türkiyede, İranda ve Hindistanda da gelişti.

Bu bakımdan elde henüz vesika olmamakla beraber, Fatih'in İslâm ressamlığı hakkında neler düşündüğünü, Bellini hadisesi aydınlığıyla, tahmin edebiliriz. Fatih büyük bir sanat koruyucusu idi. Zamanında ressam loncaları kurulmuş, İranlı, Türk ve başka milletlere mensup «nakkaş»lar sarayda yer almışlardı. Vasari'nin rivayetine göre Fatih'in Batı sanatı ile ilk teması, Venedik elçisinin Giovanni Bellini'nin bir kaç eserini kendisine hediye etmesiyle başlar. Eğer Fatih, İslâm sanat geleneğine kuvvetle bağlı bulursa idi, bu tabloları bu derece hayranlıkla seyretmez ve onlarda, milli sanatı yeni yollara götürecektir. Hükümdarın, Giovanni'nin eserleri karşısında müsbet tepkisi artık bir tarih gerçeğidir. Fatih Giovanni'yi İstanbula getirtmek istemiş, bu imkânsızlık karşısında Gentile'yi aynı ilgi ve hayranlıkla karşılamıştır.

Fatih'in yalnız resme karşı değil, heykele de ilgisi ayrıca dikkati çekecek ehemmiyettedir. İslâm gelenekleri, resim sanatının gelişmesine adeta göz yumarken, heykeli sert kayıtlarla ortadan kaldırmıştır. Heykel, resimden çok, puttur. Plânları, mücessemliğiyle insanı resimden daha kuvvet ve tesirle, taklid eder. gölgesi, insan gölgesi gibi yere düşer. Bu yüzden İslâmlıkta heykel sanatı, oymalar, kabartmalar, demir ve tahta işleri şekline dökülmüş ve insanı tasvirten kaçınmıştır.

Angiolello Fatih'in sarayında yalnız resimler değil, heykellerin de mevcudiyetinden bahseder. Fatih, alçak kabartma altın madalyasını Bellini'den başka Costanzo di Ferrara ve Matteo de Pasti'ye de yaptırtmıştı. Resim ve madalya olarak Fatih ikonografyası zengindir. Bu ikonografya ayrıca yayımlanacağı için aradığı bilgileri okuyucu, başka eserlerde bulabilecektir.

d) XVII. yüzyıl İtalyan yazarlarından Ridolfi, «Venediğin meşhur ressamları» adlı kitabında, Bellini'nin dönüşüne pek garip bir sebep gösterir. Ridolfi'nin anlattığı fıkra budur :

Gentile bir gün, Saint Jean-Baptiste'in kafası kesilmesi konusunda yaptığı bir tabloyu Fatih'e gösterir. Tabloyu uzun uzun tetkik eden hükümdar, eserin güzelliğini övmekle beraber, ehemmiyetli bir kusuru olduğunu söyler. Gentile, bu kusuru sorduğunda Fatih, kesilen bir kafanın, adalelerin derhal yukarıya doğru çekilmesinden dolayı, boyunsuz gibi duracağı cevabını verir. Ressamın hayreti karşısında Fatih, söylediklerinin doğruluğunu isbat için, orada bulunan askerlerden birine, bir esir getirerek derhal boynunu uçurmasını emreder. Esir getirilir, boynu uçurulur ve Fatih, gözleri dehşetle açılan Gentile'ye, satırı yedikten sonra gerçekten derhal «takallüs eden» adaleleri ve boyunsuz gibi duran kafayı gösterir. Gentile Bellini bu hadise karşısında o derece korku duyar ki, aynı şey belki bir gün benim de başıma gelir düşüncesile gitmeyi kararlaştırır.»

Bu hikâyeye Ridolfi'den başka kimse inanmamış görünüyor. Thuasne' diyor ki : «Farzedelim ki bu hadise cereyan etmiş olsun. Ama şunu da hatırlamak lâzım ki tarih, bu gibi masallarla

doludur. Yunan müellifi Séneque de, ressam Phrasius'un, zincire vurularak karnı kartal tarafından deşilen Prométhée resmini yapmak için bir adamı çarmıhladığı ve yüzünde beliren müthiş acı ifadelerine baka baka eserini yaptığını nakleder. Michel-Angel'o hakkında da buna benzer rivayetler dolaşmıştır. Öte yandan, eğer Ridolfi'nin fıkrası doğru ise, Vasari, yüz yıl evvel bunu niçin ihmal etmişti ? Fatih sarayında yaşamış olan Jean-Mario Angiolello, «Histoire Turchesca»-sında böyle canlı ve karakteristik bir vak'ayı kaçırır mı idi ?

e) Floransalı ressam ve mimar Giorgio Vasari (1511—1574) Rönesans sanatçılarının biyografilerini yazmış olmakla isim bırakmıştır. Vasari, XIII üncü yüzyıldan XV incinin sonuna kadar devam eden zengin devreyi temsil etmiş büyük ressam ve heykeltıraşları birer birer ele almış, hayatlarını nakletmiş, sanatlarını incelemiştir. Zamanla, orta derecede bir sanatkar olan Vasari'nin, kıymet ölçülerinde, hadiseleri nakledişinde hayli yanlışlar yaptığı meydana çıkmakla beraber, on, onbeş cilt tutan hatıra ve biyografileri, Rönesansın büyük şahsiyetlerini tetkik etmek isteyenler için başlıca bir kaynaktır. Vasari, XV inci yüzyıl ressamları arasında, Bellini'lere ayrı fasıllar ayırmamış, onlardan yer yer bahsetmiştir. 1841 de basılan ve bugün İstanbul Eski Eserler Müzesi kütüphanesinde bulunan on ciltlik «Vies des Peintres, Sculpteurs et Architectes»in bir cildinde Bellini'ler hakkında sahifeler vardır. Centile'ye dair iki sahifeyi tercüme ederek bu yazıya katmayı faydalı bulduk.

«Büyük Türk, bir İtalyan elçisinin kendisine hediye ettiği ve Giovanni Bellini tarafından yapılmış bazı portreleri görünce o derece hayran oldu ki, yağlı boya resimleri ve tasvirleri yasak eden İslâm kanunlarına rağmen, onları memnunlukla kabul etti, hatta, Venedik Senatosundan, Giovanni'yi İstanbul'a göndermesini rica etti. Senato üyeleri, bir taraftan, çok yaşlı olan Giovanni'nin yolculuk yorgunluğuna dayanağmıyacağı, öte taraftan da Büyük Kurultay salonunda açışan bu kıymetli erissamı şehirden ayırmamak kaygısıyla, Giovanni'nin yerine geçecek en kudretli sanatkar bildikleri Gentile'yi İstanbul'a göndermeye karar verdiler. Venedik kalyonları Gentile'yi İstanbul'a götürdü. Oraya varınca Venedik Senyörlüğü elçisi Gentile'yi Sultana takdim etti ve Sultan, ressamı, türlü sevgi gösterileri ve okşamalarla karşıladı. Gentile, hükümdara bir tablo hediye etti ki bu eser, Sultan Mehmed'in son derece hayranlığını çekti. Sultan Mehmet, ölümlü bir insanın tabiatı bu derece ilâhi şekilde taklidedebileceğine inanamiyacak oluyordu. Az sonra Gentile, bu İmparatorun, adeta bir «mucize» olarak karşılanan bir portresini vücade getirdi. Haşmetmeap bundan sonra, Gentile'ye : «Sen kendi resmini de yapabilir misin ?» diye sordu ve Centile, «Evet» dedi, ve az sonra çok canlı görünen kendi portresini Sultan Mehmede gösterdiğinde hükümdar, ressamın gerçekten ilâhi bir kudrete sahip olduğu fikrine varmış bulundu. Eğer, yukarda söylediğimiz gibi, Peygamberin kanunu resim yapma faaliyetini Türklere yasak etmese idi, Sultan Mehmet Gentile'nin geri dönüşüne belki hiç razı gelmiyecekti. Ya kullarının hoşnutsuzluğunu uyandırmamak için, ya başka her hangi bir sebepten, Sultan Mehmet bir gün Gentile'yi huzuruna çağırır, hizmetlerinden dolayı ona teşekkür etti, ressamı, metih ve sitayişlere garkeyledi. Ve isteyeceklerinin hiç birisine red cevabı almayacağı teminile, ne dilediğini soru. Pek edepli ve dürüst bir adam olan Gentile, Vatanı olan Venediğin Haşmetli Senatosu ve kudretli Senyörlüğüne hitaben bir tavsiye mektubundan başkaca bir ricası olmadığını söyledi. Sultan ressama derhal, en hararetli, en methedici bir şekilde yazılı bir mektup vermekle kalmayıp, onu adeta hediyeler altında boğdu. Bu arada, 250 altın düka ağırlığında bir Türk zincirini de ressamın boynuna bağladı. Bu zincir bugün hala Bellini ailesinin mahdır. Gentile, kazasız belâsız Venediğe vardığında, kardeşi Giovanni ve kendisini selâmlamağa gelen binlerce vatanşası tarafından karşılandı. Sultan Mehmedin Gentile'nin sanatını takdir etmiş olması herkesi sevindirmişti. Dojluk'la Venedik Senyörlüğü, Gentile'ye iltifatlar ederek, İstanbuldaki vazifesini bu derece başarıle bitirdiğinden dolayı tebrik ettiler ve elindeki tavsiye mektubuna verdikleri ehemmiyeti isbat için, kaydıhayat şartile ona 200 altın maaş bağladılar. Yurduna döndükten sonra Gentile az çalıştı. Öldüğü zaman

yaşı sekeseeni bulmuştu. Kardeşi Giovanni, 1501 yılında, S. Giovanni-e-Paolo da ona güzel bir mezar yaptırdı. Çok yaşlı olmasına rağmen, Giovanni Bellini, kardeşinin ölümüyle duyduğu acıyı unutmak için hümmalı bir çalışmaya koyuldu. Giovanni Bellini seksen yaşında ihtiyarlıktan öldü.»

Vasari'nin bu bendi, devrin canlı bir vesikası değerini taşımak bakımından, son derece mühimdir. Bu böyle olmakla beraber içindeki yanlışlar kolayca meydana çıkıyoro. Vasari'nin tezine göre, Fatih, Istanbula bir ressam gönderilmesi için Venediğe haberci salmadan evvel, Giovanni'nin tablolarını görmüş bulunuyordu. Ve Dojluktan Giovanni'nin gönderilmesini istemişti. Bu doğru olsa bile, Senatonun verdiği cevap hiç te diplomatik görünmüyor. Bir kere, eğer Fatih doğrudan doğruya Giovanni Bellini'yi çağırılmış olsa idi, Senato, barışın yeni kurulduğu bir devrede, bu ressamı göndermemek tedbirsizliğinde, hatta saygısızlığında bulunamazdı. Öte yandan, Gentile'den iki yaş küçük olan Giovanni, «yolculuk yorgunluğuna dayanamayacak» bir halde değ ldi. Aksin Gentile'den çok zinde ve sıhhatli olan Giovanni pek uzun yaşamış ve Vasari'nin dediğ gibi ihtiyarlıktan ölmüştü.

Vasari, Gentile 1501 de öldü diyor ki, bu da yanlıştır. Ressamın o yıl değil, 1507 de öldüğü kesin olarak tesbit edilmiştir. Gentile 1501 de, «San Marco'nun İskenderiyede vaaz vermesi» adlı büyük kompozisyona çalışmakta idi. Üstad Istanbuldan döndükten sonra böyle büyük çapta bir çok tablo vücade getirdiğine göre Vasarinin «yurduna döndükten sonra az çalıştı» demesi de tamamilen uydurmadır. Bu böyle olmakla beraber, Vasari'nin bütün yazıları gibi Bellini'ye ayırdığı kısımlar da, devrin kokusunu, çeşnisini bize kadar ulaştırın seslerdir.

BİBLİYOGRAFYA NOTLARI

f) Gentile Bellini'nin yaşadığı devir, hayatı ve sanatı hakkında bilgi edinmek isteyenler için elde mevcut yayınlar, sanat tarihi ve ansiklopedilerle dağınık yazı ve etüdler noksan görünüyor. Büyük devresi Giovanni Bellini'den az sonra başlayan Venedik resmini ele alan sanat yazarları, umumiyetle, Centile'ye, layık olduğu yeri ayırmamışlardır. Centile Bellini'nin ehemmiyeti küçümsememiş olmakla beraber, Giovanni'ye ayrılan pay onu gölgede bırakmaktadır. Şahsiyeti biz Türkler için pek mühim olan Centile'yi daha yakından tanımak ve hayat safhalarını derinliğine incelemek için bugüne kadar yayımlanmış eserlerin yetmediği meydandadır. Bu yolda ilerde yürütülecek çalışmalara temel bulmak için Venedik şehri arşivlerini aramak lâzımdır. Oradö henüz meydana çıkarılmamış vesikaların bulunması muhtemeldir. Topkapı sarayında da Bellini'nin sarayda ikameti hakkında vesikalar bulunacağı muhakkaktır.

Gentile'nin Istanbula gelişi ve buradaki çalışmaları hemen hemen bütün sanat tarihlerinde kayıtlıdır. Ayrıca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Türkçe bir çok makalelerde bu konu incelenmiştir. Bu yayımların başlıca üç kaynağı, Hammer'in Osmanlı Tarihi, Jean-Maria Angiolello'nun Historia Turchesca'sı, bir de Vasari'nin meşhur biografileridir. Bu arada da, L. Thuasne'nin pek mühim bir kitabı birinci planda yer almaktadır. Fatih Sultan Mehmet'le Bellini'yi karşılaştıran bu mühim etütte yazar, mevcut vesikaları pek güzel derleyip toplamakla beraber, yenilerini de bulmuş, kitabın çıkış yılı olan 1884 denberi aktüalitesini hiç kaybetmemiş değerli bir eser tertiplemiştir. Centile Bellini ile Fatih'in karşılıklı münasebetlerini tetkik edenlerin yolunda giderek, bizde, bu küçük kitaptaki bilgileri derlemek için, L. Thuasne'in eserini sahife sahife takibettik.

L. Thuasne, kitabına gereken ağırlığı vermek için, çok kere konu dışına çıkarak Latince metinlerden hayli uzun me hazlar gösteriyor. Gerçi bunların çoğu Fatih Sultan Mehmet devrine aittir, ama aynen nakledildikleri için Lâtince bilmeyenlerce çözülmesi çetin metinler halindedir. Bunlar da dahil olduğu halde eserin Türkçeye çevrileceğini haber aldık.

(g) Fatih'in fikri şahsiyeti hakkında malumat edinmek kolaydır. Yerli ve yabancı bir çok eser büyük adamın bu tarafa esası bir şekilde meşgul olmuşlardır. Bu bakımdan, bir bibliyografya sıralamak hem uzun olacak, hem de bizi konumuz dışına sürükleyecektir. Ancak, değerli Bizantinologlarımızdan Vladimir Mirmiroğlu'nun bir eserini burada kaydetmek istiyoruz. Fatihle Venedik dükası arasındaki mektupları, hükümdarın Patrik Yenadios- ve Yorgi Amuruçi ile görüşmelerini bir araya toplayan bu kitap, eski vesikaların titiz tercümelerine dayanıyor. Fatih Sultan Mehmedin ümanist cephesi burada tebarüz ettirilmiştir. Mirmiroğlu'nun bu kitabında, Gentile'nin olduğu söylenen bir tablo fotoğrafı vardır. Kalabalık şahıslı bu kompozisyonda Fatih, kıyafeti pek teşhis edilmeyen bir adamla konuşmaktadır. Resmin fonunda Sarayburnu görünmektedir. Londra da, lord Grawford'un koleksiyonunda bulunan bu resmin Fatih'in Patrik Yenadios Solarios'la görüşmesi tasvir edildiği söylendi ise de, Mirmiroğlu resimde görülen şahsın Yenadios değil, III üncü Maksimos sldüğünü iddia etmektedir. Konusu ne olursa olsun bu tablonun Gentile'ye ait olduğu şüphelidir.

(h) Fatih devri sanatı incelenirken İslâm minyatür sanatı konusuna kapı açılmış olur. Avrupa ilminin, bu konu ile, İslâm memleketlerinden çok fazla ilgilenmiş olduğu malumdur. İslâm sanatı ve ressamlığı hakkında Avrupa yayınları son derece zengindir. Saladin'in 1895 de çıkan «Manuel d'Art Musulman»ından sonra Batı ilmi İslâm sanatları ile pek yakından meşgul olmaya başlamış ve yüzlerce ciltlik zengin bir bibliyografya meydana gelmiştir. Blochet, T. W. Arnold, Gaston Migeon, Armenak Sakızyan, Clement Huart, Pope, Kühnel gibi ilim adamları İslâm sanatını, bütün kolları içinde tetkik etmişlerdir. Biz Türkler için bu yayımların tenkid edilecek başlıca noktası, Türk sanatına ayrılan yerin azlığıdır. Bilindiği gibi batılı yazar ve tarihçilerinin çoğu, sanatımızı, hele minyatür ekolumuzu İran ressamlığının bir kolu bilmişlerdir. Yüzyıllardanberi kökleşmiş bu fikrin tesirile, eskiden İstanbul müzelerinden çalınarak Avrupa müzelerine satılmış ne şhalis Türk minyatürleri, İran sanatı örnekleri gibi gösterilmiştir.

Batılı bilginlerin yavaş yavaş fikir değiştirmeleri, Türk müzeciliğinin esası şekilde ıslâhı, ilim adamlarımızın son yıllar içinde Türk minyatürçülüğü üstünde araştırmalarda bulunarak hayli eser kaleme almış olmaları Türk resmi hakkında bugüne kadar kristalleşmiş yanlış fikirlerinin düzeltilmesine kapı açmıştır. E. Kühnel, Gaston Migeon, Albert Gabriel, Fuat Köprülü, Celâl Esat Arseven, Tahsin Öz, Süheyl Ünver, Hilmi Ziya Ülken, Rıfki Melul Meriç ve daha bazı yazarlar Türk sanatı hakkında kıymetli eserler yayımladılar. Suut Kemal Yetkin'le Melâhat Özgü, İslâm sanatı bibliyografyasında artık klâsikleşmiş olan Kühnel'in «Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür» adlı eserini tercüme ettiler. Öte taraftan, Suut Kemal Yetkin'in de Türk resmi hakkında pek mühim bir eser hazırlamış olduğunu memnunlukla haber aldık.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- L. THUASNE, *Gentile Bellini et le Sultan Mahomet II*, Paris. 1884.
 Giorgio VASARİ, *Vies des Peintres, Sculpteurs et Architectes*. Just Tessier, edit. Paris 1841.
 De HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman*.
 Philip Hendy et Ludwig GOLDSCHIEDER, *Giovanni Bellini*. Phaidon Press Ltd, Oxford et London, 1945.
 Emile CAMMAERTS, *Les Bellini*. Librairie Renouard. Paris.
 Louis HOURTICQ, *Encyclopédie des Beaux-Arts*. Hachette, Paris, 1925.
 Elie FAURE, *Histoire de l'Art*. Grès, Paris.

Vladimir MİRMİROĞLU, *Fatih Sultan Mehmet II Devrine Ait Tarihi Vesikalar*. Sarıyer Halkevi neşriyatından. İstanbul, 1945.

Rıfki Melul MERİC, *Türk Tezyini Sanatları*. Güzel Sanatlar Akademisi neşriyatından. İstanbul 1937.

Ernest KÜHNEL, *Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları. Suut Kemal Yetkin ve Melâhat Özgü tercümesi. Ankara, 1952.

Celâl Esat ARSEVEN, *L'Art Turc*. Publication de la Direction Générale de la Presse. İstanbul, 1939.

Dr. A. Süheyl ÜNVER, *Gentile Bellini*. Aylık Ansiklopedi n. 24.

Dr. A. Süheyl ÜNVER, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları*. İstanbul Belediyesi İstanbul Fethi 500 üncü yıldönümü kutlama yayınlarından. 1948.

Gaston MİGEON, *Manuel d'Art Musulman*. Auguste Picard éd. Paris 1927.

Lionello VENTURI, *La Peinture Italienne*. Skira éd. Genève-Paris, 1950.

Louis MASSIGNOK, *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'İslam*.

Bürhan TOPRAK, *Din ve Sanat*.

Nurullah BERK, *Bellini'ler*. Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarından. İstanbul 1950.

E. BLOCHET, *Les Peintres de Manuscrits*. Paris 1920.

Gustave SOULIER. *Les Influences orientales dans la peinture Toscane*. Paris 1924.

Fehmi ETEM et Ivan TCHOUKINE. *Les manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université d'İstanbul*. Paris. 1939.

Armenak SAKİZIAN. *La Miniature en Perse*. Paris 1924.

17. 18. ve 19. YÜZYILLARDA DEVLET İDESİ

KÂMİRAN BİRAND

Her devir, doğrudan doğruya Tanrıya aittir ve her devrin değeri, bu devrin kendinde, bu devrin kendi özündedir.

LEOPOLD RANKE

17. ve 18. yüzyıllara ait olan litteratür içinde devlet felsefesi ile ilgili olan görüşler önemli bir yer alır. Bütün bu görüşler de devletin esasının bir sözleşmeye dayanması gerektiği noktasında birleşir. Bu birlikli görüş, esas itibariyle, tabiat ilminin sürekli başarısı ile yürekleşin bir ifadesidir. Bu devrin devlet felsefesi ile ilgili olan teorileri, tıpkı tabiatta olduğu gibi, insanlık dünyasında, devlet hayatında da değişmeyen bir prensip ve düzen ararlar. Devlet ve hukuk alanında, tıpkı tabiat kanunu gibi, mutlak şekilde geçerli olacak sürekli kanunların varlığını kabul eder ve bunların ne olduğunu belirlemeyi kendilerine hedef edinirler. Bütün bu teoriler, tabiat ilminde çok verimli sonuçlar sağlayan çözüm ve bileşim metodunu, manevî dünyaya, topluluk hayatına da aktarmış, önce, topluluk içinde yaşayan tek tek iradeleri birbirine bağlayan bağı çözerek, sonra bunları bu bilgi metoduna göre, yeni baştan birleştirmişlerdi. Tek tek iradelerin birleşmesi de karşılıklı bir anlaşmaya bir sözleşmeye dayanıyordu.

Ancak, topluluğun esasını meydana getiren bu sözleşme, ne çeşit bir sözleşme idi? Bu, insan tabiatından doğan hür bir anlaşma mıydı? Yoksa, devletle fertler arasında geçen bir hâkimiyet ve tabiiyet sözleşmesi miydi? Devlet, topluluk içinde sorumsuz bağımsız mutlak bir otoriteye mi sahip olmalıydı, yoksa yalnız fertlerin tabii haklarını korumakla mı yükümlü olmalıydı?

Hollandalı Hugo Grotius ve İngiliz John Locke bu sonuncu tezi, yani devletin yalnız fertlerin tabii haklarını korumakla yükümlü olduğu tezini savunurlar. Her iki düşünür de, devletten önceki tabii durumda, fertlerin bir takım tabii haklara sahip olduklarını kabul ederler. Grotius'a göre, tabii hukuk çevresinde göz önünde tutulacak ilk prensip mülkiyet hakkıdır. Mülkiyet hakkı denilince de, ilkin insanın kendi vücudu ve organları üzerinde sahip olduğu hakkın düşünülmesi gerekir. Keza Locke'a göre de, insanın kendi varlığını ve vücudunu korumak başlıca tabii hakkı olduğu gibi, çalışarak yahut organları ile elde ettiği şeyler üzerinde de bir tabii hakkı vardır. Grotius, topluluğun varlığını, sosyalleşme, bir topluluk içinde yaşama güdüsü ile açıklar. Ona göre, insanlığın en büyük sıfatını meydana getiren bu güdü, insanları bir devlet içinde yaşamaya zorlayan en derin ve en içten bir kuvvettir. Halbuki Locke, devleti, böyle içten zorunlulukla meydana gelmiş bir kurum olarak değil, fertlerin kendi iradeleri ile isteyerek meydana getirdikleri yapma bir kurum olarak görür. Bununla birlikte, her iki düşünür de, devleti bir kuvvet ve zor vasıtası olarak değil, yalnız fertlerin hak ve hüriyetlerini korumak için meydana getirilmiş bir kuvvet olarak göz önünde tutarlar. Grotius'a göre, devlet, tabii hukukun temel prensibine boyun eğmek zorundadır ki, bu da sözleşmelere uyma, sözleşmelere saygı gösterme gereğidir. Locke'a göre de, devlet, hem yurttaşları hem de devletin

kendini sorumluluk altına koyan bir sözleşmeye dayanır. Devlet, kanunun üstünde değil, altındadır. Kanun koyma kuvveti halkın elinde olan bir kuvvettir. Devlet, yahut devletin temsilcisi olan kral, yalnız kanunu yürürlüğe koymakla yükümlüdür.

Diğer bir İngiliz düşünürü olan Thomas Hobbes da, tıpkı Locke gibi, devletin insanlar tarafından meydana getirilmiş yapma bir kurum olduğunu kabul eder. Hobbes'a göre, nasıl tabiatta gerçek olan tek şey atomlarsa, toplulukta da gerçek olan şey fertlerdir. Ancak bu fertler, dünya nimetlerinden kendi çaplarında mümkün olduğu kadar çok ölçüde faydalanmak isteyen ve bundan dolayı da birbirlerinin karşısına rakip olarak çıkan egoist yaratıklardır. Şu halde, topluluğun aslı hali herkesin her kese karşı mücadele ettiği umumî bir rekabet halidir. İnsanlar, kendileri için hiç de elverişli olmayan bu umumî mücadele haline, üstün bir kuvvete boyun eğmek, bir devlet otoritesine sığınmakla son verirler. Fertlerin, kendi kuvvet vasıtalarından bu üstün kuvvet çıkarına vaz geçmeleriyle umumî emniyet de sağlanmış olur. Böylece, devletin birliğini ve varlığını sürdürecekt tek esas da devlete ait olan hüküm kuvvetinin sınırsızlığıdır. Şu halde, Hobbes da devletin esasını bir sözleşmeye dayandırır. Ama burada, devletin varlığının hikmeti tabiat halinde mevcut olan umumî rekabet haline bir son vermek olduğundan, devletin kendisi fertlere karşı hiç bir sorumluluk ve yükümlülük altına girmez. Fertlerin devletin mutlak otoritesine karşı baş kaldırmak ve direnmek hakları da yoktur. Hukuk ve ahlâkın da ancak devlet içinde bir anlam kazanması gerekir.

18. yüzyıl düşünürleri, umumiyetle Hobbes'la mücadele eder ve Hobbes'un «insan insanın kurdu» olduğu görüşünü reddederek, daha ziyade, Grotius'un ve Locke'un düşüncelerini kabul ederler. Bunlardan biri, Charles Maron de Montesquieu'dur. Locke'un devlet felsefesi ile ilgili olan görüşlerini Fransaya nakleden Montesquieu, İngiliz anayasasının da en ateşli taraftarlarından biridir. Bununla birlikte, bu düşünür, büyük tarihî araştırmalar sonucunda meydana getirdiği «Esprit des Lois»unda belli bir fikri savunur. Bu da, her devletin kanunlarında, o devleti meydana getiren milletin kendine öz olan karakterinin yansıdığıdır. Bu karakter de, memleketin hayat şartlarının, ikliminin ve tabii hususiyetlerinin bir sonucudur. Böyle olunca, aynı kanunların, aynı anayasaların, bütün milletlere uygulanamayacağı açıktır. Halbuki bu yüzyıllara hâkim olan düşünce, tek tek insanları birbirine bağlayarak bir topluluk içinde yaşamalarını sağlayacak prensiplerin, dünyanın her yerinde ve her vakit aynı olacağıdır. Aklın bulunduğu bu esas prensiplerin tıpkı tabiat kanunu gibi değişmez olması, bütün devirler ve bütün milletler için geçerliğe sahip olması gerekir. Montesquieu, yukarıda sözünü ettiğimiz görüşüyle, bir bakıma, bu anlayıştan uzaklaşmış ve 19. yüzyılda hâkim olacak çığırına, Romantizm'e, Historism'e giden yola işaret etmiş sayılabilir. Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz yüzyılların devlet felsefesi üzerine en son sözü söylemiş olan düşünür Jean Jaque Rousseau'dur. Rousseau, «Contrat Social»inde bu devrin bütün düşüncelerini orijinal bir şekilde birleştirir. O, kendi sistemini, Hobbes'un, Grotius'un, Montesquieu'nun düşünceleri üzerine kurar. Ama, aynı zamanda, onlardan karakteristik bir tarzda ayrılır ve her birini ayrı ayrı tenkit de eder. Rousseau, hareket noktasında «insan hür doğmuştur, ama her yerde zincirler içindedir» düşüncesini göz önünde tutar ve hür insanları bağlayan esaretin nasıl hukukî bir olgu olduğuna araştırır. Rousseau felsefesinin hareket noktasında da, tıpkı Hobbes da olduğu gibi, tam bir individualizmle karşılaşırız. Başlangıçta tamamiyle atomlaşmış bir topluluk tasarlarlar. Rousseau, Grotius'un kabul ettiği sosyalleşme güdüsünü reddeder. Bu bakımdan, Hobbes'la birleşir. Ancak, Hobbes'un aktif egoizmi yerine passif bir egoizm koyar. Tabii insanın ruhuna hâkim olan güdü, başkalarını ezmek başkalarına hükmetmek değil, onlara karşı ilgisizlik, onlardan ayrılma ve çözülmektir. Bununla birlikte onlar, başkalarına karşı merhamet duymıya

kabiliyetlidirler. Devlet Rousseau'da da bir sözleşmeye dayanır. Ama, Rousseau'da insanlar, sosyalleşme güdüsüyle değil, yalnız kendi varlıklarını korumak için, şu halde yalnız, kendi menfaatlarının sevkiyle tabii hürriyetlerinden vaz geçerek medenî hale girer ve topluluk içinde yaşarlar. Bununla birlikte, topluluğun kurulmasından maksat da, yalnız fertlerin hürriyetlerinin ve mülkiyet haklarının korunmasıdır. Bu noktada Rousseau, Hobbes'dan ayrılır ve gene Grotius'la, Locke'la birleşir. Devlet içinde fertlerin hürriyet hakkının korunması, daha önce Montesquieu'nun da İngiliz Anayasasından ilhâm alarak işaret ettiği gibi, yalnız kanunun hâkim olmasıyla, devlet içindeki en üstün kuvvetin kanun kuvveti olmasıyla mümkündür. Rousseau'nun düşünceleri esas itibariyle Montesquieu'nun kanunlu hürriyet düşüncesiyle sıkı sıkıya ilgilidir. Ancak, aralarında bir ayrılık vardır. Montesquieu'ya göre, insan belli kanunlara boyun eğmek ve belli ödevleri yerine getirmekle hürriyet içinde yaşar. Rousseau'ya göre ise, fert kendini başlangıçtan itibaren umumî iradeye bırakmak zorundadır. Devlet kuvveti umumî iradenin elindedir. Fert, zımnî olarak umumî iradeye itaat etmeyi kabul etmiş sayılır. Böylece, Rousseau'nun tam bir individualizmle başlayan devlet felsefesi, umumî iradenin despotismi ile sona erer gibi görünürse de Rousseau bu çelişmeyi şu şekilde halleder. Halk, ne aldanır, ne de kötüyü ister. Bundan dolayı umumî irade her vakit, umumun iyiliğine yönelmiş olan bir iradedir. Umumî irade ile uyuşmayan ferdî iradeler, yanlış olan iradelerdir. Yanılan iradelerin bütün tarafından umumî iradeye itaata zorlanmaları, gerçekte onların hürriyete zorlanmalarından başka bir şey değildir.

Evvelce de işaret ettiğimiz gibi, şimdiye kadar göz önünde tuttuğumuz düşünürlerin içinde yaşadıkları yüzyıllar, esas itibariyle, tabiat ilimlerinin hâkim olduğu yüzyıllardır. Bu yüzyıllara hâkim olan bilgi ideali, her şeyden önce, modern tabiat ilminin bilgi metodu ile belirlenir. Netekim, Rousseau da «Contrat Social»ini bu bilgi metoduna göre işlemiş, bu eseriyle akla dayanan rasyonel bir devlet nümunesi çizmek istemişti.

Ancak, 19. yüzyılda bu durum değişti. Fransız devrimi, Napolyon savaşları gibi önemli olaylar, 19. yüzyılı bir tarih yüzyılı, tarihe karşı umumî bir alâkanın doğduğu bir yüzyıl haline getirdi. Bu yüzyıl içindeki tarihi gelişmeler, ferdin, tarihin akışı içinde bir yer almasını gerektirdi. 19. yüzyıl düşünürlerinin alâkası, tarihin renkli görünüşünü kavramıya, tarihi gelişmeyi açıklamıya yöneldi. Bütün bu çalışmalar sonunda Historism denilen yeni bir görüş ortaya çıktı ve Historik çıkar doğdu.

Historism ilkin, insanlığın manevî hayatı ve tarih dünyası ile ilgili olan olguların incelenmesinde tabiat ilminden mühlhem olan umumî gözlem metodunu bir yana bıraktı ve ferdî bir metot kullanmayı kendine hedef edindi. Bu anlayış, tarihî oluşu bütünlüğü ile ferdî bir gelişme olarak göz önünde tutuyor, çeşitli tarih çağlarını, meselâ Ortaçağı, Renaissance'ı, Reformation'u, bu büyük ferdileşme eyleminin gene her biri başlı başına bir fertlilik olan çeşitli merhaleleri sayıyordu. Bu bir kerelik büyük tarihî oluş gidişi içindeki her reel olgunun, her objenin, kendine öz olan hususî ve ferdî bir karakteri vardı. Böyle olunca, her tarihi devrin, her tarihi olgunun, her münferit tarihî şekillenmenin, kendi bir kereliği, kendi hususîliği ve kendi fertliliği içinde kavranılması gerekiyordu. Gerçekten, umumî tarihî akış içinde yer alan bütün objeler, bir yandan, bu büyük ferdî oluşun gelişmesine yardım ederlerken, öteyandan kendi bir kerelik ferdî gelişmelerini takip ediyorlar, yeni baştan bir daha ortaya çıkmıyacak hususî çizgiler içinde gerçeklikle ilgili değişiklikler silsilesinin belli bir merhalesinde kendilerini gösteriyorlardı. Şu halde, bütün bu objelerin, ilkin, kendi oluş ve kendi akışları içinde incelenmesi, onların ilkin kendi anlamları içinde kavranılıp değerlendirilmesi gerekiyordu.

Her tarihî olguyu kendi ölçüsüyle ölçmek isteyen bu anlayışın, tarihi bir olgu olan devleti de gene bu perspektiften ele alıp bu dünya görüşü açısından incelemek isteyeceği

açıktır. Gerçekten bu çığır, tarihin akışı içinde ortaya çıkan her topluluğu bir kerelik bir fertlilik olarak göz önünde tutar. Bu topluluğun bütün kurumları, dolayısıyla devlet anayasaları, onun historik gelişmesi içinde oluşmuş, onunla historik bir zorunlulukla bağdaşmış ve ayrılmaz bir şekilde sarmaş dolaş olmuştur. Şu halde, aynı bir anayasa bütün devletlere uygulanamayacağı gibi, devletin kendisi de yapma bir kurum değildir.

Netekim, historik mektebin en tipik temsilcilerinden biri olan Hegel'e göre devlet, tek tek şahısların iradelerinden meydana çıkmış bir kurum değil, manevî bir organizmadır. Devlet, tek tek şahısları kuşatan, şahsüstü bir bütündür. Bir organizmaya ait olan organlar, nasıl bu organizmanın emrinde iseler, bir devlete ait olan tek tek fertler de bu devletin emrinde, kendilerini bu devlete vermekle yükümlü, birer organdırılar.

Gördüğü gibi, Hegel, büyük tarihî süreç içindeki tek tek devletlerin fertliliğini kabul ediyor. Ama, gene bir tarihi süreç olan devlet içindeki fertlerin, fertliliklerini hususiliklerini kendilerine öz olan anlam ve değerlerini ortadan kaldırıyor. Çünkü onları, bir organizma olan devletin emrinde birer organ olarak görüyor. Halbuki, historism açısından, bir tarihî süreç içinde yer alan bütün tarihî olguların, yeni baştan kendilerine öz bir hususilikleri, bir fertlilikleri vardır ve her tek ferdin de gene kendi değeri açısından ölçülmesi gerekir.

Sözleşme teorisi, nasıl Rousseau'nun Contrat Social'inde en açık ve en kesin formüllemesini bulunmuşsa, Historism'in organik devlet anlayışı da, tarihçi Leopold Von Ranke'nin «politisches Gepräch» «Siyasî Konuşmalar» adlı kitabında en kesin formunu bulur. Ranke, bu kitabında, devlet deyince, mücerret bir kavramın değil, canlı bir varlığın anlaşılması gerektiği düşüncesini savunur. Nasıl her canlı kendi idealini kendi içinde taşırsa, devlet de kendi idealini kendi içinde taşır ve bu ideali gerçekleştirmek için çalışır. Onun manevî hayatının iç yapısı bu ideale göre hareket eder. Şu halde, her devlete hâkim olan ferdi ve canlı bir prensip vardır. Her devlet kendi varlığına, hayatının en gizli noktalarına şekil veren bu canlı prensibe göre gelişir. Her devletin gelişme şartlarını bu devlete hâkim olan prensip bilirler. Devletin özünü meydana getiren manevî varlık, «Real-geistige» hiç bir vakit daha yüksek bir prensipten çıkarılamaz. Onun tamamıyla kendine öz ve başka hiç bir devlet tarafından taklit edilemeyecek ferdi bir hayatı vardır.

Ranke, anayasanın her devletin kendi ferdi hayat prensibine ve kendi ihtiyacına göre kurulmuş olması gerektiği düşüncesini savunur. Bunun için, her devlete uygulanabilecek ideal bir anayasa düşüncesini kabul etmez. Devlet teorilerinde rastlanan aristokrasi, demokrasi, monarşi gibi anayasa şekillerini de botanikteki sınıflamalar gibi, relatif sınıflamalar sayar. Çünkü, Ranke'ye göre, bütün bu anayasa şekilleri, uygulandığı millete göre ayrı bir karakter kazanır. Bundan dolayı, aynı hedefler güdülerek, ayrı ayrı memleketlerde kurulan aynı kurumlar birbirinden çok ayrı şekiller gösterebilir. Bir devletin bütün fertleri, anayasası ile bütün kurum ve düzenleri bu devlete ait olan prensiple belirlenir. Her fert, ait olduğu milletin manevî hayatından bir parçadır. Üzerinde bu devletin karakterini taşır ve gittiği yerlerde bu devleti hatırlatır. Devlet, ferde bağlı değildir. Fertten önce mevcuttur ve fertten sonra da mevcut olmakta devam edecektir. Bir devlet içinde yaşayan fert, kendisi için değil, kendisinden daha yüksek bir varlık için, devlet için, topluluk için çalışacaktır. Fert, devletin kendisine yükliyeceği ödevi seve seve yerine getirecek, bu ödev karşılığında elde edeceği en büyük kazanç da belli bir devletin ferdi olması ve bu devletin içinde yaşaması olacaktır. Böylece Ranke, devlet içinde ferdin kendine öz olan varlığını bile ortadan kaldırır.

Her devri, her kültürü, her tarihî kurum ve şekillenmeyi, kendi çeşitliliği, kendi renkliliği, kendi bir kereliği ve kendi fertliliği içinde kavramak isteyen Historik mektep, derin bir tarihî sezgi ve anlayışa ulaşmıştır. Devlet teorisinde, her devletin kendine öz bir hu-

susülük ve karakteri olduğu meselesinde de üzerinde durulmaya degecek bir görüş ortaya atmıştır. Bununla birlikte, ferdin devlet içindeki varlık ve önemini ortadan kaldırmak gibi aşırı bir iddiaya kaçmıştır.

Ranke'ye göre, ycr yüzünde mevcut olan bütün devletler hususiliklerle doludur. Bunlar tıpkı bir yıldız sistemindeki yıldızlar gibi, birbirini andıran, ama, her biri kendi yolunda ve kendi idealine göre ilerleyen ferdî varlıklardır. Bundan dolayı, devletleri, fertlerin rahat ve hürriyetlerini sağlamak maksadıyla meydana getirilmiş birer güven vasıtası olarak anlamak doğru değildir.¹ Ranke'ye göre de devlet, umumun iyiliğini göz önünde tutmak zorundadır. Ama, onun bu bakımdan, topluluk içinde göz önünde tutacağı ilk varlık, fert değil devlettir ve devletin dış siyasetidir. Devlet, ilkin kendi dış siyasetine önem vermeli, dış siyasetinde kuvvetli bulunmayı en esaslı hedef sayarak bütün iç işlerini bu hedefe göre düzene koymalıdır. Devletin bütün organları, yani bir devleti meydana getiren fertler, yalnız bu gaye için birbirleri ile uyuşmalı ve kendi istekleri ile birbirlerine bağlanmalıdırlar.²

Halbuki Rousseau'ya göre, devlet, yalnız fertler için bir güven vasıtası, yalnız, fertlerin rahat ve hürriyetinin sağlanması için meydana getirilmiş yapma bir kurumdur. Fertlerin kendi istekleri ile birleşerek meydana getirmiş oldukları bu kurumun, halktan ayrı ve kendine öz bir varlığı yoktur.³ Devlet; hem fertlerin mülk ve şahsiyetlerini koruyacak, hem de onlara yalnız kendi kendilerine, yalnız kendi iradelerine itaat etmek imkânını vererek, tabii durumda olduğu kadar hür kalmalarını sağlayacak bir kuvvet vasıtasıdır.⁴ Bu da yurttaşların kendi koymuş oldukları kanunlara gene kendilerinin itaat etmeleri ile sağlanır.

Bir devlet içindeki kanunlar, umumî iradenin görünüşleri umumî iradenin eylemleridir. Bir topluluk içinde yaşayan bütün fertlerin aynı hak ve aynı hürriyetten faydalanmalarını esas sayan, şahsî fayda ve çıkarlardan çözümlenerek, bütünün iyiliğine yönelen umumî irade, yalnız umumî halk toplantılarında belirir. Bundan dolayı Rousseau, bu umumî halk toplantılarına, umumî işler hakkında halkın fikrinin alınmasına ve münakaşalar yapılmasına çok önem verir. Rousseau'ya göre, bu umumî halk toplantıları ayrıca, kanun koyma yoluyla kendi hâkimiyet hakkını kullanan halkın kuvvet ve otoritesinin, kendi temsilcileri tarafından gasbedilmesine de engel olur. Böylece Rousseau, halkın kendi iyiliği için kendi kendisini idare etmesini ve seçeceği temsilcilerin de, devletin iç siyasetini, dış siyasetinden üstün tutmasını ister.

Devlet içinde ilkin, devletin kuvvet ve enerjisinin göz önünde tutulmasını isteyen Ranke ise, devletin halk tarafından değil, bu iş için yetiştirilmiş kabiliyetli devlet adamları tarafından idare edilmesi gerektiği düşüncesini savunur. Ranke, umumî halk toplantılarına da önem vermez. İyi yetiştirilmiş devlet adamlarının umumun iyiliğini, umumun kendinden daha iyi kavrayacağını ileri sürer. Ona göre, idare işi, bir Tanrı vergisi, bir kabiliyet işidir.⁵ Bundan dolayı, devletin her ferdî, devletin ruhu ile dolmalı, ama devleti idareye kalkmamalıdır. Devletin idesi, bu devlet içinde yaşayan bütün fertleri sarmalıdır. Ama, bu fertler, devleti idare işini, bu işten anlayanlara bırakıp, yalnız, devletin birer organı olarak, kendilerine düşen ödevi yerine getirmekle yetinmelidirler.

Ranke, devletin bir organizma olduğunu kabul ederken, ferdi de, her hangi bir organizma emrindeki alelâde bir organ derecesine düşürüyor. Gerçekte, şuurlu ve hür bir

¹ Leopold von Ranke, Politisches Gepräch, 1854 S. 45

² Aynı eser, S. 44

³ Jean Jaque Rousseau, Contrat Social, Livre II, Chap. IV

⁴ Aynı eser, Livre, I. Chap. IV

⁵ Politisches Gepräch s. 58

varlık olan insan, hiç bir vakit, yalnız bir organ olamaz. Bir organismanın emrindeki organ, bilmeden şuursuzca çalışır. Halbuki, kendini bir bütüne veren insan, bilerek, isteyerek, kendi iradesi ile verir. Bundan doayı da gene hürdür. Historik mektep, ferdi devletin emrinde bir organ yaparken, ilkin onun hürriyetini ortadan kaldırıyor. Bu suretle, şahsiyetin değerini ve tek şahsın topluluk için yaptığı fedakârlıkları göz önünde tutmuyor.

Ranke, real bir manevî varlık olarak göz önünde tuttuğu devleti meydana getiren idenin tanrıca bir kaynaktan çıktığına inanır. Devletleri bir bakıma «Tanrının fikirleri» olarak da göz önünde tutar. Ama, dinle devletin münasebeti meselesinde, din kaidelerinin devlet hayatında positif bir şekilde hâkim olmaması gerektiği düşüncesini savurur.⁶ Devlet, her ne kadar, kendisine tesir eden idenin özü gereği tanrıca bir varlıkta da, aslında gene, bu dünyaya ait olan ve içinde insanlıkla ilgili güdülerin hâkim olduğu bir kurumdur. Sonra her devlet, kendi idealine, kendi iç kuvvetlerine göre gelişen real bir varlık olduğundan, ancak kendi bünyesinden çıkan, kendisi için zorunlu ve gerekli olan prensip ve kaidelere göre düzenlenebilir. Devletler, bütün insanlık için geçerliği olacak umumî bir kaideye bağlanamazlar. Çünkü, umumîleşmek istedikleri anda hususîliklerini kaybeder, dolayısıyla ortadan kalkarlar. Halbuki, dinin kaideleri umumîdirler. Bütün insanlık için geçerliği olacak bu kaideler, insanları devlet üstünde daha büyük ve daha yüksek bir manevî topluluğa bağlarlar.

Ranke gibi Rousseau da dinle devlet arasındaki münasebet meselesi üzerine düşünür. Rousseau, bu noktada Ranke'nin aksine, dinin devlet içinde «prağmatik» bir rolü olacağına inanır. Devlet çerçevesi içinde, dini, sosyal düzenin üstün bir yardımcı kuvveti olarak göz önünde tutmak ister. Böylece, aklın mahsülü olan ideal devletinde hâkim olacak, gene aklın mahsülü olan ideal bir devlet dininden söz eder.⁷ Bu devlet içinde yaşayan bütün fertlere kendi ödevlerini sevdirecek, onları iyi birer yurttaş haline getirecek olan bu kaideler, birer nas olarak değil, her şeyden önce, uyandırdıkları sosyal duygular bakımından önemlidirler. Tanrının varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inancı başlıca esas alan bu kaideler, anayasaya ve kanunlara itaatı şart koşarlarken, musamahasızlık ve taassubu da yasak ederler.

⁶ Aynı eser S. 63

⁷ Contrat Social, Livre IV. Chap. VIII

TANRI VE MİKADO (BİR İNDONEZYA FETVASI)

BOUSQUET (CEZAYİR)

İndonezya adlı siyasî ve iktisadî bir Hollanda dergisi vardır. Son sayısında (Temmuz 1952, S. 77—92) Dr. Swellenberg'in Felemenk dilinde bir fetva tercümesini ihtiva ediyor ; islâm dini ile ilgilenenlerin bu dergiyi okuduğunu sandığım için, bu tercümeğe kısaca teması faydalı buldum. Fetva Sumatra'nın Menangkabau mntakasında islâhatçılığı ile tanınmış Abdülkerim Emrullah'ın olup bizzat kendisi tarafından şu ahval içinde verilmiştir.

1941 yılında Hollanda makamları tarafından nefy edilen Abdülkerim Emrullah Cavada yaşıyordu (ki 1945 yılında orada vefat etmiştir). Cavayı işgal eden Japonlar, Abdülkerim'den Wadjah Semangat adlı bir propoganda yazısı hakkında kanaatlerini açıkça bildirmesini ve islâm dini ile telifini imkânsız gördüğü hususları belirtmesini rica etmişlerdir. Onun, japon albayı Horie'ye sunduğu cevap şudur :

Abdülkerim, önce, sömürgecilik düşmanı bir İndonezya ve müslüman kültürünü memleketinde geliştirmek yolundaki gayretleri için japon otoritelerine teşekkür ediyor ve Japon ordusunu övüyor. Sonra, Japonların müşahhas bir tanrı olarak tanıdıkları Mikado, Tenno Heika konusuna geliyor. (Kendisine verilen) broşüre göre Büyük Asya'nın merkezi olan (le Centre de la Grande-Asie) Tenno Heika, Tek-Bütün (Taut-unigue) dır. «İslâm'da yalnız tanrı, Tek-Bütün adını taşıyabilir» diyen Abdülkerim Emrullah müslüman akidesinin prensiplerini hatırlattıktan sonra neticeyi şöyle bağlıyor : «Bu Tek-Bütün kelimesi, dildeki umumî anlamı ile kullanılıyorsa meselyi bu şekilde tasavvur etmek, İslâm akaidine tamamiyle zıttır.

Broşüre göre Japon memleketinin ve halkının sebebi mevcudiyeti Tenno Heika'nın var oluşudur. Müftü buna karşı diyor ki bu memleket ve bu halk Tenno Heika'dan önce vardı ve onun ölümünden sonra da var olmakta devam edecektir ; bu nazariye herhangi bir kimsenin-başvuracağı kitaplardan da anlaşılacağı veçhile, insanlık tarihine hiç bir suretle uymamaktadır : bu bakımdan Japonya ile öteki memleketler arasında bir fark yoktur, İslâmlığa göre, herşeyi tayin ve takdir eden Tanrıdır. Tenno Heika'nın emirlerine hürmetle itaat edilmesini gerektiğini ilâve ettikten sonra bu konuda bir noktaya işaret etmek cüretinde bulunacağım diyor :Müslümanların cebir ve zor veya neticesi derhal alınacak bir faydayı istihdaf eden bir gaye için olmadan Tanrının iradesine göre gayri müslim makamlara itaat mecburiyetinde oldukları hususuna inanmıyorum ; hatta tam bunun aksine kaniim ; Snouck Hurgronje bunu benden çok evvel açıkça söylemiştir.

Broşürde japonun imparatora tam telisimiyetinden bahis edilmektedir. Buna İslâm fakihî şöyle cevap veriyor : «İslâma göre vücut, mal (bien), ve ruh tamamen anck Tanrıya terk ve teslim edilebilir». Bununla beraber müftü, iman (felemenkçede «geloof») kelimesinin Mikadoya karşı sadakat ve vicdan ide'lerine tatbik edilemeyeceğini büyük bir meharetle belirtiyor, o suretle ki biraz evvel söylediğinin şumülünü tekit mi yoksa tahdit mi ettiği pek anlaşılamiyor.

Japon doktrinine göre Tenno Heika cihanın hakimidir. Müftü, imparatora ne meleklerin, ne cinlerin¹ ne de Avrupalı pekçok düşmanın itaat etmediklerine işaret ediyor. «Vaktalara nasıl

¹ Hollanda metni "Godheden" divinites sözünü ilâve ediyor. Bu, herhalde mütercimim bir hatası olacak ;çünkü Allah'tan başka ilâh yoktur.

uydukları izah edilmeden bu gibi sözler kullanmakta ki faydayı sezemedim».

Müftü fetvasına Tanrının hakimiyetinin ne olduğunu göstererek devam ediyor. Büyük manalar taşıyan şu cümlesini belirteyim : «Elçisi Musa ve Harun'a inanmadığı ve kendisinin Tanrı olduğunu iddia ettiği için, Tanrı, Firavnu ve askerlerini Kızıl Deniz'de boğdurdu...». Bununla beraber insan kendini Mikado'nun hizmetine sadıkane ve bütün kalbi ile tahsis edebilir : bu husus Prense karşı isyanı günah sayan ilâhi kanun tarafından da emredilmiştir² ve biz Endonezyayı garp boyunduruğundan kurtuluşumuzu imparatorun ordularına borçluyuz.

Şu halde İmparatora saygı gösterilebilir ; ancak bu saygı dış şekli ile İslâmın ibadetin (La Priere rituelle) andırmamalıdır ; Müftü, Allahtan gayrisi için rûkû edilemeyeceğini, yere kapılamayacağını uzun uzun izah ediyor.

Broşürde ayrıca, milyonlarca japonun ruhunun Tenno Heika ile bir birlik teşkil ettiği anlatılıyor. (Müftüye göre) bu kolay kolay kabul edilemez. Her varlığın bir vücudu ile ruhu vardır. «Zeki bir insan kelimelere umumi manalarını verdiği taktirde bunu tasavvurdan aciz kalır». Bu durum karşısında broşürde bahis konusu edilen İmparator hazretleri ile vahdet-i vücud meselesine ne demek lâzım geldiğini bilemiyorum. Kaldı ki böyle bir inanın ne gibi bir fayda sağlayabileceği de pek anlaşılabilir. Mikadoya itaat kafi gelmiyor mu ?

Son olarak, broşürde, Mikado'nun ilâhi varlıklar neslinin 114 üncüsü olduğu bildiriliyor. Müftü Kur'anın 2 inci suresi 3 üncü âyetini hatırlatarak idelerin kâfi gelmediklerini ayrıca ispat edilmelerinin zaruri olduğunu söylüyor ve şu suali soruyor : bunlar «japonların ideleri» ise eskiden mi kalmadır yoksa bu günün Japonlarının ideleri midir? Bu günki Japonların ideleri ise bu fikirleri öğrenmek nasıl mümkün olabiliyor ? Bu suali sorduktan sonra Müftü —işin belki de en güzel noktası burası— Mikado'ya hiç temas etmeden islâmın şu esaslarını hatırlatıyor : Tanrının yarattığı üç çeşit varlık vardır : 1— Herhangi cinsiyetten âri gayri maddi bir vücuda sahip melekler ; 2— Cinler ; 3— İnsanlar ki hepsi Adem ile Havva'nın neslinden gelmişlerdir. Melekler Âdem'in önünde secde ettiler ; cinlerin babası El-Can secde etmekten imtina ederek Tanrıya karşı geldi. Melekler ve cinler insandan daha az mübarek veya makbul bir tabiatta yaratılmıştır. Bu vaziyet karşısında açık olarak görülüyor ki şayet Mikado alelâde bir insan değil ise insaninkinden de aşağı bir cevhere sahiptir.

Fetva japon ordusu için muvaffakiyet temennileriyle sona eriyor.

Benim bu kısa hülâsam bu istişare hakkında çok sathi kalan bir fikir verebilir : çünkü evvelâ tırnak işareti arasında ki kısımlar tercümenin tercümesidir, saniyen hollandalı mütercimim de fransızca olarak yazdığı gibi «müziği yapan tondur» ve ancak *in extenso* bir tercüme çok mahir olan Müftünün metaneti ve sebatı hakkında bir fikir verebilir. Mütercim Abdülkerim için] «Mülsüman Niemmöller» diyor ; bu bana izam edilmiş gibi geldi, çünkü müftü, o tanınmış Pasteur'un aksine, herhangi bir takibe maruz kalmamıştır³.

Ne olursa olsun bu istişare japonların siyasî-dinî fikirleri ile islâm prensipleri arasında ki mut-

(Le Monde de l' İslâm Vol. 11 Nr. 2 1952 Leiden, S. 108-111), den Rasim Arsebük tarafından tercüme edilmiştir.

² Bu yanlışdır ; gayri müslim bir hakimiyet sahibine karşı muvaffakiyet ihtimalini taşıyan isyan hayırlı bir harekettir. G. H. B.

³ Müftünün oğlu metnin suretlerinin japon işgali müddetince elden ele dolaştığını söylüyor. Metin, babasının, 1950 yılında Jakarta'da neşrolunan biyografisinde bastırıldı

lak zıtlığı gösteriyor ve müslüman memleketler üzerinde devamlı bir japon hakimiyetinin çok önemli Theologique engellerle çarpışacağı düşünülebilir. (Japonyadaki pek cüz'i müslüman ahali için durumun ne olduğunu bilmiyorum⁴, bunlar için Hollanda Hindistanında bulunduğum sıralarda büyük merasimle bir cami açmışlardı). Belki de bu güçlükler Marksizmin hakim olduğu memleketlerdeki kadar büyük olacaktı.

⁴ Cf. W. I. 42 Martin Hartman'ın islâmlığın Japonyada ki başlangıcı üzerinde ki tebliği bilhassa 1912 yılının mart ayından beri Tokyoda çıkan "İslâm" gazetesi iki büyük harp arasında japon islâmi incelemeler Enstitüsü Kaiko-Ken (İslâm dünyası) adlı bir dergi yayınladı.

INDEXER

119 ... HAKKIM ...

117 ... YÖRÜK ...

115 ... NURULLAH ...

114 ... KÄHRİ ...

113 ... BOZ ...

112 ... ZEKİ ...

111 ... ZEHİR ...

110 ... OKU ...

109 ... YETKİN ...

108 ... ÇAĞATAY ...



KUBÂD-ÂBÂD NASIL BULUNDU ?

ZEKİ ORAL

Konya Müzesi Müdürü

Kubâd-âbâd'da geçen olaylar bahsinin sonunda II. Keykâvus'un Gurgurum vilâyetindeki Kubâd-âbâd'da bir müddet ikamet ettiğini görmüştük.

Kubâd-âbâd araştırmalarında başlangıç işte bu kayıt oldu. Önce Gurgurum'u bulmak sonra Kubâd-âbâd'ı aramak lâzımdı. O halde Gurgurum neresidir ?

IV. Kılıç Arslan tek başına hükümdar olunca Uç Beyliği yüz ve huy güzellikleri ile kendilerini sevdirmiş olan Sahip Fahr üd-din Ali Oğulları Tac üd-din Hüseyin ile Nasr üd-din Hasan'a verildi. Kütahya, Sandıklı, Akşehir, Gurgurum taraflarının gelirleri de bunlara tahsis edildi¹. Bu kayıt Gurgurum'un Akşehir'e hudut veya hiç olmazsa yakın olduğunu gösteriyordu.

Anadoluda II. Gıyas üd-din Mesut Hükümdar ve Gazan Mahmutda İlhan iken İlhanî Kumandanlarından Baltu Anadolu'da isyan etmiş ve bir çok hadiseler çıkarmıştı. İsyanın bastırılması için büyük bir ordunun geldiğini duyunca Karaman oğulları ile el birliği yapmak onların yardımlarını sağlamak maksadiyle Gurgurum vilâyetine geldi. Askeri ve kıymetli eşyalarıyla oralara dağıldılar. Karaman oğullarının yardımlarından ümitleri kesilince Kilikya taraflarına gittiler.² Baltu'nun isyanından takriben iki yıl sonra yani 699 H. yılında Sülemiş ikinci defa isyan etti. O da Konyada tazyik görünce Gurgurum taraflarına can atarak bir müddet oralarda serseriyane gezmişti³. Bu kayıtlara göre Gurgurum'u Konya ile Karaman Oğullarının hükmü altında olan Karaman, Hadim, Ermenek arasında aramak lâzım geldiği gibi isyan eden ümeranın sığındığı Gurgurum'un dağlık sarp yerler olması ve nisbeten Konyaya yakın bulunması icabediyordu. İlhanîlerin veziri olan meşhur Emir Çoban gelmiş Karanbük kışlağına oturmuştu. Her taraftaki Türk Beyleri Emir Çoban'ın yanına gittiler, Merkeze bağlılıklarını arzettiler. Bu arada Isparta tarafından Hamit oğulları, Afyon Karahisarından Sahip Fahr üd-din Oğulları, Gurgurum'dan Eşref Oğulları gittiler⁴. Aksaray'ın bu bendi, Gurgurum'un Eşref Oğulları Devleti hududu içinde olduğunu gösteriyordu. Eşref Oğulları Devleti ise bu günkü Beyşehir merkez olmak üzere Seydişehir, Bazan, Ilgın, Akşehir ve Bozkır Kazalarına münhasır idi.

II. Mesut 7 Rebi-ül-evvel 695 salı günü Konyada Hükümdar oldu. Germiyan Oğulları ansızın Kütahyadan Gurgurum vilâyetine hücum ettiler. II. Mesut Germiyan oğulları ile harbetmek üzere Gurgurum'a gitmiş idi. Sahip Fahr üd-din Ali Konyaya geldiği vakit Hükümdara iltihak etmek ve el öpmek üzere Gurgurum'a gitti. Germiyan Oğulları hadisesi henüz bertaraf edilmişken bu sefer de Eşref Oğulları Gurgurum'dan Ilgın üzerine yürüdüler. Orada Balaban oğlu adında bir kumandan vardı. Eşref Oğullarını mağlup etti. Ve adamlarından ölenlerin başlarını Konyaya gönderdi⁵. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre de Gurgurum, Konyaya yakın ve bağlı olmakla beraber

¹ Aksaray Tercümesi Sayfa 162. Türk Tarih Kurumu tarafından neşredilen metni Sayfa 74

² Aynı eser. Tercüme Sayfa 262 Metin, 204.

³ Aynı eser Tercüme 309, Metni s. 271.

⁴ Aynı eser Tercüme 342, Metni s. 311.

⁵ Paris nüshası Anonim Şelçukname, Kütüphanedeki kopyası, Sayfa 85-87.

Eşref Oğullarının bulunduğu bir yerdir. Çünkü Germiyan Oğullarının hücumlarına karşı Selçuk hükümdarı tarafından müdafaa edilmiş olmakla beraber o taraflarda yerleşmiş olan Eşref Oğulları da hudutlarını genişletmek ve Ilgın'ı zaptetmek istemekte idiler.

691 H. yılı Muharrem ayı idi. Karaman Oğulları Ermenekten hareket ederek Konya, Larende etrafını yağmalamış Beyşehir ve Gurgurum taraflarına yürümüşlerdi. II. Sultan Mesut Bunlarla başa çıkamayacağını anlayınca keyfiyeti Argun Han'a bildirdi. Argun Han da bir ordu ile Keyhatu Han'ı Anadolu'ya gönderdi. Keyhatu Han Gurgurum ve Beyşehir ile Larende arasındaki yolları tutarak Karaman Oğullarının bir çoklarını öldürdü.⁶ Kitaplardan alınan şu bilgiler Gurgurum'un Beyşehir yanlarında bulunduğunu kesin olarak gösteriyordu. Vakıf kayıtları ise bu kanaati büsbütün takviye etti. Aşağıda Kubâd-âbâd-Konya yolu bahsinde yazılacağı gibi Konyanın garp tarafından Gurgurum'a bir yol gittiği bir sureti Konya Vakıflar Müdürlüğü Vakfiye kayıt defterinde⁷ yazılı diğer bir sureti İstanbul Türk İslâm müzesinde bulunmuş ve Türk Tarih Kurumu Belletenin'de yayınlanmış olan Şems üd-din Altun Bey vakfiyesinde yazılıdır. Vakfiyeye göre Konya Sahrasının batı tarafında ve Gurgurum caddesinde Tebrizli Hacı Bahtiyarın vakfı olan bir kervansaray vardır⁸.

Yine aynı vakfiyede Vakıf Şems üd-din Altun Bey tarafından Köprü namı ile de söylenen Arkıt mevkiinde⁹ bir han yaptırmıştır ki aşağıda görüleceği gibi Arkıt mevki ve köprüsü Gurgurum yolu üzerindedir¹⁰. Bu kayıtlar ise Gurgurum'un Konyanın Batı tarafında ilk şehir olduğunu göstermekte idi. Çünkü arada başka büyük bir merkez olsaydı, Konya-Gurgurum caddesi denilmeyecekti. Bu gün Beyşehir Belediye Başkanlığında saklanmakta olan Karamanoğlu İbrahim Bey Vakfiyesinde Gurgurum'un köy hudutlarını buluyoruz. Vakfiye metninde Gurgurum adı şöyle geçer:

«ومنها يتصل الى طريق سيدى شهر ومنها يتصل الى حرم بورون ومنها يتصل الى
قرية غرغرم ومنها يتصل الى تاتار مشهدى ومنها يتصل الى طريق سيدى شهر ومنها
يتصل الى مقبره كنگ وحجر الاصفر . . .»

Türkçesi : Oradan Seydişehir yoluna, oradan Harman burnuna, oradan Gurgurum köyü sınırına ve oradan Tatar meşhedine oradan da Seydişehir yoluna oradan Kenek Kabrine ve Sarıtaşa birleşir demektir¹¹.

Bu gün köylüler ve kasabalılar tarafından bazan Gurgurum bazan Ararım diye söylenen bu tarihi merkez 1278, 1288, 1299 Rumî tarihli resmi kayıtlarda Ararım, Gurgurum şeklinde yazılmıştır. Gurgurum bu günkü mülki taksimata göre Beyşehir merkezinin güneyinde ve 10 kilometre uzağında 147 evli 999 nüfuslu bir köydür. Bu araştırmalar esnasında oraya gittim. İncelemelerde buldum : Beş altı metre derinlikte kalmış ve 22 ayak merdivenle inilen çeşmeleri, bir çok yazılı ve resimli mimarî parçaları, heykel ve kabartmaları kale duvarları, bina sütunları ile kuvvetli

⁶ Yazıcı Ali Selçuknamesi, Sayfa 832.

⁷ Defter Cilt 4-6 Sayfa 34.

⁸ Belleten Sayı 42, Sayfa 232.

⁹ Aynı eser, Sayfa 234.

¹⁰ Bu han'ın Konya civarında olduğu yazılır. Yazıcı Ali Selçuknamesi, Sayfa 750.

¹¹ Safer 830 H. tarihli olan vakfiye Karamanoğlu oğlu Mehmet oğlu ve Sultan oğlu Sultan olan İbrahim Bey, hakkın rızasını isteyerek ve azabından kaçarak Göçü nahiyesindeki Pınarcık köyünü — ki hudutları orada yazılıdır — bütün arazisi üzüm bağları, harımları, evleri, herşeyi ile bu köyde bina ettiği zaviyeye vakfetmiş, Yatağan Mümin oğlu Şeyh Mümin'i zaviyenin şeyhliğine, Hacı Emin oğlu diğer Mümini 'de mütevelliliğine nesilden nesile devam edecek şekilde tayin eylemiştir. Vakfiyenin tamamı izahlarıyla beraber ayrıca neşredilecektir.

bir Klasik çağ yaşamış olan merkezlerden birisi olduğu yeknazarda görülmektedir¹². Köy içinde bu gün mevcut Roma devri eserlerinden en güzelleri Abdullah Bilgiç'in evi duvarına konmuş lâhit kapağı üzerindeki aslan heykeli ile Okul avlusunda ve 1,05 × 1,35 0,35 × metre eb'adında bir taş üzerine kabartma olarak yapılmış şaha kalkmış bir at ile üzerinde suvari tasviridir.

Klâsik çağlarda büyükçe bir şehir ve Selçuklular devrinde vilâyet merkezi olan Gurgurum'un Karaman oğulları zamanında köy haline geldiği yukarıda kayıtlı vesikalardan anlaşılmaktadır.

Gurgurum bulunduktan sonra sıra bu bölgede ona halef olan Kubâd-âbâd'a gelmişti. Buraya kadar yazılan kayıtlar ve mütalâalar Kubâd-âbâd'ın bu vilâyetin veya bu bölgenin içinde ve «dalgaları Çin ipekleri gibi güzel bir deniz kenarında» olduğunu gösteriyordu. Gurgurum'un yeri bütün delilleri ile tesbit edildikten sonra bu güzel denizin Beyşehir gölü olduğuna hiç şüphe kalmıyordu. Fakat bu gölün etrafını dolaşmak için maddî imkânlar malik değildim. Nihayet eski coğrafya kitapları üzerinde araştırmalara başladım. Kâtip Çelebi Konya Sancaklarından Beyşehir'in kazalarını anlatırken «Kaşaklı Beyşehir'in Batı Kuzeyinde göl kenarına bitişik 5—10 parça kariyeli bir kazadır. Hafta pazarı kurulur. 7—8 parça köyüne de Yenişehir derler. Göl kenarında olup Anamas dağı bununla Eker arasına düşer ve bu yenişehirde Alâ üd-din eserleri vardır. Şehir köyü tabir ederler. 3 köydür.»¹³ demektedir.

Ebu Bekir Efendi Coğrafyasında ise¹⁴ Yeni Şarma'a Kaşaklı Beyşehirin garbinde ve bir merhale yerde ve göl kenarındadır. Hafta pazarı kurulur kasabasız bir kazadır. Anadolu Kadıları mansıplarındandır. Bunun «Yenişehir» namında bir harap kasabası olmakla Alâ üd-din Selçukî eserlerinden vâfir Enbiya harabesi olup..... ilâ. deniliyor.

Ebu Bekir Efendi Kâtip Çelebiyi tamamlıyor ve Yenişehir namındaki bir harap kasabada Alâ üd-din Selçukî eserlerinden bir çok bina yıkıntıları bulunduğunu ilâve ediyordu. Coğrafya kitaplarının verdiği şu malumat beni Yenişar köylerinde incelemeler yapmağa sevk ediyordu. Beyşehir merkezinde bir akşam iyi bir tesadüf olarak Rasih Tekin'i gördüm. O Yenişar'ın Hoyran köyündendi. Sordum;

- O taraflarda ne gibi eserler vardır?
- Köyün civarında halkın Tol dedikleri mevkide bazı bina harabeleri vardır.
- O harabelerde en çok neler bulunur ?
- Ufak tefek fakat bol miktarda çini parçaları vardır:

Kubâd-âbâd'ın eski coğrafya kitaplarında Yeni Şehir denilen köylerde ve köylülerin de Tol mevkii dedikleri yerde bulunması ihtimali nazarımda büsbütün kuvvetlenmişti. Bu aramalar için Millî Eğitim Vekillîğinden ödenek alınca Beyşehir gittim. Memleketin ihtiyarları, öğretmenleri ve köyle ilgili memurları ile Kaymakamlıkta bir toplantı yaptık.

Beyşehir gölü kenarında bulunması lâzım gelen Kubâd-âbâd'ın neresinde olabileceğine dair uzun görüşmelerden iyi bir netice alınamadı. Ertesi günü Beyşehirden motorla Yenişar köylerine gittim.

YENİŞAR KÖYLERİNİN COĞRAFİ DURUMLARI

Bu mevki, Anamas dağlarından inen bir derenin açtığı genişçe bir deltadır diye anlatılırsa durum en güzel ifade edilmiş olur. Deltanın kaidesini teşkil eden Göl sahilinin uzunluğu 10 Kilometre, Gölde dağ eteğine kadar olan irtifalı ise 8 kilometredir. Bu suretle meydana gelen 40

¹² Gurgurum'un bu yeri Anıt Dergisi Sayı 7, Sayfa 22 ye konmuş olan haritada gösterilmiştir. Real Ansiklopedi. Lykaonia maddesi tercümesi.

¹³ Cihannümâ, Kâtip Çelebi, Sayfa 618.

¹⁴ Hülâsa-i Ahval-i Büldân Fi Memalik-i Devlet-i Âl-i Osman. Ebübekir Bin Abdurrahman, Ankara Millî Eğitim Kitaplığı Numara 782.

kilometre kare saatinde olan arazinin Güney ve Batı tarafları hafif arızalı, kuzey tarafı kısmen sazlık ve bataklık ise de genel görünüşü gayet güzeldir. Arka ve yanları birdenbire yükselen yüce dağlarla çevrilmiştir (Resim 1). Bu dağlar Güneyde Kurucu Ova sırtlarından başlayarak Pınarlı tepe, Lelenk tepesi, Sivri kuyu taşı, Nalbant dağı, Kuredin dağı, Tozak dağı, Kuzgun tepe, Aktepe, üç tepelere gelir; oradan Bademli arkasında Anamas, Dedem tepe, Karagöl tepesi, Aniçi tepesi, Muslutaş, Kartaz gediğine gelinir. Vadiyi atladıktan sonra Yenice köy arasında Yenice dağları ve daha ötede Gelendos tepesi vardır. Yenice köy arkasından Mındıras adasına doğru; Topraklık yahut Doğdu tepesi, Mekanca dağı, Çakmak tepesi, Göne tepesi, Allat dağı, Baldıran tepesi, Üç kuyular, Şeyşan dağı, Sakız tepesi, Gilet deresi, Kızıl kilise tepesi adlarıyla anılırlar. Dağların üstünde gayet sarp vadiler, korkunç tepeler vardır. Hemen her tarafı bazan sık bazen seyrek orman ağaçlarıyla kaplıdır (Resim 2). Önde Beyşehir gölü bütün güzelliği ile açılır. Gölün büyük bir kısmını gösteren bu taraf sahillerindeki manzarası hakikaten gönül alıcıdır. İşte bu arazi üzerinde hepsine birden Yenişar Köyleri denilen şu beş köy vardır. Bunlar Kuruca Ova, Hoyran, Kürtler, Yenice, Muma, Bademlidir¹⁵. Şu iki cetvel bu köylerin ev sayıları ile nüfus miktarını ve birbirlerine olan uzaklıklarını göstermektedir.

YENİŞAR KÖYLERİ HÂNE VE NÜFUS MİKTARI
(1950 SAYIMINA GÖRE)

Köy Adı	Ev Sayısı	Nüfus
Hoyran	154	721
Kuruca Ova	260	1350
Muma	60	303
Kürtler	25	116
Bademli	281	1357
Yenice	85	447
	878	4294

YENİŞAR KÖYLERİ MESAFE CEDVELİ

	Hoyran	Muma	Kürtler	Yenice	Bademli	Kuruca ova
Hoyran	0	2	5	4	7	5
Muma	2	0	5	2,5	4	3
Kürtler	5	5	0	2	5	6
Yenice	4	2,5	2	0	3	5
Bademli	7	4	5	2	0	3
Kurucaova	5	3	6	5	3	0

Halk tamamen Türktür ve etnoğrafya bakımından çok zengin bir muhittir.

¹⁵ Bu beş köyden Kuruca Ova ile Hoyran, Konyanın Beyşehir İlçesine diğer üçü Ispartanın Şark Karaağaç ilçesine bağlanmıştır. Bittabi düzeltilmesi gerekli bir taksimattır.

YENİŞAR KÖYLERİNDE TARİHİ ARAŞTIRMALAR TOL HARABELERİ — KUBÂD-ÂBÂD

Kubâd-âbâd araştırmalarına misafir kaldığım Hoyran köyünden başladım. Ve tetkikatımın ilk 3 gününü toprak üstünde bulunması, görülmesi mümkün olan şeyleri aramağa ayırdım :

Birinci gün Hoyran köyü içindeki güzel ve küçük bir hamam harabesini gördük (Resim 3). Hamam dik dörtgen şeklinde bir temel üzerine kurulmuş ve süngerimsi Köveke taşı ince tarakla yontularak yapılmıştır. Kuzeye açılan bir kapıdan birinci odaya girilir. İkinci bir kapı ile de yıkanma yerine geçilir. Bu ikinci kapının bulunduğu duvarla bina ikiye bölünmüş ve her ilk kısmın üzerinde de Türk tarzı kemerlere dayanan birer kubbe çevrilmiş ise de bu gün kubbelelerin büyük birer kısmı yıkılmıştır Bina içten sıvanmış ve sıva üzerine tezeyinat kalıpları basılmak suretiyle bazı süsler yapılmıştır.

Hamamın batı tarafında külhan kapısı vardır. Burası bir fırın gibi olup üstünde kazandaki suyu ısıtan ateşin alevleri, dumanı dört menfezden hamamın altını dolaşarak güney doğu köşesindeki iki bacadan çıkar (Plân 1). Bu hamamı ve bazı gayri islâmi parçaları (Resim 4—5) gördükten sonra bu gün bir havuz yeri olduğu hissini veren Taht-ı Âliye gittik, oradan Tol harabelerine yollandık. Giderken köylülerin Avlağı dedikleri Saray bahçesinin duvarlarını takip ediyorduk¹⁶. Tol harabeleri gölün tam sahilinde ve 7-8 metre yüksek ve bir sur ile çevrilmiş İstanbul'un Topkapı Sarayı mevki gibi bir burun halinde göle uzamış bir tepe üzerindedir. Büyüklü küçüklü 20 kadar bina harabesinden ibarettir. Bu binalardan bazısının temelleri bir kısmında da 2—5 metre yükseklikte duvarları mevcuttur. Arazide bol bol çini kırıkları vardı. Binalar Türk tarzı idi. Burada bir mamure bulunduğu şüphe kalmamıştı. Fakat adına henüz Kubâd-âbâd demektedir. Göl içinde bir şato gibi yükselen Kız kulesi buradan açıkça görülüyordu. Bulduğumuz Tol mevki ile dağ etekleri arasındaki düz sahada birer küçük ören halinde kalmış olan cami, mescid, medrese ve Şeyh Ömer tekkesinin yerleri ve eski mezarlıklar vardı.

Tol harabesinin bulunduğu sahayı küçük mikyasta da olsa Topkapı sarayların mevkiine benzetmiştik. Şu saydığımız dinî mebani harabeleri bulunan sahayı da İstanbulun diğer taraflarına benzetmek mümkündür (Harita 1). Biz o gün Cami ve Mescid yerlerini ve eski mezarlıkları inceleyerek Kürtler köyüne gittik. Kürtler köyü Tol harabelerine en yakın olan bir köy olup Kubâd-âbâd'ın kenar mahallelerinden birisi olarak mütalea etmek mümkündür. İlk, önce köyün camisini gezdik.

KÜRTLER KÖYÜ CAMİİ

Dört köşe bir kaide üzerine kurulmuş tavanı ağaçlarla kapatılmış üstü çatı yapılmıştır (Resim 6). Şark duvarına açılan bir kapıdan içeri girilir. Şark ve Cenup duvarlarına açılan 4 pencereden ışık alır. Basit bir binadır. Kapısı üzerinde şu altı satırlık ve pek önemli kitabesi vardır (Resim 7):

۱ — وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا

۲ — عمر هذه المسجد في ايام السلطان

¹⁶ 1. Keybubad'ın Kubâd-âbâd bahçe ve bostanlarında kaldığı yazılmıştır. Bu bahçe Hoyran köyü ile Tol Harabeleri arasındadır. 30 metre kalınlığında bir duvarla çevrilmiştir, Göl sahiline paralel olan uzun kenarı 1155 buna amud olan küçük kenarı 645 metre uzunluğunda olup 744975 metre karelik bir sahayı ihtiva eder. İbn-i Bibi nüshalarında.

اوکنیدی ر باغ مثل جهشت که آنوک کی کورمه مشدی سرشت

Yeni "Kubad-âbâd'ın önünde Cennet misâli bir bağ vardı ki göz onun güzelliğinde başka bir yer görmemişti" denilen yer işte burasıdır.

٣ — الاعظم علا الدنيا والدين كيقبادين

٤ — ليخسرو خلد الله سلطانه

٥ — العبد الضعيف بدرالدين سوتاش

٦ — الوالى بقباد آباد فى رمضان سنه ثلث وثلثين وستايه

0,40 × 0,41 eb'adında olan kitabenin birinci satırı Cin suresinin on sekizinci âyetidir.

Türkçesi : «Mescitler Allahındır. Allah ile beraber başkalarına dua etmeyin.» demektir. Diğer satırlarının Türkçesi ise « Bu Mescit Sultanların Yücesi Keyhüsrev Oğlu Alâ üd-din Keykubad'ın — Tanrı Sultanlığını sürekli kılsın — devletli günlerinde kulların zayıfı ve Kubâd-âbâd Valisi olan Bedr üd-din Sutaş tarafından 633 H. yılı Ramazan ayında yapıldı.» demektir¹⁷.

Camiin Güney duvarına Selçuk geçmesi ile yapılmış göbek tezyinatı bulunan iki bir de kitabenin bulunduğu kapının yukarsında olmak üzere üç tane mimari parça konmuştur (Resim 8, 9). Gerek kitabenin gerek bu mimari parçaların nerelerden getirildiğini köylüler bilmiyorlar. Buraya 1,5 — 2 Kilometre kadar yakın olan Kubâd-âbâd mahallelerinden getirilmiş olması muhakkaktır. Çünkü biraz sonra yazılacağı veçhile aynı tip taşlardan iki tanesini de Yenice Köyü camiine nakledilmiş göreceğiz. Bu caminin duvarına ve köyün kuyusu ağzına konmuş bir iki tane gayri İslâmî taşdan başka köyde görülecek bir şey kalmamıştı. Köyün imamı Mustafa Sıtkı Efendinin elinde bulunan iki fermanı okuyarak hülâsalarını aldım. Köyün mülkî taksimatta mevkiini göstermesi bakımından önemli olduğu için dercediyorum :

1171 H. yılı Zilhiccesi tarihinde yazılmış olan birinci ferman «Beyşehir Sancağında ve Beyşeyri kazasına tabi Yeni Şehir nahiyesinde Kürtler karyesi ahalisinin arzuhalleri üzerine Kürtler karyesine tabi Allat ve Oluk meraları eskiden beri ziraat olunup öşür ve resmi alınagelmış iken Yenice karyesinin müdahale ettiği ve meredilmesi hakkındadır.» 1111 H. senesi Muharrem ayı tarihli olan ikinci Ferman ise «Yenice Karyesi halkı dergâhı muallâya arzuhal gönderip Bademli civarındaki Gürleyik suyu demekle bilinen nehrin suyundan eskidenberi Yenice ve Kürtler köyleri halkı da içmek ve arazilerini sulamak suretiyle istifade etmişlerken bilâhare men edildikleri ve bu haklarından istifade etmeleri»ne dairdir.

YENİCE KÖYÜNDE İNCELEMELER

Oradan Yenice köyüne gittik. Yenice Köyünde Kubâd-âbâd saraylarına gelen su künklerinin buradan geçtiğini ve köyün cami duvarına konmuş resim 10, 11, de görülen Selçukî motifli taşları gördükten sonra köy halkından Ali Efendinin kardeşi İbrahimin odasına oturduk. Orada anlatıyorlardı : Vaktiyle Tol harabelerinde define bulmak maksadiyle kazılar yapılmış ve bazı çiniler elde edilmiş imiş. O çinilerden muhafaza edilmiş olan iki tanesini bize verdiler (Resim 12, 13). Bu resimler mevcut diğer çinilerde görülen motiflere göre tamamlanarak yapılmışlardır.

MUMA KÖYÜNDEKİ VESİKALAR

Akşam üstü tekrar Hoyran'a geldik. 26 Eylül 1949 pazartesi günü Muma köyüne gittik. Orada Mehmet Oktay elinde köyler arasındaki ihtilâfların halline dair hüccetler vardı ki bazı

¹⁷ Bu kitabe Anıt Dergisi Sayı 10, Sayfa 23 de tarafımdan neşredilmiştir.

Isparta Halkevinin Üç Mecmuası Sayı 14, Sayfa 193'de kitabenin bozuk bir resmi basılmış,

mahallî isimlerin vesikalandırılmasına ve Kubâd-âbâd mahallelerinden olan Şehir köyünün hangi tarihlere kadar devam etmiş olduğunu göstermesi bakımından işimize yaradığı için hülâsalarını kaydediyorum.

a — 1082 H. yılı Safer ayı tarihli Hücet-i Şer'îye de : «Kaşaklı kazasına tabi Yenice Şehir nahiyesinde İsa Horoz namındaki dağın yanında Hacı Hamza mevziinde kurulan Şer'îye meclisinde, adı geçen Hacı Hamza ve yanında vaki Arkıtca ve Geridmlice ve Kireçlik ve Genek ve Tozak adındaki mevziiler eskiden beri Muma köyünün iken Kuruca Ova köylüleri müdahale etmişler bunun üzerine Şer'îye Meclisinde dinlenen şahitlerin şahadetleriyle Kuruca Ovaların müdahaleleri men'edilmiştir.

b — Gene 1082 Safer ayı tarihli Hücet-i Şer'îyede : «Kaşaklı kazasına tâbi Yenişehir nahiyesinde İsa Horoz adındaki dağın yanında bulunan Hacı Hamza namındaki mevkide kurulan Şer'îye Meclisinde adı geçen Hacı Hamza ve yanındaki Arkıtca ve Gerdimlice ve Genek ve Ağrus ve Kireçlik mevkiileri Muma kariyesinin eskiden beri otlakları iken Kuruca-Ova köylülerinin müdahalesi üzerine mezkûr Şer'îye Meclisinde durum incelenmiş Kuruca-Ovaların haksız oldukları anlaşarak müdahaleleri men edilmiş» olduğu hakkındadır.

Bu hüccetin baş tarafında Kaşaklı kadısı Behram'ın mührü vardır. Alt kısmında ise şahitler arasında Kürtler köyünden Ahmet Halife Kubâd-âbâd'ın bir mahallesi olup o zaman Şehir köyü denilen köyden Mehmet oğlu Süleyman ve yine şehir köyünden Mehmet oğlu Abdülhalim'in imzaları vardır.

c — 1093 H. yılı Cemaziyelevvel ayı tarihli olan hüccette ise : «Kaşaklı kazasına tabi Yeni Şehir nahiyesindeki Muma köyü ahalisinden muhtelif adamlar tarafından Kurucu-Ova halkından bazı kimseler üzerine açılan dava, Beyşehir Sancağına Arpalık cihetinden mutasarrıf olan Saadetlû Ali Paşa Hazretlerinin mütesellimi mubaşeretıyla yapılan Şer'îye Meclisinde görülmüş, bu iki köy arasında sulh yolu ile anlaşmağa varılmıştır.

ç — 1126 H. yılı Safer ayının iptidası tarihli Beyşehir Sancak Beyine gelmiş hükümde «Muma karyesinde vaki Kireçlik, Gerdimli Ağrus ve Genek ve Kuruova ve Koluncak mevkilerinin odun vesair keresteleri beraberce kesilmekte ve davaları beraberce otlamakta iken Kuruca-Ova halkı Mumalıları bertaraf etmek istedikleri ve bu müdahalenin bertaraf edilmesi» hakkındadır. Bu köyde öğrendiğimize göre Kubâd-âbâd mahallesinden olan Yenişar Köyü delibaşarın tazyiki yüzünden takriben 200 yıl evvel dağılmışlardır. O köy halkından şu üç kardeş Muma köyüne gelmişlerdir. Bunlar Emir Hasan, Emir Eyüp, Emir Ahmet'dir. Emir Eyüp müstesna diğerlerinin evlâtları mevcuttur.

KURUCA-OVA VE BADEMLİ KÖYLERİ

Muma köyünden Kuruca-Ova'ya hareket ettik. Kuruca-Ova'da bir kaç tane gayri islâmî taştan ve Roma devrine ait bakır üzerine kabartma insan başından başka kayde değer bir şey göremedik. Sonradan haber aldığım bazı tarihi mevkiiler için tekrar bu köye gelinecektir. Kurucaovadan Bademli'ye geçtik. Kubâd-âbâd — Antalya yolu buradan geçtiğini bu civarda Selçuk zamanından kalma döşeme taşlar bulunduğunu köyün Maltepe mevkiinde içinde Roma devrine ait paralar bulunan bir höyük ile eski bir iskân yeri olduğunu öğrendik ve tekrar akşama Hoyrana geldik.

Üçüncü günü bir kayığa atlıyarak Kız kulesine oradan Mındıras adasına gittik. Önceden söyleyelim ki Kız Kulesi yukarda yazıldığı gibi II. Keyhüsrev'in Baba İshak isyanında oturduğu ve İbn-i Bibi'nin Cezire dediği¹⁸ Kubâd-âbâd'ın müstahkem mevkiidir.

altına da(Karaağaç'ın Yenişar Bademli köyünde Eşref Oğullarına ait bir yazgı) denilmiştir. Kitabe Eşref oğullarına ait olmadığı gibi Bademli Köyünde de değildir,

¹⁸ Yazıcı Ali Selçuknamesi, Sayfa 627,

Mındıras adası ise Kubâd-âbâd'da karşısında «içi sayısız yemiş dolu bir ada ve ağaçları da hep meyveli idi» denilen yerdir¹⁹.

KIZ KULESİ

Kız kulesi, gölün içinde yükselen kaya kitlesinin üzerine yapılmış bir kaledir (Resim 14). Bu kayadan ada doğudan batıya büyük kutru 74, cenuptan şimale küçük kutru 46 metre olan gayri muntazam bir kat'ı nakıs şeklindedir. Kalenin esas duvarları 1,82, ara duvarları 1,13 metre kalınlığındadır. Kaba yontulmuş taş ve kireç harçla yapılmıştır. Kalenin göl tarafına gemi burnu şeklinde payende, takviye duvarları, iç tarafında muhtelif büyüklükte odalar vardır (Resim 15). en yüksek yerinde bir bina harabesi görülür (Resim 16). Kale içinde bir çok çini parçaları bulunması ve inşaat malzemesinin işçiliğinin Kubâd-âbâd saraylarındaki taş ve tuğla işçiliklerine benzeyişi buranın Selçuklar zamanında yapılmış olduğu kanaatını vermektedir. Bununla beraber Bizans devrinde yapılmış bazı tesisler bulunduğunu gösteren belirtiler de vardır. Bu bilhassa kalenin batı tarafındaki oda kapısına konmuş olan haç işaretli bir taşdır. Kız kulesi üzerindeki tesisler hakkında daha esaslı bilgiler elde edebilmek için burada kazılar ve araştırmalar yapmağa ihtiyaç vardır.

MINDIRAS ADASI

Mındıras adası, Tol harabeleri yani Kubâd-âbâd'ın kuzey tarafındadır. Vaktiyle bir yarımada iken sonradan karaya bitişik dar yerinden 4—5 metre genişliğinde bir kanal açılmış olduğunu zannettirecek kadar karaya yakındır. Burada yabancı olarak bir çok badem, dut, asma ağaçları vardır. Ada üzerinde iki kat sur'u bulunan bir kale ile bir de mabet harabesi vardır. Kalenin üstünden ufukların görünüşü emsalsiz bir güzellik arzeder. Ada üzerindeki bu kale ve mabet'i anlatmak için tekrar söz açılacaktır.

Buraya kadar Kubâd-âbâd'ın nasıl bulunduğu ve en yakın coğrafi muhiti içinde mevkiini görmüş olduk. Bu malûmat Kubâd-âbâd hakkında hazırladığımız kitabın bir bölümüdür. Burada ele alınmamış gibi görünen bir çok noktalar eserin diğer bölümlerinde bahis konusu edilmiştir. Okuyucularımızın mevzuu daha iyi kavramaları için sırası gelmişken Kubâd-âbâd bulunduktan sonraki çalışmalarımızdan bahsetmek ve Kubâd-âbâd'ın kısaca bir tarihçesini yapmak istiyorum :

İbn-i Bibi Selçuknamelerinde uzun uzadıya yazıldığı gibi Selçuk Hükümdarlarından I. Alâ üd-din Keykubad yaz aylarında Konya, Kayseri gibi yurdun serin yerlerinde kışlarını da Antalya, Alâiye gibi sıcak sahillerinde geçirirdi. Keykubaddan evvel ve sonraki hükümdarların da bu şekilde hareket ettiklerini zannediyorum. Keykubad'ın Babası I. Keyhüsrev'e ait Ankarada bir taht²⁰ II. oğlu Keyhusrev'e ait Kayserinin Erkilet başında ve 639 H. 1241 M. tarihinde yapılmış bir köşk (Resim 16) bulunuşu bu zannı kuvvetlendirmektedir²¹.

Alâ üd-din Keykubad'ın Antalya taraflarından Orta Anadoluya gelirken veya Orta Anadolu'dan sahillere giderken ilk ve son bahar mevsimlerinde oturması için bir konak yeri lâzımdı. Bunun için «Çin ipekleri gibi dalgalanan suyu süt gibi tatlı bir deniz kenarında» ve «Cennet gibi güzel bir mesire yeri olan Eğrinas» mevkiinde Kubad-âbâd'ın inşa edildiğini İbn-i Bibi yazmaktadır²².

¹⁹ Cezireydi içi yemiş-i bî şumar—Hem ağaçları idi kamu meyvadar. Selçukname, Sahife 383.

²⁰ Kubâdiye sarayları hakkındaki makalemden bu taht hakkında bilgiler vardır.

²¹ Kayseri - Niğde. M. Gabriyel, Sahife 91. Bu köşk hakkında ayrıca bir yazı hazırlıyorum.

²² Yazıcı Ali Selçuknamesi, Sahife 475 Houtsma tab'i Selçukname, Sahife 383.

Bu mevki ise yukarda ve Yenişar Köylerinin coğrafî durumları, Tol harabeleri kısmında anlatılan yere tevafuk etmektedir. Biz ilk sene orada toprak üstü araştırmalarından sonra bulabildiğimiz binaların plânlarını tesbite yarımacak şekilde temel araştırmaları yaptık. Şu kadarını ilâve edelim ki bu binalardan bazılarının toprak üstünde ve 5—6 metre yüksekliğinde duvarları mevcuttur (Resim 17, 18). Bazılarının ise topraktan ancak 0.40 — 0.50 metre yüksekliğinde yer yer duvar temelleri kalmıştır. Temellerinin büyük bir kısmı toprak altında kalanları da vardır. Yaptığımız plânlar binaların harabeleri üzerinden alınmış ölçülere istinat eder. Bu itibarla müteakip yıllarda yapılacak temizlemelerden alınacak sonuçlara göre bu plânların bazı ara bölme ve kapılarında değişiklikler olacağını tahmin ediyorum. Binaların her biri hakkında ayrı ayrı izahat vermeğe bu makalenin tahammülü yoktur. Fakat genel olarak denilebilir ki Selçuk sivil mimarisinde şimdiye kadar emsaline raslanmamış hususiyetler arzeden Kubâd-âbâd sarayları hakkında ayrıca kitaplar yazılmağa değer. Saraylarda kullanılmış inşaat malzemesi renkli camlar, çiniler, döşeme tuğlaları, çatı kiremitleri de önemlidir. Hazırladığımız bildirdiğimiz Kubâd-âbâd adlı kitapta bu konuları da gereği kadar incelemiş bulunuyoruz. İnşaat malzemesi arasında en çok dikkat nazarını çeken çinilerdir. Renk, desen, ve teknik bakımlarından Türk San'at Tarihine bir çok yeni bilgiler ilâve eden bu çiniler hakkında Türk Tarih Kurumu Belleteninde bir yazı neşredilecektir.

Orada görüleceği veçhile şimdiye kadar mevcudiyeti şüpheli olan beyaz renk çinilerle insan ve hayvan resimli ve yazılı çiniler burada bol bol bulunmuştur (Resim 19—23).

I. Keykubad 625 H. 1227 M. yılında Kayseriden Antalya'ya giderken Kubâd-âbâd'ın kurulmasını emrettiği tarihî vukuatın seyrinden anlaşılmaktadır. Yukarıya aynen koyduğumuz Mescit kitabesi ise Kubâd-âbâd'ın 633 H. 1235 M. yıllarında vilâyet merkezi olduğunu göstermektedir.

Muma Köyünde bulunan ve yukarda bir özeti yazılan 1126 H. 1714 M. tarihli Hücet-i şer'iyede Şehir Köyü adıyla meskûn bir yer olduğu anlaşılan Kubâd-âbâd'ın son mahallesi de o yıllarda dağılmıştır. O halde Kubâd-âbâd'ın 625 — 1150 H. 1227—1737 M. yıllarına kadar yaşadığını kabul edebiliriz.

Kubâd-âbâd'ı tarihin genel seyri içinde ve tarihî muhitinde mütalaa ederek sözüme son verelim.

Anadolunun eski coğrafya bölgelerinden İsorya = İzavra kıt'asına dahil bulunan Beyşehir Gölü etrafında en büyük merkez ilk çağda — bazılarına göre eski Mistiya şehri olan — Fasıllar köyü idi. Bizans ve ilk Selçuk devirlerinde ve bu civarda Fasıllara 11—12 kilometre kadar yakın olan Gurgurum'un şöhretlendiğini görüyoruz. 633 H. yıllarında vilâyet merkezi olan Kubâd-âbâd'ın da Gurgurum'u istihlaf ettiği anlaşılmaktadır. Gurgurum ile Kubâd-âbâd ayrı ayrı iki vilâyet merkezi olamayacak kadar birbirine yakındırlar.

Beyşehir kalesindeki kitabeye göre Selçuk Vezirlerinden olan Eşrefoğlu Süleyman Bey'in 699—700 H. (1299—1300 M.) yıllarında Beyşehiri tesis etmesi ile Kubâd-âbâdda ikbalden düşmüş demektir. Tarihî incelemeler gösteriyor ki tarihî yolların devamları müddetince yol boylarındaki şehirler de ikbal devirlerini yaşamışlardır. Beyşehir gölünün güney sahillerinden geçen Konya—Kubâd-âbâd—Antalya daha doğrusu Karadenizi Akdenize bağlayan tarihî yol ile Beyşehir gölünün doğu sahiline muvazi olarak giden Adana—İzmir yahut Suriye—Ege Bölgelerini birbirine bağlayan tarihî yolun önemi kalmadıktan sonra buralardaki Fasıllar, Gurgurum, Kubâd-âbâd birer birer ikbalden düşmüşlerdir. Nihayet Anadolu Beyliklerinin en az ömürlülerinden olan Eşrefoğlu Devletine başkentlik yapmış olan Beyşehir Osmanlılar devrinde Konya eyaletine bağlı bir sancak Merkezi olarak yaşamış ise de bu gün küçük fakat şirin bir ilçe merkezi olarak mevcudiyetini devam ettirmektedir. Kubâd-âbâd da sınırları içinde saklamaktadır.

INDEXER

119 ... HAKKIM ...

117 ... YÖRÜK ...

115 ... NURULLAH ...

114 ... KÄHRAN ...

113 ... BOZGÜZ ...

112 ... ERAL ...

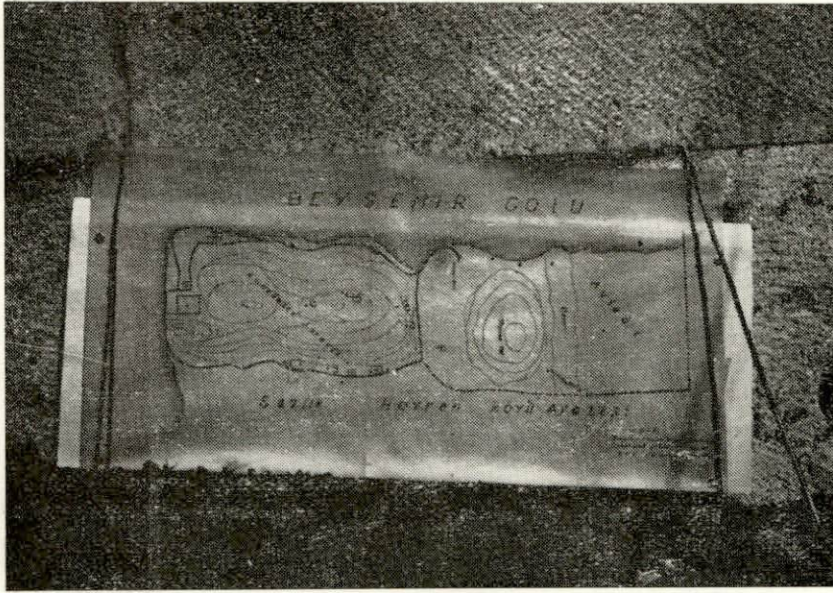
111 ... SCHIMMEL ...

110 ... OKIÇ ...

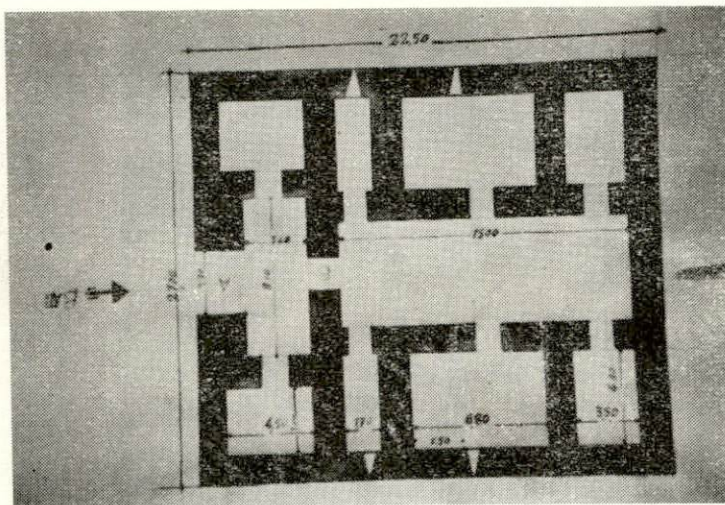
109 ... YETKİN ...

108 ... ÇAĞATAY ...





Harita 1.



Plân 2.

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... ZIYA ...

143 ... HAKKIDA ...

161 ... HAKKIDA ...

177 ... HAKKIDA ...

193 ... HAKKIDA ...

211 ... HAKKIDA ...

227 ... HAKKIDA ...

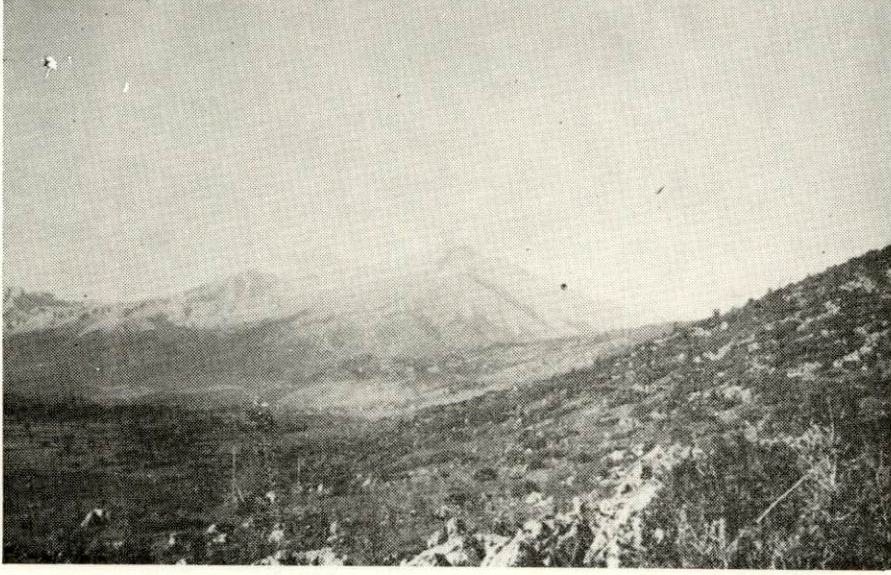
243 ... HAKKIDA ...

259 ... HAKKIDA ...

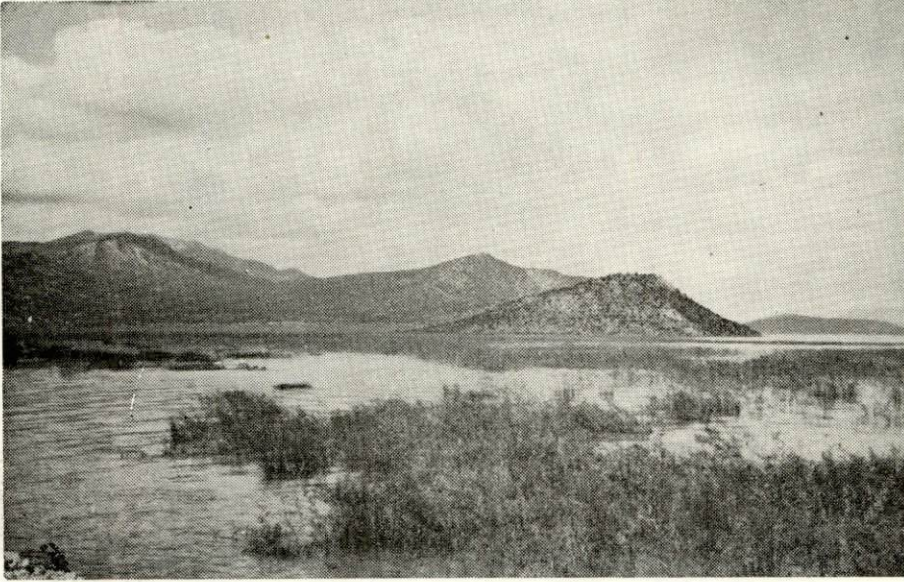
275 ... HAKKIDA ...

291 ... HAKKIDA ...





Res. 1 — Kubâd-âbâd ufukları, dağlar.



Res. 2 — Kubâd-âbâd muhitinde ormanlar, Mındıras adası.

INDEXER

119 ... HAKKIM ...

127 ... ZIYA ...

143 ... SÖZ ...

161 ... KÂHİRAN ...

167 ... MİRAN ...

171 ... KUBLA ...

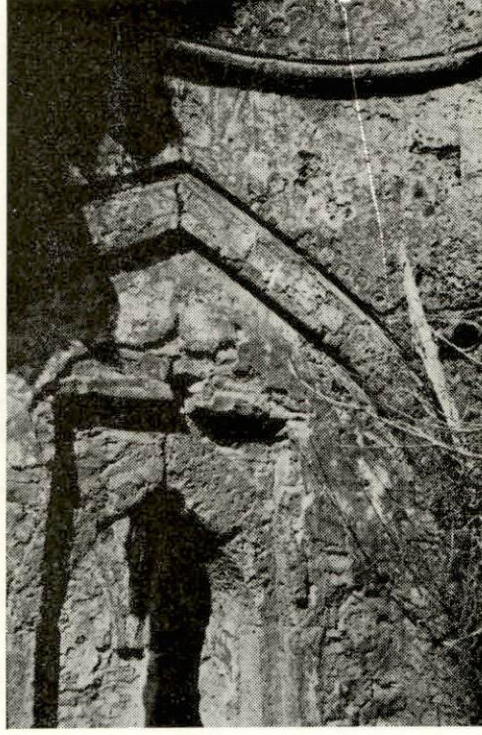
201 ... SÖZ ...

219 ... SÖZ ...

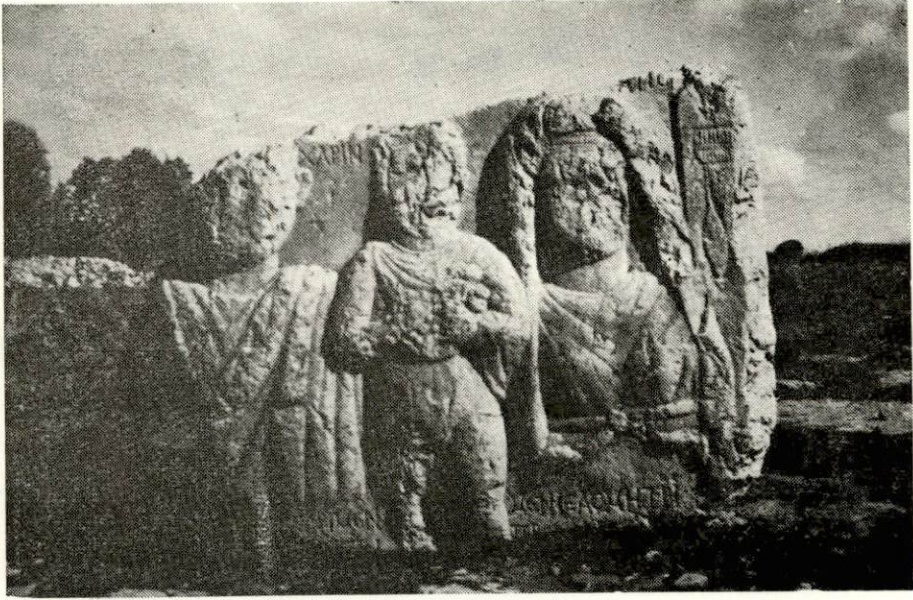
231 ... SÖZ ...

237 ... SÖZ ...





Res. 3 — Hoyran köyünde hamam harabesi.



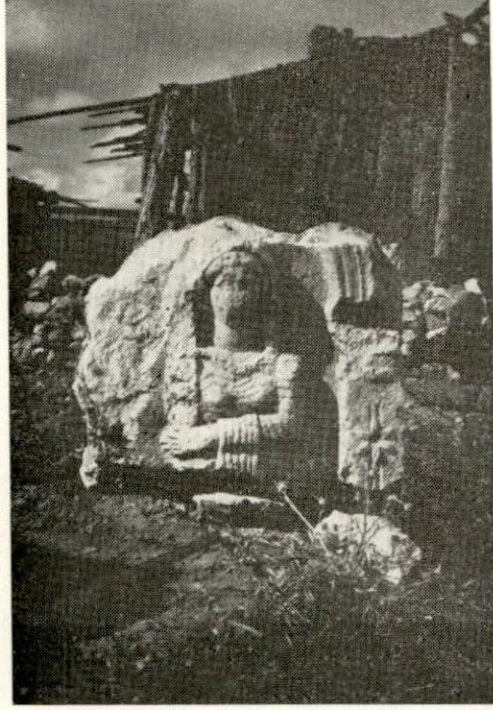
Res. 4 — Hoyran köyünde gayr-ı İslâmî eserler.



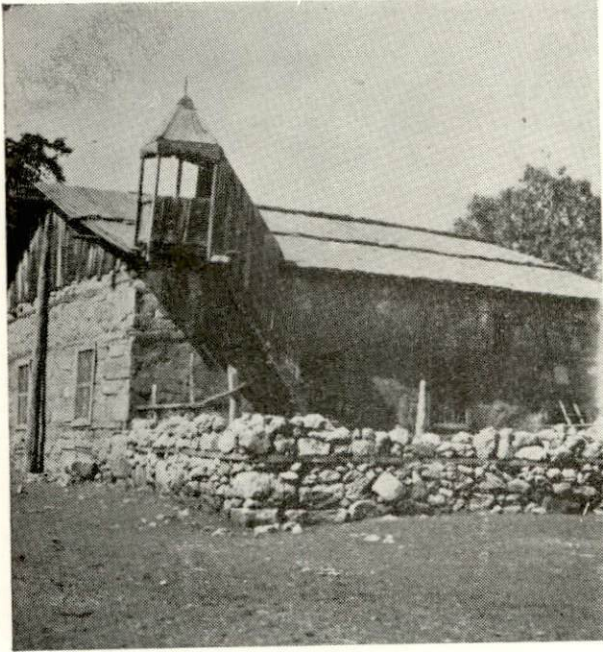
Fig. 3. - Section of wall showing texture.



Fig. 4. - Section of wall showing texture.



Res. 5 — Hoyran köyünde gayr-ı İslâmî eserler.



Res. 6 — Kürtler köyü câmii,

INDEXER

119 ... HAKKIM ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

167 ... BOZGÜZ ...

171 ... ERAL ...

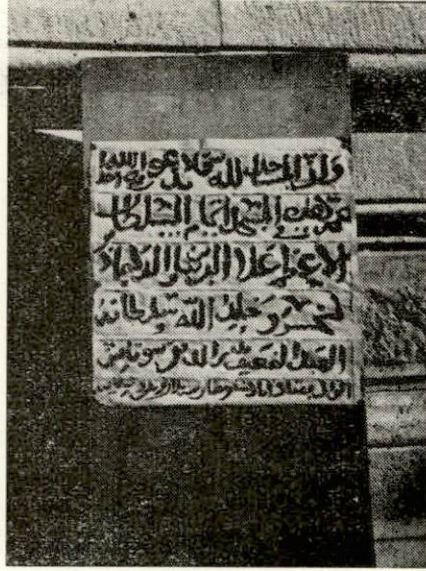
201 ... SCHIMMEL ...

210 ... OKIÇ ...

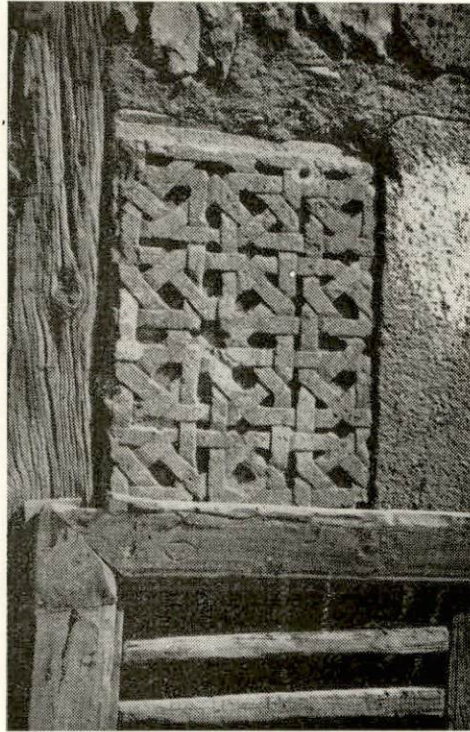
220 ... YETKİN ...

227 ... ÇAĞATAY ...





Res. 7 — Kubâd-âbâd kitabesi.



Res. 8 — Kürtler köyü câmiinde Selçuk devrine ait mimari parçalar.

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... ZIYA ...

143 ... SÖZ ...

161 ... KÂHİRAN ...

177 ... MİSAL ...

193 ... ZEHİR ...

211 ... KİTAP ...

227 ... KİTAP ...

243 ... KİTAP ...

259 ... KİTAP ...

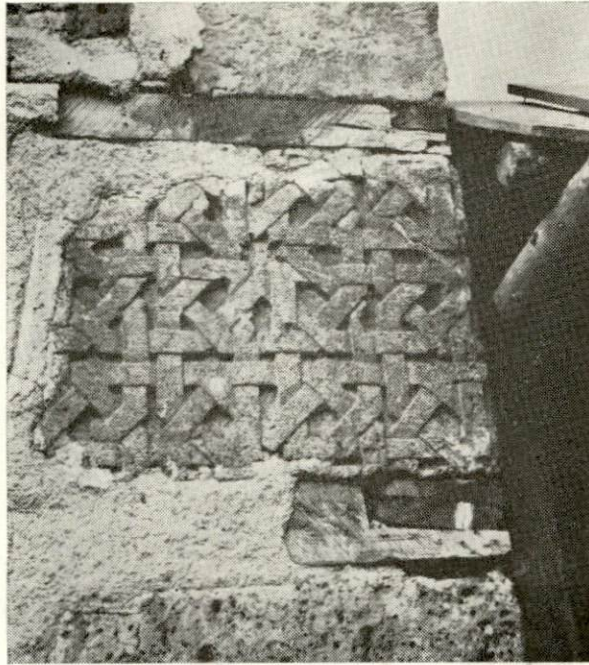
275 ... KİTAP ...

291 ... KİTAP ...





Res. 9 — Kürtler köyü cmiinde Selçuk devrine
ait mimari parçalar.



Res. 10 — Yenice Köyü camiinde Selçuk devrine
ait mimari parçalar.

INDEXER

119 ... HAKKIM ...

117 ... ZIYA ...

115 ... HANCI ...

113 ... KAHAN ...

111 ... BOZ ...

109 ... ERAL ...

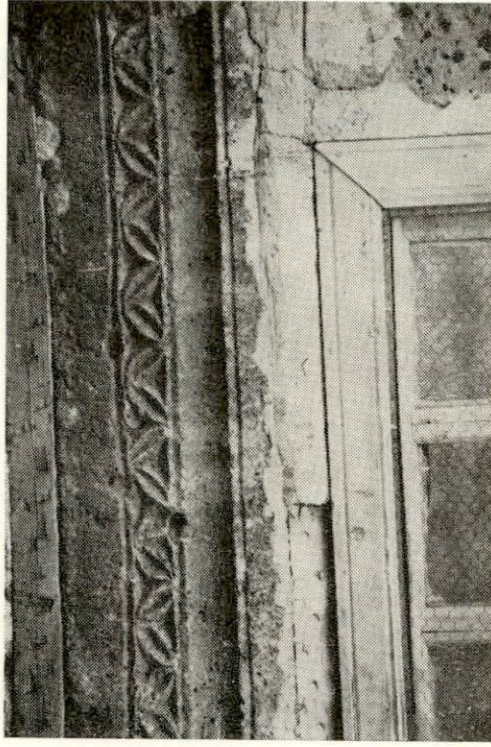
107 ... SOH ...

105 ... OKI ...

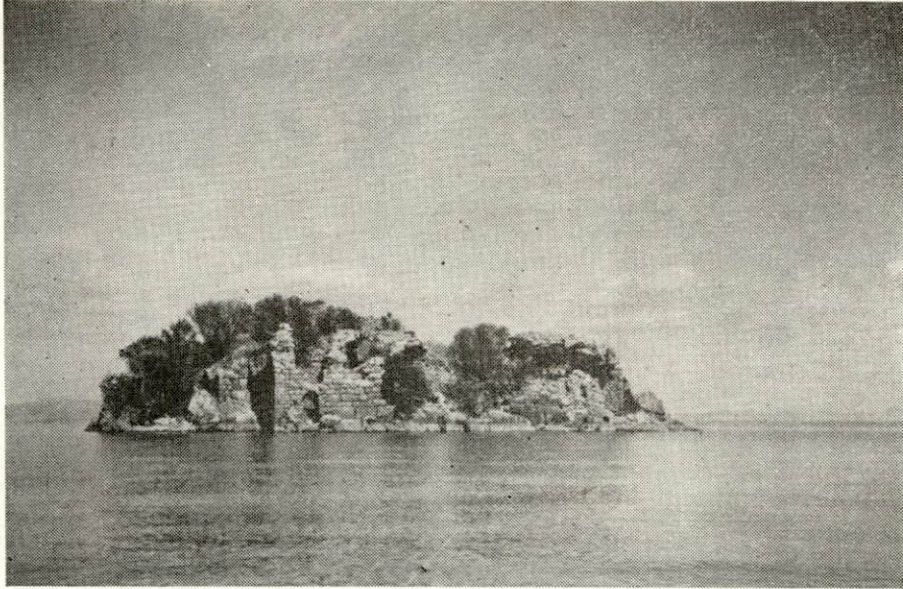
103 ... YEK ...

101 ... CA ...





Res. 11 — Yenice K y c miinde Sel uk devrine ait mimari par alar.



Res. 14 — Kız kulesi (Batıdan).

INDEXER

119 ... HAKKINDA ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

167 ... BOZGÜZ ...

171 ... ERAL ...

175 ... SCHIMMEL ...

179 ... OKIÇ ...

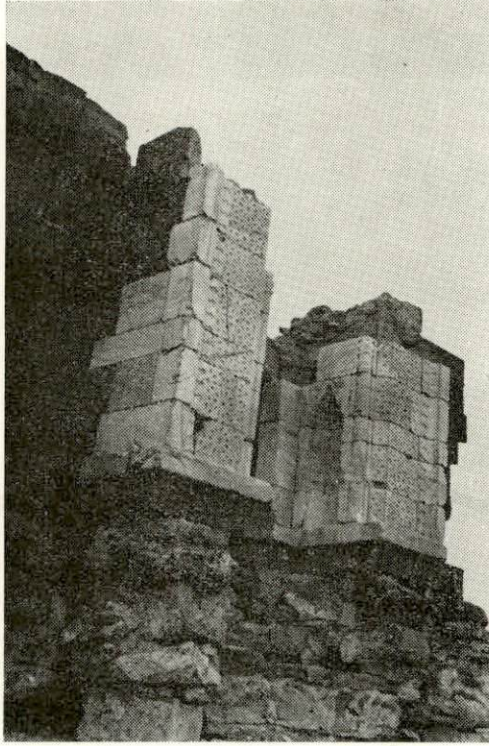
183 ... YETKİN ...

187 ... ÇAĞATAY ...





Res. 15 — Kız kulesinde odalar.



Res. 16 — Kayseri'de Erkilet başında
II. Keyhüsrev'e ait köşk.

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... ZIYA ...

143 ... SÖZ ...

161 ... KÂHİRAN ...

177 ... MİRAN ...

193 ... KÂHİRAN ...

211 ... KÂHİRAN ...

227 ... KÂHİRAN ...

243 ... KÂHİRAN ...

259 ... KÂHİRAN ...

275 ... KÂHİRAN ...

291 ... KÂHİRAN ...

307 ... KÂHİRAN ...

323 ... KÂHİRAN ...

339 ... KÂHİRAN ...

355 ... KÂHİRAN ...

371 ... KÂHİRAN ...

387 ... KÂHİRAN ...

403 ... KÂHİRAN ...

419 ... KÂHİRAN ...

435 ... KÂHİRAN ...

451 ... KÂHİRAN ...

467 ... KÂHİRAN ...

483 ... KÂHİRAN ...

499 ... KÂHİRAN ...

515 ... KÂHİRAN ...

531 ... KÂHİRAN ...

547 ... KÂHİRAN ...

563 ... KÂHİRAN ...

579 ... KÂHİRAN ...

595 ... KÂHİRAN ...

611 ... KÂHİRAN ...

627 ... KÂHİRAN ...

643 ... KÂHİRAN ...

659 ... KÂHİRAN ...

675 ... KÂHİRAN ...

691 ... KÂHİRAN ...

707 ... KÂHİRAN ...

723 ... KÂHİRAN ...

739 ... KÂHİRAN ...

755 ... KÂHİRAN ...

771 ... KÂHİRAN ...

787 ... KÂHİRAN ...

803 ... KÂHİRAN ...

819 ... KÂHİRAN ...

835 ... KÂHİRAN ...

851 ... KÂHİRAN ...

867 ... KÂHİRAN ...

883 ... KÂHİRAN ...

899 ... KÂHİRAN ...

915 ... KÂHİRAN ...

931 ... KÂHİRAN ...

947 ... KÂHİRAN ...

963 ... KÂHİRAN ...

979 ... KÂHİRAN ...

995 ... KÂHİRAN ...



Res. 12 — Kubâd - âbâd'da bulunan çini parçaları.

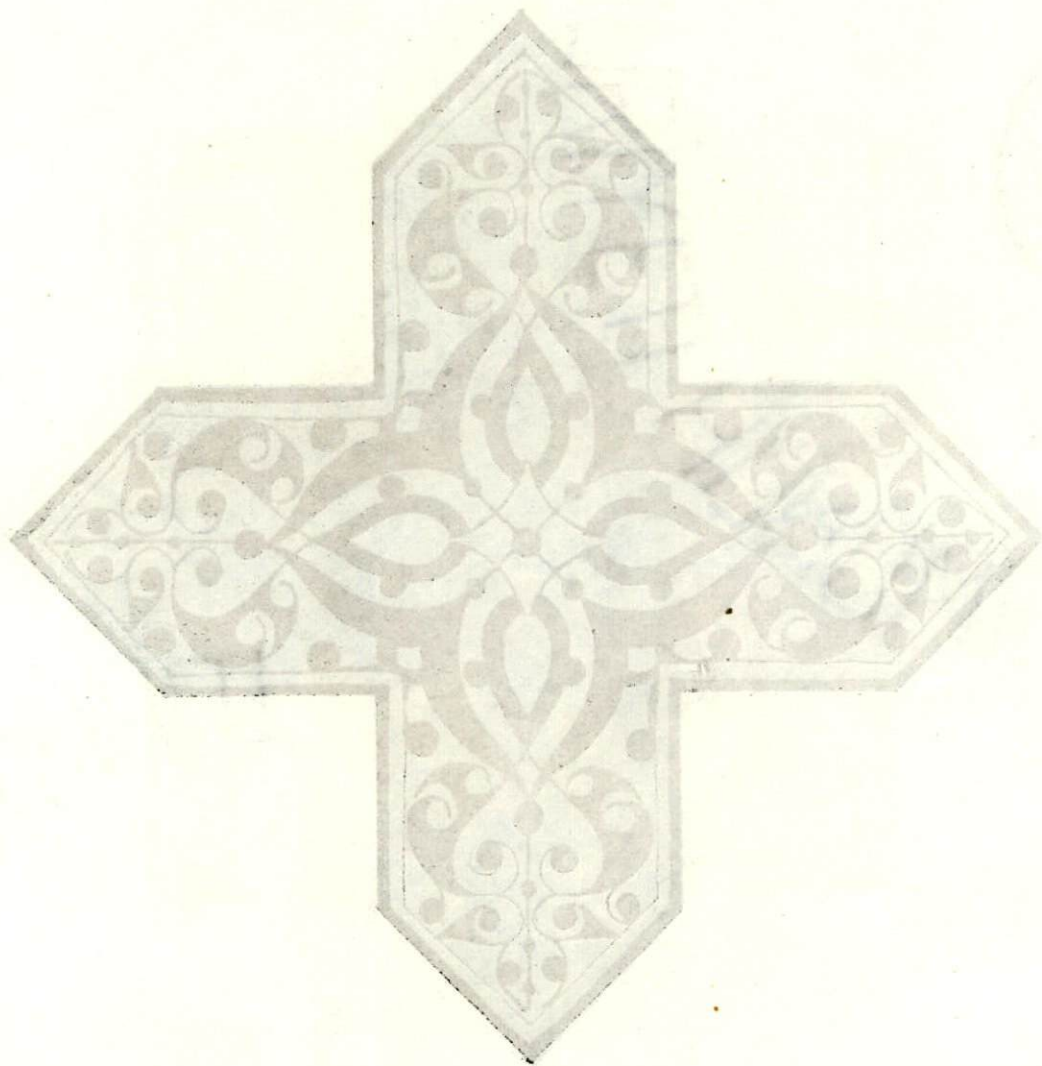


Fig. 11. — Koubé - Abbé's house in the palace



Res. 13 — Kubâd - âbâd'da bulunan çini parçaları.

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

167 ... BOZGÖZ ...

171 ... ERAL ...

201 ... SCHIMMEL ...

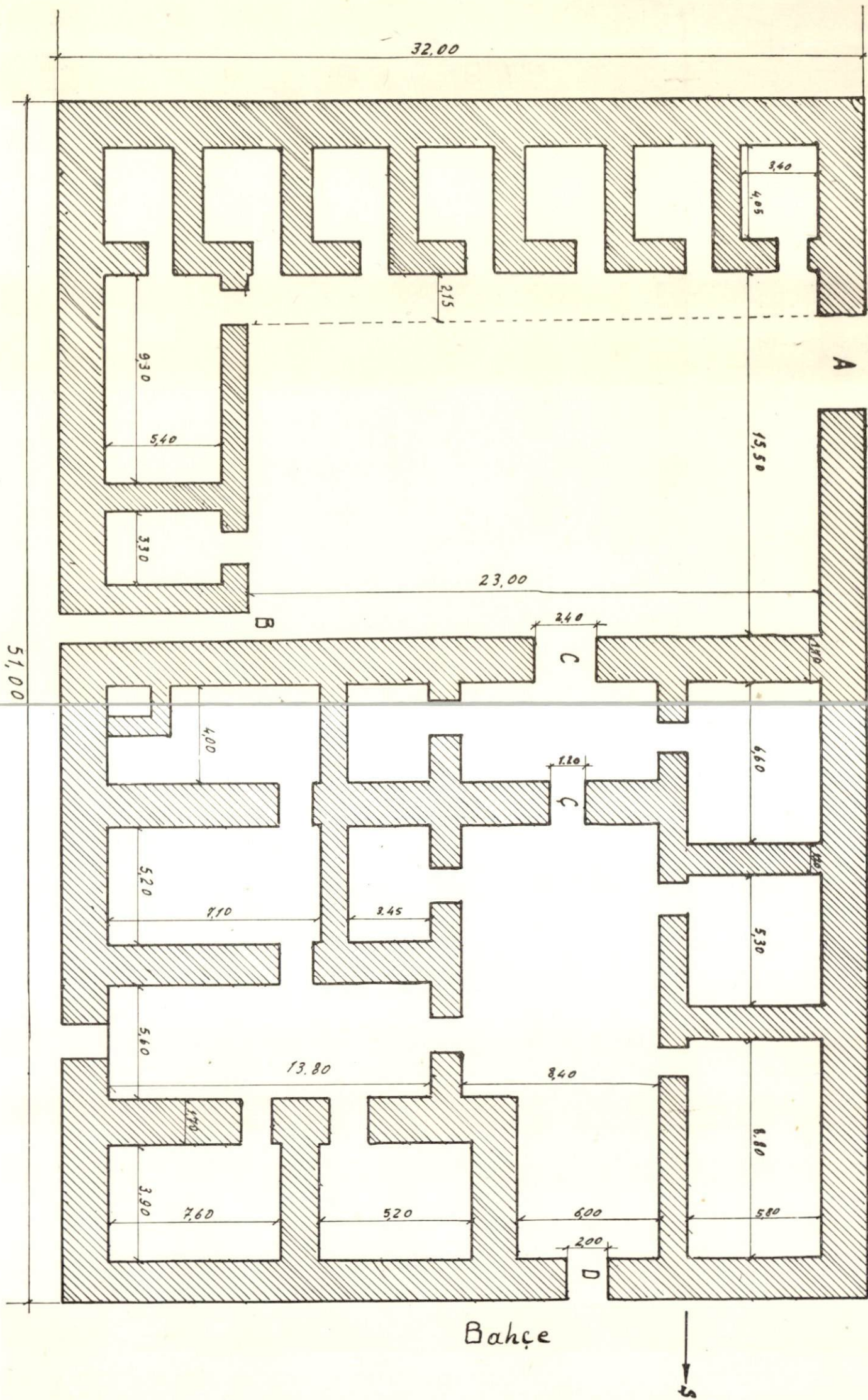
210 ... OKIÇ ...

220 ... YETKİN ...

227 ... ÇAĞATAY ...



PLAN I - KUBAD - ABAD SARAYLARI, BİRİNCİ BİNA. M. 1/200



INDEXER

119 ... HAKKIM ...

117 ... ZIYA ...

115 ... SÖZ ...

114 ... KÂHİRAN ...

113 ... MİRAN ...

112 ... ZEKİ ...

111 ... ZEKİ ...

110 ... ZEKİ ...

109 ... ZEKİ ...

108 ... ZEKİ ...

107 ... ZEKİ ...

106 ... ZEKİ ...

105 ... ZEKİ ...

104 ... ZEKİ ...

103 ... ZEKİ ...

102 ... ZEKİ ...

101 ... ZEKİ ...

100 ... ZEKİ ...





Res. 17 — Kubâd-âbâd'da hükümdar sarayı



Res. 18 — Kubâd-âbâd'da 3 numaralı bina (Vezir sarayı ?).

INDEXER

119 ... HAKKINDA ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

167 ... BOZGÜZ ...

171 ... ERAL ...

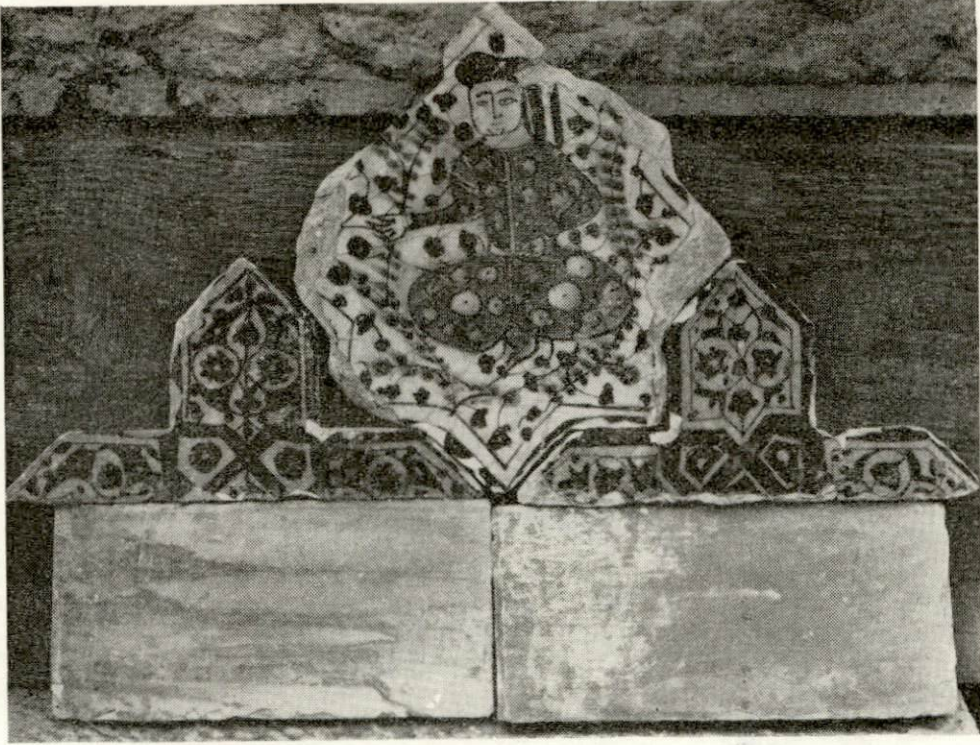
175 ... SCHIMMEL ...

179 ... OKIÇ ...

183 ... YETKİN ...

187 ... ÇAĞATAY ...





Res. 19 — Kubâd-âbâd sarayları çinilerinin duvarlarda duruşu.

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... YÖRÜK ...

143 ... NURULLAH ...

161 ... KÄHRAN ...

177 ... BOZGÖZ ...

193 ... ERAL ...

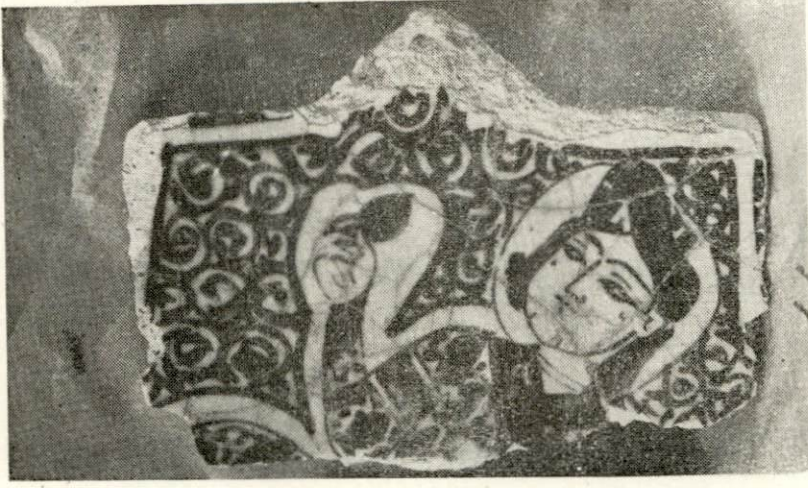
209 ... SCHIMMEL ...

225 ... OKIÇ ...

241 ... YETKİN ...

257 ... ÇAĞATAY ...





Res. 20 — İnsan resimli çiniler.



Res. 21 — İnsan resimli çiniler.

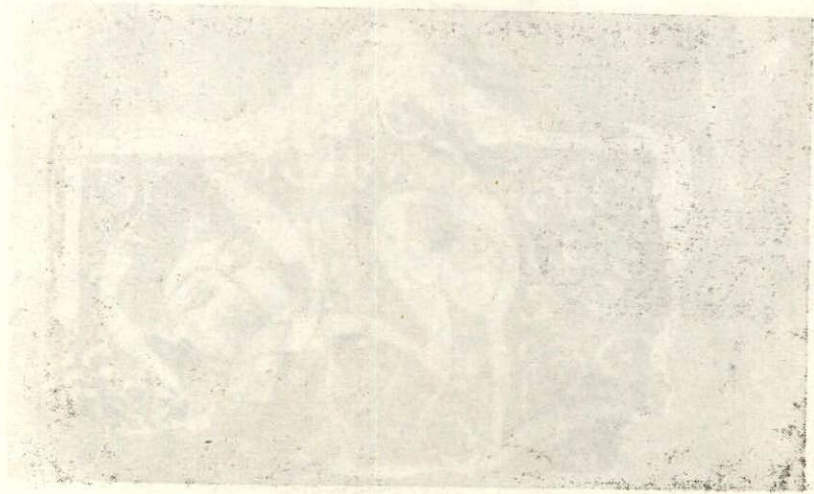
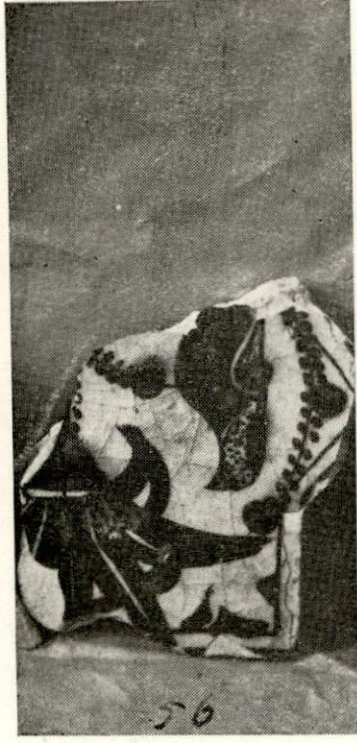


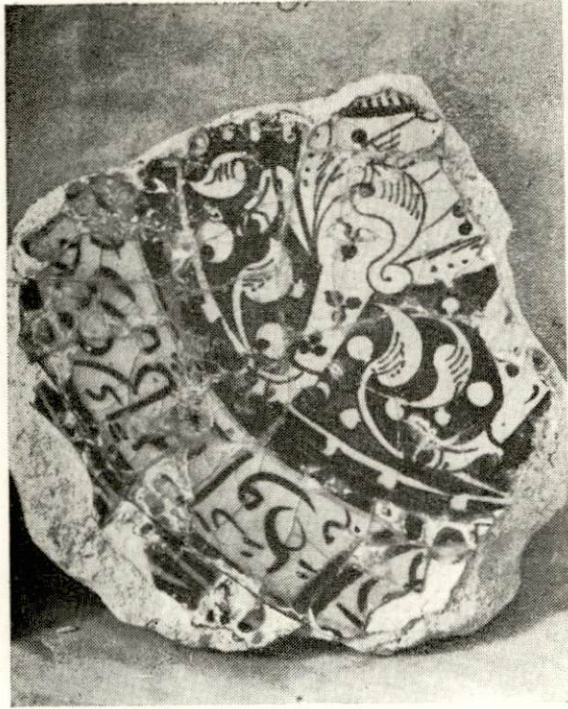
Рис. 20 — İnsan kesimii çinli.



Рис. 21 — İnsan kesimii çinli.

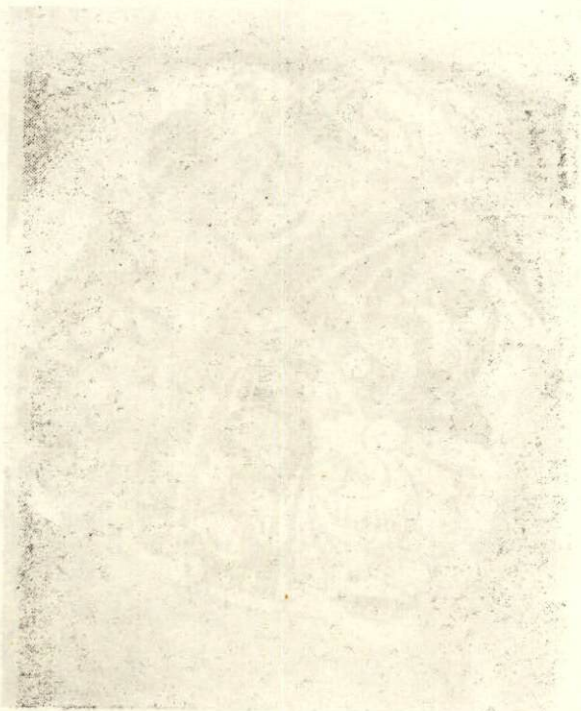


Res. 22 — Kuş resimli çiniler.

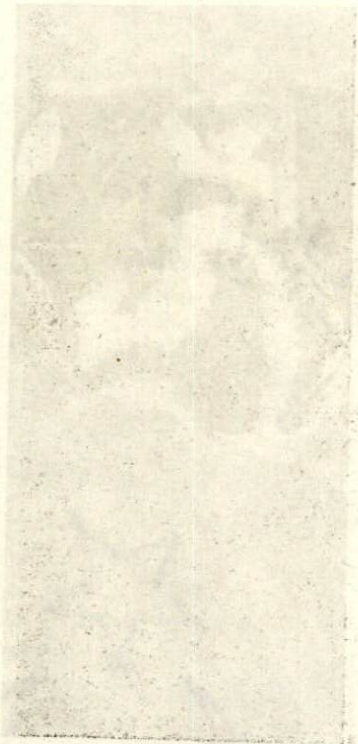


Res. 23 — Yazılı çiniler,

1872 - 1873



1874 - 1875



MÜSLÜMANLIKTA MUTASAVVIFANE DUA VE NİYAZIN BAZI SAFHALARI

PROF. Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL

Marburg (Lahn)

«Benim için duadan mahrum kalmak, duyulmaktan ve kabul edilmekten mahrum kalmaktan çok daha büyük bir kayıptır.»¹ İlk sufilerden birisi olan Ebu Hâzım el-Mekki'nin bu sözü itidal sahibi sufilerce dua ve niyazın ne türlü anlaşıldığını ifadelendirir. Dua ve niyaz, Tanrı ile insan arasında² hemen cevap alamasa bile burkulmuş bir gönülü yatıştırarak bir konuşmadır. Yalnız müslümanlıkta da, öteki dinlerde de³ fazla bağlı mutasavvıflar Tanrıya dua ve niyaz etmenin mümkün ve doğru olup olmadığı şeklinde bir mesele ortaya koymuşlardır. Onların düşüncesine göre Tanrı dua ile ulaşılamıyacak, kendisine varılamıyacak ve dua ile niyazı kaldırmak suretiyle kendisinden ayrılanıyamıyacak kadar kaadir ve kadîr dir⁴. Ona degecek ve yakışacak hiç bir zikir de yoktur⁵. Bu sebeple onlar elem ve istirap demlerinde Tanrıya dua etmektense sessizce sabreylemeyi daha yerinde bulurlar⁶. Kitabüzzühd⁷ isimli meşhur kitabı ile kendi nefsinin inkâr eden ve İran'ın fazla riyazetkârlar okuluna bağlı olan Abdullah İbni Mübarek diyor ki : «Elli yıldan beridir, ne kendim bir dua ile niyazda bulundum ; ne de kimsenin benim için dua etmesini istedim.»⁸ Her şey bu ebediyet içinde Rabbi Taalâ tarafından tertip ve takdir olunduğu gibi yürür ve değersiz kulların münacaatı ile değişmez⁹. Arzu zamanında, elem zamanında rıza fazileti gösterilmelidir¹⁰. Attar tarafından Tezkirede de İlahiname'de de söylenen hikâye bu mutlak teslimiyeti gayet iyi tasvir eyler : «Sabah namazımı kılararken sordum :

— Yarabbi, senin rızan benimle midir, benim rızam sendedir diye ?»

Bunun üzerine Hitabu-İzzet geldi :

— Hey yalancı, senin rızan benimle olsaydı, benim rızamı talebetmezdin.»¹¹

Bu cevap, Allaha olan güvenleri, ondan herhangi birşey dilemeyi önliyen tevekkül erbabi sufiler için pek tipiktir.

Fakat dua ve niyazı bir yana atmak ta bütün sufiler müşterek değildir. Şibli'nin «Eyvah, dua edersem inkâra saporam ; etmezsem nankör olurum»¹² diye bir sözü vardır ki Tanrıya en yakışır

¹ Attar, Tadhkirat al evliya. ed. Nicholson, I 56 Kuşeyri, Risale s. 141.

² Cf. Wensick, A Handbook of early Muhammedan Tradition, s. 189: Prayer familiar speech with Allah Cf. İbn Sina, fi mahiyat as salât, Traités mystiques d'Avicennes, ed. Mehren. (3 eme fasc, 5. 38)

³ Cf. F. Heiler, Das Gebet 1923, s. 341 ff.

⁴ Abu Bekr el Vasiti, A. Arberry, The Doctrine of the sufis s. 144 — Kitab al Tasarruf li madhab ahl at Tasavvuf)

⁵ L. c. P. 140.

⁶ Cf. Abu Nasr as Sarraç, Kitab el Luma fi tasavvuf, ed. Nicholson, s. 262

⁷ A. J. Arberry, Sufism. An account of the mystics of İslâm, London 1950, P. 40

⁸ Cf. Hartmann, Al Kuşeyri's Darstellung des Sufitums — P. 35 Kuşeyri, Risale s. 144 : Tadhkira II 275.

⁹ Cf. Tadhkira II 275.

¹⁰ Cf. Al Hallaç, Divan, ed. by Massignon «Essai de reconstruction» JA Jan.-Mars 1931, nr. 33,4

¹¹ Tadhkira II 290. İlahiname ed. Ritter s. 209.

¹² Arberry, Kalabadhi s. 138.

şekilde ne türlü hitab edilmesinin güçlüğü gösterir. Bunu bütün mistik ceryanlarındabuluruz¹³.

Her ne kadar bir akım sufiler kadere inanışlar dua ve niyazı uzlaşmaz bulurlarsa da bunların bir çoğu Gazali'nin dua ile şerri önleminde kadere inanışa aykırı olmadığına «Bunun birbirine aykırı ve karşı olan okları kalkanla durdurma benzediğine» dair olan sözünü kabullenirler.¹⁴

Kuşeyri «Tanrı, duayı terkeden kimselere lânet eder.» demiştir¹⁵. Tasavvufun 'büyük ricali de zahit ve mütteki olanlara tam bir itikatla dua tavsiyesinde bulunur. Abdul Kadir-i Geylani¹⁶ ile Şaranî¹⁷ duanın önemi üzerinde bilhassa dururlar. Şaranî, gönlünün, bir ay içinde duadan mehrum kalarak ruhunun karanlık gecesinde yürüdüğünü anlatır¹⁸.

Tanrı kendisi de duayı emir buyurmuştur. «Dua ediniz, müstecap kılarım» demişlerdir. (Kur'an 40/62)

Her ne kadar O, her şeyi önceden düzenlemişse de, Kazerunî'nin belirttiğine göre¹⁹, dualarını müstecap kılmak suretiyle insanlara şeref vermek isterki bu dualarda, onların müstecap olması da daha önceden mukadderdir. Dahası da var. Tanrı, bizim dualarımıza özlem duyar ve kullarının sesini duyabilmek için onları eleme mübtelâ kılar²⁰. Onları ne kadar fazla severse üzerine elem ve istirap sağanağını da o kadar çok yağdırır²¹. Kuşeyri tarafından nakledilen bir hadiste²² Tanrının Cebraile sevgili kullarının dualarına cevap vermemesini emrettiği, çünkü onların seslerini kendisinin duymak istediği beyan olunur. Celalettin-i Rumi de bu görüşü tasvir ederken şöyle der: «Bülbüller ve papağanlar da tatlı ötüşleriyle etrafa zevk verebilirler diye kafese konurlar»²³ Fakat Tanrı bir kişiyi sevmeyecek olursa bir daha onun sesini duymamak için duasını hemencecik kabuleder. Bu, umumiyetle tasavvufta rastlanmayan iptidai bir görüş, tehlikeli bir düşünüş sayılabilir. Geylani bu hususta daha ziyade müslüman ortodokslarına yaklaşarak «Tanrı bir insanın duasını müstecap eylemezse onu havf ile rica ve ümit arasında bırakır» der²⁴ Müstecap olmamış her duanın da göklerin kitabında o dua edenin alacak hanesine kaydolduğunu beyan eder.²⁵ Müfrit sufiler, meselâ Melâmetiyye mensupları (Bu kelime Melâmilere eskiden verilen isimdir —çeviren) herhangi bir duaları müstecap olduğu zaman, bunun Tanrı tarafından kendilerini yollarından saparlar mı, sapmazlar mı diye bir deneme, bir hud'a olduğundan korkarak bedbaht olurlar²⁶.

Şurası muhakkak ki mutasavvıflar, dünya malı için Tanrıya niyazda bulunmazlar. Tanrı Niffari'ye şöyle bir ilhamda bulunmuştur²⁷ : «Eğer dünya işleri yolunda gitsin diye beni zikrediyorsan ne sen benimsin, ne ben senin». Gerçek mutasavvıf, ruhu tasfiye, (daha doğrusu Tasaffi),

¹³ Cf. s. 140 ve Sari as Sakati'nin duası «Yarabbi, Senin haşmetin sana dua etmeme mani oluyor, fakat Senden gördüğüm lûtufta Seninle samimî olmama müsaade ediyor» Tadhkira I. 283. Bir misal daha : «Onu zikretmek benim vazifem olmasaydı, Onu zikretmezdim, çünkü Ona hörmet ederim». el Kattani. (Kuşeyri s.121)

¹⁴ İhya ulum ed Din I. s. 198 ; cf. Bajuri L. 90,4 —Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime in heutigen İslâm. s. 138.

¹⁵ Risale s. 119.

¹⁶ Futuh el Gaib 66 ıncı makale, cf. W. Braune, Die Futuh al Gaib des Abd al Kadir. 1933 s. 142.

¹⁷ Lavakih, s. 20. 27. 38.

¹⁸ O. c. s. 113.

¹⁹ Tadhkira II 301.

²⁰ Sarraç o. c. s. 136.

²¹ Tadhkira I. 309 Yahya ibn Muad'ın duası.

²² Risale, s. 120 ; Kut el Kulup II s. 62, Makki tarafından anlatılan hikâye.

²³ Mesnevîi manevî ed. Nicholson, Book VI v. 4217 ff ; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1933, s. 404.

²⁴ Braune, o. c. s. 39.

²⁵ O. c. s. 100, 143.

²⁶ R. Hartmann, Die risalat al malamatiya des Sulami, İslâm 8, s. 171.

²⁷ Niffari, Mukhatabat, ed. A. J. Arberry, nr. 15, 7.

günahlarının affı, ezeli ve ebedi olan Tanrının varlığında istiğrak²⁸, semavi aşkın şarabı ile mestolmak için Tanrıya niyazda bulunur.

Bütün bu dualarda — burada bilhassa Yahya İbni Muad²⁹, Zünnun³⁰, Râbia³¹, El Hallaç³², İbn-i Ataullah³³ tarafından edilenleri kastediyorum — Rahman ve rahim olan Cenabı Hakka karşı müthiş bir güven parıldar ; Onun derin sevgisine büyük bir özlem belirir. Bütün beşeri arzular ortadan kalkacaktır. Allah'ın önünde en son duyulacak şey havf ve recadır.

Tasavvufun en önemli düşüncelerinden birisi Süleyman Daranî tarafından şöyle ifadelendirilmiştir : «Tanrıdan ne cehennemi ne cenneti istiyecek ne de cehennemden korunmayı dileyecek kadar rıza ve itmiman»³⁴. Bu, en yüce kendinden geçercesine sevgidir, affetmek te cezalandırmak ta elinde bulunan, kendisi hem cennet, hem cehennem olan Tanrıya sevgidir.³⁵

Ebu Bekrül Vasitî derki : «Cennete gireyim diye, Tanrı'ya ibadet edenler kendi aşağılık varlıkları için çalışıyorlar demektir»³⁶

Harrakanî de şöyle hitabeyler : «Ey Rabbim, ne olurdu, ortada ne cennet, ne cehennem olmasaydı da, Tanrıya gerçekten ibadet edenler belli olsaydı»³⁷

Meşhur kadın azize ve tasavvuf sevgisinin büyük telkincisi Râbia ilk olarak şöyle dua eylemişti : «Ey Rabbim, eğer ben cehennem korkusu ile sana ibadet ediyorsam beni o cehenneminde yak. Eğer cennete girmek ümidi ile ibadet ediyorsam beni o cennetten koğ. Yok, eğer yalnız senin için sana tapıyorsam, beni ezeli ve ebedi güzelliğinden mahrum eyleme»³⁸

Biz bu duanın çeşitlerini Attar'ın «İlâhiname»sinden³⁹, Yunus Emre'nin «Bana cenneti bağışlama, benim cennet üzerine hiçbir dileğim yok»⁴⁰ diyen gazelinden XVII. asırdaki hıristiyan mistik eserlerine kadar bir çok yerlerde görürüz⁴¹.

Cennet arzusu bu arada şöyle ifadelendirilir : «Benim cenneti özleyişim ne bir şeref, ne de bir zevke ulaşmak için değil, seni görmek içindir»⁴².

Hiç şüphe yokki Tanrı, istenecek, özlenecek biricik nesnedir. Bayezit Bıstamî Tanrının şu sözü ile taltif olunmuştur : «Herkes benden birşey ister yalnız Bayezit beni, benim kendimi ister»⁴³ Çünkü O, Tanrıdan özge hiçbir şeyi Tanrıdan istenilecek değerde bulmamıştır. Tanrı dediki : «Sen benim gerçek bir kulumsun, sen bana sadık bir kalble bana yalnız benim için tapıyorsun.»⁴⁴ Tanrı şu vaitte bulunmuştur : «Eğer bir kimse benden birşeyler istemeyi unutacak kadar benim zikrimle meşgul olursa ben ona benden niyazlarda bulunanlardan çok daha asil ihsanlarda bulunurum.»⁴⁵ Yani ona kendimi veririm.

²⁸ Mesnevî II 497.

²⁹ Cf. Tadhkira I p. 309 ff, Sarraç, o. c. s. 261 ; Abu Nauim al İsfahani, Hilya al evliya X s. 51

³⁰ Tadhkira I, s. 124 ff. 131 ; Sarraç, s. 257/8 Hilya. IX 332, 344-561-376-84, X 3, 108, 183

³¹ Tadhkira I s. 69 f. 73 ; Suhreverdî, Avarif el maarif. İhya IV. 358 cf. Margaret Smith, Rabia the mystic s. 30, 55, 102, 110.

³² Divan ed. Massignon.

³³ Istanbul Univ. Bibl. Arab. 1574.

³⁴ Tadhkira, I s. 233.

³⁵ Cf. Hallaç, Divan nr. 36, I.

³⁶ Tadhkira II, s. 276.

³⁷ O. c, II s. 221.

³⁸ O. c. I. s. 73.

³⁹ İlâhiname. P. 326

⁴⁰ Divan ed. Abdülbaki Gölpınarlı, s. 260.

⁴¹ H. Bremond, Histoire du sentiment religieux en France IX, S. 90.

⁴² Yafi'i, Raudat er riyahin s. 59.

⁴³ Tadhkira I s. 152 ; Cüneyd'in duaları — Hilya X s. 282 — ve Harrakâni Tadhkira (II. 228)

⁴⁴ Tor Andrae, Myrtrædærgarden s. 135.

⁴⁵ İhya s. 265, Arberry/Kalabadhi.

Fakat duanın esası dilemek ve istemek değildir. Onun esası bilâkis sonsuz bir bağlılık ve hamdü senadır. İbadet, ruhun kendi kaynağında sunduğu birattır.⁴⁶

Ebu Ali Eddekkak demiştir ki : «üç derece vardır : dilemek, dua etmek, hamdetmek. Dilemek bu dünyayı isteyenlerin, dua etmek öteki dünyayı isteyenlerin, hamdetmek ise Rabbin kendisini isteyenlerin kârıdır.»⁴⁷ Bu ifade, Kuşeyri tarafından söylenen şu sözlere uygun düşer⁴⁸: «Dualarımızı kabul etse de etmese de Tanrıya şükretmeliyiz, en mükemmel şükür ise Tanrıya şükretmek için yapılandır.»⁴⁹ Bütün dünya Yaradana ibadet etmek, tapmak ve hamdüsena etmek için yaratılmıştır ne olursa hamdüsena yüzüsuyu hürmetine olur⁵⁰ Tanrı Kur'anda buyurmuştur ki : «ona tesbih etmiyen hiç bir şey yoktur. Neyapalım ki siz bu tesbihi anlamazsınız» (17-64) Peygamber de gerektiği şekilde hamdüsena tesbih eyleyemediğini itiraf eder. Derki : «senin ihsanlarını lütuflarını ve sana değer sonsuz hamdimi ödeyemedim». ⁵¹

Bununla beraber Sufi bütün varlığı ile Tanrının kendi istiğrakı ve hamdi, senasiyle buluşup birleşmeye çalışır ve bilir ki «Benim dilimdeki en tatlı sözler seni övmek için söylenenlerdir.»⁵²

En güzel en hayranlık veren dualarda Yaradanın tarif olunamaz büyüklüğünü, sonsuz rahmetini, ebedî azametini terennüm eden ilâhiler arasında raslanmasına pek az şaşılmalıdır.

Bunlarda onun harikaları ilâhi vasıfları gece gündüz ona methü sena edenlerin adları sayılır.⁵³ «sevgilimin güzelliği için nasıl kelimeler bulabilirim.. Çünkü O güzellik içinde zahirdir. Onun rengi kâinatın bütün tasvirlerindedir ve bedeni de, zihni de teshir eyler» Hindistan'ın büyük Sufisi Kebir böyle der.⁵⁴ «Evrad-ı Mevlana» ismini taşıyan⁵⁵ daha eski bir niyaznamede de şunları okuruz : «Gecenin karanlığı, gündüzün aydınlığı, güneşin ışını, ayın ışığı, suların mırıltısı, yaprakların fısıltısı, göklerin yıldızları ve yer yüzünün tozları, dağların kayaları çöllerin kumları ve okyanusların dalgaları, sulardaki ve karalarda yaşayan hayvanlar sana hamdüsena eyler» İslâm edebiyatında bilhassa İran ve Türk şiirlerinde bu türlü hamdüsenanın harikulade bir misalleri bulunur.

Meselâ Attar'ın büyük bir vecd ile yazılmış İlâhinamesinde aynı zatın Mantık-ut Tayr'ında ve Cevherüzzatında, Fuzulünün Leylâ ve Mecnunun da, Abdullah-ı Ansarinin «Münacaat»ında olduğu gibi. Bu türlü ilâhi şiirleri hem dinî bakımdan hemde şiiriyet bakımından incelemek yerinde olur.

Daha kadim Sufiler arasında Zünnun-i Mısri vardır ki sonsuz senalarını insanı doyuran şairane hayallere de baş vurarak ifadelendirir :

«Ey Rabbim, ben hayvanların seslerini, ağaçların hışırtılarını, suların mırıldanmalarını, kuşların nagmelerini, rüzgârın ısıklarını, yıldırımın gürültüsünü asla dinlemedim. Ben duyarım ki bütün bunlar senin vahdetini ikrar, şeriksiz, nazirsiz oluşunu ispat eylerler»⁵⁶ «İtikafa çekilenler yalnızlık ve ıssızlık içinde seni yadederler. Akan sular içindeki balıklar besledikleri ümit ile sana hamdederler. Okyanusun büyük dalgaları senin azametini anarak birbirlerinin elini sıkırlar»⁵⁷ Zünnunun dile getirdiği hamdüsena Şaranî de şöyle ifadelendirir : Bir gece akşam namazı zamanından gecenin ilk üçte birine kadar bütün mahlukatın yüksek sesle Allaha hamdüsena et-

⁴⁶ Evelyn Underhill «Worship» hakkında konferans. (Coll. papers, s. 64)

⁴⁷ Tadhkira II s. 195.

⁴⁸ Hartmann, Kuşeyri s. 32 Risale, s. 96

⁴⁹ Mesnevî II v. 39 : «Duası kabul edilmediği için çok şükür..»

⁵⁰ Cf. İbn. Kayyim el Cauziya, asrar as salât, İstanbul Üniv. Bibl. Arab. 2347, f. 14 a.

⁵¹ Lisan el Arab XVIII s. 201

⁵² Yahya ibn Muad, Tadhkira I s. 310 ; Rabia'nın aynı sözü vardır, Smith p. 30

⁵³ Heiler, Gebet s. 298 ff ; van der Leeuw, Phaenomenologie s. 406! Massignon tarafından nakledilen, Sühverdinin duası (4 Textes, s. 111)

⁵⁴ E. Underhill, Essentiels of Mysticism 1920, s. 7.

⁵⁵ İstanbul Üniv. Bibl. Arab 148, f. 25 a.

⁵⁶ Hilya IX s. 342.

⁵⁷ Hilya X s. 3; Abu Talib el Makki'nin Kut el Kulub'taki duası. (I. s. 8)

tiklerini duymuş, aklını oynattığından korkmuş «Duydum» diyor «Balık diyorduki: yiyeceğin ve beslenmenin Rabbi olan Hüdavendikarı-ı Akdes'e hamdüsenalar olsun. Bütün hayvanları ve nebatları da duydum hepsi bu yolda hamdüsenâ ediyorlardı⁵⁸».

Bütün mahlukat daima Allahı yad ve zikrettikleri gibi insan da onu elinden geldiği kadar sık zikretmelidir. Kur'an der ki : «Allahı zikretmek kalbi tatmin eyler». Bir çok menkulat arasında da şu söz geçer : «zikir insanı Cennete götürür»⁵⁹ Zikir hiç şüphesiz, en önemli bir dilektir⁶⁰ ki buna her zaman her durumda izin vardır.⁶¹ Şairin dediği gibi «Suretin gözlerimdedir, zikrin dilimdedir ; kalbimde hazır ve nazırsın. Sen nereden eksiksinki ?»⁶² Sadık Müminin kalbi Allahın zikri ve senası ile ıtrlanmalıdır.⁶³ «Zikir onun ruhi gıdasıdır»⁶⁴ Sehlüt-tüsteri'nin müridlerinden birisi acıkmıştı bir kaç gün sonra sordu : «Yiyecek nedir ?» ondan şu cevabı aldı : «Hay ve kayyum olan Allahın zikri»⁶⁵

Sufiler müslüman dininde de, öteki dinlerde de tehlil ve zikrin muhtelif derecelerini öğretmişlerdir.⁶⁶ Zakir'lerin korku içinde, ümitli, emin durumlarda oluşlarına kendilerini ayırdeden İbni Hafif «zikrolunan şey birdir, zikirler değişiktir ; zakirlerin kalblerinin yerleri farklıdır» diyor.⁶⁷ Din erbabının çoğu iki safha bilirler : Dil ile zikir, kalb ile zikir.⁶⁸ Birincisi ikincisinden aşağıdır ; fakat hakiki zikire yol sayılır. Birisi Ebu Osman Elhiri'ye sordu : «Dilimle zikrediyorum ; fakat kalbim bu zikrime yarolmuyor.» oda şu cevabı verdi : «şükret ki uzuvlarından birisi itaat ediyor ve bir yanın doğru yoldadır. Daha sonra kalbin de buna uyar»⁶⁹ Bu demektir ki dili ile zikreden kimse kalbinin aynasını parlatır. Oda sonra Allahın cemalini aksettirir⁷⁰.

Bir kısım ehilullah da zikrin üç derecesini şöyle sayarlar : 1 — dil ile zikir ki on sevabı vardır. 2 — kalb ile zikir ki 700 sevabı vardır. 3 — Bir zikir ki bunun onun ecir ve sevabı ne ölçülebilir, ne de hesaplanabilir. Bu da Allaha yakınlığın muhabbet ve haşiyeti ile dolmaktadır⁷¹ Yahut El-Harraz'ın tarif ve tasnifine göre «Dil ile zikir ki bunu kalb duymaz ; bu alelade bir zikirdir. Dil ile zikir ki bunda kalb de hazırdr! bu ecir ve sevabat arıyan bir zikirdir. Bir zikir ki kalb onunla çoşar, dolaşırken dili sessiz bırakır. Böyle bir zikrin değerini ancak Allah bilir»⁷²

Zikrin derecelerinin daha tafsilli tasvirini de Yusuf en Nahracûri şöylece yapar : Sufi tefekkür ve murakabe ile başlar ; yakınlık, hasret ve sevgiyi kazanır ; sevgiden mahremiyete, huzura, neşve ve istiğraka gider. En sonra bütün masivâ kendini çekip fenâya varır.⁷³

Bu, tasavvuf haletinin pek iyi bilinen bir açıklamasıdır. Sarraç anlatır ki sufiyane hâl zikri hafidir.⁷⁴ Aynı tarzda Kusayrı'nın şu sözünü anlayabiliriz : «Ancak ilk salıkların dilleri duayı

⁵⁸ Al Anvar ed Kutsiya s. 156.

⁵⁹ İhya I. s. 265.

⁶⁰ Hartmann Kuşeyri s. 35; risale. s. 120 «Zikir, başlangıçta olanların kılıcıdır.»

⁶¹ Risale, s. 121 Tadhkira II s, 99! s. 3 zikir aşkın ifadesidir.

⁶² Şibli'nin, Yafii, rauda.

⁶³ Mesnevi. II v. 267

⁶⁴ Tadhkira I. 128, 166, 235, Hilya X 403, Huçviri, Keşf el Mahcup (Nicholson.) s. 303

⁶⁵ Tadhkira I. 259 cf. II s. 307.

⁶⁶ Cf. Heiler, Gebet s. 309 ff. Underphill, Mystik, deutsche Ausgabe. s. 398: Coll. papers s. 35

⁶⁷ Hilya. X 286

⁶⁸ Hilya X 362, Istanbul Univ. Arap 2602, 2817; Heiler, Gebet. 229, 289! van der Lecuw, Phaehomologie s.410

⁶⁹ Tadhkira II s. 59.

⁷⁰ Mesnevi, Comm. I. s. 33

⁷¹ Sarraç, s. 219.

⁷² Tadhkira, II s. 44. Harraz, Kitab adab as salât eseri ile meşhurdur. Shuurmann, Mystik und Glaube, Java da zikir, üçüncü derecede zikirde mistiğin ağzından ne çıkarsa, kekeleme ağlama, hıçırma, hepsi zikir sayılır.

⁷³ Ahlwardt, Katalog der Berliner arabischen Handschriften IX, Nr. 3736. I.

⁷⁴ Sarraç. s. 42

söyler. Ariflerin duaları fiillerden, kâmillerininki sufiyane hallerden ibarettir.⁷⁵ Şarani sufiyane duanın derecelerini biraz farklı, fakat pek berrak bir şekilde açıklar : «Bir zikrül lisan vardır, dille söylenir. Bir zikrünefs vardır, sesvermez, içten duyulur. Zikrülkalb vardır ki kalb Allahın cemali ve azameti içinde istiğraka varır. Zikrülruh vardır, zuhuratın ışığı içinde istiğrak demektir. Zikrüssır vardırki hüda esrarının örtüsünü niyazkâr bir kalb önünde açmak manasına gelir. Zükrülhafi vardırki zatı ahadiyetin cemalini tam bir bağlanışla müşahededir. Ve nihayeten zikrü hafiyel hafi vardır ki feyyazı mutlakı gerçekten görmektir ki bu, bu dünyada imkansızdır.»⁷⁶

İbadette sükutun önemine büyük sufilerden bir çoğu tarafından işaret olunmuştur. «İbadetin on kısmı vardır, 9 u sükuttur.»⁷⁷. «Allahın gönülden zikri harfin ve düşüncenin, dışında adı zikrin üzerinde ve dışındadır.»⁷⁸ «Ona ulaşan konuşmaz»⁷⁹ «bir çok dilleriyle zambak sufinin remzi gibidir. Sessizdir ve vecd içinde nefesi kesilmiştir.»⁸⁰.

Allahla dilsiz konuşmak⁸¹ saklı yolun açılması⁸² sufinin arzusudur. Aşkî arttıkça o sadece bir kalp olur.⁸³ Artık her uzvu Allahı zikreden bir kalptir⁸⁴. O zaman İbnül Ferid'in şu cazip şiirinde anlattığı hale varır : «Dilim bakarken gözüm konuşuyordu ; kulağım konuştu, elim dinledi ve kulağım gözlerime gösterilenleri görürken gözüm bir nağmeyi dinliyen bir kulaktı»⁸⁵.

Bu halet içinde zakir, Allahtan başka her şeyi unuttur.⁸⁶ Onun için o çağırır : «kendi nefesini unutuncaya kadar Allahı çağır. Çağırana çağırışı bir biri ile meczetmeksizin çağıranın içinde kaybolabilirsin»⁸⁷.

Bu sufiyane birleşme tasavvufun amacıdır. Rabia şöyle dua ederdi : «Ümidin seninle bir olmaktır. Bu benim dileğimin sonudur.»⁸⁸ Şibli de şöyle diyor : «Bütün hayatımda, aramızda Şibli bulunmaksızın içten içe Allahla bir olmayı dilerim.»⁸⁹

Hallaç, bir çok belîğ şiirlerinde şu duayı tekrarlamıştır : «Seninle benim aramdaki şu (Ben)i kaldır»⁹⁰. Onun gibi Yunus Emre derki : «Benim benliğimi benden al, beni seninle doldur»⁹¹ Sufinin gönlü Allahın sınırsız okyanusunda kaybolur. Kebir diyorki : «İrmağın okyanusa karışması gibi benim kalbim sana ulaşır»⁹². Bu sufiyane birleşme gerçekleştiği zaman o, büyük kelimelerle konuşur : «Benden beni sordular Sen'im dedim»⁹³. Bu (Ben)den ayrılıştan sufinin anlayışına

⁷⁵ Risale s. 121

⁷⁶ İstanbul Univ. Bibl. Arab. 248 f. 88 b İbn Arabî'nin Futuhat'ı II 64, Goldziher, Richtungen der islâmischen KoranAuslegung s. 254.

⁷⁷ Braune, s. 98—Arberry-Kalabadhi,—Tadhkira, I s. 1, 166 Niffari, Mevkif nr. 22, Mensching, Das heilige Schweigen 1926

⁷⁸ Mukhatabat nr. 55, 20.

⁷⁹ Mavakif nr. 22, 5.

⁸⁰ Mesnevî, Comm. II s. 4

⁸¹ Celâlettin Rumi, Rubaiyat (İst. Esat f. 320 b) —Şems'i Tebrizî'nin Divanı. (ed. Nicholson 41.40)

⁸² Divanı Şems'i Tebriz nr. 44.

⁸³ Hallaç, (Sarraç s. 91) Divan nr. 36

⁸⁴ Şibli,

⁸⁵ Ta'îyyah v. 580, Nicholson, Studies in İslamic Mysticism.

⁸⁶ Mesnevî, Comm. II. s. 233

⁸⁷ Divanı Şems'i Tebriz : nr. 5 Cüneyd, Tadhkira II s. 32.

⁸⁸ Smith, Rabia s. 110. «Allahı sevenin iştiyaki ve iniltisi Sevgilisine ulaşmadan sona ermiyecektir».

⁸⁹ Tadhkira II, s. 165, s. 10; Cüneyd dedi ki : «Cenabı Hak Cüneyd'in dili ile Cüneyd'le otuz sene konuştu, Cüneyd aralarında yoktu»

⁹⁰ Akhbar nr. 52, Tadhkira'da Bayezid ve Harrakâni. I s. 176, II_s. 227

⁹¹ Divan s. 257.

⁹² Underhill, Kâbir, Cont. Rev. Nr. 105. s. 200

⁹³ Hucviri, Keşf el mahcub, Heiler, Gebet, s. 306 Attarın duası, Külliyyat 11225.

göre, zikrin ana yurdu o ayrılıştır⁹⁴. Şu cümle Niffari de geçer : «Benim zikrim izhar eyliyebil-
diğim en büyük istifadır. Ama benim zikrim bir perdedir.»⁹⁵ Ebu Bekril Vasıtî derki : «Kendi zikir-
lerini hatırlıyanlar, kendi zikirlerini unutmuş olanlardan daha gâfildirler»⁹⁶.

Onun bu beyanı bize «asıl zikrin zikriunutmak olduğunu» öğreten Şiblinin anlayış ve anlatışına
uyar⁹⁷ Hallaç da şöyle sızlanır : «Zikir öyle bir vasıta ki seni benim gözlerimden gizler»⁹⁸.

Sufiyane duayı yani zikri en iyi manalandırılmış olan zat, Celalettini Rumî'dir. Kendisine
sorulur : «Usulünce yapılmış duadan başka Allaha daha yaklaştıracak bir yol var mıdır ?» O da
Fihi ma fihi de şu cevabı verir : «hayır, fakat dua sadece şekillerden ibaret değildir. Zikir ve dua
ruhun dalması ve kendinden geçmesidir ki o zaman bütün şekiller ortadan kalkıyor. O zaman
manevi bir varlığı olan Cebraile bile yer kalmaz. Denilebilir ki böylece zikir ve dua eyliyen bir kimse
bütün dinî yükümlerin dışına çıkar ; çünkü akıl ve mantuktan ayrılmıştır. İlahi vahtaniyete dalıp
kendini onda kaybetmek dua ve zikrin ruhudur»⁹⁹.

Lâkin bu sufiyane birlik ve beraberliği istiğrak vasıtasıyla kazanabilmek imkânsızdır. Sonra
beşeri gayretlerle herhangi bir dua ve niyaz kelimesini talâffuzda mümkün değildir. Bir kimse
bilmelidir ki bizim düşünüşümüz ve Tanrıya karşı olan özlemimiz ancak ve ancak onun eseridir.
Biz bunu tevhit telakkisine uygun olarak üç şekilde anlayabiliriz : 1 — yaratan, duanın her keli-
mesini evvelden takdir eylemiştir. 2 — Tanrı, insanın gönlün de yaşadığı için ona hitap ve vere-
ceği cevabı kendisine ilham eder. 3 — biricik varlık olan Tanrı, dua ve zikri de zakirin hem söy-
lediği, hem de hitap ettiği.

Tanrı, dostlarının gönüllerine sevgi tohumlarını öylesine eker ki onlar kendisine aşık olabilirler¹⁰⁰
Bundan dolayı O, kâinatı yaratmadan önce ebedî kelâmı ile insanlığa, onlar kendisine hamdet-
sinler, ibadetin tek gerçek hedefi olarak zatını tanısinlar diye «Ben sizin rabbınız değil miyim ?»
demmişti.¹⁰¹

Ebu İshak El Kazeruni şunları söylemekte ne kadar haklıdır : «Yarabbi, senin bize olan lütuf
ve ihsanın sonsuzdur. Senin ihsanıdır ki bize dil ile zikretmeyi ve kalb ile şükür ve hamdeylemeyi
inayet kılmıştır»¹⁰² Daha eski sufilerle müttekiler de aynı fikirde idiler. Hazreti Musanın bir du-
asını anlatan bir hadis derki : «Yarabbi ihsanına minnettar olmayı bana sen emrettin ve benim
şükür ve minnetim senin lütuf ve ihsanıdır»¹⁰³.

Asırlarca sonra İbn-i Ataullah aynı şekilde dua ediyor : «Eğer sen bize iman vermezsen imansız
kalırız ; eğer sen dillerimizi dua için açmazsan biz dua etmeyiz» veyahut «sen zakirin zikrinden
önce zikredersin»¹⁰⁴ Yani insanların her hareketi Tanrıya onun ezeli ve ebedi iradesine bağlıdır.
Bunu hatırdı tutarak İbn Kayyumun küçük kitabı Esrarı's-salat'ın'daki şu sözleri daha iyi an-
layabiliriz : «Kendisine hamdedenin dilinde hamdeden en yüce varlık odur çünkü hamdi dile ve kalbe
getiren ve onu kendi hamdi ile hareket ettiren odur. Şunu bilmek insanın ödevlerinden biridir ki
onun Allaha ettiği hamdü sena, Allahın ona bir lütufu, ihsanı, bir armağanıdır ki onun için hamd
eylemek gerektir ve her hamd bir başka hamdi gerektirir»¹⁰⁵

⁹⁴ Niffari, Mavakif, Introduction, s. 20; cf Mavakif Nr. 29, 16: Mukhatabat nr. 10, 16; Cüneyd : «asıl
zikir, zikreden zikrin içinde kaybolması, ve zikrin de zikredilen şeyin içinde kaybolmasıdır». (Tadhkira II s. 35)

⁹⁶ Tadhkira, II s. 267. cf. Şadili, şerh ar-Ra'iyya (Andalus No. 14 s. 15). ⁹⁵ Mavakif, nr. 49, 2.

⁹⁷ Sarraç o, c. s. 220 ; cf. Tadhkira II s. 177.

⁹⁸ Hallaç, Divan nr. 28

⁹⁹ Fihi ma Fihi 15, Mesnevî de Nicholson tarafından tercüme edilmiş — Şerh I, s. 371 ; Cf. aynıtavir
İhya da vardır I s. 318.

¹⁰⁰ M. M. Hilmi, İbn al Faarid va'l hubbu'l ilâhi 1945 s. 99

¹⁰¹ Kur'an Kerim 7-171 ; Arberry-Kalabadhi s. 116.

¹⁰² Tadhkira II s. 299.

¹⁰³ Arberry. The book of Truthfulness — Kitab aş şidk s. 47/38

¹⁰⁴ İstanbul Univ. Bibl. Arab. 1574, f. 3b. 6b.

¹⁰⁵ İstanbul Univ. Bib. Arab. 2347, f. 4a.

İbn Kayyım pek mutteki müslümanlardandır. Fakat buradaki düşünüşü mutedil sufilerin kine pek yakındır. Ondan bir kaç asır önce Ebu Bekir Kattanî mürüdlerine demiştiki : «O, mağfiret kapısını açmaksızın hiç bir zaman insanın dilini şükür ve hamd için açmaz ve onu günahlarının affı niyazı ile uğraştırmaz»¹⁰⁶

Iraklı sufi Niffarî, Huzuru İzzette durduğu ve onun manevi hitabını duyduğu zaman ona şu öğretilmişti : «Veriş bana aittir. Eğer senin niyaz ve dualarını cevapsız bıraksaydım, anlaki, onları aranağa değmez bulmuşumdur»¹⁰⁷. Sonrada kendisine şu yolda bir hitap nazil olmuştur : «Ben konuşsam konuş, ben susarsam sus»¹⁰⁸.

Hallaç'ın şairane güzel ve müessir duasında söylediği gibi¹⁰⁹ insan kalbi ile damarları arasında yer alan Tanrı kulları ile gizli bir dille konuşur, onlarda bu kelâm ve hitaba sükut içinde cevap verirler¹¹⁰. Niffari üzerinde büyük tesiri olduğu kuvvetle muhtemel bulunan Hallacın lirik şiirleri, insan oğlu ile büyük sevgilisi arasındaki hitaplaşmayı şöyle canlandırır : Sufi'nin Tanrıdan gelen ezeli ve ebedi hitap ve davete cevabı şudur : «Ben seni çağırırım, hayır, sen beni kendi içine çağırırsın»¹¹¹.

Bu visal ve sohbeti Celâlettin Rumi, Mesnevinin üçüncü cildinde en derin şekliyle çok güzel ifadelendirir. Burada yazıldığına göre Allaha hitap edip hiç bir cevap alamayan bir insana nihayet şu Hitabı İzzet gelir : «senin Allahın benim ; buradayım işte... senin her «Yarabbi» hitabının karşılığı benden gelecek cevap işte buradayımdır» Bu hitab bir çok avrupalı bilginler tarafından¹¹² naklolunmuş ve islâmda ifadelendirilen en yüksek zikir ve dua ifadesi gibi gösterilmiştir. Yalnız Tholuck¹¹³ bunu beka ve istiğrak bahisleriyle karışık görerek tenkid eylemiştir. Fakat benim kanaatımca, Mesnevinin aynı konuyu ele alan diğer mısralarıyla karşılaştırılınca ortada böyle bir tehlike bulunmadığı görülür.

«O, daima hiç bir cevap almaksızın şiddetle zikir ve dua ediyor, fakat Allahın rahmetinden gelen şu gizli sesi duyuyordu. : «Ben buradayım» (6 cı cilt 1986).

«Hacılar, hiç bir cevap almaksızın lebbeyk diyoruz derlermi? onların lebbeyk demelerine imkân veren rahmet, her an için onlara cevaptır (6.cı Cilt 870). Şu yolda dua edilmesi de öğretilir : «Bize nasıl yakarılacağını öğret ;» (2 cilt 2206) «bu duayı bize veren ve öğreten sensin. Yoksa bu tozlar arasında nasıl bir gül bahçesi yetişebilirdi ?» (2 cilt 2443) «Dua ve niyaz Tanrı tarafından verildiğine göre O, nihayet şu cevabı verecektir : «Dua da cevap ta sendendir. Sen önce dua arzusunu gösterdin. Onun sonunda da bu dua ve niyazın ecrini vereceksin» (4. cilt 3499).

«Sen duanın benden bir su gibi akmasına sebep oldun. Şimdi bunu gerçekleştir ve bağışlat. Başlangıçta duanın getiricisi sensin. onun sonunda kabul edileceğini ümid eylemekte sana düşer» (5. cilt 4102).

«Sen, kendine niyaz eylemek imkânını diledin, seni niyaz ettirişimizin sebebi onları müstecap eylemektir.» (6. cilt 2320)

¹⁰⁶ Tadhkira II p. 123.

¹⁰⁷ Mukhatabat nr 42, 10.

¹⁰⁸ Mavakif nr. 50, 9.

¹⁰⁹ Hallaç, Divan, nr. 73, 1

¹¹⁰ Mesnevî III v. 4275 f.; I v. 1919 ;

¹¹¹ Hallaç, Divan nr. I, 2.

¹¹² Zettersteén F R II 2, 981 ; Tholuck, Blütenlese aus der islamischen Mystik I 160 ; Nicholson, The mystics of İslâm Cs. 113 ; Heiler, Gebet s. 225.

¹¹³ Morgenlaend. Mystik s. 161. Cf. van der Leeuw, Phaenomenologie s. 405, Underhill, Thoughts on prayer and the divine immanence. Coll. pap. s. 81

Yalnız Celâlettin tarafından değil, Müslüman, Hıristiyan ve Hindu bir çok başka sufiler tarafından verilen örnek ve ifadeleri de alabilirdik : İnsan, Allah tarafından çalınan bir sazdır. O, bir rübat veya ney'dirki sessizdir ve ona yalnız Tanrı'nın parmakları ve nefesi ses ve ahenk verir.¹¹⁴ İbn Arabî ile müridleri Allaha insan kalbinin dua ettiğine inanır ve bunu vahdeti vücut imanının bir icabı sayarlar. İbn Arabî: «Sen herşeydin, Sen dinleyicisin ve niyazsın» der¹¹⁵. Şaranî de «Mütteki kullarının dualarında onların dillerinde kendini hatırlatan Tanrıdır. O kendini hatırlatır, çünkü O hem ibadetin hedefi, hem âbiddir.»¹¹⁶ der.

İbn Arabî'nin düşüncelerine, bunların yankılarına kendisinden sonra XIII. asırda yaşayan müslüman sufilerinde de raslanır.

Onun peşinden gidenlerden birisi olan İran şairi Mağribî bir şiirinde der ki : «eğer sana selâm gönderiyorsam selâm Sensin, eğer niyaz ve dua ediyorsam, niyaz ve dua Sensin»¹¹⁷.

Vahdet-i vücutcu (Panteist) Sufiliğin en son makamı da budur.

İngilizceden Çeviren :

NURETTİN ARTAM

¹¹⁴ Schimmel, Die Bildersprache Celâlettin Rumis s. 51 sf.

¹¹⁵ Divan s. 189.

¹¹⁶ İstanbul Univ. Bibl. Arab. 248, f. 17a ; İbn Arabî'nin bir şiirinin şerhi.

¹¹⁷ E. G. Browne, A Literary History of Persia III, p. 336

INDEXER

119 ... HAKKIDA ...

127 ... ZIYA ...

143 ... SÖZ ...

161 ... KÂHİRAN ...

177 ... MİSAL ...

193 ... ZEHİR ...

211 ... KİTAP ...

227 ... KİTAP ...

243 ... KİTAP ...

259 ... KİTAP ...

275 ... KİTAP ...

291 ... KİTAP ...



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 asıl 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 kılıkta 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 etmekteliğimize 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) Şîr'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 Ebussuudun 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 anlatığına 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 : «Müftiler 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 maksadiyle 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 diğ er 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 vechiledir 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'ûd, 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 mecburiyetindeyiz.

Yörükân bundan sonra : «Fetvayı mecmuaya yazan kimse belliki bu işi anlayanlardan değil, eimme-i hanefiye diyecek yerde «eimme-i selef» demiştir.» demektedir ve yine içinden çıkamayacağı yeni indiyata sürüklenmektedir. Acaba Yörükân, «Eimme-i Selef»den yalnız «Eimme-i gayri Hadeşiye» 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.

« ينبغي 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 şartlarından. «...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 سأله 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 sualin 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'îl Al-Buhârî, Al-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul, 1315, II, 145.

²³ «استجاب الاقتضار ليس على اطلاع بل هو في امر جلبي 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.

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 Fikhî mevzulara 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 olup 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 olıca 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 etmiş 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 mûdilleştiğini 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 نشتراط 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 nakzetmek 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 aliyeye, 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 بعبادات 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-'Arabi'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 veçhile 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'eale : 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'ealesinin 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 Ebussu'ud 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 şeriatı 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 meydana iken, Ebussu'ud'un aynı kanaata katılması niçin garip olsun ? Sarı Saltuk'u Evliyaullahtan addedenler ile onu kâfir ve rahip diye bilenler arasında, hangi sebepten dolayı Ebussu'ud'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 sarf-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, Ebussu'ud'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 iftiralılar 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. Kaldıkî 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 (rüsûmünden) zerre kadar uzaklaşmak imkânını bırakmıyor, hem de İbn Kemal'in Sarı Saltuk'a dair bir notunu fetva kadar kuvvetli bir vesika olarak kabul etmeğe kalkışıyor. Sebebi ? 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 hükmü 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 edeceğimiz ki, ne eski ve ne yeni, hiç bir ilmî zihniyete uygun olmayan böyle bir telâkkî, fikrî istiklâl 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 özenabilir. 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 müftidirlere, 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. Binaenaleyh, 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 Abî-dîn'den zikretmeğe özendiği bir iki cümle istisna edilirse ötekiler, bir kaç Arapça eserin Türkçe tercemesine râcidir. Ezcümle 'Abdul'azîz 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 kâdî'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'ş-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? Sözü'nün 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 mi 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 müstağni, 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 faydalanamamış 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 tavrı 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 muvacesinde 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 sûfî saymasına sebep olan istidlâl şeklidir; çünkü, onun zannınca :

1 — Ebussuud'un babası ile kardeşi sûfî olduklarından dolayı onun da muhakkak sûfî olması şarttır. (S. 146) Fakat, hangi tarihî vesika, yahut ilmî usul gereğince, bu böyledir? Bu cihet meskût geçilmiştir. Babası sûfî olduğu halde, kendisi sûfiye'ye aleyhtar kimseler, tarihte, hatta devrimizde az mı bulunmuştur? Eğer babası sûfî olanın kendisi de sûfî olması tarihî ve ilmî bir zaruret olsaydı, bütün sûfilerin 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 bildirmişti» (S. 146). Hafızdan neş'e duymanın Ebussuud'un sûfîliği 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 şeriatdan 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 neh-y-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 Ebussu-ud 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 tercemesi ⁷⁰⁾ 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 :

مايقول سادة العلماء شيدالله بهم ازرا لدين ولم بهم شعث المسلمين فى محى الدين ابن العربى
وفى الكتب المنسوبة اليه كالفتوحات المكية و فصوص الحكيم، هل تحل قرائتها و اقرائها وهل هى 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 فى 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 فى طرف من مجده، غرقت فيه خواطره عباب
لا تكدره الدلاء وسحاب يتقاصر عنه الانواء دعواه دعواه يخرق السبع الطباق ويفترق بركاته
فى الافاق وانى 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 التى 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. lı 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 tariki 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 varmayaca- ckları 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 top- layan 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"ş-Şakayık'da naklolunmuştur⁷¹. Yörükân'ın naklinden ziyade mektubun o kaynaktaki asıl metnine müracaat etmeği daha faydalı bulduk. Çünkü ehemmi- yetli 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 keli- meleri italik yazarak, değiştirdiği sözleri parantezleyerek tervic ettiği keyfiliği tebarüz ettirmiş oluyoruz :

«Şeyh Gazanfer nam kimesne hakkında söylenen sözler ve himi teftişde vaki olan kelimat (Yö- rükân'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* hüsnüzanları 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 ahkam-ı Şeriat-ı şerife'ye muvafık ve meşayih-ı 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-ı 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 silsilesindendir, didikleri vaki ise* (Yörükân'ca : olduğu rivayet doğru ise) *hayır yoktur* (Yörükân'ca : hayır gelmez) *Anın* (Yörükân'ca : Öğlan 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 getirilub* *habs ve teftiş buyurıldı* (Yörükân'ca : hapsedilmiş, teftiş edilmiş olduğundan) *bir veçhile olmak lâyük gö-*

rinürki (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 Ebussuudun 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 Ebussuudun 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 âşına 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. Ebussu'ud ise, cehalet ve kaba softalıktan uzak olduğu gibi, sufustailikten de âzade ve münezzeah bir insan-ı kâmilidir.

Evvelce zikrettiğimiz Fetavâ mecmuasının her iki nüshasındaki Ebussu'ud'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.- Ebussu'ud.⁷²

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

Ebussu'ud 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 Ebussu'ud 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 :

«Ebussuudun tasavvufî ilgisini gösteren vesikalardan biri de, «Ahzab mecmuası»nda Şeyhül-İslâm Ebussu'ud'a nisbet edilen iki hizbin bulunmasıdır; gerçi bu hiziblerin Ebussu'ud efendiye nisbeti şüphelidir» (s. 147). Peki ama, Ebussu'ud 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 Ebussu'uda ait olduğunu neye istinad ettiriyor. Haddizatında bu mecmua'da⁷³ (s. 601) «münacaatu Ebussu'ud

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 sufiliğine 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-asmâ'i'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 itdüğüdür : 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-sulahâ» 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 تنزله بالشان الجليل والنعمة الجميل. فان كلا منهما قد احرز قسب الحق اي احراز... ولقد كان في سوانين الامم وسوانات الدهور والاعوام اوان اشتغالي بعلومهما ومارتها وزمان التماسي بعلومهما ومدارسها يدور في بلدى على الاستمرار آتاء الليل والرائ ان النهار ان انظم درر فوائدها في سمط دقيق وارث غرر فوائدها على ترتيب ايق واضيف اليها ما القيته في تضاعيف الكتب الفارة من جواهر احتمائ... على ذوق ايق والساب... واعديها الى الخزانة العامة.»

«(عوالول) السابق على سائر الموجودات لما انه مبدئها ومبدعها (والا ر) الباقي 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 رحم به بنين رحم. 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 لاوردله لاواردله ... قال ابن المالك : ولهذا ينكر اهل التصوف ترك الازداد 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-'aşıyy» (Suratu'l-Kahf : XVIII, 28) ayetinin Ebussu'ûd tarafından yapılan tefsirlerinde¹⁰¹ tasavvufî bir mana göze çarpmıyor.

7 — Sûfîlerin «Înaba» için istinad ettikleri : «Va anîbü 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 tuttukları : «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» 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’ş-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 Hâriciler Tasavvufa karşı düşmanlık izhar etmişler ; onlardan sonra İmamiyya (Zaydiyya, İsnâ'aşariyya ve Gulât) zümresi sufiliğe intisabı, sureti kat'iyede 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'İslam, trad de Félix Arin, Paris 1920, p. 145—146 (Il faut bien s'attendre à ce que la coterie 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, İmamiyye 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 sūfî 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, cumhuri 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 fııldak 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 sufilerin muhtelif kollara bölünmesi, diğer taraftan ise, kelâmcıların muhtelif zümrelere ayrılmış olması keyfiyeti, sözde sufilerle 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 sufilerden 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 sebebini, (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 sufilere 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 kanaatı 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 mübânenet-i efkar bulunduğundan»...; «zamanı Ebussu'ûd'a gelinceye kadar, bu iki cemaatı islâmîye meyânında filhakika hayli münakaşa vuku bulmuş ve münâferete 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

Tasavvufun 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'üd gibi dikkatli bir müftü için böyle bir şey düşünülemez» demektedir.

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 şcrh 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'üd 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'üdü 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'üd 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'üda 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'üd 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 tut-turan Yörükân ne Ebussu'üda ait umumî bir etüd, ne onun şahsiyeti üzeridne «gerekli açıklama» yapabilmiştir. Ve yine ne bu zatın «ilmî şahsiyetini» belirtmeğe ve ne de «ilim ve tasavvuf bakımından» mevkiini lâyıkiyle 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 olmalıkî 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 araştırmacılığı 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 Saltuğ'un 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. Kaldıkı 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 pénavero 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 esirgemenen 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 jötték hazánkba 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 بالاشقرد، وهم امة كثيرة ما بين بلاد الالمان وبلاد افرنجة 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 فرنجة)

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 kıta'da 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

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

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, Tarihi 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 hazankba 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; Bayazıd 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 yazıkki (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;

¹⁶⁰ İst. ve Palermo باشغورد

¹⁶¹ İst. من باشغورد eksiktir, Palermo nüshası:

¹⁶² İst. ve Palermo باشغورد

¹⁶³ İst. فوصفوني

¹⁶⁴ İst. عولت على

¹⁶⁵ İst. لاشاهدها

¹⁶⁶ İst. اخوتنا

¹⁶⁷ İst. « قد » den « اذ » a kadar eksiktir; Palermo nüshası: « اذ » den « اذ » a kadar eksiktir.

¹⁶⁸ İst. اليها kelimesi eksiktir

¹⁶⁹ İst. لعشنا

¹⁷⁰ İst. ve Palermo. حارب. 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.: الرخي

حامد فيها¹⁷⁹ تزوج با مرأتين¹⁸⁰ 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 kırالا 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 kunuşmasına temas ederken, Yakut'un, bu husustaki ifadeleri üzerinde bir izâh yapmanın güçlüğü iddia etmektedir.¹⁸³ Barthold, Abû Hâmid Al Garnâtînin bizzat Macaristan Müslümanları arasında bulunduğunu, büyük olğu 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, r. VII, 72) Bkz. G. Ferrand, le Tuhfat al-albâb, p. 197—198, not 1).

¹⁸¹ Paler. nüshası eksiktir.

¹⁸³ Encyclopédie de l'İslam, 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 شيى 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 وتلطفوا 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, silahları kendilerine bırakılrsa, o zaman dinlerini terke zorlamak mümkün olamazdı».¹⁸⁷

İsmaililerin kahramanlığına dair şu iki kayıt mühimdir:

1 — «1071 de Macarlar, Nandorfejervar'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 Bözsörmény.
- 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. Karacsöny, 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. Karacsöny, s. 15.

¹⁸³ Karacsöny, 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. Karacsöny, 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 ahalsinin 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'ın 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'ın yazdığı 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 Sakaliba hakkında bkz. meselâ: E. Levi-Provençal'ın Enc. de l'İslam» (IV, 79—80) daki «Sakaliba» 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. Miličević, 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 İslâmîlik 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 şarkî 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-Derombynes'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-fêda, Texte arabe (éd. par Reinaud et de Slane) Paris 1840, II, 41; Géographie d'Abu'l-fêda (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 yaramıyacak haşviyata, lüzumsuz tafsilâta girişmekten kendisini alamamıştır.

Yörükân'ın, metin tahrifçiliği ve en basit bir nakil işini bile usul ve âdâbına uygun olarak beceremeyişi, Şemsüddin Samî'nin bir metninde de tekerrür etmiştir. 156 ıncı sahifede «Kamusu'l-a'lâmın» Sarı Saltuk maddesini ezip bozmuştur. Sonra da Şemsuddin Samî'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 Samî'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 ölümlüğü 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 göstermiştik), 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. Çaynice'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 çöhrîc 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 şaşkıncı malûmat bulunduğu için bunlara temas etmeden geçemeyeceğiz. Kanunî'yi, 46 yıl süren hükümdarlık devrinde Anadoluyu durmadan, rahatsız eden dahilî hareketler ve Kızılbaşlar karşı unda olayların menş'e 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 nakisa atfetmiye yeltenilmedikçe, böyle bir istifta delilsiz, mesr etsiz istihfaf edilemez.

Kemâl ile ta'azzum, mâ'küsen mütenasıptir. İrfanı müsellem 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 tarafından 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 îmar 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 Kemalin 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 olmuştu» (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 sarih olarak belirtilmiştir. Kannuînin 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 Kanunî'nin 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 mantıkî 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 sahifede 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 gülünçleştirmeğe 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 tevahhüm 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 cümlelerin 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 zaruretini 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 tarikatın 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 (Tarîk-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, tarîk-i hakta yoldaşım, Molla Ebussuud Efendi Hazretlerine. Du'â-yı bi hadd iblağından sonra ne dir haliniz ve nicedir mizâc-ı lâzımı'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, tarîk-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 Saltuk'un 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 Kalenderîlerle samimî münasebetleri vardır.) der (s. 57). İki satır altında da, Sarı Saltuk için (bıyıklarını ve sakallarını tıraş eden kalenderîleri 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 mehzaz 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 (keşîş 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? Düştüğü 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 mukî: 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 düştüğünü farketmeden, bizim tezada düştüğümüzü zannederek: «Sarı Saltuk hem Sünnî 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 memnumdur? 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 ma'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 tenkitten ciddiye 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 müşahhas 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 tenkitten hem tenkit edilen ilmî etüd ayarında bir etüde muktedir bulunmak, hem de ondan daha iyisini başarmaya 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 etüdlere 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.

MİLLETLER-ARASI DÖRDÜNCÜ SANAT TENKİDCİLERİ KONGRESİ

PROF. SUUT KEMAL YETKİN

Milletler-arası Dördüncü Sanat Tenkidcileri Kongresi, bu yıl İrlanda'nın hükümet merkezi olan Dublin şehrinde, 20 temmuz ile 26 temmuz arasında toplandı. Kongreye 12 milletin (Almanya, Amerika, Arjantin, Belçika, Brezilya, Fransa, Hollanda, İngiltere, İrlanda, İsviçre, İtalya, Türkiye) delegeleri katılmış ve Newman House'daki toplantı salonu 12 milletin bayrakları ile donatılmıştır. Delegeler arasında Paul Fierens (Belçika, Cemiyetin başkanı), Herbert Read (İngiltere), Will Grohman (Almanya), Lionello Venturi (İtalya), Raymond Cogniat (Fransa) gibi tanınmış şahsiyetler vardı. Türkiye'yi, Güzel Sanatlar Akademisi profesörlerinden Nurullah Berk ile birlikte temsil ediyorduk. Toplantıda, Unesco'adına da P. B. Bellew hazır bulunuyordu. Onbeşer dakikayı geçmeyecek olan konuşmalar şu dört konu üzerinde yapılacaktı :

- a) Sanat eserinin, zamanındaki sanat kültürü ile münasebeti (Le rapport de l'oeuvre d'art avec la culture artistique de son temps.).
- b) İlim ile sanat arasındaki münasebetler (Les rapports entre la science et l'art).
- c) Sinema vasıtasıyla sanat tenkidi (La critique d'art par le cinéma).
- d) Bugünün plastik sanatlarında tem ve konu. (Le thème et le sujet dans les arts plastiques d'aujourd'hui).

Hergün sırasıyla, bu konulardan birini inceleyen tebliğler üzerinde görüşülüp tartışıldı. Diğer günler, Üniversitenin, müzelerin, Dublin şehrinin ve dolaylarının gezilmesine, kabul resimlerine ayrılmıştı. Ben, dördüncü konu üzerinde bir tebliğde bulundum. Taşıdığı görüşlerden dolayı bilhassa Lionello Venturi'nin şahsında hararetle bir taraftar bulan bu tebliğin, Fransızca aslı ile Türkçe tercümesi, bu notların sonunda yer alacaktır. Serbest tartışmalara ayrılmış olan temmuzun 25 inci gecesi, dünün mücerred sanatı ile bugünün mücerred sanatı arasındaki münasebetler, yakınlıklar üzerinde geçen konuşmalar, Fransız delegelerinden, Cemiyetin ikinci başkanı Raymond Cogniat'nın : «Arkadaşlar, yanılıyorsunuz vaktinizi boşuna kaybediyorsunuz ! Dünün mücerred dediğiniz sanatı ile bugünün mücerred sanatı arasında hiç bir münasebet yoktur. Geçmişin mücerred sanatı süsleyici (décoratif) bir sanattır, bugünün mücerred sanatı ise, bir şey söyleyen, mânâ taşıyan (significatif) bir sanattır.» demesi üzerine bütün bütün alevlendi. Bu hararetle tartışmalara, iki defa söz alarak ben de katıldım. Yanılanın, maalesef, Monsieur Cogniat'nın kendisi olduğunu, vaktin boşuna harcanmadığını, en décoratif sayılan arabeskin bile bir Paul Klee'nin tabloları kadar *significatif* olduğunu, çizgilerin türlü kaynaşmasıyla vücut bulan bu kompozisyonların İslam mistiği ile sıkı sıkıya ilgili olduğunu belirttikten sonra minyatür ve yazı sanatlarından söz açtım ve misaller verdim. Gerçekten, yazmaların metinlerini aydınlatmak için yapılan ve tek başlarına birer mânâ âlemi olan minyatürleri bomboş saymak, nakkaşların duygu ve düşüncelerinden uzak tutmak nasıl mümkün olurdu? Harflerin, kâh incelererek, kâh kalınlaşarak birbirlerine sarılışlarını ve kıvrılışlarını, birer kompozisyon olarak mânâ ve ifadeden nasıl uzak tutabiliriz ? Bir yazı istifine bakarak onun hattatını tanıdığımızı göre, bir üslup bahis konusu oluyor demektir. Hangi üslup bir şahsiyetin ifadesi değildir. Bu bakımdan, mücerred sanatların başında ifade ile dolup taşan, arabesk ile yazı sanatı gelir. Renklerin ve çizgilerin bulunduğu yerlerde, mânâ ve ifadeden bahsetmemeğe imkân yoktur, yolundaki mütalealarım büyük çoğunluğu tasvibi ile karşılandı, ve Jacques Lassaigne tarafından kuvvetle desteklendi.

Sıra, gelecek kongrenin nerede ve hangi tarihte yapılacağı konusuna gelmişti. Bazı teklifler arasında, Nurullah Berk ile beraber, yaptığımız, 1954 kongresinin İstanbul'da yapılmasına ait teklifimiz alkışlarla kabul olundu. Muhtelif milletlere mensup, tanınmış yüzlerce sanat tarihçisinin, estetikçi ve tenkidçisinin, bir müze-şehir olan İstanbul'da toplanması, gerek memleketimiz, gerek Tenkidçiler Cemiyeti için şüphesiz büyük faydalar sağlayacaktır. Bu vesile ile hazırlanacak resim sergilerimiz, görülecek âbidelerimiz, sanatta yaratıcılığımızı dünyaya daha iyi tanıttacaktır. İstanbul'da yapılması kararlaştırılan bu kongrede ele alınacak konuların tesbiti sırasında, *Doğu sanatının Batı sanatı üzerine tesiri* hakkındaki teklifim kabul olunan diğer konuların başına alındı ve kongre tarihi olarak 1954 eylülünün ilk haftası tesbit olundu.

* * *

BUGÜNÜN PLASTİK SANATLARINDA TEM VE KONU

Eskiden beri sanatta konu meselesi, değişik şekillerle hararetli tartışmalara yol açmıştır. İster sanatın gayesinden, ister sanat eserinin muhtevasından söz edilsin, sonunda aynı probleme varılmıştır.

Sanatın gayesini cemiyete hizmette görenler, sanatkârdan bu göreve lâyük konular seçmesini isterler. Muhtevayı sanat eserinin temeli, ruhu sayanlar da, sanat değerinin muhtevadan geldiğini kabul ettikleri için, sanata böyle bir görev yüklerler. Bu faydacı ve muhtevacı görüşün antitezi, eski sanat için sanat, ve dünkü halis sanat telakkilerinde görülür. İkinci dünya savaşından sonra bu iki görüşün, bu defa başka kılıklar altında, güdümlü sanat ve mücerred sanat şeklinde, bir kere daha çarpıştığını gördük. Sosyalist bir realitenin propagandasını yapan eserler karşısına, mücerred bir fanteziyi aksettiren eserler dikiliverdi. Bir yandan güdümcüler, meselâ bir Bonnard'ın huzur dolu ev içlerini aksettiren tablolarında göçmüş bir burjuvazinin alâmetlerini, ve bir Delacroix'nun tablolarında, bu ressam sanki başka hiç bir şey yapmamış gibi yalnız *Barricade*'i görürken, öbür yandan tecridciler, ressamlara, gerçek resmin düşmanı saydıkları her hangi bir konuyu tablolarına koymak hakkını tanımadılar. Burada, her hangi bir konudan sıyrılmak inancı, orada sosyal olan şeylere faydalı olmak kaygısı. Son zamanlarda hava biraz yatışmış ve her iki tarafın temsilcileri mizaclarına daha eğilmiş görünüyorlar. Geçen yıl Dufy'ye ait bütün eserleri bir arada toplayan Cenevre'deki serginin gördüğü rağbet, Manessier'nin veya Gischia'nın şahıslarında birer gerçek tilmiz bulan bir *Rouault*'nin veya *Picasso*'nun aydın bir topluluktaki canlılığı, bu durumun açık alâmetidir.

Bugün, sanatkârın plastik şekillerle ifade etmek istediği şeyin objektif bir tema olmayıp, görüşünün *subjektif* realitesi olduğu noktasında herkes birleşmektedir. Başka deyişle, eğer konu — dinî, tarihî temalar, günlük hayat sahneleri — sanatkâr tarafından yaşanmamışsa, bir iç baskının müşahhas şekli olmamışsa, bizatihi hiç bir değer taşımaz. Bu sanat görüşüdür ki yalnız çizgilerin ve renklerin büyüğü ile, bir konuyu bazan trajik bir kesafet, bazan bir bahar hafifliği taşıyan bir sanat eserine çevirir. Bu bakımdan bir sanat eseri, sanatkârın görüşünü ne kadar derinden aksettirirse o kadar saftır. Sanat alanında Cézanne'nin elmalarla dolu bir tabağı ile Goya'nın *Kurşuna Dizilenler*'i arasında hiç bir fark olmadığını artık öğrenmiyen kalmamıştır. Ama tekrarından yorulmamamız gereken şu cihet de var ki, mücerred sanat, seyirciyi konunun cazibesinden kurtararak onu plastik şeklin kendisiyle doğrudan doğruya temasa getirmiş ve daha karşılıksız bir anlayışa hazırlamıştır. Fakat şu gerçeği de unutmamalı ki şu anda değerlerin alt üst olduğu bir kavşak noktasında muztarip bir dünyada yaşıyoruz. Çizgilerin ve renklerin dramını göremeyenler,

sanat eserlerinde insanı, insanlığını kaybetmiş bir dünyanın uyandırdığı korkularla sarmaş dolaş görmekten kendilerini alamıyorlar. Ama her şey geçer ve zamanın zevkini taşıyan konu sıcaklığından kaybeder, kocar. Daima genç kalan, yani bugünün olan şey, bir sanat eserinde müşahhaslaşan subjektif realitedir. Yanılmı, sanat gerçeğini yaratıcının dışında var olan bir şey saymaktan ileri gelmektedir.

Sözlerimi, memleketimdeki resim sanatının bugünkü durumuna, bir kaç kelime ile işaret ederek bitireceğim. Evvela, bu iki görüşün Türkiyede de temsilcileri bulunduğunu söylemeliyim. Son harp sonrasında genç ressamları arasında sosyal kaygılar taşıyan bir Nuri İyem, bir Selim Turan, bir Fethi Karakaş, bir Avni Arbaş, bugün sanatlarıyla daha ilgili görünüyorlar. Diğer taraftan onların ağabeyleri arasında, Léger'lerin, La Fresnaye'lerin tesiri altında kalarak yalnız mücerred resim yapan Nurullah Berk gibi bir ressam, veya Bonnard'ların, Dufy'lerin yolunda yürüyen Arif Kaptan, Bedri Rahmi, Sabri Berkel gibi sanatkarlar, ilhamlarını uzun bir nakış ve çizgi geleneğinden almaya ve dikkate değer eserler vermeğe başladılar. Böylece bugünün Türk ressamları, tasvir veya hikâye etmek arzusu ile değil, yalnız sanat mizaclarıyla tam uyuşan plastik hatıralar ve ihlaslar edinmek için mahalli temalara dönmüş bulunuyorlar.

Şu sonuca varıyorum :

Sanatkar konusunu aramaz, daha çok konu sanatkarını bulur. Yaratma hürlüğünü siyasî veya başka tesirlerden uzak bulunduran ve yalnız içinin sesini dinleyen, tekniğini ona uyduran sanatkar, yalnız o, yarına geçebilecek, yaşayacaktır.

* * *

LE THEME ET LE SUJET DANS LES ARTS PLASTIQUES D'AUJOURD'HUI

De tous temps, la question du sujet dans l'art, a été, sous des formes variées, l'objet de vives discussions. Qu'il s'agisse du but de l'art, ou du contenu dans l'oeuvre d'art, on est ramené en dernier lieu au même problème.

Ceux qui disent que le but de l'art est de servir la société, demandent à l'artiste de choisir des sujets dignes de ce rôle. Et ceux qui considèrent le contenu, comme l'essentiel de l'oeuvre d'art, tout en considérant que la valeur en découle, reconnaissent en même temps à l'art un rôle similaire. Cette conception utilitaire et *contenutiste* trouve son antithèse dans la vieille théorie de l'art pour l'art et dans celle de l'art pur d'hier. Après la seconde guerre mondiale, nous avons vu encore une fois, ces deux points de vue s'affronter cette fois-ci sous d'autres noms ; comme l'art engagé et l'art non-figuratif.

Devant les oeuvres qui font la propagande d'une réalité socialiste se dressèrent les oeuvres reflétant une fantaisie abstraite. D'une part, les engagés n'ont voulu voir dans les toiles d'un Bonnard par exemple, imprégnées de la douceur du foyer, que les signes d'une bourgeoisie désuète, et dans celles d'un Delacroix, seulement La Barricade, comme si ce peintre n'avait peint que celle-ci ; d'autre part les non-figuratifs refusèrent aux peintres le droit de peindre n'importe quel sujet, le considérant comme ennemi de la vraie peinture. Ici, le préjugé d'être dégagé de tout sujet, là le scrupule d'être engagé dans ce qui est social. A l'heure actuelle, l'atmosphère artistique semble plus adoucie et les représentants des deux camps paraissent plus attachés à leurs tempéraments. L'intérêt qu'a suscité la rétrospective de Dufy, l'année dernière à Genève, et la présence d'un Rouault ou d'un Picasso qui ont trouvé de vrais continuateurs en la personne d'un Manessier ou d'un Gischia, parmi un public éclairé, en est le signe.

Aujourd'hui on est d'accord que ce que l'artiste a besoin de traduire en formes plastiques, ce n'est pas un thème objectif mais la réalité subjective de sa vision. Autrement dit si le sujet (thèmes religieux, historiques ou les scènes de la vie quotidienne) n'est pas vécu par lui, s'il n'est pas devenu forme concrète d'une exigence intérieure, n'a aucune valeur intrinsèque. C'est cette vision artistique qui par la simple magie des lignes et des couleurs métamorphose un sujet en oeuvre d'art, quelquefois d'une intensité tragique, quelquefois d'une légèreté pitoyable. De ce point de vue, une oeuvre d'art est d'autant plus pure qu'elle reflète plus intimement la vision de l'artiste. C'est un truisme de dire que sur le plan artistique il n'y a aucune différence entre une assiette de pommes de Cézanne et une fusillade de Goya. Mais il y'a ceci qu'il ne faut pas se lasser de répéter, c'est que l'art non-figuratif en soustrayant le public à l'attrait du sujet l'a mis en contact direct avec la forme plastique même et l'a préparé à une compréhension plus désintéressée. Mais il y'a encore ceci de vrai que nous vivons à l'heure présente au carrefour d'une confusion des valeurs, dans un monde angoissé. Et ceux qui ne peuvent voir le drame des lignes et des couleurs, cherchent involontairement dans les oeuvres d'art, l'homme en proie aux affres d'un monde déshumanisé. Mais tout passe et le sujet qui se ressent du goût du temps perd de sa chaleur, vieillit. Ce qui est toujours jeune donc actuel, c'est la réalité subjective, objectivée dans une oeuvre d'art. L'erreur vient de ce qu'on est habitué de considérer la réalité artistique comme une chose existante en dehors du créateur.

Pour terminer je dirai un mot sur l'état actuel de la peinture dans mon pays; je dois dire tout d'abord que ces deux points de vue trouvèrent leurs représentants turcs.

Parmi les jeunes peintres d'après la dernière guerre, un Nuri İyem, un Selim Turan, un Fethi Karakaş, un Avni Arbaş chez lesquels la préoccupation sociale dominait, semblent aujourd'hui plus soucieux de leur art. D'autre part parmi leurs aînés un peintre comme Nurullah Berk qui sous l'influence des Légers et des La Fresnaye ne faisait que de la peinture abstraite, ou des peintres comme Arif Kaptan, Bedri Rahmi et Sabri Berkel qui suivaient le chemin des Bonnard, des Dufy... se donnèrent à l'inspiration d'une longue tradition picturale et graphique et se mirent à donner des oeuvres d'une authenticité remarquable. Ainsi la peinture turc d'aujourd'hui se trouve retourner vers les thèmes locaux, non pas dans un désir de décrire ou de raconter, mais uniquement pour y puiser des souvenirs et des sensations plastiques qui s'accordent parfaitement avec leurs tempéraments artistiques.

Enfin j'en arrive à la conclusion : Le sujet trouve son artiste plutôt qu'il ne le cherche. Seul l'artiste qui sauvegarde sa liberté de création de toute atteinte politique ou autre, et qui n'écoute que son exigence intérieure, tout en lui accordant sa technique, aura la chance de survivre.

B İ B L İ Y O Ğ R A F Y A

ALY MAZAHÉRI : ORTAZAMANLARDA İSLÂMLARIN GÜNLÜK HAYATI

(Aly Mazahéri ; La Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age-X. ème
au XIII. ème siècle, Librairie Hachette, Paris 1951, p. 320.)

Milletlerarası İlimler Tarihi Akademisi azasından Aly Mazahéri'nin bu eseri, mevzuları muhtelif yazarlara havale edilip zaman zaman neşredilen ve bugün yirmiden fazlası basılmış bulunan "La Vie Quotidienne" = günlük hayat serisinde yer almış bulunmaktadır. Elimizdeki bu eserin heyeti umumiyesi on bölüme ayrılmış olup dört sahifelik bir önsözü, Orta-Doğu'ya ait bir haritayı, sonunda, muhtelif bölgelerde kurulmuş olan islâm devletlerinin hükümdar sülâlelerini, meşhur vezir ailelerini ve bu devletler halkının ve sülâlelerinin hangi soydan olduklarını, devam müddetlerini ve hâkimiyet sahalarının sınırlarını gösteren bir sinoptik cedveli, bir sahifelik "netice"yi, umumî bibliyografya ve her bahis için ayrı numaralar takip eden sona ilâve edilmiş ayak notları listesini ihtiva etmektedir.

Kitap ilk bakışta, X-XIII. asırlar arasında muhtelif sahalara yayılmış bulunan islâm cemiyetlerinin muhtelif faaliyetlerinin toplu bir tasvirini ihtiva etmekte, kaynak ve notları bakımından ilmî bir hüviyet arzeder görünmektedir.

Her bölümün şümülü dairesine giren teferruat bahislerini ayrı paragraflar altında mutalâa eden müellif eserini şu on bölüme ayırmıştır :

1. — Dinî hayat, 2. — Beşikten mezara kadar, 3. — Aile ocağı, 4. — Siyasî ve içtimâî hayat, 5. — Kültür ve san'at hayatı, 6. — Şehir hayatı, 7. — Esnafın zanaatkârlar ve işçiler, 8. — Köy hayatı, 9. — Sanayi hayatı, 10. — Ticaret ve ticarî eşyanın bir yerden diğer yere taşınması.

Müellif mukaddemesinde, eseri hazırlarken takip ettiği gaye ve usulü, kaynakların ve vesikaların müsaadesi nisbetinde bunları zaman çerçevesine alma sebeplerini şu sözlerle izah ediyor: "bu eser ortazamanlarda yaşamış olan islâm cemiyetlerinin günlük hayatlarının tasvirini mümkün olduğu kadar sadakatle tesbit etmek için kaleme alınmıştır. Hareket noktası olarak onuncu asrı kabul ettik; zira daha evvelki zamanlara ait vesikalar, Harun er-Reşid, Me'mun gibi hükümdarlarla bunların saraylarına mensup şahsiyetlerin hayatlarına aittir." "Onuncu asırdan itibaren nisbeten bol olan kaynaklar askerî ve idarî sınıf dışında kalan halk tabakasına aittir ve bu sınıf hakkında çok alâka çekici misaller vermektedirler. XI. asrın mutaları da çok değişik ve çok ehemmiyetlidirler; bunlar eski doğunun muhtelif topluluklarının ve milletlerinin, kültür inkişaflarını ve medeniyet seviyelerini bu tarihlerde ne mertebeye vardıklarını tesbit ediyorlar. Bu tetkikimizin son sınırı XIII. asra kadar uzanır; çünkü 1219-1334 tarihleri arasında devam eden Moğul darbesiyle islâm ortazamanları artık çökmüş yıkılmıştır; bundan sonra, yavaş yavaş kendi harabeleri üzerinde kendi kendini yeniden kuran yeni bir dünya, bambaşka bir cemiyet, bambaşka bir tarihin hareket noktası olan Türkmen (müellif bu kelime ile Türkleri kastediyor) islâmlığı ortaya çıkmıştır". Müellif bu önsözünde, Karmatlar hareketi, Selçuk Türklerinin batıya muhacereti ve Haçlı seferleri gibi mühim hâdiselerin islâm âlemindeki tesirlerini bir iki cümle ile kaydettikten sonra, bölümlere ve bu bölümlerin ihtiva ettikleri teferruat meselelerine geçiyor.

Eserin umumî bibliyografya listesi ve sonundaki ayak notları tetkik edildiğinde, A. Metz'inki gibi aşağı yukarı aynı mahiyetteki garp tetkiklerine müracaat edildiği halde Curci Zeydan'ın "Medeniyeti İslâmiye Tarihi" nin yer almadığı görülüyor. Gerçi müellif bu iki yazarın müracaat ettiği ana kaynaklara da baş vurmuş ise de, aşağıda eserin bazı konuları üzerindeki mutalâalarımızı kaydederken işaret edeceğimiz gibi, gerek ele aldığı konuların çokluğu, gerekse eserin mahiyeti ve hacmi itibariyle bunlara çok az yer ayırabilmiş olmasından dolayı, bir çok mühim meseleleri, tek kaynağa dayanarak tavsif etmiştir. Meselâ, daha birinci bölümde, islâmiyetin kuruluşu ve esasları bahsine, kitabın mahiyeti itibariyle biraz daha fazla yer vermesi icap ederken, hemen hemen yarım sahife tahsis etmiştir. Bahreyn adalarından (Harec) de evvelce mevcut eski dinlere salık kimselerin islâmiyetin yayılış sırasında âsî vaziyetinde kaldıklarını ve nihayet haricî namı altında sahneye çıktıklarını söylüyor ki, islâm âleminde haricîler hareketlerinin zuhuru temamiyle ayrı ve bir sürü içtimâî-siyasî-dinî hadiselerin sevk ve

tesiriyle alâkalıdır. Müellif Haricilerin, daha sonra Karmatlar adı altında ortaya çıkarak 890 tarihinde Irak'ı, 900 de Suriyeyi, 929 da Mekkeyi ele geçirdiklerini ve Hacer-i Esved'i buradan alıp götürdüklerini zikrettikten sonra bunların, Mûtezile namı altında dokuzuncu asırda islâmda akliyeciliğin öncülüğünü yaptıklarını söylüyor. Halbuki, Hasan Basri'nin talebesi olan Vâsıl b. Ata tarafından sekizinci asrın ortalarına doğru kurulmuş olan Mûtezile mezhebi mensupları, evvelâ, bir günah irtikâp eden her müslümanı kâfir sayacak kadar taassupta ileri giden Haricilerin, islâmiyeti bir defa kabul etmeyi, artık bir daha bozulmaz sayan ve günaha girmiş olan müslümanların mukadderatı hakkında karar vermenin âhirette yalnız Allaha ait olduğunu söyleyen Mürcie akidesine karşı düşman kesildikleri zaman, bu iki zıd fırka arasındaki ihtilâfta matâassıt bir yol tutmuşken, daha sonra, kaza ve kadere inanan, Cehm b. Safvan'ın kurduğu Cehmiye akidesine yaklaşmışlardı. Gene Mûtezile mensupları akidelerini, vakit vakit çıkardıkları isyan ve karışıklıklardan kurtulmak için daima, Haricilerden başka bir inanca sahip olan Alevîlerle bir uzlaşma zemini arayan, hattâ onları iltizam ettikleri olduğu halde-meselâ Me'mun Alevîler gâilesini bertaraf etmek için kendi kızını Ali b. Ebu Talib ahfadından olan Ali b. Musa al-Rıza'ya vermişti- bu fikirlerinde bile hiç bir zaman samimi olmayan Abbâsî halifelerine bir ara resmî mezhep olarak kabul ettirmişlerdir.

Gene müellif, Sûfilerin, talimlerini ve teşkilâtlarını Buda dininden aldıklarını ve gizli bir teşkilât kurmuş olduklarını, bunların inançlarına göre dünyanın, görünmeyen ve birbirine bağlı üç yüz mümessil (ahyar) vasıtasıyla idare edildiğini, mâhrutî bir silsile ile bunların üstünde yedi kişi (ebrar), onların da üstünde dört mümessil (evtad), daha yukarıda biri ölmemiş olan imam Muhammed olmak üzere bir teslis inancı bulunduğunu, en üstte de (kutb) mevcut olduğunu, sûfi kelimesinin Sanskritçe « subha » kökünden gelen ve sema vatandaşı demek olan « subheya » dan gelmekte görüldüğünü ve bu mühim malûmatı 1072 tarihinde vefat eden Hind-İran tarihçisi Hucviri'den aldığını kaydediyor. Eserde yalnız Hucviri diye kaydedilen zat « Data genç Bahş Lahorî » lâkabiyle anılmakta olup asıl künyesi : Ali b. Osman b. Ali al-Cullabî al-Hucviri'dir ; sadece Cullabî lâkabiyle de anılır. Hucviri veya Cullabî diye anılmasının sebebi Gaznin'in bu iki isimdeki kenar mahallelerinden bazan birinde, bazan diğerinde ikamet etmiş olmasındandır. Kendisi 1072 tarihinde Lâhor'da vefat etmiştir. En meşhur eseri Keşf al-Mahcub'dur ki, tahminen H. 331-M. 942 tarihinde vefat eden Ebu Yakub Secistanî'nin, 1949 yılında Henry Corbin tarafından neşredilen ve İsmailîler tarihinden bahseden aynı isimdeki farsça eserinden başkadır.

Eserde verilen Haricî, Karmat, Sûfi, Mûtezile hakkındaki malûmattan öyle anlaşılıyor ki müellif, bunların esaslarını ve farklarını tefrik etmemiştir. Bundan başka bu hususlarda, hemen hemen yalnız ehli sünnet görüşüne aykırı inançlara bağlı müelliflerin eserlerine müracaat etmiştir. Bu mevzuda ikinci bir kaynak olarak, Hucviri'nin muasırı olup 1074 veya 1077 tarihlerinde vefat etmiş olan Nâsır Husrev Alevî'nin « Sefername » sinden istifade etmiştir. Halbuki gene aynı devrin büyük sünni âlimi 1074 de vefat etmiş olan Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyri, arapça olarak 1318 yılında Mısırda basılmış olan « Risalei Kuşeyriye » adlı eserinde bu mevzuları, daha bîterâf ve daha mükemmel bir şekilde izah etmiş bulunmaktadır. Bundan başka XIII. asra kadar inkişaf etmiş olan tasavvuf meseleleri, 1234 yılında Bağdad'da vefat eden Şehabüddin Ebu Hafs Ömer b. Abdullah el-Suhreverdî'nin « Avarif ül-Maarif » adındaki meşhur eserinde çok etraflı bir şekilde ele alınmıştır. İşte müellif bu şekilde yalnız tek taraflı kaynaklara müracaat ettiği için bazı mutasavvifler hakkında garip fikirler ileri sürmüştür : meselâ, sûfilerin, sehavet ve mukaddesat perdesi altında hakiki maksatlarını meharetle gizlemediği bildiklerini, bunlardan 890 tarihinde vefat eden el-Harraz'ın (bu, M. X. asırda vefat eden Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Harraz değildir ; müellifin kastettiği zat : Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz'dır), Allaha rücu manasına gelen « fena » yı, yahut « nirvana » yı telkin ettiğini söylüyor ; halbuki Buda mezhebinin batını te'villerine nazaran nirvana, Serendip rahibi-âzamının talimine rağmen, salikin benliğini kaybetmesi, kendinden habersiz ademde müstehlik olması değildir ; belki bunda istihdâf edilen gaye, ruhu dünyada iken elde edeceği kemal sayesinde bir daha tekrar beden kalıbına dönmiyerek « samsara », yani devr ve seyrden kurtulmasıdır. İslâm tasavvufunda fena fillah bundan tamamen başka mahiyette olup, fena fillah, seyr fillah veya baka billah, seyr maallah, seyr anillah, seyri fil'eşya mertebeleriyle derecelenmiştir. Keza Hallac-ı Mansur da müellifin ifade ettiği manada ne ben peygamberim demiş, ne de Allahım demiştir. 884 yılında vefat eden ve müellifin sadece « Kassab » diye kaydettiği Ebu Salih Hamdun b. Ahmed b. Ammaret ül-Kassar, halk arasında kendisini büyük bir günahkâr ve mücrim ilân ederek taraftarlar toplamağa çalışmamış, Melâmiye tarikatının kurucusu sayılan bu zat, müellifin zikretmediği fakat Risalei Kuşeyriye'de kayıtlı « bir kimse nefsinin fir'avünün nefsinden hayırlı zannederse izhar-ı kibr etmiş olur » sözünü demek suretiyle son derece takva sahibi olduğunu ve tevazuu telkin etmek istediğini ifade etmiştir. Gene müellif, sûfilerin halk

tarafından çok hürmet gördüklerini, fakat bunların çok obur kimseler olduklarını, hattâ « sūfi gibi iştihâlî » sözünün darbı mesel haline gelmiş olduğunu ve halkın kendilerine, para, yiyecek vesaire verdiğini zikrediyor. Bunların seyahatları esnasında halkın yardımlarına müracaat ettikleri muhakkak olmakla beraber, her zaman için bir tufeyli gibi halkın sırtına yapıştıklarını zannetmek büyük hata olur, esasen bu hususta Avarif ül-Maarif sahibinin verdiği misaller Aly Mazaheri'nin anlattıklarının tam tersinedir. Suhraverdi, kendilerini tamamen takva ve cihada vermiş olan büyük bir kısmının, halkla temas etmediklerini, rıbatlarda ikamet edip, rıbat'ın vakfından yediklerini, bunu da minnet bilip kabul etmiyen bazılarının ise, bahçe beklemek, su taşımak, odun kesip satmak, çobanlık etmek gibi hizmetlerle maişetlerini temin ettiklerini, halktan sadaka kabul etmediklerini kaydediyor.

Camilerden bahsederken, bunların etrafında evvelce okuma salonu, lokanta ve dükkanların yer almış olduğunu, Mukaddesi (eserini 985 tarihine doğru yazmıştır), İbn-i Haykal (vefatı 973) gibi tarihçilerin kaydettiklerini, bu itibarla Bağdad veya Kurtuba'da on bin veya yirmi bin cami in mevcudiyetince bahsedilmesinin hayret uyandırmaması lâzımgeldiğini, camilerin, bu gibi kısımlar kaldırılarak yalnız ibadethane haline getirilmesinin, ancak Türk istilasından sonra tahakkuk ettirildiğine haklı olarak işaret ediyor. Kur'anın ve ilâhilerin, onuncu asırdan itibaren Zerdüşî dininin günde beş defa makamla icra edilen dualarına (gathas) uygun olarak İranın doğusunda camilerde makamla okunmağa başladığını, hattâ, kuzey Afrika ve Endülüs'ten doğuya, buralara seyahat eden müslümanların bu vaziyete hayret ettiklerini ve « doğuda islâmiyet yok » diye haykırdıklarını kaydediyor.

Hac bahsinde, halife Harun er-Reşid (hilâfeti 786-809) den sonra halifelerin bizzat hac kabilelerine riyaset etme işinden sarfinazar ettiklerini, Endülüs Emevi sultanlarının iktisadî ve siyasî bakımlardan, teb'alarının Mekkeye hacca gitmelerini men ettiklerini ve kâfirlere karşı harp etmenin hacdan efdal olduğunu ilân ettiklerini söylüyor. İbn-i Cübeyr ve İbn el-Cevzi'den naklen, hac kabilelerinin, Hicaz'ın Karmatlar tarafından istilâsı sırasında ve daha sonra çektikleri büyük müşkilât ve eziyetler, bunların yollarda nasıl hareket ettikleri, nasıl konup göçtükleri, gayet canlı bir şekil ile tasvir edilmiştir.

« Beşikten mezara kadar » başlığını taşıyan ikinci bölümde bir müslümanın hayatı: doğumundan isim, lâkab ve şöhretten başlayıp, beşikte veya salıncakta büyütülmesinden tutun da, erkek veya kız olduğuna göre terbiye ve tahsillerinden, sünnet edilmelerinden, evlenme çağına geldiklerinde görücülük, dünür gitme, cihaz işlerinden, düğün usullerinden ve dinî nikâhtan, bu hususlarda muhtelif muntakalarda carî hususî âdetlerden bahsediyor. Meselâ İsfahanda nişanlanma merasiminin evvela erkek tarafından, sonra kız tarafından gönderilen çiçek demetlerinin kabul edilmesiyle aktedildiğini, bu âdetin Sasani an'anesinden geldiğini kaydediyor. Bundan sonra bütün tafsilâtiyle cenaze defni merasimine geçiyor; bu hususta da muhtelif bölgelerde tatbik edilen usulleri, ölüm anından bir sene geçinceye kadar yapılan işleri, matem tutma tarzlarını ve bunun muhtelif sınıf halk için farklarını zikrediyor. Meselâ evvelce mezara kadar giden cenaze alayına kadınların da iştirak ettiklerini, bu usulün 864 tarihinde (Ahmet b. Tulun zamanı) Mısırdaki ve 907 tarihinde (Abbasi halifesi el-Müktâfi Billah Ebu Muhammed Ali zamanı) Suriyede yasak edildiğini, defin merasimini yalnız erkeklerin yapmaya başladıklarını bildiriyor.

Aly Mazaheri bundan sonra X.-XIII. asırlarda muhtelif sahalarda yaşamış olan islâm topluluklarının sosyal, kültürel, ekonomik ilâh. faaliyetlerinin ana hatlarını tasvir etmeğe çalışmıştır. Bu kısımda, ölçüler, tartılar, paralar bahislerinde zikredilen misaller ve birimler biraz daha etraflıca ele alınsaydı çok daha faydalı olurdu; zira bu hususlar islâm tetkikleriyle uğraşan kimseleri yakından alâkadar etmektedir. Meselâ ağırlık ölçüleri hakkında: ratl, dirhem, karış, parmak ve habbeden, gayri muayyen bir şekilde ve yalnız bir devir hakkındaki değerlerinden bahsediyor ve ratl'ın Mekke'de 120 dirhem, Kahirede 440, Bağdad'da 130, Şam'da 600, Suriyede Hama'da 660, Halepte 720, Humusta 794, Fırat nehri üzerindeki Harran'da 720, İstanbul'da (?) 1200, Filistin sahilinde Nablus'ta 800 dirhem olduğunu, bir karışın 24 parmağa, parmağın: yan yana konmuş 6 arpa danesine, bir arpa danesinin yan yana konmuş 6 katır kuyruğu teline muadil olduğunu zikrediyor ki, bu birimlerin hangi tarihe ait olduğuna işaret etmiyor. Diğer ölçü ve tartılardan hiç bahsetmiyor. Halbuki ölçü ve tartılar arasında, fitre ve zekât gibi dinî vecibelerin ifası ve ticarî resmî muamelâtın cereyanı sırasında, vakıyye, mud, kafiz, sağ, kıst, vasak, cerib, irdeb, mekük, man, batman, nügi, vibe, kilce, istar, miskal, kırat, tasuc, habbe gibi ölçülerin kullanıldığını ve zaman ve mekâna göre tehalüf etmekle beraber zaman zaman tesbit edilmiş miktarlarını biliyoruz. Meselâ Şam ratlı, on üçüncü asırda müellifin dediği gibi 600 dirheme değil 480 dirheme tekbül etmekte idi. Keza, posta teşkilâtının tetkik edildiği kısımda bir beridin, bir fersahın, bir hatvenin, bir usbu'un tekbül ettiği mesafeler takriben olsun kaydedilmemiştir. Paralar bahsinde, bir dirhem in ihtiva ettiği gümüş miktarına (ilk sıralarda 2.97 gr. olacak) ve bir dinarın ihtiva ettiği altın miktarına (ilk sıralarda 4.25 gr. olacak) işaret etmediği bu iki paranın birbirine nazaran kıymetinin 900 tarihlerinde 1/13 olduğunu, 1036 tarihinden itibaren bu nisbetin 1/25 e, 1/40 a, 1/150 ye ilâh. şekilde

değiştiğini bildiriyor. İstâm tarihinde, Emevî halifeleri, Bizanslıların Mısırdan tedarik ettikleri kâğıtlar üzerinde eskiden mevcut haç şeklindeki filigranı kaldırarak, yerine, islâmî bir ibare koydurmak istediklerinde Bizanslılar, Emevîlerin kendilerinden tedarik ettikleri sikkeler üzerine islâmîyeti tezyif edici ibareler bastıracağına dair bir tehdit savurunca, halife Abdülmelik ilk defa 693 tarihinde Şam'da para bastırmağa başlamıştır. Müellifin burada bu mühim hadiseye işaret etmesi gerekirdi. Bundan başka biz, halife Ömer b. Hattab devrinde 14 dirhem bir dinara tekabül ettiğini biliyoruz.

Buna mukabil müellifin büyük emek sarfederek çok iyi tebarüz ettirmeğe çalıştığı kısımlar çok. Meselâ : Bağdad, Şam veya Filistin, eski Kahire, İskenderiye, Fas, Basra, Kurtuba, Buhara şehirlerinde yüz kilo buğdayın veya unun, bir kilo ekmeğin, tenviratta kullanılan bir litre yağın, bir kilo şabunun, biberin, bir tavuğun, karpuzun, ev kirasının, bir balıkçı dükkanının bir senelik kirası, muhtelif sınıf fikir ve beccen işçilerinin ücretleri ilah. bolluk ve kıtlık senelerine göre ve altın franga tahvil edilerek tanzim edilmiş liste, umumî dâhi olsa insana bu hususta enteresan fikirler veriyor.

Eserin sonlarına doğru yukarıda zikrettiğimiz gibi bir: halifeler, hükümdarlar, beylikler ve başlıca vezir soylarının, ırk, hakimiyet sahaları ve senelerini tesbit eden cedvel, insana bir bakışta toplu ve umumî bir fikir verecek mahiyette ve muhakkak ki büyük bir gayret ve emek mahsulüdür; ancak bu hususta bir iki nokta üzerine temas etmek istiyoruz : Meselâ, İranlılarla tesalüb etmiş bedevî ırkından gösterdiği Abbâsî hanedanının hakimiyet müddetini 750-945 olarak kaydediyor; gerçi el-Müstekfi Billah'tan sonra Abbâsî hilâfeti bir kukla durumuna düşmüşse de, ufak bir notla sülâlcin 1258 tarihince kadar devam ettiğine işaret etmek herhalde yerinde olurdu. Keza Selçuklular sülâlesinin hakimiyet sahalarını: kuzey doğu memleketleri, İran, Irak, Suriye ve Anadolu olarak gösterdiği halde saltanat müddetlerini 1037-1197 yılları arasında kaydediyor; halbuki umumiyetle Tuğrul beyin istiklâlini ilk ilân ettiği 1037 tarihinde değil 1040 tarihinde kurulduğu kabul edilen Selçuklular hükûmetinin Anadolu şubesi 1308 tarihine, yani Osmanlı beyliğinin teşekkülünden dokuz sene sonraya kadar devam eder. 962-1183 tarihleri arasında hüküm sürmüş olan Gazneviler 962-1186 gösterilmiş; 1148-1215 tarihleri arasında hüküm sürmüş olan Güriler 1150-1212 gösterilmiş; 1077-1231 tarihleri arasında hüküm süren Harezmsahlar sülâlesi 1172-1220 gösterilmiş; 868-905 tarihleri arasında Mısırdaki hüküm sürmüş ve burada vücuda, getirdikleri islâm sanat ve mimarî eserleri zamanımıza kadar intikal etmiş olan Türk Tulûniler hükûmeti ırk itibarıyla doğu İranlı gösterildiği gibi ortadan kalkmaları tarihi de 900 kaydedilmiş. Diğer küçük devletlerin bir kısmı kaydedilmediği gibi kaydedilenlerin bazıları hakkında da bazan ufak bazan büyük farklar mevcuttur : Meselâ, 868-908 tarihleri arasında hüküm sürmüş olan Saffariler sülâlesi 867-1225 olarak gösterilmiş; keza 821 tarihinde kurularak 873 tarihinde Saffariler sülâlesinin kurucusu Yakub b. Leys'in, baş şehirleri Neyşapur'u işgal etmesiyle sona eren Tahiriler sülâlesi 889 yılına kadar devam etmiş gösterilmiştir.

Bütün bu ufak tefek mülâhazalarla birlikte, eser hakkındaki fikrimizi hülâsa edecek olursak, gaye ve janrına nazaran, bütün teferruat meseleleri gayet büyük bir dikkat ve itina ile ele alınmış ve birçok meselelerde ana kaynaklara kadar gidilmiş olup okuyucuya, ortazamanlar islâm dünyası hakkında gayet mükemmel bir fikir vermekte ve âdeta insanı alıp, o devirler ve cemiyetler içerisinde dolaştırmakta, dikkat, hayret ve ibretle temaşa ettirmektedir. Bu itibarla, her münevverin, bilhassa her müslüman münevverin okuması icabeden bir eser olduğu gibi, doğrudan doğruya bu saha ile meşgul ilim adamlarının da her zaman elinin altında bulundurabileceği ve birçok hususlarda istifade edebileceği mühim bir eserdir.

Doç. Dr. NEŞ'ET ÇAĞATAY

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

	Fiatı
1 — J. Sauvaget : <i>İslâm Dünyası «Kısa Kronolojisi»</i> . Türkçeye çevirenler : Prof. Suut Kemal YETKİN — F. Reşit UNAT	75 Krş.
2 — E. Kühnel : <i>Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür</i> . Türkçeye Çevirenler : Prof. Suut Kemal YETKİN — Prof. Melâhat ÖZGÜ	750 Krş.
3 — Dr. Bedi Ziya EGEMEN : <i>Din Psikolojisi (Saha, kaynak ve metot üzerine bir deneme)</i> .	125 Krş.

Basılmakta olan eserler :

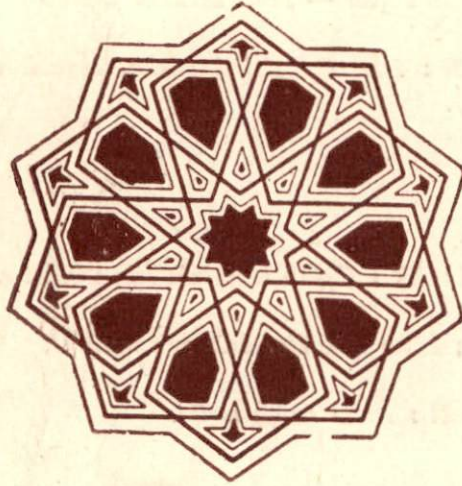
- 4 — Ord. Prof. Sabri Şakir ANSAY : *Hukuk tarihinde İslâm hukuku*.
- 5 — Yusuf Ziya YÖRÜKÂN : *İslâm Akaidine dair eski metinler*.
- 6 — Prof. Suut Kemal YETKİN : *İslâm sanatı tarihi*.

Basilacak olanlar :

- 1 — Brockelman'dan : Doç. Dr. Neşet ÇAĞATAY : *İslâm Milletleri ve devletleri tarihi*.
- 2 — Rifki Melûl MERİC : *Osmanlı devri yazı sanatı tarihi vesikaları*.
- 3 — Rifki Melûl MERİC : *Osmanlılar devri nakış tarihi vesikaları*.
- 4 — Prof. Dr. B. Ziya EGEMEN : *Din Psikolojisi*, Cilt II.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED QUARTERLY



II - III

1953

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY.

F. 500 kuru