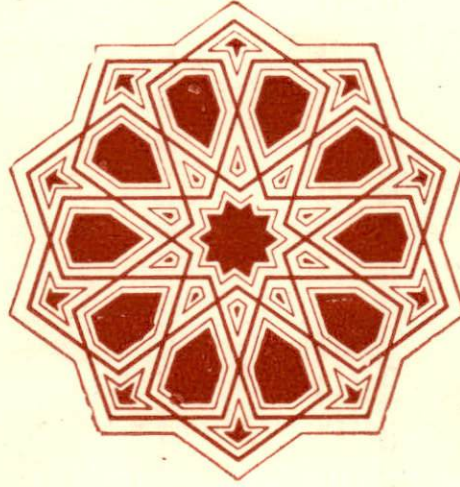


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



IV
1953

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 5 3

Şikrî Polon Bağış

Yıl: 1953

Cilt: 2 Sayı: IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 5 3

İ Ç İ N D E K İ L E R

		<u>Sayfa No :</u>
YETKİN, Safvet Kemalüddin	: KELÂMDAN TASAVVUFA	1
KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edip	: Tasavvuf'a Dair	23
BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı	: Bakara Bölümünün Türkçesi Üze- rine Düşünceler	43
KARASAN, Prof. Mehmet	: Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları	61
Prof. Dr. A. SCHIMMEL	: XIII. Asırda İslâm Dini ile Hris- tiyanlık Arasındaki Münasebetler	71
ÜLGEN, Ali Saim	: Hoşap (Mahmudiye) Kal'ası	83
BİRAND, Doç. Kâmuran	: Tanrı Şuuru Hakkında	89
ÇAĞATAY, Dr. Neş'et	: XIII. Asır Ortalarında Cezire	93

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

	<u>Fiati</u>
1 — J. Sauvaget : İslâm Dünyası "Kısa Kronoloji". Türkçeye çevirenler : Prof. Suut Kemal YETKİN—F. Reşit UNAT.	75 Kr.
2 — E. Kühnel : Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür. Türkçeye çevirenler ; Prof. Suut Kemal YETKİN—Prof. Melâhat ÖZGÜ.	750 Kr.
3 — Dr. Bedi Ziya Egemen : Din Psikolojisi (Saha, Kaynak ve metot üzerine bir deneme).	125 Kr.
4 — Prof. Yusuf Ziya Yürükân : İslâm Akaidine Dair Eski Metinler.	100 Kr.
5 — Kemal Çığ : Türk Kitap Kapları.	250 Kr.
6 — Rıfki Melûl Meriç : Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları.	750 Kr.
7 — Doç. Kâmuran Birand : Dilthey ve Rickertte Manevî İlimlerin Temellendirilmesi.	250 Kr.

Basılması Bitmek Üzere Olanlar :

- 1 — Brockelman'dan Tercüme, Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY : İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi.
- 2 — Prof. Suut Kemal YETKİN : İslâm Sanatı Tarihi.

Basılmakta Olanlar :

- 1 — Ord. Prof. Sabri Şahir ANSAY : Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku.

Basılacak Olanlar :

- 1 — Prof. Dr. Bedri Ziya EGEMEN : Din Psikoloji, Cilt II.
- 2 — Rıfki Melûl MERİÇ : Osmanlılar Devri Yazı Sanatı Tarihi Vesikaları.

KELÂMDAN TASAVVUFA

Yazan : Safvet Kemalüddin YETKİN

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Nâm-ı akdes-i ilâhînin besmelesi قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ve feyz-i mukaddes-i namütenahîsinin hamdelesi sözlerimin başlangıcı olsun. Ve ba'de haza :

Onbeş yaşında iken Dîvan Edebiyatına merak etmiştim. İlk önce mütalea eylediğim dîvan, hemşehrim Urfalı şair Nâbî Efendi merhumun dîvanı idi. Bu dîvanın:

Bu kârhânedede bilmem neyim benim nem var ?

tercî'li hakîmane muhammesini dikkatle okuyunca bu mısra'ın felsefî mazmûnu beni çok düşündürmüştü ve Âdem ve Âlem denilen enfüs ve âfâkın şu büyük dîvan-ı ilâhîsi mütaleaya sevk etmiş idi; çünkü o zaman ben de merhum Nâbî Efendi gibi şu varlık kârhânesinde ne olduğumu bilmiyordum. Bu derin düşüncelerle uğraşırken pederim merhum Abdulkadir Kemalüddin Sıddîkî Efendi'den Arab ve Acem edebiyat derslerine başlamıştım. Türk feylesofu merhum İbn-i Sînâ'nın arapça :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعززي وتمنع

(ele geçmiyen nazlı güvercin yüksek yerden, 'âlem-i ervahtan sözü olup sana indi) matlaıyla başlıyan Kasîde-i Rûhiyyesini görünce aradığımı bulacağım zannına düşmüş isem de kasîdenin sonunda :

فكأنما برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

(sanki obada bir şimşek çaktı da sonra birdenbire kaybolup geçince parlamamış gibi oluverdi) maktaiyle tasvir eylediği gibi o zannım da bir şimşek gibi parlayıp geçmişti. Daha sonra Mevlâna Celâlû'd-Dîn-i Rûmî'nin Büyük Dîvanında:

روزها فكر من اين وهمه شبها سختم كه چرا غافل از احوال دل خویشتم

(gündüzler fikrim ve bütün geceler sözüm şudur ki: ben kendi gönlümün ahvalinden ne için gafilim?),

از کجا آمده ام آمدتم بهر چه بود بکجا میروم آخر نمای وطم

(nereden gelmişim, gelişim ne içindir, nereye gideceğim, gidip kalacak yurdumu bana göstermez misin?),

مانده ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا باچه بود است مرا روی ازین ساختم

(pek çetin bir hayrette kalmışım ki beni varlık düzeniyle var edenin beni düzüp koştuktan meramı nedir?),

جان که از عالم علویست یقین میدادم رخت خود باز برانم که همان جافکنم

(rûhun âlem-i ulvî'den olduğunu pek âlâ biliyorum, onun için tekrar oraya atılmak istiyorum),

مرغ باغ ملکوتیم نهیم از عالم خاک دوسه روزی قفسی ساخته اند ازیدتم

(melekût âleminin kuşuyum, ben bu toprak âleminden değilim, bana bedenimden iki üç günlük bir kafes yapmışlardır),

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بردوست بامید سرکویش پرو بالی بزنم

(o gün ne hoş bir gün olacaktır ki dosta doğru uçayım da semtinin ümidiyle kanatlarımı çarpmış olayım),

کیست در گوش که میشنود آوازم یا کدامست سخن میکند اندر دهنم

(kulakta sesimi işiten kim dir, ya şu ağzımda söz söyleyen hangisidir?),

کیست در دیده که از دیده درون میبیند یا که جانست نگویی که منش پیرهتم

(gözlerimde olan kimdir ki gözlerden dışarısını görüyor, ya şu gömleği olduğum can kimdir, söylemiyorsun ki !..),

تا بتحقیق مرا منزل و ره نمایی یکدم آرام نگیرم نفسی دم بزنم

(sen yeri ve yolu bana hakkiyle göstermeyince ne bir an rahat eder, ne de bir nefes alabilirim),

می وصلم بچشان تا در زندان ابد از سر عربده مستانه بهم در شکم

(bana vuslat şarabını tattır ki ebedin zından kapısını mestane gürültülerle altüst edeyim),

من بخود ناهدم اینجاکه بخود بازوم آنکه آورد مرا باز برد در و ظم

(ben buraya kendiliğimden gelmedim ki yine kendi kendime gideyim, beni buraya kim getirdiyse yine o beni kendi vatanıma götürecektir),

تو مپندار که من شعر بخود میگویم تا که هشیارم و بیدار یکی دم بزنم

(sen sanma ki ben kendiliğimden şiir söylüyorum, ben ayık ve uyanık oldukça bir nefes bile alamam),

شمس تبریز اگر روی بمن بنمایی والله این قالب مردار بهم در شکم

(ey Şems-i Tebrîz! eğer bana yüz gösterecek olursan Allah hakkı için şu murdar kılıfı kırar geçiririm) sözlerini görüp okuduğumda Nâbî Efendi merhumun istifhamlarına mücmel ve mübhem cevap işaretleri olduğunu anlıyordum. Fakat bunlar, İbn-i Sî-nâ'nın îmâ eylediği o yüksek yurdu ânî olarak parlatıp geçen şimşekleri andırıyor ve açılıp kapanan gözlerimi kamaştırıyordu. Bu kevn ü fesad âlemi meydanından geçen binlerce urefa, hükema ve fudalâ kafilesinin izlerinden ve eserlerinden varlık ve benlik hakkında göze çarpan işaretleri beni pek derin ve sarsılmaz bir merakla bırakmıştı. Gençlik zamanlarımı Kahire'de tahsil ile geçiriyordum. Ulûm-ı âliye-«آلیه» den sonra Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf'tan büyük bir ümid besliyordum. Bunlardan işte anladıklarım :

K E L Â M

Tahsil esnasında ilm-i kelâm'a başlayınca kendimi ve bütün varlık âlemini kelâm kitapları sayfalarından anlıyabilmek için çalışıyordum. Uzun kış geceleri fecrin tulûna kadar bu kitapların mütaleasına daldığımı hatırlıyorum. Bunlar bana evvelâ yetmiş üç firkadan bahsediyor, ancak tek bir firkanın ebedî necat ile mümtaz olduğunu ısbata çalışıyordu. Halbuki, yetmiş üç firkadan herhangi birinin iddialarına ve eserlerine bakılırsa ebedî necat ile imtiyaz dâvasında bulunduğunu görüyordum. Esasen dinî akîdelerin şükûk ve şübehata karşı akıl ve mantık bürhanlarıyla ısbatı namına tedvin edilen bu ilmin mütehasısları asırlarına göre dinî ve lâdini şübehat ve i'tirazata cevap verebilmek ilcasıyla birçok bahislere girişmişler ve hedefleri hâricinde cevher ve araz gibi ma'kulâta müteallik mesailin halliyle uğraşmışlar ise de enfüs ve âfâkın mahiyetlerine karşı beşeriyetin fikirlerini kaplıyan karanlıkları tenvir edecek parlak bir neticeye varamamışlardır. Hâfız-i Şirazî Hazretlerinin şu :

چو ندیدند حقیقت در افسانه زدند جنک هفتاد و دو ملت همه را عذربنه

(yetmiş iki milletin birbirleriyle savaşlarını ma'zur gör, bunlar hakikatı göremeyince efsane kapılarını çaldılar) beytiyle tasvir eylediği gibi kelâm vasıtasıyla hakikati arıyanların son varacakları yer efsane bodrumlarıdır. Mütekellimîn'in mümtaz simalarından Fahrü'd-Dîn-i Râzî bu ilmin kabul ve reddeylediği muhtelif mesail ve mezahib bahislerini devr ve tedkik edenlerin hayret ve nedametten başka hiçbir kazançları olmadığını şu :

و حیرت طرفی بین تلك المعالم لقد طفت فی تلك المعاهد كلها
على ذقنٍ او قارعاً من نادم فلم ار الا واضعاً كف حائرٍ

(o âlemin belli başlı bütün yurtlarını dolaştım, ve o yüksek âlemler arasında gözlerimi dolaştırdım, nihayet hayretle elini çenesine dayayan ve pişmanlıkla parmağını ısırarak kimselerden başkasını göremedim) kıt'asıyla ne güzel tasvir etmiş ve nihayet acz ve hayret içinde kaldığını i'tiraf eylemiştir. Müşarünileyh birgün ağlarken sebebi sorulunca bir delil-i aklıye göre otuz senedenberi doğruluğuna hükmeyletiğim bir akîdem'in bugün evvelki delili ibtâl eden başka bir delil-i aklinin tahaddüsiyle değiştiğini görünce bu yeni akîdemi de ileride değiştirecek daha başka bir delilin tahaddüs edebilmesinden emin olamadığım için ağlıyorum, demiş olduğunu Muhyî'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretlerinin kendilerine yazdığı ve meslekine davet eylediği mektubunda hikâye etmektedir. İlm-i kelâm'ın müdevven *Mavâkıf*, *Makasid* ve *Matâlib* gibi kitaplarının ve bunların şerh ve hâşiyelerinin kadîm felsefe münakaşatıyla karışmış oldukları münasebetiyle senelerdenberi merak ettiğim ve aradığım hakikatı bir de felsefede araştırmak istedim.

F E L S E F E

Eski ve yeni felsefeye dair yazılan eserlerden felsefenin mevzûu, tarifi ve gayesi bahisleri tedkik edilirken felsefe mefhûmündeki ilmî şümûlün tasniflerinde müsbet ilimlerden ayrılan ve felsefe-i ulâ ve metafizik denilen ana hattını takib edecek olursam taharriyyat sâhasında varlığın inkişafı yollarına varılacağını sanıyordum ve bu sâhada ileriledikçe metafiziğin diğer tecrübî ve müsbet ilim şübeleriyle alâkadar olduğunu görüyordum ve şu alâkadarlıkla alâkadar oldukça ilm-i kelâm'ın nazariyat ile ısbata çalıştığı ma'nevî hakikatleri müsbet ilimlerin son zamanlarda gözlere çarpan azîm terakki ve inkişaflarının husule getirdikleri maddî ve mahsus eserleri te'yid

ediyor, akl ile nakl'in birbirlerine yaklaştıklarını gösteriyordu. Felsefenin geçirdiği devirleri, Şark ve Garb'ın yetiştirdiği dâhilerin sözlerini mütalea neticesinde asrımızda Garbın en büyük feylesofu denmeğe şayan Bergson'un buluşlarından edindiğim kanaata göre tabiiyattan sonra felsefe-i ulâ'da ma'neviyatı sezmeğe başlıyan Garb feylesoflarının şümüllü ve derin mütaleat ile erişebildikleri son noktadan Şarkın İslâm feylesoflarının başlamış oldukları anlaşılıyordu. Şark ve Garb feylesoflarının son buluşları kâinatın geçirdiği devirler istikra tarikiyle müteselsilen ilk zuhûr ve harekete doğru nazari ve tecrübî vasıtalarla takib edilince mahiyeti bir türlü anlaşılamıyan meçhul bir kuvvet üzerinde kaldığı görülüyor. Şu kadar var ki Şarkın İslâm feylesofları o meçhul kuvvet, aklın idrakinden müteâli ise de edyanın mukaddes kitapları yardımıyla sayıları hesap ve kitaba sığmayan her zerresi başlı başına koca bir âlem olan şu muazzam kâinatı idare eden kuvvetin behemehal şöyle böyle olması icabeder diye kâinatı icad ve her an baka ve devamına imdad eyliyen kuvvetin mukaddes kitapların Allâh dedikleri Zat-ı akdes olmasına ve bu Zat-ı akdesin hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm ve tekvin sıfatlarıyla ezelen ve ebeden muttasıf bulunmasına kail olmuşlar ve bu sıfat üzerinde pek derin mütalealarda bulunmuşlardır. Eski ve yeni felsefî meslekler edyanın birleştiği esas noktaya temas eyledikten sonra tecrübî ameliyata müstenid bulunan müsbet ilimler, edyanın menkul ve mütevatir harikalarıyla bir türlü anlaşamıyordu. Vicdanın sükûn ve huzûrunu ancak dinî kanaatlarda bulacaklarını düşünen feylesofların akl ile nakli barıştırmak ve birleştirmeğe çalıştıkları zamanlara bugün iskolâstik devirleri denilmektedir. Bu devirler hem dinî, hem de felsefî malûmatı devamı müddetlerince sekteye uğratmışlardır. İskolâstik devirlerinden sonra ulûm-ı müsbete tecrübî usuller dairesinde ilerledikçe günün birinde varacakları son merhalede elele verecekleri fûnûnun bugünkü terakkileri eserlerinden anlaşılmaktadır. Çünkü, tecrübî usullerin ilerlemesi ile manevî akideler münevver dimağların huzûrunda imkân-ı akli sâhalarına girmeğe başlamıştır. Dinî ve felsefî akide ve hükümler kendi yollarında ilerledikçe günün birinde uyusacaklarını gösteren vasıtalar günden güne çoğalmaktadır. Asrımızda fizik ve kimyanın ilerlemesi sayesinde enfüs ve âfâk'ın, lisan-ı dinî ile sünen-i ilâhiyesinin ve lisan-ı felsefî ile kavanîn-i tabiiyesinin anlaşılması üzerine ilel ve esbab-ı maddiyesine tatbikan icad edilen gayet derin ve ince masnuat, dikkat ve ibretle temaşa edenler için ezeli ve ebedî kudret-i mutlakayı haiz bir kuvvetin varlığına kat'î birer burhan olmaktadır. İtikadiyyunun âlem ve âdem, âfâk ve enfüs'ün zuhûra gelişleri hakkındaki görüşleri ne kadar ma'kul ve mantikî ise bütün mevcudatın cevahir-i asliyesini teşkil eden elektronların hudûs vehayut ezeliyetlerini ve bunların teselsül ve tekâmül tarikiyle tekvin ve tekevün faaliyetlerinin ilk hareketlerini araştırmıyarak mer'î mevcudatın tabii kanunlarını ve maddiyyatın maddî esbab ve icabat ile şe'niyyetlerindeki tahavvülâtı keşfeden tabiiyyunun bu tertip çerçevesinde buluşları da pek doğru ve müsbettir. İtikadiyyun ile tabiiyyunun yorulmak bilmiyen ikdam ve ihtimam ile ele geçirdikleri neticeler beşeriyet namına pek yüksek şan ve şereflerdir. Fakat, en büyük şan ve şerefin hangi taifeye daha ziyade yaraşacağı her türlü itiyadî hastalıklardan muarra ve münevver bir dimağ ile düşünülürse itikadiyyunun lehine hükmedilir. Tabiat kanunlarının istikşafı uğrunda sarfedilen o azîm cehd ve faaliyetler zaman ve mekân mefhumlarıyla elektronların hudûs ve ezeliyetleri, yahut sübut ve zuhûr-ı hilkatleri hakkında da kullanılmış olsaydı bugün beşeriyetin mümtaz ve münevver şahsiyetlerinden teşekkül eden her iki taifenin daimî bir sulh ve müsaemetle birleştikleri görülmüş olurdu. Mütefenninlerin birçok işlerde kullandıkları halde mahiyetini bir türlü anlıyamadıkları elektrik kuvvetinin son hârikalarından

radio vasıtasıyla binlerce kilometre mesafelerden sadaların işitilmesi gibi fennî ve maddî eserler birçok ma'nevî hakikatları her türlü tereddüdüleri izale edecek surette imkân ve teslim namına kabul ettirmektedir. Ezcümle, Cenab-ı Risaletpenah aleyh-is-selâm Efendimizin ikinci halifeleri Umar İbnü 'l-Hattâb radiya 'llâu taâlâ anh bir Cuma günü minberde iken hutbe arasında « يا سارية الجبل يا سارية الجبل ! » yani: "Sâriye! dağa, Sâriye! dağa!" diye nida ettiği görülmüş ve namazdan sonra bu nidanın esbabı istiknah ve istifsar edilince "İran'ın Nehavend şehri civarında sahabeden Sâriye'nin kumandasındaki mücahidlerin harbe tutuşacaklarını görüyordum. Oradaki dağa istinad edecek olurlarsa sevkulceyş ve fenn-i harb icabıyla muvaffakiyetleri te'min edilmiş olacağından dağın nazarı dikkate alınması için seslendim" demiştir. Aynı zamanda Sâriye'nin de bu sesi işittiği ve mucibince hareketle harbi kazandığı İslâm tarihlerinde müsbettir. Medîne-i Münevvere ile Nehavend şehrinin arası kırk günlük bir mesafedir. Bu mesafeden bir sadanın işitilmesi bir materyalist nazarında ustürevî bir menkabe hurafesidir. Fakat, bu hârikanın emsalini bugün fen bize maddeten gösteriyor. Mahiyetini bir türlü anlıyamadıkları elektrik kuvvetiyle mücehhez müte-kabil levhalardan hava vasıtasıyla binlerce kilometre mesafelerden birçok musiki ahenklerini hergün işitiyoruz. Elektriğin mahiyetini anlıyamadığımız halde şahidi olduğumuz hârikavî eserlerine kıyasen gene bir türlü mahiyetini anlıyamadığımız rûh kuvvetiyle aynı keyfiyetin, yani: uzak mesafelerden iki rûhun müte-kabilen karşı-laşmalarıyla bir sadanın işittirilmesiyle işitilmesi neden mümkün olmasın? Fârûk-ı mükerrerem Umar İbnü 'l-Hattâb Hazretleri bugün bütün ilim ve irfan erbabına müsellemler üzere yaratılışı itibariyle müstesna şahsiyetlerdendir. Tarihin sıhhat ve emniyetle sigortalı sahifelerinde birçok istisnâî eserleri menkul ve muharrerdir. Şahsındaki istisnaiyyet ise rûhundaki kudsiyet-i mümtazesine müstenid bir keyfiyettir. Rûhun mahiyeti mechul ise de mevcudiyeti son metafizik felsefî tedkikat ile elektrik kuvveti gibi eserleriyle anlaşılacaktır. İşte felsefe kitaplarının mütaleasında aklı selimi rehber edindiğim için çocuklağumdan beri beslediğim gaibane dinî akîdele-rimin sıhhatını böyle gözle görülen fennin maddî eserleri takviye ediyordu. Asr-ı ahîr hârikalarından radyo gibi rontgen şualarını da birer misal olarak gösterebilirim. Yene o mechul elektrik şualarının genişlettiği mesamatta geçen bâsıra hattının cismin içine nüfuzu vasıtasıyla görülen ve daha evvelce görülmesine imkân verilmeyen mer-riyyata nazaran dinî vâkıalarda tesbit edildiği üzere herhangi mukaddes bir şahsiyetin yine o mahiyeti mechul rûh menbalarından fıskıran ve göz bebeklerinden çıkan şualar cismin mesamatından geçerek içini ve arkasını neden görebilmesin? Tasavvuf kitaplarında müdellelen isbat ve izah edildiği üzere teceddüd-i emsâl mes'ele-i mü-himmesini de bugün sinema perdelerinde görülen filmlerin müteharrik suretleri tan-zir etmektedir. Perdede görülen hareketler fotoğraf makinasiyle muhtelif parça parça hareketlerin ve şekillerin gayet sür'atle alınarak filmlerin perdeye aksettirildiği zaman aslındaki sür'at dolayısıyla hareketlerin birbirini takiben ve muttasılan görünmesi esasına müstenittir. Tasavvuf: « بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديدٍ » âyet-i kerimesinin işaretiyle kâinatın her an teceddüd etmekte ve suret-i zâhirede teceddüdün hissedilmemesi son derece sür'atından ileri gelmekte olduğuna kaidir. Sinema perdesi bu keyfiyeti bugün bize fi'len göstermektedir. Fennî hârikalar her ne kadar böylece dinî akîdelerimin bürhanlarını arttırıyorlarsa da gaibane olarak ilm-ül-yakîn kabul ettiğim hakikat-lerin ayn-ül-yakîn inkişafı yolunda başkaca bir te'sir gösteremiyorlardı. Felsefe-i ûlâ ise en sonunda mechul bir kuvvete dayanıp kalıyordu. Felsefedeki tetebbu'ların ilm-i kelâm'da olduğu gibi beni dolaştırıp yine evvelki yerime getirmiş idi. Ben bu

kitaplarla uğraşmazdan evvel zaten gaibane bir itikad besliyordum. Allah'ın varlığını ve birliğini ve mahiyeti aklın idrakinden müteali olup ancak sıfatıyla ulûhiyyetin bir dereceye kadar anlaşılacağını biliyordum. Allah'ın mahiyetini anlıyamadığım gibi kendi mahiyetimi ve kendi varlığımın da ne olduğunu bilmiyordum. Hiç olmazsa kendi kendimi anlamak mümkün olabileceği mülâhazasında idim. Kelâm ve felsefeden vâkıa evvelce bilmediklerimi öğrenmiştim, lâkin bilmediğim ve bilmeğe çalıştığım varlığın mahiyetine dair bu ilimlerden bir türlü istifade edemedim. İstifade şöyle dursun eğer akl-i selimi rehber edinmese idim belki de muhtelif mezhebler ve meslekler arasında büsbütün yolumu şaşırır ve ebedî karanlıklar içinde kalırdım. İlm-i kelâm'ın mukaddimelerinde «حقایق الاشياء ثابتة خلافاً للسو فسطائیه» (yani: eşyanın hakikatleri sabittir, sofestaiye taifesinin dedikleri gibi değildir) deniliyordu. Felsefe ile uğraşırken bunları da tedkik etmiştim. Bunlar milâddan beşyüz sene evvel kadim Yunanistan'da bir felsefe, daha doğrusu safсата erbabı idiler. Her şeyin hakikatini inkâr ile bütün mevcudat ve meşhudatın hayalden ibaret olduğuna ve hiçbir hakikatin vücudu olmadığına zahib olmuşlardı. İlm-i kelâm ulemasından bazılarının zehabına göre ehl-i tasavvufun da aynı fikir ve müteleada bulduklarını görüyordum. Zaten başvurmadığım tasavvuf kalmış idi. Kelâm ve felsefe beni dönüp dolaştırıp eski yerime getirince artık son ümidim tasavvufta idi.

T A S A V V U F

Tasavvufa başlamazdan evvel bu mesleğin leh ve aleyhinde birçok sözler görmüş ve dinlemiştim. Aleyhindeki sözlerin hulâsası felsefe meslekleri arasında "Vücudiyye" denilen bir meslekten alındığı ve Vahdet-i vücudun, Vucudiyye mezhebi nazariyatı üzerine tedvin edildiği itirazlarından ibarettir. Ben vücudun, yani varlığın ne olabileceğini anlamak sevdasında idim. Evvelâ bu felsefî mesleki tedkik etmiştim. Bunun bâtil ve çürük bir meslek olduğunu anlamıştım. Bu meslek esasen Hindistan'da Berahime ve Budîlerce dinî bir mezheb iken oradan Yunanistan'a geçmiş ve felsefî bir meslek olmuştur. Milâddan altıyüz sene evvel dünyaya gelen Ksenofon'dan başlayarak son asırlarda Spinoza, Hegel ve Fichte taraflarından tervecine çalışılmıştır. Vahdet-i vücud meselesine bazı cihetlerce nazarî olarak müşabehetleri andıracak noktalar bulunabilir, meselâ, Hind'in vesenî mezhebinde "âlemde her ne varsa bunlarda ibadete lâıyk olmıyan hiçbir şey yoktur" akîdesiyle tasavvufun «الله نور السموات والارض» âyet-i kerîmesine nazaran yerde, gökte her şey tecelliyat-ı ilâhiyyenin mazharı olduğuna dair görüşü birbirine benzer gibi görünürse de biraz tedkik edilince pek yabancı kalırlar. Spinoza'ya göre tabiatı yalnız bir cevher olduğu ve bu cevher imtidat ve fikir olarak iki türlü tagayyür ibraz ettiği sözleri de tasavvuf hakkında söylenen sözlere uzaktan uzağa benzer gibi görünürlerse de imtidat ve fikir mefhumları ta'mik edilince külliyyen mugayir olduğu görülür. Ezcümle, vücudiyle mesleği bir fikir mahsulü ve Vahdet-i vücud ise dinî bir akîdedir. Fakat, vücudiye mesleğinin daha evvel Hindistan'da Berahime ve Budîlerce dinî bir mahiyette olduğu hatıra gelirse de semavî edyanın tarihleri ve geçirmiş oldukları safhaları hakkında dürüst bir muhakeme neticesinde bu iştibaha da mahal kalmaz.

DİNLERİN KARIŞIKLIKLARI

Ne kadar semavî din varsa asıllarında hep birdir. Âyinler, dinî akîdeler hâricinde ibadetlerin şekillerinden ibarettir. Bunlar da tekâmül kanununa göre asırlarca ve milletlerce dinî ahlâk ve ahvalin tesiriyle ıstıfaya tabi olarak Din-i Muhammedî'nin zuhûriyle derece-i kemali bulmuştur. Dinî akîdeler her türlü tahavvül ve tebeddül-den münezze olan hakikatlara bağlıdır. Beşeriyet âleminde ilk Dîn-i Âdemî ve son Dîn-i Muhammedî arasında geçen bütün semavî dinler, akîdeler hususunda müselsezen birbirlerinin aydındır. Bunların gayesi âlemi yaratan Allâh'ın varlığı ve birliği i'tikadiyle insanları «لااله الاالله» kelime-i tayyibesinin nurları içinde toplamaktır. Bu kelime-i tayyibenin doğruluğuna inanan kimsenin bu kelime-i tayyibeye davet eden zatın da doğruluğuna inanması lâzımgelir, şu halde :

آدم صنى الله	«لااله الاالله»
نوح نجي الله	لااله الاالله
ابراهيم خليل الله	لااله الاالله
موسى كليم الله	لااله الاالله
عيسى روح الله	لااله الاالله
محمد رسول الله	لااله الاالله

sallallâhu ve selleme aleyhi ve aleyhim ve alâ-âlihîm ecamaîn” diyerek evvelâ Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek, sonra da her devirde Allah'ın varlığına ve birliğine davet eden peygamberlerin peygamberliklerine îman etmek de zarurîdir. Kâinatın tekevvünat-ı tabiiyesi neticesinde bütün mahlûkatın mükerrem ve müstesnası ve beşerî mahiyetin ilk mümessili olan zata “Âdem aleyhi 's-selâm” denilir. Mahiyetimiz ilk tezahürüyle bugüne kadar kaç yüzbin seneler geçtiği ve kurûn-ı ûlâda beşeriyetin neler görmüş ve geçirmiş olduğu ve ne kadar milletler gelip gittiği ma'lûmumuz değildir. Semavî kitaplar içinde beşeriyetin tekâmülü ve nizam-ı içtimaînin tecüssüsüyle diğerlerine nisbetle kısa bir zamanda bir noktası bile tahrif ve tagayyüre uğramaksızın aynen ilk şeklinde milyarlarca insanlar arasında devren zamanımıza kadar gelen Kur'ân-ı azîmü 'ş-şân'a ukul-i selîmenin i'timad etmesi yine ukul-i selîmenin icâbıdır. Bu i'timad sayesinde semavî ve mukaddes kitapların kadîm naslarını da anlamış oluyoruz. Çünkü, Kur'ân-ı kerîm, daha evvel peygamberan-ı izâma vahyedilen suhupların ve kitapların münderecatını ihtiva eylediğini müteaddid surelerde haber veriyor «ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى صدق الله العظيم». Yer yüzünde hulâsa-i kâinat beşeriyetin zuhûrundan beri yüzlerce ve binlerce sene fâsılalarla bir devirden diğer devre intikal eden ve aslındaki sıhhat ve hakikatların birçok hurâfât ile karıştığı anlaşılın herhangi bir dinin tecdîdi lüzumu üzerinde her devrin sonunda gönderilen peygamberlerin tebliğ eyledikleri mukaddes suhuf ve kitapların ve her ümmetin havassı arasında taatî edilen esrar-ı diniyenin ba'zan milletlerin inkiraziyle nam ve nişanları kalmamış ve bâzan zuhûr eden ihtilâfat ve münâzaât yüzünden kâsen vuku bulan tahrifat ile birbirine karışın mezheplerle meslekler arasında az çok müşabehetler ve şübheler vukua gelmiştir. Mesalik ve mezahib arasındaki bu müşabehetlerle şübheler, birçok sathî görüşleri şaşırtdığı için bilhassa Devr-i Muhammedî'de tedvin edilen Vahdet-i vücud gibi bir mes'ele-i mühimmenin bin veyahut beşbin sene evvel gelip geçen bazı bâtil mezheplerin nazariyelerinden alınmış ol-

duğuna dair sözlerin söylenmesine sebep olmuş ve şu suretle bu mezhebin kadîm Yunan felsefesinden ve daha akdem Hindistan'ın Berahime ve Budilerin saçmalarından alınmış olduğu zannını tevliid eylemiştir. Halbuki bu hakikatın böyle dolaşık yollardan gelerek Devr-i Muhammedî'de müdevven tasavvuf kitaplarına karıştığına hükmetmek hiç de doğru değildir. Bazı cihetlerdeki sûrî müşabehetlere gelince Hâtemü'n-nebiyyîn aleyhi's-selâm Efendimizin tebliğ buyurdıkları din-i İslâm ile ilk peygamberimiz Âdem Safıyyul'lah aleyhi's-selâm'ın dini, Kur'an-ı kerîm'in « ان الدين عند الله الاسلام » âyet-i kerîmesiyle haber verdiğine göre birbirinin aynıdır. Şu vecihle bütün peygamberlerin dinleri din-i İslâm'dır. Halis dinlerin aynı din oldukları nazarı dikkata alınınca herhangi bir din-i haliste bulunan maneviyyat ve esrar-ı diniyenin diğerinde de bulunmuş olduğu zarurîdir. İlk peygamberimiz Âdem aleyhis-selâm'ın ve ümmet-i icabetinin havass-ı dinin iç yüzündeki Vahdet-i vucud'un esrar ve envarına muttali bulunmuş oldukları akl-ı selim ile teemmül edilirse bunlardan ve bunları takibeden tâbiîn tabakalarından teraşşuh eden bazı maneviyyatın Hindistan veyahut Yunanistan'da tahaddüs eden mezahib ve mesalike karışmış olduğuna hükm ile bazı cihetlerdeki benzeyişleri böylece halletmek daha doğru ve daha ma'kul ve mantukî değil midir? Çünkü, Din-i Muhammedî devrinde tedvin edilen Vahdet-i vucud kitaplarında görüldüğü üzere dinin iç yüzünü teşkil eden maneviyyat ve mükâşefatın usul ve fûrûu baştan başa Kur'an-ı kerîm'in âyât-ı kerîmesiyle Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâm'ın ahâdîs-i şerîfesinden muktebestir. On dört asır evvel Cezîretü'l-Arab'ın devr-i câhiliyyet namıyla bütün tarihlerin şahadet eyledikleri gayet koyu bir cehalet sâhasında doğup yetişen ve hiçbir mektep ve mesdrese görmiyen, Din-i İslâm'ın son peygamberi Muhammed aleyhi's-selâm'ın ne Hindistan'ın berahimesiyle, ne de Yunanistan'ın Vucudiyesiyle aslâ ve kat'â zerre kadar bir münasebeti tasavvuruna imkân yoktur ki ayât ve ahâdîsin sarahat ve işaretleri oralardan alınmış olabilsin! Şu burhan-ı mantukî Vahdet-i vucud ile Vucudiye meslekinin dolaşık ve karışık bazı benzeyişlerini Âdem, Nuh ve İbrahim aleyhi's-selâm gibi Din-i İslâm'ın ilk peygamberlerinin ve havâss-ı ümmetlerinin sözlerinden teraşşuh ederek ve uzun asırların fetret ve cehalet devreleri fâsılalarında türeyen muhtelif edyan ve mezahib-i bâtıla ve mesalik-i zaîfeye karışmış olmasındaki çapraşıklığı halletmek için kâfidir. Şu risalede Din-i İslâm denildiği zaman Âdem'den Hâtem'e kadar teselsül eden sırat-ı müstakîmin kasedildiği unutulmasın. Bu hikmet-i diniyye yine Kru'an-ı kerîmin irşadiyle görülmektedir. Bu kitab-ı makaddeste « ان الدين عند الله الاسلام » buyuruyor ve bütün peygamberlerle dinleri ve kendilerine vahy edilen mukaddes suhurlarla kitapları tasdik ediliyor. Tasavvufun, Vucudiyye felsefesinden alınmadığını ve belki ilk peygamberimizdenberi Din-i İslâm'ın iç yüzüne taallûk eden ilhamat-ı âliyeden istirak edilerek Vucudiye felsefesine karıştığını ve « ان للقران ظهراً و بطناً الى سبعة ابطن » hadîs-i şerîfi muvcebiyle tasavvufun Devr-i Muhammedî'de doğrudan doğruya Kur'an-ı kerîmden alınmış olduğunu ikan ve itminan ile anlayınca artık bu ilmin tahsiline çalışmak ve bu kaynaktan içilecek Âb-ı hayat ile endişe hararetlerini teskin etmek icabediyordu. Evvelâ bu ilmi tahsil edebileceğimi araştırdım. Karşımda iki yol vardı. Biri, zevk ve mükâşefe yoluyla anlamak, diğeri de tasavvufun müdevven kitaplarını ilmen alıyabilmek şartıyla mütalea etmek idi. Her iki yolu birbirinden daha çetin buldum. Birinci tarîkin çetinliği ehline ma'lûm olduğu üzere terk ve tecridin amelîyyât-ı şâkkasına mütevakkıf bulunması idi. İkinci tarîkin müşkilâtı da bir üstad-ı kâmilin ifade ve izahatından mahrum olarak mücerred kendi kendine tasavvuf kitaplarının mütaleasiyle doğru yoldan sapmak tehlikeleridir. Ehl-i tasavvufun geçinen

bazı kimselerin hodbehod tasavvuf kitapları mütaleasından dalâlete düştükleri ve ulemâ-yı rüsûmun urefa-yı sūfiyyeden birçok aâzım-ı ümmet aleyhlerinde itirazârât ve ittihâmâtta bulunmalarına sebep oldukları çok kerre görülmüştür. Maahaza mütalea esnasında görülecek müşkilâtı ehil ve erbabından halledinceye kadar tehlikeli noktalarda durup dinlenmek şartıyla ikinci tarîki daha ehven gördüm. Hicretin 1286 senesinde İstanbul'da vefat eden büyük kardeşim Mehmed Muhyiddin Mahvî Efendi merhumun Vahdet-i vücud'un esasına dair yazmış olduğu *Muktebesât-ı Mahviyye-i Sâti'a* namındaki eseriyle 1315 senesinde Urfa'da irtihal eyliyen pederim Abdülkadir Kemâlüddîn Sıddîkî Efendi merhumun *Mir'âtü's-şuhûd ft-beyâni Vahdeti'l-Vücûd* namıyla tevsim eylediği risalesini takib ederken istîşhad eyledikleri nakillerin işaretiyle Devr-i Muhammedî'de Vahdet-i vücud'u ilk önce tedvin ve tafsil eyliyen Hâtem-i Velâyet-i Muhammediyye ârifün bi-'llâh Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Akrabîyyi Hâtemî Hazretlerinin kütübhâne-i kemalâtına müracaatle *Futûhât-ı Mekkiyye*'sinin mütaleasına başladım.

FUTÛHÂT-I MEKKİYYE

Esrâr-ı Kur'âniyye, rumûz ve işârât-ı nebeviyyeyi izah eyliyen böyle bir mecele-i celile-i ma'neviyye Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretlerinin zamanlarına kadar yazılmadığı gibi kendilerinden sonra da yazılmamış ve yazılamıyacaktır. Vahdet-i vücud hakkındaki âyât-ı kerîme ve ahâdis-i şerîfe'nin rumûz ve işaratının izâhâtı Asr-ı Saâdet'ten itibaren beşinci asra kadar havâss-ı ümmet arasında sadran-an-sadrin şifâhen tedavül etmekte iken *Futûhât-ı Mekkiyye* gibi beşyüz atılmış mufassal babı hâvi muazzam bir kitap ile tahrir ve tedvin esbabına gelince risalet-i mukaddese-i Muhammediyye ile tekemmülât ve kemalâtın son mertebe-i âliyesinde tecelli eden Dîn-i İslâm'ın iki esas-ı metîni Kur'ân-ı Kerîm ile ahâdis-i sahîha-i nebeviyye ve bu iki esas-ı metîne istinaden cereyana başlıyan ve hey'et-i ictimaiyye-i İslâmiyyenin nizam ve intizamını temin edecek olan kavâid-i hukukiyye ve ahkâm-ı şer'iyye Asr-ı Saâdet'te tedvin edilmemiş idi. Âyât-ı Kur'âniyyenin mesâhif-i şerîfede cem ve tesbîti Ebû Bekr-i Sıddîk ve Usmân-i Zinnûreyn radiya'llâhu taâlâ anhumâ hilâfetleri zamanına müsadiftir. Daha sonra ashab-ı güzîn radiya'llâhu taâlâ anhum acmaîn aralarında mahfuz ve mervî bulunan ahâdis-i nebeviyyenin zabt ve tahririne başlanmıştır. Sultan-ul-muhaddisîn İmâm-ı Buhârî rahmetu'llâhi aleyh Hazretlerinin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en doğru bir kitap olan *Sahîh-i Buhârî*'sinde mervî olduğu üzere ecille-i sahabeden Ebû Hüreyre radiya'llâhu taâlâ anh Hazretleri «حفظت من رسول الله وعائين من العلم فاما احدهما فبثته واما الآخر فلو بثته لقطع مني هذا البلعوم» (yani: Cenâb-ı Risâletpenâh aleyhi salevâtü 'l-ilâh Efendimizden iki kab ilim hıfzettim, bunlardan birini size dağıttım ama öbürünü dağıtacak olsam benim şu boğazım kesilir) meâlindeki sözlerinin ihtiva eylediği havâss-ı ümmete hâss olan ulûm-ı bâtna urefâ-yi ümmetin sadrlarından ehil ve erbabına intikal etmekte iken bunların mebnâlarını muhâfaza eden ulûm-ı zâhireyi muhafaza etmek vezâif-i evveliyyesiyle Kur'ân-ı Kerîm'in tefsîrini ve ahâdis-i şerîfenin zabt ve rivayetlerini ve bunlardan istinbat edilecek ahkâmın dirayetlerini temin edecek Usûl-i fıkıh ve Usûl-i hadîs m'sillü Ulûm-i dîniyyenin vaz ve tedvîniyle işğal edilmiş ve pek zarûrî olan ulûm-ı zâhirenin tahrir ve tasnifi müfessirler, muhaddisler ve müctehidler taraflarından itmam edildiği sıralarda tasavvufun ihâta eylediği ulûm-ı esrar ve envarın tahrîr ve tedvîni zamanları gelmiş ve bu vazife-i mühimme Hâteme-i Velâyet-i Muhammediyye Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretlerine

teveccüh etmiştir. Bu kitâb-ı celîli Beyt-i muazzamda telîf buyurdıkları ve bu fütûhât ve fuyûzât-ı azîmeye ilhâmât-ı rabbaniyye ile nail oldukları için *Fütûhât-ı Mekkiyye* namını vermiştir. Bu kitab-ı celîli anlıyarak mütalea eden âzîm-i ümmetten birçok zevat üçyüz altmış bin ilmi ihtiva eylediğine işaret eylemişlerdir. Bununla beraber bu kitabın bütün muhteviyat ve münderecatı Kur'ân-ı azîm-üş-şân'ın ancak bir noktası mesâbesinde olduğunu *Fütûhât*'ında beyan ediyor. Üçyüz altmış bin ilimden bahden böyle bir mecele-i maneviyye Kur'ân-ı azîm-üş-şân'dan bir nokta mesâbesinde olursa Allâhu taâlâ celle ve alâ Hazretlerinin ezeliyyet ve ebediyyeti nâmütenâhî olduğu gibi sıfât-ı mukaddese-i rabbâniyyesinden kelâm-ı ilâhînin iç yüzündeki rumûz ve esrâr-ı lâhûtiyyenin de nâmütenâhî olduğu basîretle teemmül edilince *Fütûhât-ı Mekkiyye* gibi binlerce kitap yazılsa Kur'ân-ı Kerîme nisbetle ancak yine bir nokta mesâbesinde olacaktır *« قل لو كان البحر ممداداً لكتلمات ربى لنفد البحر ان تنفد »* sadaka 'llâhu 'l-azîm. *« كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً »*

Bu kitâb-ı kerîmin varlığa taallûk eden mebhaslerini sağa sola sapmaksızın kıldan ince ve kılıçtan keskin sırât-ı müstakîmi üzerinde takîb ederken Kur'ân-ı azîm-üş-şânın ve ahlâk-ı nebeviyyesi baştan başa Kur'ân-ı Kerîm olan Cenâb-ı Risâletpenah aleyhi salevâtü 'l-ilâh Efendimizin cevâmi-ül-kelim ahâdis-i şerîfesinin nasıl birer bahr-i bîpâyân olduklarını basar u basîretimle gördüğümünden dolayı lem-yezel ve lâyezâl taâlâ an-iş-şebîhi ve 'l-misâl Hazretlerine lâyük olabilecek hamd ü senânın bir zerresinin milyonda bir cüzünü bile ifâ etmekten âciz olduğumu kalben ve lisânen ve kalemin i'tirâf eder ve Muhyi 'd-Dîn İbnü 'l-Arabî hazretlerinin delâletleriyle varlık deryâsından tereşsuh eyliyen bazı hakikat serpintilerini tahrîren şu ufak risalemi din kardeşlerime ithâf eylerim.

Evvel emirde Muhyi 'd-Dîn İbnü 'l-Arabî Hazretlerinin urefâ-yı ümmet arasında mazbût olan terceme-i hâl-i ârifânelerini telhîs etmekle itktifa etmekte olduğum malûmatın daha ziyade inkişaf edeceği ümidindeyim.

Muhyi 'd-Dîn Muhammed b. Muhammed b. Alî at-Tâî el-Hâtemî, Avrupa'nın bugünkü terakkiyat-ı azîme-i ilmiyye ve fenniyyesinin medyun olduğu Endülüs kıt'asının Mersiye kasabasında hicret-i nebeviyyenin beşyüz altmışıncı senesi Ramazân-ı şerîfinin on yedinci pazarertesi gecesi dünyaya gelmiştir. Sahâ ve keremi vak'ânüvîslerin ve müverrihlerin dillerinde destan olan Tayy kabîlesinin rüesasından olan Hâtem-i Tâî'nin sülâlesindedir. Terceme-i hâlimden bahseden müverrihler, kendisinin Mersiye ve İşbiliyyede meşâhîr-i ulemadan müdevven ulûm-i zâhireyi tahsil eyledikten sonra beşyüz doksan yedi tarihlerinde otuz yedi yaşında iken Endülüs'ün Becâye şehrine geçerek memleketin Ebû Abdi 'llâhî 'l-Arabî gibi fudalâsiyle görüş-tüğünden ve orada pek mühim bir rüya gördüğünden bahsediyorlar. Gökteki bütün yıldızları ve müteâkiben bütün harfleri birer bierer münâkeha eylediğini görüyor. Becâye şehrinde rûhâniyyât ile ülfeti ve rüyâ tabîrinde meharet ve isabetiyle maruf bir zattan böyle bir rüyanın ne olabileceğini, kendisini, yani rüyayı göreni bildirmemek üzere bilvâsita sual ettiriyor. Muabbire nakledilince, bu rüya pek mühim bir rüya ve nihayetsiz bir deryadır. Bu rüya sahibi kendi zamanında hiçbir kimseye nasîb olmıyan ulûm-ı ulviyye ve esrar-ı ilâhiyyeye vâkif olacaktır, diyerek ehemmiyet ve azametini anlattıktan sonra bu rüya sahibi, olsa olsa şehrimize yeni gelmiş olan o Endülüslü genç olmalıdır, demiştir. Bu tabîrin sıhhat ve hakikatı mazhar olduğu ilhâmât-ı rabbaniyye ve mükâşefât-ı rûhâniyye ile anlaşılmaktadır. Asrının ilm ü irfan sâhalarında en büyük üstadlarından ulûm-ı zâhireyi bitirdikten sonra ulûm-ı ledüniyyeye nâil olduğu muâsırlarından Avrupalılarca yanlış olarak Averroes denmekle

meşhur olan ve Avrupa'ya intikal eden âsâr-ı ilmiyyesiyle Garbın fikren inkılâb ve inkişafını temîn eyliyen, İslâmın en büyük feylesoflarından olan Kazî İbnü Rüşd'ün şahâdetiyle sabittir. Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Kurtuba şhrinde kendileriyle görüşerek mesâil-i âliyye üzerinde vukubulan musâhabe neticesinde İbnü Rüşd « الحمد لله الذى انا فى زمان رأيت فيه من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً » (yani: hamdolsun öyle bir zamanda bulunuyorum ki Hak taâlânın rahmet-i ilâhiyyesiyle ilm-i ledünnisine mazhar eylediği bir zatı görmüş oldum) demiştir. İşbiliyye şhrinde beşyüz doksan sekiz senesine kadar kaldıktan sonra Şarka geçerek bir müddet Hicaz'da ikametle Bağdad ve Musulda, Konya, Sivas ve Malatya gibi Anadolu memleketlerinde ve Şam kıt'asında âzım-ı sûfiyyeden ve ekâbir-i ilmiyyeden Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî, Hâfız-i Selefî, İbnü Asâkir ve ve Ebu'l-Ferec-i Cevzî gibi asrının pek çok zevatiyle görüşmüştür. Ulûm-ı ledünniyyeye mazhariyyeti Kazî İbnü Rüşd gibi *Avârifü'l-Maârif* sâhibi Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî'nin de daha başka bir tarz-ı ma'nevîde şahadetiyle sabittir. Bağdad'a geldiği zaman Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî ile henüz mülâkat ve muârefeleri olmadan evvel yolda birbirlerine tesâdüf etmişlerdi. Yekdiğerini görünce hiçbir söz söylemiyerek bir müddet yüz yüze bakmışlar ve sonra ayrılmışlardır. Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî'den Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'yi nasıl buldunuz diye sual edilince « هو بحر الحقائق » (yani: o, hakikatların deryasıdır) demiş ve Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'den Sühreverdî'nin nasıl olduğu sorulunca « رجل مملوء من قرنه الى قدمه من السنة النبوية » (yani: tepesinden tırnağına kadar sünnet-i nebevîyye'den dolu bir adamdır) diye cevap vermiştir. Ulûm-ı ledünniyyeye mazhariyyeti ayrıca ilm-i ledünniyye ait bir âyet-i kerîmenin işaret-i vâkıasiyle de anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîme yazmış olduğu Tefsir-i Kebir'inde ilm-i ledünniyyi nassan isbat eden Sûre-i Kehfin « وآتيناها من لدنا علماً » âyet-i kerîmesine kadar yazmış ve tefsiri bu âyet-i kerîmenin nâmütenâhî bahr-i muhîti içinde kalmıştır. Tahrîr ve te'lif eylediği *Fütûhât-ı Mekkiyye*, *Fütûhât-ı Medeniyye*, *Meşâhidü'l-esrâri'l-kudsiyye ve metâliu'l-envari'l-ilâhiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mavsiliyye*, *Kitâbu'l-isrâ ile'l-makami'l-esrâ*, *Kitâbu Anka-i Muğrib fi-sifati Hâtemi'l-evliyâ'i ve Şamsi'l-Mağrib*, *el-Cem'u va't-Tafsîl fi-hakâyiki't-Tenzîl...* gibi âsâr-ı kalemiyyesi hep ulûm-ı ledünniyye neticeleridir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin üçyüz kırk sekizinci, üçyüz altmış altıncı ve üçyüz yetmiş üçüncü bablarında bütün müellefat-ı celîlesi düşünce ve fikir mahsulleri olmayıp belki kalb-i şerîfine vârid olan ilhâmât-ı rabbâniyye eserleri olduğunu tasrih etmektedir. Eimme-i hadîsin uzamâsından Hâfız Osmân-i Zehebî i'tirâzât-ı şedîdesiyle sûfiyye aleyhinde bulunduğu halde Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ilhâmât-ı rabbâniyye ile yazdığına dair sözlerini görünce kemâlât-ı ilmiyyesine karşı i'tiraz edemiyerek, böyle bir zâtın hılâf-ı hakikat bir söz söyleyeceğini aslâ zannetmem, diyerek tasdik eylemiştir. Âsâr-ı kalemiyyeleri pek çoktur. Haleb hükümdarı Melik Zâhir Baybars'a verdiği icazetnâmede dört yüzü müteceviz eserlerini zikretmiştir. Kerâmat-ı ilmiyyesi idrak edebilenler için her zaman müellefâtında münclîdir. Kerâmat-ı kevnîyyeleri pek çok kitaplarda senedat ile mervî ve mazbut ise de « ليس الخبر كالعيان » mîsdâkıncıca işitmekle görmek bir olmadığı için bizzat bu kerâmetlerinin şâhidi olmak gönlümün daimî bir arzusu idi. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin mütâleasına devam ederken bizzat mahsûs ve meşhûdum olan bir kerâmetlerini *Fütûhât-ı Mekkiyye* dünyada durdukça şu eserimi mütalea edecek din kardeşlerimin dahi mahsûs ve meşhûdları olmak üzere yazmak *Fütûhât-ı Mekkiyye* mütâleasının nimet-i uzmâsına karşı nâçizâne bir eser-i şükr ve mahmidet olacağı ümidindeyim :

Fütühât-ı Mekkiyye'de bir kerâmet-i meşhûde-i sâbite

Fütühât-ı Mekkiyye'nin zaman hakkındaki on ikinci bâbının mütâleasına başlarken mukaddimesinde yazmış olduğu Na't-ı şerîf-i nebevî manzûmesinin bir beyti iki kelimesiyle Sa'dü'd-Dîn-i Teftâzânî ve muâsırı Seyyid Şerif-i Cürçânî'yi hatırlatmış idi. Vehleten şâirane bir tevriye san'atı olduğuna zâhib olmuşum. Edebiyatın bediyyât kısmında tevriye denilen bir bedîa-i edebiyeye vardır. Biri karîb, diğeri baîd iki ma'nâya delâlet eden bir kelimeyi ma'nâ-yı karîbinde kullanarak ma'nâ-yı baîdi kasetmekdir. Bütün lisanların edebiyat kısımlarında tatbik edilen bedî bir san'attır. Edebiyyat-ı arabiyede misalleri pek çoktur. Bülega ve udeba-yı Arab'dan meşhur Kazî Fâdîl'in Alî isminde bir memdûhu hakkında yazdığı bir kasîdenin tahallüs hânesinde :

اقول لفقري مرحباً لتيقني بأنّ علياً في المكارم قاتله

beyti tevriyenin güzel bir misalidir. (Beytin ma'nası: mekârimde alî, yani yüksek olan bir zât, fakr ü zarûretimî katl ve imha edeceğini yakînen bildiğim için ben kendi fakr ü zarûretime merhaba derim, demektir) Burada tevriye Alî ve Merhab kelimelerindedir. Bu kelimelerin ikişer ma'naları vardır. Biri ism-i alem olmaları, diğeri de vasfiyyet ma'nalarını ifâde etmeleridir. Alî kelimesi İmam-ı Alî Efendimizin isimleri olduğu gibi yüksek ma'nasında da vasıf olarak kullanılır. Merhab kelimesi de Asr-ı Saâdet'te Hayber kal'ası hâkimi olan şahsın ismi olduğu gibi rahb ve terhîb masdarlarından dahi mansûben "merhaben., kelimesi : hoşgeldin, hoşbuldum mânalarında istimâl edilir. Bu iki kelimenin münasebetleri ise Hayber kal'ası gazâsında İmâm-ı Alî Efendimizin Hayber hâkimi Merhab'ı öldürmüş olmasıdır. Bu beyt ile işte o vak'a-i târihiyyeye telmîh edilir. Fakr ü zarûretine merhaba demek, Hayber hâkimi Merhab'ı hatırlattığı gibi mekârimde alî, yani yüksek demek olan kelime dahi Hazret-i Alî Efendimizi hatırlatmaktadır. Bu kabilden olarak *Fütühât*'ın Na't-i Şerîf-i nebevî manzûmesinde gördüğüm beyt ise şudur :

أتى بزمان السعد في آخر المدي وكانت له في كل عصر موافق

(en son Sa'd'ın zamanında geldi, evvelce geçen herbir asırda rüsül-i kirâm ve enbiyâ-yı izâmın verdikleri müjdelerden ümmetlerin gönüllerinde mahabbetinin yerleşmiş mevkifleri, duracak yerleri vardı, mealindedir). Bu beyitte zikredilen "Sa'd" ve "mevâkif" kelimeleri âlem-i İslâm ricâl-i ilmiyyesi arasında şarkan ve garben meşhur olan Sa'dü'd-Dîn-i Teftâzânî ile ilm-i kelâm'ın en mühim eserlerinden *Mevâkıf* kitabının şârihi ve Sa'd'ın muâsırı Sayyid Şerîf-i Cürçânî'yi derhal hatırlatmış idi. Bu iki zat asırlarının en ileri gelen allâmelerinden oldukları ve yekdiğeriyle birçok münasebetlerde ve Timurlenk'in huzûrunda münazaralarda buldukları, tarihlerde musarrahtır. Münasebetleri o derecedir ki lâzım ve melzûm kabîlinden birini hatırlayınca diğeri hemen tahattur edilir. Sa'd ve Mevâkıf kelimelerini görünce Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî bu iki kelimenin bilmünâsebe zikriyle evvel emirde bir tevriye yapmış olduğuna zâhib olmuşum. Çünkü, edebiyat-ı arabiyeye belâgatının en yüksek derecelerine vardığını *Fütühât*'ın her bâbı mukaddimesinde ve diğere eserlerinde sehl-i mümteni kabîlinden yazmış olduğu kasâid, eş'âr ve ebyâtiyle göstermiştir. Fakat şâirane bir tevriye mülâhazasında iken kendi zamaniyle Sa'd'ın ve *Mevâkıf* şârihi Seyyid'in zamanları hatıra gelince şâirane bir tevriye değil, belki ulûm-ı gaybiyyeden müstakbele nâzır ârifâne bir kerâmet olduğunu gözlerimle görmüş oldum. Çünkü, altıyüz otuz sekiz tarihinde Şam'da irtihâl eden Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî ile seki-

zinci asır ricâlinden Sa'd ile *Mevâkıf* şârihi Seyyid'in aralarında zamanen haylice fark vardır. Sa'd'ın tarih-i tevellüdü yediyüz yirmi iki ve Seyyid'in tarih-i tevellüdü yediyüz kırk ikidir. Asıl *Mevâkıf* metninin müellifi Kazî Adudu'd-Dîn'in dahi sekizinci asır ricâlinden Seyyid'in muâsırı olduğu tabakat kitaplarında muasarraktır. Çünkü, Kazî Adudu'd-Dîn'in vefâtı yediyüz elli altıda ve Seyyid Şerîf'in vefâtı sekiz yüz on dördttedir. Kazî Adudu'd-Dîn ile on dört sene muâsır bulunmuş demektir. Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'nin, vefâtından sonra tevellüd edecek ve âlem-i İslâm'da fevkalâde şöhet kazanacak olan Sa'd-i Teftâzânî ve bununla pek ziyâde alâkadar olacak Seyyid Şerîf'in meşhur bir eser-i ilmîsi isimlerini tevriye tarikiele zikretmesi kerametten başka neye hamledilir? Sa'd-i Teftâzânî gibi ulûm-ı resmîyede yedi tûlâ erbâbından bir zâtın ulûm-ı ledünniyyeden nasîbedâr olmadığı için Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'nin müdevvenat-ı ledünniyyesine şiddetli i'tirâzlarda bulunmasına karşı daha dünyaya gelmezden evvel tevriye tarikiyle ismine işâret edilmesi ve buna mukabil aâzım-ı sūfiyeden Feridü'd-Dîn Attâr'a nisbet ve mülâzemetle Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî'nin peyrevlerinden *Mevâkıf* şârihi Seyyid Şerîf'in *Mevâkıf* kelimesinin tevriyesiyle tahattur ettirilmesi cidden câlib-i nazar-ı dikkattır. Şu müşâhedât ve mutaleât *Fütühât-ı Mekkiyye*'de dâimî ve sâbit bir kerametlerini gözle görmek hususunda gönlümün aradığını buldurmuş ve büyük bir zevk ve şevk ile beni vecde getirmiştir, ve'l-hamdü li-llâhi teâlâ alâ-zâlik.

Şimdi mevzû-ı aslîye taâllûk eden bahislere girişmeden evvel ileride bunları iyice kavrayabilmek için bir medhal olmak üzere "Hilkat nedir, hâlik ve mahlûk ne demektir?" mefhumlarını araştırmalıyız. Halk kelimesi pek mühim bir kelimedir. Bunun mefhumu hakkiyle anlaşılacak olursa aklın idrâkâtına karşı mâhiyyeti karanlıklarda kalan âfâk ve enfüsün yaratılışları takib edilirken nurlu bir rehberin izinde gidilmiş olur.

HALK - YARATMAK

Allâhu teâlâ kâinatı halk etti, yarattı demekten maksad nedir? Evvelâ şu kelimeyi tahlîl edelim. Arapçada halk kelime-i masdarîsini türkçemiz yaratmak kelimesiyle terceme ediyor. Arapçada halk etmek, yoktan var etmek ma'nâsına gelmediği gibi yaratmak kelimesi de o ma'nâyı ifade etmez. Çünkü, yoktan var etmek mefhumu iyice düşünürse hiçbir şey anlaşılamaz. Yokluk ile varlık biribirinin zıddı iki hakikatlerdir. Bir hakikatın kendine zıd olan diğer bir hakikate inkılâb etmesi ukul-i selîmenin kabul edeceği şeylerden değildir. Arapçada halk kelimesinin ma'nâ-yi lugavîsi: takdir, yani: ölçmek, biçmek, düzüp koşmak ma'nâlarında kullanılır. Türkçe yaratmak kelimesi aynı ma'nâyı ifade etmektedir. Yaratmak kelimesi mezidattandır, bunun mücerredî yaramak kelimesidir. Aramak ve taramak kelimelerinin mücerredlerinden aratmak, taratmak kelimeleri müştak olduğu gibi yaramak kelimesinden dahi yaratmak mezidün fih sîgası iştikak edilmiştir. Anlaşıyor ki herhangi bir şeyi kendine yarıyacak bir hale getirmek o şeyi yaratmak oluyor. Halk kelimesi de böyledir, yarıyacak şekle getirmek ma'nâsında kullanılır « *انى اخلق من الطين كهيئة الطير* » âyet-i kerimesinden bu ma'nâ sarâhatan anlaşılmaktadır. Bu âyet-i kerîme Hazret-i İsa aleyhi's-selâm'ın lisanından hikâyeye buyuruluyor. Hazret-i İsa aleyhi's-selâm çamurdan kuş hey'etinde bir heykel yapıyor, düz ediyor ve mucize-i nebeviyyeleri olarak o heykele nefh edince bi-izni'llâhi teâlâ canlanıyordu. İşte çamurdan bir kuş heykeli düzüp koşmasını halk, yani: yaratmakla ta' bir etmiştir. Çamurdan kuş kılığında bir heykel yapmak, evvelâ o heykelin mâdde-i asliyyesi çamurun bulunmasına tevakkuf

eder. Binaenaleyh, Allâh'î kâinatı yarattı deyince kâinatın asıllarını, yani: mahiyyetlerini kendilerine yarıyacak şekle getirdi demek olur. Şu halde eşya kendilerine yarıyacak şekle getirilmezden evvel adem-i mahz, yani sırf yokluktan ibaret olmadıkları anlaşılıyor. Acaba eşyanın mahiyyetleri kendilerine yarıyacak şekle getirilmezden evvel ne idiler ve nerede idiler? Bunun cevabını «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» âyet-i kerîmesi veriyor. (Emr-i ilâhîsi bir şeyi murâd ettikte o şeye kün, yani: ol! deyince oluverir, meâlindedir). Ol! diye hitab edilecek herhangi bir şeyin tekev-vününden, yani oluşundan evvel sâbit ve muayyen bir şey olması icabeder ki emr-i ilâhîye karşı muhâtab olabilsin. Bütün eşyanın tekevvinlerinden evvel sübûtu ise ilm-i ezeli-i ilâhîdeki ma'lûmiyyet ve taayyünleridir. Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretleri *Fütûhât*'ın hamdelesine «الحمد لله الذي اظهر الاشياء عن عدم وعدمه» ibaresiyle başlamıştır; yani: Allah'a hamdolsun ki eşyayı ademden ve ademin ademinden izhar eyledi demektir. Eşyanın kendisinden izhar edilmiş olan adem, adem-i mahz değildir, bir adem-i izâfidir. Hariçte vücudu belirmediğinden ibarettir. Ademin ademinden izhârı ise ilm-i ezeli'deki sübût ve ma'lûmiyyetinin nûr-ı vücûd-ı ilâhî ile belirmesidir. Adem-i adem, yani yokluğun yokluğu varlıktır. Bu varlık dahi vücud-ı mahz, yani sırf bir varlık değildir. Bu da izâfî bir varlıktır. Adem-i izafide olduğu gibi mahiyyetinin ezelden sübût ve ma'lûmiyyetine işaretler. Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî *Fusûs*'un *fass-i Âdem* kısmında insan için «هو الحادث الأزلّي» demiştir, yani: insan sonradan hariçte belirmiş bir şahsiyet ve fakat ilm-i kadîm-i ezeli'de sâbit ve ma'lûm olan bir mahiyyettir, demektir. Âlem, Âdem ve bütün mümkinâtın ilm-i ilâhîde ezelen sabit ve ma'lûm olan mahiyyetlerine tasavvuf istilâhatında “Âyân-ı sâbite” deniliyor. Biraz da bunları, yani bizim ve bütün mümkinâtın mâhiyyetlerinden ibâret olan A'yân-ı sâbiteyi tedkik edelim.

A'YÂN - İ SÂBİTE

Âyat-i celîle-i sâta ve berahîn-i kâta ile sâbit olan esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyeden ilm-i kadîm-i ezeli kendi zât ve sıfâtının ve bütün mâsivasının nâmütenâhi muhîtidir. «كان الله ولم يكن معه شيء» hadîs-i şerîfi mucebiyle meşhûd ve ma'lûmumuz olan eşya ve masiva meşhûd ve ma'lûm olmazdan evvel o nâmütenâhi ilm-i ezelinin meşhûd ve ma'lûmudur. İşte bütün eşyanın ilm-i ilâhîde ezelen ma'lûmiyyetleri kendi mâhiyyetleridir ki lisan-i tasavvufta bunlara “A'yân-ı sâbite” denilmekte, meselâ, Hallâk ve Rezzâk denilince bunların istilzâm eyledikleri mahlûkat ve merzûkatın ezelen ma'lûmiyyetleri esmâ ve sıfât-ı rabbanîyenin suver-i ilmiyyeleridirler «ويخلق ما لا يعلمون» âyet-i kerîmesi mucebiyle bizim bildiğimiz ve bilmediğimiz mahlûkatın Hallâk-ı ezelisidir. Hiçbir şey yaratılmazdan evvel herbir şey ma'lûm ve meşhûdu olduğu gibi yaratıldıktan sonra da aynen ma'lûm ve meşhûdudur. Bunların, yani a'yân-ı sâbitenin yaratılışlarından ilm-i ilâhîde aslâ bir gûna tebeddül vukubulmamıştır. Ömer-i Nesefî, *Akaid* risâlesine «قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة» ibaresiyle başlıyor. Urefa-yı sûfiyeyden bin doksan yedi tarihinde Mısır'da vefat eyleyen Karabaş Veliyy-i Halvetî bu risaleyi tasavvufen şerh eylemiştir. İbâre-i mezkûre şerhinde «والمراد بالحقايق»

«الامور الكلية اعني اسماء الحسنی» (hakayik-i eşyadan murâd hakayik-i külliyyedir, yani: esmâ-i hüsnâ-yı ilâhiyyedir, diyor). Hak teâlâ celle ve âlâ Hazretlerinin bizâtihi ilm-i ezeli kendi zât ve esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyesinin muhîti ve esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyesinin suver-i ma'kulesi ilm-i ezelinin muhâtıdır. Bir tayin ve bir nisbet-i muayyene ile zât-ı ulûhiyyetinin tecelliyyâtı eserleri olmak i'tibâriyle suver-i ilmiyyesi eşyanın

hakikatlarıdır. A'yân-ı sâbite denilen bu hakikatların küllî veyahut cüz'î olmaları birdir. Küllisine mâhiyyet ve cüz'isine hüvviyyet denilir. Mâhiyyetler: "ilm-i ilâhîde taayyün eden suver-i külliyye-i esmâiyye"dir. Bu suver-i külliyye mahabbet-i zâtiyye vesâtatiyle zât-ı ulûhiyyetin tecellî-i evvel ve feyz-i akdesinden feyezân etmektedir. İstlâhat-ı Sûfiyede feyz-i ilâhî iki kısımdır. Biri: feyz-i akdes, diğeri: feyz-i mukaddestir. A'yân-ı sâbite ve isti'dâdât-ı asliyelerinin Zât-ı Haktan ilm-i ilâhîde husûlü feyz-i akdesle ve bunların levâzım ve tevâbiyle hâriçte görünüşleri feyz-i mukaddestedir. Feyz-i akdesle ilm-i ilâhîde ma'lûm olan a'yân-ı sâbiteye istlâhan Şuûn-ı zât ve hurûf-ı âliyât dahi denilir. İlm-i ezeli'de ma'lûmiyyetleri ve sübût ve taayyünleri hay-siyyetiyle bunlar mec'ûliyyetten, yani yapılmış bir şey olmaktan müberrâdır. Çünkü bunların mec'ûliyyetleri mümkün değildir. Bunların yapılabilecek bir şey olmaları için evvelâ mevcûd olmaları lâzımdır. A'yân-ı sâbite ise sonradan yapılmış bir şey olsalardı Zât-ı Hakkın mahall-i havâdis olması lâzımgelirdi. Bunun için ehl-i keşf ve nazar, mâhiyyât-ı eşyâ mec'ûl değildir, demişlerdir. Eşyanın mâhiyyetleri ilm-i ezeli'de ma'lûm ve fakat ma'dumdur. Bunlar, yani ma'dum olan a'yân-ı sâbite Hakkın varlığından ifâza edilen envâr ile belirmişlerdir. Şu beliren mevcûdât-ı hâriciyyenin mâhiyyetleri i'tibâriyle hiçbir varlıkları yoktur. Bu mühimmeye işaretle Muhyi 'd-Dîn İnbü'l-Arabî Hazretleri «الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود» (yani: a'yân-ı sabite varlığın kokusunu almamışlardır) demiştir. Anın için urefa-yı sûfiyye tarafından «كان الله ولم يكن معه شيء» hadîs-i şerîfine zeylen «الآن على ما عليه كان» (yani: evvel ne ise şimdi de öyledir) denilmiştir. Şu satırları yazarken kelimât-ı sûfiyyeden gön-lüme sünûh eden şu :

Bahr-ı vahdet bi-pâyândır

El-âne kân kemâ-kândır

beytini buraya kaydetmekten kendimi alamadım. Muhyi 'd-Dîn İnbü'l-Arabî Hazretlerinin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de a'yân-ı sâbite hakkında daha şümüllü ifadeleri vardır. *Fütûhât*'ın üçyüz on ikinci babında ma'lûmâtı üçe ayırıyor, biri *vücûd-ı mutlak*, diğeri *âdem-i mutlak*, üçüncüsü de her ikisinin arasındaki *hadd-i fâsıl*'dır, diyor. Vucûd-ı mutlak, hiçbir kayd ile takayyüd etmiyen li-zâtihi Vâcib-ül-vucûd teâlâ ve takaddes Hazretlerinin vucudü, yani kendi varlığıdır. Bu vucûd-ı mutlakın mukabilinde hiçbir kayd ile takayyüd etmiyen adem-i mutlaktır. Vucûd-ı mutlak li-zâtihi vâcib-ül-vucûd olduğu gibi adem-i mutlak muhâlün li-zâtihi ademdir. Böyle tamamı tamamına mütakabil her iki nakîzin birbirlerinden temeyyüzleri için aralarında mutlaka bir hadd-i fâsılın bulunması ve böylece birbirlerinin sıfatıyla ittisâfın mümteni ve müstahil olması zarûrîdir. Hadd-i fâsılın mikdârı her iki tarafa nisbetle "bilâ-ziyâdetin ve lâ-noksân" aynı seviyyededir. Bu hadd-i fâsıla "Berzah" ve "berzah-ul-berâzih" dahi denilir. Her iki tarafa nibsetle bizâtihi aynı seviyyede bulunduğundan bir tarafı vucud'a ve diğer tarafı adem'e nâzırdır. İşte üçüncü ma'lûm budur ve bütün mümkinâtın a'yân-ı sâbiteleri bunun içindedir. Vucud-ı mutlak ve adem-i mutlak nâmütenâhî oldukları gibi bu hadd-i fâsıl dahi nâmütenâhîdir; vucud-ı mutlakın kendisine müteveccih olduğu vecheden a'yân-ı sâbitenin tecellîgâh-ı sübûtudur. A'yân-ı sâbiteden her hangisi «أما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» âyet-i kerîmesi mücebiyle "kün!" emr-i ilâhîsine muhâtab olursa "şey" nâmını almaktadır. Adem-i mutlakın kendisine müteveccih olduğu vecheden a'yân-ı sâbite mevcûd olmadığından "kün!" diye muhâtab olmaktadır. Çünkü, "kün!" demek "ol!" demektir. Bu bir harf-i vucûdîdir. Eğer zîvucûd, yani var bir şey olsaydı "var ol!" deye hitâb edilmezdi. Bu hadd-i fâsıl nâmütenâhî berzahtır. Bütün mümkinât nasıl ise ve bütün ahvâl,

a'râz ve sıfâtiyle nasıl olacaksa hep bu nâmütenâhî berzahın ihâtasındadır. Tasavvuf sâhasında Arabcada "halk" ve türkçede "yaratmak" kelimeleri ve a'yân-ı sâbite denilen eşyânın mâhiyyetleri böylece anlaşıldıktan sonra şu içinde bulunduğumuz yaratılışı, yani kendi kendimizi anlamak için çalışmak sırası gelmiş oluyor.

YARATILIŞLARIN BAŞLANGICI

Evvelâ a'yân-ı sâbitenin yaradılışını, yani ilm-i ezeldi ma'lûm ve fakat ma'dûm olduklarını anladığımız mâhiyyetlerinin kendilerine yarıyacak mertebelere nüzûl ve zuhûr edişlerini arıyalım ve şu yaratılıştaki ilk önce vücûd-ı mutlakın tecelliyyâtından parlayan pertevlerde belirenleri araştıralım. Hâtem-i velâyet-i Muhammediyye Muhyî 'd-Dîn İbnü 'l-Arabî Hazretleri *Fütûhât-ı Mekkîyye*'nin altıncı bâbında şu mühim noktayı izâh ve tafsîl ederken şu sorgulardan başlıyor: "İlk yaratılan nedir, nedendir, nede yaratılmıştır, hangi nümuneye göre varlık örtüsüne bürünmüştür ve yaratılışın gayesi nedir?" diyor ve cevaplarını verirken evvelâ ma'lûmatı, yani bilinecekleri dörde ayırıyor; şöyle ki, birinci ma'lûm :

HAK TEÂLÂ CELLE VE ALÂ

Ma'lûmatın birincisi vücûd-ı mutlak olan Hak teâlâdır. Vucûd-ı mutlak olduğundan ne bir şeyin ma'lûlü, ne de illetidir. Varlığı kendi zâtıyla. Bizim için bilmesi ancak sıfâtının bilinmesinden ibarettir. Çünkü, varlığı kendi zâtının aynidir, gayri değildir. Anın için varlığı, yani Zât-ı Ülühiyyeti aslâ bilinemez. Lâkin Zât-ı Ülühiyyetine nisbet edilen kemâl sıfatları bilinir. Zât'ın hakikati ne bir delil, ne de bir burhân ile anlaşılabilir. Ne kendi bir şeye benzer, ne de bir şey kendine benziyebilir. Bizim için Allâh'ı bilmek ancak «ليس كمثل شيء» sıfatiyle muttasıf olduğunu bilmektedir. «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله» âyet-i kerîmesi ve «ويحذرکم الله نفسه» hadîs-i şerîfi Zât-ı Ülühiyyetini bilmek için tefekkürde bulunmaktan bizi men'eder.

İ S T I T R Â D

Vucûd-ı mutlak tâbiri Kelâm, Felsefe-i ülâ ve Tasavvuf ilimlerinde kullanılmakta ise de istilâhatın ve maksadların tahâlûfleri yüzünden istilâh-ı tasavvufî sû-i tefehümüne uğramış ve birçok i'tirâzât ve münâzaâtı mûcib olmuştur. Bil'umûm ehl-i tasavvufa göre vücûd-ı mutlakdan murâd Zât-ı Akdes-i Ülühiyyettir. Ehl-i tasavvuf, Allâh-ı azîm-üş-şân'ı ahadiyyet mertebesinde vicdânlarının sezdiği ve duyduğu görüş ve anlayışlarını ifade edebilmek için vücûd-ı mutlakdan başka bir tâbir bulamamışlardır. Celâl-i Devvânî *Zevrâ* risâlesinde :

وان قميصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليك قاصر

dediği gibi yirmi dokuz hurûf-ı hecâ' târ-u-pûdundan işlenmiş ve dikilmiş bir gömlek zât-ı âlî-i akdesin maâlîsine nisbetle kısa ve kasirdir. Endâm-ı celâletini kaplayamaz. Hattâ vücûd-ı mutlak tabirindeki itlâk kaydından dahi münezzehtir ve bu vücûd-ı mutlak, Zât-ı Akdes teâlâ ve takaddes Hazretlerinin aynı olduğu tasavvufen mükâşefe tarîkiyle sâbit olduğu gibi burhân-ı mantukî ile de sâbittir. Ez-cümle aâzım-ı ulemâ-yı islâmiyyeden Seyyid Şerîf-i Curcânî Hazretlerinin *Tecrid şerhi hâşiyesi*'nde îrâd eyledikleri burhân-ı mantukî en parlak berâhîn-i akliyyedendir. Aynen tercemesi şöyledir: "İhsan gibi varlığa magayir olan herbir mefhûm, nefs-ül-emirde mevcûd olabilmek için varlık kendine munzam olmayınca aslâ mevcûd olamaz ve varlığın kendine inzimâmını aklın mülâhaza eylemediği bir şeyin varlığına hükmedilemez.

Şu hâlde vucûda mugayir olan herbir mefhûm mevcûd olabilmek için başkasına muhtâc olunca mümkin-ül-vucûd olur. *Mümkin-ül-vucûd* olan herbir şey, *vâcib-ül-vucûd* değildir. Halbuki *vâcib-ül-vucûd*'ün mevcûd olduğu burhân ile sâbit bulunduğundan mümkin-ül-vucûd'un hilâfına olarak vucûdün ancak kendi aynı olması icâbeder. Çünkü: *vâcib-ül-vucûd*, kendi zâtına mugayir ve kendi zâtına zâid bir emr ile mevcûd olmayıp belki bizâtîhi mevcûddur. *Vâcib-ül-vucûd*'ün aynı olduğu için vucûdün da böyle olması zarûrîdir. Şu netîce-i mantıkîye nazaran vucûd hadd-i zâtinde bir cüz'iy-i hakîkî'dir. Efrâdı olabilecek bir mefhûm-ı küllî değildir. O kendi zâtıyla kaimdir. Taaddüd ve inkisâm imkânından ve gayrına ârız olmaktan münezzehtir. Şu burhân ile *Vâcib-ül-vucûdun* vucûd-ı mutlak olduğu tahakkuk etmektedir. Vucûd-ı mutlak demek, gayr ile mukayyed olmaktan ve gayrine munzam olabilmekten münezzehe ve müteâlî demektir. Binâenaleyh mümkinâtın mâhiyyetlerine vucûdün ârız olabilmesi tasavvur edilemez. Mümkinâtın varlıkları bunların Cenâb-ı Vâcib-ül-vucûd'a bir nisbet-i mahsûsaları olabilmek ma'nâsından ibarettir. Bu nisbet-i mahsûsa ise anlaşılması müteazzir vucûh-ı muhtelif ve enhâ-i şettâ üzerinedir. Vucûd, cüz'iy-yi hakîkî ise de mevcûd bir mefhûm-ı küllîdir. Şu beyânât üstâdlarımızın vucûd hakkındaki mutâlealarının hulâsasıdır. Bunu ancak ilimde râsih olanlar idrâk edebilirler, demişlerdir." Seyyid Şerîf'in şu beyânâtına mümâsil büyük kardeşim merhûm Muhammed Muhyî'd-Dîn Mahvî Efendinin Vahdet-i vucûda dâir yazmış olduğu "*Muktebesât-ı Sâta*" nâm eserinde dahi böyle bir delîl-i mantıkîye tesâdüf etmiştim. Eser-i mezkûr, Vahdet-i vucûdun kavâid-i esâsiyesine dâir iktibâs unvânıyla müteaddid kaidelerden bâhistir. Delîl-i mantukîyi ihtivâ eden birinci iktibâsın aynen tercemesi şudur: Vucûd-ı hâricî ile muttasîf herbir şeyin kendine muhtass olan eserlerinin kendi üzerine terettüb edebilmesi vucûd-ı hâricîsinin levazımındandır. Şu hâlde kendine muhtass olan eserlerin kendi üzerine terettüb edebilmesi için ayrıca bir zamîmeye muhtâc ise, yani o zamîme olmayınca kendine muhtass eserler kendi üzerine terettüb etmiyecek ise ona "mümkin-ül-vucûd" denilir. Eğer bir zamîmeye muhtâc olmayıp da kendi zâtına mugayir bir emrin inzimâmı olmaksızın o eserler kendi üzerine terettüb ediyorsa *Vâcib-ül-vucûd* olur. *Mümkin-ül-vucûd*'ün muhtâc oluğu zamîme vucûd'un kendisidir. Vahdet-i vucûd'a kail olan erbab-ı keşf ve şuhûd'a göre *Vâcib-ül-vucûd*'ün zâtı zamîmenin aynidir, yani vucûd denilen varlıktır.

Şu birinci iktibâsı müteâkiben ikinci iktibâsın tercemesi de böyledir: Tasavvuf istilâhâtında hiçbir nisbet ve i'tibâr mülâhaza edilmeksizin varlığın hakîkatına vucûd-ı mutlak, zât-ı baht «*باحت*», gayb-ı hüviyyet, ahadiyyet-i zâtiye denilir. Bu makam, kesret-i vucûdiyye ve i'tibâriyyeden mutlak olduğu için bu mertebede Zât-ı Hakîkî kendi zâtını kendi zâtında kendi zâtıyla şuhûdundan gayri bir şuhûd yoktur. Bu makamın ilmen ve aynen tenezzülât mertebeleri vardır. Tenezzülâtın ilmen ilk mertebesi bütün şuûn-ı ilâhiyye ve kevnîyye-i ezeliyye-i ebediyyeyi cem' eden bir şe'n-i küllî ile tenezzül etmesi, yani ilm-i ilâhînin bu şe'n-i küllî ile mültebis olarak şuûnât arasında imtiyâz olmaksızın vech-i küllî üzere onları cem' eylediğini bilmesidir. İşte suver-i ilmiyyeyi câmi' olan ilm-i ezeliyye bu şe'n-i küllî ile telebbüsü ve ma'lûmiyyetle takayyüdü i'tibâriyle hakîkat-ı Muhammediyye derler. Lâkin i'tibârâtın intifâsı mülâhazasıyla ahadiyyet ve sübûtiyle vâhidiyyet namını verirler. İntifâ ve sübûtun her iki türlü mülâhazasına salâhiyyeti i'tibâriyle dahi "*Vahdet*" ve "*Berzah-ı evvel*" tesmiye ederler. İlm-i ezelinin şe'n-i küllî ile mültebis olarak şuûnât arasında imtiyâzın husuliyle alâ-vech-it-tafsîl tenezzülü mertebesine gelince *taayyün-i sâni* denilir. Bu mertebedeki sûret-i ilmiyye, *Kalem-i a'lâ*'nın hakîkatidir. Tenezzülâtın mertebeleri böylece

ma'lûm olunca Zât-ı Hakkin suver-i ma'lûmiyeti şuûn ve sıfât ile mültebis olduğu hâlde mümkinâtın hakikatları olduğu anlaşılmuştur. Şu hâlde ilm-i ilâhî bir şe'n ile mukayyed olarak i'tibâr edilirse sûret-i ilmiyye mümkinâttan bir mümkinin hakikatıdır. Şuûnât ile mukayyed olarak i'tibârı halinde dahi mümkinâtın hakikatları olur. Fe-alâ-hâzâ mümkinâtın hakikatlarına taâllûk eden ilm-i ilâhî zât ve şuûn-ı zâtına taallûk eden ilminin aynı demektir. Urefâ-yı sûfiyyenin « علم الحق بالعالم عين علمه بذاته » dediklerinin ma'nâsı budur; yani: Âleme taallûk eden ilm-i ilâhî kendi zâtına taallûk eden ilminin aynıdır. Seyyid Şerîf'in vücûd-ı mutlakı bir cüz'iy-i hakikî olarak burhân-ı mantikî ile isbâtı nazar-ı dikkata alınınca mütekelliminden Sa'd-i Teftâzânî gibi ba'zı zevâtın vücûd-ı mutlakı ma'kulât-ı sâniye kabîlinden ancak efrâdının vücûdiyle kaim olabilecek bir küllî-i tabîî olmak üzere telâkki edişleri arasında nekadr mübâyetler olduğu anlaşılır. Telâkki ve maksadlar böylece ayrılınca artık muâraza ve münâzaaya mahal kalmaz Her iki tarafın kendi ıstılahları dâiresinde beyân eyledikleri mütâlealar birbirini nâkız değildir. Mukaddimede tasrîh edildiği üzere Şarkın Berahime ve Budilerince dinî bir akîde olarak kabûl edilmiş olan ve ba'zı hukemâ-yı Yunaniyyece bir mezheb ve meslek şeklini alan ve son asırlarda Spinoza ve Fichte gibi feylesoflar tarafından tervîç ile panthéisme nâmı verilen vücûdiyye mezhebi tedkîk edilirse Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretlerinin tedvîn eylediği vahdet-i vücûd ile aralarında nekadar büyük bir fark olduğu görülür. Vahdet-i vücûd, ayât-ı kerîme-i Kur'âniyye ve ahâdîs-i celîle-i nebevîyyenin ibârat ve işârâtiyle tedvîn edilmiş bir ilm-i ilâhî-i ilhâmîdir. Vücûdiyye mezhebinin almış olduğu eşkâl-i mütenevvîyası sırf beşerî fikirlerin mahsûlüdür. Bilhâssa cevher ve imtidâd gibi mef-hûmlar üzerine Allâh ile âlemi birleştirerek ittihâd ve hulûl sûretinde eşyâyı Allâh ile müttehid, yahut Allâh'ı tabîat içinde mevâd ile kaim görmekle ileri sürülen birtakım saçma düşüncelerdir. « تعالی الله من ذلك علواً كبيراً » Vücûdiyye mezhebiyle vahdet-i vücûd arasındaki fark-ı azîmi Abdu'r-Rahmân-ı Câmî Hazretleri şu :

حکمت یونانیان پیغام نفس است و هوا حکمت ایمانیان فرموده پیغمبر است

beytiyle pek güzel tasvir eylemiştir. Zamânımızda ilm-i ledünnînin menâbi-i diniyyesiyle mâ-bâ'da't-tabîa felsefesinin menşe ve mezheplerini vukuf-ı tâm ile taddik ederek âlem-i İslâma pek mühim eserler ihdâ eden Dâhiliyye Muhâsebeciliğinden mütekaid İsmâil Fennî Beyin bilhassa "*Vahdet-i vücûd ve Şeyh Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî*" nâm matbû eseri mütâlea edilirse Vahdet-i vücûdun safâ-yı sâf-ı rûhânîsini Hindistan'ın ve Garbın akîde ve fikirlerinin karıştırılmasıyla bulandırmak isteyenlerin sözlerinin nekadar saçma olduğu görülmüş olur.

Mâ-favk-at-tabîa hakikatları mücerred bir düşünce ile araştırmak başka ve bunları vahy ve ilhâm ile müeyyed mükâşefe tarîkiyle bulmak yine başkadır. Vahdet-i vücûd enbiyâ-yi güzîn ve lâ-siyyemâ Seyyid-ül-mürselîn ve Hâtem-ün-Nebîyyîn aleyhi's-selâm Efendimizin « لی مع الله وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل ولا ملک مقرب » hadîs-i şerîfinde işâret buyurulduğu üzere Allâh-ı azîm-üş-şân ile münâsebat-ı ma'nevîyyeyi tevârüs eden ehl-i keşfin irfân-ı husûsî-i ilâhîleridir. Tasavvuf sâhasında vücûdun ne demek olduğunu urefâ-yı sûfiyyenin nasıl telâkki ve kabûl ettikleri anlaşıldıktan sonra Muhyi'd-Dîn İbnü'l-Arabî Hazretlerinin ma'lûmâtına devâm edelim.

HAKİKAT-I KÜLLİYYE

İkinci ma'lûm hakikat-ı külliyyedir. Bu hakikat ne adem ve ne de hudûs ve kıdem ile muttasıf değildir. Kadîm bu hakikat ile vasfedilirse o zamân kadîm sıfatını alır. Hâdis olan bir şey onunla vasfedilirse o da mevsûfu gibi hâdis olur ve kendisiyle mevsûf bir şey bulunmadıkça bulunmaz. Hak teâlânın zât ve sıfât-ı ilâhiyyesi gibi adem ile mesbûk olmıyan bu hakikat ile vasfedilince kadîm olur. Çünkü, zât ve sıfât-ı ilâhiyyesi kadîm ve ezelîdir. Hak teâlânın gayri ve adem ile mesbûk eşyâ da hâdistir. Kadîm ve hâdis her şeyde vardır. Bunun külliyyet ve cüz'iyeti de yoktur; tecezzîyi kabûl etmez. Sûretten mücerred olarak bir delil ve burhân ile bilinmesi de kabil değildir. İşte âlemin varlıkta görünüşü bu hakikat-ı külliyyededir. Sûretten mücerred olarak bizâtihi var değildir ki Hak teâlâ âlemi bir mevcûd-ı kadîmden yaratmış olmakla âlem kadîm olabilsin ! Âleme takaddüm, yahut âlemden taahhur etmekle de mevsuf olamaz. Lâkin vâcib ve mümkün her ne varsa asıldır. Bu hakikat-ı külliyye-i hayâtın dâiresi « ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق » âyet-i kerîmesinde işâret buyurulduğu üzere her ne yaratılmış ise kendisiyle yaratılmış olduğu beyân buyurulan Hak'tır. « الا بالحق » bu hakikat-ı külliyyedir. Bu hakikata "âlemdir, değildir" demek doğru olduğu gibi "Hak teâlâ'dır, değildir" demek de doğrudur. Bunların hepsini kabûl edecek kabiliyyettedir. Âlemin şahsiyyetlerindeki taaddüleri nisbetinde taaddüd eder ve Hak teâlânın tenzîhi ile münezzeh olur. Bunu anlamağa yaklaştıracak bir misâl aranılırsa murabba-üş-şekl olarak inşâ edilen bir ev ve i'mâl edilen bir sandık, bir halı gibi şekillerde dört köşeliğe ve renklilerden beyaz olan kâğıt, un, yağ gibi şeylerde beyazlığa dikkat etmelidir. Dört köşelik ve beyazlık bunların cüz'leri değildir. Belki hakikatlarıyla bunlarda zuhûr etmişlerdir. İlim, kudret, sem', besar ve bütün eşya böyledir.

Üçüncü ma'lûm, semâvât ve arzeyin ile muhît oldukları şu büyük âlemdir.

Dördüncü ma'lûm ise hulâsa-i mevcûdat ve gaye-i mükevvenât olan insandır ki « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه » âyet-i kerîmesi muktezâsiyle şu büyük âlem onun makhûr ve müsahharıdır. Bu dört ma'lûm bilindikten sonra artık başka bilinecek bir ma'lûm aslâ yoktur. Bunlardan ef'âl ve sıfâtiyle varlığını idrak edebileceğimiz Hak teâlâ'dır. Yalnız birtakım misâllerle anlıyabileceğimiz hakikat-ı külliyyedir ve bu iki ma'lûm vâsıtasiyle mâhiyyet ve keyfiyyetlerini anlıyacağımız âlem ve insandır.

HAK İLE HALK'IN MÜNASEBETİ

Vech-i meşrûh üzere ma'lûmât-ı erbea'yı bildikten sonra Hak ile halk'ın münasebetine gelince « كان الله ولم يكن معه شيء » hadîs-i şerîfi mücebiyle Hak teâlânın ezelî âzâlde varlığıyla berâber hiçbir şey yoktur. Urfeâ-yı ehl-i tasavvuf « والآن على ما عليه كان » cümlesiyle hadîs-i şerîfi tefsir eylemişlerdir. Hak teâlânın varlığı âlemin zuhûrundan evvel ne ise zuhûrundan sonra da o varlığın aynıdır. Âlemin zuhûr ve hudûsiyle evvelce mevsûf olmadığı bir vasf ile mevsuf olmuş değildir. Ezelen ve ebeden sıfât-ı ilâhiyyesiyle mevsûf ve esmâ-i hüsnâsiyle müsemmâdır. Âlemin adem-i izâfîsi ile vücûd-ı hâdisi arasında hiçbir fark yoktur. Bugün bizim meşhûdumuz olan şu kâinat ve mevcûdât îcâd edilmezden evvel ilm-i ezelîde sübût ve ma'lûmiyyetleriyle Hak teâlâ'nın meşhûdu idi. Hakk'ın varlığıyla berâber nasıl ki başkaca hiçbir var yok idiyse şimdi de öyledir. Bizim gördüğümüz şu kâinat esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyenin adem aynasına tecellîsinden zuhûr eden suver ve eserlerdir. İlm-i ezelînin ma'lûm ve meş-

hüdu olan âlemin icâdı başlangıcı irâde-i ilâhiyye taállük edince bir nevi tecellî-i ilâhîden hakikat-ı külliyyenin infîâliyle Esîr ile tâbir edilen Hebâ zuhûra gelmiştir. Bugünkü hikmet-i tabîyye feylesofları câzibe-i umumiyye ve ilâka-i kimyeviyye kaideleriyle silsile-i mümkinât üzerinde mebdce doğru icrâ eyledikleri tetebbu ve istkrânın esîre müntehi olduğuna kaildirler. Lâkin ne bu esîri görebilecek bir vâsita-i fenîyye bulabiliyorlar, ne de mâhiyyetini anlıyorlar. Esîr ile tâbir edilen hebâ, bir heykeltraşın istediği bir şekilde herhangi bir heykeli i'mâl ve tasvîr etmek için hazırladığı çamur gibidir. İşte âlemin ilk önce başlangıcı budur. « انا مدينة العلم وعلى بابها » hadîs-i şerîfiyle kadr-ı muallâsı beyân buyurulan Âlî b. Ebî-Tâlib radiya 'llâhu anh ile urefâ-yı sûfiyyeden Sehl b. Abdi 'llâh Tüsterî rahimehu 'lâhu teâlâ ve diğer muhakkin-i kirâm bu hebâ'dan bahsetmişlerdir. Felâsîfenin heyûlâ-yı kül dedikleri hebâ'nın aynıdır; bütün âlem bilkuvve bu hebâ'nın içindedir. Bir odanın her tarafı elektrik ampulünün ziyâsına mazhar olduğu gibi mümkinâttan herbir şey kendi isti'dâdına ve o tecellinin nûruna kurbîyyetine göre parlamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de نوره « مثل نوره »

« كمشكاة فيها مصباح » buyuruluyor. Nûr-ı tecellisini misbâha teşbîh ediyor. Hebâ âlemi tecelliyâtında teâlâ ve takaddes Hazretlerine en yakın olan hakikat, hakikat-ı Muhammediyye'dir. Âlemin zuhûru hakkındaki şu beyânât, Şeyh-i Ekber Hazretlerinin ilkin başladığı suâllerin cevâblarını izâh etmiş oluyor, yani âlem « الله نور السموات والارض » âyet-i kerîmesiyle tecellî-i ilâhînin nûriyle münevver ve hakikat-i külliyyeden müncelî hebâ içinde hakikat-ı Muhammediyye ile belirmeğe başlamıştır. Varlık belirişlerinde hakikat-ı Muhammediyyeye en yakın olan Âlî b. Ebû-Tâlib bütün enbiyâ-yı kirâmın vâkif-ı esrârıdır. Şu hâlde ilk yaratılan ve ta'bîr-i diğerle « اول ما خلق الله نوري » hadîs-i şerîfi muktezâsiyle ahadiyyet mertebesinden vâhidiyyet mertebesine ilk önce tenezzül eden hakikat-ı Muhammediyyedir ve hakikat-ı Muhammediyye hebâ içinde yaratılmış, belirmiştir; yani: kendine yarıyacak vaziyeti almağa başlamıştır. Âlemin hangi nümûneye göre varlık örtüsüne büründüğüne gelince Hak teâlânın zâtiyle kaim ilm-i ezelisidir. İlm-i ezelisinde zât-ı akdesini bildiği bilişle bizi bilmiş ve bizi bildiği nümûneye göre yaratmıştır. Biz ilm-i ilâhîde muayyen olan şekl üzereyiz; yoksa Hak teâlânın, hâşâ, bilmediği için bir irâde ve kasd olmaksızın kendi kendimize tütîfâk ve tesâdüfle bu şekli almış olacaktır. Varlık âleminde ise ittîfâk ve tesâdüfle hiçbir şekil ve sûretin bulunması mümkün değildir. İlm-i ezeli bu muayyen şekil murâd-ı ilâhî olmasaydı o misâl ve nümûne üzerine bizi yaratmaz idi. Şu misâl ve mümîneyi de başkasından almamıştır. Çünkü, zât-ı akdes-i ülûhiyyeti varken كان الله «

« ولم يكن معه شيء » hadîs-i şerîfiyle başka hiçbir şey var olmadığı sâbittir. Artık bizim zuhûrumuza zât-ı ülûhiyyetindeki suver-i ilmiyyeden başka bir nümûne kalmış olmuyor. Bizim nümûne ve misâllerimizin ma'lûmiyyetleri ilm-i ilâhînin aynı olduğundan Hak teâlânın kıdem ve ezeliyyetiyle biz de kadîm ve ezeliyiz. O ma'lûmiyyetlerin adem ile mesbûk hâdis olmaları zât-ı ülûhiyyetin hâşâ mahall-i havâdis olmasını icâb eder. Onun için Şeyh-i Ekber Hazretleri insân için Fusûs'unda « حادث ازل » tâ'bîrini kullanmıştır. Yaratılış hakkında son suâlin cevâbı ve ne için yaratıldığımızın esbâbı Kur'ân-ı Kerim'de « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » âyet-i kerîmesinde tasrîh edilmiştir. Hakikî ibâdet ma'rifetullâh'ın vesîlesi olduğu için ibâdet, ma'rifetle müfesserdir. Bizim yaratılışımızın gayesi bu âyet-i kerîmeden anlaşılacaktır. Bu husûsta bütün âlem bizimle berâberdir. Mevâlîd-i selâse denilen ve hayvânât, nebâtât ve cemâdât-tan ibâret olan kâinât hep bu gaye dâhilindedir. İns ve cinnin yaratılışlarındaki cibilîyyetleri ve mecbûl oldukları tabîatları icâbiyle ubûdiyyet ve ibâdetle isyân ve

muhâlefetleri muhtemel olduğu için âyet-i kerîmede tahsîsen zikredilmişlerdir. İns ve cinnin gayri mahlûkat-ı ilâhîyyede mecbûl oldukları hilkatleri icâbiyele muhâlefet ihtimâli yoktur. Hak teâlâ yerlere ve göklere hitâben «أتيا طوعاً او كرهاً» hitâb-ı izzetiyle emredince «قالتا اتينا طاعتين» âyet-i kerîmesi mücebiyle tav'an imtisâl edivermişlerdir. Lâkin «انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال» âyet-i kerîmesinde emânet göklere, yerlere, dağlara gösterilip bildirilince «فابين ان يحملنها» haberi-i ilâhîsi ile emâneti taşıyabilmekten çekinmişlerdir. Çünkü, «عرض» kelimesi emir değildir. Arz kelimesinin ma'nâsı kendilerini muhayyer bırakmıştır. Arz, bir şeyi göstermek, bildirmek ve muhayyer bırakmak ma'nâlerinde müsta'meldir. Emr ise yapılması istenilen bir iştir. Eğer emânetin taşınması arz olmayıp da emr-i ilâhî icâbı olsaydı tav'an imtisâl ederler idi. Yaratılışları icâbı bunlarda emr-i ilâhîye muhâlefet tasavvur edilemez. Çünkü itâat, cibilliyetleri muktezâsıdır. İns ve cinnin yaratılışları ise böyle değildir. Ulemâ-yı zâhir ins ve cinnin gayri mahlûkatın ibadetle mükellef olmadıklarına zâhib olmuşlardır ve mükellefin mutlaka emr-i teklîfi anlamak için akıl ve şuûr sâhibi olması lâzımgelir, demişlerdir. Bu söz doğrudur. Ulema-yı bâtına göre de böyledir. Çünkü bütün âlemin hayâtı, idrâk ve nutuk sâhibi olduğunu keşfen müşâhede eylemişlerdir. Ulema-yı zâhir şu taşır, cemâdattandır; hayât ve şuûru yoktur, mükellef olamaz diye zâhirî görüşleri dâiresinde kalmışlardır. Mu'cizât-ı nebeviyyeden bir taşın tesbîh eylediğini, yahut bir hayvanın söyleştiğini asâr-ı vâride de görünce Hak teâlâ onda hârîka-yı âdet olarak taşa ve hayvânda hayât ve nutku halkeylemiştir, derler. Ulemâ-yı bâtın nazarında böyle değildir. Belki taşın ve hayvânın sözlerini işitenlerin işitmeleri bir hârîkadır. Yoksa cemâd ve hayvân her ne varsa «وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» âyet-i kerîmesi mücebiyle dâimâ Cenâb-ı Hakk'ın zikr ve tesbîhi ile meşguldurlar. Ahâdis-i sahîhada beyan buyurulduğu üzere müezzinin ezân sadâsını işiten taş, divar ağaç her şey kıyâmet gününde müezzinin lehine şahâdet edeceklerdir. Şahâdet etmek ise şahidin şuûr ve idrâk sâhibi olmasına tavakkuf eder. Âlemde her ne varsa esmâ ve sıfât-ı ilâhîyyenin mezâhirleridir. Hayatın sırrı cümlesine sârîdir.

T A S A V V U F ' A D A İ R

Kemal Edib KÜRKÇÜOĞLU

Birkaç söz:

Tasavvufu anlamak ve anlatmak, onun hakikî yerini ve değerini belli etmek için bir yandan uzun zamana, diğer yandan geniş imkâna ihtiyaç vardır. Bizim burada yapabileceğimiz şey: bu muazzam mevzûun başlıca kaynaklarına dikkati çekmekten, esaslı hilâf noktalarına ışık tutmaktan ibaret kalacaktır.

Unutulmamalıdır ki "*Tasavvuf: terk-i da'vâdır.*" demişler. "*Sırr-i sırr*" olan Tasavvuf üzerindeki perdeyi, kısa izâhlarla aralayabilirsek ve İlâhiyyât Fakültesi'nin, yırın ilim ve idâre hayâtına atılacak genç mezûnlarına bu hususta sağlam bir kıstâs verebilirsek ne mutlu bize !

Tasavvuf nedir?

İmâm-ı Gazzâlî,¹ bir eserinde: "Anladım ki büyük mutasavviflerin elde etmek istedikleri gaye, öğrenmekle değil; tadmak, yaşamak... sûretiyle elde edilir." diyor. (Bkz. *al-Munkizu mina-'d-Dalâl*, Hilmî Güngör tercemesi, Şark-İslâm klâsikleri serisi, No. 18, Maarif Vekâleti neşriyatından, İstanbul 1948, s. 44).

Muhtelif yönlerden Tasavvuf'u ta'rîf etmek istersek deriz ki:

Tasavvuf: Allah'ı bilme ve bulma yoludur.

Tasavvuf: Mâddeden ma'nâya yükselmedir.

Tasavvuf: Zâhirden Bâtına intikaldir.

Tasavvuf: Abdin, Ma'bûd önünde, hiçliğini; halkın, Hâlik (خالق) huzûrunda, fânîliğini gereği gibi kavramasıdır.

Tasavvuf: Bir vecid cilvesiyle vücûddan Vâcib-ül-vücûd'u; bir hids lem'asiyle şu görülen varlıktan Var-Eden'i ve asıl Var-Olan'ı farketme mazhariyyetidir.

Tasavvuf: Mâverâî Nûr'a derler.

Tasavvuf: İncilâ-yi Tûr'a derler.

Tasavvuf: Beyt-ür-Rabb'e koşma değil, Rabb-ül-Beyt'e kavuşmadır.

Tasavvuf: İlâhî kudret karşısında beşerî aczin idrâkidir.

¹ Bizde öteden beri Gazzâlî olarak tanılan bu zâtın adı, *İslâm Ansiklopedisi*'nde K. Küfrevî (Kufralı) tarafından da gösterildiği vechile, Gazzâlî'dir. (Bkz. IV. c. 478. s.) Vezin itibariyle bu okunuşu takviye etmek üzere 'İmâd-i Zevzenî'nin şu kıt'asını zikredebiliriz:

خرد را دوش میکفتم که این کهنه جهان تاکی
شب از غوغای شیطان وز سودای هوا خالی
خردکفتا عجب دارم که میدانی و میپرسی
بعهد علم غزالی، بعهد علم غزالی

Bkz. *Devletşâh Tezkiresi*, Brownt tab'ı, 71. s.

Tasavvuf: Hezîmetten azîmete teveccühtür.

Tasavvuf: Âbidin, ibâdetini mâsivâdan tam tecerrüd hürriyeti içinde abdiyyete vardırması; benlik -senlik perdesini aradan kaldırması; insanın Yûnus Emre'nin ta'bîriyle "eline kalem almadan gönül kitabından okuması"¹dir.

Tasavvuf: Husn-i huluktur: bu itibârla huluk-i Muhammedîdir¹.

Tasavvuf: İmândır.

Tasavvuf: Tevhîddir.

Tasavvuf: Gönül derdini tedâvî etmektir².

Tasavvuf: Dilsizlerin dilini öğrenmektir³.

Bir büyük mutasavvif-mütefekkir-şâir :

ز احمد تا احد يك ميم فرقست جهان يكسر در آن يك ميم غرقست

(Ahmed'den Ahad'e bir mîm farkı vardır; cihân, bir baştan bir başa o tek mîm'de garkolunmuştur. O bir mîm, baştan başa cihânı kaplamıştır.) der. Tasavvuf: işte o "mîm" in sırrına ulaşma gayretidir.

Tasavvuf'u: Kelime-i Tevhîd olan "Lâ-İlâha illâ-'llâh"a önce "l—lâ-Ma'bûde illâ-'llâh (Tevhîd-i avâm); sonra, 2— Lâ-Maksûde illâ-'llâh (Tevhîd-i havâss); daha sonra da, 3— Lâ-Mevcûde illâ-'llâh (Tevhîd-i havâss-i havâss) ma'nası vere vere mevleviyyet beşiğinden ve mevâlîlik eşîğinden velâyet sadrine erenlerin, bahtiyar erenlerin yollariyle yollanma, hâlleriyle hâllemme, huylariyle huylanma sûretinde anlayıp anlatmak da mümkündür.

Halvetiyye tarîkatî'nin Rûşeniyye kolunun müessisi Aydınli Mevlânâ Dede Ömer-i Rûşenî, Dîvânındaki uzunca bir şiirinde tasavvufu muhtelif yönlerden îzâh eder ve bu cümleden olarak :

"Tasavvuf: terk-i da'vâdır, demişler;

Dahi kitmân-i ma'nâdır, demişler.

Tasavvuf: hıfz-ı evkâta demişler;

Tasavvuf: terk-i tâmâta demişler.

Tasavvuf: kalbi Hakk'a bağlamaktır;

Yüreği 'işk odıyla dağlamaktır.

Tasavvuf: yâr olup bâr olmamaktır;

Gül-i gülzâr olup hâr olmamaktır.

Vefâ göstermedir mânend-i Yûsuf;

Ganîmet bilmedir vakti, tasavvuf."

der.

Tasavvuf: noksandan sıyrılıp kemâle kavuşma, şirkten ve hertürlü çirkten bir gusl-i rûhânî ile arınmadır.

Tasavvuf: Rabbânî irfâna, samedânî îkana, irfânî ve îkanî îmâna mazhar olma vecdi veya cehdidir.

Tasavvuf: teslîmiyyet-i tâmmedir.

Tasavvuf: tevekkül-i mahzdır.

Tasavvuf: İstikşâftan inkişâfa, inkişâftan da keşfe geçme şansıdır.

¹ LXVIII. Sûre, 4. Âyet: و انك لعلى خلق عظيم

² II. Sûre, 10. Âyet: في قلوبهم مرض

³ Mevlânâ Celâl-üd-Dîn-i Rûmî: زبان بینانانرا بیاموز

hatâdır. Bizim burada bahse mevzû ittihâz ettiğimiz ve edeceğimiz tasavvuf: şüphe yok ki sözde tasavvuf değil, özde tasavvuftur. Çünkü îzâhına çalıştığımız tasavvuf: sözün özünden ve özün sözünden ibârettir. Söz dediğimiz: “nâ-mütenâhî Kelimât-ı Rabb; Öz dediğimiz: “Ummân-ı Rubûbiyyet” ve “Deryâ-yi ahadiyyet”tir.

« قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (XVIII. Sûre, 109. Âyet) “âyet-i kerîmesi bu bakımdan ne kadar manâlıdır. Biliyoruz ki bu, hiç de kolay değildir.

Bâzıları Tasavvuf yerine “Mistisizm” kelimesini kullanırlar. Halbuki Mistisizmle Tasavvuf arasında oldukça bâriz bir umûm-husûs farkı vardır. Tasavvufun fârikası rabbânîliktir; Mistisizm’de ise bu vasıf yoktur.

Bâzıları da Tasavvuf deyince “Tarîkat”i hatırlarlar. Bu da birçok cihetlerden hatâlıdır. Tarîkatta Tasavvuf vardır amma, Tasavvuf Tarîkatten ibâret değildir.

Bir muhterem Profesör, “Tasavvuf, insan ruhunun yarattığı en eski eserlerden biridir. Kutsal ve ideal olan değerler âlemine ruhu yükseltmek için insan nev’inin yaptığı bu büyük egzersiz, her medeniyette ve her çağda ayrı bir çehre ile meydana çıktığı halde yine aynı iç oluşunu temsil etmiştir.” diyor. (Bk. Hilmi Ziya ÜLKEN, *Tasavvuf Psikolojisi*, 1944—1945, İstanbul Üniversitesi serbest konferansları, İstanbul, 1946, s. 194) Bizce bu, Tasavvufu anlamak ve anlatmak değildir. “Yaratıcı” olmıyan, ancak “yaratılmış” bulunan “rûh” un eseri olduğu ilk cümlede belirtilen Tasavvuf, ikinci cümlede “Kutsal ve ideal değerler âlemine rûhu yükseltme egzersizi” sûretinde îzâh edilmektedir. Eser, müessire nasıl tesir eder? Aradaki tezâd açıktır. Yalnız, ikinci cümle, bâzı ihtirâzî kayıtlarla, doğruya yaklaşmış sayılabilir.

“Mutasavvifin burada (ruhu terbiye yolunda) kullandığı metod, Freud’un Psikanalizde kullandığı metod gibidir...” (aynı konferans metni, s. 197). “Mutasavvifin Nefs-i Emmâre’den kasedettiği şeye Libido, Nefs-i Levvâme’den kasedettiği şeye Benlik hissi denir. ... Freud Psikolojisi... onu (rûhu), cinsî itilmelerden (Refoulement’lardan) kurtatırken...” dedikten sonra buna “Nitekim Tasavvuf Psikolojisi de... iştahların (!) doğurduğu ruhî buhranı çözerken müridin bütün ruhî gücünü yüksek bir hayata çevirmeğe çalışıyordu” sözlerini ilâve eden muhterem Profesör (aynı konferans metni, s. 198) çağımızdaki korkunç ahlâk, mâneviyat ve mukaddesât buhrânını hazırlıyanlardan ve bence gerek Batı’da, gerek Doğu’da insanlığı uçuruma sürükliyenlerden biri olan Freud’u ve onun sapık ve sarsak nazariyelerini, Tasavvuf üzerine muâsır ve müttekâmil ilmin ışığını tutma gayretine mesned ittihâz eylemesi şaşılacak şeydir.

İnsanın “emr-i Rabb”¹ cümlesinden olan rûh mutasavvifeye göre şu mertebe veya merhaleleri geçirir :

1) Tevbe, 2) Sabr, 3) Şükr, 4) Havf, 5) Recâ (ümîd), 6) Fakr, 7) Zühd, 8) Tevekkül, 9) Mahabbet. *Kûtu’l-Kulûb* « قوت القلوب » adlı eserinde, Abû Tâlib-i Mekki’nin tesbît ettiği bu dokuz dereceye İmâm-ı Gazzâlî: 10) Şevk, 11) Avn, 12) Rizâ, 13) İhlâs ile 14) Sıdk’ı ilâve etmiştir.

Daha başka şekillerde de ifâde edilmiş olan bu mertebelere Murâkabe, Mu-hâsebe, Tefekkür yoluyla varılır. Allâh’ı sezme, ilâhî bir mevhibedir. Bahsimize mevzû olan mertebeler, sâlik için zâhiren bir tadrîc ifade etse bile hakîkatte sırasız bir sıralamadır. Buradaki nefis murâkabesini bugünkü dağbaşı manastırlarına kapanma

¹ و يستلوهك عن الروح قل الروح من امر ربى Bkz. XVII. Sûre, 85. Âyet

hareketleriyle; vicdân muhâsebesini şimdiki hıristiyanlığın İtirâf (Confession) sahneleriyle ve hele tefekkür denilen derûnî uyanıklık hazzını, Hind mistiklerinin ölü ve uyuşuk dalınlıklarıyla kıyaslamamak lâzımdır.

Yine bu muhterem Profesör, bazı taraflarına takıldığımız ve kısaca temas ettiğimiz konferansını, "Tasavvuf Psikolojisi bu dünyayı başka bir âlemin gölgesi gibi görmek, bu dünyaya âid bütün arzuları öldürmek, hakikî aşkı kazanmak için dünyanın mecâzî aşkından vazgeçmek istiyor. Bizim psikolojik ve ictimâî eğitimimiz, bu dünyaya hakikat gözüyle bakıyor. Fakat ferdî hayatımızın fânî ve ıztraphı arzularını cemiyetin ebedî hayatiyle aşmak, Cennet'i yeryüzüne indirmek istiyor. Ferdî hayatımızın mecâzî aşkını, cemiyetin ideal ve hakikî aşkı için bırakmayı öğretiyor. Bizim psikolojimiz, bizim terbiyemiz ve ahlâkımız ideali yeryüzüne indirerek iki âlemi birleştiriyor ve fânîlikten kurtulmanın sırrını yeryüzünde buluyor. Uzun asırların tecrübesi yeni ideal için ruhumuza bu kadar hazırlık ve hamle vermişse, aramızdaki bunca farka rağmen, onu saygı ile hatırlamaya borçlu değil miyiz?" sözleriyle bitiriyor (s. 205-206).

Tarihî Maddeciliğe Reddiye adlı cidden mühim eserin muhterem müellifinin şu Tasavvuf Psikolojisi'ndeki fikirlerinden artık tamamıyla dönmüş bulunduğu inanmak istiyorsak da yine birkaç kelime ile olsun o fikirlere dokunmaktan kendimizi alamıyoruz :

Bir defa asıl mutasavvife bu dünyayı, daha geniş ifadeyle dünyayı, "başka bir âlemin gölgesi" gibi görmez de, göstermez de! Dünyâsiyle, ukbâsiyle âlem: muazzam "Kün!" emrinin "Fe-yekûn" fezâsında tecellîsinden ibarettir, denilebilir. Dünyâ-Ukbâ farkı, tamamıyla izâfî ve i'tibârîdir. Zâten bu ikilik telâkkisine herşeyden önce Tasavvufun Tevhîd gayesi mânidir.

Tasavvuf: "Dünyaya âid arzuları öldürmek, hakikî aşkı kazanmak amacıyla dünyanın mecâzî aşkıdan vazgeçmek" sûretinde ifâde edilemez. Çünkü Tasavvuf: dünyâ arzularını öldürme kasdı değil, insân rûhunu dünyâ arzularının tutsağı, oyuncacı, maskarası olmaktan kurtarma cehdidir. (Maamafih istiyen, tutsak, oyuncak ve maskara olmakta devam edebilir.) "Hakikî aşkı kazanma amacıyla dünyanın mecâzî aşkıdan vazgeçmek" de bir tevehhüm ve sûtefehhümden ibarettir. Çünkü gerçek muvahhid nazarında mecâz-hakikat tefrîkı, vahdetten kesrete rücû, daha doğrusu kesretten vahdete adem-i vusûldür. "Bizim Psikolojik ve ictimâî eğitimimiz, bu dünyaya hakikat gözüyle bakıyor" sözü "yalnız mer'ıyyâta hakikat gözüyle bakma": "Gayb'i, basarın olmasa dahi basîretin idrâk sâhasında telâkkî etme" mânâsında değilse, "yani: kavlı'nın makul'ü, küll'ün bir cüz'ü olarak bu dünyâya da hakikat izâfe eylemek"se üzerinde fazla durulmağa değmez. Aksi halde, tarihî maddeciliğe ipucu veren bu fikir, ona "reddiye" yazana hiç de yaraşmaz. "Ferdî hayatın fânî ve ıztraphı arzularını cemiyetin ebedî hayatiyle aşmak" sözü, hiçbir söz söylememiş olmağa müsavi denecek derecede mübhemdir. "Cenneti yeryüzüne indirme" isteği de, Cennet'in, bilhassa Tasavvuf ışığı altında aydınlanan, "Cemâlü 'llâh iştiyâkı'nın tatmînine ma'tûf ve mevzû olan Cennet'in anlaşılmadığının huccetidir.

Muhterem Profesör, "Hakikî aşkı kazanmak için mecâzî aşktan vazgeçme"yi önce tasavvuf için hücum hedefi ittihâz etmişken biraz sonra "ictimâî terbiyemizin, ferdî hayatın mecâzî aşkını cemiyetin ideal ve hakikî aşkı için bırakma"yı öğrettiğini söyler. Buradaki Cemiyet: bir "Cem'ıyyet-i mağşûş-i âmme" demek değil de, bir "Cem'ıyyet-i kâmile-i fâzıla", başka bir tâbirle "millet-vatan-îmân ve İslâm" muhassalası olan bir hey'et-i insaniyye ise doğrudur, hem de pek doğrudur.

“Fânîlikten kurtulmanın sırrı”na gelince: “İlm-i ilâhî”den hâric bir şey olmıyacağına nazaran “Fenâ-yı mutlak” tasavvuru muhâldir. Bu i’tibârla ondan kurtulmayı düşünme ve hele, varmış gibi, bu kurtuluşun sırrını arayıp bulma, hâlin değil, kalın ifâdesidir.

Tevhîdin mertebeleri :

Yukarıda “Tasavvuf: tevhîd’dir” demiştik. Tevhîd’in şu mertebeleri vardır :

1. Tevhîd-i ef’âl,
2. Tevhîd-i sıfât,
3. Tevhîd-i zât.

Tevhîd-i ef’âl: Ârifin bilcümle ef’âli mâ-siva ‘llâh’tan tecrîd ederek Allâh’tan görmesidir. Tevhîd-i sıfât: Sıfâtı mâ-siva ‘llâh’tan tecrîd etmektir. Tevhîd-i zât: Vücûdda yalnız bir zât görmektir ki asıl “Lâ-mevcûde illâ ‘llâh” bu demektir.

Allâh’ın isim ve sıfatları :

Tasavvuf istilâhında isim: lâfız olmayıp bir sıfatla nazari i’tibâra alınan müsemmâdır. Allâh: “İsm-i zât”tır. Zât, tek olduğundan isim de tektir. Esmâ-i Husnâ denilen sıfât-ı ilâhiyye, sayılamıyacak kadar çoktur. Bunların *Kur’ân-ı Kerîm*’den alınanları şunlardır :

er-Rahmân, ar-Rahîm, el-Melik, el-Ğuddûs, es-Selâm, el-Mü’min, el-Müheymin, el-‘Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlik, el-Bâri’, el-Muşavvir, el-Gaffâr, el-Ğahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-‘Alîm, el-Ğâbiż, el-Bâsiţ, el-Ğâfîz, er-Râfi’, el-Mu’izz, el-Müzill, es-Semî’, el-Başîr, el-Ğakem, el-‘Adl, el-Lâţîf, el-Ğabîr, el-Ğalîm, el-‘Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-‘Aliyy, el-Kebîr, el-Ğafîz, el-Muğt, el-Ğasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rağîb, el-Mucîb, el-Vâsi’, el-Ğakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâ’iş, eş-Şehîd, el-Ğakğ, el-Vekîl, el-Ğaviyy, el-Metîn, el-Veliyy, el-Ğamîd, el-Muğşî, el-Mübdi’, el-Mu’id, el-Muhyî, el-Mümît, el-Ğayy, el-Ğayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, eş-Şamed, el-Ğâdir, el-Muğtedir, el-Muğaddem, el-Mu’ahğar, el-Evvel, el-Ağir, ez-Zâhir, el-Bâţin, el-Vâlî, el-Müte’âl, el-Berr, et-Tevvâb, el-Müntekim, el-‘Afüvv, er-Ra’ûf, Mâlikü’l-Mülk, zu’l-Celâli ve’l-İkrâm, el-Muğşî, el-Câmî’, el-Ganiyy, el-Mugnî, ez-Zârr, en-Nâfi’, en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî’, el-Bâğî, el-Vâriğ, er-Reşîd, eş-Şabûr celle celâlüh. Bunların lügavî, Kur’ânî-tasavvufî mânâlarını ana kitaplarda bulmak mümkündür.

Allâh’ın aslî sıfatları :

Yedidir: Ğayât, ‘İlm, İrâde, Tekvîn (veya Ğudret), Sem’, Başar, Kelâm. Bunlara “Kemâl sıfatları” da denir. İsim, zât olması dolayısıyla müsemmânın aynı, husûsî mânâsı bulunması hasebiyle de müsemmânın gayridir. Sıfatlar zâhir olduğu vakitte esmâ olur. Sıfat, ismin bâtını; isim, sıfatın zâhiri; zât, sıfatın bâtını; sıfat, zâtın zâhiri; isim, şey’in bâtını; şey’, ismin zâhiridir. Cenâb-ı Hakk, âlemi, esmâsı zâhir olsun diye halk buyurmuştur. Rızksız, merzûksuz Rezzâk; halksız, mahlûksuz, Ğallâk; rahmetsiz, merhûmsuz Rağîm, tesîri muattal hakâyikten olur.

Ahadiyyet-i İlâhiyye, sıfatlar dolayısıyla, ahadiyyet-i kesret; ahadiyyet-i zât hasebiyle de ahadiyyet-i vahdet ifade eder.

Bir mütasavvîf: “Vahdet-i vücûd, yabancılığı kaldırmak içindir; her mahlûktan Ğâlik’a yol vardır. Vahdet-i Vücûd budur. Canâb-ı Hakk, mekândan münezzehtir.” der.¹

¹ Muhterem üstâd Remzi Uzbark’ın müsaadeleriyle faydalandığımız husûsî notları.

Hazret-i Ebû-Bekr: "Mâ raaytu şay'an illâ va ra'aytu 'llâha fih¹: Ben bir şey görmedim ki onda Allâh'ı görmiyeyim."

Hazret-i 'Alî de "Lam-a'bud Rabban lam-arah: Görmediğim Rabb'e ibâdet etmem" buyurmuşlardır.

Şeyh-i Ekber :

"*Ta'ammal suŧûra 'l-kâ'inâti fa-innahâ
Min-al-mala'i 'l-a'lâ ilayka rasâ'ilu
Va kad huŧta fihâ lav ta'ammalta saŧrahâ
Alâ kullu şay'in mâ-ħalâ 'llâha bâŧilu*"¹ der.

Üstâd Himi Ziya Ülken, hakikaten emek mahsûlü olan *İslâm Düşüncesi* adlı eserinin tasavvuf faslında (s. 101-204): "...İslâm dînî imparatorluğu, şiddetli yağma hareketlerinin reaksiyonu olarak bir zühd cereyanının doğmasına sebep oldu. Bu zühd cereyanı Peygamberin Mekke'deki şahsiyetinin hâkimiyeti gibidir. Yahut başka bir tabirle İslâmiyetin idealist karakterinin istilâcı ve opportuniste karakterine karşı yaptığı reaksiyondur" der. (s.101 -102) Şu sözleri teraziye vurma işini tarihçilere ve tarih felsefecilerine bıraksak bile burada biraz durmaktan kendimizi alamıyacağız. Profesörün bu sözlerinden, İslâm dîninin yayılmasıyla muvâzi bir "yağma hareketi"nin tahaddüs ettiği, bunun da gûya Hazret-i Muhammed'in Medîne'deki hâşâ istilâcı şahsiyetinden husûle geldiği, İslâm'ın biri "istilâcı ve opportuniste", diğeri "idealist" olmak üzere iki zıd karakter taşıdığı, işte İslâmî zühdün, aslî mânâsiyle Tasavvuf'un idealist karakterin diğere karşı reaksiyonundan doğduğu neticesine varılır. Hakikat muvâçehesinde bu neticenin butlânı âşikârdır. Bir defa İslâmda istilâcılık, opportünist'lik vasfı yoktur. Hattâ denilebilir ki İslâm, Antik çağın, müstevlî ve opportünist zihniyetine karşı açılmış bir ilâhî isyân bayrağıdır. Aynı zamanda iki zıd karakter taşıma, bir müsbet vasıf olmaktan uzaktır. Bu itibârla Profesörün şu fikri, ayrı bir mânâ taşımıyorsa, İslâma karşı en azından bühtân olur. Diğer taraftan Hazret-i Fahr-i Kâinât Efendimiz, biri Mekkî (Mekkelî), diğeri Medenî (Medînelî) olmak üzere iki ayrı ve bittabi zıd şahsiyet taşımak isnâdından münezzehtir. Burada ihtiyarsız olarak "Sübhâneke hâzâ buhtânun azîm" âyetini hatırlamamak elde değildir. Hakikat-i Ahmediyye'nin tekevvün sırrına ve bu tekevvünün kronolojik seyrine âşina olanlar daha "Hilfû 'l-Fuzûl" günlerinden "Yâ Raffîka 'l-A'lâ" dediği ana kadar bu şahsiyet-i hakkânin ve bu hakikat-ı şahsiyyenin aynı rabbânî çağlıyanlık, yani ilâhî mürşidlik karakteri arzettiğini bilirler. Binâenaleyh Profesörün bu kanâati, hâlen değişmemişse, ki biz değişmiş olduğuna kaniiz, İslâm ve İslâmî zühdü gereği gibi anlamamanın bâhir ve zâhir bir burhândır.

Zâten aynı Profesör, bu faslın bir yerinde (s. 104): "Tasavvufun birinci menşei olarak Kur'ân görülüyor." diyor. Bu doğrudur. Ve bu doğru olduğu içindir ki yukarıdaki fikir yanlıştır. Nitekim Hindistân'da Haydarâbâd'da Osmâniyye Üniversitesinin Felsefe Şubesi duvayyeni Dr. Mîr Veliyyü 'd-Dîn Şâhib, Urdu diliyle yazdığı "*Kur'ân or Tasavvuf*" adlı eserinde (II. tab'ı, 180 s. Dehlî 1938) bu hakikatî etraflı bir şekilde îzâh etmiştir. Bununla beraber Prof. H.Z. Ülken: "Tasavvufun birinci menşei olarak Kur'ân görülüyor." dedikten sonra "...Fakat İslâm ilmiyle uğraşan Garb âlimlerinin büyük bir kısmı Tasavvufa muhtelif menşeler göstermektedirler." diyor, ve böylece ilk kanaatinden sapar görünüyor. Birçoklarına "mezleka-i akdam" olan nokta burasıdır.

¹ Son mısra Lebid'indir.

Garb âlimlerine ve onları takîbeden Profesöre göre bu menşeler şunlardır :

1. İrân menşei, 2) Hind menşei, 3) Yeni Eflâtuncu menşe.

Hemen hiçbir me'haz göstermeden bu izahatı veren H. Z. Ülken'in fikir kaynağını biz ifşâ ve işaret edelim :

Sosyolog Mehmed İzzet Bey'in, *Hayat* Mecmûasının 18 Ağustos 1927 tarihli ve 38 sayılı nüshasının 227 nci sahifesinde "*İslâmda Zühhd*" başlıklı bir makalesi vardır. Muharrir bu yazısında müsteşrik Horten'in *Ethos* Mecmûasının 1927 yılına âid ikinci sayısıyla intişâr eden "*İslâmın aslında zühhd ve sırrilik var mıdır, yoksa İslâmdaki bu cereyanlar yabancı bir menba'dan sızarak mı gelmiştir?*" mevzûlu makalesini ele alıyor. İzzet Bey bu makalesinde kendi mutâleası olarak "*İslâmda rûbhâniyyet (rahbâniyyet), zühhd yoktur*" denildiğine işaret ediyor. Schopenhaur'un bile "*Mûsâ ve Muhammed dînlerini nîg-bîn, dünyâya râğib ve teveccühkâr, zühhd ve tasavvufî muarrâ akidelerden saydığını*" ilâve ediyor. Nitekim Profesör Horten de buna mü-mâsil bir iddiâ ileri sürmekte, hattâ "*faâliyyeti mürevvic olan lâ-zühhdîliği peder-şâhî hukukla, faâliyyetten müctenib olan zühhdîliği ise mâder-şâhî hukukla münâsebetli*" göstermektedir. Horten'in bu mutâleasının ikinci pragrafı tamâmiyle indiyât ve i'tibâriyyât mahsûlüdür. Aynı müsteşrik, tasavvurat âlemindeki bütün fantezyaları da zühhdîliğin bir neticesi sayıyor. Hallâc'ın "*Ana'l-Hakk!*" demesini "*vucûd-i ahâdiyyete teveccüh*" diye mutâlea ediyor. L. Massignon'un "*Ana'l-Hakk!*" "*Je suis la verité: Ben Hakikatim!*" tarzında terceme etmesine karşılık Horten ise "*Ich bin Gott: Ben Allâh'ım!*" diye terceme ediyor. (İstitrâden söyliyeyim ki tercemelerin birincisi tasrihe, ikincisi ise tashihe muhtacdır.) İzzet Bey Horten'in mutâleasına karşılık Peşte Üniversitesi Profesörlerinden müteveffâ Goldziher'in "*İslâmda Akîde ve Şeriat*" adlı eserindeki mukabil mutâleaları da naklediyor. Goldziher, hulâsa olarak "*Mekkî âyetlerde zâhidâne bir rûhun kendini şiddetle hissettirdiğini, Medenî âyetlerde ise realizmin arttığını, Kur'an'ın bu sırriliğe sevk umdelerine karşı hadîslerin, aksi istikamete yönelttiğini*" söylüyor. Hemen kaydetmek lâzımdır ki Goldziher'in bu mutâleaları ve bilhâssa Kur'an-ı Kerim'deki "*Es-sâ'ihûn*" (IX. Sûre, 112. Âyet), "*Sâ'ihât*" (LXVI. Sûre, 5. Âyet) kelimeleriyle tavsif edilen erkek ve kadın ittika erbâbının hıristiyanlık tesîri altında olduklarını söylemesi, ya taassup eseri, yahud da gaflet sâikasıyla, İslâm dîninini hakikî cebhesini tedkika yanaşmamak veya yanaşmamaktan mütevellid bir hâlet-i rûhiyye ifâdesidir.

İşte H. Z. Ülken'in yukarıda nakledilen fikirleri, Horten ve Goldziher'in bu birbirine zid kanâatlerini gelişi güzel bir sûrette bir araya toplamış olmaktan ileriye geçemiyor.

Evet "*İslâmda sırrilik yoktur.*" ammâ Horten'in dediği mânâda değil ve yine evet "*Mekkî âyetlerde zühhd, Medenî âyetlerde realizm bârizdir.*" ammâ Goldziher'in kaydettiği şekilde değil. Hele *Kur'an-ı Kerim*'le hadîsler arasındaki "*muâkese*" Kur'an-ı Kerimden de, ahâdis-i şerîfeden de, yani: Ahâdiyyet'ten de, Ahmediyyet'ten de gafil bulunmanın ifâdesidir. Bir kerre sırrilik demek olan ve daha çok hıristiyanlığa dayanan Mistisizmle, mükâşefeye müteveccih tasavvuf arasında çok fark vardır.

İrân, Hind ve Yeni Eflâtuncu menşeler üzerinde fazla duracak değiliz.

Bunlar daha çok Mukayeseli dinler tarihi, dînî psikoloji ve dînî sosyoloji mevzûlarına girer. Yalnız şunu tebârüz ettirmeliyiz ki "*Tasavvuf*" doğrudan doğruya İslâmî ilimler arasındadır. Nitekim Garb literatüründe çok defa bu mevzû: "*Mysticisme*"le izâh olunmasına rağmen Tasavvuf kelimesi etrafında toplanmaktadır. Bu cümleden olarak, İslâm Tasavvufu üzerinde derin ve esaslî çalışmalarıyla tanınmış bulunan

Louis Massignon ve Reynold A. Nicholson, keyfiyeti tasrih etmektedirler. (L. Massignon: *Encyclopedie de L'Islâm*, Leyde 1929, T. IV, p. 715; R. A. Nicholson: *The Mystics of Islâm* (İslâm Ârifleri), London 1914; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (İslâmî Tasavvuf'a dair mutâlealar), Cambridge 1921; Abu'l-Alâ' 'Afîfî: *fi-t-Tasavvufi'l-İslâmî* (R. A. Nicholson'dan terceme), Kahire 1951).

Bilhassa Nicholson, Ed. Brown'ın tesirinde kalarak İslâmî tasavvufu İrânî bir menşee dayatmak istemekle beraber, yine de hakîkati görmekten ve göstermekten hâlî kalmamıştır.

Biz, Tasavvuf'u İslâmî atmosfer içinde doğmuş, gelişmiş, yayılmış ve günümüze kadar gelmiş, rûh âlemimize sinmiş bir problem olarak ele almak zarûretini duyanlardanız¹. Duyduğumuz bu zarûreti ifade etmeğe çalışırken herhangi bir sistemin müdâfaasından ziyâde, kanâat ve temâyüllerimizi de bir yana bırakarak, tamamiyle objektif olmayı; mevzûa umûmî bir göz atmayı prensip ittihâz edeceğiz. Maksudumuz, İslâm İlâhiyat Fakültesi mezunu olarak yarın cemiyette mukarrer veya mukadder bir rol ifâ edecek aydın gençlerin, karşılaşacakları, karşılanacakları veya karşılayacakları cereyânlar önünde hazırlıklı bulunmalarını sağlamaktan ibârettir. Estetikçilerin, San'atın gayesini ta'yîn ederken ortaya sürdükleri: "San'at, san'at içindir; San'at, menfaat içindir; San'at millet ve memleket içindir" paragraflarıyla hulâsa edilebilen fikirlerine muvâzî olarak biz de burada "İlim, ilim içindir"; "İlim, menfaat içindir"; "İlim, millet ve memleket içindir :!" sözlerini kısaca münakaşa edeceğiz. Ulaşacağımız ışık, Tasavvufun aydınlatılması husûsunda yegâne rehberimiz olacaktır.

Millet ve memleket için ilim, ilmin başlıca ictimâî gayesini gösterir. "A'ûzu bi-llâhi min-şilmin lâ-yanfa": Nef'i olmıyan ilimden Allâh'a sığınırım." duâsı, bu gaye dışında kalan ilme delâlet eder. Nef'den murâd, âlimin şahsî intifâi değil, onun âleme hizmetidir; hedef değil, netîcedir. Menfaati istihdâf eden ilim, eğer ilim demek câizse, ancak bir istismâr mevzûudur. Bu i'tibârla "İlim için ilim"den de, "Millet ve memleket için ilim,,den de uzaktır. İlmin ilim için olması, millet ve memleket için olmasına mani teşkil etmeyeceğine nazaran her ikisini tek nokta da birleştirmek kabildir. Tasavvuf ilmi de bu ölçü dâhilinde ele alındığı takdirde verilecek hüküm: "Tasavvuf için Tasavvuf" istikametinde "Millet ve memleket için Tasavvuf" şeklinde; menfaat için tasavvuf da: tasavvuf olamamak netîcesinde dereceleşmeden derekeleşmek sûretinde ifâde edilebilir.

Tasavvuf Meslekleri :

Tasavvuf meslekleri başlıca iki kol hâlinde mutâlea edilir :

1) Vahdet-i Vücûd, 2) Vahdet-i Şühûd. Bunlara bir üçüncü kol olarak Vahdet-i Kusûd'u ilâve edenler de vardır.

Ancak bunların kısaca şerh ve izâhına girişmeden evvel şunu bilhâssa işâret edelim ki Vahdet-i Vücûdular da, Vahdet-i Şühûdular da, Vahdet-i Kusûdular da, velev te'vîl ve tefsîr yoluyla olsun, lâzîmürriâye İslâmî hakâyıkı çiğnemedikleri müddetçe,

Kadd-i yâra kimisi 'ar'ar didi kimi elif

*Cümlelerin maksûdı bir ammâ rivâyet muhtelif*²

¹ Bu yazıyı yazdıktan sonra, rahmetli üstâd Safvet Kemalüddin Yetkin Bey'in, mecmûamızın şu sayısına giren "Kelâmdan Tasavvuf'a" unvanlı makalesini gördüm. Uzun bir ömrün, geniş bir tetebbuun, derin bir vukufun, yaşanmış bir âlemin mahsûlü ve muhassalası olan makale, benim için sağlam bir mesned teşkil etti. Nûr âlemindeki rûhuna Allâh'ın rahmetini niyaz ederim.

² Beyt: M u h i b b i mahlasıyla şiirler yazan Kanûni Sultan Süleyman'ındır.

beytindeki manzarayı arzederler ve ellerindeki para ile aynı şeyi satın almak isteyen, biri Arab, biri Acem, biri Türk, üç yolcunun “ineb!”, hayır “engür!”, hayır hayır “üzüm!” diye kavga ettiklerine dâir Cenâb-ı Mevlânâ'nın temsil yoluyla beyân buyurduğu hâli canlandırırılar. Vahdet-i Vücûd'la, Vahdet-i Şühûd'la, hattâ Vahdet-i Kusûd'la söylenmek istenen şey, İslâmî hakâyik çiğnenmemek şartıyla, birdir ki: “Vâcib 'ül-Vücûd” olan Zât-i Bâri”dir. “İsbât-i Vâcib” bahsi bir Kelâm mevzûudur. Ancak şunu ifade edelim ki Allâh, zâten “Vâcibü 'l-Vücûd”, sıfâten “Vâhibü 'l-Vücûd” dur ve hemen ilâve eyliyelim ki bu “Vâcib” ve “Vâhib” tefrîki, o'na göre değil, bize göredir. Çünkü zât, sıfâtın ne aynidir, ne gayridir. Ve çünkü ayniyet ve gayriyet, bir emr-i izâfidir. Diğer taraftan “Vâhibü 'l-Vücûd”: “Şâhibü 'l-Cûd” takdîrindedir. Bir tasavvuf mevzûu olan ve İslâmî hakâyika aykırı düşmiyen Vahdet-i Vücûd'la Garblilerin bir felsefî meslek ifade eden Panthéisme'ini, çok defa aynı mânâda kullanırlar. (Buradaki “İslâmî hakâyika aykırı düşmiyen” kaydı nazar-ı dikkatten uzak tutulmamalıdır.) Ashında yunanca “Pan” ve “Soes” kelimelerinden tereküb eden ve sonuna “... isme (izm)” edatı takılan bu felsefî mesleki, Panteizm'i Şemsüddîn Sâmî'nin *Kâmûs-i Fransavî'si*: “her şeyin zât-ı Hâlik'ten cüz' olduğuna veyahud Allâh'ın bütün kâinatın rûhu makamında bulunduğu inanmaktan ibâret olan sūfiyyûn tarîkının fikir ve mesleki, Hikmet-i İshrâkiyye, Vahdet-i mutlaka” sûretinde izâh eder. Belot'nun *Kâmûsunda* “Mazhabu 'l-kâ'ilina inna 'l-ilâha 'l-vâhida inna-mâ huva küllu 'l-kâ'inât: İlâh-i vâhid'in hemen ancak, kâinatın mecmûu olduğuna kâil bulunanların yolu”; fransızca lûgat kitaplarında: “Cenâb-ı Hakk ile sunûf-i mahlûkatın kâffesine vücûd-ı mutlak'ın yekdiğerinden gayr-i münfek iki muhtelif şekli nazariyle bakan dînî, felsefî meslek” diye anlatılıyor. *Vahdet-i Vücûd* adlı, gayet ehemmiyetli eserinde (İstanbul h. 1331şm. 1913, s. 3-4) bu nakillerde bulunan rahmetli Müdderris Ferîd (Kam), “bu kelime, vücûdiyye kelimesiyle tefsir edilebilir? Zirâ *Heme Üst* cümlesinin tazammun ettiği mâna ile Panteizm lâfzının tazammun ettiği mâna beyninde fark yoktur.” diyor. (Aynı eser, s. 4).

Rahmetli Üstâd kâmüşlardan aldığı izâhâtı aynen kaydederken bunların yanlış olan, mübhem kalan taraflarını, eserinin müteâkip fasıllarında tebâruz ettirmektedir. Garb müelliflerinin bazılarına göre Panthéisme (Panteizm): Nâmütenâhînin mütenâhîde, Cenâb-ı Hakk'ın tabîatte indimâcından ibârettir. Bazılarına göre de: Mütenâhînin nâmütenâhîde, tabîatin Cenâb-ı Hakk'da fânî ve müstehlik olmasıdır. Muâsırları, meşhur Spinoza'yı birincilerden, yani Athéisme adı verilen Muattile'den sayarlar (Aynı eser, s. 5).

Tenâhiyyet ve Lâ-tenâhiyyet taksîmi tamâmiyle izâfî ve i'tibârîdir? Çünkü mükevvenâtı mütenâhîlik haddi içinde mütâlea etmek mümkündür, ammâ Vâcibü 'l-Vücûd, Vâcibü 's-Sücûd, Vâhibü 'l-Vücûd, Şâhibü 'l-Cûd olan O'nu nâmütenâhîlik vasfı içinde mülâhaza eylemek kâbil değildir. Muht ile müsemmâ olan Zât-i Kibriyâsı sebebiyle nâmütenâhîlik de burada muhâtiyyet mânâsında bir mütenâhîlik ifade eder. Bunlar, birbirine göredir; O'na göre değildir. “Kullu şay'in hâlikün illâ vachah^u ve yabkâ vachu Rabbika zu'l-Celâli ve 'l-ikrâm^l” âyet-i kerîmesi (LV. Sûre, 27. Âyet) ve Mu'allaka ashâbından Lebîd'in takdîr-i peygamberîye de mazhar olan

Alâ kullu şay'in mâ-hala 'llâha bâtilu

misra'ı bercestesi İslâmî hakâyika uygun bir Vahdet-i Vücûd telâkkîsinin edâ ve müeddâsına tercemân olur. Bu i'tibârla Panteizm'in izâhı sadedinde mütenâhîlikle nâmütenâhîliğin karşılıklı inkâr ve ikrârına, redd ü isbâtına dâir serdolunan fikirler,

hadd-i zâtında Tasavvuf (tabiatiyle İslâmî Tasavvuf) dışı sayılmak icâbeder. Hâlik-i mekân olan Allâh'ı, mekânla mukayyed olan tenâhiyyet mefhûmu, hattâ lâ-tenâhiyyet tasavvuru içinde idrâk etmeğe imkân yoktur. Nitekim Hâlik-i zamân olan Allâh'ı, zamâna muzâf bir ezel ve ebed imtidâdı dâhilinde teyakkun eylemek de kâbil değildir. Zâten Esmâ-i Husnâ'dan olan "el-Muḫaddem" sıfatının mânâsı: Vâcibü'l-Vücûdün "ân"dan, yani hâlden mâzîye doğru zamânın; "el-Mu'ahḫar" sıfatının mânâsı ise: yine o "ân"dan, yani hâlden müstakbele doğru zamânın hâlikî olmasıdır. "Huva'l-Avvalu va'l-Âḫiru..." (LVII. Sûre, 3. Âyet) âyetini bu zâviyeden mutâlece etmek lâzımdır. "Lâ-tasabbu'd-dahra fa-inna'd-dahra huva'llâh" hadîs-i şerîfindeki dehr, asliyetiyle değil, Hâlik-i a'zama izâfetiyle "huva'llâh" değeri alır.

Biz burada Panteismin, mevzûumuzla alâkalı bulunan tarafına kısaca temas etmiş bulunuyoruz. Teferruâta girişmek, burada ne mümkündür, ne de lâzımdır. Fakat şu kadarını belirtmek yerinde olur ki rahmetli Üstâd Ferîd'in; bu, sâhasında cidden ferîd Üstâd'ın işâret ettiği vechile: "Eğer Panteizm, Ḥayy ve Ḳâdir bir ilâh-ı hakîkî kabûl etmek isterse mevcûdâtı anda fânî görerek tasavvuf meslekine girer; yok, taayyün-ı zâtîsiyle müteayyin bir âlem-i hakîkî isbât etmek isterse o zaman yalnız mevcûdâtın tahakkukuna kâil olarak ülûhiyyetin bir mânâ-yı mücerreden, daha doğrusu kuru bir isimden ibâret olduğunu kabûlde muztar kalır ki bunun netîcesi de ilhâddır" (Aynı eser, s. 23-24). Bu açık ve uyanık ifâdeye bizim ilâve edeceğimiz hemen hiçbir şey yoktur. Mutasavvifîn-i kirâmın, yani sâdât-ı İslâm'ın eserlerinde görülen:

*El-baḫru baḫrun 'ala'l-ımkâni fi'l-kidami
Anna'l-ḫavâdiṣa amvâcun va anḫâru*

*

*Eşyâ eger sadest ü eger şad-hezâr bîş
Cümle yekî büved be-ḫakîkat çu bingerî*

*

*A'dâd-i kevn ü sûret-i keşret nümâyişest
Fa'l-küllü vâḫidun yatacallâ bi-küllü şa'n*

gibi beyitler, Vahdet-i Vücûd neşvesinin ifâdeleridir. Burada Vahdet-i Vücûd: Tevhîd-i Vâcibü'l-Vücûd, ahadiyyet-i Vâcibü's-Sücûd takdîrinde olmak lâzımdır. Eşyâyı heyûlâî sûretiyle değil, atomik hey'et ve hüviyetiyle nazara aldığımız zaman onda ne muazzam bir kudret sırrının mahfûz ve mündemic bulunduğunu idrâk ederiz. Eskilerin, hattâ dünkülerin bir tasavvurî ilim mevzûu olarak malûm saydıkları bu husûs, bugün artık bir "kaziyye-i muhkeme-i müsbeste"dir. Tefvik Fikret :

*Bir kudret-i külliyye var, ulvî ve münezzeh,
Kudsî ve muallâ ona vicdanla inandım.*

derken "Ḳâdir-i küll"e, daha doğrusu "Rabb-i Ḳâdir"e îmânını değil, "Ḳâdir" ve "Ḳâdir"e gayr-i muzâf bir kudret-i mevḫûmeye îkanını, bu itibarla butlânını ortaya koymuştur.

Eskilerin Panteismini izâh ederken Descartes (Dekart), rahmetli Ferîd Kam'ın tâbiriyle "mütecâsirâne bir tahlîl netîcesinde" cismânî ve 'aklânî âlem tefrîkine gitmiş, bunların te'lifini Malebranche (Malbrans)la Spinoza'ya bırakmıştır. (Aynı eser, s. 37-38). Maamâfih, Dekart'ın Panteizm'i âdeta bir nevi panteist rönesanstır. Malbrans, Âlem-i Vücûd'a yer ve değer verirken Âlem-i Şühûda temâmiyle bîgâne kalıyor. Hatâ buradadır. Spinoza'nın hareket mebdei ise "Cevher" fikridir. O, "Cevher'e bizâtihi vücûd mânâsı veriyor." (Aynı eser, s. 40).

Allâh diliyle Allâh'ın tavsîf-i hakkî ve hakîkisini ifâde eden İhlâş Sûresindeki "Allâhu 'ş-Şamed" burada Spinoza'ya en kat'î ve mukni' cevâbı verir. Bizce İslâm tasavvufunda, Ahâdiyyet-i ma'âza, en belîğ ifâdesini "Kul Huva 'llâhu Ahad Allâhu's-Şamed Lam-yalid ve lam-yülad ve lam-yakün lahu küfuvan ahad"de bulmuştur.

Descartes da, Malebranche da, Spinoza da hıristiyanlık taassubundan ve kilise rûhundan kurtulamamışlar, nûr ve hüdyâ'ya, yânî, hâhîkât-i hakka'ye ulaşmamışlardır. Descartes'ın Hakk'ı bir kudret-i müdrike sûretinde kabûl etmesine mukabil, Spinoza, irâde sıfatını külliyyen reddediyor. Nitekim ikincisi, *Ethique* adlı eserinde "Cenâb-ı Hak, bir aşk-ı mânevî ile kendini sever" diyor. Dikkat edilirse bu fikir, "hudâî"liğe değil, "hodî"liğe müntehîdir.

Mantıkçılar insanı: hayvân-ı nâtık, hayvân-ı dâhik, hayvân-ı müdrik... diye ta'rif ederler. Bunlara bir yenisini, hayvân-ı müteharrî sözünü katabiliriz. "Herkes aşktan bahsedebilir; fakat lezzet-i aşkı ancak âşik olanlar bilir."

"Pursîd yekî ki âşikî çîst

Goftem ki çu-men şevî bi-dânî "(Aynı eser, s. 62-63)

Hâzâ'azbun furâtün va hâzâ milhun ucâc (XXV. Sûre, 53. Âyet)

Dâne-i fülful siyâh u hâl-i meh-rûyan siyâh

Her dü can-süzend ammâ in kücâ vü an kücâ

Vücûd nedir?

Mevcûd'u: "hisle, akılla, gözle ve kalble idrâk edilen şey" diye tarif edenler varsa da bu yanlıştır. Çünkü hissin, aklın, gözün ve kalbin idrâk etmediği nice şeyler mevcûddur. Aradaki farkı gidermek için mevcûd'u: "yokluğa uğramayan, yahud yoğun gayri olan şey" sûretinde tarif etmek daha muvâfıktır. ('Abbâs Mahmûd 'Akkâd'ın "*Allâh*" isimli eserinin Muhammed 'Alî Halîlî tarafından *Hudâ* adıyla farsça tercemesi, Tehran, Ş. 1326 - M. 1948, s. 9).

'Azîz İbnü Muhammedi 'n-Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâ'ik* adlı eserinde: "Ehl-i vahdet diyorlar ki: vücûd birdir, ziyâde değildir. O da vücûd-i Hudâdır. Vücûd-i Hudâ'dan başka vücûd yoktur; olması da mümkün değildir. Ehl-i vahdetten bazıları da şöyle söylüyorlar: Her ne kadar vücûd birden ziyâde değilse de, o vücûdün zâhiri ve bâtını vardır. Bâtını bir nûrdur ki rûh-ı âlemdir. Âlem, bu nûr ile mâlâmâldir. Bu nûr'un haddi, gâyeti yoktur. O, bir bahr-i bî-pâyândır. Hayât, 'ilm, irâde, kudret bu nûr ile kâimdir. Eşyânın görmesi, işitmesi, söylemesi, tasarrufu, hareketi bu nûrun sâyesindedir. Belki her şey bu nûrdan ibârettir." der. (Ferîd Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 81).

Rahmetli Üstâd: fransızca bir eserde vücûda dâir şu sözleri gördüğünü söylemektedir :

"Vücûdün ne olduğunu suâl eden bir adama :

— Sen var mısın? yok musun? diye sormalı. Varım diyecek olursa, varım dediğin zaman bu sözünle ne demek istediğini biliyor musun? diye tekrar suâl etmeli. Eğer kendisinden cevâb-i tasdik alınırsa :

— Demek ki sen vücûdün ne olduğunu biliyorsun, şu hâlde bildiğin bir şeyi niçin soruyorsun? demeli. Lâkin insanın gerek kendi vücûdünü, gerek mevcûdat-ı sâireyi bilmesi "bi-vechin-mâ" olup vücûdün künhü i'tibâriyle değildir. Künh-i vücûdü Allâh'dan başka kimse bilmez." (Aynı eser, s. 84-85).

Vahdet-i Vücûd'e kail olanların "Vücûd Allâh'dan ibarettir." demeleri ma'kûlât ve ma'hususâtta ne varsa hepsi Allah'dır, demek değildir. Aksi hâlde vücûd mef-

hûmunda halk ile Hâlik arasında bir iştirâk kabul etmek lâzımgelir ki bu, sıfât-ı ilâhiyeye muhâlifdir. Selbî sıfatlar arasında "Muḥâlefetün li-'l-ḥavâdiş" vardır. Halk, hâdistir. Bu i'tibarla vücûd-ı halk bir emr-i i'tibârî ve izâfî, hattâ ve hattâ bir emr-i fehmi ve vehmîdir. Burada iki ihtimâl hatıra gelebilir: 1) Vücûd, ya halk'a hâsdir; Hâlik, bundan münezzehdir. 2) Yahud da vücûd Hâlik'a vasıftır; halk, bundan, mâhiyyeti i'tibârîyle uzaktır. Ehl-i vahdet, ikinci ihtimâl dâhilinde haklıdır. Maamâfih, birinci ihtimâl da yabana atılmaz. Bu hususta bizi bu mülâhazaya sevkeden, Esmâ-i Hüsnâ arasında "vücûd" sıfatının bulunmaması keyfiyettir. Kanââtimize daha açık bir ifâde vermek istersek deriz ki: "Zât-i Müte'âl'i" Sübhâne'llâhi 'ammâ yaşıfün" mutlakıyyeti içinde mutalea edince O'nu, hattâ Vücûd-'Adem kıyâsına sokmak da doğru olamaz. Bu mânâda Allâh: Vâcibü'l-Vücûd değil, Hâliķu'l-Vücûd'dur. Nitekim O, aynı zamanda "Hâliķu'l-'adem'dir. Zâten Mesnevî şârihi 'Abdullâh Efendi'nin vücûd hakkındaki mülâhazâtı (Bk. *Vahdet-i Vücûd*, s. 98-102) iyice tedkik edildiği takdirde kanâatimizi te'yîd eder.

Sûfiyye muhakkikininin :

"Mâ 'ademhayîm ü hestihâ-yi mâ Tü-vücûd-i mutlâkî fânî-nümâ" demeleri, mesele iyice tedkik ve tâmik edildiği takdirde, başka mânâyâ gelmez. Nitekim İmâm-ı Gazzâlî, *İhyâ'sında* "Vücûd-i mümkün dâimâ hâliktir." demiştir.

Sûfiyye, a'yân-i sâbiteyi: "Mümkînâtın İlm-i İlâhîde sâbit olan hakayiki" diye târif ediyor ve "bu hakâyik râyiha-i vücûd şemmetmemiştir." diyor. "Bu nasıl olur?" diyenlere de "vücûd, sübûtta a'ammîdir (daha 'ammîdir). Her sâbit olanın vücûd ile ittisâfî lâzımgelmez." cevabını veriyor. Gelenbevî İsmâil Efendi, *Celâl hâşiyesi*'nde "Fa-'l-mümkînâtu 'l-mevcûdetü 'ibâretün 'an-il-a'yânî 'ş-şâbiteti bi-şartı 'l-mazhariyya": Mümkînât-ı mevcûde, mazhariyyet şartıyla a'yân-i sâbiteden ibarettir." demektedir. Eflâtûn-i ilâhîye göre: "Allâh, vücûdün ve zâtın ötesindedir." Bu söz, "ötesi" kelimesine bir mekâniyyet mânâsı verememek şartıyla doğrudur. Diğer taraftan İmâm-ı Rabbânî de: "Vücûd fevkine 'urûc vâki olur." demek sûretiyle keyfiyyeti işâret etmiştir. (*Mektûbât tercemesi*, XVII. mektûb, c. I, s. 37).

Sûfiyye Lâ-İlâhe illâ 'llâ'h'a "Lâ-mevcûde illâ 'llâh" mânâsı vermişlerdir. Bununla, mevcûd olan her şey Cenâb-ı Hakk'dır, mânâsını murâd etmemişlerdir. Hazret-i 'Alî, Nebiyy-i Ekrem Efendimizden "Kâne'llâhu ve lem-yekün ma'ahu şey": Cenâb-ı Hakk var idi ve O'nunla beraber bir şey yoktu." hâdisini duyunca "El-ân 'alâ-mâ-kân: Hâlen de oyledir." demiştir. Burada insan aklı, güdük kalır. Hazret-i Peygamber'in "Evvelü mâ ḥaleķa'llâhu'l-'aql: Allâhın yarattığı ilk şey akıl'dır." hadîsindeki 'aql, 'aql-i beşerin muktebes bulunduğu hakikat-i rabbâniyyedir. Bu hakikat de "lâ-tudrikühü 'l-absâr ve hüve yüdrükü 'l-ebşâr ve hüve 'l-laṭîfü 'l-ḥabîr" (VI. Sûre, 103. Âyet) âyet-i kerîmesindeki idrâk-i feyyâzdan ibarettir.

Zamân ve mekân mefhûmlarını bu zâviyeden mutâlea ettiğimiz zaman, "Lî ma 'a-'llâhi vaḫtün" ve "Leyse 'inde Rabbike şabâḥun va 'lâ-mesâ'" hadîsleri daha iyi anlaşılır. Mesnevî şârihi Sarı Abdullâh Efendi'ye göre zaman: mertebe-i melekûtta Dehr ile müsemmâdır. Lâ-Tesübbü 'd-Dahre fa-inna 'd-Dahre huva'llâh; ve zaman: mertebe-i berzah'te 'Aşr ile müsemmâdır. Va 'l-aşri inne 'l-insâne le-ff-ḥuş; ve mertebe-i mülk ü şehâdette Zamân ile müsemmâdır. Nitekim Mevlânâ da *Mesnevî*'de:

Geh ez ân sù cümle-i millet yekîst
Şad-hezârân sâl ü yek sâ'at yekîst
Hest ezelrâ vü ebedrâ ittiḥâd
'Aḫlâ reh nîst z-an sù iftikâd

diyor. Mi'râc'ı bu ışık altında mutâlea edersek daha iyi anlarız.

Vahdet-i şühûd:

Tevhîd-i vücûdî'ye dâir az da olsa mâlûmat verdikten sonra artık Tevhîd-i şühûdî'ye geçebiliriz. Mâlûmdur ki Tevhîd-i vücûd erbâbı; yani Vahdet-i Vücûd ashâbı, nokta-i nazarlarına Kur'ân-ı Kerîmden: Huva 'l-avvalu va 'l-âhîru va 'z-zâhîru va 'l-bâtin. . . (LVII. Sûre, 3. Âyet); ve mâ-ramayta iz ramayta va lâkinna 'llâha ramâ. . . (VIII. Sûre, 17. Âyet); inna 'l-lazîna yubâyi'üneke inna-mâ yubayi'ûna 'llâh^a yadu'llâhi favka aydîhim. . . (XLVIII. Sûre, 10. Âyet) âyetlerini; "Allâhümme ente 'l-evvelü fe-leyse kıbleke şey'ün ve ente 'l-âhîrü fe-leyse ba'deke şey'ün ve ente 'z-zâhîru fe-leyse fevkake şey'ün ve ente 'l-bâtinü fe-leyse düneke şey'. . ." gibi hadîsleri delîl getirirler.

Müceddid-i Elf-i Sâni (hicrî 1000 inci yıldan sonrasının ve 2000 inci yıldan evvelinin müceddidi) İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ta ifâde ve işaret ettikleri gibi (Bk. Müstakimzade Süleyman Sa'düddîn Efendi tercemesi, 272. mektub. I. cild, taş basması, İstanbul h. 1277, s. 207-214): "Bu 'ibâdet-i mâsivâdan kemâl-i vücûdü nefy için hasrıdır, yoksa asl-i vücûdü nefy değildir. . . Maksûd hakikat değildir, mecâzdır ki hakîkatten eblâğdır. . . Hâsâ ve kellâ ki 'abd-i memlûkün fi'li mâlik-i muktedir'in fi'linin 'aynî ola. . . Şirk-i tarikat olan dü-bîn (iki gören) olmağı def'eylemek, Tevhîd-i Şühûdî ile hâsıdır. Tevhîd-i vücûdî ol makamda hiç lâzım değildir. Sâlikin meşhûd ve melhûzı Vâhid-i Mukaddes'ten gayri emr-i dîğerk olmamak gerektir ki fenâ (fânîlik) mütehakkik olup şirk-i tarikat mündefi' olur. Nahârda yalnız âftâbı görüp sitâreleri görmedikde def'-i dü-bînî (iki görürlük) hâsıdır. Her şend hezârân sitâre gündüz dahi mevcûd ise de maksûd, âftâb-i vâhid (tek güneş) meşhûd olmaktadır. Yıldızlar ma'dûm olsunlar, gerekse mevcûd olsunlar." Buna nazaran Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Şühûddur. Yani Vâcibü 'l-Vücûddan başkasına iltifât etmemktir.

"Leyse fî-cübbetî siva 'llâh; Sübhânî mâ a'azamü şânî; Leyse fî-'d-dâri gayrûhu deyyâr. . ." diyenler Müstakimzâde'nin tâbiriyle, "Yekbînî şâhında (Vahdet-i Şühûd dalında) açılmış güllerdir." (Aynı eser, s. 209). Zâten sûfiyye aâziminin vecid ve istiğrak anlarında, yahud sahv ve sükûn demlerinde söyledikleri sözleri, kelimeleri, meselâ Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Sübhânî mâ a'zamü şânî"; Hâllâc'ın "Ana 'l-haqq" demelerini tek kalemde şer'î esaslardan inhîrâf, küfre ittisâl sûretinde telâkkî etmek insâfsızlık olur. Bu mevzûda aâzim-i sûfiyyeyi, ederyâ-yi ahamdiyyete dökülen ırmaklar olarak mütâlea edersek bu kabîlden taşkınlıkları tabîi görmemiz icâbeder. Seylâb-i velâyyette elbette ve elbette bir nübüvvet sükûnu, hele risâlet-i ahamdiyye sekîneti bulmak mümkün değildir.

Burada Tasavvuf ışığı altında velî'nin ve velâyetin; nebî'nin ve nübüvvetin; resûlün ve risâletin ne olduğu sorulabilir ?

Velî: Hakk'ın dostudur; Velâyet: bu dostluğa mazhariyyet imtiyâzıdır. Elâ inna evliyâ'a 'llâhi lâ-havfün 'aleyhim ve lâ-hüm yahzenûn (X. Sûre, 62. Âyet). Velîlik ferdî, daha doğrusu infirâdîdir.

Nebî: Dostları arasından Haqq'ın halka kılavuz seçtiği zâttır. Nübüvvet: bu kılavuzluk hizmetidir. Nebîlik cem'î, daha doğrusu ictimâî ve ma'şerîdir.

Resûl: Nebîler arasında hizmet-i hâssa ifâsına memur edilen zâttır. Risâlet: Bu hizmet-i hâssaya mazhariyyetir.

Muhyî'd-Dîn İbnü 'l-'Arabî'nin, *Fusûs*'ta kendisini "Hâtem-i velâyet-i muhammediyye" addetmesi, Hâtemü 'n-nübüvve, bazı 'ulûm ve ma'rifî Hâtemü 'l-velâye'den ahzeder, demesi, (Fass-i Şît) bazı şârihlerin bu husûstaki te'villerine, ez-cümle Bosnalı 'Abdullâh Efendi'nin, "Pâdşâh kendi hazîne-dârından bir şey ala, kemâline ne

noksân ola?" yollu izâhına rağmen, mutlak olarak kâbil-i kabûl değildir. Ancak, bunu böylece kaydederken Hazret-i Şeyh'e ta'riz kat'iyyen hatırımızdan geçmez. Eyne 's-şerâ ve 's-Şüreyya? Bizim görüşümüz şudur ki velîler zümresine, bu hakîkî silsilet-üz-zehab'e Habîb-i Kibriyâ, Fahrü 'l-aşfiyâ, Nebiyy-i Muştafâ, Resûl-i müctebâ olan o zât-i sâhib-ün-nûr ve mir'ât-i huzûr elbette ve elbette dâhil ve bu husûsta mertebe-i evleviyyete elbette ve elbette vâsıldır. Yani O'nun velâyeti nübüvvet ve risâlet üstünde bir ma'nâ-yı 'abdiyyet ve habîbiyyet ifade eder. Esâsen "Mâ-kâne Muhammedün ebâ ahadin min-ricâliküm ve lâkin Resûla 'llâhi ve Hâteme 'n-nebiyyîn" (XXXIII. Sûre, 40. Âyet) âyet-i kerîmesini bu mulâhazalar zâviyesinden mutâlea etmek lâzımdır. Bu i'tibârla Velâyet-i Aḥmediyye, değil velâyet-i sâireye, hattâ nübüvvet ve risâlet-i sâireye bile maḳîs olamaz. Sâirenin velâyeti velâyet-i 'amme, velâyet-i Aḥmediyye ise velâyet-i hâssadır. Evliyâ 'ullâh kadrleri, değerleri, Fahr-i Kâinat'a olan nisbet derecelerine göre taayyün eder. "Ashâbî ka-'n-nücüm bi-eyyihim iḳtedeytüm ihtedeytüm" hadîs-i şerîfinde anılan ashâb, yalnız Şuḫbet-i Muhammediyyeye mazhariyyet iktisâb etmiş zevâtan ibâret olmayıp aynı zamanda Serdârı, Ebu 'l-Kâsım Muhammed Muştafâ olan bil'umum evliyâullâh zümresidir. Binâenaleyh, Muḫyi 'd-Dîn İbnü 'l-'Arâbî'nin, Hâtemü 'n-nübüvve, bazı 'ulûm ve ma'ârifî Hâtemü 'l-velâyden ahzeder, demesini, "şu 'â-i nübüvvet, mir'ât-ı velâyette lemeân eyler" mânâsına almak, Onun kendini "Hâtem-i velâyet-i Muhammediyye" saymasını da "Hâtemü 'n-Nebiyyîn"e intisâbından gelen şevke hamletmek muvâfık olur. Velâyet: 360. dereceye irtika cehdi, nübüvvet ve risâlet ise bu 360. dereceden sonra tekrar *sifr-i 'abdiyyet*'ten başlama imtiyâzıdır.

Tevhîd-i şühûd erbâbı, bu tarîk saliklerinin matlûba ulaşacağını, vücûd erbâbının yolda kalacağını; vücûd erbâbı ise, vücûd-i gayrin, mâsivânın nefyinden sonra Hakk'a vusûlün, şühûd husûlünün mümkün olacağını söyler. (Yukarıda adı geçen eser, s. 210). Hattâ ikinciler, Hazret-i Peygamberin, kemâlât-i nübüvvetin tahakkukundan sonra "şühûd-i vahdet der-keşret" makâmında bulunduğunu beyân ederler ve "İnnâ a'ṭaynâke 'l-Kevşer" âyet-i kerîmesi'nin (CVIII. Sûre, I. Âyet) bu makama işâret olduğunu bildirirler; Kevşer'i: "Şühûd-i vahdet der-keşret" diye terceme ederler. Halbuki Şâh Nakşbend Hazretleri: "Herçi dîde şüd ve şenîde şüd ve dânistе şüd heme an gayrest. Be-hakîkat kelime-i lâ nefy-i an bâyed kerd: Görülmüş, işitilmiş ve ilm lâhik olmuş her şey gayrdır. Filhakîka, Kelime-i Tevhîd'deki "lâ" onu nefyeder." demiştir. O'na göre "şühûd-i vahdet der-keşret" dahi nefye şayandır. Bu ise "Zât-i ecell ü a'lâ"ya yaraşmaz. Şâh-i Nakşbend, daha ileriye giderek: "Ma'rifet-i Ḥudâ Bahâ'ü 'd-Dîn'e harâm olsun ki anın ibtidâsı Bâyezîd intihâsı olmasaydı... Bâyezîd ol-kadar ululukla meşhûd ve müşâhedâttan geçemeyip "Sübḥânî mâ a'zamu şânî" berzahından kendisini kurtaramamışlardır." demiştir. (Aynı eser, s. 210). Tevhîd-i Şühûdî erbâbına göre Tevhîd-i vücûdî ashâbının huzûru huzûr-i Hakk değil, zuhûrâttan zuhûr-i zillidir. Çünkü Hakk: "verâ'i verâ"dır. Zilâl ve zuhûrât mebdâdî ve mukaddemâttır." (Aynı eser, s. 210)¹.

¹ Bugün hayatta bulunan hâl ehli bir zât, "insan: mâddesi maḥdûd, mânası gayr-i maḥdûd bir mevcuddur." der.

Burada

"Kaldır perdeyi aradan

Göster cemâlini yaradan!"

Yunus Emre

beḫti de hatırlanır.

İslâm'da Tasavvuf var mıdır?

Şunu sarîh olarak bilmek lâzımdır ki Tasavvuf demek, Târîkat demek değildir. Ve Târîkat demek de Tekye faâliyyeti mânâsına gelmez. Şunu unutmamak lâzımdır ki Tekye faâliyyeti 1925'ten bu yana kanunla mülğadır.

Afî'u'llâha ve afî'u'r-Rasûle ve uli-'l-emri minküm" (IV. Sûre, 59. Âyet) âyet-i kerîmesi bu hususta sarîh kıstâstır. İslâm'da ve hakîkatte en büyük mürşid, Hazret-i Fahr-i Kâinâttır. O'nun üzerinde mürşid tasavvuru bâttır. En büyük tarîk, Târîkât-i Muhammediyye, tarîkat-ı Kur'âniyyedir. "İnne ekremeküm 'inde'llâhi etkâküm" (II. Sûre, 13. Âyet). Tasavvufun bir mânâsı da takvâ-yi tâm, takvâ-yi ekmeldir. Bu i'tibârla mutasavvif: müttakî demektir. İttikâ, îmânda kemâl ifâde ettiğine nazaran gerçek mutasavvif demek olan müttakî: "mü'min-i kâmil"dir. İmân dışı bir tasavvuf telâkkisi bir "vehm-i fehmi" veya bir "fehmi-i vehmi"dir.

Bütün bunlarla beraber, Hakk'a ulaşmanın, daha şümüllü bir ifâde ile fazâil-i Ahmediyyeye ermenin, esrâr-ı ahadiyyeyi derketmenin tek yolu ve yegâne çaresi Kur'ân'a tevessül, Allâh'a tevekküldür. Burada şerîat, tarîkat, ma'rifet ve hakîkat birleşir. Bizce Tevhîd-i hakîkî: mâdde ile ma'nâ'nın, halk'la Hakk'ın, zâhirle bâtının, zerre ile güneşin beraberleşmesidir. Hulûl ve ittihad (incarnation) bâttır. Aynada görünen: vücud değil, hayâl'dir. Tasavvuf vâdîsinde ifrâta gidenlerin yanıldıkları nokta budur. Hakk, vehme ve fehme sîgmaktan münezzehtir. Binâenaleyh, olanca gayretler Hakk'ı, ya'ni hakikat-ül-hakâyık'ı taharrî hamlesinden ibârettir. Bu hamle tezekkür veya tefekkür yoluyla olur. "Ve la-zikru'llâhi ekber Va'llâhu ya'lamü mâ taşna'ün" (XXIX. Sûre, 45. Âyet). Bu yolda zikir dış, fikir içtir. "Fikratu sâ'atin hayrûn min-îbâdati sânatm (av: sittîna sanatm)" (Câmi'u's-şagîr hadîslerindedir; Râvîsi Hazret-i Abû-Hurayra'dır). Bu yolda da fikir dışta, zikir içtedir. Diğer bir tâbirle fikir, rûhun zikri; zikir, vücûdün fikridir.

Esasta bulunmamakla beraber zamanla müteşerri'în ile mutasavvif'în diye iki zümre teessüs etmiştir. Müteşerri'în zâhirin, mutasavvif'în de bâtının mümessilidir. "Huva'l-avvalü, va'l-âhîru, va'z-zâhirü va'l-bâtin. (LVII.Sûre, 3. Âyet) İhtilâf noktası şudur: Müteşerri'în, farzı'âlî, sünemi tâlî sayarlar; 'amelî mukaddem, niyyeti muahhar sanırlar. Mutasavvif'în ise 'amel'den evvel emel'e, farzdan önce sünene i'tibâr ederler. Farz ve amel bir mükellefiyyet-i abdiyyedir; emel ve sünnet ise bir gayret-i ubûdiyyedir.

Mükellefiyyeti ifâ edende bir hazz-i ma'nevî, gayret-i ubûdiyye gösterende bir hubb-i ledünnî husûl bulur. Şu da var ki "hazz-i ma'nevî"siz "hubb-i ledünnî" bal ! diye bağırان bir kimsenin ağzının tatlılanması kabîlindedir.

Tasavvufun Târîhî seyri :

Keyfiyet böylece bilindikten sonra artık Tasavvufun târîhî seyrine umûmî bir nazar atabiliriz. Bu hususta sistemlerden şahıslara gitmek veya şahıslardan sistemlere intikal etmek gibi başlıca iki yol tutulmuştur. Birinci yol icmâlî, ikinci yol tafsilîdir. "ağ-çuruğu ila'llâhi bi-'adedi enfâsi'l-halâyiğ."

Biz icmâlde tafsile giderken tafsilde icmâlî zarûrî görmekteyiz.

Bu mevzû'da tarih metodu, daima gözönünde bulundurulmalıdır.

Şöyle bir tasnifin en doğru bir tedkîk yolu olduğuna kaniiz :

- 1) Târîkatler-öncesi Tasavvuf,
- 2) Şahıslar etrafında sistemleşerek ve teşkilâtlaşarak yayılma devri,
- 3) Dağılma devri,

4) 13-14 asırlık bir seyirden sonra Tasavvufun bugünkü "İslâmî ilâhiyât"daki yeri.

Bu tasnif şahsîdir. İşin tedkikine girişmeden önce "menkûlât"mı, "ma'kûlât"mı suâlîne bir cevâb aramak mecbûriyyetindeyiz. İslâm'ı, nasıl bir lâ-ma'kûl menkûlât manzûmesi" sanmak hatâli ise, bir "lâ-menkûl ma'kûlât mecmûası" saymak da o nisbette tehlikelidir. Nitekim İslâmî ve dolayısıyla rabbânî kaynaktan nebeân eden Tasavvuf'u bir lâ-ma'kûl menkûlât çerçevesinde mutâleaye kalkışmak, öze nüfûz edememekten gelen dalâlet ve bir lâ-menkûl ma'kûlât imtihânına tâbi tutmak ise çıkmaza sapmanın ifâdesi sûretinde ilmî bir gaflettir.

1) *Tarîkatler-öncesi Tasavvuf*:

"Devre-i ûlû Tasavvufu" diyebileceğimiz bu devre tasavvufunda umûmî manzara "Hükm-i Qur'an ve isr-i Resûle iktifâya i'tinâ cehdinden, yani: "Zühdî hamle" den ibârettir. Şahıslar ma'dûd, istilâhlar mahdûddur.

Risâle-i Kuşeyriyye'ye göre (Bulak tab'ı, h. 1284) başlıca zevât: 1) İbrâhim b. Edhem, 2) Zu'n-Nûn-i Mısırî, 3) Ma'rûf-i Kerhî, 4) Seriyî-üs-Sekâfî, 6) Bîşr-ül-Hâfî, 7) Şakîk-i Belhî, 8) Ebû-Yezîd-i Bistâmî, 9) Cüneyd-i Bağdadî dâhil olmak üzere 100 kadardır. Bu zevât, hicrî II. asırla nihâyet IV. asır sonları arasında yetişmişlerdir. Dikkat edilirse bu devir, İhvân-uş-Şafâ ve Hüllân-ül-Vefâ'nın teşekkül ettiği, *Ârâ'u Ahl-il-Madînat-il-Fâzıla*'nin yazıldığı, i'tizâl'in alıp yürüdüğü, ifrât cereyânların İslâm'ı tehdîd eder hâle geldiği zamânlardır. Demek ki bu zevât: haqâyik-i İslâm'ı müdâfaa eden ma'nevî mücâhidlerdir.

İstilâhlara gelince: bu bahse girerken *Risâle-i Kuşeyriyye* sâhibinin de beyân ettiği vechile (Mısır tab'ı, s. 40): "Ulemâdan her tâifenin kendilerine mahsûs olarak kullandıkları, ve kullandıklarıyla başkalarından ayrıldıkları birtakım lafızlar (istilâhlar) olduğunu bilesin. Bu tâife (mutasavvife) de kendi aralarında remizli lâfızları kullanan kimselerdir."

Risâle'de tesbît edilen başlıca istilâhlar şunlardır¹:

el-Mağâm, el-Hâl, el-Kabz, el-Bast, el-Heybe, el-Üns, et-Tevâcüd, el-Vecd, el-Vücüd, el-Cem', el-Farq, el-Cem'-ül-cem', el-Farq-üş-şânî, el-Fenâ', el-Bekâ', el-Ğibe, el-Huzûr, aş-Şahv, es-Sekr, ez-zevk, eş-Şirb, el-Mahv, el-İsbât, es-Setr, et-Tecellî, el-Muğâzara, el-Mükâşefe, el-Müşâhede, el-Levâ'ih, at-Ṭavâli', el-Levâmi', el-Bevâdih, el-Hücûm, et-Telvîn, el-Ḳurb, el-Bu'd, eş-Şerî'a, el-Haḳîka, en-Nefs, el-Hâṭir, 'İlm-ül-yakîn, 'Ayn-ül-yakîn, Haḳḳ-ul-yakîn, el-Vârid, eş-Şâhid, er-Rûh, es-Sirr. (Aynı eser, s. 41-59) Risâlede bundan sonra sülûk erbâbının "medâric"i olan makamların şerhine geçilir (s. 59-228) Bu istilâhların İslâmî esâslar dâiresinde olması da Tasavvuf'un menşeyini belirtmeğe bir delil sayılabilir.

¹ Tasavvuf istilâhlarını ihtiva eden eserler:

1) Muḥyi'd-Dîn İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*'de kullandığı istilâhlar, Cürcânî'nin *Ta'rifât*'ının muhtelif neşirlerinin sonunda basılmıştır.

2) 'Abdü'r-Rezzâk-i Kâşânî, *İstilâhâtü's-Şüfiyye*, Basılışı Tehrân ş. 1315.

3) Cürcânî, *Ta'rifât*, Mısır 1283, İstanbul 1300, Mısır 1306.

4) *Risâlet-ül-Kuşeyriyye*, Mısır 1284, 1306.

5) Abû-Naşri's-Serrâc, *Kitâbu'l-Lüma'*, Leiden 1914 (Nicholson neşri).

6) Hucvîrî, *Keşf-ül-Mahcûb*, Jukofsky tab'ı, 1926 (1344). Hindistan'da da basılmıştır. 1911de eser, Nicholson tarafından İngilizceye çevrilmiştir. (Abû-Ya'kub-i Sicistânî'nin İsmâliyye mezhebine dair yazdığı ve H. Corbin'in Ş. 1327 — M. 1949 senesinde Tehrân'da Fransızca bir mukaddimeyi muhtevî olarak neşrettiği aynı addaki eserle bunu karıştırmamalıdır.)

II. Tasavvufun şahıslar etrafında sistemleşerek ve teşkilâtlâşarak yayılma devri :

Şöyle böyle hicrî V. asırdan başlayarak XII. asır sonuna kadar gelen bu devir de başlıca iki kısma ayrılır :

- a) Müessisler (Tarikat kuranlar),
- b) Müceddidler (Kol kuranlar).

Bu devrede tasavvuf, büyük şahsiyetler elinde sistemleşmiş, dergâhlar, hânkâhlar etrafında teşkilâtlaşmış olarak görülür. İlk devrede ekilen ma'nevî tohumlar, gelişip başak vermiş, bu başaklardan alınan yeni tohumlar geniş sâhalara serpilmiştir. Böylece İslâm dîninin yayıldığı hemen her yerde muayyen tasavvuf hizibleri teşekkül etmeğe başlamıştır. Bu devrede büyük şahsiyetler yetişmiştir. Bu zevât etrafında ayrı ayrı meşreb grupları teşekkül, âdâb ve erkân teessüs, bu sûretle de yollar taayyün etmiştir. Bunlar arasında derece gözetilmez. "Aşhâbî ke-'n-nucûmi bi-ayyihim iktedaytüm ihtedeytüm". Evliyâ-yi izâm, mânevî ashâb-i kirâmdır.

Bu gruplar, muhtelif adlar almışlardır. Adlardaki ihtilâf, rü'yet zâviyelerindeki hilâftandır. Nukta-i câmi'a: haķıķat-i Aḥmediyye'dir. Bu noktaya ulaşmıyan hat, bâtıldır.

"İnne ekremküm inda'llâhi etḳāküm" (IL. Sûre, 13. Âyet). Takvâ-yi hakikî, işr-i Resûl üzere olmaktır. Resûl-i mümtâzî îmân semâsının Kutub Yıldızı sayanlar vardır. O, yalnız Kutub Yıldızı değil, bizzât Kutub'dur; hem de Kutb-i mu'azzam ve Kutb-i a'zamdır. Ashâba iktida, Tasavvuf câmiinde İmâm-i Enbiyâ'ya iktidâdır. O câmi'de tevhîd'in ezâmî okunur, o câmi'de tevhîd'in tesbîhî çekilir, tevhîdin tehlîli dinlenir, tevhîdin niyâzı yükselir, o câmi'den tevhîdin âmîn sesi gelir. Gruplar arasındaki fark, nağmelerin tîz veya pest, dinliyenlerin derk-i yakîn ile ayık veya bir sekr-i rûhânî ile mest olmalarından ibârettir.

Tasavvuf teşekkülleri, On iki Burc gibi, On iki İmâm gibi, mâddî altı yönün mânevî altı yönle mecmûu olan Cihât-ı İsnâ 'Aşer (12 cihet) gibi on ikidir :

1) Kâdirî, 2) Rifâî, 3) Medyenî, 4) Kübrevî, 5) Düssûķî, 6) Bedevî, 7) Şâzelî, 8) Ekberî, 9) Mevlevî, 10) Sa'dî, 11) Yesevî, 12) Naķşî. Bunların bazılarını kol sayıp yerlerine kol sayılanlardan birini koyanlar da vardır.

Memleketimizde vaktiyle bu esas teşekküllerin bazılarında başka Kâdiriyye'nin Rûmiyye, Eşrefiyye; Ekberiyye'nin Melâmiyye, Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Ḥalvetiyye; Ḥalvetiyyenin de Rûşeniyye, Gülşeniyye, Sünbülüyye, Şa'b'âniyye, 'Uşşâkiyye; Melâmiyyenin Celvetiyye; Celvetiyyenin Mısıriyye, Cerrâhiyye, Bekriyye, Selâmiyye; Düssuķiyyenin Zeyniyye kolları veya dalları yaygın idi.

III. Dağılma devresi:

Kuruluş ve yayılış devirlerinden sonra duraklama ve dağılma devresi başlar. Bunun çeşidli âmilleri vardır. Başta, Tasavvuf mensuplarının, işi bir menfaat vâsıtası hâline getirmeleri gelir. Aslında ahlâk esasına dayanan bu sistem, zamanla ahlâk dışı hâl ve hareketlerle illetli insanlar elinde kalmıştır. Bu yüzden çökmüştür.

IV. 13-14 asırlık bir seyirden sonra tasavvufun bugünkü İslâmî ilâhiyattaki yeri :

Her zâhirin bir bâtını vardır. Yolunda olmak şartıyla her hamle insânı Hakk'a yaklaştırır; bâtıldan uzaklaştırır. Her mecâz, rûhu bir hakîkata ulaştırır. Gaflet, aslında arı ve duru olan rûha çirk-i şirki bulaştırır. Himmet olmaksızın, şekk seddi yarılmaz ve yakîn'e varılmaz. Mebde'siz me'âd olamaz; insân denilen haberci kuş, rabbânî hidâyetin rehberliğine ermeden menzil-i maksûdu bulamaz; gönül vâdfisi, ma'nevî

sel gelmeden dolamaz. Enbiyâ-yi 'izâm ve rüsül-i kirâm hazerâtı, Hazret-i Âdem'den bu yana rabbânî rehberler ve insânlığı dalgalardan, fırtınalardan kurtarıp selâmet sâhiline kavuşturmağa vakf-i nefis etmiş ilâhî gerçek erlerdir. Kahramanlar, târih adı verilen ma'şerî hâfızada yaşarlar. Suhuf-i mübâreke ve kütüb-i mukaddese, asillariyle, o zevâtın hâlidir. *Kur'ân-ı Kerîm*, *Suhuf'ün* ve *Üç Kitâb'ın* meâl-i kemâlidir. Ahâdîs-i şerîfe, Furkân-i azîm-üş-şânın izâhıdır. Bu i'tibarla Hazret-i Faḥr-i Âlem, müfessir-i a'zamdır. İcmâ': müfessirle müfesserin nokta-i câmiasında toplanır. Kıyâs: Edille-i Selâsenin, tebeddül-i ezmân sebebiyle ahkâma tatbîkidir. Nazar-ı İslâm'da: Şerî'at, Tarîkat, Ma'rifet, Hâkîkat ayrılığı yoktur. Bu husûsta tavehhüm edilecek fark, tefrika'dır. Tefrika, yıkılmanın ilk adımıdır. "Ve lâ-teferrekû" emri celîli, bu bâbda vârid olan emri kat'îdir.

Nesh, hükmi-izâfîdir; bu izâfiyyet de mekânîdir, zemânî değildir. "Mine-'l-cinneti ve 'n-nâs" ile biten Kur'ân-ı Kerîm, muhtâr kavle göre besmele ile başlar. Besmelenin başındaki "b" ile "ve 'n-nâs"ın sonundaki "s" bir araya gelince tereküb eden kelime "b^es"dir ki kifâyet ifâde eder. Yani insan, Kur'ân'a imtisâl ederse rabbânî saâdet için bu mazhariyyet yeter¹. Yok eğer Kitâb-ullâh, "El-Ḥamdu" ile başlıyorsa ilk harf olan "elif", "ve 'n-nâs"ın sonundaki "s" ile birleştirilince husûle gelen kelime "üs" olur. Bu da Kur'ân'ın ma'nevî "üss-i i'tilâ" olduğuna delâlet eder. Kur'ânla "bes" diyenlere, Kur'ânda "üs" bulanlara ne mutlu !

Kur'ân'da hikmetler vardır; Kur'ân-i ḥakîm denmesi bundandır.

Kur'ân'da ibretler vardır; "Fa-'tebirü yâ uli-'l-ebşâr !"

Kur'ân'da şifâ vardır; "Fîhi şifâ'ün li-'n-nâs". "Şifâ'ün li-'l-müslimîn ve 'l-müslimât" değil de "şifâ'ün li-'n-nâs". İnsânlığın bugün geçirmekte olduğu manevî kriz, İslâm âleminin içinde bulunduğu herc-ü-merc rûh-ı Kur'ân'a yaklaşmamak, lübb-i Kur'ândan uzaklaşmak seyyiesidir.

"Naşr" Sûresinin iki izâhı vardır: biri icmâlî, biri tafsîlî. İzâh-i icmâlîsi "Feth-i Mekke"dir. Mekke'nin fethi, Tevhîd'in şirk'e galebesidir. O günkü şirk, bugünkü dünyâ-şümûl şirke nazaran bir şirzime-i kalîledir. İnsânlığa, müslümanlığa bu Sûre ile bir feth-i şâmil mev'üddür. İmân erbâbı, bu hulfü bulunmayan ilâhî va'din tecelliyyâtını, müstakbelin aynasında görür gibidirler. Bu tecellî ve zuhûrun ilk lem'aları insanlığın alınına vurmağa başlamıştır. Hakîkî insanlık, gerçek müslümanlıktır.

Fakülteyi bitirenler ileride ister vâiz olsunlar, ister müftü; ister muktedâ olsunlar ister, muktedî; evde, câmi'de, sokakta, mektepte bu gayeyi unutmamağa, Türk milletinin nabzını elde tutmağa, Allâh'ın ve Peygamber'in yolundan, Allâh ve Peygamber yolunda olanların yolundan ayrılmamağa mecburdurlar. Şerî'at de bu, tarîkat de bu, ma'rifet de bu, hakikat de budur !

İşte Tasavvuf, gerçek Tasavvuf !

¹ Bu yazının matbaa tashihleri üzerinde çalışırken *Harâbât'ta* bir İrânî şâirin şu beytini gördüm:

اول و آخر قرآن زجه با آمد و سین
یعنی اندرره دین رهبر تو قرآن بس .

(Neden Kur'ân'ın evveline b-b, sonuna s-s, geldi? Dîn yolunda sana kılavuz olarak Kur'ân yeter, demek olur.) Bkz. İstanbul, H. 1292, Matbaa-i Âmire, II. C. 339. S.

BAKARA BÖLÜMÜNÜN TÜRKÇESİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Ismayıl Hakkı BALTACIOĞLU

Ben üç yıldan beridir Kur'an'ı Türkçeye çevirmeye çalışıyorum. Bu işe kendimi vermemin başlıca sebeplerini kısaca yazıyorum :

- 1) Bütün Kur'an çevirmeleri yanlışlarla doludur.
- 2) Bu yanlış çevirmeler üzerinde yapılan Kur'an açıklamaları da yanlışlarla doludur.
- 3) Gerek çevirme gerek açıklama dilleri ne Türkçedir ne de Arapçadır. Arapçanın karşısında haksız yere duyulan bir aşağılık duygusunun eseri olan soysuz bir dildir.
- 4) Kur'an'ı ancak felsefî kültürü olan bir kimse çevirebilir.
- 5) Bütün Avrupalı uluslar din bitiklerini ana dillerine çevirmişlerdir.
- 6) Bu çevirme işi yapılmadıkça gerçekten rönesans yapılamaz; ulus dili gerçekten arınamaz.
- 7) Kur'an'ın Türkçeye doğru olarak çevrilmesi büyük bir türkleşme, özleşme, dilleşme, kültürleşme oluşunun başlangıcı olacaktır.

İlâhiyet Fakültesi dergisinin bu sayısında ana dilimize çevirdiğim Bakare Sûresinin son kısmını da vermiş oluyorum.

Bakare sûresinin 138 nci âyeti hristiyanların vaftiz dediğimiz dinî göreneklerine karşı sunulmuştur. Besbelli ki dinin böyle verilemeyeceğini, ancak Tanrı yönünden sunulabileceğini anlatıyor. Yukarıdaki sözlerime kanıt olarak Bakare Sûresinin bu 138 inci âyetinin türkçeye nasıl çevrilmiş olduğunu gösteriyorum.

“Allah boyasına bak (vaftiz nolacak) Allah'tan güzel boya vuran olur mu? Biz işte ona ibadet ederiz” (Muhammed Hamdi Yazır, Kur'an Dili, s. 513).

“Allah'ın boyasile boyandık. Allah'tan daha iyi boyası olan kimdir? Biz yalnız ona ibadet edenleriz” (İzmirli İsmail Hakkı, Maanî Kur'an, s. 44).

Bu anlayışlar, bu yazışlar Kur'an çevirmelerinin doğruluk, güzellik bakımından ne durumda olduğunu göstermeye yeticidir.

Şimdi bu incitici karşılıkları bir yana bırakıp âyetin anlamını sezer gibi olan bir çevirmeye, Mehmet Vehbi Efendi'nin çevirmesine bakalım :

“Yahut ve Nasarî hilâf ve şikakı izhar ettikten sonra siz anlara deyin ki: “milleti hanifiyye olan milleti İbrahim'e ve dini Muhammediye tebaiyet olmadı. İllâ Allah'ın dini ve fitratı oldu. Ve din cihetinden Allahü teâlâdan ahsen kim olabilir? elbette kimse olamaz. Halbuki biz ancak Alla'hü teâlâyâ ibadet edicileriz” (Hülâsat-ül-Beyan fi Tefsir-il-Kur'an, birinci cilt, s. 245).

Bu sözler türkçe değildir, osmanlıca da değildir, ya necedir ?

Çevirmede geçen öz türkçe kelimelerin osmanlıcadaki, arapçadaki karşılıkları :

Aklık	: Birğ.
Arı	: Tayyip, helâl.
Arısız	: Haram
Arısız yaklaşma	: Zina
Bağınık	: Müslim
Bağınmak	: Teslim olmak
Bağış dilemek	: Şefaât etmek.
Beğenek	: Mesûbe, savap.
Berkitmek	: Teyit etmek
Birleyici	: Hanîf, muvahhit.
Boşuğ	: İzin
Dalgı	: Gaflet.
Katlanmak	: Sabretmek
Değgi değmek	: Musibet isabet etmek
Dirim	: Hayat.
Dolanma	: Tavaf.
Dölendirmek	: Tatmin etmek, teskin etmek
Esirgeyici	: Rahim.
Doygu (geçimlik)	: Nafaka.
Ege	: Melik.
Geçimlik (doygu)	: Nafaka.
Gönlüne bildirmek	: Vahyetmek.
Gönül, gönül dileği	: Rıza.
Dirilme günü	: Kıyamet günü.
Kanıt	: Bürhan.
Kapsayıcı	: Vâsığ.
Karıştırıcı	: Fâsit.
Kendi kendine olucu	: Kayyum
Kendine yetici	: Gani, müstağni.
Koruyucu	: Veli.
Kurtulmalık	: Fidyе.
Kutlu Tin	: Ruh-ül-Kudüs.
Kutlu Yüğünek	: Mescit-il-Haram.
Ödeşme	: Kısas.
Ödek	: İkap.
Ödvü	: Hamd.
Övgü	: Şükür.
Övgülemek	: Şükretmek.
Önder	: İmam
Orun	: Makam.
Özğü	: Mahsus.
Özgür	: Hür.
Saklayıcı	: Reûf.
Seçkinlemek	: İstifa etmek.
Sinama	: Fitne.
Sıymak	: Hezimete uğratmak.

Son gün	: Yevm-ül-ahir.
Sunmak	: Tenzil.
Tapkı	: Mensek
Tutsak	: Rıkap.
Tutsulamak	: Vasiyet etmek.
Tutku	: Hevâ ve heves.
Türetken	: Mübdi.
Ülüş	: Nasîp.
Ürem	: Rıbâ.
Ürün	: Semere.
Üzgülü	: Ezâ.
Vuruşma	: Kital.
Yanıtlamak	: Tecziye etmek.
Yasanlamak	: Azmetmek.
Yeremek	: Günah, ism.
Yitirmek	: Zayi etmek.
Yey	: Hayırlı.
Yönelge	: Kible.
Yolda kalan	: İbn-üs-sebîl.
Yönet	: Veçhe.
Yumuşak davranıcı	: Halîm.
Yükünmek	: Secde etmek
Yüzsürü	: Hac.

S I Ğ I R B Ö L Ü M Ü

(Sürenin başı bu sayıdan önce basılmıştır)

- 91) O gün onlara: “Tanrı’nın sunduğuna inanın!” denilmişti de onlar: “biz, bize gönderilene inanırız” demişler, ondan ötesini de tanımamışlardı. Oysa ki ellerinde olanı doğrulayıcı gerçek odur. Onlara de ki: “siz inanır kimseler idiniz de bundan önce Tanrı’nın yalvaçlarını ne diye öldürdünüz?”
- 92) Hem gerçekten Musa size belliklerle gelmişti de sonra siz onun ardından buzağıyı Tanrı edinmiştiniz. Sizler kıyıcılarınsınız.
- 93) O gün sizden söz almış dağ parçasını üzerine kaldırmıştık. “Size verdiğimizizi sıkı tutun, onu dinleyin” demiştik. Onlar ise: “dinledik, yine de karşı koyuyoruz” dediler. Tanrı tanımazlıkları yüzünden onların gönüllerinde buzağı yer etmişti. Onlara de ki: “siz inanan kimselerseniz, bu inancınızın size yaptırdığı iş ne kötüdür!”
- 94) De ki: “eğer öteki acun evi Tanrı katında herkese özgü olmayıp da yalnız size özgü ise, doğru da söylüyorsanız hemen ölümü dileyin!”
- 95) Oysa ki onlar bundan önce kendi istekleriyle yaptıklarından dolayı ölümü hiç dilemezler. Tanrı ise kıyıcıları bilicidir.
- 96) Onları herkesten Tanrı’ya ortak koştuklarından da yaşamaya düşkün bulursun. Her biri bin yıl yaşamayı ister. Bu kadar uzun yaşamakla onlar için kından kurtulmak yoktur. Tanrı onların işlediklerini görücüdür.

- 97) Cebrail'e yağdı olan kimselere de ki: "kendilerinden öncekileri doğrulamak üzere, hem de inananlar için doğru yolu gösterici, muştulayıcı olarak Tanrı'nın boşusuyla Kur'an'ın senin gönlüne bildiren odur"
- 98) Her kim Tanrı'ya, Gökçelerine, yalvaçlarına, Cebrail'e Mikâel'e yağılık ederse gerçekten Tanrı da tanımazların yağısıdır.
- 99) Biz sana belli belgeler indirdik. Bunları tanımayanlar yalnız karıştıracılardır.
- 100) Her andlaşma yapıldıktan sonra içlerinden bir kısmı bozmadılar mı? Besselli, onların çoğunluğu inanmayan kimselerdir.
- 101) Tanrı katından ellerinde bulunanı doğrulamak üzere onlara bir yalvaç gelince kendilerine bitik verilenlerden bir kısmı, sanki bilmiyorlarmış gibi, onu başlarından savdılar.
- 102) Onlar Süleyman'ın eğeliği için Şeytanların söylentilerine de kandılar. Süleyman ise Tanrı tanımazlık etmedi. Ancak, Şeytanlar Tanrı tanımazlık ettiler. Onlar herkese büyüü öğretiler, Babil'de iki Gökçeye, Harut ile Marut'a indirilmiş olanı da onlar öğretiler. O iki Gökçe ise: "gerçekten, bizimkisi bir sınamadır. Sakın Tanrı tanımazlık etmeyin!" demeden hiç kimseye bunu öğretmezlerdi. Bunun üzerine o iki gökçeden karı ile koca arasını nasıl bozacaklarını öğrenmişlerdi. Onlar bununla Tanrı'nın dileği olmaksızın hiç kimseye yazık etmezlerdi— böylece kendilerine yararı olanı değil belki yazığı olanı öğreniyorlardı. Onlar gerçekten biliyorlardı ki bunları satın alanlara öbür acunda pay yoktur. Onlar kendilerini gerçekten ne kötü bir nesne karşılığında sattıklarını bir bilselerdi !
- 103) Onlar inanıp, sakınsalardı, Tanrı katında kazanacakları beğenekler kendileri için yey olacaktı. Bunu bir bilselerdi !
- 104) Ey inanırlar! "bize bak!" demeyin, "bizi gözet!" deyin. Bu söze kulak verin: Tanrı tanımazlar için acıklı kın vardır.
- 105) Bitiklilerden olup da tanımazlık edenler de, Tanrı'ya ortak koşanlar da, Tanrı'nızdan size bir iyilik gelmesini istemezler. Tanrı ise esirgemesini dileğine özgüler. Gerçekten, Tanrı ulu artıklığın ıssıdır.
- 106) Biz hangi belgeyi ortadan kaldırırsak, ya da unutturursak yerine yeyrek olanını, ya da benzerlerini getiririz. Bilmez misin ki, gerçekten Tanrı'nın gücü her nesneye yeticidir.
- 107) Bilmez misin ki gerçekten yerlerin de, göklerin de eğeliği Tanrı'nındır. Bizim için ondan başka ne koruyucu, ne de yardımcı yoktur.
- 108) Yoksa bundan önce Musa'yı sorguya çektikleri gibi siz de yalvaçlarınızı sorguya çekmek mi istiyorsunuz? Her kim inanmayı tanımamaya geçişecek olursa gerçekten o artık doğru yoldan sapmış olur.
- 109) Bitiklilerden bir çoğu —gerçek kendilerince anlaşıldıktan sonra dahi— içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi inancınızdan ayırıp Tanrı tanımazlığa döndürmek isterler. Tanrı'dan onlar için buyruk gelene dek onları bağışlayın, onları kınamayın. İşkilsiz, Tanrı'nın gücü her nesneye yeticidir.
- 110) Yalvarıya durun, turanağı verin. Kendiniz için iyilik olarak ne sunarsanız Tanrı'nın katında onu bulursunuz. Gerçekten Tanrı sizin her işlediğinizi görücüdür.
- 111) Dediler: "Yahudi ile Nasarîden başkası Uçmak'a giremez". Bu, onların kurnuntuları! Onlara de ki: "eğer siz doğru sözlü iseniz, kanıtlarınızı getirin."
- 112) Evet, her kim iyilik işliyerek kendini Tanrı'ya verecek olursa işte onlar için çalap'ının katında karşılık vardır. Hem onlar için ne korku, ne de kaygı yoktur.

- 113) Yahudiler “Hıristiyanlığın sağlam bir temeli yok” dediler. Hıristiyanlar da “Yahudiliğin sağlam temeli yok” dediler. Oysa ki her ikisi de Bitik’i okuyorlar. Okumak bilmiyenler de onların söylediklerini söylerler. Tanrı ise onların aralarında uyuşmadıkları nesneyi dirilme gününde yargılayacaktır.
- 114) Tanrının yüküneklerinde onun adının anılmasını yasak eden, o yüküneklerin yıkılmasına çalışan kimseden daha kıyıcı olan var mıdır? Onlar oralara ancak korka korka girmelidirler. Onlar için bu acunda aşağılanma, onlar için öteki dünyada da büyük kın vardır.
- 115) Doğu da Tanrı’nındır, Batı’da! Nereye yönelirseniz yönelin, Tanrı’nın kendisi oradadır. İşkilsiz Tanrı her yeri kapsayıcıdır, bilicidir.
- 116) “Tanrı kendine çocuk edindi” dediler. O, bundan arınıktır. Besbelli ki yerlerde, göklerde ne varsa hepsi Tanrı’nındır. Hepsi de ona boyun eğicidir.
- 117) Yerlerin de, göklerin de türetkeni Tanrıdır. Tanrı bir işi yasaladı mı, ona yalnız “ol!” der, o da oluverir.
- 118) Bilmiyenler de derler: “ne olurdu, Tanrı bizimle konuşsa, ya da bize bir belge gönderse”. Onlardan öncekiler de onlar gibi söylemişlerdi. Onların gönülleri birbirine benziyor. Gerçekten, biz belgelerimizi kesin olarak inananlar takımına açıkça anlattık.
- 119) Gerçekten biz seni muştulayıcı, öğütleyici olarak doğru ile birlikte gönderdik. Tamuluk olanlardan ise sorumlu tutulacak değilsin.
- 120) Sen onların dinlerine uymadıkça, ne Yahudilerin, ne de Hıristiyanların gönülünü etmiş olmayacaksın. Onlara de ki: ‘gerçekten yol Tanrı yoludur. Eğer sen sana bilgi eriştikten sonra onların tutkularına uyacak olursan, Tanrı da senin için ne koruyucu olur, ne de yardımcı !
- 121) O kimseler ki kendilerine Bitik gönderdik, onu gerektiği gibi okurlar. İşte Bitik’e inananlar bunlardır. Bitiği tanımayanlara gelince, böyleleri de kendilerine edenlerdir.
- 122) Ey İsrail oğulları! Size ettiğim iyilikleri, hem de sizi elegüne üstün tuttuğumu düşünün !
- 123) Sakının o günden ki o günde kimse kimsenin yerine yanıtlanmaz, kimseden değişiklik alınmaz, kimsenin arkalayıcılık etmesi işe yaramaz, onlara kimsenin yardımı dokunmaz.
- 124) O gün Çalap’ı İbrahim’i bir takım buyruklarla sınamıştı. İbrahim de bunları yerine getirmişti. Onun Çalap’ı buyurmuştu: “Ben seni insanlar için önder yapacağım”. İbrahim de: “benden gelecekleri de yap!” demişti. Çalap’ı buyurmuştu: “kıyıcılar verdiğim sözden yararlanamazlar.”
- 125) O gün Kâbe’yi insanlar için toplantı yeri, güvenlik kılmıştık. “İbrahim’in orununu yalvarı yeri edin”. İbrahimle, İsmail’e dolananlar, içine kapananlar, bükünenler, yükünenler için Ev’imi temiz tutacaklarına söz verdirdim.
- 126) O gün İbrahim demişti: “ey Çalap ! Burayı güvenlik bir kent kıl. Buralı olup da Tanrı’ya, son güne inananları onun ürünleriyle azıklandır”. Çalap da buyurmuştu: “Ben tanımazlık edenleri de biraz gönendiririm, sonra onları ateş kınına zorlarım, onların döneceği yer ne kötüdür !”
- 127) O gün İbrahim ile İsmail Kâbe’nin temellerini yükseltiyorlardı. “Ey Çalap’ımız. Bizim bu yaptığımızı iyi karşıla ! İşkilsiz, sen işiticisin, bilicisin...”
- 128) “Ey Çalap’ımız! Bizi bağımlıklardan eyle. Bizden gelenleri de bir bağımlıklar öğürü durumuna getir. Bize yolumuzu, yordamımızı göster. Bizim dönümüzü onayla. Çünkü sen dönü onaylayıcısın, esirgeyicisin...”

- 129) “Ey Çalap’ımız! Sen onlara kendi aralarından bir yalvaç gönder de senin belgelerini onlara okusun, senin Bitik’ini, doğru düşünceyi onlara öğretsin, onları arılasın. Gerçekten erkli, doğruyu düşünücü olan sensin.”
- 130) İbrahim’in dininden yüz çevirenler yalnız kendini bilmiyenlerdir. Gerçekten biz İbrahim’i yeryüzünde seçkinledik. İşkilsiz o öbür acunda da iyiler arasında bulunacaktır.
- 131) O gün Çalap’ı ona: “Tanrı’ya bağıın” demişti. O da “acunların Çalap’ına bağıındım” demiştir.
- 132) İbrahim bunu oğullarına da ısmalamıştı. Yakup da: “ey oğullarım! Gerçekten Tanrı sizin için bu dini seçti. Siz de ancak bağıınık olarak can verin”
- 133) Siz şuna tanık mısınız: Yakup ölüm kendisine yaklaşıncı oğullarına: “siz benden sonra kime tapacaksınız?” dedi. Onlar da dediler “senin Tanrına, dedelerin İbrahim’in, İsmail’in, İshak’ın Tanrı’sına, biricik Tanrı’ya. Bizler bağıınıklardanız.”
- 134) O da öyle bir topluluktı, geldi geçti. Onların kazandıkları onlara, sizin kazanacaklarınız size. Onların yaptıklarından siz sorumlu tutulacak değilsiniz.
- 135) “Yahudi olmalısınız, ya da Hıristiyan olmalısınız ki doğru yolu tutmuş olasınız” diyorlar. De ki: “yok, din, İbrahim’in dinidir. O İbrahim ki tanrı’yı birleyici idi, Tanrı’ya ortak koşanlardan da değildi.”
- 136) Deyin: “biz Tanrı’ya, bize sunulmuş olana, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ile oymaklarına sunulmuş olana, Musa’ya, İsa’ya gönderilmiş olana, yalvaçlara Tanrı’larından gönderilmiş olana inandık. Bunlardan hiçbirini ötekenden ayrı tutmayız. Bizler Tanrı’ya bağıınıklarız”.
- 137) Eğer onlar sizin inandığınıza inanmış olsalardı, gerçekten doğru yolu tutmuş olurlardı. Yok, eğer yüz çevirecek olurlarsa gerçekten ayrı yol üzerinde olurlar. Onun için Tanrı’nız size yetecektir. Hem o işiticidir, bilicidir.
- 138) Tanrı’nın sunduğu dindir bu! Hem Tanrı’dan daha iyi din sunucu olur mu? Bizler yalnız Tanrı’ya tapanlarız.
- 139) De ki: “Tanrı üzerine bizimle ne çekişip durursunuz? O bizim de Çalap’ımızdır, sizin de. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz de size. Biz o Tanrı’ya candan bağılıyız.
- 140) Gerçekten “İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ile oymakları Yahudi, ya da Hıristiyan idiler mi diyorsunuz? De ki: “siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Tanrı mı?” Bir de Tanrı’nın tanıklığı ellerinde iken bunu gizliyen kimseden daha kıyıcı kim olabilir? Ancak Tanrı onların işlediklerinden dalgıda değildir.
- 141) O da öyle bir topluluk idi. Geldi geçti. Onların kazandıkları onlara, sizin kazanacaklarınız da size. Onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.
- 142) İnsanlar arasında bir takım beyinsizler şunu derler: “onları yüz tuttıkları yönelgeden çeviren nedir ki?” Onlara de ki: “Doğu da Tanrı’nındır, Batı da. Tanrı dilediğini doğru yola iletir.”
- 143) Böylece biz sizi aracı bir topluluk kıldık. İnsanlar üzerine tanık olamız diye. Yalvaç da sizin üzerinize tanık olsun diye. Senin yüz tuttuğun yönelgeyi biz ancak yalvaca uyanlarla, ters yüzüne dönenleri, bilelim diye yaptık. Gerçi bu ağır geldi. Ancak, Tanrı’nın doğru yola ilettileri için değil. Tanrı da sizin inançlarımızı yitirecek değildir. Çünkü Tanrı saklayıcıdır, esirgeyicidir.
- 144) Gerçekten, biz sizin yüzünü gökyüzüne çevirdiğini görüyoruz. Onun için biz de seni gönlünün dileyceği bir yönelgeye çeviriyoruz. Şimdi sen de yüzünü Kutlu Yükekten yana çevir. Siz de nerede olursanız olunuz yüzünüzü hep

- oraya çevirin. Gerçekten kendilerine bitik gönderilenler bunun Çalap'larından gelmiş bir gerçek olduğunu bilirler. Tanrı da onların işlediklerini dalgıda değildir.
- 145) Sen kendilerine Bitik verilenlere bütün belgeleri de getirmiş olsan onlar yine de senin yönelgene uymazlar. Sen de onların yönelgesine uyacak değilsin. Onların bir nicesi de bir nicesinin yönelgesine uymaz. Eğer sen, bilgi olarak sana gelenlerden sonra, yine de onların tutkularına uyacak olursan işkilsiz kıyıcılardan olursun.
- 146) Bizim kendilerine Bitik verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanırcasına tanırlar. Böyle iken de onların bir takımı doğruyu bile bile gizlerler.
- 147) Doğru olan, senin Çalp'ından gelendir. Öyleyse sakın bunda işkilli olmıyasın.
- 148) Herkesin kendini döndüreceği bir yönet vardır. Şimdi iyilik yapmakta bir-birinizi geçmiye bakın. Nerede olursanız olunuz, Tanrı hepimizi bir araya getirecektir. İşkilsiz, Tanrı'nın gücü her nesneye yeticidir.
- 149) Nerden gelersen gel, yüzünü Kutlu Yükünek'ten yana çevir. Besbelli ki Tanrıncı doğru olan da orasıdır. Tanrı sizin işlediklerinizden dalgıda değildir.
- 150) Nerden gelersen, gel, yüzünü Kutlu Yükünek'ten yana çevir. Nerede olursanız olun, yüzünüzü ondan yana çevirin ki, kıyıcılar bir yana insanlar bunu size karşı dayanak olarak kullanmasınlar. Böyle yapacak olanlar olsa olsa kıyıcılardır. Siz sakın onlardan korkmayın, yalnız benden korkun ki size olan iyiliklerimi sona erdireyim, hem de sizi doğru yola ileteyim.
- 151) Nasıl ki kendi içinizden birini size yalvaç gönderdik de size belgelerimizi okuyor, sizi arı sili kılıyor, size Bitik'i, doğruyu düşünmeyi öğretiyor, size bilmediklerinizi bildiriyor.
- 152) Öyleyse, beni düşünün ki ben de sizi düşüneyim. Beni övgüleyin, beni tanımazlık etmeyin.
- 153) Ey kişiler ! Katlanarak yalvarıya durarak yardım dileyin. İşkilsiz Tanrı katlanıcılar iledir.
- 154) Tanrı uğurunda öldürülmüş olanlar için ölümler demeyin. Yok, onlar diridirler. Ancak, siz bunu anlamazsınız.
- 155) Biz sizi korkuyla, açlıkla, mal, can, ürün eksikliğiyle, bunlardan biriyle sınarız. Sen bunu katlananlara muştula.
- 156) Öyle katlananlar ki başlarına bir değgi değince "gerçekten biz Tanrı'nınız. Yine de ona döneceğiz" derler.
- 157) İşte onlar Tanrı'nın yarlıgaması, esirgemesi üzerinde olanlardır. Doğru yola iletilmiş onlar da onlardır.
- 158) Safa ile Merve Tanrı belliklerindedir. Her kim Kâbe'ye yüz sürmek, ya da onu görmek için gidecek olursa, ikisini dolanmasında onun için yazık yoktur. Her kim de kendiliğinden bir iyilik işliyecek olursa Tanrı onu tanıyıcıdır, bilicidir.
- 159) Gerçekten, Bitik'te herkese açıklandıktan sonra da indirdiğimiz belgeleri, hem de doğruyu gizliyenleri Tanrı da kargışlar, kargışlayıcılar da kargışlarlar.
- 160) Ancak, dönü kılıp, kendilerini düzelterin, doğruyu söyleyenlerin, işte onların dönülerini onaylarım. Ben dönü onaylayıcıyım, esirgeyiciyim.
- 161) O kimseler ki tanımazlık edip de tanımaz olarak ölürler, Tanrı'nın, gökçelerinin, bütün insanların kargışı onların üzerindedir.
- 162) Onlar orada sonsuz kalacaklardır. Onların kını ne yeyniltilir, ne de geciktirilir.
- 163) Sizin Tanrı'nız biricik Tanrı'dır. Ondan başka Tanrı yoktur. Acıyıcı olan da, esirgeyici olan da yalnız odur.

- 164) Gerçekten, yerlerin, göklerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbirlerini kovalamasında, kişilerin yararına denizde akıp giden gemide, toprağı öldükten sonra diriltten suyu gökyüzünden indirmesinde, bütün hayvanları yeryüzüne dağıtmasında, yellerin değişik esmesinde, yerle gök arasında askıda kalan bulutlarda akli başında olanlar için belgeler vardır.
- 165) İnsanlar arasında Tanrı'dan ayrı olarak ona benzerler koşanlar onları Tanrı'yı severcesine severler. İnananların Tanrı'ya olan sevgisi ise çok büyük bir sevgidir. Kıyıcılık edenler kına uğrayınca gerçekten bütün gücün Tanrı'da, gerçekten Tanrı kınının da zorlu olduğunu bir görselerdi !
- 166) O gün kendilerine uyulanlar kendilerine uyanlardan sıyrılacaklar, kını görünce de aralarındaki bütün bağları koparacaklardır.
- 167) Onlara uyanlar derler: "eğer bir yol daha geri dönebilseydik, onlar bizden sıyrıldıkları gibi biz de onlardan sıyrılırdık". Böylece Tanrı onların işlediklerini gözleri önüne koyar. Bunlar kendilerine ettikleridir. Ondandır çıkacak da değildir.
- 168) Ey kişiler ! Yeryüzünde bulunanların arı duru olanlarından yiyin. Şeytanın izinden yürümeyin. Gerçekten, o sizin açıktan açığa yağınzdır.
- 169) Besbelli ki o size yalnız kötülük, çirkinlik yapmayı, Tanrı üzerine de bilmediklerinizi söylemeyi buyurur durur.
- 170) Onlara "Tanrı'nın indirdiğine uyun" denilince, onlar derler: "biz atalarımızı ne üzerinde bulduksa ona uyarız". Ya ataları akıl erdirmemiş, doğru yolu da tutamamış idiyseler ?
- 171) Tanımıyanların durumu bağırtıdan, çığırtıdan başkasını duymıyan hayvanları çağırın kimsenin durumuna benzer. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Onun için anlamazlar.
- 172) Ey insanlar ! Size verdiğimiz azıkların iyi olanlarını yiyin de, eğer ona tapıyorsanız, övgüleyin.
- 173) Gerçekten, Tanrı size ölüyü, kanı, donmuz etini, bir de Tanrı'dan başkası adına kesileni arısız kıldı. Ancak, sıkışıp da istekli olmayarak, aşırı gitmiyerek yiyenler için yerenek yoktur. İşkilsiz, Tanrı yarlıgayıcıdır, esirgeycidir.
- 174) Gerçekten onlar ki Tanrı'nın Bitik'le indirdiğini gizlerler, hem de onu az bir değerle diğışirler, onların karınlarına attıkları yalnız ateştir. Dirilme gününü de Tanrı onlarla ne konuşacak, ne de onları arıtacaktır. Onlar için acıklı bir kın vardır.
- 175) Onlar ki sapıklığı doğruluğa, kını da yarlıganmıya diğıştiler, şimdi ateşe nasıl da dayanacaklar ?
- 176) Bu da gerçekten Tanrı'nın Bitik'i doğru olarak indirmesinden ileri gelmektedir. Bitik üzerinde tartışanlar gerçekten büyük bir anlaşmazlık içinde buluyorlar.
- 177) Akhık yüzümüzü Doğu, Batı yönlerine çevirmekle olmaz. Ak olan o kimsedir ki Tanrı'ya, Son güne, gökçelere, Bitik'e, yalvaçlara inanır, yakınlarına, öksüzlere, düşkünlere, yolda kalmış olanlara, dilencilere, tutsaklara malını seve seve verir, yalvarıya durur, turtanığını verir, andlaşınca andını yerine getirir, darlıkta, sayrılıkta, savaş sırasında katlanmasını bilir. Doğru olanlar işte bunlardır. Sakınanlar da bunlardır.
- 178) Ey insanlar! Öldürülenler için üzerinize ödeşme yazıldı: özgüre özgür, kula kul, dişiyeye dişi ile. Öldürüleninkilerden biri birazını bağışlıyacak olursa buna karşı töre uyarınca onu ödemelidir. İşte bu, Tanrı'nın kolaylaştırması, esir-

- gemesidir. Bundan sonra da her kim taşkınlık edecek olursa artık onun için acıklı bir kın vardır.
- 179) Ey akli ileri olanlar! Ödeşmede sizin için dirim vardır. Böylelikle sakınmış olursunuz.
- 180) İçinizden biri ölüme yaklaşınca eğer mal bırakacaksa bunu anasına, babasına, yakınlarına töreye uygun olarak tutsamak sakınanlar üzerine borç yazıldı.
- 181) Her kim bunu dinledikten sonra değiştirecek olursa gerçekten yereneği yalnız onu değiştirenlerin boynundadır. İşkilsiz, Tanrı işitcidir, bilicidir.
- 182) Bir de her kim tutsulayanın yanılacağından, ya da yerenek işleyeceğinden korkup da aralarını düzelterek olursa ona yerenek yoktur. İşkilsiz, Tanrı yarlıgayıcıdır, esirgeyicidir.
- 183) Ey kişiler ! Oruç üzerinize yazıldı. Nasıl ki sizden öncekiler üzerine de böylece yazılmıştı. Sakınasınız diye.
- 184) Bunlar sayılı günlerdir. Onun için, sizden her kim sayrı olur, ya da yolculukta bulunursa, yediği günlerin sayısınca oruç tutmak, gücü yetenler için de kurtulmalık olarak bir yoksulu doyurmak gerektir. Ayrıca, her kim kendiliğinden iyilik edecek olursa bu onun için yeyrekdir. Oruç da tutacak olursanız bu da sizin için yeyrektir. Bunu bir bilseniz !
- 185) Ramazan öyle bir aydır ki kişiler için doğru yol, doğru yolun belgelerini taşıyan, doğru ile eğriyi ayırd edici olan Kur'an onun içinde sunuldu. Öyleyse, sizin içinizden her kim bu ayı görürse onu tutmalıdır. Sayrı olanlarla yolculuk edenler için başka günlerde o günler sayısınca oruç tutmak vardır. Tanrı size kolaylık olsun ister, güçlüğü buyurmaz. Bu da gün sayısını doldurmanız, sizi doğru yola illettiğinden dolayı onu ululamanız, ona şükretmeniz içindir.
- 186) Kullarım sana sorunca: işkilsiz, ben onlara yakınımdır. Bana yalvaranın yalvarısına uyarım. Öyleyse, onlar da bana uysunlar, inansınlar ki doğru yola erişebilsinler.
- 187) Oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmak size arı kılındı. Onlar sizin için, siz de onlar için birer giyimliksiniz. Tanrı sizin kendinize karşı kıyıcılık ettiğinizi bildiği için, dönünüzü onadı, hem de sizi bağışladı. Artık onlara yaklaşın, hem de Tanrı sizin için ne yazdıysa onu isteyin. Tanyeri ağarırken kara iplik ak iplikten ayırd edilinceye kadar yiyip için. Sonra geceye kadar orucu bütünlüyleyin. Yüküneklere kapanmış iken sakın kadınlarınıza yaklaşmayın. İşte Bunlar Tanrı'nın sınırlarıdır. İşte Tanrı belgelerini inananlara böylece bildiriyor ki sakınsınlar diye.
- 188) Birbirinizin mahmı iğrilikle yemeyin. Kişilerin mallarından bir parçasını yerenek olarak yemek için yargıçlara da aktarmayın.
- 189) Sana yeni ayları sorarlarsa de ki: "bunlar kişiler için, Kâbe'ye yüz sürmek için ölçülerdir. Evlere arkadan girmeniz aklık değildir. Belki ak olan, sakınandır. Evlere de kapılarından giriniz. Tanrı'dan da sakımanız ki kurtulanlardan olasınız.
- 190) Sizinle vuruşanlarla siz de Tanrı uğurunda vuruşun. Ancak aşırı gitmeyin. İşkilsiz, Tanrı aşırı gidenleri sevmez.
- 191) Onları bulduğunuz yerde öldüren. Onların sizi çıkardıkları yerden çıkarın. Karıştırmak, öldürmekten daha kötüdür. Onlar sizinle Kutlu Yükünekte vuruşmadıkça siz de onlarla orada vuruşmayın. Yok eğer onlar sizi öldürecek olurlarsa, siz de onları öldürün. Tanımağların kıyalı böyle olur.
- 192) Ancak, vazgeçecek olurlarsa işkilsiz, Tanrı yarlıgayıcıdır, esirgeyicidir.

- 193) Karışıklık ortadan kalkıp da din yalnız Tanrı'ya özgü oluncaya kadar onlarla savaşın. Yok, onlar son verecek olurlarsa artık yağlılık yalnız kıyıcılara karşı olabilir.
- 194) Arısız aya karşı arısız ay. Arısızlar için de eşitleme. Her kim sizin üzerinize saldıracak olursa onun saldırdığı gibi siz de onun üzerine saldırın. Tanrı'dan sakının. Bilin ki Tanrı sakınanlarla birlikte.
- 195) Tanrı uğrunda malınızı harcayın. Kendinizi korkulu işe atmayın. İyilik edin. İşkilsiz, Tanrı iyilik edenleri sever.
- 196) Kâbe'ye yüz sürmeyi de, Umre'yi de yalnız Tanrı için, bütün olarak yerine getirin. Ancak, bundan alikonacak olursanız, kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban yerine varıncaya kadar da saçınızı sakalınızı kestirmeyin. Bir de içinizden her kim sayrılanır, ya da başında bir sıkıntısı varsa, onun için kurtulmalık olarak oruç tutmak, ya verintide bulunmak, ya da kurban kesmek gerekir. Güvenlik olunca da yüzürü gününe dek Umre'den yaralanan kimseye kolayına gelen kurbanı kesmek gerekir. Bulamazsa, yüzürmede üç, döndükten sonra da yedi gün oruç tutmak gerektir ki hepsi tam on gün eder. Bu, çoluğu çocuğu Arısız Yüke'ne'nde bulunmıyanlar içindir. Tanrı'dan sakının. Bilin ki Tanrı ödeği çok ağır olandır.
- 197) Yüzürü, bilinen aylarda olur. İşte her kim o aylarda Kâbe'ye yüz sürmeyi üzerine borç bilirse artık o kimse için yüzürü sırasında kadına yaklaşma, arısız yaklaşma, dövüşme olamaz. İyilik olarak her ne işlerseniz Tanrı onu bilir. Kendinize azık da edinin. Ancak, gerçekten, azığın yey olanı sakıncılıktır. Ey 'aklı üstün olanlar sakının.
- 198) Çalap'ımız artıklığını dilemenizde sizin için suç yoktur. Arafat'tan bir uğurdan döndüğünüzde Meş'ar-il-Haram'ın yanında Tanrı'yı anın. Bundan önce siz sapkınlık içinde iken o size nasıl yol gösterdiğini anın. Gerçekten siz bundan önce sapkınlardandınız.
- 199) Sonra kişilerin bir uğurda döndüğü yerden siz de dönün Tanrı'dan yarlıgama dileyin. İşkilsiz, Tanrı yarlıgayıcıdır, esirgeyicidir.
- 200) Tapkılarınızı bitirdikten sonra dedelerinizi andığımız gibi, Tanrı'yı da anın, onlardan daha da çok anın.
- 201) Öyleleri vardır ki derler: "ey Çalap'ımız! bize dünyada iyilikler, öteki dünyada da iyilikler ver, bizi ateşin kınından koru."
- 202) İşte böyleleri için kazandıklarından dolayı ülü vardır. Tanrı çarçabuk sayıdır.
- 203) Tanrı'yı sayılı günlerde anın. Her kim iki günde dönmek için iverse ona yerenek yoktur. Her kim de gecikecek olursa ona da yerenek yoktur. Bu, sakınanlar için böyledir. Tanrı'dan sakının. Bilin ki işkilsiz ondan yana derleneceksiniz.
- 204) İnsanlar arasında öylesi vardır ki dünya dirimi üzerine söylediği sözü beğenirsin. O, gönlünde olan için de Tanrı'yı tanık gösterir. Oysa ki yağların en azgını kendisidir.
- 205) Bir kere işbaşına geçti mi, ülkede karışıklık çıkarmıya, ekini de, dölünü de yok etmiye çabalar. Tanrı karıştırıcılığın sevmez.
- 206) Ona "Tanrı'dan sakın" denildi mi, burnu büyüklüğü onu yereneğe sürükler. İşte böylesine tamu yeter. O, ne kötü yataktır!
- 207) Yine insanlar arasında öylesi vardır ki Tanrı'nın onayını elde etmek için kendini vermiştir. Tanrı kullarını gözeticidir.

- 208) Ey inananlar! Hepiniz Tanrı'ya büsbütün bağının. Şeytan'ın adımları üzerinde yürümeyin. Gerçekten, o sizin açıktan açığa yağınızdır.
- 209) Size belgeler geldikten sonra yine de ayağınızı kaydıracak olursanız bilesiniz ki işkilsiz, Tanrı erklidir, doğruyu düşüncüdür.
- 210) Tanrı bulutların gölgesinde gökçeleriyle birlikte onlara çıkıp gelecek, böylece iş olup bitecek diye mi bekliyorlar? Her işin sonu Tanrı'ya varır.
- 211) İsrail oğullarına sor, kendilerine nice belirtici belgeler getirdik. Her kim Tanrı'nın iyiliği kendine eriştikten sonra onu değiştirecek olursa işkilsiz, Tanrı'nın ödeği çok ağır olur.
- 212) Tanımazlara dünya dirimi süslü gösterilmiştir. Onlar da inananlardan bir nicesiyle eğleniyorlar. Oysa ki sakınanlar dirilme gününde onların üstünde olacaktırlar. Tanrı dilediğini sayısızca azıklandırır.
- 213) İnsanlar tek bir bölük idiler. Aralarındaki anlaşmazlıkları yargılamak için Tanrı muştulayıcı, çekindirici olan yalvaçlar gönderdi. Onlarla birlikte kendilerine doğru olan Bitik'i de sundu. İnsanlar aralarında ayrılığa düştükleri nesnelere yargılasın diye. Oysa ki kendilerine bellikler geldikten sonra dahi aralarındaki kıskançlıktan dolayı ayrılığa düşenler kendilerine bitik verilenlerden başkaları değildir. Bunun üzerine Tanrı da inananlara kendi boşusuyla anlaşamadıkları doğru üzerinde onlara yol gösterdi. Tanrı dilediğini doğru yola iletir.
- 214) Yoksa siz sanıyor musunuz ki sizden önce gelenlerin başından geçenler sizin de başınızdan geçmedikçe Uçmağa girebileceksiniz? Onlar öyle darlıklara, sıkıntılara, sarsıntılara uğradılar ki sonunda yalvaç, onunla birlikte inananlar: "hani Tanrı'nın yardımı?" deyivermişlerdi. İşkilsiz, Tanrı'nın yardımı yakındır, bilesiniz.
- 215) Onlar sana: "doygu olarak ne verelim?" diye sorarlar. Sen de de ki: "malınızdan iyilik olarak her ne verirseniz, anaya babaya, yakınlara öksüzlere, düşkünlere, yolculara verin. Her ne iyilik yaparsanız işkilsiz, Tanrı onu bilicidir.
- 216) Savaş boynunuza borç yazıldı. Öyleyken size gine de güç gelir. Olabilir ki size güç gelen bir iş sizin için iyidir de sevdiğiniz bir iş de sizin için kötüdür. Tanrı bilir, siz bilmezsiniz.
- 217) Sana: "Arısız ayı, bu ayda savaş açmayı sorarlar". De ki: "bu ayda savaş açmak büyük bir yerenektir. Ancak kişiyi Tanrı'nın yolundan alkoymak Tanrı'yı tanımamak, Kutlu Yükenek'e gitmekten alkoymak, orada oturanları dışarı çıkarıp atmak Tanrı katında daha büyük yerenektir. Karıştırıcılık öldürmekten de büyük yerenektir. Ellerinden gelse onlar sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle vuruşmaktan geri durmayacaklardır. İçinizden her kim dininden döner de tanımaz olarak ölecek olursa bu gibilerin yaptıkları dünyada da, öbür dünyada da boşa gider. İşte böyleleri ateşlik kimselerdir. Orada hep kalıcıdır.
- 218) İnananlar, göç edenler, Tanrı yolunda savaşımlar, işte bunlar Tanrı'nın esirgeyiciliğini umabilirler. Tanrı da yargılayıcıdır, esirgeyicidir.
- 219) Sana şarabı, kumarı sorarlar. De ki: "ikisinde de kişiler için büyük bir yerenek, hem de asığlar vardır. Ancak, ikisinin de yereneği ikisinin de asığlarından daha büyüktür. Doymu olarak ne vereceklerini de sorarlar". "Artanımı" de ! İşte Tanrı belgelerini size böyle açıklıyor düşünesiniz diye.
- 220) Bu acunda da, sonraki acunda da, sana öksüzleri de sorarlar. De ki: "sizin

- için yey olan, onların işlerini düzeltmektir". Onların arasına karışacak olursanız onlar sizin kardeşleriniz olurlar. Tanrı karıştırıcıları ile düzelticileri ayırd etmesini bilir. Tanrı dileseydi sizi güçlüğe uğrattı. İşkilsiz, Tanrı erklidir, doğruyu düşünücüdür.
- 221) Tanrı'ya ortak koşan kadınlarla, Tanrı'ya inanç getirmedikçe evlenmeyin. Tanrı'ya inanan bir köle kadın Tanrı'ya ortak koşan bir kadından yeydir. Beriki gönlünüzü çekse bile. Tanrı'ya ortak koşan erkeklere Tanrı'ya inanç getirmedikçe kız vermeyin. İnanan bir erkek köle, ortak koşan bir erkekten yeydir. Beriki gönlünüzü çekse bile. Onlar sizi ateşe çağırırlar. Tanrı ise kendi bırakısıyla Uçmak'a, yarlıganmıya çağırır. Belgelerini de kişilere böyle açıklar. Öğütlensinler diye.
- 222) Senden kadınların aybaşısını sorarlar. De ki: "o bir üzgüdür" Onun için aybaşı günlerinde kadınlarınızdan uzak kalın. Arınıncaya dek de onlara yaklaşmayın. Arınınca da Tanrı'nın buyurduğu yolda onlara yaklaşın. Gerçekten, Tanrı dönü kılıcıları da sever, arınıcıları da sever.
- 223) Kadınlarınız sizin için bir ekinliktir. Öyleyse, ekinliğinize dilediğiniz gibi varın. Kendiniz için iyilikleri ileri tutun. Tanrı'dan sakının. Bilin ki Tanrı'ya karışacaksınız. İnananlara muştula.
- 224) And içip de aklanmak, sakınmak, insanlar arasında düzen kurmak için Tanrı'yı engel tutmayın. Tanrı iştiricidir, bilicidir.
- 225) Tanrı sizi doğru sanıp and ettiğinizden dolayı suçlandırmaz. Ancak, gönül isteğiyle ettiklerinizden dolayı suçlandırır. Tanrı yargılayıcıdır, dölektir.
- 226) Karılarına yaklaşmamaya and edenler için dört ay beklemek gerektir. Bunun üzerine geri dönecek olurlarsa, işkilsiz, Tanrı yargılayıcıdır, esirgeyicidir.
- 227) Eğer boşanmayı yasanlarsa, işkilsiz, Tanrı, iştiricidir, bilicidir.
- 228) Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç aybaşı dönemi beklesinler. Eğer onlar Tanrı'ya, sonraki güne inanyorsalrı, Tanrı'nın kendi döllüklerinde yarattığını gizli tutmaları onlara arı olmaz. Eğer kocaları barışmak istiyorlarsa karılarını bekleme süresi içinde geri çağırmaları çok doğru olur. Erkeklerin töreye uygun olarak kadınları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da erkekleri üzerinde hakları vardır. Erkeğin basamağı bir üstündür. Tanrı erklidir, doğruyu düşünücüdür.
- 229) Boşama ikidir. Ondan sonra ya iyilikle tutmak, ya da güzellikle savmak var. Onlara verdiğiniz bir nesneyi geri alacak olursanız size arı olmaz. Meğer ki karı ile koca Tanrı'nın koyduğu sınırları gözetmemekten korkmıyalar. Yok eğer Tanrı'nın koyduğu sınırları gözetmemekten korkarsanız, karının kocasına bir nesne vermesinde ikisi için de suç yoktur. Bunlar Tanrı'nın sınırlarıdır. Artık onları aşmayın. Her kim Tanrı'nın sınırlarını aşacak olursa artık bu gibiler kıyıcılardır.
- 230) Bunun üzerine yine boşarsa, artık o kadın başka bir kocaya varmadan önce kendisine arı olmaz. Eğer bu koca da onu boşar, yine onlar da Tanrı sınırlarını gözeteceklerini kestirecek olurlarsa, dönüşlerinde suç yoktur. İşte bunlar Tanrı'nın bilenler takımına açıkladığı sınırlardır.
- 231) Karıları boşayıp da önelleri sona erince artık onları ya güzellikle alıkoyun, ya da güzellikle savun. Onları kötülük olsun için, zorla alıkoymayın. Her kim böyle yapacak olursa, doğrusu, kendine kıymış olur Tanrı'nın belgelerini eğlence yerine koymayın. Tanrı'nın size karşı olan iyiliklerini, hem de sizi öğütleme üzere sunduğu Bitik'i, doğru düşünceyi bir düşünün, sakının. Tanrı her nesneyi bilicidir.

- 232) Karıları boşadınız da önelleri sona erdi mi, artık siz de onların kendi aralarında güzellikle anlaştıkları kocalara varmalarına engel olmayın. İşte bu için Tanrı'ya, son güne inananlara verilen öğüttür. Böylesi sizin için daha uygun, daha arıdır. Bunu Tanrı bilir, siz bilmez misiniz?
- 233) Analar çocuklarını bütün iki yıl emzirmelidirler. Bu, emzirmeyi bütünlemek isteyenlere göredir. Onların töre uyarınca yiyeceği, giyeceği de çocuk kendinden olanın boynunadır. Her kese gücü yettiği kadar yüklenilir. Ne ana çocuğu yüzünden, ne de baba kendinden olan çocuğu yüzünden yazığa uğratılmamalı. Babanın kalıtıcısı için de öyle. Eğer baba ile ana gönül dileğiyle aralarında anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse her ikisinin üzerine yerenek yoktur. Eğer çocuklarınızı başkalarına emzirtmek isterseniz uygun olan karşılığını verdikten sonra üzerinize yerenek yoktur. Tanrı'dan sakının, bilin ki işkilsiz, Tanrı işlediklerini görücüdür.
- 234) İçinizden ölenlerin arkalarında bıraktıkları karıları kendi başlarına dört ay on gün bekleyeceklerdir. Süreleri sona erince kendi başlarına töre uyarınca yaptıklarından dolayı üzerinize yerenek yoktur. Tanrı işlediklerini görücüdür.
- 235) Bu kadınlara kendileriyle evlenmek istediğinizi açığa vurmanızda, ya da bu isteği içinizde saklamanızda sizin için yerenek yoktur. Tanrı sizin kendileri için ne düşündüğünüzü bilir. Yalnız onlara gizliden gizliye söz vermeyin. Meğer ki sözünüz töreye uygun bir söz ola. Bitik'teki süre sona erinceye dek de evlenme bağıyla bağlanmaya da kalkışmayın. Şunu da bilin ki Tanrı sizin içinizde olanı bilir. Onun için ondan sakınınız. Yine bilin ki işkilsiz Tanrı yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır.
- 236) Kendilerine el sürmediğiniz, ya da onlar için verilmesi gerekli olanı biçmediğiniz kadını boşamakda sizin için suç olmaz. Onları varlıklı olan için gücü yettiği kadar, yoksul olan için de gücü yettiği kadar töre uyarınca asiğlandırmak iyilik edicilerin boynuna borçtur.
- 237) Eğer onları kendilerine el sürmeden boşar, önceden de evlenme kalını biçmiş bulunursanız biçtiğinizin yarısıdır. Meğer ki onlar bağışlanmış olsunlar, ya da evlenme düğümünü elinde tutanlar bundan geçmiş olsunlar. Sizin bağışlamanız sakınırlığa daha yakındır. Siz birbirinize karşı artıklık ile davranmaktan sakın geçmeyin. İşkilsiz, Tanrı yaptıklarınızı görücüdür.
- 238) Yalvarıları, orta yalvarıyı sakın kaçırmayın. Tanrı'ya boyun eğip yalvarıya durun.
- 239) Eğer bir korkunuz varsa bu yalvarı yaya, ya da binici iken de olabilir. Güvene kavuşunca da bilmediğinizi size nasıl öğrettiyse Tanrı'yı öyle anın.
- 240) İçinizden arkada bırakacakları karılar için dışarı çıkarılmadan bir yıl gönendirilmelerini tutsulhyarak ölenlerin karıları kendiliklerinden dışarı çıkacak olurlarsa artık onların töreye uygun olarak yaptıklarından dolayı size suç yoktur. Tanrı erklidir, doğruyu düşünücüdür.
- 241) Boşanan kadınların töre uyarınca gönendirilmeleri sakınanlar için bir borçtur.
- 242) İşte Tanrı size belgelerini böylece açıklıyor. Düşünesiniz diye.
- 243) Bilmez misiniz, onlar binlerce kişi idiler de yine de ölüm korkusundan ülkelerini bırakıp nasıl gittiler ! İşte Tanrı onlara "ölün !" buyurdu. Sonra da onları diriltti. Gerçekten Tanrı kişilere iyilik edicidir. Ancak kişilerin çoğunluğu övgülemezler.
- 244) Tanrı uğrunda vuruşun. Şunu da bilin ki işkilsiz, Tanrı işitcidir, bilicidir.
- 245) Kimdir o kimse ki Tanrı'ya güzel bir ödünçde bulunmuş olsun da Tanrı ona

- kat kat çoğunu vermiş olmasın. Darda bırakan da odur, bolluğa çıkarana da odur.
- 246) Bilmez misin, İsrail oğullarının ileri gelenleri Musa'dan sonra yalvaçlarına demişlerdi: "Bize bir ege gönder de Tanrı uğrunda vuruşalım". Yalvaç da dedi: "vuruşma üzerinize borç yazılacak olursa, korkarım ki siz vuruşmazsınız". Onlar da dediler: "Tanrı uğrunda neden vuruşmalıyız? Biz ülkemizden, çocuklarımızdan uzaklaştırıldık". Kendilerinin üzerine vuruşma borç yazılınca yine de, içlerinden birazı bir yana, yüz çevirdiler. Tanrı kıyıcıları bilicidir.
- 247) Yalvaçları: "Tanrı Talût'u size ege gönderdi" deyince onlar da dediler: "nasıl olur da o bize ege olabilir. Biz egeliğe ondan daha çok elverişliyiz. Hem ona daha çok mal verilmiş de değildir". Yalvaç dedi: "gerçekten Tanrı onu sizden seçkin kıldı. Bilgice de, tence de onun genliğini artırdı. Tanrı egeliğini kime dilerse ona verir. Tanrı kapsayıcıdır, bilicidir.
- 248) Yalvaçları onlara dedi: "Talût'un egeliğinin belgesi size bir sandığın gelmesi olacaktır. Bu sandığın içinde hem sizi dölendirecek olan, hem de Musagillerle Harungillerin bıraktıklarından kalanlar vardır. Onu gökçeler taşıyacaktı. İşkilsiz bunda bir belge vardır, eğer inanan kimselerseniz.
- 249) Talût, askerleriyle ayrıldıktan sonra onlara dedi: "Tanrı sizi bir ırmakta sınavacaktır. Böyle olunca, her kim o ırmaktan içecek olursa benden değildir. Her kim ondan tatmayacak olursa işkilsiz o bendendir. Yalnız suyu avuçlıyanlara söz yoktur. İçtiler. Yalnız pek azı içmedi. Talût, onunla birlikte inananlar ırmağı geçtiklerinde dediler: "bugün için Calût ile askerlerine dayanacak gücümüz yok". Tanrı'ya kavuşacaklarına inananlar ise: "nice az bölüklerin çok bölükleri yendikleri görülmüştür. Tanrı katlananlarla birlikte dir."
- 250) Calût ile askerleri üzerine yürüdüklerinde dediler: "Ey Çalap'ımız! Sen bizim katlanıcılığımızı artır, ayağımızı sürçtürme, seni tanımayanlar sürüsüne karşı bize yardım et!"
- 251) Tanrı'nın boşusuyla onları sıydılar. Davut da Calût'u öldürdü. Tanrı da Davut'a egeliği, doğru düşünceyi verdi. Ona dilediğini öğretti. Eğer Tanrı insanların bir nicesini bir nicesi ile ortadan kaldırmış olmasaydı yeryüzü karmakarış olurdu. Ancak, Tanrı acunlar üzerinde artıklık ıssıdır.
- 252) Bunlar Tanrı'nın belgeleridir. Onları sana doğru olarak bildiriyoruz. Gerçekten sen, gönderilenlerdensin.
- 253) Bu yalvaçların bir nicesini bir nicesinden artık kıldık. Onlar içinde Tanrı ile konuşanlar da vardır. Bir nicesinin de basamaklarını yükselttik. Meryem oğlu İsa'ya bellikler verdik. İsa'yı Kutlu Tin olan Cebrail ile de berkittik. Eğer Tanrı dileseydi onlardan sonrakiler kendilerine bunca bellikler geldikten sonra artık birbirleriyle vuruşmazlardı. Ancak yine de tutuştular. Çünkü içlerinde inananlar olduğu gibi tanımayanlar da vardı. Eğer Tanrı dileseydi, onlar birbirleriyle vuruşmazlardı. Ancak, Tanrı neyi dilerse onu yapar.
- 254) Ey inananlar! Size verdiğimiz azıktan başkalarına da verin. Öyle bir gün gelmeden önce ki onda ne alım satım, ne sevdiklik, ne de arkalama olamaz. Tanımayanlar, kıyıcıların kendisidir.
- 255) Kendinden başka Tanrı olmıyan Tanrı diridir, kendi kendine varolucudur. Onu ne uyuklama tutuabilir, ne de uyku. Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi onundur. Onun uygunu olmadıkça onun katında kimse kimseyi arkalayamaz. Önceden olanları bilen de odur, sonradan olacakları bilen de o. Onun bilgi-

- sinden yalnız dilediği kadarını kavrayabiliriz. Onun egeliği yerleri de kaplar, gökleri de. Her ikisini de korumak onu incitmez. Tanrı yücedir, uludur.
- 256) Dinde zorlama yoktur. Besbelli ki erginlik ile azgınlık birbirinden ayrıldı. Her kim Tagut'u tanımayıp da Tanrı'ya inanacak olursa gerçekten kopmak bilmiyen sağlam bir kulpa yapışmıştır. Tanrı işitcidir, bilicidir.
- 257) Tanrı inananların koruyucusudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Tanrı tanımazların koruyucuları da Tagut'udr. O da onları aydınlaktan karanlığa sokar. Onlar ateşlik kimselerdir. Onlar orada hep kalacaklardır.
- 258) Bilmez misin o kimseyi ki Tanrı kendisine egelik verdi diye İbrahim ile Çalap'ı üzerine çekişip durmuştu. İbrahim: "benim Çalap'ım hem diriltir, hem de öldürür, deyince o : "ben de diriltirim, ben de öldürürüm" demişti. İbrahim; "Tanrı güneşi doğudan doğurtuyor sen de Batı'dan doğurtsana" deyince Tanrı'yı tanımayan bu kimse kalakalmıştı! Tanrı kıyıncılar takımını doğru yola iletmez.
- 259) Ya da bilmez misin o kimse gibisini ki, çatuları çökmüş, duvarları üzerine yıkılmış bir ilden geçti de: "Tanrı, burayı öldükten sonra nasıl dirilecek?" dedi. Bunun üzerine Tanrı o kimseyi yüzyıl ölü bıraktı. Sonra da diriltip ona sordu: "ne kadar ölü kaldın?" O kimse dedi: "ya bir gün, ya bir günden de az". Tanrı dedi: "yok, yüz yıl. Yiyeceğine, içeceğine baksana, bozulmamışlar bile. Bir de şu eşeğine bak! Seni insanlara belge yapmak istedik de ondan. Bir de şu kemiklere bak, onları nasıl bir araya getirip sonra onları etlerle nasıl donatıyoruz". O kimse, bütün bunlar belirince, dedi: "ben artık iyice anladım ki işkilsiz, Tanrının her nesneye gücü yeticidir."
- 260) O gün İbrahim Çalap'ına demişti: "ey Çalabım ! ölüleri nasıl diriltiyorsun, göster bana !" Çalap'ı da buyurdu: "Sen buna inanmıyor musun?" dedi: "evet, inanıyorum. Yalnız gönlüm de dölensin istiyorum". Tanrı buyurdu: "Öyleyse dört tane kuş al, onları parçala, sonra da onların her bir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır, koşarak sana gelecekler. Bilesin ki, Tanrı erklidir, doğruyu düşünücüdür.
- 261) Mallarını Tanrı uğurunda harcıyanların durumu o tohumun durumuna benzer ki, yedi başak verir, her bir başağında da yüz tane vardır. Tanrı dilediğine kat kat verir. Tanrı kaplayıcıdır, bilicidir.
- 262) O kimseler ki mallarını Tanrı uğurunda harcarlar, bunun ardından da mallarını harcadıkları kimselerin başına kakıp gönlünü incitmezler, o kimselerin Tanrı katında karşılıkları vardır. Hem de onlar için korku da yoktur, kaygı da yoktur.
- 263) Tath bir söz, bir yargılama, gönül kırma ile sona eren bir verintiden yeyrek-tir. Tanrı kendine yeticidir, yumuşak davranıcıdır.
- 264) Ey kişiler ! Sakın verintilerinizi, mallarını gösteriş için harcıyan, Tanrıya, son güne inanmayan kişiler gibi, başa kakıp inciterek değersizlemeyin. Onun durumu sert bir yağmurla üzerindeki toprak sıyrılmış yalçın bir kayanınkine benzer ki, edindiklerinin hiç birini artık tutamaz olur. Tanrı, inanmayanlar takımını doğru yola iletmez.
- 265) Tanrı dileğini kazanmak, özlerini pekleştirmek için mallarını harcıyanlar yüce bir yerde bulunan bir bahçeye benzerler. Üzerine bol yağmur yağdı mı verimini bir kat daha artırır. Bol yağmur düşmese bile, çiselöme! Tanrı bütün yaptıklarınızı görücüdür.
- 266) Hangi biriniz ister ki içinden ırmaklar akan bir hurma, üzüm bağı olsun,

- içinde her türlü ürünler bulunsun da üzerine kocalık çöksün, çocuklarının da elleri ermez, güçleri yetmez olsun, derken yakıcı bir kasırga vurup içinde nesi var, nesi yoksa hepsi kavrulmuş olsun? İşte Tanrı size belgelerini böyle açıklar. Düşünesiniz diye.
- 267) Ey inananlar ! Kazandıklarınızın, sizin için yerden yetiştirdiklerinizin iyilerinden başkalarına da kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız kötü nesnelere vermiye yeltenmeyin. Bilin ki, işkilsiz, Tanrı varlıktır, övülmiye değendir.
- 268) Şeytan sizi yoksullukla yıldırır. Kötülüğe ağıtır. Tanrı ise size kendi yönünden yarlıgama, artıklık adar. Tanrı kaplayıcıdır, bilicidir.
- 269) Tanrı doğru düşünceyi dilediğine verir. Kime de doğru düşünce verilmişse ona gerçekten büyük bir iyilik edilmiş olur. Öğüt alanlar ise yalnız aklı başında olanlardır.
- 270) Geçimlik olarak her ne verirsiniz, adak olarak her ne adarsanız, işkilsiz, Tanrı onu bilir. Kıyıcılar için yardımcı olmaz.
- 271) Verintiyi açıkça verirsiniz ne iyi ! Ancak, onu yoksullara gizlice vermeniz sizin için yeyrektir. Hem de bu bütün kötülüklerinizi silip görürür. Tanrı yaptıklarınızın hepsini bilicidir.
- 272) İnsanları doğru yola iletmek sana düşmez. Yalnız Tanrı'dır ki, dilediğini doğru yola iletir. İyilik olarak her ne geçimlik verirsiniz kendi iyiliğiniz için vermiş olursunuz. Vereceğiniz geçimliği yalnız Tanrı eremini gözeterek verir. İyilik olarak verdiğiniz geçimliğin karşılığı size verilir. Size hiç kıyılmaz.
- 273) Tanrı yolunda kendilerini verip de artık orada burada dolaşmaya gücü yetmeyenlere gelince, bilmeyenler onları, çekingenliklerinden ötürü varlıklı sanırlar. Sen bu gibileri yüzlerinden tanırsın. Onlar kimseciklere karşı direnip el açmazlar. İyilik olarak her ne geçimlik verecek olursanız işkilsiz, Tanrı onu bilicidir.
- 274) O kimseler ki mallarını gece gündüz, gizli açık, başkalarına harcarlar, işte onlar için Çalap'larının katında karşılık vardır. Hem onlar için ne korku, ne de kuşku yoktur.
- 275) Onlar ki paralarının üremi yerler, onlar sinlerinden ancak Şeytan çarpmasıyla çarpılmış olanlar gibi kalkarlar. Bunun böyle olması gerçekten onların "satış da bir, ürem de bir" demelerindendir. Oysa ki Tanrı satışı arı, üremi de arısız kıldı. Bundan böyle her kime Çalap'ından bir öğüt gelir de, o da buna son verecek olursa, artık önceden aldığı onun olur, işi de Tanrıya kalır. Her kim üreme dönecek olursa, bunlar da ateşlik kimselerdir. Orada büsbütün kalcıdırlar.
- 276) Tanrı üremi eksiltir, verintileri artırır. Tanrı tanımayı, yerenekli olanı sevmez.
- 277) Onlar ki inanırlar, iyi işler işlerler, yalvarıya dururlar, turtanağını verirler, onların karşılıkları Çalap'ları katındadır. Hem onlar için korku da yoktur. Üzüntü de yoktur.
- 278) Ey inananlar ! Eğer inananlardan iseniz Tanrı'dan sakının, üremden ellerinizde kalanı bırakın.
- 279) Eğer bunları yapmıyacak olursanız Tanrı'dan, Yalvaç'ndan savaş bekleyin. Eğer dönü kılacak olursanız mallarınızın anası yine sizin olacaktır. Ne siz başkalarına kıyın, ne de başkaları size kıysın.
- 280) Borçlu darlık içinde ise eli genişleyinceye kadar onu bırakmak vardır. Alacağını bağışlarsanız sizin için yeyrektir, eğer bunu bilerseniz.

- 281) Öyle bir günden sakının ki o gün hepiniz Tanrı'ya döndürüleceksiniz. Her kesin kazandığı ödenecek, kimseye de kıyılmıyacaktır.
- 282) Ey inananlar ! Belli bir süre için birbirinize borçlanınca onu yazın. Aranızdan bir yazıcı da bunu doğru olarak yazsın. Yazıcı Tanrı'nın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Bir de üzerinde borç olan kimse de söyleyip yazdırsın. Her biri Çalap'ı olan Tanrı'dan sakınsın da hiçbir nesneyi eksik yazmasın. Eğer borçlu olan beyinsiz, yetersiz, söyleyip yazdırmıya gücü yetmez bir kimse ise koruyucu olan kimse doğru söyleyip yazdırsın. Erkeklerinizden ikisini tanık tutun. Eğer iki erkek yoksa, seçeceğiniz bir erkekle iki kadın olur. Biri unutacak olursa öbürü hatırlasın. Çağırılan tanıklar çekinmesinler. Siz yazıcılar küçük, büyük demeyip süresi ile birlikte yazmaya üşenmeyin. Böylesi Tanrı katında doğruluğa daha uygun, tanıklık için daha sağlam, işkilden daha uzak olanıdır. Meğer ki aranızda elden yapılacak bir tecim işi ola. Böyle olunca yazmamanız suç değildir. Alım satım yaparken de tanık tutun. Bir de ne yazıcıya, ne de tanığa yazık edilmesin. Eğer bunu yaparsanız Tanrı'ya karşı gelmiş olursunuz. Tanrı'dan sakının. Tanrı size öğretiyor. Tanrı her nesneyi bilicidir.
- 283) Eğer yolda olur da yazıcı da bulamazsanız, tutu alabilirsiniz. Eğer biribirinize güveniniz varsa kendisine güvenilen borçlu, Çalap'ından sakınsın da borcunu ödesin. Tanıklığı gizlemeyin. Her kim onu gizlerse, işkilsiz, onun yüreği yereneklidir. Her ne yaparsanız Tanrı bilicidir.
- 284) Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi Tanrı'nındır. Siz içinizde olanı açıklasanız da, gizleseniz de, Tanrı onun için sizinle sayışacaktır. Bunun üzerine Tanrı dilediğini yarlıgar, dilediğini de kına uğratar. Tanrı'nın gücü her nesneye yeticidir.
- 285) Yalvaç Çalap'ından kendisine sunulana inandı, inanırlar dahi. Hepsini de Tanrı'ya, gökçelerine, bitiklerine, yalvaçlarına inandı. "Tanrı'nın yalvaçlarını biribirinden ayırt etmeyin. İşittik, boyun eğdik, ey Çalap'ımız senden yarlıgama dileriz, varacağımız yer sensin."
- 286) Tanrı bir kimseye yalnız gücü yettiği kadarını yükler. Herkesin kazandığı iyilik de kendinedir, kazandığı kötülük de kendinedir. "Ey Çalap'ımız, bizler unuttuk, ya da yanıldıkça bizi tartaklama. Ey Çalap'ımız ! Bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yük yükleme. Ey Çalap'ımız ! Gücümüz yetmiyecek yükü bize yükleme. Bizi bağışla, bizi yarlıga, bizi esirge. Sen bizim koruyucumuzsun. Tanımazlar takımına karşı sen bize yardım et !".

DİN SOSYOLOJİSİNİN ÖNCÜLERİ VE KURUCULARI

Prof. Mehmet KARASAN

I. — ÖNCÜLER

Sosyoloji ilmi XIX. cu yüzyılın sonunda ve XX. ci yüzyılın başında felsefî görüşlerden kurtularak, muayyen hadiseleri, muayyen metodlara göre inceleyen bir ilim olmaya başladıktan sonra, incelediği çeşitli cemiyet olayları arasında, din olaylarının önemli bir yer tuttuğu sosyologların gözünden kaçmamıştır. Başka tecrübe ilimleri gibi, tecrübî bir sosyoloji de ortaya çıktığı zaman, din sosyolojisi sosyolojinin önemli bir bölümünü teşkil etmiştir. Böylece, bir tecrübe ilmi olarak din sosyolojisi bu tarihte, yani XX. ci yüzyılın başlangıcında kurulmuştur.

Bu anlamda bir din sosyolojisi ilmi pek yeni olsa da, şüphesiz din meseleleri üzerinde düşünme, onları inceleme, pek yeni değildir. Cemiyet olayları, dolayısıyla din olayları üzerinde düşünme tabiat olayları üzerinde düşünme kadar eskidir. Bunun kaynaklarını enaz İlk Çağ Yunan düşüncesine kadar götürebiliriz. İçtimaî, daha geniş olarak mânevî ilimlerin tarihini ilk Yunan sofistlerine kadar çıkarmak âdet olmuştur. Fakat onlardan önce de, daha tabiat ilimleri kurulmaya başladığı zaman, din üzerine bugünkü din ilmi bakımından çok enteresan düşüncelere rastgeliyoruz. Bunlar arasında Kolophon'lu Ksenophanes ile Ephesos'lu Herakleitos'u zikredebiliriz. Biri zamanının politeist dininin inancılarını, öteki de ibadet ve âyinlerini ilim gözüyle incelemiş ve tenkit etmiştir. Dinler gibi, inandıkları Tanrıların ve bu Tanrılara tapınların çeşitliği ve çokca zıtlığı üzerinde durmuş, bu inançların hakikî din ve Tanrı anlayışına aykırı olduğunu göstererek, felsefî bir sezikle, moneteizmi, tektanrıcılığı müdafaa etmişlerdir. Şüphesiz, onların Tanrıları ve Tanrı görüşü, daha çok bir teoloji (İlâhiyat—Kelâm) meselesi olsa da, bu fikirlerini müdafaa için zamanlarının dinlerini ve bu dinlerin cemiyet hayatı üzerindeki tesirlerini incelemeleri, umumî olarak, din ilmi, hususî olarak da, din sosyolojisi bakımından önemli olmuştur.

Bunlardan sonra gelen sofistler, düşüncelerini fizik ve metafizik konulardan ziyade insanî ve içtimaî şeylere çevirmişlerdir. Fikir tarihinde pek meşhur olan, "*insan her şeyin ölçüsüdür*" prensibine dayanarak ilmin, ahlâkın, dinin, herşeyin insanî kaynaklarını aramışlar, böylece, mevcut dinlerin çeşitliliğini, insanların ve cemiyetlerin çeşitliliğinde görmüşlerdir. Dinin bir nevi akaidi—doktrini olan Mitolojiyi kendi görüşlerine göre tefsir ve izah etmeye çalışmışlardır. Sofistlerin görüşleri, o zamankî dinlerin tetkiki üzerine dayanıyordu. Cemiyetin din üzerine, dinin de cemiyet üzerine karşılıklı tesirlerini incelemeleri bakımından, din ilmi tarihinde önemli bir yerleri vardır¹.

¹ İlk feylesoflarla sofistlerin din üzerine düşüncelerini "İlk Yunan Düşüncesinde" Din İlimi Dene-meleri" üzerine yazımızda belirtmiştik. İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, 1953, sayı I, s. 21.

Fakat asıl bizi ilgilendiren din sosyolojisi bakımından, en enteresan ve orijinal görüşlere Eflâtun'da rastlıyoruz.

Eflâtun'un birçok ilim ve felsefe konularında olduğu gibi, bu alanda da gerçek bir öncü olduğu şüphesizdir. Bu bakımdan onu, ilk din sosyoloğu olarak görmekte hiçbir mübalâğa yoktur. O, din-cemiyet ve cemiyet-din meselelerini, çeşitli yönlerinden incelemiş, birbiri ile sıkı münasebetlerini en modern sosyologlardan hiçbir noktada geri kalmıyacak şekilde en ufak ve ince noktalarına kadar göstermiştir. Felsefesinin hareket noktası, sofistlerin dayandığı prensibin tamamıyla zıddı bir prensip olmuştur: Onlar, "her şeyin ölçüsü insandır" diyorlardı. Eflâtun da: "Her şeyin ölçüsü Tanrıdır" diyerek işe başlıyor. Bu görüş üzerine, bütün bir felsefe, ahlâk ve siyaset sistemi kurduktan sonra, bu sistemin temelinde de dini koymak istiyor. Çünkü, kurmak istediği yeni cemiyet düzeninin dinsiz tutunamayacağına inanıyor². İlk büyük siyaset eseri olan *Devlet* de (*Politeia*) gençliğe verilecek terbiyede dinin yerini belirttikten sonra, zamanın terbiye sisteminde tatbik edilen din öğretimini tenkit ediyor, yeni bir öğretimin hangi prensiplere dayanması gerektiğini gösteriyor³. Fakat din sosyolojisi bakımından en önemli eser şüphesiz *kanunlardır* (Nomoi). Eflâtun, bu kitapta, günün içtimaî şartlarına uygun bir devlet ve anayasanın plânını çizdikten sonra, koyduğu kanunların yalnız maddî müeyyidelerle tutunamayacağını, asıl manevî müeyyideler gerektiğini, bunu da ancak dinin verebileceğini söylüyor. Cemiyette rastlanılan her türlü bozukluğun dinsizlikten, Tanrılara inanmamaktan geldiğini, dolayısıyla iyi bir cemiyet düzeninin kurulabilmesi için, ilkin dinsizliğe karşı savaşmak lâzım geldiğini gösteriyor. Bu savaşta ilk düşünülecek şey, birçok devletlerin yaptığı gibi dinsizlik aleyhinde kanunlar çıkarmaktır. Eflâtun'un eserinde, yani *kanunlar*'da dine karşı işlenen suçlar ve bunların müeyyidelerinin listesi oldukça büyüktür. Bize sunduğu ceza kanunu hükümleri,⁴ İlkçağ devletlerinde, cemiyet hayatında dinin oynadığı rolü belirtmek bakımından çok enteresandır. Fakat Eflâtun yalnız bu maddî müeyyidelerin, yani devletin dini kendi himayesi altına almasının dinsizliği önlemek için kâfi gelmediğini de görüyor. Çünkü dinsizliğin asıl sebebi maddî değil, mânevîdir, halktan değil feylesoflardan gelmektedir, diyor.⁵ Böylece dinsizliğe götüren materyalist felsefeye karşı spirtüalist bir felsefe kurmak gerektiğini belirterek, fikir tarihinde ilk defa sağlam bir ilâhiyat (theologie) sistemi kuruyor, Bu ilâhiyatın (kelâm ilminin) birinci işi, Tanrı'nın varlığını ispat etmektir. Bunun için klâsik olan delilleri veriyor⁶. İkinci işi, Tanrı'nın insanlarla ilgilendiğini, hiç kimsenin yaptığının yanına kâr kalmıyacağını ispat etmektir⁷; üçüncüsü de Tanrıların, birtakım yalvarmalarla veya hediyelerle kazanılamayacağını, herkesin kendi hareketinden mesul olacağını ispat etmektir⁸. Böylece, Eflâtun dinde *amel* kadar *iktid'*ın da önemini, bu amel ve itikadın, bir cemiyetin, bir grubun varolma, yaşama şartlarından biri olduğunu belirtmek bakımından, ilk din sosyoloğu olarak gösterilebilir.

Aristo'yu sosyoloji ilminin ilk kurucusu olarak tanıyoruz. Fakat din üzerine görüşleri daha çok metafizik ve psikolojik temellere dayanıyor. Aristo'nun Tanrı anlayışının, ilâhiyatının, gerek Yunan dinindeki, gerekse hristiyan ve İslâm dinlerindeki

² Kanunlar X. kitap, 884-885.

³ Mehmet Karasan, Eflâtun'un Devlet Görüşü, s. 33-34.

⁴ IX. Kitap, 854-856.

⁵ X. Kitap, 886-890.

⁶ X. Kitap, 891-899.

⁷ X. Kitap, 899-905.

⁸ X. Kitap, 905-908.

tesirlerini biliyoruz. Ortaçağın Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan kelâmcıları Aristo'dan büyük ölçüde faydalanmışlardır. Fakat bizim burada hususî olarak gözden geçirdiğimiz bir alanda, din sosyolojisi alanında, umumî sosyolojik görüşlerinden başka birşey söylemek mümkün değildir.

Eflâtun ve Aristo'dan sonra, bir yandan İskender istilâları ile eski Yunan sitesinin yıkıldığını, bir yandan da Yunanlılarla şarklıların birleşmesinden yeni bir âlemin doğduğunu görüyoruz. Roma istilâları ile Hıristiyanlığın yayılmasına kadar devam eden bu çağa, tarihte *helenistik çağ* diyoruz. Bu devir, din tarihi gibi, din ilmi bakımından da çok enteresan bir devirdir. Bu devirde klâsik Yunan dini, bir yandan kendi topluluğu içinde çeşitli felsefe okullarının (Eflâtuncular, Aristo'cular, sinikler, septikler, kiranalılar, epikürçüler ve stoacılar ve ilâh.) dinin yerini almak için sarfettikleri emeklerle, bir yandan da şark dinlerinin, hususiyle İran, İsrail ve Mısır dinlerinin tesiriyle, şahsiyetini kaybederek *tarihî* bir din olmaya başlıyor. Böylece felsefeyi kendilerine bir din olarak kabul etmeye başlayan münevverler muhitinde, gerek tarihi Yunan dinine, onun efsanelerine ve Tanrılarına, gerekse içinde buldukları veya temas halinde oldukları cemiyetlerin dinleri ve Tanrılarına karşı büyük bir alâkanın, bunun neticesinde de büyük ve çeşitli bir din edebiyatının doğduğunu görüyoruz. Bu edebiyatta, mukaddes efsaneler, eski âyinler, din hukuku, ibadetler, sırlar, bayramlar, kurbanlar, kâhinler, mâbetler, mukaddes takvimler, Tanrı şecereleri, Tanrı tecellileri ve ilâh üzerinde zengin bir edebiyat buluyoruz⁹.

Dine ve dinin tarihine karşı bu ilgi Yunan dininden başka dinlere, hususiyle Şark dinlerine de yöneliyor. Fenike, İsrail, İran, Mısır dinleri üzerine birçok yazılar yazıldığı gibi, bazıları da yunancaya tercüme ediliyor. Böylece, İlkçağ dinleri ile onları takip eden Hıristiyanlığın doğma ve yayılma şartları hakkında en iyi tarihî bilgileri bu kaynaklarda buluyoruz¹⁰. Bunları da başlıca üç kaynaktan toplayabiliriz: birincisi Aristo'nun talebesi ve ondan sonra Aristo okulunun başkanı feylesof Theophrastos, ikincisi meşhur Coğrafyacı Strabon, üçüncüsü de meşhur tarihçi Plutarkhos'dur.

Hıristiyanlığın zuhuru ile mütereddit ruhlar kuvvetli bir iman ışığının etrafında toplanıyor. Bu iman kendini anlamak ve anlatmak istediği zaman, Yunan felsefesinin, hususiyle Helenistik devrin meşhur iki felsefe cereyanının İstoa'cılık ile yeni Eflâtunculuğun yardımına başvuruyor. Dinin akaidini felsefî bir şekilde izah etmek zaruretinden Hıristiyan teolojisi (kelâmı) doğuyor. Daha sonra gelen İslâmîlik'te de aynı Yunan kaynaklarından faydalanarak bir İslâm Kelâmı meydana geliyor. Böylece bütün Ortaçağ boyunca, din bilgisi, din ilmi aşağı yukarı kelâmdan (Teoloji) den ibaret kalıyor. Hıristiyan ve Müslüman kelâmcıların Hıristiyan ve Müslüman iskolastığı, oradan da dolayısıyla modern felsefe üzerine tesirleri bugün daha iyi anlaşılmiş bulunmaktadır.

Asıl din ilminin, başka bütün ilimler gibi, yeni çağın rasyonalizmi ile başladığına şüphe yoktur. Almanların Aufklärung—aydınlık, Fransızların Les lumières—ışıklar adını verdikleri bu rasyonalizm hareketinin İngiltere, Fransa ve Almanya'da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kuvvetlendiğini görüyoruz. Bu devirde, tıpkı İlkçağda olduğu gibi, bir yandan düşüncenin lâyıklaşmağa başladığını, bir yandan da din üzerindeki düşüncelerin doğduğunu görüyoruz. Bunun tıpkı İlkçağ'da olduğu gibi, birçok sebep-

⁹ Le Génie Grec dans la Religion. I. Bölüm, II. bahis s. 842 Louis Gernet et André Boulanger.

¹⁰ Elimizde bulunan en eski Tevrat metinlerinden biri, İsa'dan önce III. yüzyılda yetmiş İbrani âlimi tarafından İskenderiye'de yazılan yunanca bir metindir.

leri vardır. Fakat birinci ve başlıca sebebi modern ilmin doğuşudur. Umumiyetle ilim ve ilim düşüncesi müstakil bir hüviyet alınca varlığın her sahasına elatar. Din sahası da zarurî olarak onun araştırmacı gözünden uzak kalmaz. Fakat, daha modern ilim doğmadan önce, Haçlı savaşları Hıristiyanlıkla İslâmlığı karşı karşıya koyduğu gibi, yeni kıt'aların keşfi de başka din dünyalarının varlığını öğretmiştir. Çeşitli Amerikan yerlilerinin çeşitli dinleri gibi, çeşitli Asya milletlerinin hususiyle, Hind ve Çin milletlerinin çeşitli dinleri de inceleme ve karşılaştırma konusu olmuştur. Bu çeşitli dinleri, birbiri arasında olduğu gibi, bilhassa Hıristiyanlıkla karşılaştırma, umumî olarak aralarında, hususî olarak Hıristiyanlıkla onlar arasında bulunan benzerlikler ve paraleller, mukayeseli din ilmi denilen, umumî din ilminin başlangıcı olmuştur. Fakat bu ilim hareketi zamanın içtimaî ihtiyakına cevap veren bir felsefe hareketini doğurmuştur. O da tabii din görüşüdür (Religio Naturalis—Religion Naturelle).

Aydınlık devri filozofları, bazı İlkçağ filozoflarının, bilhassa, helenistik devir filozoflarından Posidonios'un meşhur görüşüne dayanarak, bütün dinlerde tabii, müşterek noktalar bulunduğunu, insanda din duygusunun, Tanrı fikrinin tabii olarak mevcut olduğunu ileri sürmüşler, yalnız bu duygu veya fikrin tahlili üzerine bir din kurmak istemişlerdir. Büyük bir kısmında Protestanlıktan mülhem olan bu görüş, tarihî dinlerden yalnız bu tabii duyguya uygun olanı alıyor ve dinin tabii akla uygun olmayan yerlerini sadece bir gelenek olarak kabul ediyordu. Bunlara göre üstün bir Tanrı vardır. Ona ibadet etmek lâzımdır. Bu ibadetin esası da fazilet ve Tanrı sevgisidir. Her günahın bir nedameti vardır. Nedamet de vicdan azabına götürür. Bu azap günahı öder. Ölümünden sonra, iyiliğin ve kötülüğün bir mükâfatı ve mücazâtı vardır. Böylece akılla bulabildiğimiz birtakım umumî ve küllî hakikatlar vardır. Bunlar tabii dinin temelini teşkil eder. Böylece kendilerine déiste—Tanrıcı adını veren bu filozoflar, İlkçağ'da olduğu gibi, bir nevi felsefî dine gidiyorlardı. Bunun da sonu, A. Comte'un dediği gibi, dinin inkârı oluyordu. Çünkü din gibi tabiat üstü bir müesseseyi, tabii bir müessese olarak göstermek, onun mahiyetini inkâr etmek oluyordu. Nitekim, bunun da sonu XVIII. yüzyılın aşırı ferdiyetçiliği, ilkin kiliseye karşı çevrilen tenkitlerin sonunda dine karşı da çevrilmesi ve dinin tarihi rolünü oynadığı fikrini ileri atan bir nevi dinsizliğin doğması olmuştur. Fransız inkılâbı böyle bir hava içinde vukua gelmiş ve sadece hakikat denilen hayalî bir Tanrıya tapmaya kalkacak kadar ileri gitmiştir¹¹.

II — DİN SOSYOLOJİSİNİN KURUCULARI

XIX. yüzyıl ve onu temsil eden pozitivist felsefe XVIII. yüzyıl rasyonalizmine karşı bir aksülamel, bir tepki olarak meydana çıkıyor. Cemiyet meselelerini bir takım mefhumların aynasından değil de olayların, hadiselerin objektifinden müşahede etmek isteyen bu felsefenin başlıca mümessili ve kendi kanaatinca da kurucusu olan Auguste Comte, başka âlemlerde olduğu gibi, cemiyet âleminde de tecrübe metodunu, hadiselerin müşahedesine dayanan birtakım kanunların tespitini gaye ediniyor; ve

¹¹ Bahsettiğimiz bu felsefenin bizim konumuzla, yani din meselesi ile ilgili alanında başlıca mümessilleri İngiltere'de: John Locke, Herbert of Cherbury, Barkley ve Davide Hume'dur. Almanya'da Leibnitz ve Wolff, Fransa'da da hususiyle Voltaire, Rousseau'dur. Bunlar hakkında şüphesiz felsefe tarihi eserlerinde geniş bilgi edinilebilir. Fakat Türkiye'de bu konu üzerinde oldukça geniş bir bilgi veren ve aydınlık felsefesi hakkında türkçede ilk yazılmış bir eser olarak gösterebileceğimiz bir kitabı, İstanbul Üniversitesi Profesörlerinden Macit Gökberk'in Kant ve Herder'in Tarih Felsefesi üzerine denemesini tavsiye ederiz.

bu maksatla sosyoloji ilmini kuruyor. August Comte'u alelumum sosyoloji gibi, din sosyolojisinin de kurucusu olarak kabul etmek zorundayız.

Auguste Comte sosyolojiyi başlıca iki temelli bölüme ayırıyor: statik sosyal ile dinamik sosyal. Statik sosyal bir cemiyeti kuran ve yaşatan temel unsurları inceliyor ve birbirleriyle münasebetlerini tespit ediyordu. O, yani statik, içtimaî *düzenin* ilmi idi. Dinamik sosyal da bu temel unsurların tarih boyunca gelişmesini inceliyordu, dolayısıyla içtimaî hareketin, *ilerlemenin* ilmi idi. İmdi, Statik sosyal gibi, dinamik sosyalin de temel unsuru dindi. Ona göre bir cemiyeti meydana getiren başlıca üç temel unsur vardır. Bunlar da, aile, devlet ve dindir. Bunlarsız bir cemiyet teşekkül edemez. Cemiyet düzeninin tamlık veya eksikliği, iyilik veya kötülükğü bunlar arasında kurulan münasebete bağlıdır. Böylece din, aile ve devlet gibi, insanın tabiatından çıkan ve cemiyet halinde yaşayan insan için zarurî bir müessesedir. Nerede bir insan cemiyeti varsa, orada bir din vardır. Başka içtimaî müesseseler gibi din müessesesi de değişebilir, gelişebilir, ama, XVIII. yüzyılın sandığı gibi, ortadan kalkamaz. Böylece Auguste Comte, kurmayı tasarladığı pozitif cemiyetin, pozitivist bir dini olacağını ileri sürerek bir "Pozitivits İlmi Hal"¹² bile yazmıştı. Bu *İlmi Hal* bugünkü anlamda mükemmel bir Din Sosyolojisi Kitabı sayılabilir. Çünkü onda, cemiyet ve din münasebetleri, dinin tarifi, cemiyet hayatındaki rolü her yönden inceden inceye ele alınmıştır.

Dinamik sosyal bakımından da, meşhur üç hal kanunu, insanlığın ilk dünya görüşü gibi, ilk hayat anlayışının da din olduğunu gösteriyor. Bu kanuna göre insan düşüncesinin hareket noktası din düşüncesi idi. İlk düşünce şekli *teolojik* idi. Metafizik düşünce hayatı, teolojik düşünce hayatı ile pozitif düşünce hayatı arasında geçici bir orta düşünce hayatı olduğuna göre, ve pozitif çağ da kendisinden sonra kurulacağına göre, tarih boyunca insanlığın hayatı üzerinde hâkim olan düşünce şekli dinî düşünce oluyordu. Ona göre, metafizik çağ aşağı yukarı Klâsik Yunanla başlıyor. Halbuki Yuanlılarda büyük ve kuvvetli bir mistiklik doğduğunu ve felsefe sistemlerinin zamanla dinî şekil alarak Hıristiyanlıkta sona erdiğini de biliyoruz. Ortaçağ ise, tarihin tanıdığı en büyük dinlerin doğduğu ve yayıldığı bir devirdir. Dolayısıyla pozitif çağa kadar geçen zaman boyunca, insanlığın mukadderatında din, en önemli bir rol oynamıştır. O halde, dinamik sosyal, bir felsefe ve din tarihi olarak ortaya çıkıyor. Muayyen dünya görüşüne, muayyen din görüşleri tekabül ediyor. Böylece, Auguste Comte ilk defa olarak dinlerin tekâmülü veya gelişmesi kanununu da ortaya koymuş oluyor. İlk ve tabii olan *Fetişizm*'den politeizm'e ve ondan moneteizm'e geçişin umumî bir kanununu buluyor.

A. Comte'un Fransız Sosyoloji okulu üzerine tesiri bugüne kadar devam edelmıştır. A. Comte'a göre cemiyet hayatında hâkim hadiseler, dinamik sosyalı idare eden umumî hadiseler fikir hadiseleridir. Üç hal kanunu insan bilgisinin gelişmesi kanunudur.

Ondan sonra, Fransız sosyolojisini en iyi temsil eden Durkheim'da da bu tesir pek iyi görülüyor. Onun da sosyolojisinin esasını *mâşeri şuur* (conscience collective) anlayışı teşkil ediyor. Mâşeri Şuur da mâşeri tasavvurlar mecmuudur. Mâşeri tasavvurların da temelini dinî tasavvurlar teşkil ediyor. Böylece Durkheim sosyolojisini en geniş anlamı ile, bir din sosyolojisi olarak görmekte hiç mahzur yoktur. Durkheim'in ilk ve en önemli eseri *İçtimaî İş Bölümü*,¹³ iş bölümünün, yani medeniyetin geliş-

¹² Cathéchisme Positiviste, türkçeye Peyami Erman tarafından çevrilmiştir.

¹³ De la Division du Travail Social, 1893.

mesi ile çeşitli içtimaî müesseselerin, bu arada dinin gelişmesi şeklini inceliyor. Meşhur *mihaniki* ve *uzvî tasanüt* sistemlerine göre, iptidaî ve yüksek dinleri ayırıyor. Uzvî tasanütte mâşeri şuurun şiddetini kaybetmesini, dini hukuk sisteminden, lâik hukuk sistemine geçiş ile ispatetmek istiyor. İlk hukuk sisteminin dinî karakteri üzerinde duruyor. Hukuk sisteminin zamanla nasıl dinî şekilden lâik şekle geçişini inceliyor. Durkheim'in bu eserinden sonra kurduğu Année Sociologique mecmuasında yazdığı ilk yazı *Din Hadiselerinin Tarifi*¹⁴ üzerinedir. Burada A. Comte'a sadık kalarak dinin içtimailiği üzerinde duruyor. Yalnız din olaylarını objektif bir gözle inceleyen bir din ilminin nasıl kurulabileceğini anlatıyor. Bu Année Sociologique mecmuasının her sayısında, çeşitli sosyoloji alanlarında yapılan neşriyatı bildiren tahlili bölümlerin birincisini *Din Sosyolojisi* adlı bir bölüm teşkil eder. Bu din sosyolojisi tabirine ilk defa bu mecmuanın bu bölümünde rastlıyoruz. *Din Hayatının İptidaî Şekilleri*¹⁵ adlı eseri, din sosyolojisinin en klâsik eserlerinden biridir. Bu eserin Önsözü, yalnız sosyoloji tarihinde değil, belki felsefe tarihinde de mühim bir yer tutmaktadır. Çünkü müellif orada, klâsik felsefenin en önemli meselesi olan *Bilgi Meselesini*, sosyolojik bir gözden çözümlemeyi deniyor; düşüncemizin *muhtevası* gibi *suretinin* de içtimaî, dolayısıyla dinî olduğunu müdafaa ediyor. Eşyayı idrâk etmek için düşüncenin kullandığı başlıca kategorilerin meselâ zaman, mekân illiyet ve ilâh.. mefhumlarının teşekkülünde dinin oynadığı rolü belirtiyor. Diyor ki: "insanın kendisi ile dünya hakkında edindiği ilk tasavvurların kaynağı dindir. Dünya ve Tanrı üzerine bir görüş ihtiva etmeyen bir din yoktur. Felsefe de ilim de dinden doğmuştur. Çünkü din ilkin felsefenin yerini tutmuştur. Fakat bugüne kadar az fark edilen bir nokta var ki o da şudur: din yalnız insan düşüncesini birtakım fikirlerle zenginleştirmekle kalmamış, asıl insan düşüncesinin teşekkülüne ve kurulmasına da yardım etmiştir"¹⁶. Fakat Durkheim'a göre dinin asıl fonksiyonu, yalnız insanın düşüncesini geliştirmek değil, onu muayyen ideallere bağlayarak mânen veya ahlâken yükseltmektir. "Dinin hakikî fonksiyonu bizi düşündürmek, bilgimizi zenginleştirmek değildir. Fakat bizi hareket ettirmek, bizim yaşamamıza yardım etmektir. Kendisini bir Tanrı'ya veren mümin sadece bilinmeyen yeni hakikatleri gören bir adam değildir; fakat daha fazlasını *yapmağa muktedir* olan bir adamdır. O, hayatın güçlüklerini, ister tahammülle karşılamak, isterse yenmek için, kendinde daha fazla kuvvet hisseder. Her türlü imanın birinci şartı, iman ile selâmete, kurtuluşa erişeceğine inanmaktır. O halde dinî kuvvetler insanî kuvvetlerdir; manevî veya ahlâkî kuvvetlerdir."¹⁷

Durkheim, dinin bu ahlâkî ve manevî kuvvetini intihar üzerine yazdığı eserde, dinî itikadlara göre, intiharların azlık veya çokluk derecesini ölçerek göstermiştir. Böylece Durkheim, dinin çeşitli içtimaî olaylar üzerine tesirini belirtmek suretiyle ilk defa ilmî bir din sosyolojisi yapmış oluyor. Aynı eserin sonunda şöyle diyor: "Düşüncenin temelli kategorileri ve dolayısıyla ilim, dinden çıkıyor ve yine epey zamandır biliyoruz ki ahlâk ve hukuk kaideleri de dinî emirlerden farksızdır. O halde hülâsa olarak denebilir ki bütün içtimaî müesseseler dinden doğmuştur"¹⁸. Durkheim bugün dahi sosyolojinin belli başlı klâsikleri arasında kalmaktadır. Fakat memleketimizde ismiyle çok, fakat asıl fikirleri ve doktriniyle az tanınmış bir sosyologdur. Başka birçok müellifler gibi, şöyle üstünkörü tanınmış ve bugün de birçoklarınınca artık geç-

¹⁴ De la Définition des Phénomènes sociaux, 1899.

¹⁵ Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.

¹⁶ Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Introduction, s. 12.

¹⁷ Aynı eser, Conclusion, s. 595.

¹⁸ Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Conclusions s. 56g.

miştir, öğrenmeye değmez teselliyle bir yana bırakılmıştır. Halbuki bugün elimize gelen en yeni Alman veya Aglosakson eserlerde hiç de böyle bir kanaate rastl gel-miyoruz.

Durkheim'e'in kurduğu *Anneé Sociologique* mecmuası etrafında toplanan dostları ve talebelerinin sosyolojik araştırmalarının merkezini gene din sosyolojisi teşkil etmiştir. Talebelerinden *Mauss* ile *Hubert*'in gerek birlikte gerekse ayrı ayrı yayınladıkları etüdler hep aynı konu ile ilgilidir. *Kurbanın mahiyeti ve içtimaî fonksiyonun üzerine denem*¹⁹ en önemli eserlerindendir. Tamamiyle Durkheim'in görüşünde olmamakla beraber fransız sosyolojisine büyük hizmet eden bir müellif de *Lucien Levy Bruhl*'dür *İptidaîler*²⁰ üzerine çeşitli incelemeleri arasında klâsik olmuş birkaç eserini zikredebiliriz; *İptidaî Düşünce*, *İptidaî Ruh*.²¹ İptidaî Cemiyetlerde Zihnî Fonksiyonlar²².

Durkheim okuluna dahil olmadığı gibi meslekten bir sosyolog da olmayan fakat çağımızın en büyük filezofu sayılan *Henri Bergson*'un büyük eserini de zikretmeden bu bahsi kapatamayız. *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*²³ adlı eseri, din meselesinde şüphesiz yeni ufuklar açmıştır :

Auguste Comte'dan beri dinin içtimaî menşei ve fonksiyonu hakkında ileriye sürülen fikirler en büyük ve kuvvetli tenkidi *Bergson*'dan görmüştür. O dinin yalnız içtimaî sebeplerle izah edilemeyeceğini, onun daha derin sebepleri olmak gerektiğini ileri sürüyor. Ne *Durkheim*'in mâşeri vicdanı, ne de *Levy-Bruhl*'un iptidaî düşünce anlayışı ile dini izaha imkân olmadığını söylüyor, sonra dinin psikobiolojik (psy chobiologique) bir izahını verdikten sonra, iptidaî dinlerden yüksek dinlere doğru din anlayışının nasıl geliştiğini gösteriyor. *Statik* ve *dinamik* diye dinleri ikiye ayırdıktan sonra, iptidaî dinleri birinci kategoriye, yüksek dinleri de ikinci kategoriye koyuyor; böylece bir din tipolojisi yapıyor. Sonra bu iki türlü dine göre iki türlü ahlâk, dolayısıyla iki türlü hukuk ve ilâh... görüşünü belirtiyor. Bu görüşün orijinal tarafı, iptidaî dinlerle ileri dinler yahut eski çağ dinleri ile yeni dinler arasında, sosyologların bir türlü göstermeğe muvaffak olamadıkları farkı belirtmiş olmasıdır. Bu fark bize eski insanla 'klâsik ilk çağ insanı ile' bugünkü insanı 'semavî dinlerin yetiştirdiği insanı birbirinden ayıran esas çizginin dinden geldiğini gösteriyor. Bugünkü insanlığın bütün üstün mefhumları, insan hakları, demokrazi, eşitlik, kardeşlik, insanlık, insana saygı, bize hep dinden geliyor. Hatta bugünkü tekniğin, garp medeniyetinin bütün nimetlerinin dinden geldiği, ama bu din yani mistik dinin, dinamik dinin ötekilerden mahiyetçe başka olduğu *Bergson*'un eserinde en inandırıcı bir dille açıklanıyor. Alelumum din ilmi ve hususiyetle din sosyolojisi deyince, onun eseri başta gelmek icabeder.

Fransa'da din üzerinde uğraşanlar yalnız bunlar değildir. Fakat biz belki muayyen bir konu üzerinde kalmak istediğimiz için din sosyolojisine doğrudan doğruya veya dolayısıyla yardımcı dokunan din araştırmalarının hepsinden bahsetmiyoruz. Yalnız bir noktayı belirtmek gerekir ki, bu konu üzerinde aşağı yukarı yüzyıldan fazla bir zamandır uğraşılmağa beraber, bütün meseleleri bir arada gözden geçiren sistematik bir eser yoktur. Şimdilik elimizde *Roger Bastide*'in *Din Sosyolojisinin Unsurları*²⁴ adlı ufak eserinden başka birşey mevcud değildir. Buna bir de 1950'de al-

¹⁹ Essai sur la Nature et la Fonction sociale du Sacrifice.

²⁰ La Mentalité Primitive.

²¹ L'Ame Primitive.

²² Les Fonctions Mentales dans les Societes Primitives.

²³ Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.

²⁴ Elements de Sociologie Religieuse.

mançadan çevrilen Alman Din Sosyoloğu Güstave Menching'in Din Sosyolojisi²⁵ adlı eserini eklemek gerekir.

Doğrudan doğruya din sosyolojisi ile uğraşamamakla beraber umumî din ilmine yaptıkları hizmet dolayısıyla din sosyolojisi için de önemli olan bazı müellifleri de zikretmek gerekir. Pinar de la Boullaye'in *Dinlerin Mukayeseli Tetkiki*²⁶ adlı eseri, umumi olarak din tetkiklerinde, hususî olarak da din sosyolojisi tetkiklerinde takip edilecek metod bakımından pek enteresandır. Buna Raoul de Grasserie'nin *Dinlerin Sosyolojik Bakımdan Mukayesesi*²⁷ adlı eserini de eklemek gerekir. Bunlardan başka, bugün umumî din ilminin milletlerarası şöhretlerinden Hollandalı Van Der Leew'un fransiscaya çevrilen *Din, Mahiyeti ve Tezahürleri*²⁸ adlı eserini de bunlar arasına katabiliriz.

Nasıl aydınlık (Aufklärung) felsefesi ilkin İngiltere'de doğmuş ve oradan başka garp memleketlerine yayılmış ise, pozitivizm hareketi de A. Comte'dan sonra, Fransa'nın dışına yayılmıştır. Auguste Comte'un birinci tilmizi İngiltere'de Stuart Mill olmuştur. İngiltere, Fransa gibi, bir inkılâp memleketi olmasa da, orada da bir takım sosyal meseleler, sosyalizmin ve onunla birlikte sosyolojinin doğmasına sebep olmuştur. Fakat İngiliz muhafazakârlığı sosyolojiyi daima şüphe ile karşılamıştır. Bunun için İngiltere'de Fransa'da olduğu gibi müstakil bir sosyoloji cereyanından ziyade çeşitli sosyal meseleleri inceleyen sosyal ilimlerin geliştiğini görüyoruz. Umumî sosyolojinin bir kolu olan din sosyolojisi için de hal böyle olmuştur. Din Sosyolojisinin göreceği işler, inceleyeceği konular, takip edeceği metodlar Almanya ve Fransa'da olduğu gibi, açık ve sistematik bir şekilde tayin edilememiştir. Onun için, sosyolojide ün bırakanlar saf sosyolojiden ziyade, sosyolojinin yardımcı kollarında çalışanlar olmuştur. Bunların da başında Etnograflar gelir. Onların da başlıcaları Frazer ile Taylor'dır. Birincisi hususiyle Totemizm üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır. Totemizm ve Dış Evlenme²⁹, Altın Dal³⁰ en meşhur eserleridir. İkincisi *İptidai Kültür*³¹ adlı eseri ile meşhurdur. Fakat din ilmi gibi din sosyolojisinde de en mühim rol oynayan müellif Max Müller'dir. Hususiyle dinler üzerinde mukayeseli tetkiki umumî din ilminin kurulmasında büyük âmil olmuştur³².

Asıl sistematik din sosyolojisi çalışmalarına Almanya'da rastlıyoruz. Bunların da başında Max Weber'in çalışmaları gelir. Weber umumî olarak cemiyet ve iktisat, hususî olarak da, din ve iktisat üzerine incelemeleriyle meşhurdur. En mühim eseri, *İktisat ve Cemiyet*'den³³ sonra yazdığı, *Din Sosyolojisi Üzerine Makaleler* de³⁴, sistematik din sosyolojisinin ana plânını çizmiştir: "Weber'in eserlerinin mihrak noktasını hristiyanlık, hususiyle *calvianizm* teşkil ediyor... Bunda da yalnız din ve iktisat münasebetlerini incelemiştir. Bundan başka, hristiyanlık dışında bir çok dinleri, hususiyle İslâmîliği ihmal etmiştir"³⁵

²⁵ Sociologie Religieuse.

²⁶ Etude Comparée des Religions.

²⁷ Des Religions Comparées au point de vue Sociologique.

²⁸ La Religion dans son Essence et ses Manifestations.

²⁹ Totemism and Exogamy.

³⁰ Golden Bough.

³¹ Primitive Culture.

³² Hilmi Ziya Ülken, Dini Sosyoloji.

³³ Wirtschaft und Gesellschaft (1925).

³⁴ Gesammelte Aufsätze zur Religionswissenschaft (1927).

³⁵ Joachim Wach, Sociologie of Religion, s. 3 (Chicago, 1946).

Asıl sistematik din sosyolojisi, Birinci Dünya Savaşını takip eden yıllarda, Max Weber'in Tilmizleri tarafından kurulmuştur. Bunların da birinci ve başlıcası JOACHIM WACH'dır. Wach, bugün en çok tanınmış bir din sosyoloğudur. 1931'de Din Sosyolojisine Başlangıç³⁶ adlı eseriyle ilk defa sırf bu konuya hasredilmiş sistematik bir eser yazmıştır. Bu ufak eserde tamamiyle tecrübi, onun tabirince ampirik bir din sosyolojisinin, metot, konu, saha ve sınırının ana çizgilerini buluyoruz. 1935'de Almanya'da vukubulan siyasî hadiseler tesiriyle Amerika'ya gitmiş, şimdi orada 1946'da birinci kitabındaki programı genişleterek bu konuda yine ilk defa en önemli eseri vermiştir. İngilizce yazdığı bu eser *Din Sosyolojisi*³⁷ adını taşıyor. 1951'de *Sociologie der Religion* adı altında almancaya çevrilmiştir. Max Weber ile Joachim Wach'ın yolunda devam eden ikinci önemli Alman din sosyoloğu da Gustave Mensching'dir. Din ilminin çeşitli konuları üzerine çeşitli eserler yazan Mensching bugünkü Almanya'da ve onun dışında belki de bütün Avrupa'da bu konuda en büyük otoritedir. Wach'dan sonra ikinci mühim eseri o vermiştir. 1947'de çıkardığı *Din Sosyolojisi*³⁸, 1951'de Fransızcaya tercüme edilmiştir.³⁹

Böylece, görüyoruz ki, alanının genişliği ve konusunun önemi dolayısıyla, sosyoloji ilminin pek zengin bir edebiyatı (littérature) olmasına rağmen, din sosyolojisi üzerinde sistematik yazıların sayısı pek sınırlıdır. Başlıca üç batı dilinde Bastide (fransızca), Wach (ingilizce) ve Mensching (almanca)den başka önemli yazarlara rastlamıyoruz. Gelecek bir yazımızda bu yazarlar ve eserlerini ayrıca incelemeyi düşünüyoruz. O zaman, Din Sosyolojisini bugünü ve yarını hakkında daha kesin bir bilgi verebileceğimizi umuyoruz³⁹.

³⁶ Einführung in die Religionssoziologie.

³⁷ Sociology of Religion (Chicago).

³⁸ Sociologie der Religion (Bonn).

³⁹ Sociologie Religieuse, (Paris, Payot).

⁴⁰ Bu konuda, türkçede tavsiye edebileceğimiz biricik eser aziz hocam Hilmi Ziya Ülken'in *Din Sosyolojisi* adlı denemesidir.

XIII. ASIRDA İSLÂM DİNİ İLE HİRİSTİYANLIK ARASINDAKİ MÜNASEBETLER

Prof. Dr. A. SCHIMMEL

XVIII. asrın meşhur Alman feylosoflarından biri olan Reimarus diyor ki :
“Türk dinini (yani müslümanlığı) şu veya bu suretle itham edenlerin büyük bir ekseriyetinin Kur’ân-ı Kerîmi okumamış olduğundan eminim. Ve onu okumuş olanların en küçük kısmı kitabın kelimelerinin delâlet ettiği sahîh ve doğru manâları anlamağa çalışmışlardır.”

Reimarus’un bu sözü pek yerindedir; çünkü asırlarca hristiyanlar, İslâm dünyasına karşı en anlayışsız vehimler beslemiştir; zamanımıza kadar —bir buçuk asırdan beri şarkiyatçı ve tarafsız din bilginlerinin yaptıkları araştırmalara rağmen— bu bâtil hükümlerin çoğu hristiyan zihniyetinde yaşamağa devam eder.

İslâm dinine merak eden birkaç kişi Ortaçağda Kur’ân’la meşgul oldular¹: 1143 senesinde Petrus Venerabilis ismini taşıyan Klunyalı bir papazın teşvikiyle Kur’ân-ı Kerîm ilk defa olarak Robertus Retenensis adlı bir zat tarafından lâtinçeye çevrilmişti; çeviren, bu kaba ve ibtidaî tercümesine müslümanlığa dair birkaç kısa risale ilâve etmişti. Bu tercüme tam 400 sene sonra, 1543 senesinde, ilk reformatörlerden biri olan İvşiçreli ilâhiyatçı Bibliander tarafından tab’edilmiştir; Reformasyonun büyük mütekellimi Melanchton, Luther’in tahrikiyle bu esere pek kritik bir önsöz yazmıştır. Dört sene sonra, bu tab’a dayanarak italyanca bir tercüme, 1616 senesinde de buna dayanarak almanca bir tercüme çıktı. Bu tercümelerden ve o zaman İslâm hakkında (daha doğrusu, İslâm aleyhinde) yazılan eserlerden bu din hakkında doğru bir intiba almak mümkün değildi. Bunun için XVII. asrın sonunda hem bir Alman protestan papazı, Hinckelmann, hem de bir İtalyan jesuiti, Maracci, birer yeni Kur’ân tercümesi neşrettiler. Onlar sayesinde, zikri geçen eski tercümelerin ihtiva ettiği en kaba yanlışların bir kısmı ortadan kalktı. Fakat bilhassa 1697 senesinde Hamburg’da Kur’ân’ı lâtinçeye çeviren protestan papaz, meslektaşları tarafından şiddetli taarruz ve tenkit görmüştür; çünkü kilisede hüküm süren kanaata göre, İslâmın mukaddes kitabının tercümesini, bir reddiye ilâve etmeksizin, neşretmek tehlikeli bir işti.

Hristiyanların Ortaçağda İslâm dünyasına gösterdikleri düşmanlığın iki sebebi var: birisi manevî, öteki siyasîdir.

Birincisi, hristiyanlar, Hazret-i İsa’nın kurduğu dinden sonra başka bir dinin meydana çıkmasına ihtimal vermemişler, bunun için de yeni dini şeytanî bir ibtilâ olarak telâkki etmişlerdi. Bu sebepten, asırlar boyunca hristiyan din adamları ve

¹ J. Fück, Die arabischen Studien in Europa (Studien zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde 1943).

onların tesiri altında kalan kütleler İslâmı ya yolunu şaşırılmış olan bir hıristiyan mezhebi veya hıristiyan dünyasını tehdit eden gayr-i ilâhî bir dalâlet fırkası saymışlardır.

Öbür tarafa gelince, garbın, hem İspanya yoluyla Fransa sınırlarına kadar gelen Arap-Müslüman ordularından, hem de birkaç asır sonra doğudan Viyana'ya kadar ileriliyen Türk-Müslüman kuvvetlerinden son derece korkması ve bu korkudan dolayı İslâm dini hakkında yanlış mütalea ve kin duyguları hissetmesi gayet tabiidir.

Ortaçağ edebiyatını —ister Fransız, ister Alman edebiyatı— tetkik edecek olursak, bütün bu fikirlerin akislerini görürüz: o zamanki bazı şiir ve hikâyeler, Hazret-i Muhammed'in aslen bir hıristiyan, hattâ en yüksek rütbeli papazlardan biri olduğunu, sonra hıristiyanlıktan ayrıлып yeni bir din kurduğunu anlatıyorlar. Bazı hikâyeler, öteden beri hıristiyanlar arasında mülhid addedilen Nesturîlerin Arabistan'daki faaliyet ve tesirleri bilindiği cihetle, Hazret-i Muhammed'in Nesturyen bir papaz tarafından talim edilerek onun telkinlerine göre hareket ettiğini söylerler. Öbür tarafta, eski Yunan ve Roman mitolojisinden kalma hikâyeler ve tasavvurlar İslâm dinine nakledilmiştir: çünkü, ibtidaî bir görüşe göre, hıristiyan olmayan dinlerin hepsinin putperest oldukları kabul ediliyordu. Binaenaleyh, Ortaçağ edebiyatında İslâm dini hakkında en tuhaf, en garip ve en yanlış mütalealara rastlıyoruz: En mühim temeli tevhîd olan bu din, o hikâyelerde politeist olarak tavsif edilir; Müslümanların Zühre ve başka ilâhlara ibadet ettiklerini, hattâ Hazret-i Muhammed'in üç ilâhın en yücesi olduğunu hayretle okuyoruz². Bundan maada, bu rivayetlere inanırsak, camilerde Muhammed'i temsil eden altın putlar varmış, ki müslimler onlara taparmış. Bu mütaleaların XIX. yüzyıla kadar edebiyatta yaşadığını görüyoruz; Alman romantik şairlerinden biri olan Tieck bir eserinde "Muhammed'in altın putları"ndan bahseder.

Düşünürsek, bu cidden şaşılacak bir haldir. Çünkü Ortaçağda Avrupa'da Arap-Müslüman tesirleri o kadar kuvvetli idi ki, şarktan garba getirilen manevî ve maddî kıymetler sayıya gelmez. Avrupa'da hayatın hemen her safhasında müslüman sanat ve ilmi izler bırakmıştır. —Meselâ Alman imparatorlarının taç giyme merasiminde giydikleri elbiseler Kûfi harfleriyle yazılmış olan bir Arap yazısı taşırdı. Nefis kumaşlar, cam, billûr, tunçtan işlenmiş süslü bardak, tepsi ve ibrikler, baharatla yüklü gemiler arasına güney Avrupa'nın limanlarına gelirdi. 200 sene süren haçlılar seferleri esnasında şövalyeler bu gibi kıymetli şeyleri şarktan alıp vatana getirirlerdi. O zaman Avrupalılar bu harblere rağmen müslümanların din ve ahlâkları hakkında kanaatlarını biraz değiştirerek, yeni fikirlere sahip olmuşlardı. Bu yeni bilgiler edebiyata da tesir etmişti; büyük epik eserlerde, Müslümanların tarif ve tavsiflerinin nasıl değişip düzeldiği çok şayan-ı dikkattir³.

İslâm dünyasından garba getirilen kıymetler, maddî olmaktan daha ziyade manevîdir. Bilindiği gibi, o zaman Müslümanlar, her çeşit ilim ve fende ileri idiler. Fahrüddin Râzî'nin, İbnü Sînâ'nın tıbbın muhtelif meseleleri hakkındaki risaleleri, garpta asırlarca standardwork olarak kullanılmıştı. Garp ilmi, riyaziyede, optikte,

² K. Heisig, Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte (Zeitschrift für romanische Philologie 1935/55); K. Heisig, Zur christlichen Polemik gegen Muhammad in den Chansons de geste.

³ Leo Jordan, Wie man sich im Mittelalter die Heiden des Orients vorstellte (Germ.-rom. Monatsschrift 1913/391); S. Stein, Die Ungläubigen in der mhd. Literatur von 1050-1250 (Diss. Heidelberg 1932).

ilm-i heyette, ilm-i nücum sâhalarında —arapçadan Avrupa dillerine taşınmış olan bu ilimlere ait birçok kelimelerin belirttiği gibi— Müslüman eserlerinden büyük miktarda istifade etti. Edebiyata gelince, İspanyol-Fransız Troubadour şirininin hem konu, hem de şekil, söyleyiş tarzı, tasannu, remizler ve âhenk bakımından şark ruhundan ilham aldığı şüphesiz olsa gerek. Orta ve Uzak Şark, bilhassa Hindistan'dan İran yoluyla gelen efsaneler, masallar Arapların tavassutu ile Avrupa'ya geldi. En süptil, en zarif ve en derin aşk teorileri sihirli, parlak bir ırmak gibi şarktan garba aktı⁴.

Aşk teorileri demek, mistiklik, felsefe, din demektir. Ve bu sâhada iki dünyanın belki en enteresan mülâkatı vuku bulmuştur. Arap feylesofları sayesinde Yunan felsefesinin hıristiyan âlemine getirildiği malûmdur. İslâm feylesoflarının şerhleri vasıtasıyla Aristo'nun eserleri garpta şöret kazanmıştır. Araplar ve bilhassa İbnü Rüşd, Ortaçağda hıristiyan felsefesine derin bir tesir bıraktı. Bu tesir bir taraftan müsbet, bir taraftan menfi manâda oldu; çünkü büyük katolik feylesofların eserlerinde, meselâ Thomas Aquinas'ta hem İbnü Rüşd'ün, hem de muâırızı olan Gazzâlî'nin telâkkilerine pek yakın olan cümleler bulunduğu gibi, o zamanki hıristiyan feylesoflar, İbnü Rüşd'ün tesirini karşılamak maksadiyle menfî manâda müteaddid eserler telif etmişlerdir. Thomas Aquinas'ın *Summa contra Gentiles* adlı eseri, dominikan tarikatına mensup olup papaz ve misyonerlere Müslümanların yanlış ve tehlikeli fikirlerini mantikî bir surette tekzip etmek için bir silâh vermek maksadiyle yazılmıştır. Thomas'ın bu büyük eserlerinden biraz evvel Raymundus Martini adlı bir zat *Pugio fidei* isimindeki kitabında, Arap felsefesini reddetmeğe çalışmış ve bu felsefenin en mühim nokta-i nazarlarını geniş bir bilgi ile izah etmişti⁵. Demek ki Müslüman feylesofların eserleri, hıristiyanları, kendi telâkki ve fikirlerini tenkit ve tasfiye etmeğe icbar etmiş ve bu suretle hıristiyan felsefî ve teolojik çalışmalarının tarakkisine yol açmıştır.

Burada bilhassa bir şahsiyetten bahsedeceğim ki, kanaatımca, XIII. asırda hıristiyan ve Müslüman dünyası arasındaki cereyanları mükemmel bir surette canlandırır: bu zat, 1316 senesinde vefat eden katalan feylesof, misyoner, şair ve mistik Ramon Lull (Raymondos Lullus)dur⁶. “Âşıkın maşûkunu aradığı yollar uzun ve tehlikelidir, düşünceler, âh-ü-figan, gözyaşlarıyla işlenmiş, aşkla aydınlanmıştır”⁷ diyen Ramon Lull bu sözleriyle, kendi hayatı hakkında en isabetli mecazı bulmuştur: XIII. yüzyılın tarihinde mistik aşk yolunda muhakkak bir şövayle errant⁸, şehirden şehre yürüyen bir seyyahı ki, uzun ve tehlikeli yollarda maşukuna, Hazret-i İsâ'ya ve Tanrı'ya kavuşmak isterdi. Bu dar yollarda, fikir ve düşünce, murakabe ve mütalea onun rehberi idi: malûm olduğu veçhile, ilk ve en büyük eseri *Liber Contemplationis*, mütalea ve murakabe hakkında bir eserdir; metni katalan aslında 7 kalın

⁴ cf. Arnold and Guillaume, *The Legacy of Islam*.

⁵ B. Altaner, *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts* (Breslauer Theologische Studien 1924); L.G.A. Gentina, *La Summa contra Gentiles y el Pygio Fidei* (Vergara 1905).

⁶ Lull hakkında yazılan en mühim eserler: E. A. Peers, *Ramon Lull, A Biography* (London 1927); —O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* (Münster 1909)—J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymund Lulle* (Toulouse 1912). —Aynı müellif: *La Mystique de Ramon Lull et L'Art de Contemplacio* (Münster 1914). —B. Altaner, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus* (Hist. Jahrbuch 48/586). —L. Klaiber, *Ramon Lull, Das Buch vom Liebenden und Geliebten* (Olten 1948).

⁷ Âşık ve maşuk, No. 2.

⁸ G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo dal XIII al XVI secolo* (Bologna 1943, s. 41).

ciltten ibarettir⁹. O kitap ve bundan sonra yazdığı yüzlerce kitap ve risalesinde, ilâhî hakikatları aklî ve nazari bir suretle tetkik ve mütalea etmek vasıtasıyla kendince hıristiyan dininin kemalini ispat edip bütün âlemi bu değiştirilmez hakikatlara ikna etmeğe çalıştı.

Lull'un yolu: âh-ü-figanla, gözyaşlarıyla dolu idi: arkadaş, kiral, hattâ papazların anlayışsızlığı onu son derece sıkı; ihtiyarlığında yazdığı *Desconort*, "Ümitsizlik" adlı bir şiirde ve daha sonra kaleme aldığı "*Gayet hayalperest Ramon ile papaz arasındaki münakaşa*" ismini taşıyan bir risalede bu halden şikâyet ediyordu.

Fakat bu uzun yolun karanlıklarında daima aşkın ışığı görünür: şerefini bütün dünyaya bildireceği Tanrı'ya karşı duyduğu aşkın alevi —ve aynı zamanda hıristiyan olmiyanlara karşı duyduğu müsamahanın nuru— parlar. Bu müsamaha, rahmet ve şefkat — birkaç eseri müstesna — hemen bütün yazdıklarından ve yaptıklarından belli olur.

Lull, XIII. asırda bu yolda tekbaşına yürümüyordu. Hem franziskan, hem de dominikan rahipleri de hıristiyanlığı muslihane yaymağa çalışıyorlardı; şüphesiz uzun süren ve neticesiz kalan haçlı seferlerine karşı bir reaksiyon. 1181 senesinde vefat eden Papa Aleksander III'in devrinden itibaren, Roma ile İslâm hükümdarları arasında ilk resmî münasebetler başlamıştır; iki taraf mektuplaşmış ve biraz sonra, papazların Yakın Şark'a gönderdikleri rahipler, müslümanlarla dinî mübahaselede bulunmak için hem Haleb ve Şam, hem de Mısır'a gitmişlerdi; 1233 senesinde franziskan rahipler Konya'ya gelip Alâeddin Keykubadla temas ediyorlardı¹⁰.

Başka misyonerler, hıristiyanlığı bilhassa Tatar memleketlerinde yaymağa uğraştılar, çünkü dünyanın büyük dinlerine henüz iştirak etmiyen Tatarların müslümanların düşmanları oldukları ve bunun için hıristiyan dünyanın tabii müttefiki buldukları vehminde idiler. Tatarların Ramon Lull'un eserlerinde oynadıkları rol bu fikre işaret eder. Fakat aynı müellif, asrın son yıllarında yazdığı bir kitapta, doğruca şöyle diyor: "Müslümanların Tatarları kendi dinlerine döndüreceklerinden korkular; çünkü bu kolay bir iştir. Tatarlar Müslüman olurlarsa, hıristiyanların başına gelecek şeyleri tahmin etmek zor değildir."¹¹

Tatar memleketlerinde dolaşan bütün bu seyyah rahipler kimseyi hıristiyan dinine döndürmemişse bile, uzun siyahatlarından garba herhalde coğrafya ve etnografyaya ait çok kıymetli haberler getirmişlerdir; meselâ Rubruck'un Tatarlar hakkındaki kitabı bugüne kadar eski Tatar dinini tanımak için çok mühim bir kaynaktır.

Ramon Lull ise, böyle bir misyonerlik işine girmeye bilhassa müsaitti¹². Doğduğu ve büyüdüğü yer, Mallorca adası, doğumundan birkaç sene önce, 1229 senesinde, İspanyol kralı tarafından müslümanların ellerinden koparılmıştı; binaenaleyh orada Lull'un devrinde Arap medeniyetinin çok derin izlerinin kalmış olması gayet muhtemeldir. Zengin bir âilenin çocuğu olan, hafif meşrepli Ramon, 30 sene den fazla yalnız dünyevî eğlencelerden hoşlanmış, kiral saraylarında iyi bir terbiye görmüş, genç şövalyelerin çoğu gibi şiire heves ederek musanna ve zarif aşk şiirleri yazmış, hattâ evlendikten sonra da bu şen hayatı geçirmeğe devam etmişti. Birden bire,

⁹ Obres originals de Ramon Lull. Palma, vol. 1-7 (1906); şimdiye kadar 20 cilt çıkmıştır.

¹⁰ Altaner, Dominikanermission s. 72'den itibaren; Golubovich Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese (1906) II s. 298 no. 38.

¹¹ Petitio Raymundi ad Coelestinum V; Altaner, Raymundus Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne (Hist. Jahrbuch 53/199).

¹² Hayatının teferruatı için bakın: Peers, Ramon Lull.

şimşek gibi, bir vizyon kalbine vurup da onu, hayatını baştan başa değiştirerek gön- lünü Tanrı'dan başka bir şeye bağlamamağa icbar etti. Dualarından birinde diyor ki: "Yâ Rabbi, bütün kuvvetlerimi senin şerefine hamd, şükür ve hizmet etmek için kullanmam hususunda bana nimetlerini lütfet!"¹³ Ailesini, servetini bırakarak uzlete çekilip felsefe ve arapça tahsiline başladı.

Evvelâ, arapça ona "vahşî hayvanların dil ve lisanları gibi" göründü; bununla beraber, bu dili öğrenip kelimelerini anlamaya bütün kuvvetleri ile çalıştı. Anlattığına göre, "mukaddes teslîsin hakikatlarını beyan etmek maksadiyle" arapça öğrenmesi için Tanrı'ya niyaz ve dua ederek Ondan yardım ve nimet diliyordu¹⁴. Arapçayı, 9 sene hizmetinde bulunan bir Arap kölesinden öğrenmiş ve bundan sonra o kadar mükemmel elde etmişti ki bahsi geçen muazzam bir eser olan *Liber Contemplationis*'i ya tamamen, ya kısmen arapça olarak yazmış ve bu dilden katalancaya çevirmiştir¹⁵.

Bu büyük eseri bitirir bitirmez, aşağı yukarı 1276 ile 1316 seneleri arasında, sayıya sığmıyan kitaplar telif etti ki onların en mühim gayesi, hıristiyanlığın bütün dinlerden üstün olmasını ispat etmektir. Kabbalayı veya Hurûfîlerin usullerini andıran grafik vasıtalarla, müselles, çevre, harf ve rakamlarla hıristiyanlığın hakikatlarını kendince red ve cerhe imkân vermeyecek bir surette ispat etmeğe çalıştı. Bizce, bu usuller oldukça gariptir; amma, Lull'a göre, inanın, ilmî ve nazarî düşünüşün neticesi olduğu için, insan, anlamadığı bir şeye inanamaz, ve ebedî hakikatları anlatmak için, bu grafik semboller kanaatınca gayet müsaitti. Muhakkak, bu "*Ars magna*", "Büyük San'at"ın tesirleri gelecek asırlarda birçok feylesofların eserinde görünür; meselâ bir asır sonra aynı maksadla meşgul olan Alman kardinal Nikolaus Kusanus, sonra İtalyan âlim Giordano Bruno'nun eserlerinde, tâ Leibniz'e kadar Lull'un fikirlerine rastlanır¹⁶.

Lull'un en çok istediği, bu eserin yabancı dillere, arapça ve tatarcaya çevrilmesi idi (bazılarını da arapça olarak telif etti); çünkü onun kanaatına göre, aklını bir defa bu *rationes necessariae*, bu mantıkî burhanları düşünmekle meşgul eden bir insan derhal hıristiyanlığı kabul edecekti¹⁷. Diyor ki: "Bizim nazarî düşüncelerimizi bilecek olurlarsa, bunlara tamamen iştirak edip kendi dinlerinden şüphe edeceklerdi¹⁸." *Liber Contemplationis*'in bir bâbı da şu unvanı taşır: "insan, din meseleleri hakkındaki mübahaseleri en iyi ve en müessir şekilde icra etmesini nasıl öğrenip de tatbik edebilir?"¹⁹

Lull'un bütün düşünce, fikir ve dualarının bir tek maksadı vardı: hıristiyanlarla hıristiyan olmıyanlar arasında bir konuşma tertip etmek. Şöyle dua eder: "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında sulh olmadığı için, Yâ Rabbî, onlar din mübahaseleri etmeğe cesaret etmiyorlar. Aralarında sulh olsaydı rahat rahat dinden bahsedebilirler ve bu suretle hıristiyanlar Müslümanları hakikat yoluna kılavuzhıyabilirlerdi."²⁰

Sırf din propagandası yapmayı değil, İncil müjdesini akla uygun bir şekilde ilân

¹³ Obres IV 149.

¹⁴ Obres IV 148.

¹⁵ Obres VIII 645; bakın da Golubovich I 371.

¹⁶ Keicher s. 3; Vobler, Mittelalterliche Aufklärung in Spanien und Europa (Aus der romanischen Welt²) s. 145.

¹⁷ Peers 204, 228, 301.

¹⁸ Petitio Raymundi ad Coelestinum V.

¹⁹ Obres V, 169; bakın da S. M. Lozano, Demonstrabilidad de los misteros de la fe segua R. Lulio (La Ciencia Tomista 1912/13).

²⁰ Obres V, 317.

etmek istedi. Kitaplarından birisinden, bir misyonere rasthyan bir Müslüman sultanın şikâyetini şöyle anlatıyor: "Sultan hıristiyana diyor ki 'söylediklerin hüccet ve burhan değil, itikattır. Bir dinden, başka bir itikat için vazgeçmemem. Şimdiki dinden çıkarsam, yeni kabul edeceğim din akla uygun olsun diye kabul etmem lâzım.'" ²¹

Bu gibi mübahaseleri başarmak için, sırf felsefî ve mantukî bilgiler kâfi gelmez. Yabancı bir memlekete din propagandası maksadiyle gelmek, başka bir milletin dinini anlayıp onun ulemasıyla ezeli ve ebedî hakikatlardan bahsedebilmek için o milletin dilini bilmek şarttır. Bu hususta Vatikan arşivlerinde bulunan bir vesika şayan'ı dikkattır: Hımışlı Sultan Eyyûb, Papaya gönderdiği 30 aralık 1245 tarihli bir mektupta, uzun uzadıya müslümanlığın mahiyetinden bahsettikten sonra, diyor ki: "Papa'nın bize gönderdiği mektubun manâsının ne olduğunu anlamadık. Gönderen, bu mektubun bizi bir dinî hakikata ikna etmek maksadiyle yazmış olduğu takdirde, bizce, böyle bir işi iki milletin ulema ve ilâhiyatçılarının şifahî mübahaseleriyle tecrübe etmek daha uygun olurdu. Ama, arapça değil, yalnız fransızca ve lâtince konuşan hıristiyan rahiplerin dil bilgileri noksan olduğundan, bu gibi dinî konuşmaları tahakkuk ettirmeğe imkân yoktur" ²².

Lull, bu gibi hâdiselere karşı tedbir almağa senelerce çalıştı. Rahip ve misyonerler için bir dil okulunu kurmağa karar verdi ve 1276 senesinde, Aragon kralı ile Papa tarafından alınan bir icaze ile Miramar'da böyle bir okulun plânını kuvveden fiile çıkarmağa oldukça çabuk muvaffak oldu. Bu okulda, franziskan tarikatına mensup 13 rahip arapça öğrenecek, Aragon kralı onlara her sene epeyi para verecekti. ²³ Böyle bir fikir yeni değildi; dominikan tarikatı o tarihten takriben 25 sene önce bu çeşit bir mektebi İspanya ve rivayete göre de Tunus'ta kuracaktı ama, muvaffak olamamıştı ²⁴. Bu tesisat bilhassa büyük tarikat reisi Pennafortlu Thomas'ın teşviikiyle kurulmuştu ki, XIII. asrın ortasında en ateşli misyonerlerden biri idi. Fakat vakit müsait olmadığından ne onun ve başka dominikanların ülkeleri tahakkuk etmiş, ne de Lull'un tesis ettiği okul uzun zaman açık kalmıştır. Kilise bile bu çalışmalara çok alâka göstermedi. Lull, "*Ramon hayalperest*" adlı kitabında bir rahibin ağzından bu menfî düşünceleri şöyle ifade ettirir: Müslümanlar çok inatçı ve dilleri de gayet müşkül olduğundan, onlara hıristiyanlığı ilân etmek pek manâsız bir iştir; zannınca, Tanrı hıristiyanlara bu dilleri, vakit gelince, dil okulları kurmaksızın öğretecektir ²⁵.

Fakat bu menfî cereyanlara rağmen, Lull yorulmadan Papadan kiralara, kiralardan Paris Üniversitesinin doçentlerine, onlardan tekrar Papa ve kardinallere gidip yalvardı: hıristiyan memleketlerde değil, Tatar memleketlerinde de bu çeşit müesseselerinin kurulmasını rica etti. Adı geçen kitabında, Papa ve kuryeyi şiddetli ve sert sözlerle tevbih ederek kendisinin kıyamet gününde hıristiyanlığı neşretmeğe çalışmayan papazlar aleyhine hıristiyan olmıyan ve hıristiyanların gafleti sayesinde Cennete giremeyen insanlar namına müddeî olarak çıkacağını söylüyordu.

Aynı zamanda, "*Blanquerna*" adlı büyük bir romanında ülkü ve prensiplerini belirtti: bu eserin kahramanı, Blanquerna, münevver bir Papadır, din mübahaseleri

²¹ Liber de conveniente fidei et intellectus in obiecto; Probst, Idées 114.

²² Altaner, Dominikanermission 75.

²³ Altaner, Sprachenkanon; Peers 129; Golubovich II s. 423, No. 134.

²⁴ Altaner, Dominikanermission; Keicher s. 1/8.

²⁵ Peers 257.

icra eder, dil okulları kurar, arapça öğrenip öğretir, mistiği sever şeklinde temsil edilir. Bu kitap, geniş ve müsamahalı bir toleransla derin ve ince bir aşk mistikliği gösterir ki şüphesiz İslâm tasavvufunun tesirleri altında kalmıştır.

Kitaplarında izah ettiği teorilerin hakikatlarını tespit etmek maksadiyle, Lull üç defa müslüman memleketlerine gidip uzun uzadıya din mübahaselerinde bulunmuştur. İlk Şimalî Afrika siyahatından evvel, 1292 senesinde Cenova'da galiba sene-lerce devam eden dinî münakaşaların ve çektiği ıztırapların neticesi olan müdhiş bir sinir buhranı geçirdi. Biraz dinlendikten sonra Tunus'a hareket etti. Terceme-i halinde şöyle okuyoruz: "Ramon ise, günden güne Muhammed'in şeriatına vâkıf olan kimseleri çağırılmış, onlara, kendisinin hıristiyan şeriat ve kanunlarının bütün fıkralarını çok iyi bilip, buradaki ulemadan İslâm şeriatı hakkında malûmat alarak kendi dini ile mukayese edip onların burhanlarını hıristiyanlarınkinden daha makul ve mantıka uygun bulduğu takdirde İslâma ihtida etmek maksadiyle geldiğini söylemiştir" ²⁶. Hem Tunus, hem de Bucia'da hapse konmuş ve rivayete göre nihayet üçüncü siyahatında heyecanlanan müslüman kütle tarafından öldürülerek candan istediği gibi martir olmuştur.

Ramon Lull, asrında kendisine benziyenlere az rastgelen insanlardandır ki, İslâm dini hakkında oldukça iyi malûmat elde etmişti. Hem şeriat, hem de tarikatın usullerine vâkıf olmuş, büyük bir gayretle Kur'ân ve Hadîs okumuştur, Kur'ânın tefsirlerini de ihmal etmemiştir. İtalyan şarkiyatçısı Enrico Cerulli "*Il Libro della scala*" adlı gayet mühim eserinde Lull'dan da bir bâbda bahseder: "Ramon Lull'a göre Müslümanlıkta Kıyamet ve Cennet" ismini taşıyan fıkralarda bu meseleyi inceleyip Katalan misyonerin İslâm akîdelerinde mevcut olan Münkir ve Nekir, Sırat köprüsü, Mîzan vesaire hakkındaki meselelerin farkında olduğunu gösteriyor. Bir misal: "*Liber super psalmum quicumque* adlı küçük bir kitabında anlatıyor ki, Tanrı'yı arıyarak yollara düşmüş bir Tatar, bir Müslümana rastgelip ondan dinini sorar. Müslüman, kendi kanunlarının (yani Kur'ânın) en güzel ve dünyada eşi mevcut olmayan bir üslup taşıdığını ve ilâhî bir vahyin meyvesi olduğunu isbat eder ²⁷. Bu gibi konuşmalar Ortaçağın dinî edebiyatında nadir bir mevzû değildir; hem suryanî papazlar (Theodorus Abukara, Urfalı Bartholomeus), hem de bizantin âlim ve ilâhiyatçılar bu suretle hıristiyanlığın kemalini göstermeğe çalışmışlardı. Lull'da bir Tatarla büyük dinlerin mümessilleri arasında vaki olan konuşmalar en çok sevdiği mevzulardandır. Bu hikâye tipinin en meşhur misali, *Liber de Gentili et tribus sapientibus* (Allah'ı tanımayan insan ile üç ulema hakkındaki kitap)tır ki, derin bilgisi yanında geniş bir müsamaha gösterir. 1277 senesinden evvel yazılmış olan bu kitapta, Tanrı ve âhireti tanımadığı için meyus bir Tatar, dünyanın büyük dinlerinin mümessilleri olan üç âlime rastlar ve onlardan Tanrı, Kıyamet, Cennet, Cehennem hakkında malûmat alıp onların dinine iştirak etmek ister. Ama, âlimler arasında bu konuşmadan sonra vâkı olan şiddetli bir münakaşadan, onların dinlerinin muhtelif olduklarını öğrenir. Buna şaşan adam onlardan fazla malûmat istiyor, ve Lull her dinin hususiyetlerini gayet güzel ve tarafsız bir surette tavsif ediyor —o kadar tarafsız ki, Tatarın hangi dine iştirak edeceği bile belli değildir. Dua ederek tekrar yollara düşüyor. O gitti mi, yahudi hıristiyan ve müslüman olan bu üç âlim bundan böyle işbirliği yapmağa karar veri-

²⁶ Balduinus de Gaiffier S. J., Vita beati Raimundi Lulli, Analecta Bollandiana XLVIII 1930, s. 161.

²⁷ Golubovich I s. 376.

yorlar: “Bir Tanrımız, bir yaradanımız, bir rabbimiz var: bunun için bir dinimiz, bir kanunumuz, bir inancımız, Tanrı’yı sevip ona tapmak için bir üslûbumuz olsun. Sevişelim, birbirimize yardım edelim, aramızdan inanç veya ahlâk hakkında hiç muhalefet, hiç ayrılık olmasın”. Çünkü Lull, hem hristiyanların, hem de müslümanların Allah’tan başka bir ilâh olmadığına inandığından, onları birleştirmenin oldukça kolay olduğu kanaatindedir. İslâmın hristiyanlığa ne kadar yakın olduğunu, hristiyan akîdelerinin doğruluğunu hangi mikyasta takdir ettiğini iyi bilirdi²⁸. O, müslümanların Hazret-i İsa’nın ızdırıp çekip de ölmesini inkâr ettiğini, ama bu inkârın, İsa’nın beşeriyetine daha fazla şeref vermek maksadından çıktığını söylüyor²⁹. İslâm dünyasından Meryem Ana hakkında beslenen hörmet ve takdir hislerinden de birkaç defa bahseder³⁰. Bu sebepten, Lull’ca bütün hristiyan olmıyan milletlerden, müslümanlar hristiyanlığa en yakın olan millettir. Bazı kitaplarında (*Ars amativa boni* ve *Libre de Es de Deu*) bunlar müslüman muhitinde daha kolay ve rahat kullanılmak üzere, Enkarnasyon ve teslîs mevzûlarından gayet kısa ve sathî bir şekilde bahseder.

Lull, bilhassa müslümanların ahlâkına hayran oldu; insaf, zühd ve takva, merhamet ve kuvvetli ve sarsılmaz imanlarından büyük bir hayranlık ve sempati ile bahseder. Bu hükmüne başka muâsırları uymuşlardır, meselâ İslâm memleketlerinden büyük bir kısmını dolaşan Ricoldo de Monte Crucis ile Tarabuluslu Wilhelm aynı mevzû üzerine çok müspet ve tekdirkâr sözler yazmışlardır ve hattâ Türk-Msülüman dünyasının sert bir düşmanı olan Alman reformatörü Luther müslümanların ahlâklarını son derece medhetmiştir.

İtiraf etmeli ki, Lull, diğer taraftan, bütün muâsırları gibi, İslâmın kendisince menfî görünen taraflarında durmuş ve Ortaçağın meşhur efsanelerini tekrarlamıştır³¹. Bilhassa Kur’ân ve Hadîslerde bulunan Cennetin tavsifini hiç beğenmemiştir: İncildeki (Matta, 22/30) bir âyete dayanarak (“melekeler gibi olacaklar”), huri, şarap ve bu gibi sevinçlerden bahseden âyetlere arasına müsamahasızca taarruz etmiş ve onları çok ibtidaî bir görüş sanmıştır³². Halbuki, başka bir eserinde, İslâmda âhiretten en yüksek gaye, Allah’ı görmek olduğunu yazıyordu³³. Bu mübhemiyete eserlerinde sık sık rastlanır. Bir tarafta, müslümanların, Allah’a yalnız Cennetin nimetlerini kazanmak maksadiyle taptıkları ithamında bulunur; öbür taraftan küçük bir mistik eserinde bu konuda gayet enteresan bir aforizmi de var³⁴. Diyor ki: “Maşuk şikâyet etti ki: ‘bin insan içinde yüzden fazlası Beni sevmez, Benden korkmaz. Beni korku ve sevgi ile arıyan bu yüz insan içinde 90 tane Benden ceza göstermesin diye korkar, kalan 10 kişi ise, Beni, sevap kazansın diye severler, ama, Beni yalnız cemalim ve celâlim için sevenler hemen de yok gibidir”. Bu fikir, Lull ve ondan sonraki hristiyan mistiklerinden evvel 801 senesinde vefat eden meşhur kadın azîze Râbia tarafından ifadelendirilmiştir; onun en güzel dualarından biri şudur: “Yâ Rabbî, eğer sana Cehennemden korkarak taparsam, beni Cehenneme at; eğer sana Cenneti isteyerek taparsam, beni Cennetten kov; fakat sana senin ezeli ve ebedî cemalini arıyarak taparsam, beni yüzünden mahrum etme!” Bu duanın çeşitlerini hemen bütün klâsik devre ait sûfilerde görüyoruz ve acayip bir tasadüftür ki, Râbia’nın bu söz ve fikir-

²⁸ Bk. Obres VIII 315, 316; III 102.

²⁹ Obres VII 86, VIII 22, 380.

³⁰ Meselâ Obres VII 176.

³¹ Meselâ Obres I 125 (Doctrina Pueril).

³² Obres VI 129; VII 436, 437; VII 332, 391, 316.

³³ Peers s. 156 not 4; Obres I 316.

³⁴ Âşık ve maşuk No. 21.

lerini hıristiyan mistikliğinde tekrar XVII. asra ait bir Fransız quietistinin eserinde de akisler uyandırmıştır: Camus'un 1640 senesinde neşredilen "*Carite ou pourtraict de la vraie amour*" ismini taşıyan ve mistik aşktan bahseden bir kitabında bir kadın portresi görünüyor: kadın, bir elinde meşale, öbür elinde bir kova taşıyor; başının üstünde ibranî harflerle yazılmış Allâh'ın adını gösteren bir güneş var ki, bu motifin şarktan gelmesine işaret eder³⁵. Bu resim, Râbia'nın meşhur hikâyesini temsil etmektedir: O, birgün Basra'da dolaşırken bir elinde meşale, bir elinde su ile dolu bir kova taşıyordu. Bu hareketin manâsını ondan soranlara şu cevabı vermişti: "Bu iki perdenin mahvolabilmesi için Cennete ateş vurmak ve Cehenneme su dökmek istiyorum; bu suretle Allah'a Cennet ümidi ve Cehennem korkusundan değil, yalnız O'nun için tapanlar belli olsunlar!"

Lull, bütün bu fikirlerin farkında olarak İslâm hakkında epeyi müspet bilgileri benimsemişse de, arasına İslâm dini aleyhine az çok taassup göstermiştir. Bilhassa 1296 senesinden itibaren onda şayan-ı hayret bir rûhî değişiklik görünüyor. Bu seneden sonra neşrettiği kitaplarda, bütün İslâm medeniyetine karşı açık bir düşmanlık izhar eder; iki üç risalesinde, hattâ haçlı seferlerine devam edilmesini bile istemiştir. Bir defa daha kısa bir zaman için olsun— senelerce ilân ettiği büyük ülkülerinden vazgeçti. Kendi ideallerini onbeş sene evvel *Blanquerna* adlı büyük romanında ifade etmişti³⁶; bu romanın en kuvvetli ve en müessir sahnelerinden biri şudur: Babilonia sultanı bir elçi eliyle Papaya bir risale gönderip ona şu suretle tevbih etmiştir: "Hıristiyanlar hem Hazret-i İsa'nın verdiği kanun ve İncile, hem de havarilerin söz ve nümunelerin muhalif olarak Kudüs ve Filistin'i silâhlarla fethedip İsa'nın dinini kahr ve şiddetle yaymağa çalışmaktadırlar. Bu hareketleri, asıl hıristiyan ülkülerine hiç uymaz; çünkü İsa'nın kanunu, sulh, tahammül ve sabretmekten başka bir nasihat vermez" ve başka bir eserinde, Filistin'in kan dökmekle değil, gözyaşları dökmekle, dua ve niyaz etmekle fethedileceğini söylemişti³⁷. Lull'un ihtiyarlık günlerinde teklif ettiği yeni haçlı seferlerinden istediği, kan dökmek değil, müslüman harb esirlerini hıristiyan papazlarının talim ve terbiye etmesi idi. Çünkü, sözlerine göre, maddî bir kılıcın faydası yok ama, manevî bir kılıcın —yani din hakikatlarını ispat eden burhanların— faydasına gelince, bu hem dünya, hemde âhirette çok büyüktür³⁸.

Yukarıda zikrettiğimiz 1296 senesinden itibaren birden bire sertleşen Lull'un tavrının hususî bir sebebi olması muhtemeldir. Öyle sanıyoruz ki bu senelerde İbnü Rüşd'ün ve hıristiyan talebelerinin felsefelerine karşı şiddetli bir mücadeleye girişmesi buna âmil olmuştur. Lull, senelerce İslâm dinini felsefe sâhasında mağlûp etmeğe çalıştı. Muâsırı Raymundus Martini gibi, Lull da Arap feylesoflarının eserlerini okumuş, bilhassa İbnü Sînâ ve Gazzâlî ile meşgul olmuş, 1289 senesinde Gazzâlî'nin *Makâsid al-falâsifa* isimli kitabını katalancaya nazmen tercüme etmiştir. Bundan mâada al-Kindî ve İbnü Tufayl'den tercümeler yapmış olması muhtemeldir. İbnü Rüşd'ün eserlerini ise yalnız hıristiyan Averroistlerin tavassutu ile tanımıştır. Lull ve muâsırlarının, sünnî müslümanlarca hiç sevilmiyen feylesofları, İslâm dininin en tipik mümessilleri olarak telâkki etmeleri çok gariptir. Onlarca İbnü Rüşd ve talebelerinin fikirleri tamamen müslüman akîdelerine uymaktadır. Fakat bu İslâm feylesofları, hakikat, ister kendi tarafından keşif yoluyla ifade edilmiş olsun, isterse mu-

³⁵ Bremond, Histoire du sentiment religieux en France IX.

³⁶ Obres IX 295.

³⁷ Obres IV 58.

³⁸ Altaner, Sprachenkanon 204.

kaddes kitaplar tarafından telkin edilsin, mütesavi olmasını isbat etmek istemişlerdir³⁹. Böyle bir telâkki, inanç ve mantıkî idraki birbirini ikmal eder merdiven basamakları sanan hıristiyan ortodokslarca pek tehlikeliydi. Lull'un ve Ramund Martini'nin Arap feylesoflarının sözlerini reddetmek için yazdıkları kitaplar, Gazzâlî'nin *Tahâfut al-falâsifa* adlı ve aynı maksadla yazılmış olan eserine pek benzer; hattâ bu eserin istidlâllerini bile benimsemişlerdir. Bu, garip bir vaziyettir: Ortaçağ hıristiyan âleminde, İslâmiyetin mümessilleri olarak telâkki edilen feylesofları reddetmek için, sünnî müslümanların usul ve metodları kullanılmıştır. Maamafih, Lull, ehl-i hadîs ile feylesoflar arasındaki muhalefetlerin farkında idi; çünkü eserlerinin muhtelif yerlerinde böyle bir ayrılığa işaret eder; meselâ der ki: "Derin ve süptil bilgileri olan ve Muhammed'in Allah'ın resulü olmasına inanmayan birkaç müslüman (yani feylesoflar) kolaylıkla hıristiyanlığa döndürülebilecekler"⁴⁰. Tekrar, Lull'un bildikleri ile yaptıkları arasında bir fark görünür, ve hayatının 15 senesini, İslâm felsefesine karşı yapılan mücadeleye sarfeder.

1312 senesinde artık bütün bu mücadelelerin sonu gelmişti: Vienne'de toplanan bir kilise konsili, Lull'un teklif ettiği gibi dil mektepleri kurmağa karar verdi, beş üniversitede, arapça derslere başlayacaktı. Aynı zamanda, averroistler aleyhine yazdığı risaleler konsile iştirak edenlere yayılmıştı. Sonsuz bir bahtiyarlık içinde 80 yaşında olan Lull biraz sonra bir defa daha Afrika'ya gitti ve orada martir oldu.

Gördüğümüz gibi, Lull, İslâmın bütün hususiyetlerine merak eden bir insandı. İslâmın bu katalan misyoner ve feylesofa icra ettiği en derin tesir ise, tasavvufun tesiridir. Bu tesir hangi taraftan gelebilirdi. İspanyol şarkiyatçıları, meselâ Asin Palacios ve Ribery, bu büyük vatandaşlarının eserlerinde bahusus büyük mutasavvif İbnü Arabî'nin felsefe ve mistikliğinin cereyanlarını görmekte ve onu hıristiyan bir mutasavvif olarak saymaktadırlar. Gerçi aralarında birkaç benzerlik var; meselâ Lull'un kullandığı grafik sembol ve remizler gibi; ama, ayrılıklar daha büyüktür. Bundan maada, İbnü Arabî'nin tesirinin XIII. asırda Avrupa'da o kadar geniş olmadığı ve bilhassa, Lull'un Vahdet-i vücud mistiğinden uzak kaldığı söylenilebilir. Öbür taraftan, bazı katolik şârihler, Lull'un mistiğinde formel ve satıhta kalan bir haricî teşvikten maada İslâmın bir tesiri mevcut olmamasında müttetiklerdir; onlarca, Lull'un mistik şiiri ve nesri bilhassa franziskan kaynağından akıp St. Fransız'ın fikirlerini ifade eder⁴¹. Kanaatımca, bu ikinci telâkki yine tam yerinde değildir; çünkü asıl franziskan mistiği bir Passions mistiği, Hazret-i İsa'nın ızdırıp çekip ölmesini mürakabe eden bir mistiktir; halbuki Lull, eserlerinin hepsinde bu passion motifini pek az kullanır.

Şarkın tesiri inkâr edilemez; Lull'un eserlerini okurken hem şekil, hem de muhteviyat bakımından bazan bir arapça kitap okur gibiyiz. Birkaç eserinde arap seci usûlünü andıran gayet musanna ve ritmik bir nesirle yazılmış parçalar bulunur; kısa fıkralarını gözden geçirdik mi derhal Arap hikmet sözleri hatırımıza gelir; arasıra o zaman garpta şöret bulan şark hikâyelerini bulabiliriz. Tasavvufun tesiri ise, bence, klâsik tasavvuf devrinden Gazzâlî vasıtasıyla Lull'a kadar gelmiştir. Gördüğümüz gibi, Gazzâlî'nin *Tahâfut*'u o asırda malûmdu; onun *Makasid*'i Lull tarafından anadiline çevrilmişti ve kendisinin *Ihyâ' ulûm ad-dîn* ile Gazzâlî'nin başka mistik eserlerinden bir kısmını okuması gayet muhtemeldir. Bu iki şahsiyet arasında birçok ben-

³⁹ Nuri Gencosman, İbnül Arabî, Fusus, Önsöz s. IV.

⁴⁰ Obres I 125; Altaner, Missionstheorie 598.

⁴¹ Probst, Idées, chap. III. s. 240; aynı müellif, Mystique, s. 24; Peers, bab XVIII.

zerlikler göze çarpar: hem Lull, hem de Gazzâlî ilm-i kelâmda mütehasşis olarak bu sâhada çok kıymetli eserler yazmış; tehlikeli neticelere gidebilecek felsefî cereyanlara ilm-i kelâmın verdiği silâhlarla taarruz etmişlerdir. İki de vahdet-i vücudçu olmayan ve tam dinin usullerine bağlı olan bir mistikliğe dönmüşlerdir.

Lull'un eserlerine bakarsak, en çok İslâm usûllerinin tesirini gösteren kitabı "*Tanrı'nın yüz ismi*" adlı bir şiir kitabıdır. Tanrı'nın ismi onu başka kitaplarında da ilgilendiren bir konu idi; sözlerine göre, bu sayıya sığmayan güzel isimler, hıristiyanlar, yahudiler, müslümanlar tarafından muhtelif dil ve sözlerle ifadelendirilse bile, O'nun yalnız değiştirilemez ve bütün bu denemelerle aranılan bir tek ismi var ⁴². "*Tanrı'nın yüz ismi*" adlı şiirlerine yazdığı önsöze göre, bu kitap, müslümanların camilerde Kur'ânı ve Allah'ın esmâ-i hüsnâsını okudukları gibi kiliselerde okunmak üzere yazılmıştır.

İslâm tasavvufunun derin tesirine *Liber Contemplationis*'in gayet enteresan bir fıkrasında rastlarız: orada, zikir ve duanın usûllerini Arap nümunelerine bağlar: rûh, remizleri vasıtalarıyla (Lull, metninde remiz tabirini bile kullanır) entellektüel bir mürakabeye, mütaleaya ve aşka gider; zikr-i cehrîyi bırakıp zikr-i kalbiye gider. ⁴³ Bu oracio intellectuel, bu zihni duanın kıymetini mütehasşiflerden öğrendiği şüphesizdir.

Tasavvufun tesirinin en güzel ve en berrak misali, *Blanquerna* romanının sonunda mevcut olan "*Âşık ve maşuk hakkındaki kitap*"tır. Blanquerna, ibadete ait bir kitap yazmağı düşündü, ve müellifin sözleriyle, "bu suretle de düşününce, müslümanların biri ona, İslâm'da 'Sufi' adını taşıyan din adamlarının mevcut olduğunu anlattığını hatırladı. Bu sufilerin, insana büyük bir ibadet ve murakabe veren aşk sözleri ve kısa misalleri var, ve bu sözler, izaha muhtaçtır; izah vasıtalarıyla anlayış yükselir, anlayış yükselince murakabe isteği de kuvvetlenir ve yükselir" ⁴⁴.

Bu ufak kitapta büyük mütehasşiflerin kelimeleri aksettirilir, bazan fikirlerine hıristiyan bir renk verilir ama, zikir ve aşk hakkındaki söyledikleri ekseriya aynen nakledilir.

Birkaç misal: Lull diyor ki: "Muhakkak maşukunu zikreden, zikrinde her şeyi unuttur; maşukunu zikretmek üzere eğer her şeyi unutursa, maşuku onu her şeyden koruyup her şeyden ona nasîp verecektir" ⁴⁵. Hadîs-i kudsî olarak okuyoruz: "Eğer bir kimse benden bir şeyler istemeyi unutacak kadar benim zikrimle meşgul olursa, ben ona, benden niyazlarda bulunanlardan çok daha asil ihşanlarda bulunurum". Buna benzer birçok sözlere tasavvuf edebiyatında rastlarız.

Lull'un bu eserinde iyi tanıdığımız semboller göze çarpar: "Âşık aşktan hasta düşmüş. Ona bakmak için tabib gelmiş; tabib ise, hastanın düşünce ve kederlerini çoğalttı. Bu saattan itibaren, âşık şifa bulmuştur" ⁴⁶. "Ya, Maşukun aşkı daima faal, âşıkın aşkı ise, daima hasretle ister ve ızdırıp çekerek tahammül eder" ⁴⁷.

Gecenin güzelliğinden bahsederek şöyle diyor: "Tanrı, geceyi, âşık uyanarak maşukun şeref ve hâkimiyetini seyretsin diye yaratmıştır." Hayal bahçelerini, engin aşk denizini şairane sözlerle tavsif eder: "Aşk, rüzgâr ve dalgalardan mütehasşirik,

⁴² Proverbs de Ramon I, 11.

⁴³ Obres VIII.

⁴⁴ Obres IX 378.

⁴⁵ No. 137.

⁴⁶ No. 88.

⁴⁷ No. 115.

liman ve kenarı olmıyan bir ummandır. Âşık bu denizde garkoldu, keder ve gamları da beraber garkoldu. Fakat liyakat ve meziyetleri ise, denizin üzerinde kaldı”⁴⁸. Cümlelerin son kısmı tam mutasavvifane değilse bile başka yerlerde tamamiyle tasavvufun ruhundan gelen ibareler bulunur, meselâ sofilerin beğendikleri paradokslar, hattâ meşhur ayna motifi kullanılır: “Âşık kendisine baktı, maşukunu görebileceğim bir ayna olayım diye. Sonra maşukuna baktı, o, kendimi görebileceğim bir ayna olsun diye. Ve ruhunun hangi aynaya daha yakın olduğu sorulabilir”⁴⁹. Bu cümle, şârihler tarafından teslîse ait bir ifade olarak beyan edilir ama, bu motif tasavvufta —meselâ Bayezîd-i Bistâmî, Ahmed Gazzâlî, Mevlâna, İbnü Arabî’de— çok sık rastlanan bir remizdir. Büyük mutasavvıflar, Tanrı ile insan arasındaki münasebet için uygun bir sembol bulmakla uğraşırken, insanın kalbini, ruhunu zikirle dünyanın pasından temizliyen bir ayna ile mukayese etmişlerdir. İnsan, sevdiği bir insanın gözbebeklerinde kendi suretini gördüğü gibi, ruh da, maşukuna bakınca kendi sırrını tanımağa ve kendine bakınca ilâhî esrara vâkıf olmağa başlar. Kanaatımca, Lull’un bu remzinin teslisle alâkası yoktur.

Kitabın son cümlelerinden biri belki Lull’un kalbini tanıtmaya biraz yardım edebilir. Bir yerde yazmıştı ki: “Âşıkın maşukundan dolayı taşıdığı nişaneler başlangıçta gözyaşları, ortada belâlar, nihayette ölümden ibarettir”⁵⁰ ve biraz sonra, malûm bir tasavvuf sözünü çevirirken söylüyor ki: “Âşık sormuşlar: ‘Kimde aşk daha büyük, yaşayan âşıkta mı, ölen âşıkta mı?’ ‘Ölen âşıkta’ diye cevap vermiş. ‘Niçin?’ ‘Aşkta ölen âşıkta aşkın daha büyümesine imkân yok, aşıkta yaşayan âşıkta ise aşkın daha fazla büyümesi mümkündür’”.⁵¹ Bu sözle, mistik ölüme, fenaya değil, maşukunun şerefine ilân etmek için şehit olarak ölmeğe işaret eder. Lull’un istediği hedef, bir fenâ hali değildi. Bütün dualarında yalvardığı gibi, zikir ve münacaattan aldığı manevî kuvvetleriyle Tanrı’ya hizmet ederek onun hamd ve şerefine dünyaya nesredip bu gaye için kanını dökmek istemiştir. Şöyle dua etti: “Senin kulun, yâ İlâhî, senden şeref için ölüp gözyaşları ile kanımı senin için dökmek isteğiyle yanar”⁵².

Lull’un eserlerinin tesiri azdır, binlerce güzel projelerinden yalnız en küçük kısmı tahakkuk etti. Tanrı’ya vâsıl olup olmadığını bilmiyoruz; bununla beraber ona hayranlık duymalı, bitmez enerji ve müsamahasını takdir etmeliyiz. Bence, bütün hayatı ve eserlerini en iyi surette karakterize eden söz, “*Âşık ve maşuk hakkında kitabı*”nın ihtiva ettiği Arap mutasavvıflardan olan İbn ül-Muvallad’ın bir sözüdür⁵³: “Âşık dedi ki: Eğer ateş isterseniz, bana gelip kalbimden lâmbalarınızı yakınız; eğer su isterseniz, gözyaşlarıma geliniz; aşk düşünceleri isterseniz eğer, onları benim düşüncelerimden alınız”⁵⁴.

⁴⁸ No. 235.

⁴⁹ No. 350.

⁵⁰ No. 233.

⁵¹ No. 361.

⁵² Peers 178.

⁵³ Abû Nu’aym al-İsfahânî, *Hilyat al-aulyâ*, X 364.

⁵⁴ No. 173.

HOŞAP (MAHMUDIYE) KAL'ASI

Ali Saim ÜLGEN

Yüksek Mimar

Türkiye'nin en hücre bir köşesinde, Van ile Hakkâri arasında gayet güzel bir şatonun bulunduğunu duyar ve durumunu merak ederdim. Bu kal'a hakkında, Birecik'de askerlik vazifemi ifa ederken tanıştığım, Hakkâri'de mektupçuluk yapmış bir zattan da bazı malûmat edinebilmiştim. Sonraları bu merakım ciddi bir safhaya girdi. Araştırmalar sonunda Walter Bachmann'ın Musul'dan başlayan ve Trabzon'da nihayet bulan 1911 yılı seyahatı sırasında bu eseri tetkik etmek fırsatını bulduğuna, hatta kitabının içinde kısa izahatına ¹ muttali oldum. Buna Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinin 4 ncü cildindeki malûmat da ² eklenince artık bu kal'ayı bizzat görüp

¹ Walter Bachmann: Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, sayfa 4, satır 26'dan, sayfa 5, satır 3'e kadar.

² Evliya Çelebi Mehmed Zillî bin Derviş: cilt 4, sayfa 272-274, Dersaadet 1314. Hoşap kal'ası—Kal'ası dibinden nehri geçmekle ismine Kal'a-i Hoşap demişler. İsmi kadîmi (Ercek-i Balâ)dır. Al Abbastan (Hakkâri) binasıdır. 800 senesinde Mahmudîlerin eline girmekle halâ Mahmudî beylerinin merkezidir. Badehu 1060 senesinde (Süleyman-ı-zaman) namı azimüşşan-ı-burhan bu kal'ayı tevsî edip canibi şarkisinde sehil havalesi olmakla ol havaleye hail Süleyman Bey'e bir kal'a-i Sülaymanî inşa ettirmiştir ki her taşı fil menküresi cüssesinde var. Her taşının tulu yirmi ayak olup uzunluğuna duvara koyup uçlarını hariç duvara çıkarmış, top darbesine dayansın için kala duvarını kabıklı bağa (kaplumbağa) arkası gibi yapmış, ne kadar top vursalar aslâ tesir etmeyip kayar. Hattâ 1060 tarihinde Şemsi Paşa oğlu Mehmed Emin Paşa yirmi dokuz gün bu kal'ayı döğdürüp bir taşını koparamayarak haip ve hasır rücu etmiştir. Memaliki Osmanîde kal'a kapıları hep ağaç üzere hadit kaplı kapulardır ki ateş etsen ağacı yanar. Demirleri dökülür, amma bu Hoşap kal'ası kapısının her kanadı üç yüz kantar polat-ı nahşuvanîdendir. Aslâ ağacı yok. Üstad-ı bina bu kapuyu iki kule arasında pünhan etmiştir ki asla görünmez ve kal'a içre hakim Mahmudî İbrahim Bey'den gayri kimse olmaz. Gayet küçük kal'adır. Dairen madar cürmü bin ikiyüz adımdır. İçinde bir zaviyesi, beye mahsus bir hamamcağızı, gılal anbarları, ziri zeminleri, müstevfî cebehanesi, on pare şahî topları vardır. Suyu baran-ı rahmetten cem olur sahrınları var. Bir kayası fil hortumu gibi taşra uzanmıştır.

Merhum Süleyman Bey ol kayalar üzere sanatlar ile demir çarhlar eyleyip yüz kulaç demir zincir ile aşağıda cereyan eden nehir Hoşaptan san'at dolap ile su çekdiğini aşağı rıbat halkı çarşudan seyr ederler garip ve tamaşağâh bir kal'adır. Hâkimi İbrahim Bey ile Bitlis hanı cenginde bulunduğumuzdan kal'ada hakire ve refiklerimize ziyafet verdi. Kal'ayı da bir hoş tamaşa ettirdi. Cevanib-i erbaası cah-ı gayyadan nişan verir. Etrafında asla hendeği yoktur. Ancak şimale nazır bir kapısı var ve kapısının iç yüzünde derk-i-esfelden nişan verir bir hendeği vardır ki cisri top tahtalarındandır. Bu hendeğin içi lebalep sahrınç suyudur.

Aşağı rıbat: bu diyarda varoşa "rıbat" derler. Bu da bir dere içre cevanib-i-erbaası havalesi olup garp tarafı Hoşap nehridir. Alçak duvarlı kırk kule, iki kapulu ve hendeksiz dört bin adım cürmünde bir kal'adır. İçinde sekizyüz kadar hanesi, bir camii, bir hanı, bir kesif hamamı, birkaç dükkâncığı var. Gayri bina mevcut değil.

incelemek arzusunu yenemez hale geldim, fakat, vazife mecburiyetleri beni bu seyahatten uzun müddet alıyordu.

1948 yılında, Van ve Hakkâri'ye vazife icabı bir mimar gönderilmesi lâzım geldi. Bu fırsat zuhur edince seyahati kabul ederek Van havalisine kadar uzandım. Van'a kadar yaptığım seyahat, bu havaliyi tanıtanlarınkine benzediği ve mevzu harici bulunduğu cihetle burada tafsile lüzum görmüyorum. Ağustos ayı içinde Van gölü çevresindeki tetkikatımı tamamlayınca Hakkâri'ye geçmek üzere vasita araştırmağa başladım. Çünkü, bu havalide normal münakale vasıtaları mevcut değildir. Ancak, hususî tutulan kamyon, jip gibi her çeşit arazide gidebilecek vasıtalara ihtiyaç vardır. Bilhassa, Hakkâri bölgesinde katır yegâne nakil vasıtasıdır. Bu arada ilgililerle yaptığım temaslar sırasında günübürlük Hoşap'a kadar gidebilmek imkânı da zuhur etti. Ertesi günü vasitanın gelişi, hazırlanışı epey zamanımızı aldı. Bineceğimiz jip hazır olduğu vakit saat sabah 9 a gelmişti. Yola çıktık. Hoşap 93 Klm. lik Van-Başkale yolunun takriben 42 nci Klm. sindedir. Takriben diyorum, çünkü Batı, hatta Orta Anadolu karayolları gibi burada hâlâ muntazam bir yol şebekesi bulunmamaktadır. Bu sebeple bazan toprak tesviyesi görmüş, kısmen de tabiattan açılmış yolda arabanın kilometrelerini sayarak bu mesafeyi tesbit edebildik ve yolu ancak üç saate alabildik.

Yol boyu, her taraf vahşi bir sukûta boyun eğmiş boş arazi ile kaplı idi. Kayalar, derin vadiler, genişleyen ufuklarımızda ise uzaklarda beliren yüksek karlı dağların silüeti görülüyordu.

Hakkâri'yi şimalden kuşatan Karadağ'ın etekleri sayılabilecek eb'adda küçük görünen, fakat yine hepsi azametli tepeler ve yamaçları girinti ve çıkıntılılarıyla etrafı ziyadesiyle dalgalandıran Mengene, Sülün, Başet dağlarından çıkan sularla beslenen muhtelif namlardaki derelerin birleşmesinden meydana gelen Hoşap suyu³ vadisine girdiğimiz zaman, tabiat biraz zenginleşti. Ağaç topluluklarından vücut bulan yeşil vahacıklar, biraz ileride kerpiç bir köy ve daha uzaklarda kara çadırlardan mürekkep, geniş bir sahayı kaplayan seyyar kasaba, binlerce karakoyunun yayıldığı çınkırak sesleriyle canlı, çimenle kaplı bir çayırığa kavuştuk. Biraz ileride yol yine sarplaşıyor, derin vadî içinde Hoşap suyunun kâh yayılan ve genişleyen, kâh kıvrılarak toplanıp daralan, yatağının kenarından geçerek ilerliyoruz. Nihayet etrafımızdaki kayalar, tepeler gerilemeye ve rüiyet ufkumuz açılmağa başladı. Artık tek tük insanlara raslıyoruz. Bu bize genişçe bir iskâna yaklaştığımızı gösteriyor. Yol arkadaşım geçenlerin büyük bir arzu ve merakla süzdükleri av tüfengini saklamağa ihtiyaç gördü. Vadinin soununda, uzakta tepede, peri masallarındaki hayal şehirlerden birinin silüetini görür gibi oldum ve yanımdakilere sordum. Bana güneşli bir havanın ziya oyunlarıyla Hoşap'ın uzaklardan daha güzel göründüğünü söylediler. Bu güzel manzarayı toprak yolun her kavsinde kaybedip tekrar bulmakta insanda oldukça hoş bir tesir yaratıyor. Jip süratini azaltmış, üstünde bulunduğumuz tepeden aşağıya doğru inmeğe başlamıştı. Yaklaştıkça karşıımızdaki kal'anin ihtişamı artıyor, arka tepelerin eflâtuna kaçan fonu önünde, daha gri sarı bir kayalık ve kırmızımtrak bir zemin meydana çıkıyordu. Nihayet, hayalimde tecessüm eden, kendime göre şekil ve renk verdiğim şatoya kavuşmuştum. Gayet sağlam ve renkli taşlarla yapılmış muhteşem bir köprüden Hoşap suyunu geçerek karşıyakaya, jandarma karakolunun önüne vardık. Karakolun etrafında ve su kenarında moloz taştan soklü ve kerpiçten

³ Hoşap nehri, Tersin, Tedans ve diğer derelerin birleşmesinden vücut bulur. Van'ın Edremit sayfiyesi ile Gevaş arasında Micinger suyu adıyla Van gölüne akar.

duvarları olan evlerden mürekkep fakir ve küçük bir köy vardı. Nahiye merkezi olan bu köyün kal'a ile birlikte kurulmuş olduğu tahmin edilebilir. Hoşap suyunun şimal yakasında, havaya doğru fişkırmış şakulî bir kayalığın tepesinde, su sathından takriben yüz metre yukarıda şaha kalkmış kayalardan daha dik görünen duvarlar; o devir insanındaki gayretin ne kadar üstün, müdafa-i nefis kuvvetinin ne kadar sonsuz olduğunu ifade ediyordu. Fakat buna rağmen kal'anın tertip ve tanzimi, girinti ve çıkıntıları, mazgal delikleri, kuleleri ve üstlerindeki dendaneleriyle dantelalaşmış gibi bir his vermekte, altlarındaki kayaların korkunçluğu, arazinin sertliği yanında büyük bir zevkin mevcudiyeti de sezilmekte idi.

Öğle vakti gelmişti. Yemekten sonra dolaşmağa karar verdik. Hava kararmadan Van'a dönmek zaruretini belirten şoförün ikazına kulak vermek lâzımdı. Fakat, buraya geldikten sonra da ne kadar çok şey görmek mümkünse bunu temin etmek faydalı idi. Bu yüzden ne rölöve yapmağa, ne de harita almağa imkân olmadığından basit bir kroki ile iktifa etmek lâzım geldi. Jandarmanın kumandanını önümüze katıp kal'a çıkmağa başladık. Bu suretle hem içerisini görmek, hem de yükseklerden çevreyi umumî hatlarıyla olsun tetkik etmek mümkündü. Şatonun cenup sathı çok dik ve kayalık olduğu cihetle hiç geçit vermiyor. Şimal tarafı ise, ortalama 25 derece meyilli ve nisbeten toprak ile örtülü mail bir arazi kaplıyor. Bu kısma sonradan hilâl şeklinde kavisli, kerpiçten bir dış kal'a duvarı ilâve edilmiş. Bu kerpiç dış kal'a duvarının içinde de köy evleri ve ortada da basit bir cami harabesi görülüyor. Biz bu duvarı geçip batıya nazır ve çevresinde pek yüksek tahkimat bulunan dairevî plânlı kapı kulesinin önüne geldik. Muntazam sıralara sahip, kesme taştan ve gayet itinalı yapılmış, tepesi tezyinatlı ve kitabeli olan bu geniş kule sathına mukabil, ancak bir insan yüksekliğinde küçük bir kapıdan içeri girilebiliyor. Bu kısmın yanındaki kayalardan anlaşıldığı üzere, kule inşa edildiğinde önü traş edilmiş ve böylece kapı kayaların arkasına gizlenerek hücum çıkışları için dışardan görülmesi mümkün olmayan bir barınak tesis edilmiş. Evliya Çelebi, burada bir hendek ile ahşap bir köprünün bulunduğu bahsetmektedir. Bu hale göre zamanla zemin ve hendek dolmuş, kapı oldukça küçülerek proporsiyonunu kaybetmiştir. Fakat, içerisi de moloz ve toprakla dolduğu cihetle kule dahili kapının dış kademesinden pek farklı görünmüyor. Cümle kapısının cephesinden Artuk üslûbunun tak kapı motifi anlayışı hiss olunmaktadır. Cümle kapısında iki defa hafifçe derinleşen ve bu suretle insanî ölçülerden monümantal ölçülere intikal eden bir kapı takı görülmektedir. Gerek yanlardaki kaval silmeler, gerek iki taraftaki istalâktitli yarım başlıklar, Selçuk san'at ananesinin bir devamıdır. Yalnız, kitabe çerçevesi taksimatı ifade bakımından oldukça ağırdır.

Altı mısralık, üç satıra maharetle yerleştirilmiş farisî kitabe, çevresindeki hendesî sularla istalâktitli çerçeve cidden mahir ustalar elinden çıkmış; kapı takı üst kemerinin özengilerinde bulunan istalâktitli yarım başlıklar seviyesindeki, zemini koyu renk kesme taşlarla doldurulmuş armudî askının ikiye taksim ettiği üç dilimli, ucu sivri kemerli kitabe çerçevesinin üstünde karşılıklı duran arslan kabartmaları; Artukîler devrinin bütün hususiyetlerini muhafaza ediyor. Bu arslanlar tamamen aynı değilse de duruşları ve hareket tarzı ile de (kıvrık kuyruk ve ön ayakları hareketli ve kalkmış vaziyette) ziyadesiyle birbirine müşabihler. Üstteki büyük kemer, birbirinin aksi şekli ifade eden girift bir tezyinat, hafif kabarık bir işçilikle işlenmiştir. Aşağıda, kapı sövelerini kuşatan küçük kemer ise, helozonî yivli hatlarla kaytan gibi kıvrımlı iki merkezli mümasî ve sivri bir şekildedir. Bu kapı teşekkülünün üstünde ortadaki büyük kemerle birlikte yükselen ve sonra alçalarak her iki tarafta kulenin gövdesini ufki bir hat halinde ikiye bölen kabartma işlenmiş, iri kaval bir silme var-

dır. Bu kule bana daha ilk bakışta, Diyarbakır surlarının Yedikardeşler ve Ulubeden burçlarını hatırlattı. Bu kapı üstündeki farisî kitabeden kulenin Süleyman Bey namında biri tarafından yapıldığı anlaşılıyor. Ancak, binanın mimarî ve tezyinî vaziyetine bakarak XV. Yüzyıl ortalarında veya biraz daha sonraları yapıldığını tahmin ediyorum.

Küçük kal'a geçidinden içeri girerken, kapının demir kanatları nazarı dikkati celbeder. Evliya Çelebi'nin dahi gözünden kaçmayan bu kapı kanatları, fevkalâde bir işçilik ve malzeme ile yapılmış ve üstlerine yuvarlak başlı çiviler çakılarak küçük bölümlere ayrılmıştır. Gerek dış yüzü, gerek arka konstrüksiyonu tamamen madenîdir. Her çivi ve bölümlerde çapraz çizgilerle yapılmış sade tezyinat da görülmektedir. Ben de Evliya Çelebi gibi çok gezip, çok görmeme rağmen böyle kapı kanatlarına ilk defa rastlamış bulunuyorum.

Cümle kapısından girince, bir kısmı toprakla dolmuş, kısmen de kayaya oyulmuş bir burcun içinde bulunduğumuzu görüyoruz. Her taraf loş ve gayet kalın duvarlarla çevrilidir. Bu kulenin derinliğinde bazı hücreler mevcut. Girişin tam karşısında, yukarıya doğru çıkan bir merdiven yeri mevcut ise de, bugün tamamen yıkılmış; enkaz ile dolu olan bu geçitten ikinci kademe müdafaa hattının üstüne çıkılmaktadır.

Bu kal'anın üstü, geniş bir asma avluya benzemektedir. Nihayetinde yine dairevî ve yukarı kısmı kerpiç bir kule görülüyor. Bu kulenin içindeki ahşap bölmeler ve katlar sökülmüş; yalnız pençere ve mazgal delikleri ile ocak nişleri kalmış. Bu burcun kışla vazifesi ve koğuş hizmeti gördüğü muhakkak. Burada yine yıkılmış duvarlara basa basa dolaşabiliyoruz. Zahire anbarları, üç katlı zindan mahalli, ikinci müdafaa hattının hudutları içindedir. Doğu taraftaki burçlara tırmanacak bir vasıta bırakılmamış; Her duvar oldukça tahrip edilmiş. Binanın ahşap aksamını almak için kaleyi yıkmaktan çekinmemişler, fakat yine şükrediyorum; çünkü bu âbideyi, Doğubayazıt'taki İshak Paşa sarayının taşlarını beşer kuruşa sattıkları gibi satıp perişan etmemişler ki eser daha az zarara uğramış.

Hoşap kal'asının kumandanlık dairesi ile müdafilerin kışlası, üçüncü müdafaa hattının içindedir. Burada umumî bir hamam, geniş koğuşlar, her tarafa hâkim olan müdafaa tertibatı, gözcü kuleleri vardır. Dördüncü müdafaa hattı bir iç kale mesabesindedir. Bu kısımda selâmlık ve harem kısmı yan yana bulunmakta ve alt kısımda, burçların arasında, bir cami harabesi görülmektedir. İç kalede ayrıca bir su deposu inşa edilmiştir. Bu depoya Hoşap suyundan dolaplarla su çıkartıldığını Evliya Çelebi gözleriyle görerek seyyahatnamesinde nakletmiştir. Kal'anın harem kısmında XVII. Yüzyıla aidiyeti, renk ve motiflerinden anlaşılan çok güzel çiçek tezyinatı bakiyelerine rastladım. Bunlar pencere içleri ve duvarlarda halâ görülmekte, gerek renk, gerek şekil itibarıyla Osmanlı sanat tesirlerini ifade etmektedir.

Kal'anın umumî ve en üst heyeti, doğudan batıya doğru uzanan köşe kuleleri ve çıkıntıları hariç, muntazamca mustatil plânlı bu binanın uzunluğu takriben iki yüz metre kadardır. Şimal taraftaki birinci müdafaa hattı, harem kısmının gerisinde bulunan ve cümle kapısı burcundan başlayarak ikinci bir müstatil teşkil etmekte ve bu parça, esas kal'aya şimal taraftan bitişmektedir ki, şatoya bu kısımdan girildiğini yukarıda tebarüz ettirmiştik.

Kal'a zeminden itibaren altı kat halinde teşkil olunmuştur. Şimaldeki kayalıklarla hudutlandırılan ve XVII. Asırda yapıldığı anlaşılan dairevî kulelerle kuvvetlendirilmiş hilâl şekilli birinci müdafaa hattı tamamen kerpiçtendir. Bu tahkimat, Hoşap suyuna doğru kavislerin uçları kıvrılmakta, taştan yapılmış olan esas kal'ayı

kucaklamaktadır. Böylece, cenup kısmı Hoşap suyuna dayanan bir tahkimat vücut bulmuştur.

Bu dış müdafaa hattı haricinde, daha şimaldeki yayvan ve dairevî tepenin tam üstüne, iki katlı ve kerpiçten yuvarlak bir kule daha inşa edilmiştir. Bu kulenin bahsettiğimiz kal'a ile hiçbir rabıtası yoktur. Bu suretle, düşmanın uzaktan karşılanması ve kerpiç birinci müdafaa hattına hâkim olan bu tepenin muhafazası imkânı hasıl olmuştur.

Hoşap kal'asının duvarları tetkik edildiğinde, yapı sistemlerinin ve malzemesinin değişikliği göze çarpar. Bundan da şatonun bir kaç inşa devresinde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Kal'anın dış duvarlarının en altında, harçsız imalâta rastlanmaktadır. Bu kısımda kaba yontulmuş iri taşlar, uzunluğuna duvarlara yerleştirilmiş ve gayetle kalın bir imalât sistemi kullanılmıştır. Bunların hangi devirde yapıldığını tesbit etmeğe imkân yoktur. Bu duvarların üstünde, Türk yapı hususiyetlerini gösteren iki devre daha rastlamaktayız. Bunların daha eskisi Selçukkârî olup, Van ve Ahlat bölgesi inşa tekniğine bağlıdır. Bu kısımlarda kil ve kireç taşı muntazam ve bilhassa kesme taş şeklinde kullanılmış ve aynı devrin tezyinî uslûbu ile süslenmiştir. En üstteki yapı kısmı ise daha çok moloz ve sıralı molozumsu taşlarla vücuda getirilmiştir. Hattâ bu devre ait renkli tezyinatı harem kısmında gördüğümüzü yukarıda arzetmiştik. Kireç harçlı Osmanlı çağı moloz duvarlarında bol miktarda ahşap hatıllar kullanılmıştır. Bunlar pencerelerin üst ve alt kısımlarıyla maşikulilerin kaidelerinde sağlam vaziyette durmaktadır. Çünkü, bunları söküp götürmemişlerdir. Gerek Selçuk, gerek Osmanlı inşa tarzlarını muhafaza eden duvarlarda kemerler sivri ise de, bazı tamirlerle şekilleri değişmiş bulunuyor. Köşelerinde açık renk taşlarla bağlantılar yapılan kulelerin silüetleri uzaktan canlanmakta ve bariz şekilde görülmektedir.

İç kalenin doğu tarafında, cenuba nazır yüzde görülen arı kovanına müşabih iki kule vardır. Bu kulelerin üstleri sivri mahrutî külâhlı imiş. Bugün, ancak bir kısmı sağlam kalmış olup, her tarafı gözetlemeğe müsait toprak künkten yuvarlak delikleri mevcuttur. Bu deliklerden dışarıyı daimî surette seyir imkânı olduğu gibi, rüzgârın tesirinden de mümkün olduğu kadar masun kalınabilir. Hatta, bu deliklerden tüfenk indahtı da yapılması mümkündür. Osmanlı inşa tarzını muhafaza eden aksam, XVII. ve en geç XVIII. asırlara aittir.

Bu muhteşem şatoyu gördükten sonra yavaş yavaş aşağıya indik ve çevresini de incelemeyi ihmal etmedik. Birinci müdafaa hattının doğusunda açılan kuyulardan alınıp, yer altından su getirildiği ve bu suyun doğu tarafındaki kapı altından toprak kaleye sokulduğunu hayretle gördük. Bu kerpiç kalenin batı tarafında, aynı şekilde bir kapusu vardır ve köy halkı buradan girip çıkmaktadır. Bu kısımda Hoşap deresi birinci müdafaa hattının hemen eteğinden batıya doğru kıvrılmakta ve böylece yeni bir müdafaa hattı teessüs etmiş bulunmaktadır.

Hoşap suyunun mukabil tarafında, yani kalenin cenubunda Başkale'ye giden yol kenarında kesme taştan yapılmış dört köşe bir türbe ile harap bir mezarlık vardır. Köprüye yakın yerde ise Evliya Çelebi'nin bahsettiği, biraz ilerde suyun kıvrım noktasında halkın medrese adını verdiği düz damlı kesme taş cephele iki binaya daha rastlanıyor. Tekkenin kitabesi var ise de, köy binaları arasında kaldığından okunamamaktadır. Her iki bina da türbe ile birlikte tetkike değer mimarî eserlerdendir.

Hoşap suyunu üstünden aşdığımız köprü, iki ayaklı, ortadaki büyük iki taraftaki bir birine müsavi olmak üzere biraz daha küçük klâsik sivri kemerli bir eserdir.

Hoşap suyunun yükseldiğini hesaba katan mimar bu köprüyü oldukça yüksek ve kemerlerini geniş inşa etmiştir. Her iki kemer ayağının üstünde, büyük bir itina ile mulürlü çerçeveler içine yerleştirilmiş birisi farisî, diğeri türkçe, iki kitabe görülmektedir. Bu kitabeye göre köprüyü Zeynel Bey'in oğlu Evliya Bey yaptırmıştır. Bu güzel eserin mimarî meçhul ise de sanatkârın Van-Ahlat bölgesinde yetiştiği mimarî ve teknik hususiyetlerinden anlaşılmaktadır.

Evliya Çelebi seyahatnamesinin muhtelif yerlerinde Mahmudî kürtlerinin 955 hicri 1549 milâdî tarihinde Kanunî Sultan Süleyman'a itaat ettiklerini, Van havâlisindeki muhtelif kal'a ve kariyelerini bu suretle muhafaza ederek Osmanlı ordusuna Van beyinin maiyetinde hizmet ettiklerini, İrânlılara karşı muharebelerde yararlık gösterdiklerini, hatta Bitlis beyleriyle çarpıştıkları sırada kendisinin Mahmudî hanedanından İbrahim ve Evliya Bey'lere misafir olduğunu hikâye etmekte ve bunlardan sitayişle bahseylemektedir.

TANRI ŞUURU HAKKINDA

Kâmiran BİRAND

Yeni yeni problemler ortaya atıp, okuyucularına her vakit yeni perspektivler veren Max Scheler, dünya, ben ve Tanrı şuurunun insanda, "birbirinden ayrılmıyan bir yapı birliği"¹ bir bütün meydana getirdiğini kabul eder. Scheler'in felsefî tartışmaya sunmuş olduğu bu problem biraz yakından incelenirse, meselenin aslının gerçekten böyle olduğu, dünya, ben ve Tanrı şuru arasında gerçekten bir yapı bağıllığı, daha doğrusu lojik bir bağıllık olduğu görülür. Bunun için de insanın kendi benliği hakkındaki bilgisinin oluşmasını, yahut başka bir deyimle, insanlaşma eyleminin gerçekleşmesini gözönünde tutmak gerekir. İnsanlaşma eylemi, insanın ilkin kendini tabiatıtan ayırması ve tabiatı kendisine obje yapması ile başlar. İnsanlığa öz olan manevî başarıların, din, dil, ahlâk, mithos, ilim, sanat, edebiyat, devlet, hukuk gibi insanlığın belli başlı belirti ve eserlerinin meydana çıkması için, ilkin, bu eylemin gerçekleşmiş olması, ilkin insanın kendisini kendi çevresinden ayırmayı bilmesi lâzım gelir. Netekim, bir kültüre sahip olmıyan, yani sözünü ettiğimiz insanlık başarıları ile tarihte yer almıyan iptidaî insan topluluklarının tabiat bilgisinde, daha insan kendisini, kendi çevresinden ayıramamıştır. Kendisi ile, kendi dışındaki şeyler arasına daha bir aralık koymayı bilmiyen iptidaî insan, bu naif tabiat anlayışı ile tabiatı da tıpkı kendisi gibi canlandırır. Kendisinde bulduğu halleri, kendi dışındaki cisimlere ve kendi dışındaki varlıklara da mal eder. Böylece, kendisini çevreleyen tabiatın da, tıpkı insan iradesi gibi keyfî sıra hareket eden kuvvetlerin tesirinde bulunduğu inanır. Manevî mahiyeti gelişmemiş, daha şahsiyetinin aktüel varlığının şuuruna erişmemiş bulunan bu insan, kendisini, gene kendisine benzeyen dünya tarafından kuşatılmış bir bölüm, bu dünyanın bir parçası olarak görür. Kendi iradesindeki keyfîliği tabiata da mallettiğinden, bütün tabiat olgunlarının, önceden hesaplanamıyan aktif mahiyetler, içten kuvvetler tarafından meydana getirildiğine inanır. Dünyayı bu açıdan gören insan, Auguste comte'un ünlü üç hal kanununun ilk devresinde, fetişizm devresindedir. Tıpkı insan iradesi gibi isteklerine göre hareket eden ve önceden hesaplanamıyan aktif kuvvetler tarafından idare edildiğine inandığı dünya ona korku verir. Bu kuvvetlere büyü ile karşı koymaya çalışır. Böylece, iptidaî insanın tabiatı canlı sayan bu naif dünya görüşü, zorunlukla, büyü unsurlarının hâkim olduğu bir dünya anlayışı olur.

İnsan düşüncesi gelişmesinin daha sonraki bir devresinde çok Tanrıcı anlayışa varır. Bu, insanın kendi teknik prensipleri ile tabiatın üstüne yükselmiye başladığı, kendisini dünyanın basit bir bölümü yahut bir parçası olarak görmekten kurtulduğu devreye rastlar. Bundan böyle, tabiatın her yanında saklı keyfî kuvvetler bulunduğu sanısını bir yana bırakıp, tabiatın belli alanlarına hükmeden belli Tanrıların var-

¹ Max Scheler, İnsan, Kâinattaki Yeri. Mengüşoğlu tercümesi, 1947 VI. bölüm.

lığına inanır. Bu suretle insan, bir yandan tabiat şamasını aşıp tabiatın üstüne yükselirken, öte yandan, kendi üstünde, kendi varlığını aşan bir takım varlık kavramları da tasarlar. Belli olguların meydana gelmesini sağlayan belli Tanrıların varlığına inanan bu insan için, artık tabiattaki keyfilik ve önceden hesaplanamazlık da kısmen ortadan kalkar. Şu halde insan, tabiatı insanlaştırma temayülünden uzaklaştığı ölçüde tabiatın üstüne yükselir. Kendi varlığı ile tabiat arasına bir aralık koyan bu insan, tabiatı kendisine obje yapmaya başlar. Onun kendisini tabiatından ve kendi dışındaki varlıklardan ayırması, kendi benliği hakkında aydınlık bir şuura ulaşması demektir. Gerçekten insan, kendi dışındaki varlıkları, ancak kendi benliği hakkındaki bu aydınlık şuur sayesinde kendinden bağımsız olarak kavrar. Bu suretle insana öz olan tansik olgu, bir şey üzerinde düşünme "reflexion" da ortaya çıkar.

Şu halde, tabiata hâkim olmayı sağlayacak imkânlar kullanarak bulunduğu kadronun dışına, tabiat çerçevesi üstüne yükselen insan, bir yandan, bundan böyle, kendisine bir obje olarak sunulmuş olan dünyayı kavramak isterken, öte yandan, özü gereği, yalnız kendisine verilen şeyler üzerinde düşünmekle kalmayıp, kendi üstünde, kendi varlığını aşan tasarımlara da varır. İnsan, yalnız kendisine verilmiş olanda kalmayıp, verilmemiş olana da sokulmak ister. İşte onun metafizik bir varlık olduğu da ancak bu suretle açıklanabilir.

Gerçeten, tabiat kadrosu üstüne yükselen, müşahhas olanda kalmayıp, zihnin ürünü olan mücerret ve ideal objeler tasarlamasını da bilen insan, yalnız tabiatı kendisine obje yapmakla yetinmez, kendi psikofizik özünü de objeleştirir ve kendi varlığını gözlem altına alır. Kendinde zaman ve mekânla belirlenmiş olan bu dünya ile ilgili varlık tarzlarından daha üstün bir nüvenin, bu dünya kadrosu üstüne yükselen manevî bir özün varlığını fark eder. İmdi de tabiat çerçevesi üstüne yükselen bu manevî merkezini tabiatın karşısına koyar. Böylece insan, bir yandan kendi varlığının, öte yandan kâinatın varlığının şuuruna varır.

Kendi varlığının ve kâinatın varlığının şuuruna eren insan, zorunlu olarak, bu iki varlık tarzlarının sebebinin ne olduğu, neden bir benin ve neden bir dünyanın var olduğu sorusunu sorar. İşte bu noktada, âlemin düzenini yaratan ve idare eden bir tek Tanrı kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu, insana saygı ve kutsallık duyguları telkin eden sonsuz ve mutlak bir varlık kavramıdır. İnsanda artık bu mutlak varlığı kavramak, mutlağın kendine ulaşmak için sonsuz bir çaba uyanır. İşte bu çaba da Tanrı'nın varlığını esas alan bir metafiziğin kaynağını meydana getirir.

Şu halde insan, manevî varlığının oluşması, kendi varlığı hakkındaki ve dünya hakkındaki şuurunun gelişmesi sonucunda, içten bir zorunlulukla, yaratıcı bir Tanrı kavramına ulaşır. İnsanlık şuurunun gelişip gerçekleşmesi, insanın kendi hakkındaki ve dünya hakkındaki şuurunu ile birlikte, Tanrı şuurunun meydana çıkması ile tamamlanır. Böylece Tanrı şuurunu insanda, onun kendi öz varlığı hakkındaki şuurunu kadar köklü bir niteliktir. İnsan, kendi öz varlığı hakkındaki şuurunun yanında, her vakit, bir Tanrı'nın varlığının şuurunu da duyar. İnsandaki bu Tanrı duygusu, insanlık şuurunun gelişmesi ölçüsünde çeşitli muhtevalar kazanarak yaratıcı bir tek Tanrı kavramında yetkinliğine erer.

Böylece Tanrı kavramı "a priori" bir kavramdır. Bu kavram, insan düşüncesinin gelişmesinin belli bir devresinde insan şuurunda açık ve seçik bir şekilde kendini gösterir. Belli bir medeniyet derecesine ulaşmış olan ve tarihçe bilinen bütün uluslar bu kavramı tanır. Tek Tanrı kavramı yalnız büyük dinler içinde şuurlaşmakla yalnız büyük dinlerin ortaya attığı bir kavram olmakla kalmamış, felsefenin de ele aldığı bir konu olmuştur. Nitekim, çok tanrıcı Yunan halk dinini tenkit etmekle işe başlayan

Yunan felsefesi de sonunda bir tek Tanrı kavramına varmıştır. Yunan filozofları, daha İslâmlık ve Hıristiyanlık gibi büyük dinler ortaya çıkmadan felsefî anlamda bir tek Tanrı kavramı tasarlamışlar ve Yunan dini de böylece Yunan felsefesinin tenkitçi düşüncesi ile arınarak büyük Yunan filozoflarının sürekli başarıları içinde metafizik ve moral bir muhteva kazanmıştır. Tanrı kavramı, büyük dinler ortaya çıktıktan sonra bir ara felsefenin üzerinde durduğu başlıca konu olmuştur. Ortaçağ filozoflarının bütün çabası, Tanrı'nın varlığını aklî kanıtlarla temellendirmeye yönelmiş, bunlar, bazan Tanrı kavramının kendinden kalkarak, (Anselmus) bazan da dünyanın varlığını yahut âlemdeki sebepler silsilesini gözönünde tutarak (Aquino Lu Thomas) Tanrı'nın varlığını ispat etmiye girişmişlerdir.

Tanrının varlığı şuuru karşısında yeni zaman felsefesi de ilgisiz kalmamış, bu felsefenin kurucusu olan Descartes, dış âlemin varlığı hakkındaki inancına Tanrı'nın varlığı yolundan, Tanrı'nın varlığını ispat ederek varmıştır.

Şu halde Tanrı'nın varlığı hakkındaki şuur insanda kendi öz varlığı hakkındaki şuur kadar aslıdır, ve insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuurla birlikte gelişir. Bu, insan düşüncesini gelişmesi ölçüsünde, kendi varlığını aşan tasarımlara götüren güdüdür. Bu, aynı zamanda insana dinî bir hayat yaşamayı telkin eden güdüdür. İçgüdü şamasını aşarak kendine göre bir dünya kuran insanın, insanlıkla ilgili ilk başarısını din olgusu meydana getirir. İnsanlığın manevî hayatının verimi olan bütün öteki başarılar, ilim, sanat, âdet, ahlâk, mithos, devlet hukuk gibi kurum ve oluşumlar dinden sonra ortaya çıkarlar ve ilk kaynaklarını dinde bulurlar. Din, insana öz olan en aslî davranışın, kendine verilmiş olanda kalmayıp verilmemiş olana sokulmak tutkusunun da en açık kanıtıdır. Din, insanlığın en aslî bir niteliği olarak, her vakit ,var olagelmiştir. Dinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Bunun içindir ki insanlıkla ilgili başarıları, insanlığın manevî verimlerini inceleyen ilimlerin başında dinî kendisine konu alan bir manevî ilmin bulunması gerekir.

XIII. ASIR ORTALARINDA CEZİRE

(İZZEDDİN B. ŞEDDADA GÖRE) *

CLAUDE CAHEN

Çeviren : DR. NEŞ'ET ÇAĞATAY

Bu makalenin gayesi, şimdiye kadar, yalnız Amedroz'un yaptığı tahliller sayesinde ¹ Mervanilere ve müellifin hayatına ait kısımları vazih olarak belirtilen ², İzzeddin b. Şeddad'ın "al-A'lâk al-Hatıra fi zikr-i Ümera al-Şam ve'l-Cezire" adlı eserinin üçüncü kısmının ihtiva ettiği orijinal bilgileri tanıtmaktır.

Ne bizim istifade ettiğimiz yazmada (Oxford, Bodl. Marsh 333), ne de Berlin yazmasında (Cat. Ahlwardt, 9800) ³ müellifin adı kaydedilmemiştir; fakat Amedroz, Zehebî'nin küçük notunda nakledilen, onun Tatarlar nezdindeki sefareti hadisesine ve Kâtip Çelebi tarafından malûm olan, onun sair eserlerinde de geçen imalara göre bu noksanı ikmal etmiştir.

Bundan başka, eserin Leyde ve Londra yazmalarındaki ilk iki kısmını ⁴ gören herkes, ilk bakışta vazedîş metodunun aynı olduğunun farkına varır; böyle olduğu halde, ben, Amedroz'un, mukadde-medeki "kitabımızın bundan evvelki kısmında, Suriye ve Suriye'de hüküm süren hükümdar veya emîrlerden bahsetmiştik, şimdi buna, Elcezire ve burada icrayı saltanat eden emîrleri, başlangıçtan, Tatarlar tarafından İslâmlardan alınmasına kadarki vaziyetini mütalâa eden tetkiki ilâve ediyoruz" cümlesini tebarüz ettirmeyişini anlamadım.

Eserin bir çok ibareleri, yazının temize çekilmesinin H. 679 (M. 1280) senesinde kendi tarafından yapıldığını gösterir; fakat esasının daha evvel yazılmış olması icabeder.

H. 676 (M. 1277) tarihinde ölen Sultan Baybars, eserin her yerinde hayatta olarak gösteriliyor ve bir paragraf açık olarak 675 tarihini taşıyor (43v); sonra İbn-i Şeddad'ın düşman eline geçmiş bir memleketin vaziyetinden haberdar olmaması 666 tarihinden sonraki hâdiselerden hiç bahsetmeyişini izaha kâfi bir sebep teşkil etmez. Nihayet A'lak'ını bitirmeden evvel, İbn ül-Esir'in devamı olan Sultan al-Melik al-Zahir (Baybars) tarihini ve garbi Asya müslümanlarıyla Harezmliler arasındaki münasebetlere dair eserini telif etmiştir. Halbuki, bundan bir çok parçaları buraya olduğu gibi nakletmiş, hatta ancak asıl tarihte yeri olan kısımları bile çıkarmamış ⁵. İbn-i Şeddad'ın faal siyasi hayatı, Eyyubiler zamanının sonuna raslar. İstilâ onu Mısır'a çekilmeğe mecbur ediyor: orada daha Moğol faci-asının tesiri altında, oradan çıkarılan İslâmların hâkim oldukları zamanların bir nevi blânçosunu yazıyor. Bu kısımda da, Suriye'ye ait iki kısımda olduğu gibi, mevkilerin, yarı coğrafi, yarı tarihî, bir tarifini ihtiva eden monoğrafiyelerle karşılaşılıyor; bu tarz, belki hadiselerin anlatılmasında tekerrürlere sebep olur.

Eserin plânı hakkında umumî bir görüş arzu eden okuyucu, Ahlwardt'ın kataloğunda mevcut bahisler cetveline müracaat edebilir. Biz burada onun yerine, eserin tahlilinin kısa ve basit olması için

* Revue des Etudes Islamiques, 1934, cahier I.

¹ Journal of the royal Asiatic Society, 1902 et 1903.

² Bu hususta bir yazı da Beyrut'ta çıkan "el-Meşrik" mecmuasında neşredilmiştir.

³ Bu kısma ait bir yazma da Beyrut'ta mevcuttur.

⁴ Suriye'nin şimalini ihtiva eden ve müellifin el yazısıyla yazılmış kısım Vatikandadır. Orta Suriye'yi ihtiva eden ikinci kısım Leyde'dedir, biraz hatalı olan başka bir yazma da Londra'da bulunmaktadır.

⁵ Suriye'ye ait kısımlar da aynı şekilde tertib edilmiş ve aynı zamanda ikmal edilmişti; böylece eserin başlangıcı sonundan önce değildi.

daha terkibi bir kronolojik tertip verdik. Aynı sebepten dolayı eserin bütün tahlilini arzetmiyoruz; 629 (M. 1231) yılından evvele ait olan tarihi kısım bütün denilecek bir derecede, coğrafi tafsilât ta kısmen bilinen eserlerden alınmıştır. Amedroz mehazi malûm olanların nereden alındığını tebarüz ettirmiştir; fakat ilâve edelim ki Ehli Salib devrine ait olan kısımlar, baştan aşağı İbn al-Azrak'tan (British Museum Or. 5803), İbn ül-Esir'den ve nadiren de Usâme'nin vakayinâmelerinden (33v) ve Celâlüddin Nesevi'nin hayatından (107v.-108v.) alınmıştır; son ikisinden isim zikretmeden almıştır.

Bana kalırsa 640'dan evvel, zikredilmeden İbn ül-Adim'den alınmış iki üç vak'a hariç, 629'dan 640 tarihine kadar geçen vukuatın hepsini kendisi yazmıştır. Kendinden evvelkilerden Ebu Şame veya Sibt İbn al-Cevzi, daha muhtasardılar ve bahsettikleri şeyler onda yoktur. Kendi zamanında yaşayanlardan İbn-i Vasil başka kaynakları da biliyor ve umumiyetle şarka ait hususlarda daha az malûmata sahiptir. Tuhaf olan bir cihet de İbn-i Şeddad'ın, sonraki tarihçiler tarafından son derece az istifade edilmiş olmasıdır⁶; şimdiye kadar tesadüf edebildiklerim: Zehebi'nin Şam hakkında aldığı kısa bir parça, Sibt İbn al-Cevzi'nin zeylini yazan Kutb al-Din Musa al-Yunini'nin Baybars'ın hayatı hakkında aldığı kısımdan ibarettir⁷.

Biz burada 629 (M. 1231) tarihinden sonraki vak'aların mufassal bir tahlilini vereceğiz. Coğrafi kısma gelince: şahsî müşahede ve tecrübesi fazla olan bu mütecessis zatın Yakut'u tanımaması bizce pek mühim değildir; mukaddemede zikredilen Musul hakkındaki izahat ele geçmemiştir. Makale bu haliyle çok uzun olacaktır; hemen hemen bütün izah ve tefsirleri başka bir zamana, yahut daha salâhiyetli kimselere bırakıyoruz.

COĞRAFÎ VE İDARÎ MALÛMAT

Cezire eyâleti: Diyar-ı Rebia, Diyar-ı Mudar ve Diyarbekir'i ihtiva eder.

1. Diyar-ı Mudar-a) Harran. —Tatar (İran Moğolları) istilâsından evvelki vaziyetinin tasviri: Burada, biri şehrin etrafını çevreleyen, diğeri kenar mahalleleri içine alan iki sur ve bunların arasında yer alan, evvelce Madur denilen ve eski bir Sâbiî mâbedi olup Melik al-Âdil Seyfeddin Ebu Bekir b. Eyub tarafından tamir edilen bir kale vardır. Şehrin, Bâb- al-Rakka (kapalı), Bâb al-Kebir, Bâb al-Neyyi, Bâb al-Yezid, Bâb al-Faddan, Bâb al-Sagir, Bâb al-Sirr, Bâb al-Mâ adlariyle anılan yedi kapısı vardır. Kulede yılanlara karşı tılsım olmak üzere iki bakır cin vardır. Dış mahalleler, Nehr-i Dısan ve Nehr-i Calab adlarındaki iki akar su arasındadır. Calab nehri, şehir dışında ve al-Dab kasabasının hemen yakınında bulunan birçok depoya su verir; depoların altı tuzdur, fakat su onlara karışmaz.

Hepzi Hanbeli mezhebini ta'lim eden dört medreseden her biri, Nureddin Mahmud, Şemsüddin Sakyar, Şerefüddin b. Attar'ın ceddî Hace Sit al-Niam ve Şemsüddin Ebu Muhammed b. Selâme b. Attar taraflarından tesis edilmişlerdir. Nureddin Mahmud ve Cemaleddin Şadi taraflarından, Arap olan ve olmıyan fakirler için iki hanekah yaptırılmıştır. Erbil hâkimi Muzafferüddin tarafından, içinde medfun bulunduğu bimarhane inşa ettirilmiştir.

Ziyaretgâh yeri: cami olan ve Nureddin tarafından genişletilen Mescid-i İbrahim.

Hamamlar: Balat hamamı, kilise hamamı, Şeyh hamamı, arslan hamamı, Ali hamamı; ad-Dalialt hamamları: tekerlek hamamı, Bab-ı Faddan hamamı, az-Zeki hamamları: vali hamamı, dışarda Bâb al-Kebir tarafından dört hamam ve biri Bâb al-Yezid diğeri Hâcib Ali tarafından iki hamam.

Gelirler: Harran, Haleb emiri Melik an-Nâsir Salâhaddin Yusuf tarafından 638 (M. 1240) tarihinde zaptedildiği zaman, beni 640 tarihinde teftiş için oraya gönderdi; o zaman irad iki milyon dirhem idi ve bana, El-Melik el-Eşref zamanında üç milyon olduğunu söylediler, fakat, Moğolların mütemâdi hücumları neticesinde aşağıda teferrüatı gösterilen miktara inmiştir :

Sulanan yerler (al-İska)	200.000	dirhem
Varoşlar (ad-davahi)	250.000	„
al-Bab al-Kebir	230.000	„
(Dâr al-Vikâle)	125.000	„
(al-Cihat al-Mecmua)	100.000	„
Pamuklar	30.000	„

⁶ İbn-i Şahne değerindeki eserler hariç.

⁷ Bu makaleyi yazdığım zaman bu eserin yalnız küçük bir kısmını biliyordum. Yunini de, İbn-i Şeddad'ı me'haz gösteriyör: Ayasofya kütüphanesi 3146, 3199; Saray E, F, I, 2907.

Zehebi'de onu me'haz gösteriyor (Damad İbrahim Paşa kütüphanesi 922 numaralı yazma— Baybars ve diğerleri hakkındaki yazı).

Boyalar	30.000	dirhem
(Arsa)	40.000	„
Ecnebilere alın vergi (Cevâli)	15.000	„
Vakıflardan artan	100.000	„
Göçebelerden alınan hayvan vergisi ('ıdad)	50.000	„
Hamamlar	20.000	? „
Bağırsak (yay kirisi yapmak için)	5.000	„
Hapishane	5.000	„
Nakdi cezalar	40.000	„
al-Haffarın	160.000	„
Mahlûl emlak	60.000	? „
Çiftlik veya dönümden alınan ziraî vergi (al-Mufadana)	100.000	„
YEKÛN	1.580.000	„

Bu mntaka, beş yüzü meskûn olmak üzere sekiz yü köyü ihtiva ediyordu. Aynî vergiler bin süvari besliyordu, geri kalanı hazineye gidiyordu. (f. 13 r.-14 r. ve 20 v.-21 r.).

b) Cemâlîn ve al-Muvazzar. —Harran'a bir günlük mesafede, Diyar-ı Mudar ve Diyarbekir hududunda iki müstahkem hisar (21 r.).

c) Rakka. —Şafii ve hanefî mezheplerine ait iki medrese. Nureddin tarafından inşa edilmiş bir bimarhane; Musul emiri Kutbüddin'in veziri İmadüddin al-İsfahânî tarafından tesis edilmiş bir hanekah; Melik al-Eşref tarafından vücuda getirilmiş, palmyeleri, muz ağaçlarını ihtiva eden bahçeler. Ziyaretgâhlar: Siffinde muhtelif mahaller (22 r.).

d) Ruha. —Moğol istilasından evvelki zamana ait vergiler :

Bahçeler	35.000	Dirhem
Dut yaprakları	15.000	„
Üzümler	30.000	„
Ekilen arazi (ar-Riba')	25.000	„
Değirmenler	4.000	„
A'sar	25.000	„
اختم ?	10.000	„
المقات ؟	71.000	„
Kar الشح	5.000	„
Göçebe sürüleri	60.000	„
Nakdi cezalar	30.000	„
Miras	30.000	„
(Arsa)	25.000	„
Ecnebilere alın vergi ..	15.000	„
Eğlenceler الافراح	35.00	„
Yollar (durub)	15.000	„
Hapishane	15.000	„
Zirai vergi	105.000	„
Boyalar	5.000	„
YEKÛN	540.000	„

Aynî vergiler (gılal) hariçtir.

“Bu mntaka yedi yüz köyü ihtiva eder; meshaei sathiyesi 14.600 arpent'dır” (bir arpent takriben 5000 m.lik bir saha olduğuna göre 73 kilometre murabbaı eder. mütercim).

e) Suruc. —Bol su, orman, meyve ağaçları; “natif” yapılan kuru üzüm. “Ziraat mahsulleri gelirleri üç yüz sipahiye kâfi gelmektedir ki 400.000 dirhemden biraz fazlacadır” (30 v. 32 v.).

f) Ca'ber kal'ası. —Fırat üstünde bir tepe üzerindedir. V. asırda Ca'ber b. Sâbık tarafından yeniden yapılmadan evvel Dusar kal'ası adını taşıyordu (33 r.).

g) Al-Bîre. —Fırat'ın şarkında bir tepe üzerinde olup surları Fırat'a kadar imtidat eder; kara tarafından kuleli surları vardır (35 v.).

II. Diyar Rebia: a) Nuseybin. —Merkez. Suyu, lâtif bir yer olan Bâlusâ'dan gelir. Akrepler. Nuseybin yakınında Mardin dağı vardır ki, zirvesinde Hamdânîler tarafından inşa edilmiş olan al-Baz kal'ası mevcuttur.

Ziyaretgâhları: Meşhed-i Ali, Bab al-Rum cmiinde Ali'nin bir eli; üzerinde rumca bir kitabe bulunan Ebu Hüreyre mescidi; Meşhed-i Zeynel 'Abidin, Ok sokağında Hüseyin'in başının bulunduğu

meşhed; Nokta meşhedi (Hüseyin'in başının kan damlası); çok eski olup bazan cami olarak kullanılan Benu Bekre mescidi; Mescid-i Nebî; halife Osman'ın el yazısını ihtiva eden Sincar kapısındaki mescid al-Nâsıra kapısı yakınında, şarkta Cübeyr b. İshak'ın mezarı (36 v., 37 r.).

b) Dârâ. —Orijinal hiçbir şey yok.

c) Re's ül-Ayn. —Tabyası, değirmenleri, tarlaları, bahçeleri dairen madar çevrelemiştir. Üç yüzden fazla kaynak; bunların birleşmesinden Habur nehri meydana gelir ki, bu nehir Karkisiya'da nihayet bulur; nehrin mecrasının yüz dört kilometrelik kısmında, Karkisiya'ya bağlı bulunan al-Mecel, Mekasin müstahkem hisarlarıyla Araban'ın büyük köyleri vardır (42 r.-v. ve 43 v.).

d) Sincar. —Buranın Moğol istilasından evvelki hali İbn-i Şeddad'a, bura sakinlerinden biri tarafından anlatılmış: Biri, alçı ve taşla çok yükseltilmiş olan iki duvarlı küçük şehir, iki iç kalesinden biri, Burç al-Hazane'yi yaptıran ve surları takviye ettiren Ukaylid'in, diğer yenisi, İmadeddin Zengi II'nin oğlu Kutbüddin Muhammed tarafından 606 (M. 1209) tarihinde yaptırılmıştır. Moğollar, surları, iki iç kaleyi ve surlara bitişik olan Meşhed-i Ali'yi yıktılar; fakat Mescid-i -Ali, Moğolların İranlı valisi Kıvamüddin al-Yezdî tarafından tamir ettirildi ve bir cami haline getirildi. İki akar su: Dar ül-Ayn nehri ve diğeri şehirden aynı al-Ahlat menbaından çıkar(?). Cenupta üç kapı: Bab al-Mâ, Bab al-Atik ve Sultanın sırayını bulduğu meydana açılan Bab al-Cedit. Şimalde, arkasında bir çok bahçeler bulunan Bab al-Cibal, biri şarkta bulunan, ma'mur sokakları ve mescidleri ihtiva eden iki dış mahalle. Burada altı medrese vardır ki, ikisi şehir içinde, dördü dış mahallededir. Şehir içinde olan iki medreseden biri, Nureddin'e ait olup hanefi akaidi tedris olunur; diğeri reis Sadrüddin'e ait olup şafii akaidi tedris edilir. Dış mahallelerdeki dört medreseden birincisi, Zengî'nin azadlısı Mücahidüddin Kaymaz'a aittir ve hanefi akaidi tedris edilir; ikincisi, divan reisi olan ve İbn ül-Kâfi lakabıyla anılan Şemsüddin'e aittir, hem hanefi, hem şafii akaidine mahsustur; üçüncüsü, bizzat Zengî'nindir; dördüncüsü, Kutbüddin Mahmud'un annesi tarafından yaptırılmıştır, Melik al-Âdil'in oğlu Melik al-Faiz burada gömülüdür, vakfı yoktur. Dış mahallelerde iki hanekah vardır ki, biri, garpta olup Nureddin'e aittir; diğeri, vezir Cemalüddin al-İsfahânî'ye aittir; şehir içinde olan bir hanekah'ta Nureddin'e aittir (44 v., 45 r.).

e) Ceziret İbn-i Ömer. —Bab ül-Cibal, Bab ül-Cedit ve Bab ül-Ma'dan mürekkebe olmak üzere üç kapısı olan bir sur. Biri eski, diğeri, Bedrüddin Lü' Lü'un kölesi Şibl al-Devle tarafından inşa ettirilmiş olan iki cami. Dört şafii medresi vardır ki, biri, Kadı Cemalüddin Abdürrahim'in; diğeri, İbn al-Barazî'nin; üçüncüsü, Zahirüddin Kaymaz al-Atabekî'nin; dördüncüsü, Medreset'ül-Rada-viya'dır. Hariçte, Şemsüddin Sertekin medresi. Salâhüddin al-A'rac hanekahı ve az-Zahiriye hanekahı adlarıyla anılan iki hanekah. Bunlardan başka, iki hanekahta şehir hudutları yakınında mevcuttur. Seksen mescid, bir bimarhane, on dört hamam, sur dahilinde üç bahçe.

Buraya bağlı hisarlar :

Al-Cerahiye	جراحيه	Kal'at Ferah	فرح	Burce	برجه
Fenek	فناك	Al-Cüdeyde	جديده	Al-Kasr	القصر
Eruh	اروخ	Kinkiver	كمنكور	(57 r.-v.)	

III. Diyar Bekr.—Dört şehir: Amid, Meyafarikin, Arzan ve Mardin. Hisarlar (çoğu İslâmdan önceki devirlerde yapılmış):

Kal'at Cebabire	جبابيره	Hısn Mansur	حصن منصور	Kal'at Katalbas	قطيباس
Hânî	هانى	Kal'at al-Filâr (?)	فيلار	Al-Ma'denan	معدنان
Kal'at Bâgîn	باغين السفلاء	Kal'at Kef-Enzar	كف انظر	Hısn Hares	حرت
as-Sufalâ		Kal'at Tabus	طبوس	Kal'at Asbâlard	اسبالارد
Kal'at Sirûs	سيروس	Duneysir şehri	دنيسر	Hısn Zülkarneyn	ذوالقرنين
Kal'at Beledneyn	بلدنين	Hısn Keyfa	حصن كيفا	Al-Bârîiye	البارعيه
Kal'at Kerker	كركر	Hısn Talib	طالب	Cebekcur	جيبكجور
Kal'at Eğil	اگيل	Kal'at Saf	صاف	Kal'at Huzur	حضور
Kal'at Erkanin	ارقنين	Kal'at Eruk	اروق	Hısn er-Ran	الران
Kal'at Şemeşkezek	شمشكزق	Kal'at Batasa	باتاسا	Ed-Divire (üç köşe)	الديورة
Kal'at Enkerhart	انكرخرت	Kal'at Kulp	كلب	Deyr-i Laşin	لشين
Kal'at Süveyde	السويداء	Al-Hısn al-Cedit	الحصن الجديد	Deyr-i Merkeha	مرقهها
Kal'at Tel-Ercük	تل ارجوك	Al-Fenah	الفناخ	Kal'at Behmerd	بهمرد
Kal'at Kâhta	كختا	As-Selâsile	السلاسله	Kal'at Cuvara	جوارا
Kal'at Eş-Şakikin	الشقيقين	Nuseybin er-Rum	نصيبين الروم	Al-Buheyretan	البحيرتان
Kal'at Cermük	جرموك	Kal'at Şirva	شيروا		

Kal'at Keferzal	كفرزال	Kal'at al-Yemâniye	اليمانية	Kal'at İrun	ارون
Kal'at Begenik	بغنيك	Es'ird şehri	اسعرد	Es-Sür	الصور
Kal'at Katına	قطينا	Hısn al-Heysen	هيم	Cebel-i Heynî	هيني
Kal'at Bâbeleve	بابلوا	Al-Karşiye	القرشية	(64 v.-65 r.)	

a) Amid. —El-Melik ül-Kâmil tarafından zaptı sırasında tahrib edilmiş olan dış kale ve yüksek surlar. Altmış kule, beş kapı: 1- Bab al-Tel, 2- Bab al-Mâ, 3- Bab al-Ferec, 4- Bab al-Rum, 5- surun arkasında bir kapı. Nureddin'in oğlu Melik al-Salih Mahmud tarafından Ayn-i Süre'de, hâkim bir yükseklikte inşa ettirilmiş bir iç kale. Surlar, çok sert siyah bir taştan yapılmıştır. İnşası III. asır niha-yetinde olup, Mervânilerden, Nizamüddin Ebül-Kasım Nasr tarafından genişletilmiştir (kitabe). Aynı zat, yirmiden fazla menbaı birleştiği yerin üstünde, mansab istikametindeki köprüyü yaptırmış ve bakımına bir çok köyün varidatını tahsis etmiştir. Başlıca iki menba vardır: bunların Ayn-ı Süre Lisun dağından gelir; Mümehhid üd-Devle b. Mervan tarafından kubbesi yaptırılan Ayn-ı Zeûre, sur haricinde ve Bab ür-Rum yanındadır. Daha uzakta, şehrin birçok binalarını sulayan, bir kısmı da büyük bir göl vücuda getiren Ayn-ı Akelâ vardır. Biri, camiin şarkında Tacüddin tarafından yaptırılan ve Nahiye adı verilen; diğeri, bir kapısı bir sokağa, diğer kapısı camie açılan iki medrese. İki kilise: Bab ür-Rum yanında eski Meryem kilisesi ve Biat al-Menârî kilisesi. Zaptedilmeden önce yapılan ve bir kısmı Melik al-Salih Mahmud tarafından yıktırılarak taşları Kayseri'ye kumaş imalâthanesi inşa-sında kullanılan büyük kilise.

b) Meyafarikin.—Menşei hristiyanlık devrine ait olup kurulması bu devirdedir ki, aynı kaynak-tan istifade eden Yakut zikreder. İbn-i Şeddad dış kalenin dört kapısını görmüştür ki şunlardır: cenupta Bab al-Mudese; şarkta sarayın yanında Bab al-Cedid; garpte Bab al-Rabat ve şimaldeki sarayın içinde Bab al-Ferec⁸.

Müslümanlar devrindeki inşaat: camiin minaresi ve cenup kulesi ki, Ahmed b. İsa eş-Şeyh tara-fından yaptırılmıştır (kitabeler 273). Seyfüddeve zamanında surların tahkimi; orta kapıya 3.300 ratl-ı Zahirî kıymetinde kaplamalar ve dış kalenin bir kapısına da 2.460'lık kaplama kondu. Re's ül-Ayn suyunun dış şehirdeki Bab al-Rabat'tan eski saraya kadar isalesi; halefleri zamanında Ebül-Vefa Muhammed b. al-Zâhir tarafından hendeklerin kazılması ve surların tamiri; sonra, Mümehhid al-Devle zamanında 379 (M. 989) yılında bir kapının kaldırılması; Nâsır üd-Devle zamanında hâkim bir tepede üstünde Burc al-Melik'i, nöbet kulesi ve bahçeleri içine alan yeni saray ve Re's ül-Ayn'dan su isalesi; bir hastahane, Tel-Neban'da bir köprü, dere kenarında bakır kapılı bir istihkâm, çarşılar, kaplıcalar, garpteki sahradan Ayn-ı Hanbas suyunun getirildiği ulu cami 424 (M. 1031); Al-Sanasina istikametinde Hısn al-Cedid, Sitt al-Mülk zamanında camiin yanındaki meydanın yaptırılması. İbn-i Şeddad, surlarda kırk iki kule, dış ve iç hisarlar arasında, suyu Hanbas'tan gelen ve altmış havuzun doldurduğu on beş kulaç genişliğinde bir hendek görmüş. Dış mahalleler şimaldedir; şehire getirilen dört değirmen döndürecek miktardaki suyun menbaı olan Ayn al-Hafire, bu dış mahallelerdedir. Mervâniler camiinin, üstünde bulunduğu şarktaki yeni dış mahallelerde hanlar ve pazarlar vardır. Hayvan pazarının nihayetinde yükselen, Mervâniler camiidir. Şehrin şimalinde, Cebel-i Haram İbad ve ona ismini veren Deyr-i İbad tekkesi ile diğer müstahkem tekkeler. Şihabüddin al-Gazi'nin yaptırdığı meydan. Camiin kapısı yanında hanbeli medresesi. İbn al-Fukaî lâkabını alan Fahrüddin Osman tarafından inşa ettirilmiş olan şafiî medresesi. İkiyüz mescid. Diğer hamamlar arasında Kadı hamamı; sarayın eteğinde Said hamamı; Akabe Hamamı; Oduncular hamamı; Ezic hamamı; İbn al-Fukaî tarafından yaptırılmış olan Kâzîmî hamamı; hisarlar dışında Muhdesa yakınında iki hamam; dış mahallelerde Hanbes ve Cevza hamamları (66 v.-70 v.).

c) Hısn Keyfa. —Üç tarafta dağlar, dördüncü tarafta ırmaç. İç kalede sultanın sarayı ve köşkleri, dağlarda taştan kuleler; yeşil meydan; cami. Buğday arpa tarlaları; yakın dağlarda ılıcalar; şarkta Tur-u Âbidin mmtakasından gelen ve yeşil meydanı sulayan diğer kaynaklar; şarkta saraydan nehre kadar uzanan, su almağa gitmek için ancak katır geçebilecek genişlikte yer altı yollar. Şarkta, iç kale-den metrük ev ve meyhanelerin bulunduğu hendeğe kadar giden ve "on yol" adı verilen cadde. Şi-malde, çarşıları, medreseleri, meyhaneleri, hamamları ve Mervâniler, Artukiler mezarlıklarının bulun-duğu dış mahalle. Nehir tarafındaki dış mahallede, yanında bir hücum vaki olduğunda dış mahalle halkının çukura iltica edecekleri zaman kesilmek üzere ortası tahtadan yapılmış bir köprü olan Dar üs-Saltana. İç kalenin, yukarıda meydan tarafındaki kasabaya hâkim kapısından maada yedi kapı ve kenar mahalle köyü; şimalde giriş yolunu kapayan dağ; nehir üstünde, camisiyle beraber büyük

⁸ Kitabelere bakınız. n. 5 ap. Materialien de van Berchem-Lehmann Haupt (dans la face Est: J. Sauvaget).

Ez-Zahiriye kasabası. Son derece tahkim edilmiş bir meydan. Üç medrese, dört hamam: büyük dış mahallede Fasil hamamı, Sultan hamamı, Es'ad Mahmud al-Lahî hamamı ve diğer dış mahallede başka bir hamam (126 v., 127 r.).

d) Arzan. —Yüksekte yuvarlak kale, otuz beş kulenin etrafını çevreleyen, takriben iki yüz kulaçlık hendeğin üstünde köprü. Şehir ve çarşıları şarka doğru temadi eder. Şarkta bulunan ve biri sıcak olan müteaddid pınarlar; ırmak, şehrin su ihticyacına kâfi gelir. Bağ ve bahçeler; muhtelif dokunuşta bez imali: (rika), çizgili kumaş, nesefî, astar; bir medrese ve bir hastahane (128 r.).

e) Mardin. —Etrafı bir hendekle ve çok yüksek olmyan bir kale ile çevrili; şimalde bahçeleriyle Vadi al-Racala'a; dağın yamacına kademe halinde inşa edilmiş, eteğinde, suyu yukarıya kadar götürülmüş bir pınar olan son derece yüksek bir kale; sur üzerinde altı kapı: Bab al-Sur, Bab al-Kasis, Bab al-Şevad, Bab al-Cedid —bu dört kapı açıktır—; Bab al-Zeytun ve Bab al-Hamâra —bunlar kapalıdır—. Şehirde, Ayn al-Cevza, Ayn al-Harbiye, Ayn al-Harnub adlarını taşıyan üç menba vardır. Dışarıda şarkta Artukiler tarafından yapılmış bir duvarla çevrili bir meydan; Ayn al-Tuta menbainin yanında al-Melik al-Said tarafından yaptırılmış olan ve cennet namıyla anılan bahçeler. Medrese olarak: Necmüddin İlgazi medresesi; Nizamüddin Alpkuş medresesi,⁹ Sa'düddin medresesi (caminin yanında), Hatun medresesi ki, bu medreseler hanefi medreseleridir. Moğol istilâsından sonra gelen muhacirlere bir cami yaptıran Melik Said'in babası Melik Mansur Artuk'un, her iki mezhebe mahsus medresesi; üç yüz kadar mescid ve altı hamam (129 v.-130 r.).

TARİHİ MALÛMAT

629 (M. 1231—1232) yılı: Amid hâkimi Melik al-Mes'ud Rûkn üd-Din Mevdud, Mısır sultanı Melik al-Kâmil Nâsirüddin tarafından taarruza uğradı; çünkü babası kadar gaddar ve haris olmasından başka, Celâlüddin'in emrine girip Meyafarikin'deki Şihabüddin Gazi'nin hududuna tecavüz etmiş ve Rum sultanı Alâaddin ile arası açılmıştı; nihayet sefahate dalmış, Şihabüddin'in kız kardeşi olan öz annesini tahkir etmiş, kendi kardeşleri olan al-Melik al-Kâmil'e ve Şam hâkimi al-Melik al-Eşref'e haber göndermiş, annesi de bu yüzden yanından kaçmıştı; bunlar, onun te'dibi için halifeden, bir sefer açmak müsaadesini almışlardı. Müneccim Şemsüddin'in tavsiyeleri veçhile zilhicce ayında M. 1232 eylül-ekim) hareket ettiler; hücum işaretlerinin, oradan geçmekte olan bir kervanın dümbelikle sesleriyle karışmasına rağmen, al-Melik al-Mes'ud teslimi razı oldu ve bütün kalelerinin terk edilmesine mukabil kendisine Mısır'da köyler (fiefs) verilmesi va'dini aldı; 630 ve belki 631 yılı muharreminde Hısn Keyfa'daki kumandanına kaleyi teslim etmesi için haber gönderdi. Pek az sonra ölen birinci validen, ve Alâaddinle entrika çevirmesi yüzünden geri çağrılan ikinci validen sonra, al-Melik al-Kâmil Amid ve Hısn Keyfa arazilerini, oğlu Melik Salih Necmüddin Eyub'a vererek yanına, 633 yılında ölen vali Şemsüddin Seva al-Âdil'yi gönderiyor (123 v.-124 v.) (cf. 127v.).

(Sibt İbn al-Cevzi'nin Jewett tab'ının 445-6, 447, 453, 459 sahifelerinde ve İbn-i Vâsıl'ın, Bibl. Nat. Arab. 1702, f. 277 r., 278 v.-9 r., 282 r. varaklarında da buna, yakın fakat ayrı rivayetler mevcuttur).

632—633 yılları: al-Melik al-Kâmil Edesse'yi muhasara ettiren Alâaddin Keykubad tarafından Derbend'de mağlûb edildi. Edesse şehri, muvakemetten sonra itaat altına alındı; Keykubad, al-Melik al-Kâmil'in hazinelerini ele geçirdi ve bu şehirde kumandanlar bıraktı; Suruc ve Harran'ı da işgal etti; fakat 13 cemaziyelevvel 633 (M. 1234 yılı 24 ocak perşembe) tarihinde Mısır'dan dönen Melik al-Kâmil, Harran, Edesse ve Suruc'u geri aldı ve sağlamlıkları darbu mesel haline gelmiş olan son iki mevkiin kalelerini tahrip etti ki, bunlar o zamandan sonra bir daha tamir edilmediler (19 r., 29 v, 32 v.).

Mühim bir kısmı, Kemalüddin İbn al-Adim'den hulâsa edilmiştir; bak. Blochet tarafından Revue de L'Orient Latin'de tercüme edilen metin, s. 86 ve 88.

Daha mufassal rivayetler: Sibt, 459 ve 460; İbn-i Vâsıl, 290 r.-291 r., 302 r.; İbn-i Bibî, Houtsma neşri, s. 199-200; Bar Hebroeus (1546 yılı).

632 yılı, al-Bîra hâkimi al-Melik al-Zahir'in ölümü (36 r. — İbn al-Adim 86-7).

634 yılı, al-Melik al-Aziz'in ölümü (34 r. — id. 90).

635 yılı muharrem, al-Melik al-Eşref'in ölümü; Dara şehrindeki kumandanı Salâhüddin Muhammed, al-Melik al-Salih'e iltica ediyor ve şehir Harezmlilerin eline düşüyor (41 v.). Harezmliler, Rum sultanı ve al-Melik al-Salih tarafından al-Melik al-Kâmil'in Haleb'i almasına yardım için temin edilmişlerdir (29 v., 32 v.), al-Melik al-Salih Diyar-ı Rebia'ya taarruz ediyor, onları Suruc ve Re's ül-Ayn'a yerleştiriyor (32 v. ve 43 v.), kendisi de Sincar'a yerleşiyor (53 v.); fakat babası al-Melik

⁹ Van Berchem, Inschriften Oppenheim, n. 103 (J.S.).

al-Kâmil ölünce Harezmliler isyan ederek Karkısiye şehrini alıyorlar (44 r.); o da korkarak Edesse, Harran ve Suruc mıntakalarını onlara bırakıyor (30 r., 32 v.). Bir uğursuzluk eseri olarak "al-Melik al-Salih Eyub, evvelce Musul'un civar mıntakalarına Harezmlileri ve diğer yerli aşiretleri sevketmişti. Bu şehrin kumandanı Bedreddin Lü'lü' âciz kalarak hediyelerle onu kazanmağa çalışmıştı; o bunları kabul etmekle beraber hattı hareketini değiştirmemişti; al-Melik al-Kâmil'in ölümünde kendilerine Cezire'yi yurdluk olarak va'deden Rum sultanı Gıyasüddinle, Haleb, Mardin ve Meyafarikin beyleri arasında ittifak aktedilince, Harezmliler Mardin beyinin hizmetine geçtiler ve al-Melik al-Salih, onların korkusundan Sincar'a sığındı; o zaman Bedreddin, ordusunu ve memleketindeki Türkmenleri toplayarak onu orada muhasara etti. al-Melik al-Salih, Hısn Keyfa'da bulunan oğlu al-Melik al-Mugis Ömer'e, Haleb'e gidip valide hatunun yardımını talep etmesini bildirdi; oğlu, Fırat'ı Ca'ber kalesinde aştıktan sonra Menbic'i geçmişti ki hareketini haber alan Harezmlilerin, kendisi ile Haleb arasında olduklarını öğrendi; yolunu değiştirdi, Fırat'ı, Cisri-Âdil'de yeniden aştı ve Hısn Keyfa'ya döndü. Orada Melik al-Salih'in, ittifak yapması ve emîri için babadan kalan mirası garanti etmesi maksadıyla Gıyasüddin'e gönderdiği Sincar kadısı Bedrüddin Abdülmehasin'e tesadüf etti. Sultan teklifi red ederek Bedrüddin'in Sincar'ı muhasaraya devam edip emîri esir alacağını söyledi: en iyisi, Bedrüddin'in uzaklaştırılmalarını, beraberce gidip Harezmlilerden istiyelim dedi. Melik al-Mugis onlara Harran'da yetiştirdi ve yardımlarını elde etmek için bu mevkiin hisarını onlara vermeğe mecbur oldu; onlar da o zaman onunla beraber gittiler. Bunu haber alan Bedrüddin, eşyalarını bırakarak kaçtı, bunlar da eşyaları yağma ettiler ve Harran'a döndüler. Melik al-Salih ile Bedrüddin arasında müzakere başladı ve tesbit ettikleri maddeleriyle, herbirinin hali hazırdaki arazisini tecavüzdən masun kılan bir muahede akdine müncer oldu" (53 v.-54 r.). Harezmliler bundan başka Nuseybin'i (40 r.), emîrleri Küşlü Han için Edesse (Urfa) hisarını, Han Bağdı için Suruç hisarını (30 r., 32 v.) işgal etmişlerdi.

(İbn al-Adimde bu vak'alara dair imalar, 103-104; yalnız Sincar muhasarasına dair nakil, Sibt, 466; en mükemmel, İbn-i Vâsıl, 310 v., 315 v.-319 r.).

636 (M.1238-9) yılı: Mardin hâkimi al-Melik al-Mansur Artuk 7 zilhicce pazar gecesi (M. 11 temmuz 1239), karısıyla birlikte uyurken köleleri tarafından bir yay kirişi ile 57 yaşında iken boğulmuştur; ona halef olarak, o sırada mahbus bulunan oğlu al-Melik al-Said Necmüddin al-Gazi'yi intihab ettiler ve aralarından biri, Fahrüddin emîr-i silâh, onu getirmeğe gitti. Tahta cülûs ettiği zaman, emîrleri kaatilleri öldürmek istediler; fakat o müsaade etmedi ve iki yüz kişi kadarını menfaya göndermekle iktifa etti (Sibt, 637 senesi vukuatı meyanında 483 sahifede bu katil hadisesinde oğulu ittiham eder).

636—637 yılları: al-Melik al-Kâmil'in ölümünde, Humus emîrlerinin kendilerine verdikleri kumandan al-Melik al-Cevad, yeğeni olan yeni Mısır sultanı al-Melik al-Âdil Seyfüddin Ebu Bekir tarafından kabul edilmediğinden, al-Melik al-Salih'e, Şam'a mukabil Sincar, Rakka ve Âna'yı değiştirmeye teklif etti. al-Melik al-Salih, Amidde oğlu al-Melik al-Muazzam Turanşah'ı bırakarak (125 r., 127 v.), 29 cemaziyel evvel 637 (M. 27 aralık 1239 salı) da Şam'ı işgal etti. Şihabüddin Gazi "yiğit, azimli ve âlicenab bir beydi" Melik al-Kâmil'in ölümünde aldığı Amid ve Hısn Keyfa mıntakalarının kalelerine yenilerini ilâve etti (107 v.); diğer taraftan Harezmliler el-Bire yakınındaki Avşin'i işgal etmişler, orada Ca'berli al-Melik al-Hafız'ı ta'ciz ediyorlardı; al-Melik al-Hafız'ın oğlu Takiddin, Nablus kadısının oğlunun yardımıyla Harran'a gitmiş, Bâlis halkının hazinelerini babasının sakladığını onlara inandırmağa çalışıyordu (35 r.). Bu esnada al-Melik al-Salihle çabucak bozuşan al-Melik al-Cevad, Şam'da bulunduğu hazineleri alarak Rakka'ya kaçtı. al-Melik al-Salih Harezmlilere, onu tevkif etmeleri için emir verdi; buna rağmen al-Melik al-Cevad Âna'ya vardı. Harezmlilerin teveccühünü para ile temin etti ve onları, Sincar'a hücum etmeğe gelmiş olan Bedreddin Lü'lü'ü geri çevirmeğe yolladı, sonra Sincar'a yerleşti (54 r.-v.). (İbn ül-Adim, 105; Sibt, 475; İbn-i Vâsıl, 107'de kısa imalar).

Bedrüddin Lü'lü', bir taraftan al-Melik al-Cevadla müzakerelerde bulunurken, kendisine Harezmliler tehlikesini izah ettiği halifeden, Sincar'ı feth etmek müsaadesini aldı. O zaman al-Melik al-Cevad hileyе müracaat etti ve Bedrüddin'den, oğullarının birini kızı için istedi; fakat, Bedrüddin, onun kızının olmadığını biliyordu; o da diğer bir hile ile mukabele etti. Kabul eder gibi görünerek nişan merasimini kararlaştırıp, muhteşem bir cihaz gönderdi; hatta al-Melik al-Cevad Âna'da bulunduğu zaman nikâh merasiminin Sincar'da olmasına bile razı oldu. al-Melik al-Cevad kumandanlarına emîr geldiği zaman yakalamaları emrini vermişti. İşte bu niyetle, şehrin valisi onu hisara çıkmağa davet etti; fakat Bedrüddin, Cankar adında, Sincarlı bir reisi, işleri için para ile temin etmişti; diğer taraftan oğlu ile beraber müfreze göndererek, onlara ilk fırsatta şehri zaptetmeleri emrini vermişti. Genç emîre kapı açıldığı zaman askerler hücum ederek valiyi tevkif ettiler ve şehre yerleştiler. Al-Melik al-Cevad Bağdad'a gidip şikâyet etmekten başka bir şey yapamadı. Orada da, dört ay sonra, eline dört bin dinar vererek baştan savdılar (54 v.-55 v.).

(İbn al-Adim, 100; Sıbt, 483; İbn-i Vâsıl, 24 r. de muhtasar temaslar mevcuttur).

638: Ca'ber kalesinin, hâkimi tarafından Haleplilere terkî (35 r.-v. — İbn al-Adim, VI, p. 2-3).

638—640: Harezmliler Haleplileri mağlûb ettiler, sonra da onlar tarafından mağlûb edildiler, (İbn al-Adim, 3-13'den alınmış ve İbn-i Vâsılın 30 v.-33 v.de takib ettiği kısa hülâsalar) Harezmlileri koruyan, sonra onları Amid'e karşı sevkeden Şihabüddin Gazi'ye karşı, Haleplilerin harbi. Haleplilerin müttefiki olan Gıyasüddin tarafından Amid'in zaptı; muhasamatın sonu 639 (109 r. İbn al-Adimden veya onun arşivine ait me'hazinden iktibaslar) (Blochet'nin tercümesindeki yanlış manâ: Gıyasüddin muhasamatın tatili esnasında Harezmlilere memleketinde yurduluk veriyor, fakat yurduluklarını ellerinden aldıktan sonra gene iade ediyor). Yeni bir bozuşmanın sonunda, Haleplilerle Bedrüddin Lü'lü', Harezmlilerle Şihabüddin'e karşı ittifak ederek onları mağlûb ediyorlar (640); fakat Gıyasüddin, bir Tatar istilâsına karşı yardım elde etmek için kinden âri bir sulh akdine tavassut ediyor (aynı menbadan 110 r.; İbn al-Adim, 40 r., 42 r., 43 v., 53 v., 44 r., 125 r.de bu vak'aların teferruatına ait bahisler). (Müstakil bahisler: Bar Hebr. 1552 yılı; Sıbt, 488; İbn-i Bibi, 220-226 ve 231).

642 (M. 1244—1245): Tatarlar (ki bundan evvelki yılda Gıyasüddin tarafından ezilmişlerdi). Haylan'dan Halep kapılarına kadar yağmaya gelip sonra Muş ovasına çekilmelerini müteakib Şihabüddin Gazi'nin, muhasaraya hazırlandığı Meyafarikin üzerine yürüdüler. "Sonra o, oğlu al-Melik al-Said Ömer ve yeni emir Tac al-Mülûk Hasan ile beraber oradan çıktı ve Nuseybin'e doğru yollandı; dinlenmek için Re's ül-Mâ'da tevakkuf etti; birgün uyurken, oğlu ile yeğeni oturmuşlar, bıçakla oynuyorlardı; emir Hasan'ın eli, bıçağı öne doğru atınca genç emir zade ölüm derecesinde yaralandı; vaziyeti gören kölelerin hemen üzerine atılıp kendisini tutmalarından, amcasının, bu işi kasden yaptığını zannetmesinden çok korktu. O zaman al-Melik al-Muzaffer uyanarak ne olduğunu sordu. Olup bitenleri öğrenince: eğer Meyafarikinde kalsaydık Tatarlar bize daha fena bir âkibet hazırlamıyacaklardı dedi; sonra, Re's ül-Ma'yı terk ederek Harran'a gitti, müsafirhaneye indi; oranın hâkimi al-Melik al-Nâsır, geldiğini öğrenince, kumandanlarına, onu saraya yerleştirmelerini emretti; fakat o, sultanın âtufetinden ve hüsnü niyetinden şüphe etmediğini söylemekle iktifa ederek red etti.

Tatarlara gelince, Meyafarikine giderek muhasara ettiler; hareketleri Amid ve Mardin mıntakalarına kadar uzanıyordu; fakat şehrin kumandanı, geri dönmelerini para ile temine muvaffak oldu; o zaman al-Melik al-Muzaffer Şihabüddin Gazi oraya girdi" (110 v.; cf. 40 r.).

(İbn-i Vâsıl'da hiç bir şey yok; Bar Hebr., 1555 senesi vukuatında kısa bir bahis). Zehebî, Oxford Bodl. Laudt 305, f. 158 r.-v.de zikredilen muasır müellif Sa'düddin ibn al-Hamaviyeye nazaran "641 senesinin sonunda Hanın bir elçisi Meyafarikin emirine gelerek hizmetine girmek istedi ve 642 tarihinde ona külliyetli hediyeler gönderdi. Aynı ayın sonunda Tatarlar Hilât'ı zapt ediyorlar ve Bitlis'e ulaşıyorlar; bunun üzerine Şihabüddin Hısn Keyfa'ya gitti, sonra kıymetli eşyalarıyla beraber annesini ve kızını oraya, al-Melik al-Kâmil'in oğlu olan al-Melik al-Muazzam'ın yanına getirtti. Al-Melik al-Muzaffer, güzel, iyi kalbli ve cesur bir delikanlı olan oğluna, Meyafarikine giderek Tatarlarla muharebe için adam ve ordu toplamasını bildirdi. Ben, Bağdad'a ve Mısır'a giderek asker topluyacağım diye ilâve etti; fakat delikanlı sultandan ayrılmayı reddetti; o zaman yeğeni onu bıçakla vurup öldürdü; kendisi de derhal katledildi; sonra kendisine refakat ettiğim al-Muzaffer, Nuseybin'e Makasin'e, oradan da Habur tarihiyle Âna'ye gitti; oradan tekrar garbe doğru döndük ve halifeden mühimmat aldık. O zaman Tatarların Sincar'a muvasalat ettiklerini öğrendik ve bize Mısır yolu için tahsis edilmiş hayvanlarla beraber halife tarafından bir elçi geldi. Bir müddet için Âna'ya döndük; orada mektuplardan, atlarının tırnaklarına âriz olan hastalıktan dolayı Tatarların çekilip gittiklerini haber aldık; bunun üzerine Mescid-i Aliye, Harran'a, nihayet Meyafarikin'e geldik."

Şihabüddin'i ve Sa'düddin'i tanıyan Sıbt İbn al-Cevzî naklediyor ki: 638 başlarında bir Tatar elçi heyeti, Meyafarikin emirine, kalelerini yıkmasını söyledi; o da, daha kuvvetli komşuları aynı şeyi yaparlarsa, kendisi de emri yerine getireceğini bildirdi (485). 642 hücumunda, Şihabüddin'in, halifenin arazisine kaçtığını zikrediyor, sonra oğlunun ölümünü aynen Sa'düddin gibi, fakat Zehebî nakline biraz romantik tafsilât karıştırarak anlatıyor (498).

643—645; al-Melik al-Nâsır 641'de Musul ile Mardin arasında bir ittifak kurmuştu; fakat 643 yılında Mardin hâkimi al-Melik al-Said Necmüddin, Nuseybin'i tekrar işgal etti (42 r.). Halifenin bir memurunun tavassutu ile 641'deki taksim, 645'te yeniden tesis edildi.

645; şaban veya receb, Şihabüddin Gazi, elli yaşını biraz geçmiş olduğu halde vefat ediyor; üç oğul bırakıyor: büyüklü al-Melik al-Afdal Nuruddin; ortancaları al-Melik al-Kâmil Nâsırüddin Muhammed; sonuncusu al-Melik al-Eşref Müsa. Al-Afdal mevkii iktidara geçti, fakat Mardin'e giderken öldü. Onun yerine al-Kâmil geçti ve babasıyla Haleb arasında akdedilmiş olan muahedenin yenilenmesine muvaffak oldu (111 r.-v.).

(İbn-i Vâsıl 50 r.; kısa ve yanlış olarak 642'de; Sibt, 510-511 daha uzun).

646 (M. 1248—1249): Bedrüddin anlaşmayı bozarak Nuseybin'i tekrar alıyor, hisarı tamir ettiriyor ve oraya hazinelerini koyuyor (40 v.). O sırada Mısır'da bulunan al-Melik al-Salihle müttetik olarak Duneysir'i ve Re's ül-Ayn'ı yağma ediyor (42 r.). Haleb emîri al-Melik al-Muazzam'ın teşvik ettiği Mardin emîri al-Melik al-Said tarafından mağlûb edilerek kendi valisi olan Alâmüddin Kayser Kayserâniden aldığı Nuseybin'i tekrar kaybediyor.

Haleb sultanı Nuseybin'i kendine mal ederek, içlerinde Dârâ şehrinin de bulunduğu yetmiş kasabayı yurdruk olarak Mardin emîrine veriyor (40 r., 42 r.).

Bedrüddin Nuseybin'i, yurdruk olarak Haleb sultanından geri almak müsaadesini koparıyor; Mardin emîri de tâviz olarak Makasin'i, Mecdel'i ve Habur'un diğer mahallerini alıyor (40 v.).

(İbn-i Vâsıl 86 r. başka, ve 647'de).

647: Bedrüddin Karkısiye'yi işgal ediyor (44 r.).

Al-Melik al-Muazzam Turanşah, babası al-Melik al-Salih'in ölümünde, oğlu al-Melik al-Ahad Abdullah'ı orada bırakarak Mısır'a gitmek için Hısn Keyf'i terk ediyor (İbn-i Vâsıl 78 v.).

Bedrüddin Lü'lü'ün tâbii olan Ceziret İbn-i Ömer hükümdarı al-Melik al-Muazzam Muizzüddin, çok yeme yüzünden 648 tarihinde ölüyor; yerine, oğlu al-Melik al-Mes'ud Şahinşah geçiyor. 649'da al-Melik al-Nâsır, Mısır üzerine yaptığı muvaffakiyetsiz bir akından dönüştü Bedrüddin'den, kendisini toplaması için yirmi bin dinar ve oğlunun Haleb sultanının hizmetinde kalması emriyle beraber, zengin hediyeler alıyor. Mabadi (Bedrüddin ile Tatarların mâlî işleri ve Ceziret İbn-i Ömer'in Bedrüddin'e terki), Amedroz tarafından tahlil edilmiştir (JRAS, 1902, p. 803—805). (Diğer kaynaklarımızda hemen hemen hiç bir şey yok; İbn-i Vâsıl, Kemalüddin al-Adimin Musul'da elçiliğini biliyor, fakat ondan Nuseybin işinden başka birşey şüphelenmiyor, 108 r.-v.; Bar. Hebr. 1563 senesi vukuatı).

650 (M. 1252): rebülevvelde Tatar kumandanı Baycu Noyan, Meyafarikini muhasara etti. Al-Melik al-Kâmil, bu şehirden, kendi atabeyi İzzüddin Aybek üs-Sâki'nin verdiği kılavuz an-Nâsîh İbn-i Candar ile birlikte Hısn Keyf'e doğru, adamlarıyla birlikte gitmişti.

İzzüddin Aybek üs-Sâki, kuvvet toplamak için emîrinin yokluğunda al-Karşı'ye gitmek istediği zaman, kendi valisi tarafından şehrin kapısının yüzüne kapatıldığını görmüştü.

Al-Melik al-Kâmil, Hısn Keyf'teki al-Melik al-Muvecced nezdinden, Baycu Noyan'ın elçisini, müdahale etmek veya durdurmak için, biraderi al-Melik al-Eşref Mûsa'yı Batu'ya gönderdi; "Baycu Noyan'ın azimetinden hemen sonra emîrin, Mengü Hanın yanına gitmesi şartıyla ondan muvafık bir cevap aldı. al-Melik al-Eşref geriye dönünce Baycu Noyan'ı on bir gündenberi Meyafarik'in önünde ordugâh kurmuş olarak buldu; ona Batu Han'ın mektubunu yolladı; Tatar kumandanı da çekilip gitti. Al-Melik al-Kâmil o zaman al-Karşı'ye doğru yollandı. Atabeyin güya düşmanı gözetmek için Meyafarik'in etrafına koyduğu askerler şimdi onu emîr yapmak fikriyle, etrafına toplanmışlardı. İtab edilecek birşey bulmamış gibi, al-Kâmil, kumandanları davet ve Seyfüddin Balaban al-Turmazî, Şemsüddin Kara Sunkur, Sârım al-Din Alkan, Nâsîrüddin Baray'dan ve Harezmlî Sârım al-Din Uzbek'i tevkif ve Arzan'da hapsedirdi. Atabey'e gelince: Diyar-ı Rum'a firar edip ölünceye kadar orada kaldı; o zaman al-Kâmil 650 nihayetinde Mengü Han'ın sarayına takdim için, kıymetli hediyelerle hareket edebildi; orada Sis emîri Haysumun oğlu Lifûn'a, Bedrüddin Lü' Lü'ün oğlu al-Melik al-Salih İsmail'e ve Mardin emîrinin oğlu al-Melik Muzaffer'e rastladı; bu sonuncusu ile, teşrifat dolayısıyla ve takaddüm hakkı yüzünden münazaa ettiler; Mengü, iki tarafı da dinledikten sonra al-Kâmil'e hak verdi (111 v.-112 v.).

(Başka, tek ve pek kısa kaynak, Sibt 523).

651: Mardin emîri al-Melik al-Said, Nuseybin'i tekrar aldı. 653 (M. 1255) tarihinde halifenin bir memuru ile Kemalüddin İbn al-Adim, onu Bedrüddin'e iade ettirdiler (40 v.).

(İbn-i Vâsıl, İbn-i Adimin şarkta 652 ve 654 senelerindeki elçilerini biliyor, fakat Nuseybin'den bahsetmiyor; cf. yukarıda 108 r.-v. ?).

655 (M. 1257): muharrem, al-Melik al-Kâmil, al-Melik al-Nâsır'a, al-Melik al-Cevad'ın kaldığı Karakurum'dan avdet ettiğini bildiriyor ve Suriye'ye gelmek arzusunu ona söylüyor (112 v.). Al-Kâmil kendisi yokken, Bedrüddin Lü'lü'ün, Amid eşrafından biri olan İbn-i Kebir Alcâr ile bu şehri Rum sultanından almak için müzakerata giriştiğini öğrenince, Mardin emîri al-Said'den onu, bizzat kendisinin almasına yardım etmesini istedi ve muvafık cevap alınca, yeğeni al-Melik al-Müşemmir ile, babasının azadlısı olan Necmüddin Muhtar kumandasında bir ordu gönderdi. Müşemmir, Şerefüddin Ahmed b. Şücaüddin Davud b. Balâs al-Hakkârî al-Mamurî kumandasında olarak gelen Rum sul-

tanının kuvvetli ordusunu yenebilmek için, kâtibi İmad al-Hakkârî tarafından ona, Bedrüddin'in bir hücumuna karşı koymaktan başka bir gayesi olmadığını yazdırttı ;sonra, mülakat bahanesiyle, onu ordusundan uzağa çekerek esir etti, askerlerini ansızın bastırarak mahvetti ve kendisini, Türkmen al-Âdil b. Samarî vasıtasıyla geceleyin öldürttü ve dönüšte Amid'i zaptetti (113 r.-v. ve 125 r.-v.).

(Başka kaynak bilmiyorum).

656 (M. 1258): al-Kâmil'in Tatarlarla bozuşması, imdad aramak için Suriye'ye neticesiz seya hatı, İbn-i Şeddad ile buluşması, Amedroz (JRAS, 1092, p. 806) tarafından tahlil edilmiştir (113 v.-114 v.).

(İbn-i Vâsıl, 140 v. ve Bar Hebr. 1569 senesi vukuatında kısa imalar). "Al-Kâmil dönünce müteaddid raporlar, Tatarların, memleketine doğru yürüdüğünü haber veriyordu; haremi halkını al-Yemanîye kalesine gönderdikten sonra, Amid'e gitmek üzere Meyafarikin'den yola çıktı ve bu şehre gelince, Meyafarikin'deki kumandanı emîr İmadüddin b. Nubata'ya yardım için asker yolladı. Ordu hareket ettikten sonra emîr Şerefüddin Alevî, al-Melik al-Kâmil'e karşı beslediği kinden dolayı, ondan ayrılarak Mardin'e gitti; zira Melik al-Kâmil, memleketinde şarabı men etmişti, bu içkiye müptelâ olan Şerefüddin, ondan, satın almak müsaadesini talep etmiş ve red cevabıyla karşılaşmıştı; öfkesi onu, Tatarlarla muhabereye ve Meyafarikin'i onlara teslimine kadar sevketti. Mardin'e gelince, ihtiyatlı bulunması için Emir al-Melik al-Said'i Tatarların niyetinden haberdar etti ve Tatarlar Meyafarikin yolu üzerinde bulununcaya kadar onun yanında kaldı, sonra Tatarlara iltica etti.

"Tatarlar Mavgân'dan Kilat'a gitmişlerdi; buradan içlerinden bir kısmı Kahaday'ın kumandası altında Meyafarikin'e doğru ilerledi. Al-Melik al-Kâmil bunu Amid'de haber aldı ve fikirlerini sormak için büyük memurlarını topladı. Amid (sic) ¹⁰ subaşı Seyfeddin b. Mücellî ona, tek bir düşmanın bile karşısına çıkmamağı tavsiye etti; fakat, herkes bu fikre işirak etmedi ve Emir Kahaday'ı ansızın bastırmak için Amid'den çıktı; fakat ordusunun yanına geldiği zaman, onun kendisine itaat etmiyeceğini hissetti ve sanki, bile bile ölüme yürümekten korktu. Bu iş geceleyin oluyordu; 655 senesinin 15 zilkadesinde (M. 21 kasım 1257 çarşamba), yani ertesi sabah, Hülâgü'nun oğlu Yaşmut, ordularının başında Meyafarikin'e geliyor ve Kahaday'ı, hediyelerle Hülâgü'nun yanına gitmesini teşvik için al-Kâmil'in yanına gönderiyordu. İmadüddin, al-Kâmil'in şehirde olmadığını söyledi ve müsafirperverlik göstererek hediyeler gönderdi; bu hediyeler kabul edildi. Anlaşma, Sultan al-Melik al-Âdil Seyfeddin Ebu Bekirî'nin kölesi olan Nâsır al-Din Muhammed tarafından kaleme alındı. İmadüddin Tatarlar tarafından, al-Melik al-Kâmil'e dair sorulan suallere, evvelâ bir şey söylememek istedi; sonra bir sürü vaatlerle temin edilince onun şehre girmiş olduğunu itiraf etti ve Meyafarikin'e dönmedi Tatarların hizmetine geçerek ücretli askerlerin kumandanı oldu, çünkü verdiği diğer hediyeler arasında, Moğol kumandanının en makbul eğlencesi olan av kuşları da vardı. Sonra Tatarlara, Musul emirinden, iki oğlu al-Melik al-Mücahid Seyfeddin İshak ve al-Melik al-Muzaffer Alâüddin Ali'nin kumandaları altında ve Mardin emirinden, oğlu al-Melik al-Muzaffer'in kumandası altında olmak üzere yardımcı kuvvetler geldi. Al-Melik al-Kâmil'i tekrar istediler, halk red etmekte ısrar edince, bir çukur kazdılar mancınıklarını kurdular" bu esnada al-Melik al-Nâsır tarafından Meyafarikin Tatarları nezdinde İbn-i Şeddad'ın elçiliği yer alıyor; bunun esası, Amedroz (JRAS, 1902, p. 806-808) tarafından tahlil edilmiştir.

Ben Hama vak'asını başlangıçta şöyle anlıyorum :

"Hama'ya vardığımız zaman Tatarların bu şehrin emirine gönderilmiş elçileri burada bulunuyordu. Emîrin karısının şerefi aleyhinde bulundular ve ordusunun kumandanı Hâdim Şucaüddin Mürşid'i ve Şeyh ül-Meşayih Şerefüddin Abdül'aziz'i yakaladılar ve al-Melik al-Muzaffer'e, memleketinde öldürülmüş olan elçilerin tazmianatı olarak götürmek istediklerini söylediler. Nihayet iki bin dirhem ve ikamet masrafları mukabilinde bir uzlaşma aktedildi; onlarda esirlerini serbest bıraktılar". Diğer taraftan Sür'da Hinduhan ve daha ileride Sakalabu (—Slavie?) Tatarlarına rasladıktan sonra Meyafarikin ordusuna şu suretle dahil oldular: "hepimizi hayvanlarımızla beraber getirttiler, iki ateş yakıp, arasından, sopalarla vurarak bizi geçirdiler; daha sonra yükümüzden hatâili ve yaldızlı bir kumaş aldılar, takriben bir dirsek uzunluğundaki miktarını yırtıp küçük parçalara ayırdıktan sonra ateşe attılar; ondan sonra da: —İlhan bu gece istirahat etmenizi ve yarın kendisine takdim edilmenizi emrediyor— dediler."

Sulh teşebbüsünün muvaffakiyetsizliği ve Moğol ordusunun bir kısmı, kış için Meyafarikin'i terk ederken, İbn-i Şeddad'ın Suriye'ye dönüşüne kadar olan mütebakı kısmı, Amedroz'da aşağı yukarı tamdır. 657—658 (115 v.-118 r.).

¹⁰ Zerd Kash (J.S.) ? den tashih edilemez.

Mahsurlar mühleti, ilâve bir duvar inşa etmek ve içine Ayn-ı Hanbas'ın ve Ayn-ı Cevza'nın sularını getirdikleri bir hark kazmakla geçirmişlerdi. Yeşmut, ilk baharda külliyetli askerle geldi, az sonra Meyafarikin'e, şehri Hülâgû'dan 70.000 dinara aldığını ve karılarını aratacağını söyleyen Şerefüddin al-Dalâlî geldi; karıları o zaman Bedrüddin'in yanında idi ve Bedrüddin onları elde etmek için birçok kıymetli şeyler takdim etmişti. Harezmi Alâmüddin Sincar, Hüsamüddin Yusuf b. Reş ve Hakkârî İmadeddin ona mutaazzımane bir cevap verdiler ve az kalsın öldürüyorlardı; sonra Haleb'e giden Hülâgû'yu Suruc'da selâmlamaktan dönen Rum Sultanı İzzeddin, emniyetleri garantilemek için, emirlerini Hülâgû'ya göndermeğe ikna çalıştı. Onlar "eğer Tatar ordusu bizden al-Karaman köprüsüne kadar uzaklaşırsa harem halkımız ve çocuklarımızla çıkarak al-Melik al-Kâmil ile birlikte Hülâgû'ya gideriz" dediler. Tatarlar emniyet etmiyerek reddettiler; muhasara, hızını artırdı. Kale bedenlerine, her basamağında altı kişinin yan yana çıkabildiği altı yüz merdiven kurdular. Cenup kapısı muhafızı olan Sabık al-Din Laçin'in kölelerinden birinin ihanetiyle, Tatarlar, bir gece şehre girdiler. Hısn Keyf beğinin bir kölesi onları iki duvar arasında ansızın bastırdı. Bizzat al-Melik al-Kâmil tarafından idare edilen kanlı bir mücadeleden sonra, ölümlerinin hepsini bile toplıyamadan dışarı atıldılar; fakat kıtlık ve salgın hastalık, şehirde vefiyatı mucip oluyordu. Al-Melik al-Eşref Müsa, Tatarların çekilmesi mukabilinde as-Sanâsina (Sassoun?)nın teslimi teklifinde bulunmak için elçi olarak gönderildi. Hile ile kabul ettiler, fakat şehrin valisini öldürdükten sonra, Müsa'yı rehin olarak alkoydular. Nihayet, İhtiyarüddin Yakut'un iki kölesi, fena muamele gördüklerinden, Tatarlarla birleşerek onları, 23 rebiyül evvelde şehre soktular; böylece, kumandanların ve emirin bütün şecaatleri boşa gitti. Al-Melik al-Kâmil bir kuleye sığındı. Alâmüddin Sincar esir edildi ve kendisini tanıyan bir tatarın istemesine rağmen Moğol kumandanı Sibaî tarafından öldürüldü; sonra, bizzat al-Melik al-Kâmil, etrafındakilerin hepsi öldüğünden, Türk olan kölesi Kara Sunkur ile birlikte yakalandı. Kara Sunkur'a hayatı bağışlanarak Kence hâkimine teslim edildi. Emirle biraderi Hülâgû'ya götürüldüler. Müsa ilk olarak öldürüldü; sonra Hülâgû al-Kâmil'e: "Moğol âdetlerini bilirsin; üç hatayı affederiz; dördüncüsü ölümle cezalandırılır. Sana Hemedan'da içki ikram ettim, içmedin; sana Amidin kale duvarlarını tahrib etmeni emrettim, sen onları, dediğimi yapmadan Rum Sultanı Rükneddin'e verdin; ben sana, biraderini, ordunu, mallarını Bağdad'a, halifeye karşı sevketmeni söyledim, reddettin; dördüncü olarak, ben senin memleketine geldim, sen gelip beni bulmadın; bana, ne hediye, ne de yiyecek gönderdin" dedi. Al-Melik al-Kâmil, şu sözlerle biten mutaazzımane bir cevapla mukabele etti: "benim değerim, seninkinden daha fazladır" —niçin?— zira, kendimi Allah'a ve onun peygamberine havale ediyorum. İmanım ve itimadım var. Kudret Allah'tadır; onu kime isterse verir ve alır. Aden'den Tebriz'e kadar bizimdi, kaybettik. Aynı şekilde Allah, seni ve maiyetini, en son neferinize kadar öldürmek için adamlar yollamağa kadirdir."

Hülâgû, onu kendi eliyle öldürerek, başını Şam'a gönderdi.

Tatarlar Meyafarikin'de, emir İftihar al-Din Yâkut al-Sa'dî ve Necm al-Din Muhtar al-Muzafferî ile birlikte hayatta almış üç siville kırk iki asker buldular. Son derecede hayat pahalılığı vardı: Meyafarikin ölçüsüne göre, buğdayın mekûğü 45.000 dirhem; 750 dirhem ağırlığındaki bir ratl ekmeğin fiatı 600 dirhem, her nevi etin ratlı 600 dirhem, kahvenin ratlı 700 dirhem, balın vakıyyesi 600 dirhem v.s. diğer misaller ve cumaları şehri Tatarlara teslim etmek için mırıldılar. Tatarlar sağ kalan eşrafı camie topladılar ve mallarını teslim etmek teklifini reddetmeleri üzerine onları katliam ettiler (dört isim). Şehri alt üst ettiler, duvarları yerle beraber yaptılar. Meyafarikin, mülhakatı olan Arzan ile birlikte Hülâgû tarafından Abdullah al-Lâvî'ye verildi. Diğer taraftan 657 senesi nihayetinde al-Kâmil'in Amidde kumandanı olan Seyfeddin al-Mücellî, şehri Hülâgû'ya teslim etmiş, o da onu Rum hükümdarına ve devletin taksimi esnasında Rükneddin'e vermişti. Hısn Keyf amiri al-Melik al-Ahad'e gelince, kendiliğinden arz-ı ubudiyet ettiğinden kalesini muhafaza etti (126 r., 128 r., 129 r.; vak'aların tamamı, 114 v.-121 v.).

(Bununla mukayese edilebilecek genişlikte hiçbir anlatış yoktur; İbn-i Vâsıl, diğer teferruatla birlikte, 140 v.-141 r. ve 152 v.-153 r.; Ebu Şâme'de "iki bahçe"nin sonunda imalar, Bibl. Nat. ar. 5852, 25 r. burada al-Kâmil'in başına, bir şehidin mukaddes âzası gibi hürmet ve ta'zim edildiği görülüyor; Bar Hebr. 1569 yılı; Vassaf, Hammer neşri, s. 50; Reşideddin, Quatremere, 361-375 uzun, fakat mu-balağalıdır. Zehebî ms. cilt 251 r.).

Diyar-ı Mudar'da, Tatarlar, diğer mevkiler arasında Cemâlin'i, al-Muvazzar'ı (22 r., 26 r.) Haran'ı (20 r.), Edesse'i (30 r.), Suruc'u (32 v.), Ca'ber kalesini işgal ettiler. Ca'ber kalesi valisi Cemaleddin Ahmed b. Ebu'l-Kasım, Harim'e, Hülâgû'ya arz-ı ubudiyet etmeğe gitmişti. Tatarlar ahalisini dağıtarak şehri tahrip ettiler, nihayet sıkı bir mukasaradan sonra al-Bıra'yı da aldılar (35 v.-36 v.).

"Hülâgû 657 senesi nihayetinde Amid'i muhasara ettiği zaman Mardin emiri al-Melik al-Said

Necmüddin İlgazi'den, hissesine düşen verginin gönderilmesini istedi. Al-Melik al-Said Necmüddin İlgazi, Hülâgû'ya, oğlu al-Melik al-Muzaffer Kara Arslan ile...? lâkablı Kadi'l-Kudat Mühezzebüddin Muhammed b. Muhallî'yi ve başlıca emirlerinden birini, Sabıkuddin Balaban'ı muhteşem hediyeler ve bir mektupla beraber irsal etti. Mektubunda, bizzat gelmesine hastalığının mani olduğundan dolayı af diliyordu. Fakat gene o, Meyafarikinli al-Melik al-Kâmil'den, Yemâniye kalesini az bir müddet önce alarak, oğulları al-Melik al-Nâsır, Salâhaddin Yusuf Çağatay (al-Melik al-Kâmil'in Karakurum'da ikameti sırasında doğduğundan Menkü Han'ın emri üzerine bu isim verilmişti) ve al-Melik al-Said Ömerle yeğeni al-Melik al-Müşammir b. Tac al-Mülük b. al-Melik al-Âdil'i, dışarı atmıştı; bundan dolayı Hülâgû, mâzereti kabul etmedi ve bunun, kendisiyle al-Melik al-Nâsır'dan hangisinin galib geleceğini anlamak için vakit kazanmağa ve onun himayesini temine mahsus bir dalavere olduğunu zannetti. "Sanki kaçmağa hazırlanmış gibi, kendinin ve ricalinin haremelerini Mısır'a gönderdiğini bana söylediler; ben, ancak yanıma bizzat gelmesiyle busözün yalan olduğuna inanabilirim"; bunun üzerine, kadıyı yalnız olarak geri yolladı. Bundan başka kadı, al-Said'e, Diyar-ı Rum'dan Rükneddin ve İzzeddin'i Hülâgû'nun yanında gördüğünü haber verdi. Bunun üzerine Said, Nâsır'a, adamları ve mahyla birlikte Haleb'e gelip emri altına girmesini bildirdi; aynı zamanda İzzeddin Yusuf, İbn al-Şamma ile, Hülâgû'ya hediyeler yolladı. İzzeddin Yusuf, İbn al-Şamma'a, Muzafferî kaçmağa teşvik ve Diyar-ı Rumlu İzzeddin'i de Hülâgû'ya karşı sadakatten vaz geçirmek gibi gizli bir vazife de vermişti. Her ne kadar İzzeddin Yusuf İbn al-Şamma Diyar-ı Rumlu İzzeddin'e, Hülâgû'nun dostluğunun, kendisinin Nâsır'a arasını bozmaktan başka bir gayeye matuf olmadığını izah ettiyse de dinlemedi". Bunun üzerine Said bir hücumu karşı koymağa hazırlandı. Tatar ordusu geldi, fakat, on altı gün, muharebe etmeden bekledi. Hülâgû, önce hisarın kuvvetini anlamak için Said'e elçiler gönderdi (kendisinin de onların arasında olduğu rivayet edilir); bundan sonra ona, Hilat kadısının oğlunu gönderdi. Bu da, Tatarların birkaç gün şehre girip erzak almaları hususunda mutabık kaldı; işler önce bu şekilde cereyan etti; fakat sonra 22 cemaziyelevvelde duvarlara hücum ettiler. Ahali altmış üç gün mukavemet etti. Bir kumandan geçitlerden birini açtı. Tatarlar, buradan, camie kadar girdiler. Halk, Tatarların hürmet edeceklerini zannettikleri kiliselere veya mançıkların erişemeyeceği kadar yüksek olan hisara doldu. 659 yılının başında muhasara henüz devam ediyordu. Bu esnada, veya 658 yılının zilhiccesinde Said öldü; şehirde veba başladı ve bir adam, emîrin ölümünü Tatarlara bildirmek için kendini hisardan attı. Tatarlar, Said'in oğlu Muzaffer'den kendilerine itaat etmesini istediler. Muzaffer, kat'i şartları kararlaştırmak için, iki Tatar kumandanı, Kutuz Noyan ve Cermun ile İzzeddin Yusuf b. Şemma'ı yolladı: yeni emîr, arz-ı ubudiyete daima taraftar olmuştü ve Hülâgû'da, kendisinin, ma'sum olduğu bir muhasaradan dolayı uğradığı zararları telâfi maksadiyle, civardaki mıntakaları ona vermeğe hazırı. Rehiner teâtî edildi. Nureddin Mahmud b. Kahar ile Sabıkuddin Balaban, i'tilâfı, Hülâgû'nun tasvibine arz etmek için Meraga'ya gittiler. Hülâgû onları yanında alıyordu, fakat fermanları geriye gönderdi ve Tatarların Mardin terketmelerini emir buyurdu. Tatarlar receb ayında Mardin'den ayrıldılar; bundan sonra, Kuharay ile, sulhu tekid etmek için elçiler gönderdi. Kuharay islâm oldu ve al-Muzaffer'in kız kardeşiyle evlendi.

Ramazanda, babasının hazinesinden aldığı güzel hediyelerle, bizzat Muzaffer, Hülâgû'nun yanına gitti. Hediyeler arasında kıymetli taşlarla süslü 84.000 dinar kıymetinde bir küp bulunuyordu. Al-Muzaffer, Hülâgû'yu, Selimas eyâletinde Mâ al-Bağ ırmağı yanında Deria ovasında buldu. Arz-ı ihtiramdan sonra Hülâgû: "Musul emirlerinin Mısır'a kaçtuklarını öğrendim, bu onların müşavirlerinin işi. Memleketine gidinceye kadar, kendilerine itimad etmediğim arkadaşlarını, benim yanımda bırak" dedi. Al-Muzaffer geri çağırıldığı zaman, dönü; yolunun yarısında bulunuyordu. Arkadaşları, Hülâgû'ya, kendisinin, Mısır sultanıyla gizli münasebet idame ettirdiğini söylemişlerdi. Bunun üzerine, aşağı kademedden bir postacı elçi olarak, Aydağı Ahmed Boğa'yı kabul etmeğe ve kalelerini yıkmağı vadetmeye mecbur oldu. Buna mukabil, Mardin, Nuseybin ve Habur'dan başka, Re's ül-Ayn ve Karkisiye'yi de aldı. Hareket edince, Hülâgû, arkadaşlarından yetmiş kişinin kafasını kestirdi; bunların içinde, al-Melik al-Said Nâsırüddin Artuk, Nureddin Muhammed, Es'adüddin al-Bahtî, Hüsameddin Aziz, al-Tâcî, Fahreddin b. Harirî, hisarın valisi Alâeddin ve Alâmeddin Candar vardı (134 v.-138 r.; cf. 41 r., 45 v.).

(Bar. Hebr. 1569; Reşideddin 377-379, çok daha az tafsilâtlıdır ve muhtelif rivayetler naklediyorlar; birincisi şöyle diyor: Said, Tatarlara karşı sempatisiz olduğundan oğlunu hapsediyor; ikincisine göre, aynı sebepten, oğlu babasını öldürüyor; cf. de Kutbeddin Mûsa al-Yuninî, Oxford Pock. 132, 42 r.-v.).

657 senesi şabanında (M. temmuz-ağustos 1259) Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü' ölmüştü; yerine Musul'da oğlu al-Melik al-Salih Rükneddin İsmail (55 v.), Ceziret İbn-i Ömer'de burayı babasının sağlığında (ibid., et 64 v.) yurdluk olarak alan ikinci oğlu Seyfeddin İshak al-Melik al-Mücahid. Sin-

car'da al-Melik al-Nâsır'a iltica eden al-Melik al-Muzaffer Alâeddin Yusuf yerine geçti. Al-Melik al-Nâsır da Karkisiya'yı işgal etti (55 v., 44 b.).

Salih, ilk önce Tatarlarla iyi geçiniyor; Tatarlar Karkisiya'yı Nâsırdan alarak ona veriyorlar. Diğer taraftan, biraderinin azimetinde Salih Sincar'ı işgal ederek, oğlu al-Melik al-Âdil Nureddin'i vali tayin ediyor; aynı zamanda Nuseybin de işgali altındadır. (44 r., 55 v., 41 r.); fakat Tatarların garbe doğru ilerleyişleri onu korkuttu ve 650 yılında Kahire'ye gitmek üzere Musul'u terketti. Kahire'ye receb ayında muvasalat ederek, Sultan al-Melik al-Zahir Baybars tarafından parlak bir surette kabul edildi. Karkisiye'den geçerken Ceziret İbn-i Ömer'deki kardeşine, kendisi gibi hareket etmesini teşvik için mektup yazmıştı; bu da, yalnız kalmağa cesaret edemiyerek, kardeşinin arkasından hareket etti; şehri Tatarlar tarafından işgal edildi (41 r., 55 v., 64 v. ve cf. üstte 137 v.). Hülâgû'da, tam bu sırada Mardin emîri Muzaffer'e, Nuseybin'i ve Habur'u vermişti (yukarıda 138 r.).

Musul'un üç emîri, Baybars'ın ordusunu ve Mısır'da taç giyen halife Mustansır'ı Şam'a kadar takib ettiler; sonra zilkadenin nihayetinde Irak'ı fethetmeye giden halife Mustansır'a refakat ettiler. Al-Muzaffer'in Sincar'ı istirdat etmesi Baybars tarafından kararlaştırılmıştı. Al-Muzaffer biradarı al-Mücahidle beraber Sincar'da, halifenin, Bağdad önünde Tatarlarla harb ederken öldürülmesini haber alınca kadar kaldı. 660 muharreminde, Mısır'a döndüler. Ahali, kadıları olan Fahrüddin'i, kendilerine vali yaptılar. Diğer taraftan, Salih'in döndüğü Musul'u, Tatarlar muhasara ettiler. Al-Salih o zaman, Harran'dan Musul'a kadar olan memleketlerin sahibi bulunan emîr Şemsüddin Akkuş al-Barlı al-Azizi'yi imdadına çağırdı. Emîr Şemsüddin, daha önce Baybars'a isyan etmiş olmasına rağmen, bu çağırılmaya verilecek cevap için kendisinden müsaade istedi ve aldı. Sincar'a vâsil olunca, kendisine mukavemet eden kadı Fahrüddin'i hapsedirdi; bu esnada Hülâgû'nun yanında Mardin'e, Zeynel-Hafizî (bu devrin, Suriye, sonra da Tatar diplomasisinde ekseriya adı geçen bir şahıs) geldi ve Musul Tatarlarına, al-Barlı'nın az miktarda askeri olduğunu yazarak, onu ansızın bastırmalarını tavsiye etti. Onlar da öyle yaptılar; 14 cemaziyelâhırde (H. 660—M. 6 Mayıs 1262 cumartesi) 10.000'e karşı 2.400 kişi ile al-Barlı mağlûb oldu ve al-Bîre'ye kadar yaralı ve hemen hemen yalnız olarak kaçtı. Bunun üzerine, Tatarlar Sincar'ı işgal ederek hisarını yıktılar ve Musullu Alâmeddin Kayser'i vali tayin ettiler (56 r.-57 r.).

(Muhiddin b. Abdüzzahir'in "Baybars'ın hayatı" isimli eserindeki, bazı noktalarda daha mufassal olan tafsilâta uygun nakil, Brit. Mus. Add. 23.331 passim, ve İbn-i Vâsil'da aynı şekilde).

Bu zaman aralığında Tatarların Suriye'de mağlûb oldukları malûmdur. Kaçarlarken Urfa hisarını tahrib ettiler; ahalisini dağıttılar. İbn-i Şeddad eserini yazdığı zaman orada ancak az miktarda Türkmen kalmıştı (30 r.). Baybars'ın selefi Kutuz tarafından Haleb valisi tayin edilen Bedreddin al-Melik al-Muzaffer Alâeddin, al-Bîra'yı tekrar işgal etmişti; o burayı, Kutuzun katlinden sonra Baybars'ı tanımayan fakat mukavemet için al-Bîra'yı, al-Barlı'ye teslim mecbur kalan Şam valisine satmaktan imtina etti. Baybars, al-Barlı'nın Tatarlar tarafından yukarıda görülen mağlûbiyeti üzerine mevkii tekrar aldı. Hükümdarlığı sırasında, Tatarlar buraya muvaffakiyetsiz üç hücum yaptılar (36 v.). Tatarlar Suruc'ta tutunmuşlardı, fakat burayı 663 yılında tahliye ettiler (32 v.).

666 (M. 1267—1268): Rum hükümdarı Rükneddin'in ölümü; yerine oğlu Gıyaseddin geçiyor (126 r.). İbn-i Şeddad eserini bitirdiği zaman, 679'da, Musul ve Ceziret İbn-i Ömer ile beraber valisi Şerefüddin olan Meyfarikin, Tatarların hâkimiyeti altında bulunuyordu. Gıyaseddin, Amidi miras dolayısıyla elde etti. Dara, Cemâlin, al-Muvazzar ve, geçidini halâ bir Tatar garnizonunun muhafaza ettiği Karkisiya, Mardinli al-Muzaffer'in memleketleri arasında idi. al-Melik Al-Ahad, henüz Hısn Keyf'te bulunuyordu (22 v., 44 r., 42 r., 45 v., 64 v., 126 r., 127 v., 129 v.).

Z E Y L

Kutbüddin'de (zikri geçen yazma 60 r.-v.) atideki fikra okunuyor :

"Rahmetli İzzeddin b. Şeddad, kendisine, Bağdadlı Alâeddin Ali b. Abdullah tarafından anlatılan aşağıdaki rivayeti naklediyor; diyor ki: şehrin zaptında esir edildiğim ve Tatarlar arasında yaşadığım için işlerinden haberdardım. 660 tarihinde şu hadise oldu: Bereke tarafından Hülâgû'ya, muhteviyatı zaferlerin mutad hissesinin Batu yurduna gönderilmesine dair bulunan bir mektupla Balaga ve Tatar isimli iki memur gönderildi. Hakikaten, elde edileni, Ceyhun nehrinin batısında beşe taksim etmek âdetleri idi. Bu beş hisseden ikisi, yüksek metbu olan Hana; diğer ikisi, orduya; beşincisi de, Batu yurduna aitti. Batu ölünce, Bereke, yerine seçildi ve Batu yurduna irsalâta nihayet verildi. Bereke,

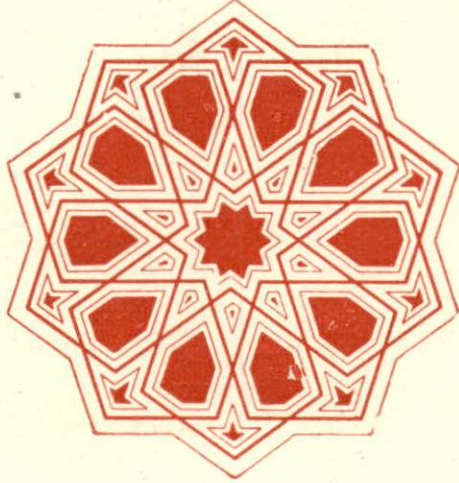
elçileriyle beraber, Hülâgû'nun sihirbazlarını susturmağa tahsis edilmiş sihirbazlar da göndermişti. Hülâgû'nun, Takta adında bir sihirbazı (sorcier) vardı; Bereke'nin yolladığı hediyeleri ona verdiler; Takta da onlarla mutabık kaldı. Muvasalatlarında, Hülâgû, onlarla, hizmetçilerle beraber Kamaşa adındakilı (metin: min al-H. tâ) sihirbazını, niçin geldiklerini anlamağa gönderdi. Maksatlarını öğrenince, onları, Talâ'im (?) kalesine hapsedtirdi; on beş gün sonra da, sihibrazı Takta ile beraber idam ettirdi. Bereke bu haberleri alınca, aralarındaki münasebetin kesildiğini alenen ilân etti ve muharebe için maksatlarını birleştirmeğe teşvik fikriyle al-Melik al-Zahir'e adam gönderdi Allah'ın bunu isteyip istemediği ileride belli olacak. Aynı sene, Hülâgû, Rum diyarında Moğol ordusu kumandanına, bütün şüpheli Türkmenlerin idamını emretti. Hülâgû, Türkmenlerden bir çeteye hücum ederek birçoklarını katletti; bu sebepten dolayı, diğerleri Suriye'ye sığındılar."

(Bereke ile Baybars arasındaki münasebetlere dair, İbn-i Abdüzzahir'de birçok pasajlar vardır).

Yukarıdan beri yapılan, biraz kuru fakat, epeyce tam olan tahlillerle ve onları, en ehemmiyetli diğer orijinal müelliflere müracaatla, teferruat bakımından mukayese etmeksizin, bu tahlilleri ister tasdik etsin, ister tamamlasın veya aksini söylesin, İbn-i Şeddad'ın ehemmiyeti tebarüz ettirildi; ve bir kitabın çıkmasını beklerken, onun az çok kabili istifade bir şekilde konduğunu zannediyoruz.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED QUARTERLY



IV
1953

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 250 Kuruş