

Yıl : 1955

M. ZEKİ ORAL
KİTAPLIĞI

Cilt : IV, Sayı : III-IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ KİTAPLIĞI
Ayniyat No.
Yer No. 5840/4

III - IV

1955

Bu eser
MEHMET ZEKİ ORAL'ın
A. Ü. İlahiyat Fakültesine
armaganıdır

KÜLTÜR MATBAASI—ANKARA

1957

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

+ Prof. Dr. HAMİDULLAH	: Hz. Paygamber Zamanında Hadisin Tedvini Çev. Nafiz Danışman	1
ROBSON, James	: Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivayeti Çev. Talât Koçyiğit	8
Prof. H. K. Sherwanı	: Gazzâlî'ye Göre Nazarî ve Tatbikî Siyaset Çev. H. G. Yurdaydın	21
Prof. YETKİN, Suut Kemal	: Beylikler Devri Mimârî'sinin Klâsik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı	39
Doç. Dr. ÇAĞATAY, Neş'et	: Samîler-araplar ve Güney arabistan Devletleri	44
Hayri, Settar	: İslâm Mimârîsi... Çev. Nermin Sinemoğlu	68
+ Prof. HAMİDULLAH	: Roma Kanunu ile İslâm Kanunu Arasındaki Münasebetler... Çev. Nafiz Danışman	75
ÖNDER, Mehmet	: Mevlânâ'nın Giyim Şekli ve Elbiseleri	79
Prof. Dr. ÜÇOK, Coşkun	: Bir Tenkide Verilen Zoraki Bir Cevap Hakkında	84
Prof. ÜLKEN, Hilmi Ziya	: Gazzâlî ve Felsefe	98
BİBLİYOGRAFYA	:	
Prof. TANCÎ, Muhammed	: Kitab'ul-ibane an mezhebi ehl'i-adl.	122

HZ. PEYGAMBER ZAMANINDA HADİSİN TEDVİNİ

Yazan: Prof. Dr. Hamidullah

Çeviren: Nafiz Danışman

İlmin afeti unutkanlıktır. Yazıda olduğu gibi ezberde dahi böyledir. Gündelik olaylar arasında gözümüze çarpan şöyle bir olay var: Bir şeyi yazdıktan sonra onu bir daha gözden geçirdiğimizde, yanlışlığımızı görürüz: bir kelimeyi tekrar etmiş, diğerini atmış, bazı imlâ hataları yapmış ve yahut buna benzer diğer hatalara düşmüş olduğumuz gözümüze çarpar. Ezber işlerinde de vaziyet böyledir. Yani bazı kimseler, belledikleri şeyi ezberden okurken kimi yerlerini unuttuklarını görürler. Unutkanlık afetinden yalnız Allah masumdur. Yalnız yazıya ve yahut yalnız ezbere güvenen bir kimsenin bilgisi, hatâ ve unutkanlıktan salim olamaz. Dolayısıyla insan her iki vasıttan aynı zamanda yardım dileyip, meram ettiği şeyi hem yazmalı hem de ezberlemelidir. İlim yapmak istedikçe her iki vasıtaya müracaat etmelidir ki, birisinde yanlışsa onun yanlışını diğeri düzeltsin. İşte İslamın ümmî olan ümeti de aynı şeyi yaptı.

Peygamber Efendimiz sallallahü-aleyhivesellem «Ümmîler arasında bir Rasûl» idi. Bununla beraber Rasûle nazil olan ilk vahiy, okumak emri ile -bilinmeyen bir şeyi bilmeye yardım eden- kalemın övgüsüne âit idi. Bu münasebetle Allah (Cibril vasıtası ile ona) dedi ki: «Oku, yaradan Rabbinin, insanı kan pıhtısından yaradan Rabbinin adı ile oku. Mükerrerlerin en mükremi olan Rabbin kalemle öğretti. İnsana bilmediklerini öğretti». Hadisi-şerifte boş yere denmemiş: Allah her şeyden önce kalemı yarattı. İşte böyle bir Peygambere her şeyden çok ilimle uğraşması yaraşır. Mediyene hicret edince, her istediğini yapmak için burada bol miktarda yardımcı, silah, malzeme ve hürriyet buldu. Medinede ilk inşa ettiği bina, Mescidi-Nebevi oldu. Bu mescitte gündüzleri ilim öğrenen şakirtlere sınıf vazifesi gören ve geceleri yatakhane vazifesi gören bir nevi koğuş vardı ki ona «Sıffa» denirdi. Sıffa-i-Şerif, Müslümanların ilk yurtlu üniversitesi idi. Tarihçiler, bize Peygamberin emri ile Sıffada ders veren hocaların isimlerini zikretmiş ve orada okuyup öğrenen yüzlerce kişinin ahvâlinde bahsetmişlerdi.

Mekkede yazı, İslamlıktan önce dahi az kimseler tarafından olsa da, pek âlâ biliniyordu. Ezcümle Abbasî Halifesi Memûn'un dolabında, Abdül-Müttalibin eliyle yazılmış bir borçlanma senedinin bulunduğu rivayet edilmektedir. (1) Varaka bin Nevfelî.in, İslamlıktan önce İncili arapcaya tercüme etmiş olduğu da rivayet edilir (2). Yedi muallaka'nın da yazılarak Kâbeye asılmış oldukları malûmdur. Peygamber Aleyhisselam, şirki ve putlara ibadeti takbih etmiş olmak sebebiyle, onun soydaşları olan Haşim oğullarına karşı bir boykot kararnamesi de yazılıp asılmıştı.

Hadis, Peygamber Aleyhisselamın sözlerinden, yaptıklarından ve takrirlerinden ibarettir. Sözün en sahîh ve en sâdık olanı her nekadar Kur'an ise de, biz burada yalnızca Peygamberimize âit olan Hadislerden bahsedeceğiz. Hadis üç suretle yazılmıştır: 1 — Paygamber Aleyhisselâmın emriyle yazılan resmî vesikalar.

2 — Peygamberin emriyle yazılmış olan gayri resmî vesikalar. 3 — Asri-nebevi-de Sahabenin yazdıkları yazılar.

Resmî vesikaların tahririne Hicretten önce başlandığı görülmektedir. Mese-lâ Müslümanların Habeşistana hicret ettiklerinde, Peygamberimiz Necâşiye bir nâme yazarak ona, iki amcazadesi, Cafer bin Ebi Talip ile Talibi tanıtmış ve Necâşiye «sana Cafer ve başka Müslümanlar vasıl olduklarında, onlara mihmandarlık et» diye hitap etmişti (3). Bir kaç müerrih derki, Temîmül-Dârî Mekke'de Hicretten önce müslüman olduğu zaman, Peygamberden şöyle bir talepte bulunmuş: Allah, Peygambere Filistin'in fethini müyesser kıldıkta, Peygamberimiz, Temîmül Dariye Hebrun ile başka kasabaların gelirlerini bağışlayacak. Peygamberimiz dahi Mumaileyhin bu talebini kabûl etmiş ve ona bu manada bir de mektup yazmıştı (4). Bundan başka Peygamberin Hicret yolunda iken, rastladığı müdlicli Sürakâya bir emân mektubu yazdığı malûmdur (5). Bundan başka Peygamberimiz, Medineye varınca bu şehrin müslüm ve gayri müslim halkını topladı. Onlara danıştıktan sonra, burada kurduğu şehir devletin ana yasasını yazdı (6). Bunun asıl mühim olan tarafı şudur ki, bir devlet reisi tarafından dünyada yazılan ilk anayasa kanunu olmasıdır. Burada devlet reisi ile tabaasının karşılıklı hakları ile vecibeleri yazılmıştır. Ne güzel bir talihimiz varmış ki, bu kıymetli vesikanın metni elimize tam olarak varmıştır. Metin 52 maddeden ibaret olup içinde savunmadan, adâletten, içtimâî teminattan, gayri müslim tebaanın durumlarından ve onlarla tesis edilecek münasebetlerden bahsedilmektedir. Her devletin arazisi nasıl sınırlanırsa, Peygamberimiz Medine şehir devletinin de sınırlarını tahdit etmişti. Râfi' bin Hadîc Raziya'llahu anhü derki: (Medine, Resullullah Sallallahu aleyhî-vesellem'in harâm kıldığı bir Haremdir. Bu ise nezdimizde saklı duran havlânî bir deri üzerine yazılıdır (7). Bu sırada Peygamber Sallallahu Aleyhisselam, Müslümanların sayılmasını emretti. Buhârî «Sahih»inde (8) derki: «Rasullüllah Sallallahu Aleyhivesellem dediki; İslâm olduklarını söyleyenleri bana yazınız. O-na bin beşyüz er (adı) yazdık.» Peygamberimiz Aleyhisselam, bu işleri yoluna koyduktan sonra, Hicretin ilk senesinde Medineden çıkarak Cûheyne, Gifâr, Damra, Müdlic ve daha başka kabilelerin diyarına gitti; onlarla -metinleri elimize varan- muâhedeler akdedip yazdı; daha sonraki yıllarda, araziye ve su kaynaklarını dirlik olarak dağıttı; emân mektupları yani barış muahedeleri yazdı; askeri ve sivil reislere emirler yazdı; onların sorularını yazıyla cevaplandırdı; hatalarını düzeltti; hattâ bir defasında Mekkelilerden Zemzem suyunu istedi. Bundan başka Kaysara, Kısraya, Mukavkas'a Necâşiye ve daha başkalarına mektuplar yazarak onları islâm dinine davet etti. (Mukavkasa yazdığı mektubun aslı, İstanbul Topkapı Sarayında mevcuttur). Valilerine zekâtın kaynakları, yaralama vakalarında âzânın kıymeti ve saire hakkında tarife listeleri hazırlayıp gönderdi. Peygamberimiz zamanında yazılmış vesikaların sayısı üçyüzü geçmektedir. Bunları (Peygamberin ve Raşit Halifelerin devrine âit siyasi vesikalar) adı altında toplayıp bastırmıştım. Bu vesikaların ikinci baskısı Mısırda makina altındadır.

Peygamberin emriyle yazılan gayri resmî vesikalar meyanında şunu zikretmek mümkündür. Buhârî (9) derki «Peygamber aleyhisselam derki, Mekkenin fet-hinde irad ettiği mühim nutku, Ebu-Şâh adındaki Yemenli bir müslüman dinlemiş ve Peygamberden o nutkun yazılarak kendisine verilmesini istemişti. Peygamberin emriyle adamın arzusu yerine getirildi».

Sahâbenin çoğu ise rivayet ettikleri Hadisleri bizzat kendileri kaleme al-

mişlardı. Onlardan ancak bir kısmının isimlerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

- 1) Tirmizî (10) derki: «Ansardan biri, Peygamber aleyhisselamın huzuruna gelecek, Efendimizin söylediği mev'ize ve hikmetleri zihninde iyi tutamadığından şikâyet etti. Peygamber aleyhisselam Ensariye: Sağ elinden yardım dile, yani (söylediklerimi yaz) dedi. Ansârının Peygamberin nasihatını muhakkak tutmuş olması lâzımdır.
- 2) Abdullah Bin Amir bin el-As, Peygamberden duyduklarını yazardı. Halk onu bu işten menederek dediler ki: «Rasul bir insandır, bazan râzı bazan öfkeli olur» Abdullah Bin Amir meseleyi Peygamber Aleyhisselama sordu. Efendimiz de ona dediki «Yazmaya devam et» Abdullah Bin Amir bir daha sordu «Rıza ve öfkeniz halinde dahi yazayım mı?» Peygamber ona dediki «evet rıza ve öfkem halinde dahi yaz» ve eliyle Mubarek ağzına işaret ederek şu sözleri söyledi: «Çünkü buradan yalnız hak sözü çıkar» Abdullah bin Amir, topladığı hadislerin mecmûuna (El -Sahifetül-Sâdika) adını verdi. Bu mecmua onun çocuk ve torunları nezdinde asırlarca kaldı (11).
- 3) Yine Abdullah Bin Amir Raziyaallahu anhu'den rivayet edilirki: bir gün şakirtlerinden birisi ona Kustantiniyye ne zaman fethedilecek diye sordu. Bu soru üzerine Abdullah bin Amir eski bir sandık getirdi, ve oradan çıkardığı bir kitabı gözden geçirerek, şu ibareyi okudu: «Günün birinde Peygamber Aleyhisselamın etrafında toplanmış söylediklerini yazıyorduk. Orada bulunanlardan birisi şöyle bir soru sordu: Kustantiniyye mi Roma şehri mi önce fethedilecek? Peygamber dediki: Önce Hirakl oğlunun şehri fethedilecektir (12).

Bu rivayetten şunu da anlıyoruz ki, Abdullah bin Amirden başka Sahabe dahi, Peygamberden duydukları Hadisleri yazıyorlardı.

- 4) Peygamber Aleyhisselam, Medineye muhaceret edince, Enes bin Mâlik'in anne ve babası, onu Peygamberin huzuruna getirerek dediler ki «Ya Resul-Allah, bu çocuk yazı yazmasını bilir. Size hizmet etmesine müsaade ediniz) bunun üzerine Enes, Peygamber Aleyhisselamın vefâtına kadar evinde hizmet etti. Bu suretle herkesin işitip göremeyeceği şeyleri Enes bilip öğrenmek ve onları yazmak fırsatını buldu. Enesin şakirtlerinden biri dediki «Çok olduğumuz (veyahut başka bir ibareyle Enesin üzerine çok düştüğümüz) zamanlarda, bize bir takım defterler çıkarıp derdiki: Bunlar yazdığım ve Peygamber aleyhisselatü vesselama arz ettiğim şeylerdir» (13). Bu rivayetten anlaşılacağı veçhile, Enes Peygamberden yalnızca gördüğünü ve işittiğini yazmamış; arasına -Peygamberin boş vakitlerinde- evvelce yazdığı hadisleri ona arz edip okur, Peygamber de yanlışlarını düzeltmesini emredermiş.
- 5) Ebu Hreyrenin şakirtlerinden biri derki: «Ebu Hüreyre kendisinden rivayet ettiğim bir Hadisi inkâr etmişti. Ona dedimki: Ben bu Hadisi senden duymuştum. Ebu Hüreyre dediki: Öyleyse o Hadis yanımda yazılıdır; ve beni elimden tutarak evine götürdü. **Bana ve orda bulunan başka kimselere Rasulallahın Hadislerinden toplanmış bir çok kitaplar gösterdi.** Mevzuubahis olan hadisi de bulduktan sonra dediki: Sana demedim mi.. Şayet o hadisi söylemişsem, yanımda yazılı olması lâzımdır» (14). 6) Müslim «Sahih»inde rivayet ederki: «Câbir Raziyaallahu anhu Hac hakkında bir risale yazdı. Câbir bu risalede Vedâ Haccini ve bu hacte Peygamberin irad ettiği meşhur nutkunu da zikretmiş olabilir. «Câbirin sayıfesi» diye anılan eserin bu risaleden başka birşey olduğu rivayet edilir.

- 7) Samüre Bin Cündüp Raziyallahu anhin nezdinde (çok ilim ihtiva eden bir hadis nüshası) nın bulunduğu da rivayet edilmektedir (15).
- 8) Saad bin Übâde Raziyallahu anhin dahi Rasulün hadisleri hakkında bir sayfa yazmış olduğu, çocukları tarafından rivayet edilmişti (16).
- 9) İbni Abbasın vefatında, bir deve yükü kitaplar bırakmış olduğu rivayet edilir.

Ancak bunları Peygamberin vefatından sonra yazmış olması muhtemeldir.

Bu rivayetlere benziyen daha nice rivayetler vardır. Fakat şimdi yukarda verdiğimiz örneklerle iktifa ediyoruz. Şu kadarki Peygamberin asrında yazılan Hadis sayısının yirmibini geçtiği söylenebilir. Abdullah bin Amir, Enes ve Ebu Hüreyre çok hadis yazmış olan sahabelerdendirler.

HADİS YAZMANIN NEHYEDİLMİŞ OLMASI MESELESİ

Peygamber Aleyhisselamın Hadis tedvinini nehyetmiş olduğu hakkında bazı rivayetlerin bulunduğu, ve bu sadette «benden yalnız Kur'an yazınız» demiş olduğu, rivayet edilmektedir. Bu meseleyi yakından tetkik edince gördümki, Hadisi, bu şekli ile Peygambere isnat eden yegâne Sahabî, Ebu Said El-Hudri Raziyallahü anhu'dür (17). Bu Hadisi keserek kendi kafalarına göre rivayet edenler meyanında Ebin Abbas, Zeyd bin Sabit ile Ebu Hüreyre bulunmaktadırlar.

Bilindiği gibi, Ebu Said El-Hudri ile Zeyd bin Sâbit, Hicretin beşinci yılına raslayan Hendek gazvesinde, henüz onbeş yaşına basmamış çocuklardı. İbni Abbas onlardan da küçüktü. Yaşlarının küçüklüğü dolayısıyla Peygamber, onları büyük kimseler gibi, Hadis yazmaktan menetmiş olabilir. Fakat aynı kimseler, erkek sayılacak çağa girince, böyle bir mümânaata hacet kalmadığı için, onların da Hadis tedvinine başladıklarını görüyoruz. Hele bunlardan İbni Abbas ziyâdesiyle Hadis yazmıştı. Bu memnu'iyeti bize rivayet edenlerden birisi olan Ebu Hüreyre dahi çok Hadis yazmıştı.

Hâtıra şöyle bir ihtimal daha gelebilir: Müslümanlar, kâğıt kıtlığı dolayısıyla bazı anlarda Peygamberden duydukları Hadisleri Kur'an yapraklarının haşiyelerine yazmış olabilirler. Bunu gören Peygamber Aleyhisselâm, bu hâlin ilerde Hadis ile Kur'anın birbirleriyle karıştırılmalarını, ve Hadisi yazanlar için, veya çocukları için, iltibası mucip olacağını düşünmüş bulunduğu, mushafın kenarlarına Hadisin yazılmasını menetmiş olabilir. Bu ihtimali destekliyen olaylardan biri de şudur: Hazreti Ömer, Kur'anın yaprakları üzerine Kur'andan başka bir şey yazılmamasını emrederdi.

Bu nehyi başka türlü te'vil edenler de vardır. Her ne hâl ise, Sahâbei kiram bu nehyi umumî ve kat'î bir manada anlamamışlardı. Ezcümle Ebu Bekir Hazretleri hakkındaki rivayet bu merkezdedir. Bizzat kendisi, yazmış olduğu 500 Hadisi itlaf etti ise, (18) bundan maksadı Peygamberin bu yoldaki tasavvur edilen nehyine uymak değildi. O, yalnızca Peygamberden naklettiği kelimelerde yazılmış olmaktan sakınmak istemişti. Ömer bin el-Hattab Raziyallahu anhu dahi Hadis toplamak istemişken bu işten vazgeçti (19). Onun da bu hussuta fikir değiştirmiş olmasına sebep, başka olup, tasavvur edilen nehiy değildi. Bu yüzden diyebilirizki, Ebu Bekir ile Ömer gibi büyük Sahâbe bu nehyi, umumî ve şümülû bir manada anlamamışlardı. Mümânaat muayyen bir zamana ve muayyen şahıslara mahsus idi.

HADİSİN NESİLDEN NESLE İNTİKALİ

Buhârî ve Müslimin Hadis kitapları, ve bunlara mümasil kitapların İslâm-lar nezdinde haklı olarak büyük önemleri vardır. Öyleki mühaddislerin leh veya aleyhlerinde, taassuba kapılmadan, sırf ilmi bir tarafsızlıkla düşünürsek görürüz ki, bu Hadislerin Peygambere mensup olduklarını iddia eden Buharînin yalan söylediğini düşünecek, ve bu hadisleri bizzat kendisinin yapıp yakıştırarak Pey-gambere atfettiğini söyliyecek kimseler çıkabilir. Evet Buhârî bize naklettiği Ha-dislerin isnatlarını da (yani kimlerden alındıklarını da) zikretmemiş olsaydı, bu gibi kimselerin şüphelerine cevaz verilebilirdi. Misâl olarak Buharînin bir isnat silsilesini ele alalım: Buhârî Hadislerinden birini İbni Hanbel'den, bu da Abdül Razzaktan, bu da Ma'merden, bu da Hemmâmdan, bu da aynı Hadisi Ebu Hürey-reden almış.

İlmin ne yaver bir talihi varmıki, elimize Buharînin «Sahih»i nasıl geçtiy-se (Buharînin ondan müstefid olduğu) İbni Hanbelin de «Müsned»i böylece elimize geçmiştir. Müsnede baktığımızda (ki bugün basılmıştır) Buharînin yalan söyleme miş olduğunu gördük. Zira aynı Hadis İbni Hanbelin (Müsned)inde dahi mevcuttur. Bu durum karşısında şöyle bir fikir yürütenler çıkabilir. Evet Buharînin ken-disi yalan söylememiş ama İbni Hanbelin yalan söylemiş olması muhtemeldir. İbni Hanbel ise aynı Hadisi Abdül Razzaktan aldığını iddia etmiştir.

İlim talihinin ne güzel bir cilvesidir ki, Abdül Razzakın (Musannaf)ı da İs-tanbul, Hind, Pakistan, Yemen ve daha başka yerlerin kitaplıklarında saklı bu-lunmaktadır. Dolayısıyla (Musannaf) kitabına baktığımız zaman, aynı Hadisin o-rada dahi zikredilmiş olduğunu gördük. O halde Buhârî ile İbni Hanbel yalan söy-lemiş değildirler. Bu takdirde Abdül Razzakın kendisi yalan söylemiş olabilir; fa-kat isnat sırasında Abdül Razzakın aynı Hadisi Ma'merden almış olduğu zikre-dilmiştir.

İlmin ne güzel bir talihi varmış ki Ma'merin (Câmi') kitabından iki nüsha mevcuttur. Bunlardan birisi Ankarada, diğeri İstanbulda mahfuz bulunmaktadır. Abdül Razzak'ın «Câmi» kitabına baktığımız zaman, aynı Hadisin orada dahi mevcut olduğunu gördük. O halde Buhârî, İbni Hanbel ve Abdül Razzak yalan söylememişler. Bu durum karşısında acaba Ma'mer mi yalan söylemiş?.. İsnad, bi-ze Ma'merin aynı Hadisi Hemâmdan aldığını söyliyor.

İlim talihinin ne güzel bir tecellisi varmışki, Hemmamın (Sahife) adını ta-sıyan Hadis kitabının bir nüshası Şamda, diğeri bir nüshası da Berlinde bulunmak-tadır. Neşredilen bu kıymetli nüshaya bakıldıkta, aynı Hadisin Hemmamın (Sahi-fe)sında dahi mevcut olduğu görülmüştür. 101 H. yılında vefat eden Hemmam, Ebu Hüreyre gibi Yemenli olup, buna şakirtlik etmişti. Ebu Hreyre, Peygâmberin sözleri arasından seçtiği 138 Hadise (El-Sahife El-Sahiba) adını vererek bunu kendi şakirdi ve memleketlisi olan Hemmama bağışlamıştı. Ebu Hüreyre 58 veya 59 H. yılında vefat ettiğine göre (El-Sahife El-Sahiba'yı kendi şakirdi için birinci Hicret yılının ilk yarısında yazmış olsa gerektir.

Zikre şayandırki muhaddislerin birbiri arkasında yazdıkları bu kitaplardaki Hadisler müdekkikleri dehşete düşürecek kadar, birbirlerine uygundurlar. Bu sıhhat ve mütâbakatın başlıca âmili, müslümanların Peygamberin Hadislerini top-lamakta gösterdikleri dikkat ve titizliktir. Zira müslümanlar bu gibi hallerde ted-

vinin her iki vasıtası olan yazıya ve ezbere aynı zamanda ehemmiyet vermişlerdi. Büyük muhaddisler rivayetin yalnız manasına bakmayıp onun lafzı üzerinde da-
hi aynı titizlikle durmuşlardı.

DİĞER DİNLERLE KARŞILAŞTIRMA

Musa aleyhisselamın Tevratı, mahdud nüshalarda mahfuz idi. Babil Hüküm-
darı Buhtunassar, Filistini fethettiği zaman, bütün Tevrat nüshalarını yaktı. Riva-
yete göre, bu hâdiseden yüz sene sonra, Azra Peygamber, Tevratı kendi ezberin-
den yazmıştı. Daha sonra Romalılar Filistini fethedip Tevratın bütün nüshalarını
bir daha yaktılar. Fakat halk, kendi hafızalarına güvenebildikleri kadar güvene-
rek, Tevratı tekrar yazdılar. Böyle bir Tevrata itimad caiz olduktan sonra, Pey-
gamberimizin Hadislerini ihtiva eden kitaplara itimad nasıl caiz olmasın!

Hind Brahmanlarının mukades kitabı olan Veda, uzun asırlar boyunca ya-
zılmamıştı. Sonraları, bir tek kişinin rivayetine itimad edilerek yazılmıştı. İsa
aleyhisselam, İncilin yazılmasıyla alâkadar olmamıştı. O, halka yalnız va'z eder-
di. Onun va'zlarını kavrayan kavrır, unutan unutturdu. Hristiyanlar, bizim ve
kendilerinin Peygamberi olan Hazreti İsanın hayatını ilk defâ ondan takriben iki-
yüz sene sonra yazdılar. Bu ilk yazıdan sonra, başka İncil yazıları da göründü.
Halk bunlardan dört tanesini esas tutarak «dört İncil» adıyla yad etti. Bu gün eli-
mizdeki İnciller, işte bu dört İncilden ibarettirler. Bunlar, ne Kur'ana ne Hadis
kitaplarına benzerler. İncil kitapları, İsa aleyhisselamın doğuşunu, nesebini, ter-
biyesini, vaizlerini (ve iddiaya göre) ölümünü zikrederler. Bu gibi Hind ve Hiris-
tiyan kitaplarına itimad caiz olduktan sonra, İslamın Hadis kitaplarına katkat iti-
mat caizdir. Kur'anı Kerimin, diğer din kitaplarına nisbetle, sıhhati onlarla her
hangi bir mukayeseye tâbi tutulamıyacak kadar üstündür. İki taraf arasındaki
fark çok büyüktür.

(O, Allah sizi Yerin vârisleri kıldı, ve sizleri birbirlerinizden katkat üstün
tuttu ki, size ihsan buyurduğu nimetlere ne derece lâıyk olduğunuzu denesin)
Su.. 6 Ayet: 165

B İ B L İ O Ğ R A F Y A

- 1 — Makrîzî : El-Haberü an-il aşr, Cilt 4. Bab: El-Kitabe (Yazma İst.)
- 2 — Siret kitaplarına bak
- 3 — Tarihi Tabarî sahife 1539
- 4 — İbn Asâkir, Kastallânî, Makrizi Halebi vs.
- 5 — Siret İbni Hişâm s. 332
- 6 — Siret İbni Hişâm s. 341-344 Ebu Ubeyde Kitabül emval s. 517
- 7 — İbni Hanbel: Müsned C. 4. s. 141
- 8 — Buharî: Sahih, Kitabül Cihad Bab Kitabül İmam lil nâs 181/56
- 9 — Buharî 32/3 Kitabül ilm, Bab Kitabül-ilm
- 10 — Tirmizi Ebvabül-ilm, Bab mâ câ'e fil ruhsati fihi
- 11 — Aynı kaynak
- 12 — Darimî: Bab 43 (menrahhasa fi kitabetil-ilm.)
- 13 — El Hatip: Tâkyidül-ilm s. 95-96 Ramhurmüzi). El Muhaddis el-Fazıl: Babül
kitabe

- 14 — İbnü Abdil Berr Câmî: beyanül-ilm 4/1
 15 — İbni Hacer: Tehzibül-tehzib 198/4 232
 16 — Tirmizî: Kitabül Ahkâm
 17 — El-Hatib: Takyidül-ilm 29/32
 18 — Nercisî Tezkiratül-Huffâz 5/1
 19 — Ma'mer: Câmî Bab: Kitabül-ilm, Abdül-Razzâk, Musannaf: Kitabül-ilm
 (Yazma, Türkiye)

SAHİH-İ MÜSLİM NÜSHALARININ RİVAYETİ (*)

Yazan : James ROBSON

Çeviren : Talât KOÇYİĞİT

Buhârî ve Müslim tarafından derlenen hadis koleksiyonlarının diğer hadis kitaplarından daha sahih oldukları kabul edilir. İbni Salâh «Buhârî ve Müslimin kitapları, kitabullahtan sonra en sahih kitaplardır» der (1). Müslümanların çoğu daha ziyade, bu iki kitaptan Buhârînin Sahihini nüfuzlu sayarlar. Fakat, Sahih-i Müslim için bir tercih izhar edenler de vardır. Ebu Ali Hüseyin b. Ali Nisâbûrînin «yer yüzünde, Müslim b. Haccâcın kitabından daha sahih bir kitap yoktur» dediği zikrolunur (2). İbni Salâh «eğer bununla, Sahihin mukaddemesinde verilen bir isnada dayanarak, Müslimin Buhârîyi taklit etmediği kasdolunuyorsa zararı yoktur. Fakat, Müslimin kitabı daha sahihtir demek istiyorsa bu reddolunur» der. Nevevînin kaydettiğine göre, Sahih-i Müslim, bir hadisi zikrettiği zaman, rivayetin bütün isnad zincirlerini vermek bakımından, Sahih-i Buhârîye nazaran bir üstünlüğü vardır. Halbuki Buhârî, bazen rivayetin bir isnadını, bazen de diğer bir isnadını vererek hadisi muhtelif yerlerde tekrarlar (3). Zehebî, İbni Ukdadan naklederek derki: «Müslim, bir hatayı nadiren yaptığı halde, Buhârî, bazen bir râvinin ismini, bazen de künyesini zikrederek aynı şahsın iki ayrı şahıs olduğu zannını uyandırır (4).» Bununla beraber Zehebî, kendisinin Buhârîyi üstün addettiğini gösterir, yukarıda adı geçen Ebu Ali Nisâbûrînin sözlerinin naklinden sonra kısaca «belki Buhârînin Sahihi Ebu Aliye ulaşmamıştır» der. Ebu Aliye ilâveten bazı mağrip şeyhlerinin de Müslimi tercih ettikleri söylenir, fakat umumî kanaat şudur ki Sahih-i Buhârî ve Müslim, her ikisi de en yüksek otorite olmakla beraber Buhârî, birinci plânda yer alır (5).

Sahih-i Müslim nüshalarının rivayeti hususunda elde mevcut başlıca üç ana kaynağa başvurdum: Nevevî, Şerh-i sahih-i Müslim I, S. 5-8; Ebu Bekir b. Hayr, Fihrist, S. 98-102; Muhammed b. İbrahim Salâhî, Kitabul imtâ vel intifâ, 7a-8b (6).

Muhyiddin ebu Zekeriya Yahya b. Şeref Nevevî (7) (631-676), eserleri çok iyi tanınan meşhur bir hukukçu ve muhaddis idi. Mukaddemesinde, metnin nakliyle ilgili malûmat verdiği Sahih-i Müslimin şerhini muhtevi, hadis hakkında mühim eserler yazan, çalışkan ve geniş bilgili bir Şâfiî âlimi idi. Yaşıtları arasında sahih bir nakil olarak beyan ettiği kendi naklinin isnad zincirini vermekle

(*) Bu yazı, the Journal of the Royal Asiatic Society, Nisan, 1949 da neşredilmiştir.

(1) Ulûmül hadîs, S. 13.

(2) Aynı yer, S. 14.

(3) Şerh-i Sahih-i Müslim, I, S. 10.

(4) Tezkiretül huffâz, II, 151.

(5) Hacı Halife, II, 512, 541.

(6) Yazma. No. DCIII, Biblioteca Nacional de Madrid.

(7) Bak: Zehebî, Tez., IV, 250; Encyc. of İslâm, III, 884.

iktifa etmiş, Kalânisi vasıtasile gelen isnad zincirini de zikretmekle beraber V. asrın başlangıcından daha öteye geçmemiştir. Nevevi, İbni Salâh (1) (577-643)'ı işaret ederek, onun zamanında ve ondan evvelki zamanlarda Sahihin muttasıl isnatla naklinin mühim olmadığını zikreder. Zira pratik maksatlar için, diğer nüshalarla mukabele eden iki (sika) tarafından garanti edilmiş yazılı bir nüshaya sahip olmak kâfidir. Bu görüş makuldür. Fakat hakikatte, İbni Salâh'ın söylediği ve Nevevinin de izah ettiği gibi, muttasıl bir isnadla Sahihi elde etmek temayülü, vasil olunamayan bir gayedir.

Ebu Bekr b. Hayr b. Ömer b. Halife (2) (502-575) Seville'e mensubtur. Haricteki seyahatleri hakkında bir kayıt yoktur. Fakat İspanyada bir çok tanınmış hadisçilerle karşılaşmış, birçokları ile de muhabere etmiştir. Hadisleri ya ağızdan veya haberleşme ile, isimlerinin bir listesini yaptığı yüzü mütecaviz şeyhten öğrenmiştir. Mümtâz bir muhaddis, gremerci ve geniş bilgili bir filolog idi. Şeyhlerinden biri olan ebul Hasan b. Muğis, onun bir araştırmacı olarak kabiliyetinden okadar hoşnut olmuştu ki, bunu, güzel bir cümle ile şöyle ifade etmişti: «Ebu Bekr b. Hayr, hayr b. Hayr» (yâni hayrın oğlu Hayr) dır. Söylendiğine göre kitaplarının yazılışında onların sıhhati için hiç bir meşakkatten çekinmemiştir. Bu çalışmalarının neticesi olarak öldüğü zaman kitapları çok yüksek fiatlarla satılmıştır.

Kitabu'l-İmtâ ve'l-İntifâ müellifinin hüviyeti meçhuldür. Salâhî şekli şüphelidir (3) ve 701 tarihli yazmanın sonunda görülen ismin, müellifin mi yoksa müstensihinin mi olduğu belli değildir. Fakat müellifi kim olursa olsun onun, geniş bilgili ve son derece doğru bir kimse olduğu anlaşılıyor. 119 sahifeyi bulan yazmanın tercümesini, nakil ve diğer tafsilatları mukabele etmek suretiyle yaptım. Ve böylece onun sıhhatini anlamış oldum. Müellif, Sahih-i Müslim'in nakli hususundaki malûmatın çoğunu, babası ebul Abbâs el-Azafi (557-633) den alan ebul Kâsım el-Azafi'den nakletmiştir. Ebul Kâsım hakkında malûmat bulamadım (4).

Babası (5), bir muhaddis olarak tanınan ve Tinbuktî tarafından Musnid denilen kimsedir. Hadisleri, Ebu Muhammed Abdullah b. M. Ali, b. Ubeydullah Hacrî el-Marî (505-591) ve Ebu Bekr b. Hayr'den işitmiştir. Fakat İbni Hayr'in ismi, yazmadaki isnad zincirinde geçmemektedir. Çeşitli isnadların kendisinde birleştiği Hacrî ise bu konuda tanınmış bir otorite idi ve (Almaria) ya mensubtu. Fakat ailesinin (Toledo) dan geldiği söylenir. Hacrî, Almaria ve Murcia'daki nüfuzlu kimselerin tekliflerini reddetmiş, âlâ isnadı, güvenilir olması, doğruluğu ve hadise olan vukufiyeti sebebiyle, bir çok kimseler tarafından ziyaret edilen (Ceuta) ya yerleşmişti. Ona bir dereceye kadar evliyalık da isnad edilmiştir. Kaydedildiğine göre öldüğü zaman bir kuraklık vardı, fakat cenaze merasiminde, onun meziyetleri yüzü suyuna yağmur için yapılan dualardan sonra o gece bol miktarda yağmur yağmıştır.

Hadisin rivayeti ile ilgili eserlerde bir nevi otoriteye zaruret vardır. Bu sebeple daha sonra görülecek olan bu mevzu ile ilgili üç kelimeyi burada zikretmek

(1) Şerh, I, S. 9.

(2) Zehebi, Tez., IV, 154; Zabbi, Buğya, No. 112; İbn Cezeri, Gayetün nihaye, No. 299.

(3) Bak: JRAS, 1935, 341.

(4) Brockelmann Supp. I, 626 da zikredilen aynı isimdeki şahısla karıştırılmamalıdır.

(5) Tinbuktî. Neylul İbtihac (İbn Ferhûn'un kenarında, Dibâcul müzehheb), S. 63. Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, par el-Makkari I, 484, 901; İbnül Abâr, Takmîla, No. 1120.

faydalı olacaktır. 1) İcazet: Bir şeyh nakletmiş olduğu bir şeyi, talebesinin bilmesinden hoşnut olduğu zaman şöyle söyleyebilir: «Falan kitap için sana icazet verdim». Diğer şekillerde şahıs yahut kitap açık olarak tasrih edilmemiş olabilir ki, bu hal tatmin edici değil demektir (1). 2) Münâvele: Bu kelime (elden vermek) manâsındaki fiilden gelir. Şeyh talebeye kendi nüshasını, yahut onunla mukabele edilmiş bir başka nüshayı verir ve şöyle der: «Bu benim falandan işittigim (yahut rivayet ettiğim) dir. Sen onu aynen benden rivayet et». Bu, münâvelenin icazetle birleşmiş âlâ bir şeklidir (2). 3) Vicade: Bir kimse şeyhin rivayet etmiş olduğu hadisleri ihtiva eden elyazması bir kitap bulur. Bulan kimse şeyhle hiç karşılaşmamıştır. Yahut onunla karşılaşsa bile o, bu hadisleri rivayet ederken hiç işitmemiştir. Rivayet etmesi için de icazet almamıştır. Böyle hallerde o kimse «falan dedi» diyemez. Ancak «falanın elyazmasında buldum (okudum) diyebilir (3).

Sahih-i Müslim, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan (Ö. 308) ve Ebu Muhammed Ahmet b. Ali Kalânisi olmak üzere başlıca iki isnad zinciri vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Bir kimse, çeşitli kaynaklardan, Müslim'den hadis rivayet ettiklerini anlar. Fakat nakledilen bu hadislerin, Sahihin tamamına ait olup olmadığı açıklanmamıştır. Nevevî biyografik lügatında (4) Müslim'den hadis rivayet eden bazı kimseleri zikreder ve diğer bazı kimselerin daha olduğunu söyler, fakat Sahihin şerhinde İbni Süfyan ve Kalânisi'yi zikrederse de burada, bunların hiç birinden bahsetmez (5). Zehebi aynı şekilde, İbni Süfyan'ı da dahil ederek bazı kimseleri zikrederse de Kalânisi bunlar arasında yoktur (6) Keza Askalânî aynı şekilde bahseder (7). Bir çok kimselerin Müslimden rivayet ettikleri söylenmekle beraber, İbn Süfyan ve Kalânisi, umumiyetle Sahihin sika râvilleri olarak tanınmış kimselerdir. Bir kimse, muhtelif isnadların, daha sonraki mertebelerinde, Sahihi rivayet eden bir çok kimselerle karşılaşır. Bu itibarla, haberde, şüphe etmek için hiç bir sebep yoktur. Biyografik eserler böyle çok misaller vermektedir. Fakat bir kimse böyle notları toplamağa çalışırsa, nakli izlemek teşebbüsü, çok karışmış olacaktır. Bu sebeple, meseleyi, rivayetler hakkında kifayyetli bir tenevvü örneği verdiklerinden, yukarıda zikredilen üç otoriteye hasretmek en iyi yol görünmektedir.

İBNİ SÜFYÂN'IN RİVAYETİ

İbni Süfyan, Müslim'in ölümünden dört sene önce, 257 Ramazan (8) ında, Nisaburda, Sahihi, Müslimden dinleyerek bitirmişti. Nevevî tarafından, İbni Süfyanın rivayetinde bir noksanlığın mevcut olduğu hakkında İbni Salâhın bir görüşü zikredilmiştir (9). Bu, İbni Süfyanın, Sahihi nasıl aldığını, Müslimin rivayete

(1) İbn Salâh, Ulûm., 151;

(2) Aynı kitap, 160.

(3) Aynı kitap, 168; Nevevinin Takribinde bu mevzu tam olarak yerilmiştir; Journal Asiatique, seri IX, C. 17, 195; Goldziher, Muh. Stud., II, 188.

(4) Tehzibül esmâ vel lügât (mütercim).

(5) S. 550

(6) Tez., II, 150.

(7) Tehzibül tehzib, X, 126.

(8) Nevevî, Şerh, I, S. 7; İbn Hayr, Fihrist, S. 100.

(9) Şerh, S. 8.

müsaadesile mi (icazet), yoksa yazılı bir nüshadan mı (vicade) aldığını göstermeksizin, (ahbarânâ Müslim) yahut (haddasanâ Müslim) yerine (an Müslim) kelimelerini kullanışındaki üç parçaya tekabül eder. Bu parçalar şunlardır: 1) XV, 318-425; II) XXV, 6; III) XXXIII, 43, XXXIV, 9. Bu rivayet, Ebu Ahmed Muhammed b. İsa b. Amrûyâ Culûdî (1) (288-368) ve Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim-Kisâ'i (Ö. 384/385) olmak üzere iki kişi tarafından naklolunmuştur.

I .. CULÛDÎ'NİN NÜSHASI

Culûdî'nin nüshası üç isnad zinciri ile rivayet edilmiştir: Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir (2) (353-448), Ebul Abbas Ahmet b. Hasan er-Râzî (V. asrın başlangıcı), Ebu Saîd Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Siczî (V. asrın başlangıcı). Abdülgâfir, Sahihi 365 senesinde Culûdîden almıştır. Râzînin aldığı tarih hakkında verilmiş malûmat yoktur. Siczînin ise 369 senesinde Nisâburda, Culûdîden aldığı söylenir (3). Nevevî, Culûdînin 368 Zilkâdede, Sem'ânî de onun 368 Zilhıccede öldüğünü söylerler. Her ikisi de Culûdînin 368 senesinin sonlarına doğru öldüğünde mutabıktır. Eğer onların bu haberleri doğru ise, Siczînin, Culûdîden 369 senesinde Sahihi aldığını söyleyen İbni Hayr yanılıyor demektir. Bize göre şüphesiz, Culûdî, hayatının sonlarına doğru Sahihi Sicziye nakletmiştir. Fakat ortaya mühim bir mesele çıkıyor. Siczînin, «Culûdî bize haber verdi. 369 senesinde Nisâburda Sahihi ona okudum» dediğini İbni Hayr söylüyor. İhtimal bunlar, Siczînin kendi sözleridir. İbni Hayrın tarihte bir hata yaptığı anlaşılıyor. Eğer inanılır bir kimse, böyle bir şeyde yanılırsa, başka yerlerde de hata yapması ihtimali olamaz mı? Eğer böyle ise, şifahî rivayete gösterilen yüksek itibarın güçlüğüle hak olunduğu anlaşılıyor. Fakat Nevevî ve Sem'ânînin de hata yapmış olmaları ihtimalini ilâve etmek lâzımdır. İbni Esir (4), Culûdînin ölümünü 369 senesinin sonlarına koyar.

Fakat ne olursa olsun, isnadlarda görülen şahıslar üzerinde vakit harcamayacağım. Ancak, Sahihin rivayet tarzı hususunda mevcut malûmatı vereceğim.

(a) Abdülgâfir'in rivayeti.

Nevevî, Sahihi, şeyhi Ebu İshak İbrahim b. a. Hafs b. Mudar el-Vâsitî (5) (Ö. 664) den, Şam camiinde, Vâsitinin, Ebu'l-Kâsım ebu Bekr ebul Feth Mansur b. Abdülmün'im Faravî (6) (522-608) den, Faravînin, Ebu Abdullah Muhammed b. Fadlu'l-Faravî (7) (441-530) den, İbni Fadlul Faravînin, 448 de Ebul Hüseyin Abdülgâfir b. Muhammed Fârisiden, Fârisinin, 365 senesinde Culûdîden, Culûdînin, İbni Süfyandan, İbni Süfyanın da 257 senesi Ramazan ayında Müslimden aldığı söyler, Nevevî, her seferinde (ahbarânâ) kullanmıştır.

İbni Hayr, Sahihi Ebu Bekr b. Arabî (8) (468-543) den, ona okuyarak al-

(1) Şerh. I, 6; Sem'ânî, Ensâb, 133.

(2) Şerh. I, 6.

(3) Fihrist, 100.

(4) VIII, 236.

(5) Şerh. I, 5.

(6) Aynı yer, Yakut, Geogr. Wörterb., III, 866.

(7) Şerh. I, 5; Geogr. Wörterb., III, 866.

(8) İbn Başkuvâl, Sıla, No. 1181; Zehebi Tez., IV, 86; Makkari, I, 477.

diğını söyler, aynı şekilde, Mûsâ b. Seyyid (1) den 524 senesi Zilkâde ayında Algeciras câmiinde Mûsâya okuyarak, Ebul Hasan Abbâs b. Sarhan (2) (464-543) nın nüshasından, yine aynı şekilde, Ebul Hakem Abdurrahman b. Abdülmelik (3) (Ö. 541/1147) den rivayet etmek için icazet almıştır. Bu dört kişi de, Sahihi, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali Taberî (4) (Ö. 498/1104) den almışlardır. İbni Arabî, Taberîyi dinlemiş ve ondan bir nüsha almıştır (semâ'an ve münâveleten). Mûsâ ve Abbâd, Sahihi hıfzından okuyan Taberîyi dinlemişlerdir. Abdurrahman da ondan icazet almıştır. İbni Arabî, aynı şekilde Ebu Bekr Muhammed b. Tarhan (5) dan dinlemiş, İbni Tarhan ise Sahihi Ebul Leys Nasr b. Hasan Tankutî (6) (406-471/1015-1078) den almıştır. Her ikisi de rivayetlerinde (ahbarânâ) kullanır (7). Taberî ve Tankutî, Sahihi, Abdülgâfirden, Abdülgâfir, Culûdîden almıştır. Rivayette (ahbarânâ) kullanılmıştır. Ancak, Culûdî ve Ebu Süfyan (an) kullanmışlardır.

Kitâbu'l-İmtânın müellifi, Sahihin bir kısmını Ebu Yakub Safüyyiddin Yusuf b. Musa Gumârî Hassânî (8) den dinlemiş ve tamamını nakletmek için de icazet almıştır. Safüyyiddin, Ebu Muhammed Hasan b. Sâlim b. Sallâmdan Sahihi al-şında (ahbarânâ) kullanır. İbni Sallâmın, Faraviden Sahihi alan ve İbni Sadaka ismi ile maruf olan Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan Harrânî (9) yi işittiği söylenir. Fakat İbni Sadakadan Müslime kadar (Nevevînin isnadı ile aynı olan bu isnad yukarıda verilmiştir) yalnız (an) kullanılmıştır. Diğer bir nüsha, Siracid-din Temimî, Abdüssamed Harastânî (10) (520-614/1126-1218) ve Farâvî isnadı ile gelir. Burada da yine sadece (an) kullanılmıştır. Hacrî, rivayeti alış tarzında (ahbarânâ) kullanarak, İbni Arabî, Ebul Tâhir Silafî (11) (475-576/1082-1180) ve Ebu Bekr b. Hallûf (12) (466-541/1073-1147) dan almıştır. Fakat bunlar Fârisiden Sahihi alışlarında yalnız (an) kullanmışlardır. Mamafih, Fârisî, Culûdîden nasıl aldığı anlatmak için (ahbarânâ) kullanmıştır.

(b) Râzînin rivayeti.

İbni Hayr, Râzînin rivayetini iki ayrı isnad zinciri ile almıştır. Önce Ebul Hasan Yunus b. Muhammed b. Mugîs (13) (447-532/1055-1138) den, sonradan biraz müstesna kendisine okunan Sahihin tamamını dinleyerek, fakat nakletmek için icazetle ve kendisine verilen bir nüshaya sahip olarak almıştır. İbni Mugîs, okuyarak, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Beşîr Ma'âfirî Sayrafî (14) (Ö. 481/1088) den, Ebu Abdullah, Ebu Muhammed Abdullah b. Velîd b. Sa'd b. Bekr

(1) Takmîla, No. 2145.

(2) Sıla, No. 970.

(3) Aynı yer, No. 750.

(4) Sıla, No. 1181; Makkârî, I, 478.

(5) Geogr. Wörterb., II, 936, IV, 800.

(6) Sıla, No. 1285; Zabbi, Buğya, No. 1392; Geogr. Wörterb., I, 880.

(7) Bu kelimenin kullanılışı, şahsî temasa de'âlet edei. Bak: İbn Salâh, Ulûm., 140; Tahânevî, Dict. of Tech. Terms, 282.

(8) Tinbuktî, Neyl, 352.

(9) İbn Hall, II, 353.

(10) Geogr. Wörterb., II, 241.

(11) Zehebi, Tez., IV, 90; İbni Cezerî Gaye, No. 472.

(12) Zabbi, No. 1470; Tekmîla, No. 2040; Gaye, No. 3836.

(13) Sıla, No. 1403; Zabbi, No. 1500; İbn Abbar, Mucam, No: 313.

(14) Sıla, No. 1102; Gaye, No. 3405.

Ensâri (1) (360-448/970-1056) den almış ve onun kitabından istinsah etmiştir. Ensâri de Râzi'den almıştır ve buradan itibaren, Müslime kadar yalnız (ahbarânâ) kullanılmıştır. Yine İbni Hayr, Sahihi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Tâhir Kaysî (2) (449-542/1057-1147) den bir kısmını dinliyerek, tamamı için de icazetle almıştır. Ebu Bekr, Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Gassânî (3) (427-498/1036-1105) den ona okuyarak, Ebu Ali de Valencia'da, 470 senesi Receb ve Şaban aylarında okuyarak Ebul Abbas Uzrî (4) (393-478/1003-1085) den almıştır. Uzrî, Râziden Sahihi alışını anlatırken (ahbarânâ) kullanır. Bu ikinci isnad zinciri bir bölüme daha sahiptir: İbn Hayr, Sahihi, Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Ahmed Nafzî Malakî (5) (437-525/1045-1130) den münâvele ile, Nafzî de Uzrîden iki defa dinliyerek almıştır. Bu bölüm bir râvi noksanlığı ile diğerinden daha kısadır.

Kitabül İmtâda Râziden gelen yalnız bir isnad vardır. Ebul Abbas Azaffî, Hacıriyi okurken dinlemiş ve aynı zamanda ona okumuştur. Hacıri, Sahihi, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülaziz b. Ahmed b. Zuğeyba Kilâbî (6) (450-528/1058-1134) den Almeria câmiinde dinlemiştir. Kilâbî, yine aynı câmide Uzrîden, Uzrî ise 409 senesinde, Mekke'de Râziden dinlemiştir. Bu isnadın göze çarpan ehemmiyeti, bu noktaya kadar (semi'a) fiilinin kullanılmış olmasıdır. Aynı zamanda bu, İbni Süfyanın, Sahihi Müslimden alırken kullanmış olduğu kelimedir.

(c) Siczinin rivayeti.

İbni Hayr, «Ebu Ali Gassânî Sahihi, mânâvele ile, Ebul Kâsım Hâtım b. Muhammed Tarâbulûsî (7) (378-469//988-1077) den, Tarâbulûsî, 403 senesinde Sicziden almıştır» diyerek rivayeti anlatmaya başlar. Tarâbulûsî, Sicziden Sahihi dinlediği zaman yalnız olduğunu ima hususunda (ahbarânâ) kullanır (8). Siczi, okuyarak, 369 senesinde Culûdiden almıştır. Bu isnad Gassânî ile başlar ve hemen, İbni Hayrin, Ebu Bekr Kaysî ile başladığı Râzinin isnadını tâkip eder. Bu halde bir kimse İbni Hayrin, her iki rivayeti, yâni Râzinin ve Siczinin rivayetlerini Kaysîden aldığını zanneder. İbni Hayr, Siczinin rivayetini aynı zamanda, kendisine istinsah ettiği için, Ebu Muhammed b. Attâb (9) (433-520/1041-1126) dan icazetle almıştır. İbni Attâb, Ebu Muhammed Abdullah b. Sa'îd Şantacâli (10) (Ö. 436/1045) den ve Tarâbulûsîden icazet almıştır. Her ikisi de Sahihi Sicziden alışlarında (ahbarânâ) kullanmışlardır.

Kitabül İmtâda bu rivayet, Hacıriye yalnız bir isnad zinciri ile gelir. Hacıri, Ebu Mervân b. Masarra (11) (Ö. 552/1157) dan, İbni Masarra, İbni Attâbtan, o da Tarâbulûsîden almıştır. Her iki arada da sadece (an) kullanılmıştır. İbni Hayrda

(1) Sıla, No. 601; Zabbî, No. 958.

(2) Sıla, No. 1180.

(3) Sıla, No. 326; Zehebi, Tez. IV, 30.

(4) Sıla, No. 139; Geogr. Wörterb., II, 582.

(5) Sıla, No. 1158.

(6) Sıla, No. 1159; Zabbî, No. 205; Mucam, No. 100.

(7) Sıla, No. 351, Zabbî, No. 658.

(8) Tahânevî, S. 282.

(9) Sıla, No. 744; Zabbî, No. 986; İbn Ferhûn, Dîbâc, S. 150.

(10) Sıla, No. 593, Burada Şantacâli olarak zikredilmiştir; Zabbî, No. 925, Burada Uzrî'nin ve Tarâbulûsî'nin Şantacâli'den rivayet ettikleri söylenir; Geogr. Wör., III, 327.

(11) Sıla, No. 773; Zabbî, No. 1079; Mucam, No. 233.

olduğu gibi, Tarâbulusî, Sahihi, 403 senesinde Mekke'de Sicziden aldığını kaydede-
der. Yalnız aradaki fark, onun, (ahbaranî) yerine burada (ahbaranâ) kullanmış
olmasıdır. Kitâbü'l imtâdaki ibare ise (anil Culûdî) dir.

II. KISÂ'İNİN NÜSHASI

Nevevînin ileri sürdüğü bir fikre göre, Culûdiden başka, İbni Süfyandan
Sahihi rivayet ettiğini söyleyen kimseler, itimada şayan değildir (1). Bu, tamamen
onun Kisâ'îyi nazarı itibara almadığını gösterir. Filhakika, İbni Süfyandan Sahihi
alanlar arasında Kisâ'înin bulunuşuna hayret edilir. Çünkü o, 384 veya 385 te öl-
müştür. İbni Süfyan ise 308 de ölmüştür. Lâkin Kisâ'î normal olarak sika bir râvi
tanınmıştır (2). Fakat bazıları vardır ki onun itimada şayan olmadığını ileri sü-
rerler. Askalânî, onu zayıf râvileri ele aldığı bir kitapta zikretmiştir (3). Kisâ'î,
hayatının son yıllarında terekesi arasında şüpheli görülen bir kitaptaki Sahih-i
Müslimin bir nüshasına sahip olmakla şöhret kazanmıştır. Sem'ânînin Kisâ'iden
naklettiğine göre babası onu dinlemesi için İbni Süfyana götürmüş fakat o, çok
küçük olduğundan onu dinlerken uyuya kalmıştır (4). Kisa'înin nüshası, Ebul Ab-
bas Ahmed b. Muhammed b. Zekerîya Nesevî ve Ebu Muhammed Abdülmelik b.
Hasan Sıkkilî olmak üzere iki isnad zinciri ile gelir.

(a) Nesevînin rivayeti.

İbni Hayr, ismi Kasavî olarak verirken bu, aşıkâr bir hatadır (5). Onun hak-
kında İbni Cezerî tarafından az bir malûmat verilmiştir (6). Fakat kaydedilmiş
bir tarih yoktur. Nesevî, Ali b. Ahmed Kazvîni (283-381/896-992) ile, Culûdiden ri-
vayet eden Ebul Abbas Râzînin oğlu Ebul Fadl Abdurrahman b. Ahmed Râzî de
onunla tahsil etmiştir.

İbni Hayr bu rivayeti, Ebu Muhammed b. Attâbtan almıştır. Ve bunu, Sic-
zinin rivayeti için, İbni Attâbtan nasıl icazet aldığını anlatışının tâkip etmesinden
de anlaşılacağı üzere, burada Nesevînin rivayeti için de icazet almış olması lâzım-
dır. Bununla beraber aldığını söylemiyor. İbni Attâb, rivayet etmek için icazetle
beraber Ebu Muhammed Mekki b. ebî Tâlib (7) (355-437/966-1045) den almıştır.
Mekkinin Nesevîden rivayetinde yalnız (an) kullanılmıştır. Nesevî, Kisâ'iden alır-
ken (ahbaranâ) kullanır. Fakat Kisâ'î ve İbni Süfyan (an) kullanmışlardır.

Kitâbü'l imtâda, Hacrî, muhtelif kimselerden rivayeti alışında (ahbaranî)
kullanır. Onun rivayeti almış olduğu kimseler şunlardır: Ebu Cafer Ahmed b.
Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülbârî Kurtubî Bitravci (8) (Ö. 542/1147), İb-
ni Hallûf ile maruf Ebu Bekr Yahya b. Halaf b. Nefis Himyarî Garnatî (9) (466-
541/1073-1147), Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ma'mar Mezhicî

(1) Şerh, I, S. 7.

(2) Zehebî, Mizanül itidâl, II, 337. Sahihi İbn Süfyandan rivayet ettiğini söyler. Onun
böyle bir eserde bulunuşu şahhatinin şüpheli olduğuna delâlet eder.

(3) Lisanül Mizan, V. 26.

(4) Ensâb, 482.

(5) Fihrist S. 100.

(6) Gâye, No. 531.

(7) Sıla, No. 1276; Gâye, No. 3645.

(8) Sıla, No. 178; Geogr. Wörterb., I, 663, burada Bitravşî olarak zikredilmiştir.

(9) Zabbi, No. 1470; Mucam, No. 302; Tekmile, No. 2040; Gâye, No. 3836.

(1) (Ö. 537/1143). Bunların hepsi, Talâ diye tanınan Ebu Abdullah Muhammed b. Ferec (2) (404-497/1014-1104) den (an) kullanarak rivayet etmişlerdir. Ebu Abdullah ise İbni Hayrin isnadında görülen Mekkiden almış ve sadece (an) kullanmıştır.

Biraz önce verilen isnadlar Kisâ'îye varır. İmtâ, Hacrîden Mekkiye varan kısmî bir isnad vermiştir. İleri sürülen tarz, bu isnadın Sicziden gelen bir rivayetin dalı olduğunu ima eder. Fakat Mekki bu isnadda görülmemekle beraber onun, Nesevî vasıtasıyla bu nakle ait olması zarurî gibidir. Hacrî, vezir Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed b. Mekki (3) (450-535/1058-1140) den (ahbarânâ) kullanarak almıştır. Cafer b. Muhammed, babası Ebu Tâlib Muhammed (4) 414-474/1024-1081) den ve Ebu Mervan Abdülmelik b. Sarrâc (5) (400-489/1009-1096) dan, bu ikisi de Ebu Muhammed Mekki'den almışlardır. İsnadda yalnız (an) kullanılmıştır.

(b) Sıkıllînin rivayeti.

Kisâ'îden diğer bir isnad zinciri, hakkında malûmat bulamadığım Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hasan b. Abdullah Sıkıllî vasıtasıyla gelir. İbni Hayr, Siczîden gelen rivayette olduğu gibi, her halde aynı isnad zincirini kullanarak Tarâbulusunin (haddasanî bihî) ile Sahihi Sıkıllîden aldığını söyler. İbni Süfyan 257/871 senesi Ramazanın onuncu günü, Müslimin, kitabı kendisine okuyup bitirdiğini, 308/920 senesinde Kisâ'îye bildirmiş, Kisâ'î de bunu 382/992 senesinde Nisâburda Sıkıllîye nakletmiştir.

Kitâbü'l imtâ, her arada (an) kullanarak Hacrîden Sıkıllîye kadar varan bir isnad verir. Hacrî, hüviyetini tesbit edemediğim Ebu Fihriden ve İbni Bakva ile maruf Ebul Velîd Hişam b. Ahmed b. Ahmed b. Hişam Hilâlî (6) (444-530/1052-1136) den almıştır. Bu iki kişi de Ebu Abdullah Muhammed b. Halef b. Murâbıt (7) (395-485/1004-1092) tan, Murâbıt, Ebu Amruddânî (8) (371-444/981-1053) den, Dâni ise Sıkıllîden almıştır.

KALÂNİSÎ'NİN RİVAYETİ

Naklin diğer esas isnad zinciri, Ebu Muhammed b. Hüseyin b. Muğire Kalânîsi vasıtasıyla gelir. Kalânîsi, Sahihi, Ebu Ahmed Muhammed b. Yahya Aşkar, Aşkar, Ebu Alâ Abdulvehhâb b. İsâ b. Abdurrahman b. Mâhân'a nakletmiştir. Nevevînin İbni Salâhtan iktibas ettiğine göre, bu rivayet şarkta çok kullanılan bir rivayettir. Fakat başka yerlerde bilinmemektedir (9). Kalânîsi veya Aşkar hakkında, Aşkarın, Nisâburda Sahihi, İbni Mâhâna nakletmesinden başka malumat bulamadım (10). İsnadlar, İbn Mâhânda ayrılır. İbn Mâhân, çok dolaşmış ve

(1) Sila, No. 1174; Tekmilâ, No. 622.

(2) Sila, No. 1123; Zabbi, No. 256; Geogr. Wörterb., I, 663.

(3) Sila, No. 294; Zabbi, No. 617.

(4) Sila, No. 1093.

(5) Sila, 771; Zabbi, No. 106.

(6) Sila, No. 1326; Zabbi, No. 1425; Dibâc, S. 348.

(7) Sila, No. 1107; Zabbi, No. 103; Geogr. Wörterb., III, 924.

(8) Sila, No. 873; Zehebi, Tez., III, 298; Zabbi, No. 1185.

(9) Şerh, I, S. 8.

(10) Fihrist, S. 101.

hadiste nüfuz sahibi bir çok kimseleri dinlemiş, neticede Mısırda yerleşerek ölünceye kadar orada kalmış, Sahihi Aşkardan rivayet etmiştir. İbn Mâhân, 387/997 senesinde ölmüştür (1). İbn Naccâr, Ebu Ali Gassâninin «Dârakutnî, İbn Mâhânı nüfuz ve muhakeme sahibi bir kimse olarak tavsif ve Mısır halkına, onun rivayetini yazmalarını tavsiye etmiştir» sözünü zikreder (2).

İBN MÂHÂN'IN NÜSHASI

İbn Mâhânın nüshası kısmen Culûdinin nüshasına borçludur. Çünkü, İbn Mâhân, Sahihin son kısmını, Yalan hakkındaki hadisten (XLIX), nihayete kadar Culûdî den almıştır (3). İbni Mâhânın nüshası dört isnad zinciri ile rivayet edilmiştir.

(a) İbn Hazzânın rivayeti.

Ebu Abdullah Muhammed b. Hazzâ Temimî (347-416/958-1025), Kordovalıdır. 372 senesinde hacca gitmiş, seyahati esnasında İbn Mâhân ile karşılaşmış ve ondan Sahihi almıştır. İspanyada bilginler aleminin yegâne insanı idi. O, Nevvînin isimle zikrettiği, İbn Mâhândan rivayet eden tek râvidir. Bununla beraber nevevî, ondan rivayet eden başka kimselerin de olduğunu söyler.

İbni Hayr, bu rivayeti Siczînin rivayetini aldığı gibi aynı tarzda, Ebu Bekr Kaysîden almıştır. Ebu Bekr, (ahbarânâ) kullanarak Ebu Ali Gassâniden, Ebu Ali, 457/1065 senesinde okuyarak, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed b. Hazzâ Temimî (4) (380-467/990-1074) den ve Ebu Ömer de 395 senesinde babası Ebu Abdullahtan almıştır. Ebu Ömerden Müslime kadar (ahbarânâ) kullanılmıştır. İbn Hayr aynı şekilde rivayet etmek için icazetle beraber Ebu Muhammed b. Attâbdan İbn Attâb ise Ebu Ömer b. Hazzâdan icazet almıştır. Bu isnad kolu diğer isnad koldan bir râvi noksanı ile daha kısadır.

Kitâbü'l İmtâda, Hacrînin bu rivayeti Ebu Abdullah b. ebi İhdâ Aşere (5) (Ö. 532/1138) den, vezir ve fakih Ebu Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Abdülaziz (6) (Ö. 536/1142) den ve isimleri tasrih edilmeyen diğer bazı kimselerden, okuyarak ve icazetle aldığı söylenir. Bu iki kişi (Ebu Abdullah ve İbn Abdülaziz), Ebu Ali Gassâniden almışlardır. İbn Hayrin isnadı ile uyuşan bu noktadan isnadın sonuna kadar sadece (an) kullanılmıştır.

(b) Ebu Abdullah Bâcînin rivayeti.

Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah Bâcî (7) (356-433/967-1041) Seville'e mensubtur. Babası ile şarka seyahat etmiş, Mısırda bir müddet kalmıştır. Bu seyahat hakkında verilmiş bir tarih yoktur.

İbn Hayr bu rivayeti, Abdülmelik b. Abdülaziz Lahmî Bâcî (5) (447-532/

(1) İbn Naccâr, Zeyl-i târih-i Bağdâd, X. 67. İbn Mâhân hakkındaki malûmatı bu eserden başka kopye eden Halil Mardam beye minnettârım. Suyûtî, Muhâdara, I, 157 İbn Mâhânın 388 de öldüğünü söyler.

(2) Fihrist, S. 102.

(3) Şerh, I, S. 8, Fihrist, S. 101; İmtâ, 8 ab.

(4) Sıla, No. 131; Zabbi, No. 349.

(5) Zabbi, No. 7.

(6) Sıla, No. 1173.

(7) Mekkari, I, S. 603; Faradî, No. 171.

(8) Sıla No. 774.

1055-1138) den iki defa dinleyerek almıştır. Abdülmelik, babasından, baba amcaları Ebu Ahmed ve Ebu Abdullah Muhammed (1) den ve yeğeni Ebu Muhammed b. Ali b. Muhammed (2) (Ö. 478/1085) den (haddasanî) kullanarak almıştır. Bunların hepsi, (ahbarânâ) kullanarak, Ebu Abdullah Bâciden almışlardır. Ebu Abdullah, İbn Mâhânı Mısırdan dinlediğini söyler. İbn Mâhân, (ahbarânâ) kullanarak Nisâburda Aşkardan almıştır. Aşkar ve Kalânîsî, Sahihi alışlarında (ahbarânâ) kullanmışlardır.

Kitâbü'l İmta, Hacrînin bu rivayeti çoğunu okuyarak, geri kalanını da icazetle Ebu Ömer Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ezdî (3) den almıştır. Ezdî, büyük babası Ebu Abdullah Bâciden (ahbarânâ) kullanarak alan Ebu Muhammed Abdullahtan Sahihi dinlediğini söyler. Kitâbü'l İmtâda dikkat edilecek mühim bir nokta vardır: Ebu Abdullah (kırâ-aten aleyhi biMısr) diyerek Sahihi İbni Mâhândan aldığını söyler. Halbuki İbni Hayrin anlatışına göre Ebu Abdullah (semâ'an aleyhi ma'a ebî rahimehullah biMısr) demiştir.

(c) Ebul Hakem Münzirin rivayeti.

Ebul Hakem Münzir b. Münzir b. Ali Hicâzî veya Kinânî (4) (340-423/95İ-1032) İspanyanın Ferec şehrine mensuptur. Şarka seyahat ve hacca ifa etmiştir. İbni Başkuval, Mısırdan onun nüfuz sahibi kimselerden dinlediğini söylemiş fakat İbn Mâhânı zikretmemiştir. İlim sâhibi olmaktan başka büyük bir müdakkik idi. Fakat dikkatsizliği ile de şöhret kazanmıştır.

İbni Hayr bu rivayeti vermez, yalnız Kitâbü'l İmtâdan gelir. Hacrî, Ebu Muhammed b. Atıyye (5) (481-542/1088-1147), İbni ebî İhdâ Aşere ve isimleri tasrih edilmeyen diğer bazı kimselerden (ahbarânî bihî) kullanarak almıştır. Bu iki kişi (İbn Atıyye ve İbn ebî İhdâ Aşere), Ebu Bekr Abdülbâkî b. Muhammed b. Sa'id b. Buryal Hicâzî (6) (416-502/1025-1109) den, Hicâzî, Münzirden almıştır. Rivayetin menşeleri olarak, Abdülbâkî, Münzir ve İbni Mâhânın kullandıkları kelime (an) dır. Fakat İbni Mâhân ve Aşkar (ahbarânâ) kullanmışlardır.

(d) Ebul Kâsım Ahmed b. Fethin rivayeti.

Ebul Kâsım Ahmed b. Feth (7) (319-403/931-1012), Kordovalıdır. Hacta iken Mısırdan İbni Mâhân ile karşılaşmış ve Sahih-i Müslimi ondan almıştır.

Kitâbü'l İmtâ bu rivayeti vermez. Yalnız İbni Hayrden gelir. İbni Hayr icazetle Ebu Muhammed b. Attâbtan almıştır. Ebu Muhammed, babası Muhammed b. Attâb (8) (383-462/994-1069) tan birkaç defa dinleyip ona okuyarak almıştır. Muhammed b. Attâb, (ahbarânâ) kullanarak İbni Fethden, İbni Feth de yine (ahbarânâ) kullanarak İbni Mâhândan almıştır.

(1) Tekmîle, No. 491.

(2) Sıla, No. 622.

(3) Fihrist, S. 435.

(4) Sıla, No. 622.

(5) Sıla, No. 825; Geogr. Wörterb. II, 620; Gal., Supp. I, 732.

(6) Sıla, No. 822; Zabbi, No. 1125; Geogr. Wörterb., IV, 875.

(7) Sıla, No. 41.

(8) Sıla, No. 1077; Zabbi, No. 241.

NETİCE

Rivayetin ehemmiyeti göz önünde tutulursa, bir râvinin materyali alışındaki tarzın anlatılışı hususunda verilen tafsilatlarla ve gösterilen dikkatle derin bir tesir altında kalınır. Bazen, onun alındığı kat'i tarih ve yer verilir. Sık sık icazet alındığına dair atıf yapılır. Bununla beraber, icazet bazan, işitilmeyen bir kısmın rivayeti için de verilir. Umumiyetle şahsî temasa delâlet eden (ahbarânâ) ve (had-dasanâ) kullanılır. (an) kullanıldığı zaman onun, rivayetin metodunu göstermek için mi yoksa kısalığı dolayısıyla mı kullanıldığı anlaşılmaz. Meselâ (an), Sahihi, İbni Süfyandan alan Culûdînin ve Müslimden alan İbni Süfyanın kullandıkları kelimedir. Fakat bilindiği gibi bunlar, tanınmış râvilerdir ve burada (an) in kısa oluşu bir sebep teşkil etmektedir.

Fakat bu kadar dikkat gösterilmişken tabi'i olarak ortaya çıkan bazı meseleler vardır. Nevevinin isnadı bazı güçlükler arzeder. Ebu İshak, Sahihi almış olduğu Mansurdan 56 sene sonra ölmüştür. Bununla beraber bu, mühim bir mesele olmayabilir. Mansur, sahihi almış olduğu ceddi öldüğü zaman sekiz yaşında idi. Fakat Nevevî bize, Mansurun hem ceddinden ve hem de babasından ve dedesinden rivayet ettiğini anlatıyor. Bu suretle onun, mümkün olduğu kadar isnadı kısaltma cehdinde oluşu, insana haklı olarak bir râviyi unutmış olduğu fikrini telkin ediyor (1). Yine Nevevinin anlattığına göre, Fârisinin öldüğü sene, Ferevî Sahihi ondan almıştır. Bu, Ferevinin yedi yaşlarında iken Sahihi aldığını gösterir. Fârisî de 365 senesinde, yirmi yaşlarında iken Culûdîden almıştır ki bu, ihtimal dahilindedir.

İbn Hayr, her ne kadar Mekkî öldüğü zaman, Ebu Muhammed b. Attâb dört yaşında idiyse de onun, Mekkîden Kısâ'nın rivayetini, üç yaşında iken de ölen Şantacâlıden Siczinin rivayetini naklediğine inanıyor. İbni Hayrin muasırı İbni Başkuval da İbni Attâbm, Siczinin rivayetini aldığı hususundaki İbn Hayrin görüşü ile mutabıktır (2). Bu hususta İbn Attâbm 433 senesinde doğduğunu ve aynı kitabın bir başka yerinde, Şantacâlinin 436 senesinde öldüğünü söylüyor (3).

Kitâbü'l İmtâ, Harastâniyi, Muhammed Fereviden rivayet eden bir râvi olarak gösterir ki Ferevî öldüğü zaman Harastânî henüz on yaşında idi. İbn Mâhânın rivayetini Münzirden nakleden Ebu Bekr Abdülbâkî, Münzir öldüğü zaman yedi yaşında idi.

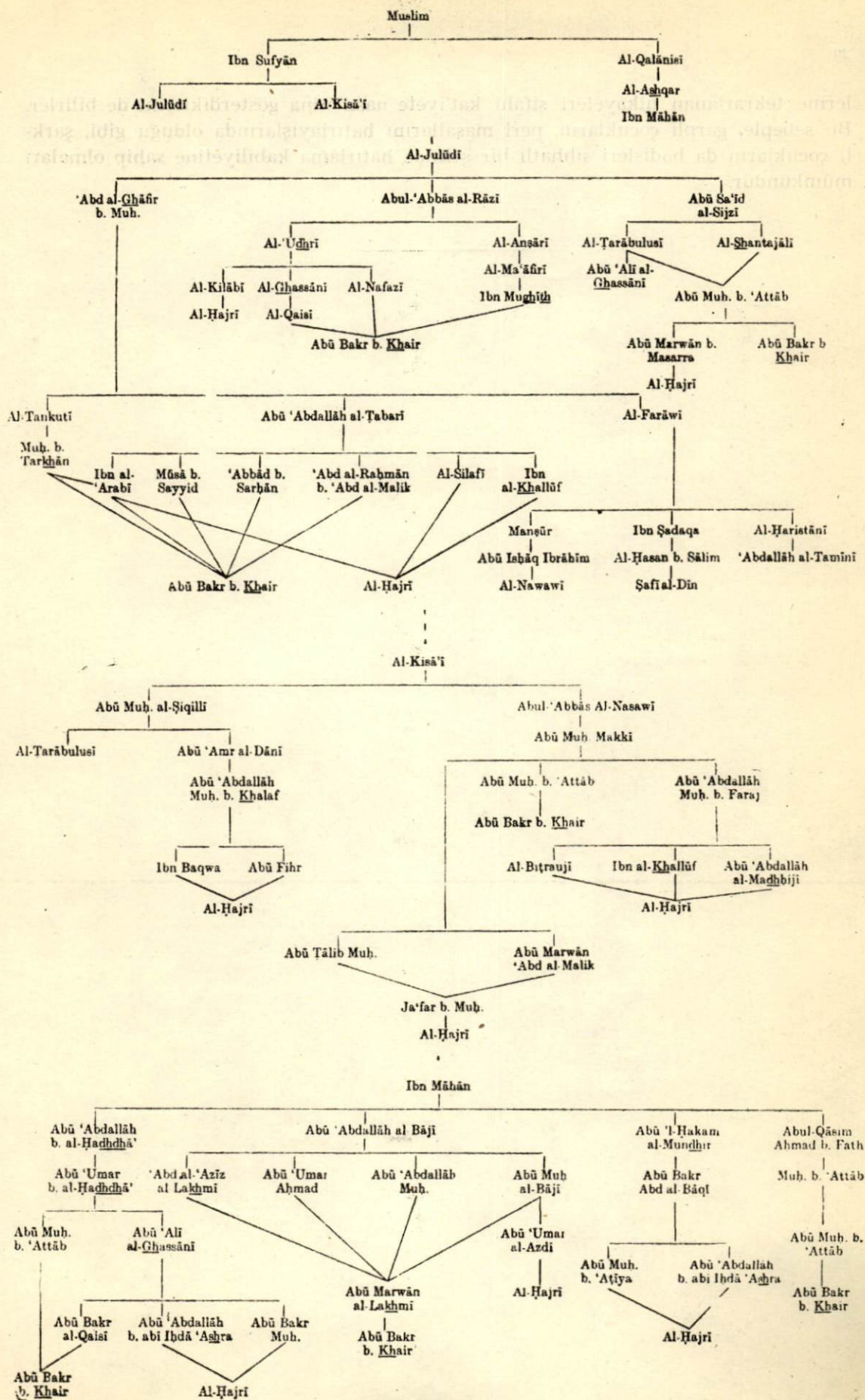
İbn Salâh, bir çocuğun hadis işitebileceği en küçük yaşları mevzuubahisle, müteahhır muhaddislerin, beş yaş üzerinde ittifak ettiklerini beyan eder. Aynı zamanda herkesin kendi liyakatine göre hükmolunacağını ilâve eder. Eğer söyleneni anlar ve sorulan suale cevap verebilirse, beş yaşından küçük olsa bile naklettiği doğru olarak kabul edilir. Aksi halde beş yaşında değil elli yaşında bile olsa kabul edilmez (4). Genç çocukların dikkatini bilen kimseler, onların işittikleri ve kendi-

(1) Nevevî, kendisi ile Müslim arasındaki isnadın altı isimden ibaret olması dolayısıyla iftihar ediyor ve bütün râvilerin uzun müddet yaşadıklarını, hepsinin de Nisâbura mensup olduklarını kaydediyor. (Şerh, I, S. 5)

(2) Sıla, No. 744.

(3) Aynı yer, No. 593.

(4) Ulûm., S. 139.



GAZZÂLÎ'YE GÖRE NAZARÎ VE TATBİKÎ SİYASET (*)

Yazan: Prof. H. K. SHERWANI

Çeviren: H. G. YURDAYDIN

Büyük şair Firdevsi'nin, Kuzey İran'ın Tus bölgesinde verimli manasına gelen Şâdâb isimli bir köyde doğduğu söylenir; burada, *Şehname* müellifinin orada doğup doğmadığını münakaşa edecek değiliz. Fakat Firdevsi'yi yetiştiren bu bölgenin, nispeten kısa bir zaman içinde bir çok fikir devlerini yetiştirmiş olması bakımından, İran'ın en verimli bölgelerinden biri olduğunda şüphe yoktur. Tus kasabası sekizinci İmam Ali er-Rıdâ ve Abbâsî halifesi meşhur Harunu'r-Reşit'in gömülü bulunduğu Meşhed'e pek yakın bir yerde bugün bir harabeler yığını halindedir, fakat adı ve bölgenin yetiştirdiği bilginlerin eseri ebediyyen yaşayacaktır. Orada yetişmiş meşhur kişilerin bir listesini vermek bizi, maksadımızdan uzaklaştırır, ancak şu kadarını söylemek yeter ki böyle bir liste Firdevsi'den başka siyaset nazariyatçısı ve devlet adamı Nizamu'l-mülk, matematikçi ve ahlâkî eserler yazarı Nasıru'd-din, kanunşinas Ebu Ca'fer ve nihayet baba ve oğul iki Gazzâlî gibi isimleri ihtiva edecektir.

Gazzâlî'nin Hayatı

İmam ül-Celil, Hüccet ul-İslâm ve Zeynüd-din (1) gibi ünvanlarla adlandırılan Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, Tus yakınında Gazzala'da 450/1058 tarihinde Firdevsi'nin doğumundan yüz yıldan fazla bir zaman, ve büyük Nizamu'l-Mülk (2) ün doğumundan ise kırk beş yıl sonra doğmuş ve elli beş kameri seneyi dolduran kısa hayatında ilmi düşünüş üzerinde dünya tarihinde pek az insana kısmet olan bir tesir bırakmıştır. Başlangıçta Tus'ta, daha sonra Cürcan'a gitmek suretiyle, ve nihayet Nizamu'l-mülk tarafından kurulmuş büyük medreselerden birine riyaset etmek üzere son zamanlarda Hicaz'dan geri çağırılmış olan belki de zamanın en büyük bilgini İmamul-Haremeyn Ebu'l-Me'ali Muhammed ül-Cüveynî'nin önünde diz çökmek üzere Nişapur'a göç ederek esaslı bir öğrenim yapmıştı. İmam'ın ilk önce talebesi sonra da, onun 478/1091 de ölümüne kadar yardımcısı olmuştu. Sonra çocuk denecek bir yaşta olmasına rağmen, kendisinin fikri müşaviri ve baş kanonisti olarak Nizamu'l-Mülk'ün sarayına çağırılmış, buradan, 484/1091 de Bağdat'taki büyük müesseseye, Başkan

(x) Bu yazı, ISLAMIC CULTURE mecmuasında (vol. IX, No. 3, Jul. 1935, Hyderabad. Decan) çıkmış olan Osmaniye Üniversitesi Profesörlerinden Haroon Khan Sherwani'nin *El-Gazali on the Theory and Practice of Politics* adlı makalesinin tercemesidir. Prof Şirvani, İslâm siyasi tefekkürü ile ilgili makalelerini daha sonra bir kitap halinde neşretmiştir. *Studies in Muslim Political thought and Administration*, Lahore 1942; 2. bası 1945.

(1) Büyük Reis, İslâmın delili, İmanın süsü.

(2) Firdevsi yaklaşık olarak 329/490, Nizamu'l-Mülk, 408/1017 de doğmuştur. H. 329 yılının Milâdî 490 değil, 940 olması lâzımdır (Mütercim).

tain edildiği zaman ayrılmıştı. Bağdat'ta Gazzâlî'nin büyük fakihler ve zamanı bilginlerinden ibaret üç yüz, hatta bazı zamanlar beş yüz kişilik dinleyiciler huzurunda, ikna edici konferanslar verildiği nakledilir.

Gazzâlî Bağdat'ta daha fazla kalmadı. Melikşah'ın ölümü (3), hamisi Nizamî-Mülk'ün katli ile birleşti, bütün bu şeyler, onun psikolojisi üzerinde büyük ölçüde tesir etti. Önce Suriye'ye, daha sonra da Mısır, Mekke ve Medine'ye gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı; on iki yıla yakın bir zaman oralarda dolaştı. Bu müddet zarfında siyaset alanında ciddi değişimler olmuştu. Melikşah'a en küçük oğlu Mahmud halef olmuş, onun yerine de en büyük kardeşi Berkiyaruk geçmişti. Horasan valisi Sancar (4), Nizamu'l-mülk'ün oğlu Fahru'l-mülk'ü kendisine vezir tayin etmiş, ve babasının ananelerine sadakatle Gazzâlî'yi Nişapur'daki Akademî'nin başkanı (kurulduğundan beri üçüncü) yaparak 400/1105 tarihinde memleketine geri çağırılmıştı. Fakat faal bir şehir hayatının gürültüleri dolayısıyla, Gazzâlî burada daha fazla kalmıyarak Tus'a dönmüş, orada bir *Hangâh* ile özel bir okul kurmuştu. 14 Cemaziyulahir 505/19 Aralık 1111 (5) de ölmüştür.

Siyasî Zemin

Bu devrin, Batı Asya tarihinde bir dönüm noktası olduğu, daha önce de (6) söylenmişti. Gerçi Peygamber'in halefi, hâlâ Bağdat tahtını işgal etmekte idi, fakat bu taht, Harun ve Memun günlerinin ihtişamından mahrumdu ve es-Seffâh'ın haleflerinin hakkı olması icap eden kudret, kelimenin tam manasıyla daraltılmıştı. Gazzâlî'nin yaşadığı devirde Abdu'l-lah Ebu Cafer Kâim bi-Emri'l-lah (422/1031-467/1075), Abdu'l-lah Ebu'l Kasım el Muktedir bi-Emrillah (467/1075-487/1094) Ahmet Ebu'l-Abbas el-Mustazhir bi'l-lah (487/1094-512/1118) hüküm sürmüşlerdir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, Selçuklu kudretinin yükselişinden beri, bu halifeler, Selçuklu sultanlarının elinde birer kukladan farksızdılar ve ellerinde bulunan bütün dünyevî otoriteden vazgeçmiye zorlanıyorlardı. Gazzâlî'nin yaşadığı sırada, İran ve civarı doğrudan doğruya Selçuklular tarafından idare ediliyordu. Gazzâlî, Ebu Talib Tuğrul Beg (429/1047-455/1063)'in hükümdarlığı sırasında doğmuş, Adadu'd-din Ebu Şuca Alp Aslan (455/1063-465/1072), Celalu'd-din Ebu'l-Feth Melik Şah (465/1072-485/1092), Nasıru'd-din Mahmud (485/1092-487/1094) ve Ruknu'd-din Ebu'l Muzaffer Berkiyaruk (487/1094-498/1104) zamanlarında yaşamış, Giyasu'd-din Ebu Şuca Muhammed (498/1104-511/1117) in hükümdarlığı sırasında ölmüştür. Tetkik ve tettebbu günlerini, Melik Şahın ölümünden sonra Selçuklu tahtı iddiacıları arasında olan ve Nizamu'l-Mülk'ün oğulları Fahru'l-Mülk ve Müveyyidu'l-Mülk tarafından tahrik edilen iç harpler işgal ediyordu. Yıllarca devam eden ve nihai tavsaması Gazzâlî'nin ölümünden biraz

(3) 485/1092.

(4) Daha sonra Selçuklu Sultanı.

(5) Bak. Subki, *Tabakatu Şaîfiyeti*'i . Kübra. C. IV. s. 101 vd., burada Gazzâlî'nin eserleri, hem tavsif edilmiş, hem de tam bir tenkidten geçirilmiştir. Burada verilmiş olan sünen rivayetlerinin listesi, itimada şayan kabul edilmemektedir. Aynı zamanda bak. Gazzâlî'nin mektupları, *Mekâtî. bat-ı İmam Gazzâlî*, (Seyyid Ahmed Han tarafından neşredilmiştir. Akbarabad (Agra) H. 1310). Burada biz, bu büyük bilginin hayatının son yıllarındaki iç âlemine ve Sultan veya vezire yazarken bile cesaretle ileri sürdüğü fikirlere muttali olabiliriz. Çoğu Farsca olan muhaberatını okumak, insana büyük bir haz verir.

(6) Sherwani, *Political Thought of Nizamu'l-Mülk Tusî*, Hyderabad, 1934, s. I vd.

sonra olan bu iç harp, Selçuklu hakimiyetinde bulunan ülkelerde bir nevi siyasi felçle neticelenmişti. Hakikatte bu, Sultanın nüfuzunun ancak Selçuklu İmparatorluğunun merkezi bir parçasında hissedildiği Berkiyaruk zamanına kadar devam etmiştir.

Selçuklular'ın Siyaset Mekanizması

Burada kısaca Selçuklular zamanında Nizamu'l-Mülk tarafından mükemmelleştirilmiş olan idarî teşkilâtın bahsetmek faydalı olacaktır. Bu sırada beş büyük hükümet makamı vardı. Birinci makama Vezir, ikinciye Müstevfi, üçüncüye Tuğraî, dördüncüye Müşrif ve beşinciye Aridu'l-Ceyş (Ordu Müfettişi) tarafından riyaset ediliyordu. (Açıkça görüyoruz ki, bu makamların, Abbasiler zamanına ait ayrı isimleri vardır, meselâ, Müstevfi makamı Divanu-z-zimam'a Tuğraî Divanu'r-resail ve'l-inşa'ya ve Aridu'l-Ceyş, Divanu'l-Ceyş ve's-Şakiriyye'ye tekabül etmektedir. Karşl. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 198 vd. Divanu'l-Müşrif, Divanu'l-Mustevfi gibi Maliye Nezaretinin bir parçası olarak görülmektedir.) Bu isimler, bu makamların vazifeleri hakkında müphem bir fikir vermektedirler. Tuğraî kelimesi, Tuğra'yı yahut Sultan'ın emirleri üzerindeki Türkçe mührü tatbik eden bir şahsı ifade etmektedir, fakat onun makamı imparatorluğun hakiki bir kançılıryası vaziyetinde idi... ve Tuğraî, Sultan ava çıktığı zaman, vezirin yerini alırdı... basit bir kâtip yahut memur olarak hizmete giren ve daha küçük makamlarda çalışan bir kimse, Aridu'l-Ceyş tayin edilir, Müşrif vekilliğine, ve Müşrifliğe terfi eder, nihayet yavaş yavaş Büyük Vezirlik makamına yükselirdi (7).

Gazzâlî'nin Siyaset Hakkındaki Eserleri

Gazzâlî'nin siyasi yazılarında devrin siyasi hadiselerinin izleri bulunduğu cihetle, o zamanki siyasî havayı belirtmekde fayda vardır. Onun *Munkiz mine'd-de-lâl* (8) i, dünya çapında bir imparatorluğu, küçük bir batı-merkezî Asya devleti haline getiren siyasi karışıklık ve inkılâplardan bahseder. Aynı zamanda kendi içinde vukua gelen ve büyük eseri *İhya-u'l-Ulum* (9) da kemal derecesini bulan psikolojik inkılâpların hakiki bir izahı mahiyetindedir. *Tibru'l-Mesbuk* (10) hamisi Sultan Melikşah'ın oğlu Giyasu'd-din adına yazılmış örnek bir hükümdarın nasıl olması lâzım geldiğini gösteren siyasi - ahlâki bir el kitabıdır. Aynı vaziyette, *Sırru'l-Alemeyn* giriş bakımından diğer eserle ilgili olmasına rağmen bunun hükümdarların icraatını kolaylaştıracak mükemmel bir eser haline gelebilmesi için mümkün olan her şey yapılmıştır. İçinde pek çok mahalli renk olmasından, kırallara değil de «Kıral» ve «Hükümdar» a hitap etmesinden biz haklı olarak, her hangi bir başkasından daha fazla ana yurdunun hükümdarının irşad edilmesini kastedtiğini anlamaktayız. Çalışmalarının önemli bir kısmını teşkil eden bu eserlerden

(7) *Histoire des Seljucides de l'Irak*, par el-Bondari, d'après İmad ed-din el-katib el-İsfahani, *Houstma* neşri, önsöz, s. VIII vd. Aynı zamanda aynı eserin Arapça metni, *Tevarih-i Âl-i Selçuk*, Leiden 1889, s. 1000.

(8) İ'lâmiye matbaası, Kahire, H. 1303.

(9) Meymeniyeye matbaası, 4 cilt. Kahire, H. 1306.

(10) El-Hamzavi neşri, Kestaliye matbaası, H. 1227.

(11) Sırr., s. 2.

başka, onun siyasi düşünceleri, muhtelif kollar halinde ilimlerin bölümünü ve onların izahını ihtiva eden *Fatihatu'l-Ulum* (12), *İhya'nın* tam bir hülâsası olan *Kimya-i Saadet* (13), hükümdarlık prestijinin esası hakkında *İktisad fi'l-İtikad* (14) ve insan hayatının burada tekrar edilmesi uzun sürecek olan siyasi safhalarına temas eden *Kitabü'l-Veciz* (15) gibi diğer eserlerinin bir çoğuna serpiştirilmiştir (16).

Çağdaş Avrupa Siyasi Düşüncesi

Gazzâlî'nin siyasi anlayışının hakiki bir izahını yapabilmek için ilk önce, çağdaş batı siyasi tefekkürünün bir hülâsasını vermek faydalı olacaktır. Hristiyan âleminin takriben XI. asrın sonu ve XII. asrın başına kadar devam eden bu devrinin karakteri, zamanımız syaset bilginlerinin en büyüklerinden biri tarafından «*esaslı bir siyasetsizlik*» (17) şeklinde vasıflandırılmıştır. Bu sırada Avrupalı halkın ilgilendiği yegâne mesele, Papa ve İmparatorlar arasındaki iç anlaşmazlıktan ibarettir. *Hastings savaşı* tam o sıralarda olmuş, Capetian sülâlesi Fransada henüz yerleşmiş, ve daha sonra İmparatorluk şerefine intikamını almaya çalışacak olan II. Frederick henüz doğmamıştı. Hakikatte Avrupa semasını aydınlatan yegâne ışık Müslüman İspanya'dan parlıyordu. Siyasi tefekkür, hür Hellas ve onun tercüme ve adaptasyonundan fazla olarak pek az şey yapan Roma'nın çöküşüyle sönmüştü. Ve bu durum, her ikisi de çağdaş bir şarklıya küçük görünen münakaşalarla meşgul ve çocukca bir temayülle kilise ve devlet arasındaki anlaşmazlığı tervic eden St. Thomas Aquinas (18) ve Dante Alighieri (19) nin meydana getirdikleri kısır siyasi felsefeden yüz yıldan fazla bir zaman önce vukubuluyordu (20).

Tecrübe'ye Karşı İdrak

Gazzâlî'ye gelince, onun felsefi noktai nazarının mihverini, şahsî beşerî tecrübe ile zihni idrak kaidesini ve ruhi azametle saf materyalizmi değiştirmesinde buluruz. Gazzâlî, yarı Hellenistik tefekkür temayülü akınının aleyhindeydi; şüpheli mizacı ile başka bir yol takip ediyor, fakat aynı zamanda devrinin kabul edilmiş doktrinlerine de tamamiyle sırtını çevirmiyordu (21). Böylece Gazzâlî,

(12) Hüseyiye matbaası, Kahire, H. 1322.

(13) Tarafından kullanılan H. 1314 Bombay neşridir. H. A. Homes tarafından yapılan ve N. Y. da basılan tercümeye, eserin adı yanlış olarak «*The Alchemy of Happiness*» şeklinde çevrilmiştir.

(14) Edebiye matbaası, Kahire.

(15) Kahire, H. 1317.

(16) Bu yazıda Siyaset'e ve eserlerinde zaman zaman tekrar edilmiş meşhur doktrinlerine daha fazla yer vermek suretiyle kendimizi hudutlandırdık. Gazzâlî'nin eserleri, türlü boylarda yaklaşık olarak 70 kitap hesap edilmiştir. Bak. *Mekâtibat, Hükümdar'a Mektuplar*, s. 7.

(17) Bryce, Pollock'tan naklen, *History of the Science of Politics*.

(18) Dunning, *Political theories, Ancient and Mediaval*, fasıl VIII.

(19) Aynı eser, fasıl IX.

(20) Böylece Dante bir taraftan Mukaaddes Roma İmparatorluğu'nun kadir-i mutlak olduğunu ispat etmeye çalışırken, diğer taraftan eski Roma, nasıl bütün insanlığı temsil eden İsa hakkında hüküm vermekte selâhiyetli ise Roma'nın halefi, İmparatorluğun da, Papa'nın tavassutu olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı ile temasa geçebileceği meselesini münakaşa eder. Bak. Pollock, *Aynı eser*, fasıl II.

(21) Bak. *Munkiz*, s. 4. «Teharrake batini ilâ talebi hakikatü el-fıtrati'l-asliyye ve hakikatü'l-âkadidi'l-ârideti bi-taklidi'l-valideyni ve'l-ustadîne.»

milyonlarca müslüman tarafından bir müceddit, canlandırıcı, ve İmam yahut reis olarak kabul edilmektedir; zira devrinin pagan temayülü ile mücadele etmiş ve rasyonel müslüman rönesansının mübeşşiri olmuştur. «Felsefî ve teolojik önem bakımından Augustine'e eşit olan İbn Rüşd ve diğerleri, onun yanında basit derleyiciler ve ekolcüler olarak kalırlar.» (22). Gazzâlî, daha yirmi yaşında iken hayat ve ölüm meseleleri üzerinde düşün-miye, daha sonraları da hislerinden hat-ta zihni melekelerinden şüpheyi ve nihayet hakikatin kıstası olarak zihni idraki reddetmiye başlamıştı. Böylece Gazzâlî kendisi için en uygun kıstasın, yani şah-si tecrübenin, daha önce gelenlerin tecrübesinin ve değerli kabul edebildiği kim-selerin izinden yürüdü. Ahlâkî, hayat ve etrafını çeviren şeyler hakkındaki görü-şü, imanını kuvvetlendirmiş olan peygamberler, evliyaulah ve ulemanın yazı ve sözleriyle beslenmiye başladı. Hayat ve ölüm meselesi üzerinde daha derin bir şe-kilde düşünerek dünyevî hayatın boşluğunu ve ölümden sonraki ebediyeti açık bir şekilde kabul etti (23). Böyle bir kafa için tabii olduğu kadar, zamanının bü-tün büyük yazarları gibi o da, Tarih öğrenimine, peygamberin hadislerine büyük bir önem vermiştir. Bu cümleden olarak müslüman milletlerin tarihine, İran'da ve Yunanistan'da hususiyle İskender Devri Yunanistan'ında ceryan eden olayla-ra verdiği önemi zikredebiliriz. Üzerinde durduğumuz nazari ve tatbiki siyasete gelince Gazzâlî'nin, *Siyaset*'in insan hayatı için olan lüzumu hususunda sarîh fikirleri vardır. Ona göre siyaset, insanı iyi yola sevkeden bir ilim olan Ahlâk'-ın yakın arkadaşıdır. Fakat gene Gazzâlî'nin mükemmel bir şekilde açıkladığına göre, bu dünyada insan hayatı için vaz'edilen harekât kaidesi ne olursa olsun bu, çok kısa bir zaman için lüzumludur ve insanın daha sonraki hayata kendisini ha-zırlayabilmesi için, hayatın irşadı ve tamamlanması manasında kabul edilmelidir. Burada şu noktayı hatırla tutmak icap eder ki Gazzâlî, insan ırkını daya iyi bir va-ziyete sevkedecek olan harekât'ın mes'ut manası hakkında mükemmel fikirler ileri sürer. Bir insan'ın ne bu dünyayı terketmesi, ne de kendini tamamiyle dünyevî arzularına bırakması icap ettiğini ileri süren İslâm peygamberinin inancına işaret eder; fakat kendisi bunun yerine bu dünyanın her şeyinin hakiki manasını ve bu-na göre tanzim edilmiş bir yolda hareket edilmesi icap edeceğini ortaya ko-yar (24).

Dünyevî ve Uhrevî

Gazzâlî'nin yalnız maneviyatla meşgul olduğu ve dünyevî işlerle hiç uğraş-madığı yolundaki kanaati hatırla tutmak icap eder. Filhakika Gazzâlî Tanrı bu dünyayı bir «çalışma ve iş yeri» olarak meydana getirdi der ve çalışan bir insa-nı görerek ona aşağıdaki sözleri söyleyen İslâm peygamberinden nakiller ya-par. Eğer bir insan dilenmekten kurtulmak, yahut yaşlı ebeveynine ve genç ço-cuklarına yardım etmek için çalışıyorsa Allah'ı memnun edecek işler yapmış sa-yılır, yok eğer başkalarının servetleri ile rekabet etmek, yahut bundan gurur duymak için çalışıyorsa ancak şeytanı memnun edebilecektir (25). Aynı zaman-da Peygamberin, arkadaşlarını, ticaret yapmak üzere ikaz ettiğini anlatır. Zira,

(22) D. B. Macdonald. *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional History*, Scrib-ner, N. Y., 1903, fasıl, 4.

(23) Bu zihni inkılaplar, *Munkiz*'de büyük bir sadakatla ifade edilmiştir.

(24) *İhyâ*, II, v. v.

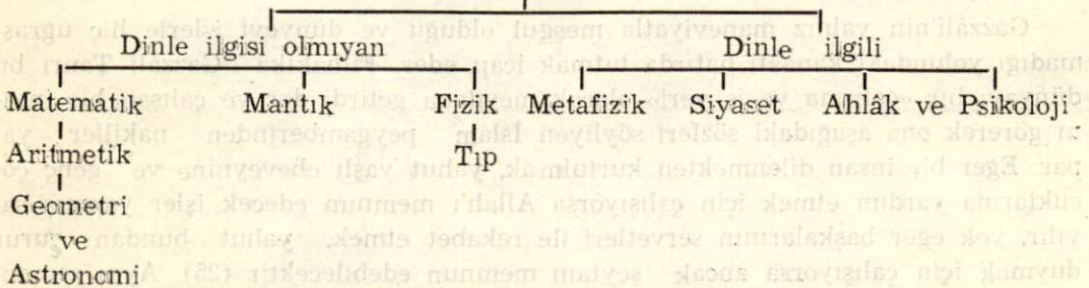
(25) *Aynı eser*, II, 1. i, Ebu Davud ve Ahmed tarafından zikredilmiş olan bir rivayeti nakle-diyor.

onun, rızkımızın, her on parçasının dokuzu olduğu söylenir (26). Doğru söyleyen bir tüccarı, bir târik-i dünyaya tercih eden İmam İbrahim Nehefi'den ve arkadaşlarına, dualarından önce yemeklerini hazırlamalarını söyleyen İmam Süleyman Durrani'den nakiller yaparak sözlerine devam eder (27). Gazzâlî'nin izah ettiği diğer şayanı dikkat bir cümle de, bir meslek sahibi olan her erkek ve kadının kendilerini mümkün yanlışlıklardan korumak için bu meslek hakkında bilgi edinmelerinin esaslı bir vazifeleri olduğu manasını taşıyan aşağıdaki hadistir (28). *Talebu'l-ilmî farizetun alâ müslimin ve müslimetun*. İnsan nazarı itibara almak mecburiyetindedir ki bu dünya, geçici bir görünüşten ibarettir. İlk yuva, ana rahmi, son yuva da mezar çukurudur, bu sebeple, cemiyetin hangi kademesinde olursa olsun, insanın saf ve temiz bir hayat sürmesi icap eder (29). Gazzâlî'ye göre «dünyevîlik» kelimesinin iki ayrı manası vardır: Bu, bir manada, onu istiyen bir şahsın, lüks ve bolluk içinde yaşaması ve imkânlarını hakikaten istediğinden çok daha fazlaya çıkarma itiyadında olmasıdır; diğer manada ise maişetini temin edebilecek durumda ise, bundan bir itminan duymaktır. Bu iki anlayış hakikaten birbirinden farklıdır ve Gazzâlî'ye göre birincisi dinin dahi inkârıdır, halbuki ikincisi onun tamamlayıcısıdır. Esaslı bir dünyevî teşkilât ve çalışma olmaksızın, bir insanın, uhrevî saadeti için çalışamayacağı tabiidir, zira eğer bir memlekette kanun ve nizam yokluğu yüzünden siyasi bir karışıklık varsa, orada, O'nun istediği şekilde Tanrıya da hizmet edilebilecek zihni bir sükûn olmayacağı aşikârdır (30).

İlimlerin Bölünmesi

Şimdi Gazzâlî'nin siyasi nazariyesinin ve siyasi bünye içinde halk teşkilatlanmasının tafsilâtı bir izahına geliyoruz. Gazzâlî bunu en saf şekli ile izah etmek ve siyasi anlayışını tam mânası ile belirtmek için bütün kaynaklardan faydalanmayı ihmal etmemiştir. Siyasi görüşleri muhtelif yazılarında serpiştirilmiş olup (yukarda gördüğümüz gibi) bundan fazla olarak insan hayatının bu kısmına vermiş olduğu önemi göstermek üzere bu konuya müstakil eserler de hasretmiştir. Aşağıda görüleceği gibi ilimlerin genel bölümünde siyaset ilmine esaslı bir yer verir: (31)

İ L İ M L E R



(26) Aynı yer.

(27) Aynı yer.

(28) Aynı eser, II, 1, 11.

(29) *Tibr.*, s. 26.

(30) *El-İktisad f'l-İtikad*, s. 105.

(31) *Munkiz*, s. 13. Aynı zamanda bak. *Fatihatu'l-ulûm*, Kahire, H. 1322, fasıl, IV ve V., burada, hukuk ve siyaset'in yeri, insanı cemiyetin bir ferdi olarak inceleyen ilimlerle, onu (meselâ bir ilâç gibi) bir madde olarak ele alan ilimlerin münasebeti, teferruatıyla gösterilmiştir.

Bu bölüm bizim görüşümüze göre tamam olmayabilir, fakat din ile ilgisi hususunda Gazzâlî tarafından ortaya konulan kıtas noktaî nazarından mütalâa edilecek olursa gayri mantıkî bir tarafı yoktur (32). Şayanı dikkat olan cihet, on ikinci asrın ilk yarısında, daha batıda siyasî meselelerle ilgilenilmiye bile başlanmadığı bir zamanda, onun, belli başlı bir bilgi dâhi olarak siyaset ilmini ele alacak bir cesaret ve geniş görüşlülüğe sahip olmasıdır. Siyaseti tam manasile zamanımıza uygun bir anlayışla «devlet işlerini esaslı bir şekilde nizama ko-yan» (33) bir ilim olarak ele alır. Ve sözlerine devam ederek «o peygamberlere vahy edildiği gibi Tanrı'nın kitablarından yahut velî ve azizlerin emirlerinden alınmıştır.» (34) der. Bu belki biraz izahatı içap ettirir. Yukarda işaret ettiğimiz gibi Gazzâlî'nin bütün nazariyesi, geçmişin tecrübesine dayanır ki bunun en yüksek şekli ilham edilmiş ilâhî sözlerden çıkarılan tecrübedir. Bundan başka unutmamak icap eder ki o günlerde halkın siyasî uyanışına yegâne hızı İslâm Peygamberinin ve haleflerinin yapmış oldukları işlerin öğretilmesi veriyordu. Bu bakımdan Gazzâlî'nin, nazariyesini, daha çok, Tanrı'nın seçkinleri tarafından ev-velce vaz'edilmiş esaslara istinat ettirmesi hayretimizi mucip olmamalıdır (35).

Devlet Fikrinin Tekâmülü

Gazzâlî'nin devletin zarureti hakkındaki izahatı o derece şayanı dikkat ve zamanımıza o kadar uygundur ki burada onu aynen tekrar etmek daha iyi olacaktır. «İnsan o şekilde yaratılmıştır ki yalnız başına yaşayamaz, daima diğerlerine muhtaçtır; kendisi gibi bir insanla beraber olmak ister. Bu arkadaşlığa iki sebepten ihtiyaç vardır. Evvelâ neslin devamı için -ki bu ayrı cinsten bir kimse ile cinsî münasebet olmadığı takdirde gayri mümkündür- sonra, işlerinin, yiyecek ve elbisesinin hazırlanması ve çocuklarının eğitimi ve yetiştirilmesi için, muhtaçtır. Cinsî münasebet neslin doğuşu ile neticelenir ve pek tabii olarak bir kimsenin karısı ve çocukları ile kapalı bir vaziyette kalması mümkün değildir. Zira bu takdirde hayat ona bir yük olacaktır. Bu sebeple işin tabii bir icabı olarak, muayyen bir ticaret veya işle iştigal eden şahıslarla birlikte bulunmak zaruri olacaktır. Sonra bu tüccar veya el işi ile meşgul kimse de tamamiyle müstakil olamaz; meselâ bir çiftçi için de toprağını işlemek yalnız başına mümkün değildir, zira o da, marangoz ve demircilerin işi olan ziraat aletlerine muhtaçtır. Diğer taraftan yiyecek hazırlanması, değirmencilik ve aşçılık işlerini zaruri kılar. Bütün bunlar ispat eder ki insan yalnız başına yaşayamaz, her adımda diğerlerinin yardımına muhtaçtır (36). Sonra bazı âfetlere göğüs germek için evler yapmak lâzımdır. Halkın bir araya gelip müşterek meskenlerinin etrafına duvarlar yaparak dış müdahalecilere karşı korunmaları icap eder. «Bunun manası belde-lerin (37) tesisidir. İnsanlar bir arada yaşadıkları, birbirleriyle münasebetlere gi-

(32) Pollock, *Aynı eser*, fasıl, i., bize ilimlerin bir bölümünü vermiştir ve bu şayanı dikkat bir şekilde Gazzâlî'nin bölümüne uymaktadır.

(33) *Munkiz*, s. 17.

(34) Aynı yer.

(35) Başka bir yerde de zikrettiğimiz gibi (Sherwani, *al-Mâverdi*, p. 7), Hukuk ve Siyaset'in Allah kelâmına istinat etmesi esası Avrupada yüzyıllarca devam etti ve Hollanda'da *Salname* (Yearbook 34, Hen. VI, 50 (1356 C) de yer aldı, *Jurisprudence*, p. 64: «Kitab-ı Mukaddes, her türlü hukukun esasını kendisinden aldığı müşterek kanundur.»

(36) Bu ve bu paragrafta bulunan diğer özetler, *İhyâ*, III, 6 vd. dan çıkarılmıştır.

(37) Bîlâd, belde'den gelmektedir; Yunancası polis, site yahut Devlet.

riştikleri zaman, kavga ve nizaların zaruri olarak devam edeceği de insan tabiatı icabıdır. Eğer onlar kendi talihlerine bırakılmış olsalar, devamlı münazaa ve harplerle birbirlerini yokedeceklerdir» (38). Bundan başka, iş yapamıyacak kadar ihtiyar veya hastalar olduğundan bunlara da bakmak zarureti vardır. Eğer her şey bu durumda bırakılacak olsa hiç bir kimse diğerinin saadeti için çalışmayacaktır (39). Bu şartlar altında bir takım yeni san'at ve endüstri gelişir. Mesele münakaşa mevzuu olan toprağın yüz ölçümünü bilmek ve şehri müdahalecilerin elinden kurtarmak..., silâhlanmaya ve harbe lüzum olup olmadığını tayin etmek için, halkı teşkilâtı ve esaslı bağlar içinde muhafaza için, Fıkıh yahut hukuk ve nihayet münazaa ve nizaları hal için hakem ve hükümet. «Bütün bunlar halkın siyasi oluşumu için lüzumludur ve bunların her biri, muayyen bir bilgi, basiret ve rehberlik kudretine ulaşmış hususî vasıfları olan kimselerin kontrolünü ister... Tabiidir ki onlar işleriyle meşgul bulundukları sırada başka bir meşgaleyi tervic etmiyecekler, bütün diğerleri gibi günlük ekmeklerini isteyeceklerdir» (40). Gazzâlî malî nizamlar hususunda da gayet sarîh olarak, mülâyemet ve adaletle toplama işini yapacak bir varidat toplayıcı, varidat'ın miktarını tayin edecek bir müşavir (muhammin), toplanan varidat'ın hesabını tutacak bir Hazineدار ve tasvip edilmiş miktarları sarfedecek bir kâtibe ihtiyâc olduğunu ileri sürer. Bütün bu memuriyetlere tayinler yapacak, malî hususlarda adaletle riayet edilip edilmediğini görece, harp meydanlarına ordular gönderecek, askerlerine paralar dağıtacak ve onları idare edecek komutanlar tayin edecek bir «hükümdar veya Emir» in başta bulunması son derece önemlidir. Bundan başka vatan müdafaası, memurlar, kâtipler, hakimler, ve hazineدارlar tayini ve bunların tahsisatının tespiti gibi yapılması icap eden diğer bazı işler vardır. Bir memleketin nüfusunu, (i) çiftlik sahipleri, çiftçiler ve esnaf, (ii) kılıç kullanlar, (iii) kendilerine kalem efendileri denen ve ikincilere dağıtmak için, birinci sınıftan para alanlar. Bundan sonra Gazzâlî, ekonomik mübadele sistemi üzerine kurulmuş bir para sisteminin her bakımdan tercihe şayan olduğunu ispat eder. İç ve dış ticarete eşyanın hareketliliğinin önemine, bimetallism ve trimetallism para sistemlerine temas eder (41).

Bundan ayrı olarak, Gazzâlî, hükümdarlığın tesisi için diğer bir sebep ileri sürer. Ona göre, bir hükümdar veya bir sultan olmaksızın dünyevî işlerin daimî olarak organize edilmesi mümkün değildir. Böyle bir teşkilât olmaksızın sulh ve nizam içinde, ilâhî emirlere göre hareket etmek imkânı yoktur; böyle siyasi bir teşkilât ise İslâm Fıkıh'ının tasvibi manasını taşır. Bermutad halkın kendisine itaat etmesi icap eden bir hükümdar olmazsa, orada, «daimî bir karışıklık olacak, kılıç şakırtıları asla son bulmayacak, kıtlık ve hastalıklar tekerrür edecek, endüstri ve el san'atleri sona erecektir.» Bundan başka tabii olarak insanlar ferdi kanaatlerindeki çeşitliliklere ve zihnî tezadlara göre muhtelif rütbe ve

(38) Karşl. İngiliz Hobbes ve Fransız Rousseau'nun ilk devletin şartlarından birj olarak mücadele unsurları hakkındaki nazariyeleri. Her ikisi de Gazzâlî'den asırlarca sonra yazdılar. Aradaki büyük fark, Gazzâlî'nin Toplum Anlaşması'nın hayali nazariyelerini terviç etmemiş olmasıdır.

(39) Bu, Aristo tarafından, Eflâtun'un komünizm nazariyesine karşı kabul edilen delillerden biridir. Bak. *Politics*, Jowett terc. II.

(40) Bu, Hellenistik idealdir. Bağımsız Yunan devletlerinde, hemşerilerin yegâne meşgalesi, Siyaset ve Harb idi. Öteki işler, diğer hür insanlar ve köleler tarafından görülüyordu.

(41) *Ihyâ*, III, 6. v.

derecelere ayrılmış olacaklardır; böylece, işlerin başında bulunacak ve siyasi bünyeyi esaslı bir şekilde teşkilâtlandırılmış olarak kontrolü altında tutacak kuvvetli bir hükümdara son derece ihtiyaç vardır (42).

Devlet fikrinin ortaya konusu hususunda Gazzâlî tarafından ileri sürülen deliller, insanı şaşırtacak derecede zamanımıza uygundur ve işaret etmeğe değer ki, o, beşerin tabiatı hakkındaki Aristotelian doktrini kabulden sonra Patriarkal Nazariyenin (43) kuru yığınları içine düşmek yerine insan cemiyetinin günlük vakıalarını göz önünde tutarak, bu fikri Hakimiyyet doktrinine ulaşıncaya kadar bütün tarafları ile geliştirir. Hobbes'un menfililiğinin aksine olarak Gazzâlî, vakıaların ispatına yarıyan müspet metodu kabul eder. Hobbes, Locke, Rousseau ve diğer bazıları, asla mevcut olmayan muhayyel bir insan'la meşgul olurlarken, onun insan'ı hayatımızın her gününde karşılaştığımız, yaşayan, namuslu ve iş sahibi bir kimsedir. İnsan oğlunun tabiatında mevcut olan istiklâl, Gazzâlî'nin delilinin esasıdır ve bu, bir hükümdarın meydana gelmesinde asıl mihveri, bütün mekanizmanın merkezini teşkil eder. Gazzâlî'den hemen yedi yüz yıla yakın bir zaman sonra ileri sürülmüş olan Austinian Hakimiyyet nazariyesi (44), sanıldığı kadar büyük bir ileri adım değildi ve şayet Gazzâlî, Devlet nazariyesini ortaya koymaktan başka hiç bir şey yapmamış olsaydı gene, siyasi tefekkür önderlerinin önünde yer alması hak kazanmış olurdu (45).

Devlet, Kanun, Anayasa ve Din

Gazzâlî'ye göre beşerî münasebetlerin ferdi ve sosyal olmak üzere iki görünüşü vardır ve insan sosyal bir varlık olarak kabul edildiği zaman (Fıkıh) Hukuk ve Siyaset gibi ilimlere ihtiyaç hasıl olur. Gazzâlî, münazaaların halli için, fertler arasındaki münasebetleri düzene koyan hukuk ile, adaletle idarenin kontrolü için hükümdar ve halk arasındaki farkı hesaplamakta çok dikkatlidir. Eğer insanlar birbirlerine karşı adil olurlarsa kanun ve hukukçuya ihtiyaç kalmıyacaktır. Fakat insanlar, başkalarının hayat haklarını nazarı itibara almaksızın kendi arzuları istikametinde sürüklenmektedirler. Bu durum karşısında beşerî işleri, evlenme ve cinayetleri halleden bir hukuk sistemine müracaata (46) ve cari hukuka göre onların münasebetlerinin hududunu çizecek bir hükümdara ihtiyaç vardır. «Böylece fakih, idare hukukunda bilgin bir kimsedir ve münazaaları tervec eden insanlar arasında bir mutavassıt olarak nasıl hareket edileceğini bilmesi icap eder, bundan başka Anayasa'da iyi bir şekilde yazıldığı gibi, o, hükümdarın hocası ve önemli idarî işlerde müşaviridir (48). Devlet'le din arasındaki kat'i

(42) *İktisad*, s. 106.

(43) Bak. Aristo, *Aynı eser*, I, i ve ii.

(44) Austinian nazariye için bak. Sidgwick, *Element of Politics*, Zeyl A.

(45) Avrupalı yazarlar (umumi olarak belkide doğulu ve batılı siyaset bilimi yazarlarının çoğu) Gazzâlî'nin siyasi tefekküründen habersizdirler. Meselâ bak. A. R. Lord, *The Principles of Politics*, önsöz; burada müellif, siyaset nazariyesinin batı tefekkürünün özel bir mahsulü olduğu, nu iddia edecek kadar ileri gitmektedir.

asıl, IV.

(46) Gazzâlî, *Fatihatu'l-Ülüm*, Aynı yer, Fesıl IV.

(47) Bak. Locke, *Treatise on Civil Government*, kitap II, fasıl VII. Burada Locke, cemiyet in iki esaslı temeli olarak, hayat ve servet'i kabul etmek suretiyle, Gazzâlî'nin fikirlerine çok yaklaşıyor. Locke, bunları, Gazzâlî'den altı yüz yıldan fazla bir zaman sonra yazdı.

(48) *Fatihatu'l-Ülüm*, fasıl 5. Gazzâlî'nin, Anayasa'nın büyük önemi hakkındaki sarahatine ve onun bizzat hükümdara olan üstünlüğünü açıkca işaret edişine dikkat etmek icap eder.

münasebete işaret eden Gazzâlî'ye göre insan cemiyetinin temeli kabul ettiği din ve onun muhafızı olarak ele aldığı hükümdar, ikiz kız kardeşe benzerler, böylece eğer temel zayıflarsa, bütün bünye çökmüş olacak, ve eğer hükümdar çekilecek olursa, temeli muhafaza edecek kimse bulunmayacaktır (49). Burada basit bir teşbih yapılarak, sosyal bir varlık olan insanın, iki büyük müessesinin birbirlerine karşılıklı bağımlılığı açıklanmış, ve Gazzâlî'nin zamanında tatbik edilen ideale tamamiyle uygun bir muvazene meydana getirilmiştir.

Biyolojik Teşbihler

Gazzâlî'nin zamanımıza uygun noktai nazarlarından biri de, bize, devletin muhtelif unsurlarını, bir canlıın organlarına benzeten Herbert Spencer'i hatırlatır (50). «Arkadaş» diye söze başlayan Gazzâlî, «siteyi, fizikî bir bünye olarak kabul etmek icap eder, meslekler, onun uzuvları, kadı, Arzusu; polis, Öfkesi; kiral, Kalbi; nazır, Akli selimî'dir» der. Devlet işlerinin yürütülmesi için, kiral, bütün bu uzuvların, yardımını ister; fakat, kadı manasında olan Arzu, bazı defalar, yanlışlığı ve mübalâğayı tervic eder ve nazır yani Akli selim'in emirleri aleyhine çalışır. Bu Arzu, devlet'te olan her şeyi, varidat'ın toplanması için seferber etmek ister. Polis yani Öfke çok sert ve âdetlerin aksinedir, daima öldürmek, hiç olmazsa, yaralamak ister. Kiral nazırı ile istişare etmek ve aksi kadıları kontrolü altında tutmak itiyadındadır. Kiral yani Kalp, yalnız nazır, Akli selim ile istişare eder, Arzu ve öfkeyi, Akli selim'e tabi kılarak, kontrol eder ve böylece, Devlet iyi bir şekilde idare edilir. Diğer taraftan, Öfke ve Arzu, Akli selim'i gölgelemeye muvaffak olurlarsa, siyasi bünye, tahrip edilecek ve kiral yani Kalp, çok fena bir duruma düşmüş olacaktır» (51). Görülüyor ki, bu benzetmeler, bin yıla yakın bir zaman sonra, Herbert Spencer tarafından kabul edilenlere üstün bir yolda yapılmıştır; zira Herbert Spencer, sadece siyasi bünyeyi, fizikî bünye ile mukayese ederken, Gazzâlî, dinî - ahlâkî bir sihir altında çalışır, mukayeseden ahlâkî neticeler çıkararak, onu mustakâr siyasi bir merkez haline getirir.

Gazzâlî'nin Metodu

Bunun gibi analitik bahisler ve Devlet fikrinin gelişmesi hakkında ileri sürülen fikirler istisna edilecek olursa (52) Gazzâlî, çağdaşlarının çoğu gibi, daha çok tarihî metodu kabul eder. Maverdî ve Nizamu'l-Mülk Tusî gibi, ileri sürdüğü bir noktai nazarı kabul ettirmek için, pek çok tarihî ve an'anevî misaller verir. Fakat Nizamu'l-Mülk'ün aksine olarak hakikati ispat için ekseriya Peygamber, arkadaşları ve haleflerinin an'anelerini tercih eder. Her zaman değilse bile, arasıra kendisine selefi Maverdî'den daha uzak olmalarına rağmen, Yunan, Pers ve Hint tarihlerine müracaat eder. Geçmekte olan günlerin derslerini düşünmekle iktifa etmiyerek, Selçuk sultanını «hükümdarların söylediklerinden haberdar olması, onların yaptıkları üzerinde düşünmesi, tarihleri üzerinde gelişmesi, adalet ve mürüvvetlerinden örnek alması icap ettiği» hususunda ikaz eder (53).

(49) Aynı eser, 44. Hobbes, 17. yüz yıl ortalarında *Leviathan*'ına bir önsöz yazmış ve bir resim koymuştur. Clarendon matbaası tarafından yeniden basılmış olan bu kitaptaki Devlet Ejderi (Leviathan) nin bir elinde bir kılıç, öbüründe ise bir haçla bir küre bulunmaktadır.

(50) Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, c. I. bölüm 2.

(51) *Kımya*, Bombay neşri, H. 1317, S. 7.

(52) Bak. Yukarı.

(53) *Tibr.* s. 48.

Adalet

Gazzâlî'nin, hükümdarı ikaz ederken düşündüğü, dünyanın geçiciliğidir. Zira bütün dünyevi takdisler, ölümle son bulacaktır. Bu sebeple Tanrı fikrini ve peygamberlerin emirlerini hatırdan çıkarmamak lâzımdır. Aynı zamanda Gazzâlî, bir insanın başkalarına karşı haksız muamele yapmasının veya zalim olmasının, İlâhî emirlere karşı gelmek demek olacağını da kat'i olarak açıklar. Hükümdarların, tab'alarına kendileri, kiral yerine tab'a oldukları taktirde, kendilerine tatbikini istiycekleri muameleyi yapmaları icap ettiğini önemli bir kural olarak ileri sürer (54).

Adalet doktrini Şark siyaset bilginlerinin eserlerinden haklı olarak büyük bir yer işgal eder. Gazzâlî'ye göre hükümdar, yer yüzünde Tanrı'nın gölgesidir, bu sebeple, mazlûmların ilticagâhı ve müracaat yeridir (55). Gazzâlî, hesap gününde, kendilerine İlâhî taht'ın himayesi şerefi müsaade edilecek yedişer şahıstan müteşekkil gruplardan birinin bu dünyada adaletle iş görmüş hükümdarlardan meydana getirileceğine dair olan bir rivayet nakleder. Hükümdar ancak eğer adilse, Tanrı'nın vekilidir. Aksi halde Şeytan'ın vekilidir (57) ve bir günlük adalet, yetmiş yıllık devamlı duaya eşittir (58). Gazzâlî, adalet bahsinde hükümdar'ın hatırdan tutması icap eden aşağıdaki on idarî kuralı ileri sürer:

- 1 — Hükümdar'ın her vaziyette, kendisini zihnen, muhalefet eden partilerin yerine koyması icap eder.
- 2 — Adalet için kendisine gelenlerin arzularını yerine getirmelidir.
- 3 — Adalet ancak hükümdarın yiyecek ve giyerek bakımından lüksü tervec etmemesiyle mümkündür.
- 4 — Hükümdar muamelelerinde sert değil mülâyim olmalıdır.
- 5 — Tebasını kanunun tatbikinden memnun etmeğe çalışmalıdır. Fakat,
- 6 — Kanun hilâfına herhangi bir uzlaşmaya teşebbüs etmemelidir.
- 7 — Halkın işlerini kendi evinin işlerini kontrol ediyormuş gibi kontrol etmelidir ve vaziyete göre kudretle, icabında da mülâyemetle muamele yapmalıdır.
- 8 — Mümkün olduğu kadar bilgin toplamıya çalışmalı, ve eser, vermeleri için onları cesaretlendirmelidir.
- 9 — Hizmetçi, kadı ve diğer memurların, vazifelerini, asaletle ve iyi bir şekilde temsil etmelerine dikkat etmelidir.
- 10 — Boş bir gurur hissine yenilmiş olmamalıdır (59).

Gazzâlî, Halife Ömer b. Abdi-l-Aziz'in, Kurtubalı Muhammed b. Ka'bdan, adaletin izahını rica etmesine dikkati çeker; bu bilgine göre hakikî adalet, küçüklere bir baba, büyüklere bir oğulun yapabileceği gibi, eşit durumda olan birisine de kardeş gibi muamele yapmayı icap ettirir, ancak yanlış yapılan bir işi cezalandırmak ve bunu yapacak kudrette olmak lâzımdır (60). Gazzâlî en iyi kadı, karar-

(54) Aynı eser, başlangıç, «hükümdarların vazifeleri», vazife 2.

(55) Sırr., deneme I.

(56) Tıbr, s. 10.

(57) Kimya, Unsur II, madde 10.

(58) Tıbr, s. 10. Fakat bak. Kimya, aynı yer, burada işaret edilen duanın esası, devamı altmış yıldır.

(59) Bunlar ve çok faydalı diğer prensipler, idare san'atı, teb'anın ihtimamı ve emsalî meselelere hasredilen bir fasılda toplanmıştır. Kimya, Uns. II, 10.

(60) Aynı yer.

larında şahsî arzular yahut herhangi biryakınlık temayülü, korku veya ümit gibi şeyler, dolayısıyla önceden verilmiş hükümler bulunmayan fakat huzuruna çıkan herkese karşı bitaraf bir hareket tarzı takip edebilendir, diyen Halife Ali'den de iktibaslar yapar (61). Gazzâlî'yi bütün hareket ve sözlerinde hükümdarın mutlak bitarafılığı hususunda ısrar ettiren işte bu mükemmel adalet hissidir. Büyük veya küçük her şeye, yüksek veya âdi, asil veya aşağı tabakadan herkeşe eşit nazarla bakmalıdır ve kanunsuzluğa şiddetle mani olmalıdır (62). Gazzâlî Sasani veziri Buzurchimihir'e sorulan bir sual üzerine de nazarı dikkati çeker; vezire hükümdarların hangisi en büyüktür diye bir sual sorulmuş ve en büyük hükümdarın iyiye itimat eden ve fasidlere zulüm yapan olduğu cevabı alınmıştır. Gazzâlî aynı zamanda Büyük İskenderin hikâyesini zikreder. Büyük İskender bilginlere talihinin nasıl daha iyi olabileceğini sormuş, onlar da haksız sevgiler ve önceden verilmiş hükümlerden kaçınması, danışma heyeti toplamaksızın acele kararlara varmaması ve başkaları hakkında hüküm verirken bütün şahsî meyil ve nefretlerini bir tarafa bırakması icabedeceği cevabını almıştı (63).

İcra Kuvvetinin İş ve Vazifeleri

Bu konu, bizi, hükümdar yahut Emir'in şahsında temerküz eden idarenin icraî kolunun iş ve vazifelerine getiriyor. Gazzâlî *Tibru'l-Mesbûk* adlı kitabını, onu dikkatle mütalâa etmesi icabeden hükümdarlara tahsis etmiştir. İdeal bir hükümdarın lüzumlu vasıflarını izah eden Gazzâlî onun, zekâ, bilgi, anlayış, eşyayı tanıma, mertlik, teb'asına karşı sevgi, diplomatik kabiliyet, önceden görüş, kuvvetli bir isteme kudretine malik olması icap ettiğini ileri sürer. Ona göre, hükümdar, aynı zamanda, günün olaylarına, ve gelip geçmiş hükümdarların tarihine iyice vakıf olmalı, kadı, kâtip, genel vali ve diğer memurlarının iyi iş yapıp yapmadıklarını daima gözden geçirmelidir. İşte bir hükümdarı, ona göre, yer yüzünde Tanrının gölgesi yapacak başlıca vasıflar bunlardır (64). Gazzâlî, bir bilginin vaktile, büyük halife Harunu'r-Reşid'e, Ebubekir'in hakikatçılığından, Ömer'in, haklı ve haksız arasındaki fark isteginden, Osman'ın tevazu ve lûtfundan, Ali'nin bilgi ve adaletinden örnek alması icap ettiğini söylediğini de, hatırlatır (65). Bu arada kendisi, sığırmı yemliyen, devesini bağliyan, evini temizliyen, keçisini sağan, ayakkaşısını diken, elbisesini yamıyan, hizmetçi ile yemek yiyen, ihtiyaç duyduğunda hububatını eken ve çarşı işlerini kendisi gören, İslâm Peygamberinin durumunu açıklar. (66).

Hükümdar'ın Günlük Faaliyeti

Gazzâlî, idare hususunda hükümdarı başarıya götüren günlük hareket tarzına da temas ederek, onun yiyecek ve içeceği, hususi saatleri ve kendisi için lüzumlu saydığı çalışmalar hakkında geniş bilgi verir. Sabah duasından sonra

(61) *Tibr*, s. 14.

(62) *Aynı eser*, s. 4.

(63) *Aynı eser*, s. 60.

(64) *Aynı eser*, s. 53.

(65) *Tibr*, s. 15.

(66) *Kimya*, Unsur. IV. madde 2, Ebu Said Hudri tarafından ele alınmış bir rivayeti naklediyor.

hükümdar, tab'asına yapılan haksızlıkları araştırmak için dışarı çıkar. Sonra sarayda oturması ve yapılması mümkün şikâyetler hakkında, ilk elden bilgi almak maksadı ile, herkesin, kendisi ile temasına müsaade etmesi icap eder. Bilgi, zekâ, ve tecrübe bakımından kendisinden üstün olanlara danışmalıdır ve yabancı elçilerle bizzat kendisi görüşmelidir. Hükümdar, diplomasi ve siyasette iyi yetişmiş olmalı, ve sadece çekingenlik veya düşmanlardan korku yüzünden onlarla barışa yanaşmamalıdır (67). Hükümdarı içki, oyun ve av hususunda ifrata gitmemesi için ikaz eden Gazzâlî'ye göre, en iyi hayat sistemi şu vecizede ifade edilmiştir: «İş zamanında iş, oyun zamanında oyun.» Ona göre eski iyi hükümdarlar, zamanlarını dört kısma ayırmayı itiyad edinmişlerdir. Bunlar da ilk olarak dua, sonra devlet işleri, adalet ve ülkenin işleri için bilginlere danışma, üçüncü olarak yemek ve istirahat, son olarak da eğlence ve avdan ibarettir (68). Gazzâlî'ye göre, bilhassa işaret edilmeğe değer ki, hükümdar, gözde kadınlar tarafından yapılan tekliflere aldırmmamalıdır. Bu hususta, o yüksek makama seçildiği zaman, devlet işlerinde tesiri altında kalmak korkusu ile sevgili karısını boşıyan Halife Ömer misalini de nakleder. (69). Diğer bir yerde, hükümdarı, himaye sistemine karşı ikaz eder (70). Bununla beraber ancak şu hallerde tavsiyeye müsaade olunabilir: Tavsiye edilen şahıs hakkında memura mübalâğalı olarak hiç bir şey anlatılmadığı, yalan söylenmediği, tavsiyenin, haksız yere yapılmadığı, ve tavsiye edilen şahıs, bu memurun yapmış olduğu her hangi bir yanlış hareketten dolayı, lûtfu kaybetmek korkusu ile onu ikazdan vazgeçmediği zaman (71). Gazzâlî tarafından ortaya konulan bu yüksek ideale, zamanımız idarelerine felâket getiren himaye sistemlerini iyi bir şekilde kıyeshyabilir, bu prensipler takip edilseydi, hayatın örnek bir halde yükselebilmiş olacağını tahmin edebiliriz.

Gelir Kaynakları

Gazzâlî'nin meşru bir şekilde alınan vergi hususunda gayet sarîh fikirleri vardır: Kanunla tayin edilen miktarın dışında toplanan verginin tamamıyla nisab dışı olduğunu ileri sürmekte ve hatta müslüman ileri gelenlerinden alınan öşür (haraç) ve zekât ve nakdî ceza gibi alelâde kaynakları bile gayri meşru kabul etmektedir. Hükümdarın hazinesinden tahsisat alan namuslu bir insanın kendisine ödenen paranın, gayri meşru kaynaklardan gelmediği hususuna dikkat etmesi gerekir. Böyle bir kaynaktan gelmesi halinde mal ve mülkü meşru sayılmaz (72). Bu bize o zamanın bütçesi hakkında bir fikir veriyor. Anlaşılan gelir çeşitli müstakil bölümlere ayrılıyor, masraflar da bu bölümlere göre tanzim ediliyordu ve bazı haller müstesna, kanun hududunu da aşmamaya gayret sarfediliyordu.

(67) *Sırr.*, Denemeler, II ve III.

(68) *Tibr.* s. 58.

(69) *Kimya*, uns. II. madde 4.

(70) *Tibr.* İdare prensipleri, Pr. X.

(71) *Kimya*, uns. II, madde 4. Bu konuda bizzat Gazzâlî bir örnek vaziyetindedir. Onun hükümdar huzurundaki konuşması için bak. *Mekâtibat*, s. 9 v.d., burada hükümdarı, Tus ahalisinin durumu hakkında ikaz etmektedir.

(72) Aynı yer .

İdeal bir Hükümdar'ın Sadeliği

Tabiidir ki hükümdarın tasarrufunda bulunan muayyen gelirle bahsedilen bu umumî hizmetlerle birlikte, müreffeh ve lüks bir hayat yaşamak mümkün olmayacaktır. Bu sebeple durumun mahiyeti icabı olarak Gazzâlî, hükümdarın mümkün merteye sade itiyadlara sahip olması icap ettiğini ileri sürer. Bu hususta o meşhur Bedir gününde Peygamber'in Tanrı tarafından ikaz edilmesini bir misal olarak verir. O zaman Peygamber arkadaşları güneş altında olduğu halde kendisi gölgede duruyordu. Gazzâlî, bu örneği alarak kendi hükümdarını ikaz eder ve onun kendisini sadece çokluğun bir parçası olarak düşünmesi ve teb'asına kardeşce bir hisle muamele yapması icap ettiğini söyler (73). Gene Peygamber'den, teb'asına yumuşak ve müşfik olan hükümdarlara karşı Tanrı'nın yumuşak ve müşfik olacağını nakleder (74). Gazzâlî'nin, âdalet, müsavat ve sadelik hususunda örnek olarak kabul ettiklerinden birisi de Emevî hükümdarı Ömer b. Abdi'l-Aziz'dir. Ömer b. Abdi'l-Aziz, kızlarına bayram elbisesi almak için, devlet hazinesinden para çekmek istemiyerek, gelecek ay maaşını istemiş, fakat Maliye Nazırı tarafından, kendisine, maaşını çekmek istediği ay sonuna kadar yaşıyacağını kat'i olarak bilinmediği hatırlatılmıştı (75). Gazzâlî devamla işleri hakkında bilginlerden nasihat alan bir çok iyi hükümdarlardan örnekler zikreder: Meselâ Ata b. Ebi Ribâh, tahtta Halife Abdu'l-Melik b. Mervan'ın yanında oturur ve halife, ondan öğüt vermesini tavsiyelerde bulunmasını isterdi. Gazzâlî'ye göre, hükümdar, Tanrı'dan korkacak, O'nun kullarına hizmet edecek, Muhacirin ve Ensar (76)'ın ahfadına büyük bir dikkatle muamele edecek, hudut boylarında oturanlara karşı yumuşak davranacak, şikâyet için sarayının kapılarına kadar gelenleri kabul edecek, onlara daima açık bulunduracaktır. Halife, bütün bunları sabırla dinlemeli, bu prensiplere göre, hareket etmeli çalışmalıdır. Gazzâlî'nin büyüklüğünü göstermek için, şu olayı zikretmek kâfidir: Halife, bir gün ona, kendisi için ne istediğini sormuş, o da, hiç bir Tanrı kulundan bir isteği olmadığı cevabını vermiştir. Bu ve Haccac b. Yusuf, Harunu'r-Reşid, Mu'tedid bi'l-lâh ve başka hükümdarların tarihlerinden alınan diğer fıkralar, bize, hükümdarların ilim bakımından yetişmiş olmaları, ve hükümdarla idare edilen arasındaki müsavat anlayışının ideal durumu hakkında bilgi vermektedirler (77). Bu yüksek ideallere rağmen, Gazzâlî haklı olarak İslâmın ilk günlerinden bu tarafa, zamanın değiştiğini kabul eder, namuslu işin yanında, halk üzerinde psikolojik bir tesir icra etmesi istenilen muayyen bir prestij, memlekette kanun ve nizamı -ki bu devlet idaresinin ilk şartıdır- muhafaza gibi başka şeylerin de gerekli olduğu ve hükümdarın, devlet işlerinin noksan kalmasını mucip olacak şeyleri yapmaktan çekinmesi icap ettiği mütalâasında bulunur (78).

(73) *Tibr*, Prensip V.

(74) *Aynı eser*, Prensip VIII.

(75) *Tibr*, s. 49.

(76) Muhacirin, Kureyşler'in takibatına maruz kalmış ve Peygamberle birlikte Mekke'den ayrılmış bulunanlar, Ensar ise, onu Yesrib (Medine) e kabul ederek, yardımcısı olanlardır.

(77) *İhya*, II, 9, IV.

(78) Aynı yer. «Şerefli unsurlar» vasıtası ile prestijin önemi için bak. Bagehot, *English Constitution*, fasıl I.

Kölelik

İslâmî ideal'in esası, bütün insanların kanun nazarında eşit olmasına dayanır. Belki de bu hakikat üzerinde duran Gazzâlî, hükümdarına, halka bu şekilde muamele yaptığı zaman, onların, kanun nizamı ile uyusabileceklerini, söyler ve en iyi müslümanların birbirlerine, karşılıklı sevgi ve hürmet besleyenler; en fenaların da karşılıklı muamelelerinde iğbirar bulunanlar olduğuna dair meşhur hadisi hatırlatır (79). İşte İslâm'da kölelik sisteminin esası budur. Gazzâlî, aynı zamanda, efendilerin, köleleri besliyecekleri, kendileri gibi giydirecekleri, ve onları kullanmıyorlarsa, Tanrı'nın bu kullarını ebedî bir intizar içinde bırakmıyarak, hemen azad edeceklerine dair olan diğer bir hadisi nakleder. Ve daima, bu halin, Tanrı'nın arzusu olduğunu, O'nun efendileri köle, ve köleleri de bu günkü sahiplerinin efendisi yapabileceğini, hatırlatmak lâzımdır. Gazzâlî, kölelerin, yiyecek ve giyecekten mahrum edilmemesini ve onların asla hakir görülmemesini ister. Eğer onlar, her hangi yanlış bir hareket yaparlarsa, efendiye, kendisinin Tanrının emirlerinin aksine olarak pek çok günah işlediğini hatırlatmak lâzımdır (80).

Gizli Hizmet Teşkilâtı

İdeal hükümdar, devletin, gizli işlerine büyük bir önem vermelidir. Gazzâlî'nin işaret ettiğine göre, emrinde gizli hizmet adamları olmıyan ve memleket ahvali hakkında daimî olarak haberler almıyan bir hükümdar, ruhsuz bir vücuda benzer (81). Bununla beraber, o, devlet ve aile sırları meselesinde muayyen sınırlar çizer; bu konuda, bir adamın duvarından atlıyarak casusluk yapmak istiyen Halife Ömer'e, ev sahibinin, böyle yapmakla Kur'an'ın buyruklarına karşı gelmiş olduğunu söylediğini nakleder. Zira Kur'an, (i) başkalarının sırları ile ilgilenmemeyi (82), (ii) başka bir kimsenin evine ön kapıdan girmeyi (83), (iii) her hangi bir eve, ancak sahibi ile konuştuğundan ve ona selâm ve hürmetlerini sunduktan sonra girmeyi emretmektedir. (84). Bu gün tamamiyle malûmdur ki, her hükümetin, görünmez iç ve dış tehlikelere karşı, kendisini koruyacak bir gizli hizmet teşkilâtı vardır. Gençliğinde büyük bir nazırın muhitinde yaşamış olan Gazzâlî, bu gizli hizmet müessesine lâyık olduğu önemi vermiş ve fakat bazı kuyudat ve tahdidat koymuştur ki zamanımız hükümetlerinin bunları benimsemesi faydalı olur (85).

Gazzâlî ve Demokrasi

Burada Gazzâlî'nin tatbikî siyaset anlayışından biraz ayrılmak icap edecektir. Hatırdan çıkarmamız icap eder ki, siyasî teşkilâtlanma hakkında Gazzâlî'nin görüşü, zamanımız demokratik görüşünden farklıdır. Demokrasi, bütün müterafik neticeleri ile birlikte, bir kontrol ve muvazene sistemini, ve hükümdar selâhiye-

(79) *Tibr*, Prensip IX.

(80) *Kimya*, uns. II, mad. 5.

(81) *Sırr*, Deneme 5, memleketin teşkilâtlanması hakkında.

(82) *Kur'an*, LXIX, 12.

(83) *Aynı eser*, II, 189.

(84) *Aynı eser* XXIV, 27.

(85) *İhya*, II, 9, il.

tinin teşrii otorite tarafından hudutlandırılmış olmasını icap ettirir. Teşrii otoritenin, fiilen, seçilmiş mümessiller eline geçinciye kadar icra kudreti üzerinde daha fazlaşan bir hakimiyeti vardır. İslâm'da hakiki manada hükümdarlık yoktur, fakat Gazzâlî'nin zamanında bu ideal, yerini, bir zamanların kudreti İslâm İmparatorluğunun muhtelif yerlerinde gelişen bir çok sülâlelere terketmişti. Gazzâlî'nin yaptığı iş, bu iki fikri bir araya getirmek suretiyle hükümdarlığın İslâmî müsavat idealine nasıl uydurulabileceği ve Şeriatın emirleri ile nasıl hudutlanabileceği hususunda neticelere varmış olmasıdır. Gazzâlî, peygamber ve halefleri tarafından ortaya konmuş ideali esas alarak hükümdarlığı, demokratik bir emirlik vaziyetine getirir. Bu iki müessesenin ayrı kutuplar olmaları dolayısıyla meselenin son derece güç olduğu malumdur. Ancak Gazzâlî, bupnun farkındadır. İdealin, İslâm dünyasının değişen şartlarının ışığı altında tatbik imkânı olmadığını bilmekte, fakat, şerefli bir insan olarak, onu esas alacak bir teşebbüs yapılabileceği mülâhazasıyla noktai nazarını korkusuzca ifade etmiş bulunmaktadır.

Her ne kadar, zahiren onun ideali ile zamanımızın demokratik fikirleri arasında büyük bir ayrılık göze çarpıyorsa da, meseleye biraz daha nüfuz edildiği zaman, ikisi arasındaki ayrılığın görüldüğü kadar büyük olmadığı anlaşılır. Zira her iki vaziyette de üstün tutulan ister beşerî, ister ilâhî olsun. Kanun'dur. Bununla beraber her iki sistem de Büyük Harbin sonunda meydana çıkan zamanımız diktatörlüklerinden ayrıdırlar. Bu diktatörlüklerde diktatörün kudretinin mutlak surette hududu yoktur. O, kudretini tahdit edecek her hangi meşru bir hudut, bir kontrol, yahut muvazene tanımaksızın ve bir danışma hey'eti lüzumunu kabul etmeksizin, serbest hareket eder. Kendisini, bütün kanun ve müesseselerin, bizzat kendisi tarafından kurulmuş, kendi temayülllerine uygun olarak karışıklığı sona erdirecek beşerî nizamın, üstünde sayar.

Danışma Hey'eti (Konsey)

Anlaşıyor ki demokrasi ve diktatörlük sistemleri arasındaki fark, danışma hey'eti için duyulan ihtiyaca dayanmaktadır. Gazzâlî, bunu başarılı bir hükümdarlık için bir zaruret olarak ileri sürer. Danışma Hey'eti için duyulan ihtiyaç, siyasete hasrettiği bütün fasıllar ve kitaplarında belirtilmiştir. Ona göre hükümdar, idarenin her hangi bir sahasında bilgin ve uzman olan kimselerin mütalâasına müracaat etmelidir (86). Bu husus, *Tibru'l-Mesbuk*'da büyük bir katıyetle izah edilerek, adaletten sonra idarenin ikinci esasının bir danışma hey'eti için duyulan ihtiyaç olduğu ifade edilmiştir. Daha önce zikredildiği gibi, bilginlerin fikrine müracaat eden hükümdar, iyi bir hükümdar olarak nazarı itibara alınabilir, çünkü bilginler, müstakil olarak hareket etmeyi öğrenmişlerdir, ne kralların elini öper, ne de, bir hükümdarın dindarlığı veya iyi işleri dolayısıyla hürmet kazanmış olması hali müstesna, onun önünde boyun eğerler (87). Gazzâlî, başka bir yerde, aynı hakikate bir misal olmak üzere İmam Sufyan-i Sevri'den nakiller yapar (88) ve peygamberin, Kur'anda tenbih edilmiş olan Tanrının muayyen emirlerine uygun olarak, arkadaşlarının tavsiyelerine müracaat adetinde olduğunu ifade eder (89).

(86) *Tibr*, İdare Prensipleri, prensip I.

(87) *Kimya*, uns. II, Madde I.

(88) *Aynı eser*, s. 71.

(89) *Aynı eser*, fasıl 2.

Eyalet İdaresi

Gazzâlî'nin eyalet valilerinin vazife ve faaliyetleri hakkında gayet açık düşünceleri vardır. Bu arada Halife Ömer tarafından valilerinden Ebu Musa el-Eş'ari'ye gönderilmiş olan talimat mektubundan bahseder. Bu mektupta halife, en iyi valinin idaresi altında bulunan insanlara iyilik yapan; en fenasının ise, onlara sert muamele eden olduğunu ifade etmektedir. Hiç bir vali öfke ve arzusuna mağlûp olarak emirler vermemelidir (90). Gazzâlî, Sasanî İmparatoru Erdeşir'e atfedilen şu hikâyeye de nazarı dikkati çeker. Erdeşir'e göre eğer bir hükümdar, belli başlı memurlarını ıslah edemez ve onları fena işler yapmaktan menedemezse, onun halkı herhangi bir yolda ıslah edebileceği, beklenebilir. Gazzâlî eyalet işlerinin idaresinin memleket asillerine verilmesini ister, böylece, memleket müdafaasının olduğu kadar, her kalede bulunan yiyecek ve suyun da sıkı bir kontrolü mümkün olacaktır; kale komutanlarının, idareleri altında bulunan askerlere, iyi ve müşfik davranmaları icap eder. Onlar, en küçük şeyleri bile tetkik etmeli ve değerini vermelidirler.

Ve lâ tahkirenne emren sagîren fe-rubbema Temutu'l-afâ'i min sumumi'l - akârib (91).

Vali ve kale komutanları kendilerini muvakkat olarak cinnete ve sayısız kötü neticelere sürükliyen her hangi bir içkiyi kullanmaktan mutlak surette sakınmalıdırlar (92).

Vezirlik

Gazzâlî idare teşkilâtı ile ilgilendiği kadar haklı olarak namuslu bir vezire olan ihtiyaç meselesine de büyük bir önem verir ve *Tibr*'de bütün bir bölümü bu konuya tahsis eder (93). İyi bir vezire sahipse, sultanın değeri artar ve şöhreti yayılır; zira sadık bir vezir hükümdarın sırlarının koruyucusu ve kendisiyle diğer memurları arasında başlıca mutavassıttır. Diğer taraftan hükümdarlar, vezirlere hürmet etmeğe mecburdurlar, zira (o zaman kabul edilen ideal bu idi) onlar hükümdarların hatalarını düzeltirler. İran hükümdarı Erdeşir'in her ne zaman olursa olsun iş yapabilecek durumda olan şahısları dört guruba ayırdığı söylenir ki bunlar da bilgin bir sekreter, namuslu bir nazır, müşfik bir mabeynci ve iyi bir müşavirdir.

Netice

Siyasî düşüncesine kısaca temas ettiğimiz bu büyük bilgin, kendisinden önce gelen bilginlerin bir kısmından üstündür. Zira o hamisi Nimazu'l-Mülk'ün sarayına devam ettiği sırada memlekette siyaset makinesinin çalışmasına uygun olarak mükemmel bir şekilde yetişmiş ve siyaset meselesi üzerinde sıkı bir çalışma yapmıştır. Talii müreffeh bir hayattan ayrılmak, eserlerinin çoğunu Suriye, Arabistan yahut anayurdundan uzak herhangi bir başka yerde tam bir tarafsızlıkla

(90) Aynı eser, Prensip III.

(91) «Küçük bir şeyi küçümsemeyiniz, zira, çok defa engerek yılanları akreplerin zehiri ile öürler.

(92) Sırr., Deneme, 6.

(93) Fasıl II.

yazmak şeklinde tecelli etmiştir. Mübahasesinde, el-Maverdî'ye kıyas bakımından olduğu kadar, tahlil bakımından da üstündür. Halbuki *Kâbusname* müellefinin eserleri hükümdarı için eşsiz bir şahanelik ve güzellikle yazılmıştır. Aynı zamanda Gazzâlî, tahlillerinde Selçuklu vezirinden daha fazla müstakil ve daha fazla bittaraf olan bizzat Nizamü'l-Mülk'den de üstündür. Bir siyasî nazariyeler tarihi tetkikçisi, Roma tefekkürünün tereddidi ve hıristiyanlık devrinin başlangıcı arasında tahminen XIII üncü asra gelinciye kadar mevcut olan büyük boşluğa müstağni kalmaz. Bu devirde tefekkür bir ruhsuzluk ve yarı ilmilik arzutmekte, halk ise atıl ve zevk u safa peşindedir. Eğer bu suni boşluk Maverdî, Nizamü'l-Mülk ve Gazzâlî gibi hikmet devleriyle doldurulursa malûmatımız daha fazla zenginleşecek, düşünce zincirleri daha devamlı olacaktır. Hatta Şark tefekküründe bile Gazzâlî'nin yeri muayyendir. Başka bir yerde de söylendiği gibi (94) yollar ayrılmış ve halk, ilham için putperest doğu istikametinde bakmağa başlamıştı. İşte Gazzâlî'nin büyüklüğü, onlar tam manasile tayin edilmemesine rağmen, parlak İslâmî renkler yanında, son defa olmak üzere, bir defa daha pagan renklere yer vermek suretile, arzu edilen terkibi başarılı bir şekilde meydana getirebilmiş olmasıdır.

(94) Sherwani, *The Political Thought of el-Mâverdî, etc.*, s. 23.

BEYLİKLER DEVRİ MİMÂRİSİNİN KLÂSİK OSMANLI SANATINI HAZIRLAYIŞI

Prof. Suut Kemal YETKİN

Son zamanlara kadar, Selçuklu san'atından sonra Osmanlı san'atına geçilmesi, san'at tarihçilerimizin tuttuğu alışılmış bir yoldu. Bugün bu yol bırakılmak üzere-dir. Sayıca az da olsa yazılanlar bunu gösteriyor. Selçuklu İmparatorluğunun çözülüp dağılmasından sonra Anadolu'da kurulan Türkmen beylikleri on dördün-cü ve on beşinci yüz yıllarda boş durmamışlar, bir yandan Bizanslılarla ve biri-birleriyle uğraşırken, bir yandan da fikir ve san'at hareketlerini tutmasını ve geliştirmesini bilmişlerdir. Osmanlıların da ilk yapılarını içine alan, Selçuklula-rın yapı ve süsleme sanatına bir takım yenilikler getiren bu devir san'atını göz-den geçirmeksizin, büyük Osmanlı san'atını anlamağa imkân yoktur.

Bu yeniliklerin başında mekân anlayışının gelişmeğe başlaması, son cemaat yerinin doğması, avlunun cami gövdesine katılması, portalların sadeleşmesi, do-luluk ve boşlukların denkleşmesi, mermer kaplamaların kullanılması, iç ve dışın ahenkleşmesi gibi özellikler gelir. Bunları da daha çok Anadolu'nun batı bölge-lerinde hüküm sürmüş olan Saruhan, Aydın, Menteşe ve Osmanoğullarının vücuda getirmiş oldukları cami ve medreselerde gerçekleşmiş görürüz. Türk san'atı tari-hinde hiç şüphesiz ehemmiyetli yerleri olmakla beraber, Karaman ve Eşrefoğul-larının yapı san'atı, daha çok Selçuklu san'at anlayışını devam ettirir. Bu anla-yış medreselerde daha açık olarak görülmektedir.

Selçuklular zamanında yapılmış olan camiler, bütün İslâm memleketlerinde gelenek olan çok sütunlu Ulu Cami tipindedir. Sivas, Niksar (Tokat), Konya, Divriği, Erzurum Ulu Camileri, Şam'daki Ümeyye, Kayrahan'daki Seydi Ukba, Kurtuba'daki Cami-i Kebir gibi yapılara benzer, Sivas'daki Ulu Cami'den başka bunların hepsinde mihrabın önündeki mekân, birer küçük kubbe ile örtülmüş-tür. Bu kubbeler, mevzii birer hacim denemesi sayılırsa da, cami içini bütün sü-tunlardan kurtarıp toplu ve geniş bir mekâna götürmekten uzaktır.

Toplu Mekâna Doğru :

Beylikler devrinde, mekânın toplu olarak ele alındığını ilkin Saruhan Oğul-larından İshak Çelebi'nin 1366 (hicri 768) yılında¹ Manisa'da yaptırdığı kendi adını taşıyan Ulu Camide görürüz. Bu çok sütunlu yapıda 10 m, 8 çapında olan

(1) R. Riefsthal, *Cenubu Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi*, adlı eserinde, camie bitişik olan medresenin portali üstündeki kitabenin tarihini camie malederek, onun 1374 tarihinde ya-pıldığını yazarsa da caminin kitabesinde hicri 768 tarihi okunmaktadır. Profesör Diez'le doçent As-lanapa'nın birlikte yazdıkları *Türk Sanatı*'nda da inşâ tarihi olarak 1379 yılı gösterilmiştir. Bak.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kitâbeler*. İstanbul 1929, 74. S.

kubbe, mekânı bir sekizgene çeviren altı ayağa ve kible duvarına oturarak büyük bir boşluk sağlamaktadır. Böylece Anadolu'da ilk defa olarak çok sütunlu cami bünyesinde toplu ve geniş bir mekâna doğru gidilirken, Selçuklular zamanında tek tük yapılmış, fakat çok yayılmamış olan, Konya'daki İnce Minâreli ve Karatay Medreseleri gibi tek kubbeli küçük eserler de Beylikler devrinde devam etmiştir. Osmanogullarının İznik'deki Hacı Özbek (1334), yine İznik'deki Yeşil Cami (1379), Milas'daki Firuz Bey (1396)², Karaman Ogullarının Mut'daki Lal Ağa Camii (1356), Konya'daki Hasbey Darülhuffazı (1421); Menteşeoğullarının Balat'daki İlyas Bey Camii (1404) bu küçük kubbeli yapıların en dikkate değerlerinden bir kaçıdır. Bu yapılarda toplu bir mekân elde edilmişti. Ama bunlar, büyük bir boşluk sağlamayan küçük yapılarıydı. Geniş bir mekânı örtecek büyük bir kubbe için malî ve teknik imkânlar henüz sağlanamamıştı. Böyle olunca, bu defa başka bir yoldan, iki kubbeyi arka arkaya getirmek suretiyle geniş bir hacim elde edilmek istendi. Bursa'daki Yıldırım Camii (1389) ile Yeşil Cami (1424); Selçuk'taki, Aydın Ogullarından İsa Beyin yaptırdığı İsa Bey Camii (1375) bu tarzın en başarılı ve en eski örnekleridir. Fakat bu tarzdaki camilerde iki mekân birbiriyle kaynaşmadığından istenilen geniş ve toplu mekâna varılamamıştır.

Bir hamle daha yapmak gerekiyordu. Bu hamle, iki kubbeli bir camide, aradaki kubbenin yarım kubbeye çevrilmesi suretiyle ilkin, Aydın Ogulları zamanında yapılmış olan Tire'deki Yeşil İmâret Camiinde kendini gösterdi. 1334 ? yıllarında yaptırılmış olan bu cami³, bu tarzın ilk mütevazî örneği ise, ilk büyük örneği de, 1765 de bir yer depreminde yıkılan İstanbul'daki Eski Fatih Camiidir (1462-71)⁴. Sinan-ı Atik'in eseri olan ilk Fatih Camii'nin ehemmiyeti, Edirne'de 1447 de tamamlanan Üç Şerefeli Camiin 24 m, 10 çapındaki kubbesinden ilhamını alan 26 m çapındaki kubbesine bilhassa büyük bir yarım kubbenin eklenmiş olmasından ileri gelmektedir. Böylece Tire Camii ile Üç Şerefeliyi kaynaştırarak büyük bir hacmi gerçekleştirme yolundaki ilk denemeyi eski Fatih Camiinde görmüş oluyoruz.

Kubbe yönüne bir yarım kubbe eklendikten sonra, simetri prensibi uyarınca, karşı yöne de bir yarım kubbe eklenmesi gerekiyordu. Netekim 1506 da inşası tamamlanan Bayezit Camiinde, Mimar Hayrettin, kible yönündeki yarım kubbenin karşısına da bir yarım kubbe eklemek suretiyle bu prensibi tatbik etti. Bayazit Camiinde, yanlardaki kolları ve bunların bağlandıkları kuzey-batı yarım kubbesini hayâlen kaldırırsak, eski Fatih Camiini buluruz⁵.

Toplu ve geniş bir mekâna doğru yönelen bu araştırma ve gelişme hamlelerini göremedikleri içindir ki bazı yabancı san'at tarihçileri, klâsik Osmanlı camilerinin ilk örneği olan Bayazit Camiini Ayasofya'nın bir kopyası saymışlardır.

Bir taraftan geniş, toplu bir hacmi gerçekleştirme gayreti, Türk mimarları-

(2) Bu cami, Milâs'ın, 1390 ile 1402 arasında Osmanlı idaresinde bulunurken, Osmanlı ümerasından Firuz bey tarafından yaptırılmıştır.

(3) R. Riefsthal'ın adı geçen eseri. Sahife 26-27.

(4) Şimdiki Fatih Camii III. Mustafa tarafından yaptırılmış, 1771 tarihinde namaza açılmıştır. (Eski Fatih Camii hakkında; Mehmet Ağaoglu, Fatih Camiinin şekli aslısı. Hayat Mecmuası, sayı : 45).

(5) Halim Bakı Kunter - Ali Saim Ülgen - Fatih Camii ve Bizans Sarıncı. İstanbul 1939. Sahife, 7.

ni yeni buluşlara götürürken, bir taraftan da alışılmış şekillere uyularak yine İstanbul'da Mahmut Paşa (1644), Murat Paşa (1466) Camileri gibi iki; Davut Paşa (1485), Firûz Ağa (1491) Camileri gibi tek kubbeli küçük camiler de yapıyordu. Ama Bayazıt Camiinde hedefini bulan san'at iradesi, yeni şekilleri gerçekleştirmede gecikmedi.

Dokuz metre çapındaki kubbesine dört yarım kubbenin ilâvesiyle, merkezi sistemin ilk örneğini, Diyarbakır'daki Kurşunlu Cami de denilen Fatih Paşa Camiinde (1522) görürüz⁶. Ama bu sistemin en parlak, en ileri ilk örneğini Şehzade Camii (1548) ile Mimar Sinan vermiştir.

Küçük Fatih Paşa Camii ile Şehzadebaşı Camii arasında 26 yıllık bir zaman olduğuna ve yine Sinan'ın eseri olan Üsküdar'daki üç yarım kubbeli **Mihrimâh** Camii⁷ 1547 de yapıldığına göre, Şehzade Camiini Diyarbakır'daki camiin bir ilhamı saymaktan çok, **Mihrimâh** Caminin mantık bir neticesi olarak görmek akla daha yakındır.

Bu durum, sadece birbirinden habersiz iki Türk mimarının aynı araştırmalar neticesinde aynı şekillere vardığını gösterir.

Artık geniş bir mekânı, merkezi geniş bir kubbe altında toplayıp en gelişmiş şekle varmak için bir adım daha atmak lâzımdır. Bu adımı da yine Sinan attı. Yarım kubbeleri kaldırıp, onları sekiz ayağa oturan 31 m. 28 çapındaki bir kubbenin bünyesine katmak suretiyle, Edirne'deki Selimiye (1569-75) yi yarattı.

Son Cemaat Yeri :

Selçuklu camilerinde görülmeyen son cemaat yeri ilkin Karamanoğullarının 1302 tarihinde Ermenak'da yaptırdıkları Ulu Camide görülür. Bu yer, üç nefi kibleye paralel olan camiin kuzey yönünde değil, batı yönündedir, ve neflere dikey düşmektedir. Yine Ermenak'da yapılmış Sipas Camii (1306-49), Akmescit (1300) gibi yapıların son cemaat yerleri de aynı durumdadır. Bunları birer ürkek deneme saymak yerinde olur. Son cemaat yeri, tam bir şekilde, kible duvarına paralel olarak ilkin Osmanogullarının 1331 tarihlerinde İznik'de yaptırdıkları Hacı Özbek, Aydın Ogullarının 1334 tarihinde Tire'de yaptırdıkları Yeşil İmâret Camilerinde kendini gösterir. Bursa'daki 1339 tarihli Orhan Bey Camiinin de son cemaat yeri vardır. Kısa fasıllarla birbirini takip eden bu camilerin bünyesinde yer alan son cemaat yeri, 14 üncü asrın ikinci yarısından sonra daha yaygınlaşır.

Kuzey Anadolu'dan da bir misâl vermiş olmak için Candaroğullarından Emir İsmailoğlu Halil beyin 1363 (hicrî 765) tarihlerinde, Kastamonu'nun Kemah köyünde yaptırdığı Halil bey Camiini zikrederim. Bu küçük camiin de üç kemerli bir son cemaat yeri bulunmaktadır.

Bu mimârî organ, en mütekâmil şeklini, revaklı avlu ile kaynaşarak bulmuştur.

Avlu :

Selçuklu camilerinde, camiin önüne ilâve olunmuş revaklı bir avlu görülmez. Pervâneogullarından kalma 1267 (hicrî 666) tarihli Sinop'taki Alâaddin Camii-

(6) E. Diez - O. Aslanapa. Türk Sanatı. İstanbul 1955. 303. s.

(7) E. Diez - O. Aslanapa. Aynı kitapta: «Üsküdar'da Sinan'ın, merkezi kubbe ve üç yarım kubbeden ibaret tek örnek olarak yaptığı İskele Camii... 303. S.» demektir. Halbuki aynı Mimar Sinan'ın Manisa'da yaptığı Muradiye Camii de ((1583 - 86) üç yarım kubbelidir.

nin avlusu revaksızdır. Bir dik dörtgen içinde, eşit iki bölüme ayrılan ve birinci bölümü teşkil eden revaklı avlu, ilk olarak Beylik devrinde kendini gösterir, ve camie klâsik şeklini verir. Revaklı cami tipinin ilk güzel örneğini Saruhan Beyliği zamanında Manisa'daki **İshak Bey Camii**nde görürüz. Bunun ardından, Aydın Oğullarının Selçuk'taki **İsa bey Camii** gelir. Bu camii yapan mimarın Şamlı olduğu düşünülerek burada Ümeyye tesiri hatıra gelirse de, daha önce inşa edilmiş olan İshak Bey Camii için böyle bir şey düşünülemez.

Osmanoğullarının İznik'te ve Bursa'da yaptırdıkları camilerde avlu yoktur. Avlulu ilk Osmanlı camii örneğini görmek için Bursa'dan Edirne'ye geçmek, inşası 1447 de ikinci Murat zamanında tamamlanan Üç Şerefeli ile karşılaşmak lâzımdır. Bu cami büyük kubbesi, küçük kubbelerle kapatılmış olan son cemaat yeri, revaklarla çevrili ve ortası şadırvanlı avlusu ile, Osmanlılar devrindeki klâsik san'atın ilk ehemmiyetli yapısı olan Bayazıt Camiine götüren ilk kademedir.

Portallerin Sadeleşmesi :

Selçuklu san'atında portal, gerek camide, gerek medresede, yapının dışında en ehemmiyet verilen yerdir. Bu ehemmiyet de, portale verilen yükseklik ve taşı baştan aşağı kaplayan hendesi şekiller, yazılar ve mücerretleştirilmiş bitki unsurlarıyla kendini belli eder. Beylikler devrinde bu anlayışın devamını bilhassa Karaman medreselerinin portallerinde görürüz. Fakat bu anlayış, Ermenak'taki Tol Medresenin portalinde görüldüğü üzere ya lüzumsuz ve mantıksız şekillere, yahut da Niğde'deki Ak Medrese'nin portalinde olduğu gibi, kendini nisbetsizliklere kaptıracak kadar yaratıcılığını kaybetmiştir. Yaratıcılığını kaybeden her san'atın, önceki san'at geleneğinden ayrılamadığı için, yenilikler ardından koştuğu takdirde düşeceği durum budur. Karaman devri cami ve medrese portallerinin şişkinleşen ve tabiattaki örneklerine benzemeğe başlıyan süslerini de bir ilerleme olarak göstermek tamamiyle yanlıştır.

Portalın süslerinden silkinerek sadeliğe gittiğini görmek istiyorsak, Anadolu'nun batıya düşen beyliklerinde, bilhassa Aydın, Mentеше ve Osmanoğullarının mimâri eserleri üzerinde durmamız gerekir. Bu sâdeleşmeyi, bu beyliklerin maddi kaynaklarındaki darlıktan çok yeni bir san'at anlayışının doğmuş olmasına vermek daha doğru olur. Taş, devamın ve sağlamlığın sembolüdür. Taşı dantelâ gibi işlemek, onun özüne aykırıdır. Bu bakımdan Bursa'daki Orhanbey (1339), Selçuk'taki İsa Bey, Mentеше Oğullarının Peçin'deki Ahmet Gazi Medresesi (1375) ile Söke kazasının Balat köyündeki İlyasBey Camii (1404) gibi yapıların, her tarafı kaplayan oyma süslerden sıyrılarak, basit silmeler ve sade kemer kavisleriyle yetinmelerini bu yeni san'at anlayışının ilk başarılı denemeleri sayabiliriz. Ahmet Gazi Medresesinin dik dörtgen portalini sadece yuvarlak silmeleriyle, içiçe iki şişkin sivri kemer süslemektedir. Aynı sâdeliğe gidişi, Balat köyündeki İlyas Bey Camiinde de görürüz. Camiin giriş kapısı, yanlarındaki acurlu pencereler ve bunların üstündeki küçük kemerler, taşkın sivri bir kemer kavsi içine alınmıştır.

Gerek İznik'teki, gerek Bursa'daki ilk Osmanlı camilerinin kapılarına da aynı anlayış hâkimdir.

Doluluk ve Boşluk :

Selçuklu camileri, dikkati portale çeviren süsleyici bir anlayışın ifadeleri olduğu için, gerek avlunun, gerekse bizzat camiin duvarları som olarak bırakılmış, bazan da sağır kemerlerle iktifa edilmiştir. Bu anlayış neticesinde, Selçuklu med-

reselerinin kuşatma duvarları, bu yapılara birer müstahkem mevki manzarası verecek surette yüksek tutulmuş, bazan, Sivas'taki Gök Medrese'de olduğu gibi, istinad pâyeleriyle de desteklenmiştir. Cami duvarlarının, bilhassa ön yüzlerinin sağır şekillerinden kurtulup hem teknik, hem estetik bakımdan ehemmiyetle ele alındığını, onların satıhlarında, üst üste iki dizi halinde pencereler açılarak, doluluk ve boşluk muvazenesinin kurulduğunu yine ilk defa Beylikler devrinde görürüz. Bursa'daki Yeşil Cami ile Milâs'taki Firûz Bey, Selçuk'taki İsa Bey Camii bu anlayışın da ilk güzel örnekleridir. Bu anlayışın tekemmülü, klâsik Osmanlı camilerinde bütün zenginliği ile görülür. Bir Süleymaniye'nin doğu ve batı tympanlarındaki pencere dizileri, yalnız cami içini aydınlatmak kaygısı ile değil, hem yarım kubbelerin kabarıklığını geniş iki kemerle karşılamak, hem de o kemerlerin çerçevelediği satıh üzerinde, doluluk ve boşlukla bir ritim sağlamak gayesiyle tatbik olunmuştur. Bu estetik sonuçlar Beylikler devrinin denemelerini olgunlaştırmakla elde edilmiştir. Süleymaniye Camiinin cephesi ile Yeşil Camiinin cephesini kıyaslamak, doluluk ve açıklık probleminde iki yapı arasındaki benzerliği ve alınan yolu açık olarak ortaya koyar.

Doluluk ve boşluk muvazenesi, camiin cephelerine, bazan her tarafına mermer levhaların kaplanması ile aynı zamanda kendini gösterir. İsabey camiinin cephesi, yani batı duvarı mermer yontma taşlarla kaplanmıştır. Milâs'taki Firûz Bey, Balat'daki İlyas Bey, Birgi'deki Ulu Cami, Konya'daki Hasbey Darülhuffazı için de böyledir.

Gerçi mermer kaplamalı portal cepheleri, Selçuklular zamanında da vardır. Konya'daki Karatay Medresesi bu hususta tipik bir misaldir. Ama mermerin sadelikle birleşerek yaygın bir şekilde kullanılması on dördüncü asırda görülen bir özelliktir.

İç ve Dışın Ahengi :

Selçuklu camiine veya kapalı medreselerine yalnız cepheden bakılmalıdır. Yanlardan, ve arkadan bakılırsa, yapıda dikkate değer bir şey görülmez. Gördüklerimiz, içeride gördüklerimize uymaz; yan ve arka yönlerde, dikkati kendine çekerek yüksek kubbeyi koruyan portal bulunmadığından, kubbe ile gövde arasındaki nisbetsizlik daha belirgin olarak gözlere çarpar. Buna karşılık Beylikler devri yapılarında, dışta toplu bir ahenge gidilmeğe başlanmış, dışla iç ayarlanmıştır. Firûz Bey, İlyas Bey, İsa Bey Camileri bu bakımdan ilk başarılı örneklerdir. Bu yapılardan sonra gelenler, bizi Selimiye'nin veya Sultan Ahmed'in, satıhlardan ve kürelerden teşekkül eden bünyeleriyle ışık - gölge oyunlarını gerçekleştiren toplu ahengine ulaştıracak, dışla iç arasındaki tezat örtadan kalkacaktır.

Selçuklu yapılarında yerini ve nisbetini bir türlü bulamayan minâre de, İznik'teki Yeşil Cami'de veya İlyas Bey Camiinde olduğu gibi yerini ve nisbetini bulacak, camiin gövdesinden ayrılmaz estetik bir unsur olacaktır.

Böylece Beylikler devrinde, bazan şu, bazan bu yapıda ayrı ayrı kendilerini gösteren mimârî organlar birleşerek ve Selçuklu san'atının kırık kemerleri, mukarnasları, portallerin yan hücreleri ile kaynaşarak Edirne'ye, oradan da İstanbul'a geçmiş ve en güzel klâsik yapı örneklerinin gerçekleşmesini sağlamıştır.

Beylikler devrindeki yapıların monografileri tamamlandıktan sonra, bu gerçekler daha iyi meydana çıkacak, klâsik Osmanlı mimârisinin, aynı zincirde son kemal halkasını nasıl teşkil etmiş olduğu da daha açık olarak anlaşılacaktır.

Samîler-araplar ve Güney arabistan Devletleri

Doç. Dr. Neş'et Çağatay

Geçen yüzyılın sonlarına doğru Yemen'de Ma'rib bölgesinde yapılan arkeolojik araştırmalar, bu bölgenin, Milâddan 10-15 yüzyıl önceye çıkan eski ve parlak bir medeniyete sahip olduğunu göstermektedir.

Eski Arap tarihçileri ve eski arap rivayetleri burayı yani Güney Arabistan'ın bilhassa Yemen dolaylarını, arap milletinin en eski ana yurdu olarak göstermektedirler ki aşağıda görüleceği üzere bu fikir ve söylentiler yeni zamanlarda yapılan jeolojik ve arkeolojik incelemelere uygun düşmektedir.

Tevrat rivayetlerine dayanan soy kütüğü bağlantısında Kahtaniler'den sayılan bu güneylilerin uygarlık alanında elde ettikleri başarıların ve incelemelerin, Adnaniler diye anılan, Hicaz bölgesine yerleşmiş İsmail oğulları üzerinde önemli etkiler yaptıkları bugün artık şüphe götürmez bir gerçektir. Kaldı ki -kendileri, aralarında büyük ayrılıklar görmelerine rağmen- bir topluluk ve bir ulus olarak ta, güneyli araplarla kuzeyli arapları kesin olarak bir birlerinden ayırd etmek zordur.

Eski tarihçilerin bir birinden çok değişik olan söylentilerine göre Yemen'de sayıları pek çok olan bövetler (barajlar)'den bazılarının, Miladın üçüncü yüzyılı başlarında veya biraz daha evvel yıkılması üzerine bir sürü arap kabileleri kuzeye doğru göç etmişler, bunlardan bir kısmı Gassaniler, Hîreliler, Kindeliler devletlerini kurdukları gibi, Huzae boyu Mekke'de, Evs ve Hazrec boyları Yesrib (Medine) de yerleşip, islâmiyetin yayılıp gelişmesindeki olaylara karışmışlardır.

Güney Arabistan tarihi, eski Sümer medeniyetinin ve Sümerlerden alıp devam ettirmiş olan Babil, Asur vesaire gibi Mezopotamya'da yaşamış yarı samî ve samî ulusların medeniyetlerinin izlerini takip etmek ve bu medeniyetin ne gibi değişikliklere uğradığını, kimlerden kimlere aktarıldığını takip etmek bakımından çok önemlidir. Ayrıca islâmiyetin ortaya çıkışına kadar devamlı ve gelişkin bir ticarî alış - veriş sürdüren Mekke'nin bu ticaret yoluyla her türlü fikir mahsulleri taşıyıcılığını yaptığı da söz götürmez bir olaydır. Bu itibarla Güney Arabistan tarihi kuzey Arabistan tarihi gibi islâm tarihi ile bölünmez bir bütün teşkil eder. Bunun için şimdi burada samîler'in ana yurdunu ve yayılışlarını, ilk samî toplulukları gözden geçirdikten sonra, islâmiyetten önce Güney Arabistan'da kurulmuş olan devletleri inceliyeceğiz.

Samîlerin ana yurdu ve yayılmaları:

Tevrat hikâyelerine dayanan eski kitaplarda, ikinci Âdem diye de anılan Nuh Peygamberin (1) oğlu Sam soyundan üredikleri bildirilen fakat genel ola-

(1) Nuh peygambere, tufanda (Nuh Tufanı) mahv olan insan soyunun, onun çocuklarından türediği kabul edildiğinden «ikinci Âdem» denir.

rak konuştukları dilin temellerinin hepsinde bir olmasından veya birbirine çok benzemesinden dolayı samî uluslar adı verilen toplulukların baş tipini Araplar teşkil eder.

Bu samî toplulukların ilk defa nereden çıkıp nerelere yayıldıkları hakkında bir çok görüşler ortaya atılmıştır. Bugün genel olarak kabul edilen fikre göre, *Mezopotamya*, *Suriye* ve *Filistin*'e samî bir ülke çehresi veren yayılmalar, *Arabistan*'dan kuzeye çıkmış samî kavimler tarafından yapılmıştır.

Jeoloji bilginlerinin, buzullar devrinden hemen sonra, *Arabistan*'ın bugünkü kum çölleri ve kurak bölgeleri yerinde sık ve geniş ormanların, büyük ırmakların bulunduğu, iklim şartlarının insanların üreyip çoğalmasına elverişli olduğu, fakat buzulların kuzey sınırı daha yukarıya gidince, *Orta - Asya* ve *Büyük - Sahra*'da olduğu gibi *Arabistan*'da da yavaş yavaş kendini duyuran bir kuraklık çağıının başladığı yolundaki mütalâaları bu görüşü desteklemektedir.

Esenlik içinde yaşamağa ve üremeğe elverişli bir iklimin hüküm sürdüğü çağda Arap Yarımadası'nın güney ve orta kesimlerinde gittikçe çoğalan samîler, kuraklık başladıktan ve yaşama şartları zorlaştıktan sonra, yavaş yavaş çölleşen *Arabistan*'ın, eski çağlarda alabildiğine çoğalmış olan insan yığınlarını besleyebilme kabiliyetini kaybetmesi üzerine, milattan önce üçüncü bin'in başlarından itibaren, yarımadanın ortasından dışına doğru, *Afrika*'ya (*Habeşistan* ve *Mısır*'a), *Mezopotamya*'ya ve *Suriye*'ye akmağa başlamışlardır ki bu göç yürüyüşleri, tarihte derin izler bırakacak kadar büyük topluluklar halinde ve sürekli olmuştur.

Önce kuzeye çıkan, askerî ve siyasi birlikten mahrum bulunan bu göçmen topluluklarından bir kısmı, *Sümerler*'in muntazam ve düzenli kuvvetleri ve çok daha gelişkin savaş araçları karşısında, sınırları zorlayarak geçemediler, *Fırat* nehri boylarında göçebe bir halde epey bir zaman dolaşmak zorunda kaldılar. *Sümer* sitelerine ancak zamanla işçi veya ücretli askerler olarak girebildiler. Sonraları, yüzyıllar geçtikçe çoğaldılar, *Sümerlerin* uygarlık ve savaş yöntemlerini öğrendiler ve, uygarlık, rahatlık ve bunların meydana getirdiği gevşeklik sonunda savaşçılık kabiliyetlerini elden çıkaran efendilerine karşı koyacak kadar kuvvetlendiler; yer yer ve zaman zaman ayaklanmağa başladılar. Ardı arkası kesilmeden boyuna gelen soydaşları ile kuvvetlenen bu sonradan gelme uyruklar, sonunda aşağı *Mezopotamya*'nın yukarı kesimini yani sonradan *Akadlar* Memleketi adını alan bölgeyi *Sümerler*'in elinden koparıp aldılar ve bu başarıları aşağı yukarı milattan önce 2725 yıllarında *Sinear*'a hâkim olmalarıyla sonuçlandı (2). Bu zamandan başlayarak *Akad* bölgesi, güneyden akıp gelen samî dalgalarıyla dolmağa başladı. Milattan önce 2050 yıllarına doğru, *Elamlılar*'ın *Kalde*'yi istilâ etmeleri, burada yoğunluk peyda eden samî kabilelerden bir bölüğünün kuzeye doğru çekilmelerini ve *Subartu* denilen yukarı *Mezopotamya*'ya yayılmaları sonucunu doğurdu. Buralarda *Orta Asya*'lı *Subari* boylarıyla karşılaştılar ve bunlara ait *Asur*, *Ninova* gibi sitelere yerleşmeğe başladılar. *Subariler*'le bu samîlerin karışmasından *Ön-Asurlular* denen melez kavim ortaya çıktı ki bunlar milattan

(2) Bu durum *Tevratta* (sayılar) bahsinin XXIV. babının 20. âyetinde «kavimlerin ilki» diye sayılan *Amalek* kavminin bulunuşu, M. Ö. 3000 - 2500 yılları arasında *Arabistan* dışında yazılmış yazıtlarla berkitilmiş bulunuyor. *Mısır*'ı istilâ eden ve burada XV - XVII. sülâleyi kuran *Şaso* (*Hiksos*) ların bu *Amalika* kavminden oldukları tahmin ediliyor. Samîlerin ana yurdu konusunu Dr; Ali Cevat gayet iyi incelemiştir; bak. *Tarih ül-Arab kabl el-İslâm*, Bağdad, 1951. I. 150 vdd.

önce 2000 yıllarına doğru, yukarı *Dicle* ve *Zab* nehirleri dolaylarına kadar uzanmış bulunuyorlardı.

İlk Samî Devletler

Akad İmparatorluğu:

Hakikatte halis samî bir kavim tarafından kurulmuş olmamakla beraber, öteden beri samî sayılan bu imparatorluk, *Sinear*'ın ilk sakinleri olan Sümerler'le, sonraları buralara geldiklerini gördüğümüz samîlerin karışmasından doğmuş melez bir kavim tarafından milattan önce 2725 yıllarında, eski çağlar tarihinin büyük şahsiyetlerinden Sargon (Şarrukin) (3) tarafından kurulmuştur. Sümerler'in hâkim oldukları bölgeleri ele geçiren samî kavimlerin kurduğu ilk siyasi birlik sayılan bu devlet milattan önce XVI. yüzyıl ortalarında dördüncü Uruk şehri hâkimi Ur - Nig tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Birinci Babil İmparatorluğu:

Mezopotamya'da Sumu-Album idaresinde Babil baş şehir olmak üzere milattan önce 2225 yılında kurulan bu samî devletin meşhur hükümdarı, kendi adıyla anılan kanunu (*Hamurabi Kanunu*) düzenliyen Hamurabi'dir. Bu hükümdar milattan önce 2003-1961 yılları arasında hüküm sürmüştür. Hamurabi, *Mari sitesi* dolaylarıyla *Asur ili* de dahil olmak üzere bütün *Subari*'yi, *Elam*'ı, *Amurru*'ya kadar olan bütün ülkeleri ele geçirerek büyük Akad İmparatorluğu'nu diriltmiştir. Bu başarısı kendine, Sümer - Akad kralı, dört iklim hükümdarı, acun imparatoru gibi ünvanlar kazandırmıştır.

Hamurabi, *Tevrat*'ta Hz. İbrahim'in *Ur* şehrinden çıkışı sırasında hükümdar bulunan *Sinear* kralı veya Babil *Nemrudu* Amrafel diye zikr edilmektedir ki bu halde islâm an'anesine göre İbrahim peygamberi ateşe attıran *Nemrud*'un, Hamurabi olması gerektiği söylenebilir. Eski söylentilere dayanılarak yapılan hesaplara göre Hz. İbrahim'in (4) *Nuh Tufanı*'ndan 1264 sene sonra doğduğu, *Nuh Tufanı* hikâyesine milattan önce dördüncü binin sonlarına ait olayları anlatan Sümer tabletlerinde (*Gilgames Destanı* şeklinde) raslandığına ve İbraniler'in Hz. İbrahim idaresinde *Mısır*'a gidişleri de XXII. *Fir'avun* sülâlesi devrinde M. Ö. 2000-1970 yılları arasında vuku bulduğu kabul edildiğine göre Hamurabi ile İbrahim peygamberin çağdaş bulunmaları işi tarihî olaylara uyar görünmektedir.

Birinci Babil İmparatorluğu M.Ö. 1806 yılına kadar parlak devrini yaşadıktan

(3) Şarrukin'in hayatı hakkındaki efsane, Hz. Musa'nın (hayatı aşağı yukarı M. Ö. XIII. yüzyıl) hayatına çok benzer: Agade şehrinde doğmuş olan Şarrukin (Sargon) fakir ve kimsesiz bir kadın olan annesi tarafından bir sepet içine konarak Fırat nehrine bırakılmıştır. Aynı şehirde oturan bir bahçıvan, sepeti nehirde görüp almış ve onu evlat edinip büyüttüştür. Şarrukin bahçıvanın yanında cesur, gözü pek, azimli, yakışıklı ve kuvvetli bir genç olarak yetişince Agade tanrıçası Ammunit kendisine âşık olmuş sevgi ve korumasıyla onu Sumerlilerin, saç ve sakalları nı uzattıkları için «kara başlar» lakabını verdikleri samiler hükümdarlığına yükseltmiştir.

(4) İbrahim peygamberin babası Azer (veya Tareh), anası Uşa'dır. O, kardeşinin oğlu olan ve Sodom (Lût gölü kıyısında) bölgesine peygamber olarak yollanan Lût peygamberle çağdaştır. Babasıyla birlikte Keldâniler ülkesinden çıkıp Harran'a geldiler. Babası burada ölünce kendisi Ken'an eline geldi yerleşti, ora halkının ruhanî ve dünyevî reisliğini eline aldı. Bir kuraklık yılında Mısır'a gidip geldi. Ziraatçılık alanında çok bilgisi vardı; hesap ve kozmografya bilgisi de fazla idi. Bak. Abbas Şusteri Mehrin, Hâtem ün-Nebiyyin, Teheran 1324 (H. ş.), ss. 22 vdd.

sonra son hükümdarı Şamsuditana zamanında *Doğu-Anadolu*'dan inen Etiler tarafından yıkılmıştır.

İkinci Babil İmparatorluğu:

Gene *Babil* Başşehir olmak üzere M.Ö. 626 yılında Nabu-Polassar tarafından kurulmuş ve parlak devrini, bu hükümdarın oğlu ünlü Nabu-Kodonosor (Bihtun-nasar) devrinde yaşamıştır. İdareyi, oğlu Bel-Sar-Utsur (Baltazar)'un eline bırakan beceriksiz son Babil hükümdarı Nabonid'den (saltanatı: M.Ö. 556-538) memnun olmıyan halk, *Medler*'den sonra idareyi ele almış olan Anzanlı Akamanişler sülâlesinin ünlü hükümdarı Kurus'u (saltanatı: M.Ö. 559-529) bir kurtarıcı olarak bekliyorlardı. Kurus, Batı-Anadoludaki *Lidya* hükümdarı Krezüs'ü (saltanatı: M.Ö. 580-545) yenip devletini sona erdirmişti. Kurus M.Ö. 538 yılında *Babil*'i işgal edip devleti ortadan kaldırdı ve İkinci Babil Devleti'nin ünlü hükümdarı Nabu-Kodonosor (saltanatı: M.Ö. 604-562) (5), M. Ö. 586 yılında *Kudüs*'ü feth, hükümdarı Sedekiya'yı öldürerek Yahudileri tutsak etmesiyle o zamandan beri *Babil*'de tutsak bulunan İsrail Oğullarını serbest bıraktı ki böylece, Yahudilerce uğursuz bir tarih hadisesi sayılan *Babil* tutsaklığı sona ermiş oldu.

Asur Kırallığı:

Ne zaman kuruldukları tam bir kesinlikle bilinmemekle beraber M.Ö. 1280-1260 yılları arasında hüküm süren birinci Salmanasar zamanında büyük bir varlık gösterdiler. Asurlular ikinci Adadnarari (Saltanatı: M.Ö. 911-891) zamanında *Babilonya* üzerindeki hâkimiyetini kabul ettirdi. İkinci Assurbanipal (saltanatı: M.Ö. 884-859) ise *Akdeniz*'e ulaştı ve *Fenike* şehirlerini himayesi altına aldı. Bu devletin bundan sonraki büyük şahsiyeti ikinci Sargon'dur. Bütün *Ön-Asya*'ya sahip olan ikinci Sargon (saltanatı: M.Ö. 722-705) imparatorluğu düzene koydu. Korkutma ve yıldırma usulü devletin bir prensibi gibi devam ettirildi; M.Ö. 722 yılında başşehirleri *Kudüs* olan Yahudi devletiyle başşehirleri *Kudüs* gibi bir kara ticareti merkezi haline gelen *Sameriye* (Samarie) şehri olan İsrailiye devleti arasındaki kanlı boğuşmalardan faydalanmış, bunlardan İsrailiye hükûmeti, Yahuda devletini sıkıştırıp kötü duruma düşürdüğünden, çaresiz kalan Yahuda hükümdarı Asur kralı ikinci Sargon'dan yardım istemiş, Sargon *Asur* ordularıyla *Suriye*'yi geçerek *Sameriye* üstüne gitmiş şehri kuşatıp Mısır fir'avunu ile iş birliğine çalışan hükümdarı esir ve şehri harap etmişti. Halkını kaldırıp başka yere sürerek yerlerine Babilliler, Araplar ve Hititleri yerleştirdi. Bu şekilde bir yerin halkını sürüp yerlerine başkalarını getirme işi yenilmiş milletin direncini kırmak için metodlu bir şekilde tatbik edilen bir âdetti. Direnmeksizin hemen tâbi olan yerli kırıllar *Ninova*'nın uyruğu oldular; öldürülen diğer kırıllar yerine de Asurlu valiler tayin edildi ve Asur ülkesine katıldılar Fırat nehrinin kilid noktası olan *Karkemiş*'e sürülen yerli halkın yerine asurlular yerleştirildi. Kıbrıs kralı *Asur*'a bağlı bir kırıllık oldu. *Sur* hariç bütün *Suriye* kıyıları *Sayda* kırıllının idaresinde bir uyruk kırıllık halinde birleştirildi. Sargon *Babilonya* kralı unvanını aldı. *Ön-Asya*'ya önem verildi. Yılda bir kaç mahsul veren bir ziraat yapmak için

(5) Bu Nabukodonosor, Mısır firavünü Nehao'yu (saltanatı: M. Ö. 609 - 594) M. Ö. 605 yılında, daha babası Nabupolassar'ın veliahdı iken Kadeş meydan savaşında yenmişti.

kanallar, su depoları yapıldı. Memleket içinde ticari değiş-tokuşu artırmak için pazarlar düzene kondu. Fenikeliler ve Kıbrıslılar tarafından yapılip organize edilmiş bir armadanın hizmete sokulduğu *Başra Körfezi*'ndeki deniz ticareti canlandırıldı. Bütün imparatorlukta büyük işlere girişildi. *Ninova*, hayvanat ve nebatat bahçeleri kurulmak suretiyle büyük bir başşehir oldu. Muazzam bir kütüphane, Sargon'un arattığı bütün Babilonya kitaplarını kendinde topladı. Kırallık sarayı Babilonya biçimine göre yapıldı. Devlet idaresi Babilonyalı kâtiplere verildi. Sargon Babilonya'da, takvimi, tartı ve ölçüyü, bilim ve hukuku düzenledi. Böylece yüz yıl içinde yep-yeni bir anlayışta muazzam bir kara imparatorluğu kurulmuş oldu. Sargon, imparatorluğu, *Mezopotamya-Başra Körfezi-Suriye* mihver olmak üzere bir iktisadi birlik haline getirmeğe çalıştı. Fakat bu ekonomi düzeni ayakta duramadı; zira bu iktisadi düzenin ayakta durabilmesi, *Hind* ve batı dünyası ile ilgili milletler arası bir mal değiş-tokuşuna dayanıyordu ki, bu iki faktörü *Ninova* kırallığı daima kendi elinde tutamıyordu. Gittikçe zayıflayan devlet M.Ö. 612-609 yılları arasında yapılan savaşlarda iyice kuvvetten düşerek son Asur kralı Asur-Ballit devrinde Med kralı Keyaksar ile ikinci Babil devleti hükümdarı Nabu-Polassar birleşip, Asurlular'ın başşehri olan *Ninova*'ya yaptıkları saldırı sonunda ortadan kalkmıştır. İki müttefik devlet ortak zaferlerinden sonra aralarında anlaşıp Medler, asıl Asur İli'ni, Babililer de *Sinear*'ın geri kalan parçasıyla *Suriye*'yi ülkelerine kattılar (6).



Buraya kadar saydığımız devletler, *Arap-Yarımadası*'ndan kuzeye çıkan kavimlerle *Mezopotamya*'nın samî olmıyan ilk sâkinlerinin yüzyıllarca süren ortak yaşayış ve nesil karışımları sonunda çeşitli yerlerde ve zamanla türeyen samî kavimlerdir. Arap, Yahudi, Arâmî, Süryanî, Fenike ve Habeş dillerini konuşan halkın da dahil bulunduğu bu samî topluluklar (7) bu ilk devirlerden hemen sonra ayrı ayrı milletler halinde dağıldılar, yurt tuttular. Şimdi burada samîlerin baş tipi sayılan ve islâmiyetin aralarında ortaya çıkıp yayıldığı arapların (8) islâmiyetten önceki siyasal ve toplumsal hayatlarından kısaca bahsedeceğiz. Arap soyundan olan en eski devletler, yarımadaının hemen hemen en verimli ve en güzel iklimle sahip yerlerinden biri olan Yemen bölgesinde kurulmuşlardır. Şimdi burada, Yemen'de kurulmuş olan bu eski arap devletlerini gözden geçireceğiz:

Main (Mina) devleti (aşağı yukarı M. Ö. 1400-700):

Arap soy bilginleri en eski arap halkının Âd, Semud ve İmlik yani Ama-

(6) Jacques Pirenne, *Les Grands Courants de L'histoire Universelle*, Neuchatel, 4. bası, 1947, I, 91 vdd. M. Ş. Günaltay, *Yakın Şark*, Ankara, 1937, ss. 552 vdd.

(7) Samiyat bilginleri samî dilleri gurubunu dört kısma ayırırlar: 1 - doğu samî dilleri: Babil ve Asur dilleri, 2 - Kuzey samî dilleri: Amurru ve Aram dilleri, 3 - Batı samî dilleri: Ken'anca, İbranca, Moabca ve Fenike dilleri, 4 - Güney samî dilleri: Main, Seba, Habeş, Arap ve Mühre dilleri. Bak A. Cevat, *Tarih ul-Arap Kabl el-İslâm* Bağdad, 1951, I, 150.

(8) Arap kelimesi tarihte ilk defa Babilîlerin Amurru (batı halkı = Fırat nehrinin batısında olduklarından) dedikleri mntakada oturanlara Aribi (batılı) şeklinde verilen bir addır ki samî dilindeki badiye kelimesine tekabül eder. Mısırlılar ise çöl halkı anlamına olarak Şaso, İbraniler doğu halkı derlerdi. Bundan önce adı geçen eser, I, 169 - 185, Muhammed Mebruk Nafi, *Asru ma Kabl'el-İslâm*, Mısır, ikinci baskı, 1952 ss. 15 vdd. ve C. Zeydan, *el-Arap Kabl el-İslâm*, Kahire, 3. Bası, 1939, ss. 34 vdd.

lika (9) olmak üzere bugün ortadan kalkmış topluluklar olduğunu kabul ederler; bu itibarla bunlara asıl araplar manasına arab al-arba derler. Şüphesiz bu bilgilerin bu konudaki bilgilerinin büyük bir kısmı Tevrat hikâyelerine dayanır. Amalika'nın, Mısırdaki 15-17. sülâleyi teşkil eden Şasolar'ın yani Hiksoslar'ın cedleri olduğu da sanılmaktadır.

Gene bu bilgilere göre, güneye inmiş olan Nuh'un torunlarından Kahtan (veya Yaktan)'dan (10) türemiş toplulukların arab al-arba'larla karışmalarından, arab al-musta'ribe denen ve Yemende hüküm sürmüş eski Main (veya Mina), Saba', Himyer ilah. gibi devletler meydana gelmiştir. bu yüzden bu güneyli devletlere Kahtanlılar denir. Hicaz bölgesi araplarının da İbrahim Peygamber oğlu İsmail Peygamberin torunlarından Adnan'ın soyundan üredikleri kabul edilir. Bu yüzden bunlara da Adnanlılar, veya aynı soydan olan Maad'a veya Nizar'a nisbetle Maadlılar veya Nizarlılar denir.

Arapların güney arapları veya kuzey arapları diye ikiye bölünmüş olmaları kesin bir olaydır. Ancak Hz. Muhammed'den çok evvel kuzey taraflarında çoktan yerleşmiş Yemenli araplar bulunduğu gibi güneye yerleşmiş Adnanlı araplar da vardı. Yemenlilerin kuzeye çıkıp yerleşmeleri Yemendeki sedlerden bazılarının yıkılması üzerinedir.

Mısır, Babil, Asur, İbranî, Yunan, Roma yazılı eserlerinden faydalanılmadığı çağlarda eser yazmış olan eski arap tarihçileri Maan (sonraları Main şeklinde telâffuz edilmiştir) kiralığı, yahut başka bir deyimle Mina devleti hakkında tek bir kelime dahi bahs etmemektedirler. Hemdani'nin «Kitab ül-İklil» adlı eserinde Yemende sadece Main ve Brakş adlarıyla kaydettiği iki mahfed'den bahs edilmiştir (11). Zamanımızda oriyantalistlerin keşifleriyle tarihleri iyice aydınlanan ve başşehirleri Karnus olan bu devlete dair eski Yunan tarihçilerinden Strabon, Plinius, Dionisyos ve Batlamyos pek çok bilgi vermişler, fakat buna rağmen tarihçiler Main'in neresi olduğunu bir türlü kestirememiş bu devlete ait hiç bir eser ve ören bulamamışlar, hatta bazıları Yunanlıların Minai sözüyle Mekke yakınındaki Mina'da oturan halkı kastettikleri zannında bulunmuşlardı; fakat ünlü oriyantalist Joseph Halevy 1869 yılında San'a'nın doğusunda (Cof güneyinde) Main şehri örenini bulduktan sonra bütün şüpheler ortadan kalkmıştır. Daha sonra Edward Glaser ve başkaları tarafından yapılan inceleme ve kazılarda yüzlerce yazıt bulunmuş ve bunlar sayesinde eski yunan yazarlarının bahs etmedikleri Mainliler hükümdarlarının ve tanrıalarının adları, halkın âdetleri ve yaşama durumları tesbit edilebilmiştir.

Milâttan 2000 yıl evvel eski Babil yazıtlarında Magan veya doğu arabistanda Manium adlı bir kiralın adı geçer. Magan kelimesi arapçadaki Maan'ın sumerce-deki şekli gibi görünüyor. Yazıtlarda Maan ile birlikte, daha ötede bir Meluh di-

(9) Son yıllarda yapılan incelemelerle milâttan 3000-2500 yıl önce Sumerler'in, kendilerinden tapınakları için taş, maden ve kereste aldıkları Meluh kavminin ve Tevrat'ta sayılar XXII, 20 de adı geçen Amalek kavminin de bu Amalika olduğu Sumer tabletlerinin ifadeleriyle açıklanmıştır. C. Zeydan, bundan evvelki notta adı geçen eseri, ss. 50 - 57. ayrıca, Ali Cevad, Tarih ül-Arap Kabil el-İslâm, I, 263.

(10) Kahtan b. Âbir b. Şalih b. Erfahşad b. Sam b. Nuh.

(11) Hemdani, El-İklil min Ahbar el-Yemen ve Ensabı Himyer, Muhibbuddin el-Hatib neşri, Kahire, 1368, ss. 61, 91. Aynı yazarın 1931 de Bağdad'da basılan aynı addaki eserinin 8. cüzünde, ss. 46, 124 - 128;

yarından bahs edilmektedir ki bu bölgenin, orta ve kuzey-batı arabistanı içine almış olması düşünülebilir. Sümerler, gerek *Maan*'dan gerekse *Meluh*'tan, tapınaklarının yapımı için kereste, taş, maden gibi şeyler alıyorlardı.

Mainliler'in dinî, siyasî ve içtimai hayatlarına, hükümdar ve tanrılarının adlarına dair yazıtlardan çıkarılan bilgiye göre bunları, Irak Amalिकासından yani çöl Aramlıları'ndan saymak ihtimali daha kuvvetli görülüyor; çünkü çöl Aramlıları birinci Babil devletinin ortaya çıkışından önce *Arap Yarımadası*'nın yukarı taraflarında oturuyorlardı. Bunlardan bir bölümü sonra Babil bölgesine yayılıp Birinci Babil Devleti'ni teşkil ettiler. Son ihtimale göre Mainliler'in dip dedelerini de bu işte ortaklığı olan kabileler arasında sayabiliriz. Bu takdirde *Mezopotamya* bölgesinde Birinci Babil Devleti yıkıldıktan sonra (M.Ö. XIX. yüzyıl sonları) Mainliler'in dip dedeleri oralardan çekilerek kendi medenî ölçülerine uygun bir yaşama yeri bulmak üzere *Arabistan*'ın güneyine inmiş yerleşmiş olabilirler ki bu yeni yurtlarında yerleştikten sonra *Mezopotamya*'da olduğu gibi saraylar, mahfedler teşkil etmişlerdir ve çevrenin gerekliliğine uyarak ticarete başlamışlardır. Ticarî hesaplarını veya siyasal bağımsızlıklarını derleyip düzenlemek için alış-veriş bakımından kendileriyle tanışıklık peyda ettikleri Fenikeliler'in ebced harflerini kullanmağa başlamışlardır. Bunların, çivi yazısını bırakıp *Fenike yazısını* kullanmağa başlamalarının sebebi Fenike yazısının daha kolay ve ticaret işlerinde yaygın bir durumda oluşu idi. Fenike yazısı Mainliler elinde gelişmiş ve bu gelişmeden Hımyerli yazısı ortaya çıkmıştır. Seba yazısı ile *Habeş yazısı* da sonradan Mainliler'in bu yazısından alınmıştır.

R. Dussaud'ya göre Main yazıtlarının yazılış tarihleri M.Ö. 800 yıllarını pek geçmemekle beraber Hommel, Otto Veber, Wincler gibi bilginler Mainliler'in Milâttan (1400) yıl evvel Yemende medeniyet kurmuş bir devlet olarak kabul edilebileceği fikrindedirler. Bunlar, ileride söyleyeceğimiz üzere Fenikeliler gibi çalışmalarını ticarete dayayan bir devlet idiler. Bu maksatla ta kuzeye *Akabe körfezi* dolaylarına kadar çıkmışlar ve *Medyen* (Midian)'ı koloni yapmışlardır. Gene bunların, *Mehre* adı verilen güneydeki günlük sahillerinden aldıkları Arabistan ürünlerini ve Hindistan ile Çin'den gelen ticaret mallarını Suriye *Filistin* (Ebir-Nari)'e, Mısır'a, Asur ülkelerine götürüp sattıklarını biliyoruz. Bunların ilk başşehirleri *Main* idi. Daha sonra bu başşehir Strabon'un bildirdiklerine bakılırsa Karna'ya çevrilmiştir (12). Hemen şimdi inceliyeceğimiz gibi Yemen'de bu devletten sonra Sebalılar devleti kurulmuştur. Sebalılar'ın devamını da Hımyerliler teşkil etmişlerdir. Yukarılarda söz açtığımız buralarda yapılan son arkeolojik araştırmalarda ele geçen yazılı taşlardan anlaşıldığına göre bu devletler aynı halk topluluğunun vücuda getirmiş olduğu devletler olup, devlet adının değişmesi sadece saltanat süren hükümdar soyu değişiminden ibarettir. Main devletinde kiralık babadan oğula geçiyordu.

Bu devlet, daha doğru bir deyimle bu hükümdar sülâlesi siyasal erkini ne zamana kadar devam ettirdi? Bu soruya kesin ve açık bir cevap vermek çok güç görünüyor. Fakat her halde M.Ö. VII. yüzyılın başından evvel ortadan kalkmamışlardı; esasen Mainliler'in son çağlarıyla Sebalılar'ın ilk çağı birbiriyle karışmış durumdadır. Bu devirlere ait yazıtların incelenmesi Mainliler'in milâttan önce 750-650 yılları arasında sona ermiş olduğunu göstermektedir.

(12) Main devletinin Main şehrinde sonra başşehir olan Karnavu ve Yasil, güney Arabistandaki Cofta San'a'nın kuzey doğusunda ve Ma'rib'in kuzey batısında bulunmuş olmalı.

Sebalılar Devleti (M.Ö. 700-115) (13):

Eserlerinde doğru olsun söylenti halinde olsun Mainliler hakkında tek kelime ile dahi bilgi vermiyen arap yazarları Sebalılar'dan örtülü bir şekilde bahs etmişlerdir. Eski Yunan tarihçileri *Yemen* dolaylarındaki Mainliler, Sebalılar, Katabanlılar, Hadramavthılar, Karililer'den bahs etmekle beraber, hükümdarlarının adları hakkında bir şey dememişlerdir. Yalnız Strabon, *Sebalılar*'ın sosyal ve ekonomik durumlarına dair bilgi vermiş, başşehirlerinin *Maryaba*, yani *Ma'rib* şehri olduğunu söylemiştir. Sebalılar'ın asılları da Mainliler'inki gibi kesin surette hal edilmemiştir. Arap yazarları Sebalılar'ın, Tivratta Nuh'un oğlu Sam torunlarından Yaktan ile aynı şahıs olduğunu kabul ettikleri Kahtan'dan indiklerini iddia ve bunlara arab-ı mutaarribe adını verirler (14). Arap tarihçilerine göre Kahtan, *Yemen* halkının dip dedesidir. M.S. XIX. yüzyılın sonlarına doğru *Yemende* yapılan araştırmalarda ortaya çıkan Main yazıtlarında Sebalılar, Havlan adlı başka bir kabile yanında, daha *Yemen* kuzeyinde dolaşan ve Necran'da Akabe körfezi dolaylarında bulunan Petra yakınındaki Maan şehrine (bugünkü Ürdün krallığı güney sınırlarında) giden yol üstünde, baskınlar yaparak ticaret kervanlarını rahatsız eden göçebe bir aşiret gibi gösterilmektedir.

Asur krallığı çağına ait yazıtlarda da M.Ö. 700 yıllarına doğru Yis-i-amara adlı bir Seba kralı'ndan bahs ediliyor. Bu belki eski Seba devrinde de rastladığımız rahip-kıralardan biridir. Asur kralı ikinci Sargon (saltanatı: 722-705) devrine ait olan bu yazıtta kral Sargon'a cizye veren uluslardan söz ederken bu Seba kralı Yis-i-amara da sayılıyor. Bu kayıt ikinci Sargon'un *Yemeni* ele geçirdiğini isbat etmez. Böyle olduğuna yani *Yemeni* ele geçirdiğine dair hiç bir belge yoktur. Seba devleti, Fenikeliler gibi ticarî bir hükmetti. Kuzey Arabistan ticareti bunların ellerinde idi. *Yemenden* kalkan ticaret kervanlarının kuzey Anabistan yoluyla Akdeniz kıyılarına geçebilmeleri ve bilhassa o zaman çok önemli bir ticaret mahreci olan Gazze'ye ulaşabilmeleri için bütün o bölgelere hâkim olan ikinci Sargon'dan izin almaları veya para ödemeleri gerekiyordu ki adı geçen ve cizye veren devletleri sayan belgenin mahiyeti bu olmalı. Bu Seba kralı o zaman herhalde Orta Arabistanda oturuyordu.

Öte yandan söylentilerin İsnail kralı Süleyman'la (saltanatı: M.Ö. 973-933) çağdaş gösterdiği Seba Melikesi hikâyesi tarihi olaylara pek uygun düşmemektedir; yahut da bu Belkis, Seba melikesi değil belki Asur yazıtlarında adları geçen ve kuzey Arabistanda yaşamış olmaları muhtemel bulunan Aribi kraliçelerinden biridir. *Yemen*'de Belkis adlı kraliçeye Himyerliler devrinde Belkis binti Hedhad adı altında ve milâdî 330-345 yılları arasında hüküm sürmüş olarak görüyoruz ki hristiyanlığa yeni girmiş olan Habeşlilerin *Yemene* saldırışları bunun zamanında vuku bulmuştur. Bu kadınla bundan 13-14 yüzyıl önce yaşamış olan İsrail kralı Süleyman arasında bir ilgi olamaz; *Yemende*ki Seba devleti en erken M...Ö. VIII. yüz yılda kurulduğuna göre aşk hikâyeleri dillere destan olan Belkis'in Seba melikesi

(13) C. Zeydan bu devleti M. Ö. 850 - 115 yılları arasında yaşamış kabul ediyor, el-Arap Kalb el-İslâm, ss. 111.

(14) İbn-i Hişam sıraladığı soy kütüğünde Sebalıları ve onların devamı olan Himyerlileri «Kahtan oğlu Ya'rub oğlu Yeşub oğlu Sebe' oğlu Himyer kabilesi» şeklinde kayd ediyor ve «buradaki Sebe'in adı Abdüşşems idi. Araplarda ilk Sebi yani yağma, Abdüşşems tarafından yapıldığı için kendisine Sebe' lâkâbı verilmiştir» diyor. Sire, Kahire, 1936. I, 11. Burada adı geçen Himyer'in bir adının da Arencec olduğunu kayd ediyor. Aynı eser, I, 20.

olması bile uzaktır (15).

Yemen'de ortaya çıkarılan yazıtlardan bir çok Seba hükümdarı adı öğrenilmiştir. Bu ad ve lâkapların karşılaştırılmasından, Sebalılar'ın evvelâ bir beylik veya dini başkanlık teşkil ederek daha sonra bu çekirdekten büyük bir hükümet teşkil ettikleri sanılmaktadır. Sebalılar'ın bu genişlemeleri, eski saldırgan ulusların yaptıkları gibi saldırma yoluyla değil ticari gelişme ile olmuştur. Seba hükümdarlarının yazıtlarında diğer eski çağlar hükümdarlarına ait yazıtlarda olduğu gibi saldırdım, üstün çıktım, cizyeye bağladım, çapul ettim gibi sözler görülmez; tersine olarak yapı yaptım, vakf ettim, onardım gibi kelimeler vardır. Bunlar Seba'da oturan bir beylik iken sonra Sarvah'ı ele geçirip başşehir yapmışlar, daha sonra da Ma'rib şehri bu ödevi üzerine almıştır. Yazıtlarda geçen hükümdar lâkap ve ünvanlarına göre Sebalılar'ın başlıca iki devir geçirdikleri anlaşıyor: birinci devirde hükümdarlara «mekrub» veya «mukarrib» yahut «mukarreb» deniyordu. Bunlar ilk devirlere ait rahip-hükümdardırlar. Bu birinci devir M.Ö. 700-500 yılları arasına raslar. İkinci devirde yani Sebalılar'ın Himyerliler devleti şekline gelmesine kadar süren M.Ö. 500-115 yılına kadar Ma'rib hükümdarları resmen Seba kırılları adını taşırlar. Şimdiye kadar ele geçen yazıtlardan 27 kadar Seba hükümdarının adı öğrenilebilmiştir. Bunlardan 15 i ilk devre yani mukarrib ünvanıyla tanınan rahip-hükümdarlar devrine, 12 si ikinci yani Seba hükümdarları devrine aittir.

Seba devleti daha sonra Zofar adını alan ve o zaman Yemen'in en büyük eyaletlerinden birini teşkil eden *Reydan*'ı ülkelerine katmıştır.

Kırallık tahtı Main devletinde olduğ gibi bunlarda da babadan oğula geçerdi.

Main devletinin ortadan kalkmasından sonra (M.Ö. 750 ile 650 arasında) bunlara ait bulunan *Midian* (Midyen) sömürgesinin Sebalılar tarafından devir alınmış olması tahmin ediliyor. Tevratın bazı bendleri bu tahmini doğrular görünmektedir (16).

Seba devleti zamanında yapılmış en önemli işlerden biri *Ma'rib seddi* de denilen *Arim Seddi*'dir. Bu sed Serat sıra dağlarının bir uzantısı arasında yapılmıştı. *Arim*, Himyer lehçesine göre sed demektir. *Arim seddi* Ma'rib yakınında olduğundan *Ma'rib seddi* diye anılır. Ma'rib'in bir adı da Seba'dır. Bu itibarla buna Seba seddi de denir. Bu seddin hangi seba kralı zamanında yapıldığı veya yapılmaya başlandığı her ne kadar ele geçen yazıtlarda bazı aydınlatıcı kayıtlara raslanmışsa da kesin olarak bilinmiyor. Bu sed, milâdî altıncı yüzyılda onarıldığı anlaşılmakta ise de ondan sonra bir daha onarılamamış islâmiyetin ortaya çıkışından biraz önce yıkılmıştır.

Seba devleti hükümdarlarının da, kendilerinden evvelki Main devletinkiler-

(15) Bu, belki de bir Main kraliçesi idi? Hondmir, meşhur eserinde Süleyman'ın Yemene gittiğini, o sırada Belkis'in Seba'da kraliçe bulunduğunu ve ikisi arasında aşkane maceralar cereyan ettikten sonra evlendiklerini uzun uzun anlatır: Habîb üs-Siyer, Tahran, 1333 H. ş. I, 123 vdd Tarihî olaylar ve kronolojik bağlarla hiç bir uygunluk göstermeyen bu efsanevi hikâyeyi J. Starcky de incelemeyen ve karşılaştırmadan naklediyor. Bak. Palmyr, Paris, 1952, ss. 30.

(16) Tevrat, Eremya' bab VI, 20 (M. Ö. 620 ye doğru); Hezekiyal, bab, XXVII, 22 ve bab, XXVIII, 13 (M. Ö. 580 yılına doğru) ve Yeşua, bab, LX, 6 (M. Ö. 500 yılına doğru) eski Medyen şehrinin bugünkü adı Elvecih'dir. Osmanlı idaresinde Medine sancığına bağlı idi, Elvecih'de bugün, Firavunlar ve Romalılar zamanından kalma birçok viraneler ve Nabatlılardan kalma 32 harabe görülmektedir. Medyen Şuayb Peygamberin vatanı olup bunun koyunlarını Hz. Musa'nın suladığı kuyu buradadır.

de olduğu gibi ve onlarınkinden farklı lâkab ve ünvanları vardı; bu ünvanlar, ulu anlamına gelen (*vitar*), mümtaz anlamına gelen (*beyyin*), şerif anlamına gelen (*Zurah*), güzel anlamına gelen (*yuhen'am*) ve samî anlamına gelen (*yenuf*) tur (17).

Yukarıda bahis konusu ettiğimiz üzere eski doğu devletlerinin çoğunda gördüğümüz gibi bu devlette de saltanatın kadınlara da geçtiğini anlıyoruz. Bu Seba devletinin bir kraliçesinin (Belkis'in) İs-rail kralı Süleyman ile münasebet peyda etmiş olması tarihi gerçeğe uymadığı halde bütün eski tarihçiler bundan bahsederler. Meselâ Hondmîr de ünlü eserinde adı geçen İs-rail kralı Süleyman'ın (Süleyman peygamber) Yemen'e gittiğini, o sırada Belkis'in Seba kraliçesi olduğunu ve ikisi arasında uzun aşk maceraları geçtikten sonra evlendiklerini uzun uzun anlatır (18).

Hımyerliler Devleti: M. Ö. 115-M.S. 525:

Milâttan önce 115 yılında Yemen'de Kahtaniler'den olan Mainliler, Sebalılar gibi, Hımyerliler adını taşıyan bir hükümdar sülâlesi daha ortaya çıktı. Bu hükümdar sülâlesinin evvelâ *Reydan* şehrine hâkim olduğu, bu itibarla (*Zu Reydan*) namıyla anıldıkları anlaşılıyor. Daha yukarıda da işaret ettiğimiz gibi *Reydan*, bugünkü *Zofar*'ın eski adıdır. Hımyerliler evvelâ *Kataban*'ı ele geçirip, Seba hükümdar sülâlesi zaifleyince M.Ö. 115 yılında *Seba*'yı yağma, *Ma'rib* şehrini de ele geçirerek resmen *Seba* ve *Zu Reydan* hükümdarları ünvanını aldılar (19).

Hımyer kelimesi Habeşçe olup koyu renkli demektir. Milâttan 300 yıl kadar sonra *Hadramavt* egemenliğini kaybettikten sonra bu «Seba ve Zu Reydan kralı» ünvanını bundan sonra uzatılarak «Seba ve Zu Reydan ve Hadramavt ve Yemenat kralı» şekline sokuldu. Biraz sonra da «Seba ve Zu Reydan ve Hadramavt ve Yemenat ve bunların dağ ve Tihame'deki arapları kralı» olmak üzere up uzun bir ünvan halini aldı. Milâdî IV. yüzyıl ortalarında, kısa süren bir Habeş istilâsından sonra bu uzun ünvanlı kırıllar 375 yılından 525 yılına kadar elli yıl aralıksız olarak saltanat sürdüler. 525 yılında Habeşli Aksumlular bunların yerine geçtiler. Habeşliler de samî topluluğuna dahil bir millettir; fakat bugün Habeşistan denen bölgeye samî göçünün ne zaman başladığı doğru ve kesin olarak bilinmiyor.

Her halde M.Ö.V. yüzyıldan daha sonra olamaz. Habeşliler'in ulusal gelenekleri kırıllarının başlangıcını, aşağı yukarı M.Ö.X. yüzyıla çıkarıyor; bununla beraber hükümdarları olarak gösterdikleri Menilek (Menelik) den sonra (ne kadar sonra olduğu belli değil) Zoskales adındaki bir kralın hâkimiyet sahasını genişlettiğini biliyoruz. Bunlar orada sonra Kauşu (Kəouschou veya Kouchite) ırkıyla karıştılar. Habeşliler siyasi ilgilerini kesmeden devam ettirdikleri eski yurtlarına yani Yemen'e türlü fırsatlarla geri gelmişlerdir; bu defa ise Kauşu'lar ırkıyla karışıp esaslı bir değişikliğe uğradıktan sonra geliyorlardı (20).

Hımyerliler, Mainliler ve Sebalılar gibi sırf ticaretle uğraşan, barış içinde yaşamağı ön plânda kabul eden bir soy değildi. Bunlar savaşçı idiler, bu soydan inen hükümdarlar arasında Arabistan'da bir çok yerler ele geçiren İranlılar ve Habeşliler ile savaşlar yapan kırıllar vardı. Hımyer kırıllarından bazıları Tubba

(17) C. Zeydan, el-Arab Kabl el-İslâm, ss. 111.

(18) Hondmîr, Habib üs-Siyer, Tahran, 1333 H. ş., I, 123 vdd.

(19) İgn. Guidi, L'Arabie Anteislamique, Paris, 1921, ss. 65.

(20) Aynı eser, ss. 69 vdd.

lâkabıyla anılırlar. Bu kelime de Habeşçe olup «kuvvetli, kudretli» manalarına gelir.

İbn-i Hişam «Sire» adlı eserinde tarih söylemeden ve daha ziyade eskiden beri devam edip gelen söylentileri doğru kabul ederek Hımyeriler tarihi hakkında çok uzun bilgi vermekte, bilhassa Yemen'e yapılan Habeş saldırısını ve bunların kuzeye Kâbe üzerine, peygamber Hz. Muhammed'in dedesi Şeybe (Abdülmuttalib) zamanında yaptıkları yürüyüşe dair geniş bilgi vermektedir.

İbn-i Hişam, Hımyerliler'in son hükümdarlarının zalimliklerini, Yemen'e yahudiliğin ve hristiyanlığın sokuluşunu, Lahnia Zu Şenatır adıyla anılan ve hükümdar sülâlesinden olmıyan bir zorbanın hükümdarlığı ele geçirip ahlâksızca işlere giriştiğini bu Lahnia'nın kötülüklerini ortadan kaldırıp kendisini yokeden kahraman Zur'a'nın yani Zu nüvas'ın yahudi dinini benimseyip Yemen ülkesine yayışını bu dini kabul etmiyenleri uhudud adı verilen içi ateşle dolu hendeklere attırdığını uzun uzadıya anlatır ve bundan sonra Habeş saldırısının başladığını söyler ki (21) yazarın verdiği bu bilgi sonradan ele geçen yazıtlara uygun düşmektedir. Hakikaten bu son kayıtlara göre M. 525 yılında Yemen'e hâkim olan Habeşliler'in (22) Ma'rib seddini onarttıkları anlaşılıyor. Gene bu yazıtlara göre Ma'rib seddi M. 542-3 yıllarında yıkılmıştır.

Yemen'e Habeş saldırısı her halde daha Sebalılar soyunun güçlerini, nüfuz kudretlerini elden çıkarma durumuna düştükleri son devirlerde başlamış bulunuyordu. Zeyla' (Adulis) da ele geçen bir yazıtta necâsinin (23) milâdın ikinci yüz yılı başlarında Yemen kıyılarına saldırdığı söyleniyor. Habeşliler milâdın üçüncü yüzyılı sonlarında yeniden Yemen'e saldırdılar. Yemen ve Tihame'nin bazı yerlerini ele geçirerek Habeşistan'la arap yarım adası arasındaki ticareti kolaylaştırdılar. Bundan elli sene sonra Habeşliler Yemen'e tekrar saldırıp bütün Yemen'i ele geçirmişlerdir. Aksumlular'ın, milâdın 345. yılında Yemen'e yaptıkları saldırış meydana getirdikleri etki bakımından çok önemlidir. Habeşliler bu tarihten az önce Frumence (Fromantos) adlı bir rahibin gayretiyle hristiyan dinine girmişlerdi (24). Habeşliler, Hristiyanlığı Arap yarımadasında yayıp yerleştirmek hususunda Roma İmparatoru büyük Konstantin (ölümü: M. 337)'in teşviki üzerine bu saldırışa geçmişler ve burada, hâkimiyetin tekrar yerli hükümdarlara geç-

(21) İgn. Guidi, Zu Nüvas'ın M. 500 yıllarında hâkimiyeti ele geçirdiğini yazıyor. Bundan evvelki notta adı geçen esiri, ss. 73. Uhdud olayı ve Zu Nüvas hakkında bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 30. vdd. Aynı olaylar hakkında bak. Taberi, Milletler ve Hükümdarlar tarihi, Ankara, 1955, ss. I, 1148.

(22) O zamanlar başşehirleri Aksum olduğundan Habeşlilere Aksumlular deniyordu. Habeş kralı yerine de Aksum kralı tâbiri kullanılıyordu. Bak. İslâm Ansiklopedisi, Arabistan mad-desi.

(23) Necâşi Habeş dilindeki Necûs (bugün Negûs de deniyor) kelimesinin arapçalaşmış şeklidir. Necûs, Habeş dilinde kral demektir. Arap yazarları İran şahlarına kisra, Roma ve Bizans krallarına da kayser derlerdi.

(24) Habeşistanın bu kadar erkenden hristiyan dinine girmesi dikkate değer bir olaydır; zira hristiyan dini yüzlerce yıl Roma hükümdarları tarafından takip edildikten sonra ancak M. 306 Romanın Galya eyaletinin merkezi olan Eboracum (bugünkü York şehri) da Roma lejyonu tarafından Avgust ilân edilip M. 337 yılında ölen büyük Kostantin zamanında, M. 313 yılında meşhur Milan fermanı ile resmîyeti tanınmıştır ki bu tarihten 20-30 yıl sonra Habeşistan'da da resmî din olarak tanınması sebepleri hakikaten üzerinde durulmağa değer önemli bir iştir. İgn. Guidi, Necran ve Arabistan'ın sair yerlerindeki hristiyanların monofizit mezhebinde oluşlarını bunların, Suriyeli monofizit misyonerler vasıtasıyla hristiyanlığa sokulmuş olmalarından ileri gel-dığını kayd ediyor. Bak. l'Arabie Anteislamique, p. 73.

tiği M. 375 yılına kadar kalmış görünüyorlar. Daha önceki durumları bilmiyoruz amma hiç olmazsa bu devirdeki Hımyerliler hükümdarları, Aksumlular'ın uyrukları idiler.

Habeşliler'in bu seferki Yemen istilâlarının sebebi sadece Konstantin'in hristiyanlığın etrafa yayılmasını ve kökleşmesini kutsal bir ödev bilmesi değil aynı zamanda yahudilerin Yemen'de yeni yayılmağa başlamış olan hristiyanlığa ve hristiyan halka karşı takındıkları kötü durumdur. Hele Roma ikiye bölündükten sonra (M. 395) Doğu Roma (Bizans) imparatorları nüfuz ve ticaretlerini genişletmek yolunda bir araç olarak kullandıkları hristiyanlığı Arap yarımadasında da yaymak ve genelleştirmek için büyük emek sarf etmişler bilhassa Necran'da çok çalışmışlardı. Necran ve Aden taraflarına papaslar yollamışlar Necran'da bir manastır yaptırmışlardı. Necran kâbesi diye tanınan bu ziyaretgâhta papaslar ve din adamları otururdu (25).

M. 525 yıllarında, Yunanlılar'ın Demyanos dedikleri son Hımyerli hükümdarı Zu Nüvası, Habeş kumandanı Ebrehe yenerek tahtından indirdi. Hatta Ebrehe daha sonra meşhur fili ile Mekkeye kadar yürüdü. Bu saldırışın sebebi yahudilikte çok ileri olan Zu Nüvas'ın Necran'a sokulan hristiyanlığı ortadan kaldırıp Arabistanı kurtarmak istemesidir. Zu Nüvas bu iş için 523 yılında Necran'a yürümüş Necranlıları, hristiyanlığı bırakarak yahudi dinini kabul etmeğe zorlamıştı. Necranlılar bu teklifi kabul etmeyince Zu Nüvas başkanlarını öldürdü mallarını yağma etti. İçleri ateş dolu hendekler kazdırarak hristiyanlıktan dönmek istemiyenleri bu çukurlara attırdı, incillerini yaktırdı, kiliselerini yıktırdı. İbn-i Hişam'ın İbn-i İstahk'tan naklen bildirdiğine göre bu insan kırımında öldürülenlerin sayısı yirmi bini bulmuş (26). Gene İbn-i İshak'ın anlattığına göre hristiyanlardan Devs Zu Sa'leban adında biri atını dört nala sürüp uzaklaşarak ölümünden kurtulmuş ve çöl yolunu tutup arkasından gelenlerin gözlerinden kaybolmuş ve Bizans İmparatorunun sarayına gidip huzura çıkmış (27) Zu Nüvas'ın hristiyanlara yaptıklarını anlatıp onun bu zulmünden kurtulmak için savaş yapmak üzere yardım istemişti. Kayser «memleketin buraya çok uzaktır, fakat hristiyan olan Habeş kralına, sana yardım etmesini yazacağım; o sizin memleketinize daha yakındır» cevabını verdi ve Habeş hükümdarına, ona yardım etmesi ve öcünü alması hususunda bir mektup yazdı. Devs, Kayserin mektubunu alıp Habeşistana vardı, necaşinin katına çıktı. Necaşi, Devs'le birlikte yetmiş bin habeşliden müteşekkil bir ordu yolladı. Ordunun başına, habeşlilerden Eryat'ı komutan tayin etti.

(25) C. Zeydan, el-Arap Kabl el-İslâm, ss. 120.

(26) İbn-i Hişam, Sire, I, 37 Taberi ise bu şekilde işkence yapılarak öldürülen Necranlıların sayısını onbin olarak kayd ediyor. Tarih-i Taberi, Tahran, Kitaphanej Millî, numarasız yazma, varak 210 A.

(27) Bu sırada Bizans tahtında birinci Jüsten (saltanatı : M. 518 - 527) bulunuyordu. Bu, Bizansta karışıklıklar hâkim olduğu bir sırada, muhafız kıtası komutanı iken tahta geçirilmiş 70 yaşlarında bir adamdı. Aslen Makedonyalı olan Jüsten'in idare ile ilgisi olmayıp Bizans devletini kendi namına erkek kardeşinin oğlu ve kendi yerine tahta geçecek olan meşhur Jüstinyen (saltanatı: M. 527 - 565) idare ediyordu. Jüstinyen, batı Romayı, bilhassa papayı memnun etmek için daha amcası zamanında üç yıl (M. 518 - 521) Aryus taraftarı monofizit doğu hristiyanlarına karşı sert tavır takınmıştı. Gene monofizit tarikatından olan Habeş kilisesi ile teması muhafaza etmesi, tahta geçtikten biraz sonra kendini açıktan açığa «imparator ve papas» ilân eden bu dindar diktatörün hem siyasî hem de dinî nüfuzu elinde bulundurmak isteyişinden ileri geliyor; zira doğuda siyasî ve manevî birliği diriltmek için Mısır'da, Suriye'de, Mezopotamya'da ve Ermenistan'da çok kuvvetli olan monofizitlerle iyi geçinmeğe çok dikkat ediyordu.

Bu orduda Ebrehe el-Eşrem de bulunuyordu. Eryat, yanında Zu Sa'leb'in de bulunduğu halde denizi aşarak Yemen kıyılarına ayak bastı. Zu Nüvas, Hımyerlileri ve kendisine uyruk olan Yemen kabilelerini alarak Zat ül-Aber deren yerde Eryat'ın karşısına çıktı (28). Zu Nüvas yenildi, ordusu perişan oldu; bu felâketi görünce atını denize sürüp yitti gitti. Bundan sonra Zu Nüvas'tan hiç bir haber alınmadı. Eryat ise Yemen'e girip istilâ ederek hâkim oldu (29).

C. Zeydan Habeş saldırısının sebebini arap kaynaklarının bildirdiklerinden başka olarak şöyle yazıyor: Bizanslılar hristiyan dininin yayılması yoluyla doğuda sözlerini geçirir duruma geldiklerinden Bizans tüccarlarının doğu mallarını Basra Körfezinden alıp Kızıl Deniz yoluyla Mısır'a ve kendi ülkelerine, Avrupa'ya taşımak için Hımyerliler ülkesinden geçmek kolaylaşmıştı; çünkü Hımyerliler eski kuvvetlerini kaybettiklerinden Bizans tüccarlarının bu geçişine engel olamıyorlar, onlar da Basra Körfezi'nden aldıkları Asya içlerinden gelme doğu eşyalarını Yemen ve Kızıl Deniz yoluyla Habeşistana ve oradan da Mısır'a ve daha ötelere taşıyorlardı. Bu durum, öteden beri Bizans'ın baş rakibi olan İranlılar tarafından önlenmek üzere Basra Körfezine ordu gönderildi. Bizans kırılları Habeşliler ve Hımyerliler eliyle bu üstünlüklerini elde tutmak istedilerse de İranlı dayanan ve güvenen Hımyerliler bu Bizanslı tüccarlara saldırmaya başladılar ve doğu ticaretine engel oldular. Teofanes'in (Bizans tarihçisi: M. 750-817) bildirdiğine göre Habeşliler ticaret yolunu emniyet altına almak için Kızıl Denizi geçip Hımyerliler'e saldırdılar, Yemen hükümdarı Zu Nüvas'ı öldürüp Yemen'e yayıldılar (30).

Bu başarıdan sonra Aksumlulara yardım etmeleri şartıyla Bizans İmparatoru Jüstinyen (saltanatı: M. 527-565) ile anlaşmayı yenilediler. İskenderiye'ye bir elçi kurulu yollayıp vaftiz yapmak ve dinî bilgileri öğretmek üzere bir din adamı istedikler. Kendilerine Yohanna adında bir papas yollandı ki bu adam sonra Aksum şehrinde piskopos oldu. Habeşliler bu teşebbüslerinde başarı kazanıp ticaret yolunu açtıktan sonra geri döndüler. Saldırıcular geri döner dönmez Hımyerliler bu ticaret yolunu gene kapadılar. Habeşliler Yemen'e ikinci defa saldırdılar ve bu sefer Esimafyos adlı bir hristiyan, Yemen genel valisi oldu. Şu son yıllarda Hısn-ı Gurab adlı yerde bulunan yazıtta okunan yazılar bu bilgiyi kuvvetlendirir mahiyettedir (31).

Yukarıda dediğimiz gibi Zu Nüvas atını denize sürüp kaybolduktan sonra Eryat, Yemen'i istilâ etti ve yerleşti. Biraz sonra yanında bulunan komutanlardan Ebrehe ile arası açıldı. Eryat Yemenlilere zulmettiğinden yerli halk ta Ebrehe ile birlik oldu. Ebrehe ile Eryat arasında çıkan savaşta Eryat Ebrehe'nin du dağını yardığundan Ebrehe'ye el-Eşrem (= dudağı yarık) lâkabı verilmiştir. İki komutan arasındaki savaş sonunda Ebrehe, Eryat'ı öldürüp Yemen'in tek valisi

(28) İbn-i Hişam, Sire, I, 41.

(29) Aynı eser, I, 38 - 39.

(30) C. Zeydan, Zu-Nüvas'ın yenilmesinden sonra Zu-Ceden el-Hemdani lâkabını taşıyan birinin Yemen'de idareyi ele alıp etrafa dağılan halkı toplayıp Habeşlilere karşı direnmeği denediğini fakat bunun da yenildiğini söylüyor. C. Zeydan; el-Arab Kabl el-İslâm, 3. baskı, Kahire, 1939, ss. 120. İbn-i Hişam, Zu-Ceden lâkablı bir şahıstan söz açmakta ise de bunu komutan olarak değil, bir şair olarak gösteriyor, Sire, I, 39.

(31) C. Zeydan, el-Aarb Kabl el-İslâm, ss. 120 - 122.

oldu. Bundan sonra Ebrehe San'a'da (32) *el-Kulleys* adı verilen tapınağı yaptırdı (33). O bunun her bakımdan güzel olmasına o kadar önem verdi ki İbn-i Hişam'ın naklettğine göre bu tapınak o zaman yer yüzünde hiç bir eşi görülmemiş bir kilise oldu. Şüphesiz bu ifadede büyük bir mübalâğa var amma kilisenin yapılması hususunda ne kadar fazla ihtimam edilmiş olduğunu gösterir.

Ebrehe bundan sonra bütün arapların, tavaf için Mekke'deki Kâbeye değil buraya gelmelerini temine çalıştı. Mudarlılardan Kinane oğlu Malik oğlu Hâris oğlu Sa'lebe oğlu Âmir oğlu Adiy oğlu Fukaym oğullarından bir adam bu teşebbüse kızarak gidip Yemen'de *el-Kulleys* tapınağına girdi ve pisledi. Bunun üzerine Ebrehe sinirlendi ve gidip Mekke'deki kutsal evi yıkmaya and içti; ordusunu alıp Mekke'ye doğru yola düştü. Yanında *Mahmud* adlı meşhur fili de vardı. Evvelâ Yemen eşrafından Zu Nefr adlı biri Ebrehe'nin karşısına çıkıp savaştı, fakat yenildi, tutsak oldu. Ebrehe ikinci olarak karşısına çıkan *Has'am* kabilesini de yenip Taif şehri dolaylarında bulunan Sakifliler'e ulaştı. Sakifliler kendi tapınakları el-Lât'ı yıkmaması için ona yalvardılar o da bağışladı; Ebrehe'nin ordusunu Kâbe'nin bulunduğu yere götürmek üzere kendisine Ebu Rigal adında birini kılavuz verdiler. Ordu *el-Mugammis* adlı yere vardığında Ebu Rigal öldü. O günden beri hâlâ araplar bu Ebu Rigal'ın mezarını taşlarlar.

Ebrehe yolda, oralarda bulduğu Hz. Muhammed'in dedesi Şeybe (Abdülmuttalib) nin iki yüz devesini birlikte alıp götürdü; sonra Şeybe'nin, develerini geri vermesi hususunda yaptığı ricâ üzerine verdi ve Habeş ordusu Kâbeye saldırdıysa da Kur'an-ı Kerimde CVIII. sûrede (Fil sûresi) temas edildiği gibi hiç bir şey yapamadan, bozguna uğramış bir durumda Yemen'e döndü gitti (34). Bu olay M. 570 yılı sonlarında oldu ki bunun üezrinden kısa bir müddet geçtikten sonra Hz. Muhammed doğmuştur. Ebrehe'nin ölümünde yerine, oğlu Yeksum, daha sonra öteki oğlu Mesruk (35) geçti ki Yemen'de son Habeş valisi budur.

Habeşliler Yemen ahalisine çok eziyet ederlerdi; hele Yeksum zamanında durum çok daha fena idi; Yemenli erkekler öldürüldü, karılarını habeşli askerler aldı, çocukları perişan oldu. Sonunda Yemenliler, Hımyerliler hükümdar soyundan Seyf b. Zi Yezen (36) ile birleşip Habeşlileri yurtlarından çıkarıp atmağa karar

(32) Habeşliler Yemeni istilâ ettikten sonra idarelerine başşehir olarak San'a'yı seçtiler; burada 425 - 455 yılları arasında hüküm sürmüş olan Hımyerliler hükümdarlarından «Şurahbil Ya'fur b. Es'ad» tarafından veya bu hükümdarın halefi olup 455 - 470 de saltanat süren «Şurahbil Yenuf» tarafından yaptırıldığı söylenen «Gumdan Sarayı» nda oturdular. Arap yazarları bu sarayın yedi kat ve son derece muhteşem olduğunu ve üçüncü halife Osman b. Affan zamanına kadar sağlam olarak kaldığını ve bu halife tarafından yıktırıldığını kaydederler. Hımyerliler tahtı bu defa, İran'a bağlı bir vali sıfatıyla altıncı yüzyılın sonlarında Seyf b. Zi-Yezen'e geçtiğinde Seyf'de gene bu Gumdan sarayında oturmuştu. M. Esad, Tarih-i Din-i İslâm, I, Medhal, Der-i Saadet, 1327 - 29, ss, 157 vdd.

(33) Taberî, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I, ss. 1160. C. Zeydan'ın da işaret ettiği gibi bu «el-Kulleys» kelimesi galiba kilise kelimesinin arapçalaştırılmış bir şekli olacak. C. Zeydan, el-Arab, ss. 122.

(34) İbn-i Hişam, Sire, I, 43.

(35) Taberî, Mesruk'un, Ebrehe müstakil Yemen valisi olduktan sonra Ebu Murre Zu - Yezen'in karısı olup zorla kendisiyle evlendiği Reyhane adlı yemenli kadından doğma olduğunu kaydediyor. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I, ss. 1160. Fakat Taberî'nin bu mütalâası yanlış olmak gerekir; zira Ebrehe, Habeş kumandanı Eryat'ın idaresinde M. 525 yıllarında Yemen'e saldıran ordu içinde olup bu ordu Zu-Nüvasla savaştı; Ebu Murre Zu-Yezen ise İranlıların M. 576 yıllarında Habeşlilerle yaptıkları savaşta bulunmuştur. Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 38 vdd.

(36) Taberî bu şahsın adını Seyfan veya Seyf, b. Mâdikerib şeklinde kaydediyor. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I, 1199.

verdiler ve Seyf bu iş için İstanbul'a (Constantinople) Bizans İmparatoruna yardım istemeğe gitti, Habeşlilerin zulmünden bıkip usandıklarını anlattı. İmparator onun bu arzusunu «Habeşliler yahudi midirler ki üzerlerine saldırayım» diyerek reddetti. Seyf bundan sonra İran'da hüküm sürmekte bulunan Sasaniler hükümdarı Anuşervan-ı Âdil lâkabıyla anılan birinci Husrev'e (saltanatı: M. 531-579) baş vurdu. Kisra, Yemen'in uzaklığından ve ele geçirilse dahi gelirinin azlığı sebebiyle bir fayda sağlamıyacağından bahisle bu yardıma pek yanaşmak istemediyse de sonunda Seyf'in devamlı ısrarları neticesinde razı oldu takriben M. 576 yılında yedi sekiz bin kişilik bir kuvveti Vahriz adındaki bir komutanın idaresine vererek Seyf'e Yemen'e yolladı (37). Seyf İran askerleriyle Yemen'in içerilerine doğru ilerledikçe Yemenliler bölük bölük etrafına toplandılar. Karşılarına çıkan büyük bir Habeş ordusunu yendiler ve bu savaşlarda Habeş valisi Mesruk öldü. Böylece Yemen Habeş istilâsından kurtulmuşsa da bu defa İran nüfuzu altına geçmiş oldu. İran kisrası, her yıl belirli bir miktarda vergi vermek şartıyla Yemen valiliğini Seyf'e verdi. Bir müddet sonra Seyf Habeşlilerden bazılarıyla dost oldu ve bunlar tarafından öldürüldü. Seyf'in öldürülmesinden sonra Sasaniler Vahriz adındaki eski komutanın idaresinde tekrar bir miktar asker gönderdiler. Vahriz başarı ile duruma hâkim olarak İran Valisi sıfatıyla bırakılmış böylece Yemen'deki İranlı valiler dizisinin ilki olmuştur. Bazı kaynakların bildirdiğine göre Yemen'deki bu İran valileri yalnız Yemen ülkesiyle yetinmiyerek zamanla *Hadramavt*, *Umman* ve *Bahreyn* taraflarını da ele geçirdiler. Bu şekilde Yemenlilerin İran'dan yardım istemeleri kendileri yararına ellerine fazla bir şey geçirmede; önce Habeşlilerin uyruğu iken şimdi de İran'ın uyruğu oldular. Aradaki fark sadece İranlıların, din ve ibadet hususunda Yemenlilere karışmamaları ve zor kullanmamalarında idi. İran'ın Yemen'deki egemenliği islâmiyetin ortaya çıkmasına kadar sürmüş, milâdî 629 (7. hicret yılı) yılında İran merzbanı yani valisi bulunan Bazan islâmiyeti kabul etmekle Yemen islâm uyruğuna geçmiş ve böylece Bazan Yemen'deki İran valilerinin sonuncusu olmuştur (38).

Yemen'deki küçük beylikler:

Yukarıda kaydettiğimiz Yemen'in büyük devletlerinden başka gene onlarla çağdaş bir takım küçük beylikler de vardı. Bunlar küçük bir veyahut kaç kasabaya, yahut da daha genişçe bir bölgeye sahip oluşlarına göre Z u (cem'i ezva') veya K ayl (cem'i ekyal) ünvanlarını taşıyorlardı. Bunlar hakkındaki bilgilerimiz, *Main*, *Seba* ve *Hımyer* gibi bu bölgenin büyük devletleri hakkında bile son arkeolojik buluntulara kadar pek fazla olmadığını göre hiç denecek kadar az idi. Beşinci yüzyıl yazarlarından Neşvah b. Said el-Hımyeri'nin «kasidei Hımyeriye» diye ünlenmiş olan eseri olmasaydı, Yemen'deki bu beyliklere dair bilgilerimiz çok az olacaktı. Bu kaside yardımıyla bunlardan büyük bir kısmının -takriben elli kadarının- adlarını öğrenmiş oluyoruz. Bunlardan bazıları kuvvetlenerek,

(37) Bazı eserler Kisra'nın, İran askerlerini böyle sonucu belli olmayan bir iş uğruna kolay kolay feda etmek istemediğini, bunun için İran hapishanelerindeki mahkûmlardan mürekkep 7-8 bin kişiyi 8 gemiye bindirip yolladığını, yolda bu kayıklardan ikisinin batıp altısının Yemen'e vardığını yazıyorlar. Meselâ bak. Taberî tarihinin çok eski bir farsça nüshası, Tahran, Kitaphane-i Meclis-i Şuray-ı Milli, No. 231, varak 250 A. vd.

(38) Münecim Baş Tarihî, I, 197. Bazı tarihçiler de İranlı askerlerle yerli Yemenli halkın nesil karışımından meydana gelmiş ve «ebna» adıyla anılan bu bölge halkının islâm oluşlarını o. nuncu hicret yılında (M. 632) gösteriyor. Ali Ekber Feyyaz, Tarih-i İslâm, Tahran, 1327 ş. ss. 105.

komşularından bir kısmını kendi ülkelerine katmıştır.

Zu'ların en ünlüleri: Zu Merasid, Zu Gumdand, Zu Yezen, Zu Tubba, Zu Ceden'dirler. Zu ünvanını taşıyanlardan daha geniş bir bölgeye hâkim olanlar demek olan «kayl» lerin ünlüleri bilhassa *Hadramavt*'ta bulunuyordu ki bu bölge meliklerinden Beni Ecmad, Beni Şebip, Beni Huzeyl'ler bunlardandır.

Anlaşıldığına göre Yemen'deki arap şeyhler gibi zu'lar ve kayl'ler de iç işlerinde egemen olmakla beraber Yemen'deki hükümdarların bazı hususlardaki reisliklerini tanıyorlardı. Bu beyliklerden bazıları, varlıklarını islâm devrinde bile birkaç yüzyıl elden çıkarmamışlardır. (39).

Yemen dolaylarında bunlardan başka Cebaniler (veya Cebailer), Katabanlılar, Karililer, Hadramavtlılar adlarındaki küçük beyliklerin mevcudiyetini eski Yunan yazarları bildiriyor. Bunlardan ele geçen yazıtlarda Cebaniler ile Mainliler'in birlikte anılması, bunların Mainlilerle ticaret ortaklıkları olduğunu gösterir. Katabanlılar ise Sebalılardan bir kol idiler. Sprenger, bunların, arapların Kudae oğulları dedikleri topluluk olduğunu iddia ediyorsa da bu konuya dair derin incelemelerde bulunan Muller ve Edward Glaser bu fikirde değildirler. Müller, bunların Sebalılardan ayrı bir kol olduklarını söylüyor. Bunlar yani Katabanlılar M. Ö. ikinci yüzyıla doğru *Ukayl*'de oturuyorlardı ve M. 30. yıla kadar bağımsız yaşadıkları anlaşıyor (40).

Karililer ve Hadramavtlılar'a gelince: eski Yunan yazarlarından Strabon bunlar hakkında önemli bilgi veriyor, zengin olduklarını, güzel evlerde oturduklarını, ticaretle uğraşıp Hindistan'dan getirdikleri ticaret mallarını, Yemen'den veya keleklerle *Fırat*, *Dicle* nehirleri üzerinden *Mezopotamya* ve *Suriye*'ye ulaştırdıklarını kaydediyor. Bunlar vasıtasıyla doğu malları ta *Azerbaycan*'a kadar ulaşıyordu. Bazı arap tarihçilerine göre Karililer, Basra Körfezi batısındaki *Bahreyn* dolaylarında oturuyorlardı; başşehir'leri olan *Kerra* da burada idi. Fakat bunların, *Bahreyn* ile *Mekke* arasında bulunan *Yemame* bölgesinde oturmuş olmaları daha doğru olmalı; çünkü *Kariyun*, karye halkı demektir; karye ise *Yemame*'nin eski adıdır. *Yemame* bölgesinin, çok eski zamanlarda barınılan ve bayındır bir yer olması bu ihtimali kuvvetlendirir. Eskiden bu bölgede oturanlar Tasm'lardı. Buna bakarak da eski Yunan yazarlarının *Kariyun* dedikleri topluluğun bunlar olması da akla gelebilir. Ali Mazhari, Basra körfezinin, *Hareg* (Charax) gibi bazı adaları ihtiva eden *Dicle* nehrinin ağzında kâin Harasen havalisinde eskiden, denizci ve tüccar cumhuriyeti manzarası gösteren bir halkın yaşadığını ve hatta bunlara, orta-zamanların başında sarazenler dendiğini kayd ediyor ki bu kayd, Karililer'in eski zamanlarda oralara gidip kendi adlarını o bölgeye vermiş olmaları ihtimalini hatıra getiriyor (41).

Karililerden sonra güney Arabistan'daki önemli beyliklerden biri de Hadramavtlılardır. Hadramavt bölgesi, Hindistan ticaret yolu üstünde önemli bir depo olan *Kane* (Hısn-ı Gurab) imanı ve *Şabva* (Sa-

(39) M. Şemseddin (Günaltay), *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1338 - 1341, ss. 234 vdd.

(40) Aynı eser, aynı yerler ve C. Zeydan, *el-Arab. Kabl el-İslâm*, ss. 120 vdd.

(41) Aly Mazaheeri : *La Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age*, Paris, 1951, P. 7. Ali Mazhari'nin «Sarazenler» hakkındaki bu ifadesine rağmen, batılı bilginlerin çoğu ve ezcümle bunların en meşhurlarından olan Henri Pirenne, bilhassa M. X. yüzyılda Kuzey Afrika'dan hareketle Avrupa'nın Ak Deniz kıyılarına saldıran müslüman devletlerine Sarazen adını veriyorlardı. Batıda Sarazenlerle hristiyanlar arasındaki mücadeleler ve Sarazenlerin bu bölgelerdeki faaliyetleri hakkında bak. *La Civilisation Occidentale du Moyen Age*, Paris, 1941, P. 9 sq.

bata) şehri ile Mainlilere tabi onlardan bir kol eliyle idare ediliyordu. Sadug-il ile bunun torunu Ma'di Kerib, bunlardandır. Ma'di Kerib milâttan önce 525 yıllarına doğru Sebahılar kralı bulunan ve Eb Yede' Yes'in çağdaşı ve yeğeni idi. Bu tarihten sonra Hadramavtlılara ait fazla bir bilgiye sahip değiliz (42). Herhalde bir müddet daha varlıklarını muhafaza edebildiler. M.S. 300 yılında ise egemenliklerini kaybettiler.

Eski Yemen Medeniyeti

Yazımızın başında işaret ettiğimiz gibi kuzeyde, Sümerliler ve onların memleketine, medeniyetine vâris olan milletlerle birlikte uzun müddet yaşadıkları sonra güneye, Yemen denilen bölgeye yerleşmiş, soy bakımından Kahtaniler diye anılan eski samî ulusların kurdukları medeniyet, gerek mahiyeti ve tesir sahası itibariyle, gerekse mükemmelliği itibariyle bizi hayrette bırakacak bir önemi haiz bulunmaktadır.

Milâttan 10-15 yüzyıl öncelere çıkan ve Mainlilerle başlayıp, tarihin her millete mukadder olan serencamlı seyrini takiple Sebahılara, bunlardan da Himyerlilere geçen ve bu sonuncular zamanında, Habeş saldırması ve buna eklenen tabii ve iktisadî bazı âmillerle yıkılan bu medeniyetin bize kadar intikal edebilen, binlerce yıl kum ve toprak yığınları altında kalmış, unutulmuş ölü ve silik kalıntıları, XIX. yüzyıl sonlarında, oralarda arkeolojik araştırma ve kazılar yapan bilginlerin çalışmalarıyla ortaya çıkarılmıştır.

Bunlar, yani Yemen'de kurulmuş olan bu devletler, bilhassa ticarî alandaki büyük gayretleri ve ticaret sahalarının genişliği, bu vasıta ile bir çok milletlerle temas gelmeleri, vücuda getirdikleri medeniyeti, dinî âyin ve ibadetleri, temas ettikleri bu milletler arasında yaymakta büyük âmil olmuşlardır. Bu Yemen devletlerinin eski doğudaki büyük önemleri, daha ziyade medeniyet ve din tarihi ile kendini gösterir. Bu kendi halinde yaşayan ve aralarına girilmesi, sırlarına erilmesi zor olan millet, yakın ve uzak komşuları, bilhassa İbraniler ve Yunanlılar üzerinde -başka hususlarda da olmakla beraber- din ve ticaret alanında büyük tesirler icra etmişlerdir ki bu iki tesir, aya tapma ve günlük ticareti şeklinde özetlendirilebilir.

Şimdi bu güney devletlerinin medeniyetleri hakkında, son zamanlarda ele geçen arkeolojik buluntulara, Strabon, Plinius, Herodot ve el-İkîlîl adlı önemli eserlerin sahibi olup Yemen'deki San'a şehrinde doğmuş Hemdanî'nin eserlerine, Tervata ve daha sonraki kaynaklara dayanılarak elde edilen neticeleri gözden geçirelim:

Hükûmet ve içtimâî durum:

Yemen'deki büyük devletlerle küçük beylikler arasında, ticaret ve iş dolayısıyla kurumuş olan bağlar, diğer münasebetlerle kurulan bağlardan çok daha kuvvetli idi. Yani bu devletler saldırgan devletler olmaktan ziyade tüccar devletlerdi. Esasen ticaret hayatı barış içinde yaşamağı icabettirir.

Bu devletlerde saltanat normal hallerde irsî idi; babadan oğula veya kardeşten kardeşe intikal ediyordu. Bazan baba ile oğulun ortaklaşa saltanat sürdükleri de oluyordu. Kadınlar da erkekler gibi, saltanat hususunda veraset

(42) C. Zeydan, el-Arab Kabil el-İslâm, ss. 123 vdd. M. Şemseddin (Günaltay), İslâm Tarihi, ss. 234 vdd.

hakkına maliktiler; yani eski Mısır Fir'avun sülâleleri devrinde olduğu gibi, kiralıçe ve melike olabiliyorlardı. Yalnız, kadınların saltanat hususundaki bu hakları mutlak değildi. Bir kadın melike olduğu zaman, yapacağı önemli işlerde ve teşebbüslerde etrafında, erkeklerden mürekkep bir danışma kurulu bulunur, sıkışık ve çok önemli hallerde o kimselerin fikirleri sorulurdu.

Hadramavtlılarda saltanat ve veraset usulü hakkında Strabon'un verdiği bilgiye göre orada tahta, hükümdarın çocuğu veya akrabalarından biri değil, hükümdarın saltanat sürdüğü zamanda doğan ileri gelenlerin çocukları arasından en büyüğü geçerdi. Yani hükümdara biat edildiği zaman, gebe bulunan memleket büyüklerinin karılarının adları da kendisine bildirilir, yeni hükümdar, bunlardan hangi kadının daha evvel doğurduğunu, doğacak çocuğun erkek veya kız olduğunu öğrenmek üzere özel bir memur tayin ederdi. Böylece bu kadınlardan birinin doğurduğu ilk erkek çocuk hükümdar tarafından saraya alınıp veliahd gibi terbiye edilir, hükümet idaresine alıştırılırdı.

Katabanlılar ve bunlar gibi küçük beyliklerde önemli işlerde devlet başkanı, yaşlılardan müteşekkil bir kurulun fikrini alırdı.

Sebaililerde, Asurlularda olduğu gibi seneleri, bir ayaklanma ile tahta geçen hükümdarların adına nisbetle hesap etmek âdeti mevcuttu.

Güney Arabistanda halk dört sınıftan müteşekkildi: 1) askerler, 2) çiftçiler, 3) sanatkârlar, 4) tüccarlar.

Yemenlilerde kanun mahiyetini taşıyan hükümdarın emirleri, ekseriya bronzdan veya taştan levhalara yazılıp, halkın gelip geçtiği umumî yollara konurdu ki bu levhaların üst ve alt kısımlarına kanadlı, kanatsız sfenks şekilleri, hurma ağacı veya başka cinsten ağaç şekilleri yapılırdı.

Yemenliler kendilerine mahsus paralar da bastırmışlardı ki bunlardan birçok nümune ele geçmiştir. Bu paraların üstünde hükümdarların adları ve resimleri, basıldıkları yerin adı yazılmış olup baykuş, doğan, öküz başı veya hilâl suretiyle süslenmiş bulunuyordu. Onlar, kullandıkları bu paraları ilk defa Roma paraları örneğine göre bastılar (Roma ile çağdaş oldukları son devirlerde); bununla beraber daha sonraki devirlerde Yemen'de para basımı işi çok geriliyerek sadece Roma paralarının kötü bir taklidi haline geldi.

Yemen hükümdarları üzerlerine altın işlemeli meşlahlar giiyorlar, kollarına kıymetli bilezikler takıyorlar, dört filin çektiği saltanat arabasına biniyorlardı.

Bu bölgede büyük devletlerin başında bir hükümdar bulunup memleket, orta-zamanlar Avrupasındaki feodal sisteme benzer bir şekilde, bunun emrinde olan büyük arazi sahiplerinden teşekkül ediyordu. Devletin hâkimiyet çevresi olan bölge şu şekilde taksim edilmişti: «mihlaf» lar, «mahfed» ler, saraylar veya kaleler. Yani, mihlaf lar mahfedlere, mahfedler de saraylar (kasrlar) veya kalelere bölünmüştü. Bunlardan mihlaf sahiplerine «kayl» (cem'i «ekyal»), mahfed sahiplerine «zu» (cem'i «ezva») deniyordu. Mahfedler ekseriya ünlü saraylardan birine nisbetle anılıyordu.

Cografyacı Strabon (Amasyalı, doğumu M.Ö. 58 - ölümü M.S. 25)'un anlattığına göre Himyerlilerde aile reisliği, ailenin en yaşlısına sitti. Ailenin malları ve eşyası aile halkı arasında müşterekti. Kız kardeşle ve anne ile evlenmek, bir kadının bir kaç koca ile evlenmesi âdeti. Evlenme ancak akraba arasında olabilirdi. Akrabasından olmıyan birisile evlenen bir kimse ölümle cezalandırılırdı. Bu âdetlerin bazıları eski Mısırlılar arasında da yaygındı; nitekim Mısırlılarda kardeş, kız

kardeşiyle evlenir, oğul, babasının ölümünde onun karılarını da miras yoluyla alırdı. Şüphesiz Strabon'un Hımyerlilerin âdetleri hakkında verdiği bu bilgilerin ne dereceye kadar doğru olduğunu bilemeyiz.

Ticaret:

Eski zaman ticareti, daha ziyade deniz ticaretine dayanıyordu. Bu ticaret Hind Denizinden başlayıp Kızıl Deniz yoluyla Doğu Akdeniz'den batıya kadar uzanıyordu. Kızıl Deniz yoluyla gelen doğu mallarını müstehlike yani batıya götüren büyük tüccarlar o zamanlarda bilhassa Fenikeliler, İsraililer ve Mısırlılar teşkil ediyorlardı; bu devletler ise Kızıl Deniz'e yakın olduklarından bu ticaretin ağırlık merkezini bu deniz teşkil ediyordu.

Bu Kızıl Deniz ticaretinin kontrolünü ele geçirme arzusu Mısır ile İsraililer arasında uzun ve şiddetli mücadeleye sebep olmuştur.

İsrail hükümdarı Süleyman (saltanatı: M.Ö. 973-933) öldüğü zaman İsrailde büyük ölçüde iç ayaklanmalar başlamıştı. Gene bu sıralarda M.Ö. 950 yılında Mısır'da da bir sülâle değişikliği oldu. Nil nehri deltasına yerleşmiş bulunan Libyalı tüccarların başkanı Şeşonk kendini Fir'avun ilân ettirip taç giyerek Nil nehri kollarından birinin üzerinde bulunan Bubasti'yi başşehir yaptı ki böylece yeni bir Fir'avun sülâlesi XXII. sülâle kurulmuş oldu.

Bu yeni Fir'avun de kendinden evvelkiler gibi Kızıl Deniz ticaret yolunu elinde tutmayı amaç edindi. Bu maksatla, Süleyman'ın ölümü üzerine kaynaşmakta olan rakip devlet İsrail'e saldırdı; K. d.ş. şehrini ele geçirip bütün o bölgeyi hâkimiyeti altına aldı.

Bu olaydan sonra, İsrail'e komşu olup 200 yıldan beri Mısır himayesinden kurtulmuş olan Fenikeliler de Mısırla uzlaşma yolunu tercih edip, bir miktar haraç vererek Kızıl Deniz ticaret yolundan faydalanma imkânını muhafaza ettiler.

Bununla beraber Mısır filosu eskisi kadar kuvvetli değildi; hâlâ Nil deltasının deniz ticaretinin büyük bir kısmını Sur ve Sayda tüccarları yani Fenikeliler ellerinde bulunduruyorlardı.

Akdeniz ticareti, Anadoludaki kıyı halkından olan Kilikyalı ve Karyalı deniz korsanları yüzünden Fenikeliler için emniyetli değildi; amma o sıralarda İtalya'ya ve ona yakın adalara yerleşmiş olan Etrüsklerle Sicilyalılar, bu korsanlara karşı bir parça muvazeneyi temin ettiler. Surlular ve Saydalılar hemen Kıbrıs ve Girid adalarında ve Kilikya'da üstünlüğü elde ettiler, Malta adasını işgal ettiler; Sicilya adasında ve Anadoludaki Milet'te büyük ticarethaneler tesis ettiler ve ondan sonra Batı Akdeniz'de maceralara atıldılar. M.Ö. 1000 yılında Cebelüt-tarik'a vardılar, Cebelüt-tarik Boğazını geçip İspanya'nın Atlas Okyanusu kıyısındaki Kadiks şehrinde bir teşkilât vücuda getirip İspanya içerilerindeki Vadiül-kebir'de bulunan Tartessos'lularla münasebete girdiler; bura halkının işlediği gümüş, bakır ve kurşun madenlerini satın alıyor, Fransa ile, kendilerine kalay madeni temin eden İngiltere ile, anber temin eden İskandinav memleketleriyle ticarî münasebetlere giriyorlardı.

Fenikeliler Fas kıyılarında Liksor'da büyük mağazalar açıp yerli halkla temasa geçtiler, böylece hiç olmazsa bir yüzyıl batıda muazzam, hudutsuz imkânlarla malik olan yeni bir dünya açıldı.

Fenike şehirleri bütün Akdeniz memleketlerinde gümüş, bakır ve kalay ma-

denleri bakımından büyük birer pazar haline geldi. Buralarda, kıyı bölgelerden kaldırılan eşyalar alınıp satılıyor, Mısır'ın işlenmiş malları, *Hindistan*'ın baharatı yeni memleketlere sevk ediliyordu.

Bu yeni memleketlerin ticaret faaliyetlerine sahne oluşundan sonra gümüş madeni o kadar çabuk bollaştı ki, İspanya'daki Vadiyülkebir'deki Tartessoslularla temasa geçmeden evvel Mısır'da, altının gümüşe nazaran kıymet bakımından değeri 1/2 iken birdenbire 1/13 e yükseldi.

Tevrat, Doğu Akdeniz sitelerinden bahsederken, tüccarları kırallarından daha zengin siteler diyor. Buralarda kıral, eğer din adamları arasından seçilmemişse, deniz ticaretiyle uğraşanların teşkil ettiği oligarşi tarafından seçilirdi. Sur cumhuriyeti, hakikî bir deniz imparatorluğu şeklini almıştı. O, M.Ö. 814 yılında Kartaca kolonisini (kuzey Afrikada) teşkil edip yüzyıl içinde Batı Akdeniz ticaretini eline aldı.

Fenikeliler'in M.Ö. XV. yüzyılda batı ticaret yolunu açmaları, eski zamanlar tarihi için, tıpkı M. XV. yüzyılda Amerika kıtasının keşfi gibi, yeni bir çağın başlangıcı oldu.

Fenike, *İsrail* ve *Mısır* ticareti, Kızıl Deniz'den başlayıp Akdeniz'e yayılıyor-du. *Hindistan*'dan Kızıl Deniz'e kadar uzanan ticarî faaliyetin ise ekseriya güney Arabistan devletleri idare ediyorlardı. Yemenlilerin bu güney bölgesindeki ticarî faaliyetleri de çok önemli idi. Esasen Yemen medeniyeti, bu bölge eski dünya milletleri'nin ortasında bulunduğu için ticaret üzerine kurulmuş bulunuyordu.

Çin'de, *Hindistan*'da ve Doğu Hind adalarında, Mezopotamya ve Akdeniz memleketleri halkının muhtaç olduğu ürünler çoktu. Yemenliler, doğudan aldıkları bu ticaret mallarını, *Umman Denizi*, *Basra Körfezi*, *Fırat*, *Dicle* nehirleri ve Kızıl Deniz yoluyla Asurlulara, Fenikelilere, Mısırlılara ve sair milletlere götürüyorlardı. Yemen kıyılarındaki *Aden*, *Kane*, *Zofar* ve *Maskat* limanları Hind - Kızıl Deniz ticaret yolunun başlıca merkezleri idi. Yemen kıyılarına deniz yoluyla gelen mallar buradan San'a'ya veya Ma'rib'e götürülür, oradan da büyük deve kervanlarıyla kuzeye, Suriye, Irak, Mısır ve Akdeniz memleketlerine ulaştırılırdı. Yemen'deki devletler bu mallardan gümrük vergisi alıyorlardı.

Doğu mallarını Mezopotamya, Suriye ve Mısır'a taşıyan tüccarlar oralardan dönerken, kuzey memleketlerinin ürünlerini Yemen'e getirdikleri gibi bu arada *Gazze*, *Yesrib* (Medine) veya başka memleketlerden, mâbedlerde hizmet etmek üzere cariyeler de getiriyorlardı.

Tüccar kabilelerinin kuzeye taşıdıkları malların çoğu altın, kalay, fildişi, baharat, devekuşu tüyü, pamuk ve kıymetli taşlardı. Ticaret kabilelerinin kuzeye götürdükleri bu mallar arasında Yemen'in kendi ürünleri de vardı. Bunlar: günlük ve tütsü bitkileri, kokular ve tutkal çeşitleri idi ki bunların hepsi de, daha ziyade tapınaklarda kullanılırdı. Tüccar kabilelerinin kuzeyden getirdikleri malların en önemlileri: buğday, yağlar, şaraplar, kumaşlar, boyalar, kap-kacak ve gümüş levhalardı. Bununla beraber baharat ve tütsü bitkileri (buhur), herkesin alıp satamıyacağı kutlu mallar sayılırdı. Pinius'un bildirdiğine göre bu malların alım satımı ileri gelen 3000 Yemenlinin elinde idi ki bu tüccar aileler alıp sattıkları malların zekâtını Şebva tapınağına verirlerdi.

Main kıralları, günlük ticareti için *Midian* (Medyen) diyarında bir müstemlekeye sahip bulunuyorlardı. Mainlilerin çöküşünden sonra bu koloninin, Seba-

ların eline geçmiş olması tahmin edilebilir (43).

Yemen'den kuzeye çıkan ticaret yolu muayyen olup muhafızlar himayesinde ilerlerdi. *Hadramavt* veya *Umman*'dan kalkan ticaret kervanları Kaydar araplarının muhafazaları altında Dehna çölünü aşip Necid'e, oradan *Hicaz*'a girerler; *Hicaz*'dan itibaren kervanın muhafızlığı Medyenlilere yahut da Edomlulara veya Nabatlılara geçerdi. Belki kervan muhafızlığına katılan bu halktan bazılarının da bu ticarete ortaklıkları vardı.

Mekke'ye veya Yenbu'a yahut da *Yesrib*'e (Medine) uğrayan kervan *Medain-i Salih*'ten Petra'ya giderdi. Petra'dan kuzeye ayrılan kol Fenike ve Filistin şehirlerine ve *Tedmür*'e (Palmir) varır, batıya ayrılan kol da Mısır'a girerdi.

Mezopotamya ticareti Arap Yarımadasının doğusundan giden yol ile veya deniz yoluyla olmak üzere Basra Körfezinden yapılırdı.

Aden veya *Moza*'da depo edilen doğu ürünleri adı geçen yol ile karadan yapıldığı gibi, deniz yoluyla yani Kızıl Deniz'den geçerek Akabe Körfezine gider, buradan da Suriye, Filistin veya Mısır'a götürülürdü. Bu sebeple Mısırlılar XX. fir'avun sülâlesi hükümdarlarından üçüncü Ramses (saltanatı: M.Ö. 1198-1166) devrinden itibaren deniz yoluna önem verilmeye başlanmıştır. Esasen XIX. fir'avun sülâlesi hükümdarlarından birinci Seti (saltanatı: M.Ö. 1318-1298) (44) bu maksatla Kızıl Denizle Nil nehrini birleştiren bir kanal açtırmıştı ki sonraları bu kanal kapanmış ta islâmlar devrinde Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Amr b. As'ın Mısır'ı zaptında yeri izi bile kaybolmuş olan bu kanal yeniden açtırılmıştı; Bizanslıların bu yolla *Mekke* şehrini tehdid edebileceği düşüncesiyle maalesef kanalın bu defaki ömrü de çok kısa sürmüştür.

San'at:

Hindistandan getirilen dokumacılığa ait ham maddeler Yemen'de işleniyordu. Yemen'de yapılan kumaşlar, bilhassa «burd-u yemani» denilen cinsi son derece meşhurdur ki bu şöhretini M. VIII.IX. yüzyıla kadar muhafaza etmiştir. Yemen'in bundan da meşhur olan sanayi maddesi kılıncıdır. Bir kılıncın en iyi cinsten olduğu ifade edilmek istenirse onun Yemen kılıncı olduğunu söylemek kâfi idi. Dokumacılık ve kılıncı sanayiinden başka debbağlık yani deri işçiliği de Yemen'in en belli başlı mallarındandı.

Çiftçilik :

Ele geçen ve çiftçi tasvirlerini ihtiva eden heykellerden de anlaşıldığı üzere çiftçilik Yemen'de ticaret kadar önem verilen bir şeydi. Yemenliler yalnız düz arazide çiftçilik yapmıyorlar, ekime, meyve ve bahçeciliğe elverişli meyilli yerlerde yani dağ yamaçlarında da çiftçilik yapıyorlar, merdiven biçiminde dar ve uzun anfiteatr bahçeler meydana getirip suları buralara çıkarmak için su kanalları ve sedler inşa ediyorlar ve bu işe son derece önem veriyorlardı. Bu

(43) Tevrat'daki, Eremya, VI, 20; Hezekiel, XXVII, 22; aynı kısım, XXXVIII, 13; Yeşua' LX, 6 daki kayıtlar bu mülâhazayı kuvvetlendirir görünmektedir.

(44) Buradaki tarihler, J. Pirenne, *Les Grands Courants de l'Histoire Universelle*, 4. ed. Paris, 1947 den alınmıştır. Ord. Prof. Yusuf Ziya Özer, Seti'nin saltanat süresini M. Ö. 1308 - 1298 gösteriyor, bak. *Mısır Tarihi*, 1939, ss. 229. Aynı yazar, 3. Ramses'in saltanatını da M. Ö. 1200 - 1168 gösteriyor. Aynı eser, ss. 253.

maksatla yüzlerce sed meydana getirdiler ki bunlardan bazılarının örenleri hâlâ durmakta yemenlilerin bu alandaki gayretlerine şahitlik etmektedirler. Yemen'in bilhassa nadir bulunan bitkileri, meyve ağaçları ve bağları meşhurdur. Ebu Muhammed Hasan b. Ahmet Hemdani (ölümü: M. 946) «*Sıfat-u Ceziret al-Arab*» adlı eserinde Yemen'de yetişen yirmi çeşit üzümden bahsediyor.

Teknik işler:

Eski Yemen halkı yapı yapmada ve taş kesme işlerinde çok bilgili idiler, onların sed, saray (kasr), kale, şehir, tapınak ve su havuzları gibi bıraktıkları yapı, tekniğine ait eserler, açıkça bunu göstermektedir. Binalarda süs olarak yazıtlar, hayvan resimleri ve ağaç yapraklarına benzer oymalar bulunuyordu ki bu onların taş işçiliğindeki maharet ve sanatlarını gösterir.

Heykelticiliğe gelince: bu, Mısır, Yunan eserleri şöyle dursun Asurlulardaki kadar bile bir ilerleme gösterememişti. Heykelin gövdesi, vücudun incelikleri ve özellikleri gösterilmeden yontuluyor, yüz kısmı ise bir canlılık ifade etmiyordu. Daha önce de temas ettiğimiz gibi parâbasma hususunda da evvelâ Roma örneğine göre hareket ettiler, daha sonra ise bunu bile beceremeyip para basma işini, Roma paralarının çok kötü bir taklidi haline getirdiler.

Yemenlilerin, mezar inşası ve tapınaklar yapma hususunda acayip bir usulleri vardı. Meselâ Sebalıların başşehri olan Ma'rib herabeleri bu şehrin tamamıyla yuvarlak bir sur içine yerleştirilmiş olduğunu gösteriyor. Bu, daha ziyade dinî sebeplerden, yani tapınağın, şehrin ortasında bulunması fikrinden ileri geliyor. Bundan başka Yemen şehirlerinin çoğu, tepeler üstünde yapılıyordu. Bunun da sebebi hem alçak kısımların sıcağından korunmak, hem de etrafa hâkim bir manzara temin etmektir.

Yemenliler mimaride sivri kemer kullanıyorlardı. Yemen'de son devirlere kadar örenleri durmakta olan yüzlerce muazzam kasrlar vardı; bunların en meşhurları: *Gumdan* sarayı, *Nait* sarayı, *Reyde*, *Âmir*, *Sırvah* sarayları idi ki bunlardan *Gumdan* sarayı San'a'da idi. Bu sarayın, M. birinci yüzyılda inşa edilmiş olması muhtemel görünüyor. Bu saray halife Hz. Osman zamanına kadar ayakta idi. *Gumdan*'ın muazzam harebelerini hayret ve ibretle seyreden Hemdani ile Yakut-u Hamavi onun yedi kat olduğunu, katlar arasının çok yüksek bulunduğunu, dış duvarlarından her birinin başka başka boya ile boyandığını, en üst kattaki salonun mermerden ve tavanının da yekpare mermerden yapıldığını, her köşesinde bakırdan içi boş arslan heykelinin bulunduğunu, bu heykellerin içlerine rüzgâr girdiğinde ses çıkaracak şekilde yapıldığını, gece yakılan kandillerin binanın içini dışını aydınlattığını yirmi büyük salonu ihtiva ettiğini ilâh. kayd ediyorlar (45).

Dil ve yazı:

Yemenliler samî bir dil konuşurlardı; amma bu, kuzey arap dilinden farklı idi. Habeş dili ile ilgisi vardı ki o, güney samî dilleri gurubuna dahildir. Güney Arabistan dili yazıda olduğu gibi Main-Seba ve Himyer sülâlelerine göre lehçelere ayrılırdı.

Bunların kullandıkları yazıya gelince: yazıları sessiz harflerden müteşekkil-

(45) *Gumdan* kasrı için daha fazla bilgi için bak. burada not. 31.

di. Bu harfler bize kadar gelen taş ve tunç yazıtlar üzerine, bazı birleşik, daha doğrusu şifre nevinden olan harfler müstesna, asla bitişik bir halde görülmezler. Bu yazı da en eski samî alfabesinden çıkmadığı. Güney araplarının bunu Filistin'den mi, yoksa güney Irak'tan mı aldıkları şimdiye kadar tamamen halledilememiş bir meseledir. Ayrıca bu yazının güney Arabistana ne zaman geldiğini tayin etmek te güçtür. Sesli harfleri ihtiva etmemesi bakımından eski Mısır yazısıyla benzerlik arzeder. Kelimelerin telâffuzu tamamen tahminidir. Bu yazı belki de Fenike yazısı gibi Sina yazısından alınmadır. Kuzey araplarının tek veya çift dikeyden teşekkül etmiş harflerin, yuvarlak, çengel veya düğüm şeklindeki çizgilere dayanmış olarak yazılması sebebiyle «müsned yazısı» dedikleri bu yazıda 29 harf vardı. Yirmi sekizi arap harfi, bir de İbrancadaki ikinci (S) harfi bulunuyordu. Bu yazı sağdan sola doğru yazılıyordu; fakat bazı yazıtlarda bir satır sağdan sola, ikinci satır hemen oradan devam etmek üzere soldan sağa yazılıyordu ki bu durum, bu yazı ile yazılmış yazıtlar üzerinde uğraşan bilginleri şaşırtmıştı.

Eski Yunanlılar alfabelerindeki (fi), (şi), (psi) harflerini güney Arabistan'dan almış olup diğer harfleri de ken'anlılar alfabesinden gelmektedir.

Uzun müddet güney arapları tarafından kullanılmış olan bu müsned yazısının ne zaman ortadan kalktığı da bilinmemektedir; Herhalde güney Arabistan medeniyetinin yıkılışından sonra çok yaşamamış olmalı. İslâmiyetin ortaya çıkışı sıralarında ihtimal artık kullanılmıyordu; yani İslâmiyetin ortaya çıkışından sonra Yemen bölgesinde yalnız kuzey Arabistan yazısı hâkim olmuştur.

Güney Arabistan'da din :

Güney Arabistan'ın eski dini, bunların yazıtlarından öğrendiğimize göre bâriz surette aya, güneşe ve yıldızlara tapma olup, bunlar arasında, erkek bir tanrı sayılan aya tapma, dişi tanrı sayılan güneşe tapmadan daha üstündü. Bunların muhtelif Yemen devletlerindeki önem sıraları şöyledir:

Mainlilerde: Aştar, Vedd, Nekruh, Şems,

Hadramavtîlilerde: Aştar, Sin, Hol Şems,

Katabanlılarda: Aştar, Amm, Anbay, Şems.

Sebalılarda: Aştar, Havbas, Almakû-hû, Şems.

Bütün bunlarda, 1) Aştar (zühre yıldızı ki erkek sayılan bir tanrıdır -Babildeki İştâr- göğün sembolüdür) en başta gelen gök tanrısıdır.

2) Vedd veya Sin, Amm veya Havbas asıl en yüksek tanrı, yani ay'dır (bil-hassa «sin» Babilde de aynı idi).

3) Nekruh (Babilde Makru = zühal veya merih yıldızı), Hol (yabancı mezbahlara günlük getirir); Anbay (tanrılar elçisi Nebo) veya Almakû-hu ayın hizmetkârı ve elçisi.

4) Şems: ay tanrısının kızı olup ondan tercihan kadınlar yardım isterlerdi ve bu sebepten sıranın daima sonunda gelirdi.

Ayrıca bunlar yanında ayın anası ve karısı olan büyük bir ana mabut da zikredilmektedir; bu, Mainlilerde Aşera, Sebalılarda ise Harimtu olup genel olarak «İlat» diye de adlandırılır (şahıs adları terkiibinde ve kısaltılarak lat şeklinde bulunur).

Bunlardan başka batı Sebalılarda «Ta'lab» ki Zu Semavi lâkâbı ile anılır ve gök kuşağı (alâim-i sema) tanrısıdır (Aramlılarda «Baal Samayim». Ta'lab için

kurban edilen hayvan başlıca devedir. (Habul veya Hubal tanrısının adı bundan gelmiştir).

Ay'ın başlıca iki safhasına (büyüyen ve küçülen) ikiz tanrılar gibi, hususî bir şekilde tapılır, yerli geleneğe göre öncüllük hakkı, bazan küçülen aya bazan da büyüyen aya verilir.

Amm (amca), bazan vedd (baba) ya tabidir. Bazan da aksine olarak bu iki tanrı birbirine düşman iki kuvvet gibi çatışır.

Ruzvulat ile Aziz lât, İbranîlerdeki Habel (deve veya koyun çobanı) ile Kayn (demirci ve şarkıcı)'ın durumları da böyledir.

Yazıtlarda bir çok tapınak ve yüze varan tanrı adlarına raslanıyor ki bunların bazıları bütün memlekete şâmil tanrılar, bir kısmı da mahallî Tanrılardı. Güney Arabistan tanrılarının mahiyetlerini iyi anlayabilmek için daha eski devirlerdeki Mezopotamya kavimlerinin tanrılarının durumlarıyla karşılaştırma yapmak icap eder. Belki de bunların bir kısmı ziraatla ilgili idi. Bu Yemen tanrılarının eski Mısırın, Oziris, İsis ve Horis kutsal üçlü tanrılarıyla karşılaştırılması da enteresan sonuçlar verebilir.

Yemenliler bazan ölmüş hükümdarlara da taparlardı. Yemenliler, milletin kiral soyundan geldiğine, kiral veya hükümdarların da tanrılarının ilk oğlu olduğuna inanırlardı. Herhalde bu inançtan dolayı olacak çoğu yazıtlarda (Tanrı - hükümdar ve millet) ibaresi görülür.

Mısırlıların aksine olarak bunlar tanrı heykeli yapmağa fazla önem vermiyorlardı. Halk, işlerini takdis etmesi için Tanrılara kendi heykellerini sunarlardı. Gene bunun için tanrılara hayvan kurban ederler ve tütsü (buhur) hediye ederlerdi.

Yemenliler senenin belli mevsimlerinde hac yaparlardı. Hac ayına zulhicce veya zulmahacce adını verirlerdi. Yemenlilerin aylara verdikleri adlardan bazılarını da biliyoruz; bunların bir kısmı çiftçilikle ilgili idi.

Yemenliler kâhine «reşv» diyorlardı ki bunun manası belki «veren» dir.

Güney Arabistan tarihinin son devirlerini temsil eden himyerlilerde milâdın altıncı yüzyılı başlarında, evvelâ yahudî dini, ondan biraz sonra da hristiyanlık rağbet buldu. İslâmiyetin ortaya çıkmasıyla de M. 630 senelerine doğru bütün güney Arabistan ve Yemen halkı islâmiyeti kabul etti (46).

(46) Bütün Yemen Medeniyeti hakkında, - bu konu için yukarıdaki notlarda zikredilen eserlerden başka - bak. C. Zeydan, el - Arab Kabl el-İslâm, 3. baskı, Kahire, 1939, ss. 127 vdd. - M. Şemseddin (Günaltay), İslâm Tarihi, ss. 243 vdd. - Muhammed Mebruk Nafi', Asrume Kabl el-İslâm, Mısır, 2. baskı, Kahire, 1952, ss. 92 vdd. - İslâm Ansiklopedisi muhtelif maddeler. - Cevad Ali, Tarih el-Arab Kabl el-İslâm, 2 cilt, Bağdad, 1951-52, muhtelif yerler. - Ebi Muhammed Hasan b. Ahmed Hemdani, el-İklil, 8. kısım, Bağdad, 1931; 10. kitap, 1368 h., muhtelif yerler. - Gustave Le Bon, La Civilisation des Arabes, Paris, 1884, çeşitli yerler. J. Pirenne, Les Grands Courants de l'Histoire Universelle, Paris, 4. ed. 1947, çeşitli yerler.

İSLÂM MİMÂRİSİ

Çeviren: Nermin SİNEMOĞLU

Settar Hayri

«Gerçekten, Allah güzeldir ve güzelliği sever.»

Muhammed

Aynı dinden olan milletlere karşı, Büyük Harp esnasında beş yıllık propaganda neticelerini iyi bilenler düşman memleketlerin ahalisi gibi hemen hemen aynı kültür ve medeniyete sahip aynı ırk mensubu kimselerdir ve bunlar bin üç yüz yıldan beri süre gelen zararlı bir propagandadan sonra hakikati göremiyen Avrupa ve Amerika'da müslümanlar ve İslâmiyete karşı her çeşit dolap ve yalanların atasözü haline gelmesini yadırgamıyacaklardır.

Zaman zaman Avrupa ve Amerika'da hakikati az çok görebilen âlimler olmuştur ve bunlar insanların hakikî saadeti yolunda İslâmiyetin ve müslümanların hissesine dikkati çekmişlerdir. Fakat bu boşlukta bir feryat olarak kalmıştır. Asırlar boyunca devam eden kötü düşünceler bir kaç sene içinde silinemez.

Batılılara göre İslâmiyet terakki yolunda bir maniâ idi. İslâmlıkta kadının ruhsuz olduğu, umûmî bir inançtır. İslâmiyete karşı san'at ve ilim düşmanıdır diye ithamlar olmuştur; ahlâklarının düşük olduğu da söylenmiştir. Bütün bunlar mütenakız (= çelişik) vakıalar karşısında söylenmiş ve söylenmektedir.

Kadın ve erkek her müslüman için ilim yolunda gitmek hakikati aramak gerçekten bir vazifedir. Kur'an böyle emirlerle doludur ve bu hususta Peygamberin nasihatları çok kuvvetlidir; «İlim öğret, kim öğretirse öğretsin Allahtan korkar; bunu arzu eden Allaha tapar; ondan bahseden Allahı metheder; onu öğreten sadaka dağıtır; ona malik olan hürmet ve saygı timsali olur. İlim bizi hata ve günahattan korur; cennete giden yolu aydınlatır; seyahatlerde koruyucumuzdur, çölde dayanağımız, yalnızlıkta arkadaşımızdır. Bize hayatın zevk ve dertlerinde önderlik eder; arkadaşlarımız arasında bir süs gibi, düşmanlarımıza karşı bir kalkan gibi hizmet eder, onun vasıtasıyla iyiyi ve doğruyu tespit etmek için tayin ettiklerini yükseltir. Bunların hatıraları yaşayacak olanlardır. İlim cehaletin zayıflığı için kati bir devadır, haksızlık gecesinde parlak bir fenerdir. İlmi çalışma oruç tutmak kadar meziyetlidir; telkinleri duadan aşağı değildir; alicenap bir kalpte en yüksek hisleri uyandırıyor, zayıflara doğruluk ve faziletin insanî emrini veriyor.»

Okuyucuya İslâm mimârisinden bahsetmeden önce İslâmlık hakkında biraz fikir vermek yersiz olmayacaktır. İlk adımda hayata tam bir bağlılık verdiği için diğer dinlerden ayrılır. Avrupa ve Amerika'da bugünlerde anlaşıldığı gibi dar manada bir din değildir. Hususî bir iş değildir. Kilise ve camiye gitmek ve bazı seremoni yapmak için değildir. Hayatın bütün faaliyetine nüfuz etmiştir. O kendisi hayattır. O Almanların «Erlebnis» dedikleri şeydir. İbadet, oruç ve hacca

gitmek v.s. İslâmlık değildir. Bunlar İslâmiyetin sadece sözde unsurlarıdır. Onlar İslâmiyeti korumanın, aşkın, Allaha olan vazifenin ve yaratıklarının ve kendisinin yardımcılarıdır.

Saniyen İslâmiyet Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed, hakikatte yıllar boyunca dünyanın her tarafındaki peygamberler tarafından öğretilen Kur'an'da bildirdiği gibi bir dindir. Allah dünyanın bütün insanlarına kendi habercilerini göndermiştir. Böylece, hakikatte muhtelif zamanlarda ve memleketlerde çeşitli elçiler tarafından öğretilmesine rağmen yalnız tek bir din vardır. Bu dine Allah tarafından İslâmiyet denmiştir. Goethe'nin dediği gibi: «Eğer İslâmiyet, Allaha teslimiyet demek olsaydı hepimiz İslâmiyet içinde yaşar ve ölürdük». Ve hattâ «Kur'anın başlıca gayesi üç farklı din mensuplarını birleştirmek gibi görünür». Kant diyor ki: «Gerçek tek pir d'n vardır». Hakikaten İslâmi doktrinlere göre bütün peygamberler aynı dini öğretmişlerdir, fakat bu ilk öğretilen bilgiler kaybolmuştur. Çünkü değişik menşeli muhtelif doktrinlerle karıştırılmıştır. Bu sebeple gerçeği sahteden ayırt etmek imkânsız olmuştur. Yalnız Muhammedin öğrettikleri bize kadar orijinal şekliyle gelmiştir. İslâmiyetin hiç bir düşmanı mümkün olan her gayrete rağmen Kur'anın orijinal şeklini muhafaza etmediğini ispata muktedir olmamıştır. Bunun için Allahın bütün elçilerinin öğrettikleri Kur'anda muhafaza edilmektedir. İslâmiyetin en büyük tarafı, hakikatin bütün büyük öğretenlerini tanımasıdır. Onun için Kant'ın dediği gibi bütün dinlerin kaybolduğu ve tekrar insanlığın tek hakiki dini olarak meydana çıkan yegâne dindir.

Salisen İslâmiyet müminlerinin temelsiz hiç bir şeye inanmasını istemez. Bir müslüman mantığa aykırı olan hiç bir şeye inanmağa mecbur değildir. Şayet, demek caizse tek dogma şudur: «Allahtan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun elçisidir.» Bu müslümanların inanç formülüdür. Bunun bir defa tekrarı bir insanı müslüman yapar. Eğer sonradan İslâmiyetin kaidelerini takip etmezse kötü bir müslümandır. Allaha inançtan diğer bütün peygamberlere, ölümden sonra ikinci bir hayata, mükâfatlara ve cezalara inanç doğar. Bu inanç, mantığı tekdüz etmez. O mantığın üstündedir, mantıksız değildir.

Rabiyen İslâmiyet sadece münferit bir şahsın değil fakat kâinatın dinidir. Eğer hakkında kâfi bilgisi varsa sosyalizmin kabul edebileceği tek dindir. Sadece o harbi durdurabilir. Sadece o dünyayı büyük bir aile yapar. Onlarsız hiç bir cemiyetin uzun zaman yaşayamayacağı sosyal faziletleri öğretmekle kalmaz takviye eder, hakikatte bu faziletlerin kullanılmasını lüzumlu yapan müesseselerin kurulmasını mecbur kılar. Bu manada İslâmiyet insanlığın iyiliği için bir teşekküldür.

Teferruata girmek imkânsızdır. Okuyucunun bana bir çok sual sorabileceğini ve dünyada İslâmiyeti nasıl değişik gördüğünü biliyorum. Meselâ; kadın, İslâmiyette ruhsuzdur denmesine çok uzak olarak Kur'an'da daima erkeğe eşit olarak bahsedilir. Kur'an kadın için arkadaş manasına gelen «Sahibeh» kelimesini kullanır. İslâmiyette kadın tamamen hürdür ve mükemmel bir şahsiyettir. Hiç bir din onu İslâmiyet kadar yükseltmemiştir. Fakat, dediğim gibi burada teferruata kaçılmaz. Benim maksadım gelecek çalışmalar için alâkayı çekmektir.

Allah tarafından insanlara son mesajını bildirmek üzere seçilen Muhammed 569 veya 570 Nisanında Mekke'de doğdu. Onun çocukluktan itibaren bütün hayatı numune olacak şekilde geçmiştir. Şehrin itimada şayan bir şahsı idi. Yirmibeş yaşında iken ölümüne kadar beraber yaşadığı kendisinden yaşça iki misli büyük bir dulla evlendi. Kırk yaşında iken vahiy vaki oldu. Başlangıçta az muvaffakiyet ve

çok itirazla karşılaştı. Çok geçmeden şiddetli zulme maruz kaldı. 622'de davet edildiği Medine'ye gitti. Mekkelilerin Medinelilere olan düşmanlığı arttı. Bazı mücadeleler oldu. Medine iki defa hücum uğradı ve muhasara edildi. Bu İslâm devletinin kurulmasına yol açtı ve Muhammed nihayet bir dinin, devletin ve bir kültürün kurucusu oldu.

Çok geçmeden bütün Arabistan İslâmiyeti kabul etti ve onun nüfuzu altına girdi. Muhammed 632'de öldü ve Ebubekir İslâm camiasının başı olarak ou takip etti. Ebubekir dünyada ilk hakiki demokrat devlet olan İslâm Cumhuriyetinin ilk Halifesi oldu ve onu, idaresi altında süratle gelişen İslâm Cumhuriyeti içine bütün İran ve İlk Roma İmparatorluğunun büyük bir kısmını birleştiren Büyük Ömer takip etti. Çok geçmeden Atlantik'ten Pasifik sahillerine kadar uzayan sahalarında müslümanların «Allah-ı Ekber» avazeleri duyuldu. Böylece yüzlerce, farklı kültür ve medeniyet sahibi milletler İslâm nüfuzu altına girdiler. Bir çok memleketlere ekilen İslâmiyet tohumu en harika meyvasını verdi. Gayri mütecannis büyük bir insan kütlesi aşağı yukarı aynı cinsten olan bir kütle içinde eridi. Bundan İslâmiyetin birleşik kültürü doğdu. İslâmi kültür bir çok kültürlerin toplamından doğmuştur. Bugün İslâm dünyası çeşitlilik birleşiminin en harika alâmetidir.

II.

İslâmi müesseseler aslında lüzum ve ihtiyaç duyulduğu için doğmuştur. İhtiyaç keşfin anasıdır. Müslümanların kültür ve medeniyette pek az hissesi olduğu söylenir. Bu bana Mark Twain tarafından anlatılan komik fakat öğretici bir hikâyeyi hatırlatır. O bir defa meşhur bir vaizi dinledi. Ayinin sonunda rahip vaazını metheden fakat içinde yeni hiç birşey bulunmadığını söyleyen Mark Twain'e takdim edildi. Muharririn evinde içinde vaazın her kelimesinin mevcut bulunabileceği bir kitabı vardı. Tabii köy papazı, bunu, bunun ancak dün akşam hazırlamış olduğu ve hiç bir yerde bulunmasına imkân olmıyan yeni bir vaiz olduğunu söyliyerek şiddetle reddetti. Mark Twain sadece kendisine kitabı göndereceğini söyledi. İlk postada köy papazı lûgatı aldı.

Müslümanlar dünyanın gördüğü en müsamahakâr insanlardır. Onlar her zaman faydalı buldukları her hangi bir şeyi kabul etmeğe hazırdırlar. Yabancılarından bir şey öğrenmeyi küçümsemezlerdi. Peygamberleri demiştir ki: «Akıl sadık olanın yol gösteren devesidir, nerede bulursan onu yakala». Fakat onlar başkalarından ne almışlarsa ona kendilerinden öyle bir renk vermişlerdir ki kendi işleri gibi addedilmişlerdir. Agra'daki Tac Mahal Hindistan'da, İspanya'daki İslâm zekâsının neticesi olan Elhamra gibi, İslâmiyetin mahsulüdür. Her ikisi de bilinen hiç bir şeyin taklidi değildir. İkisi de fikir, plân ve kompozisyon bakımından orijinaldir. Biri Doğu'da, biri Batı'da. Birbirlerinden ne kadar farklı! Fakat her ikisinde de İslâmi ruh hâkimdir ve onları birleşik bir kültürün mahsulü yapıyor.

Avrupa ve medeniyetinin İslâmiyete ne borçlu olduğu dünyaca az bilinir. Bunun aksine olarak İslâmiyet hakkında tamamen yanlış düşünceler hüküm sürmekte ve müslümanlar san'at düşmanı olarak addedilmektedirler. Eğer ben Peygamberin «Gerçekten, Allah güzeldir ve güzelliği sever» sözünü tekrar edersem bunu tezip edebilir ve dinlerinin kat'i tesiri altında müslümanların yaptıkları san'at eserlerini gösterebilirim. Avrupada müslüman san'atının en büyük mütehas-

sısı Prof. Sarre «Orta Zamanlarda Avrupanın bütün kıymetli ve lüks şeylerini şark dünyasından aldığını ve bütün san'atkârane faaliyetlerin, yüksek ilim ve her türlü konforun, uzun zamandan berivatanı olan şarktan gelen ipekli ku maş ve halıların batının süsü olduğu ve Rönesans devrinde İtalyan resim san'atının renk inkişafında mühim tesiri olduğunu hatırlıyamaması, şark İslâm san'atının bu kadar az tanınması hayret vericidir.» diyerek bunu tam mânasiyle ifade etmiştir.

Eğer ben müslümanların çeşitli ilim ve san'attaki payını, hayata nasıl yeni bir mâna verdiklerini, günlük konforumuza nasıl yeni ilâveler yaptıklarını birer birer anlatmış olsaydım, mevzuumun hudutlarını çoktan aşmış olacaktım. Kâğıtsız, terazisiz, pusulasız, şekersiz, kimyasız ve çamaşırsız bir hayat tasavvur edin belki böylece biz, modern medeniyetin İslâm dünyasına olan borcu hakkında küçük bir fikir edinebiliriz. Fakat şimdi dikkatimizi bu küçük kitabın mevzuuna çevirelim.

III

Nasıl her milletin dinlerinin, hükümetlerinin, örf ve adetlerinin tarihçesi kendi mimârî anıtlarında görülebilirse aynı şekilde müslümanların mevcut yapıları da bunların iman prensiplerini, sosyal ve fikrî hayatlarının hususiyetlerini, muhteşem imparatorluklarının gelişme ve birleşmesini belirten eşsiz bir kaynak teşkil ederler.

İslâmiyet her şeyi içine alan bir din olduğundan onun sözde ibadet evi olan cami, müslüman hayatının merkezini teşkil eder. Müslümanların yaptığı ilk bina, içinde Peygamberin de namaz kıldırması olduğu, 623'de inşa edilen Medinedeki mesçittir. Bu mesçit aynı zamanda İslâm cemaatinin toplantı yeri idi. Yabancıların kabul ve misafir edildikleri bir ev olarak da kullanıldı. Peygamberin hususî ikametgâhı da bu binaya bağlıydı ve halen de kendisi orada Ebubekir ve Ömer ile birlikte metfun bulunmaktadır. O zamandan beri dinî ve siyasi birliğin, maneviyat ve cemaatin, iman ve aklın sembolü olan bu ilk ibadet evi, sık sık tamir gördüğü ve kolayca anlaşılabilir şekilde büyütülmüş olduğundan esas yapının sadece ilk yeri tespit edilebilmektedir. Mamafih o kendinden sonraki camilere modellik etmiştir.

Umumiyetle müslüman camisine, camiin büyük veya küçük oluşuna göre, bir kütüphane, mektep, fakülte veya bir üniversite, talebeler ve seyyahlar için bir imâret, muhtaçlar için bir aşhane, hamam ve yıkanma odaları bazan bir hastahane ilâve edilmiştir. Bazan müessisin mezarı da onun bir parçasını teşkil eder. Şüphesiz cami en mühim bir toplantı yeri idi. Mahallî şûra orada toplandığı gibi milletvekili seçimlerinde oy atılacak yerler de orada bulunuyordu.

Kutsiliklerinden dolayı iyi korunmuş olan camiler ve türbeler müslüman mimârî anıtlarının en çok ömürlü olanlarıdır. Sivil binalardan pek az kalıntı vardır. Fakat bugün elimizde müslüman mimârisine ait eksiksiz tam bilgi veren şekiller mevcuttur. Burada teferruata girmemiz mümkün değildir. Şarklı bir deyimle, mevzu bir vazoya sığdırılması mümkün olmayan Okyanus kadar geniştir. Sahha, Magribiler, Araplar, Türkler, Berberiler, Hintliler, Zenciler, Çinliler, Cavalılar gibi nüfusları 270-350 milyon tutarında, birbirinden apayrı, Atlantik kıyısından Pasifik kıyılarına kadar uzayan bölgedeki insanları içine aldığından çok

geniştir. Hakkıyla bir iki satıra değil, bir kaç yüz sahifa içine dañı sığdırılmaz. Benim maksadım sadece, okuyucunun pek az bilinen ziyadesiyle yanlış anlaşılmış olan İslâm kültürü mevzuuna alâka ve sempatisini celbetmek ve ikaz etmektir. Bu kültürün prensipleri şimdi batıda kazanç zeminidir ve kendini hissettirmek-sizin dünyanın her tarafına yayılmaktadır. Politik, kanunî ve ahlâk reform hareketleri aşağı yukarı bunun neticesidir. Batı süratle ve gözü kapalı bir şekilde ona doğru yürüyor. Bu sebeple nereye doğru gidildiğini bilmek daha akıllıca bir hareket olmayacak mıdır?

İslâmiyet, san'atı ve dolayısıyla mimârisi beynelmileldir. Böyle öğrenme maksadiyle yapılan çalışmalar insanlığın selâmeti için en ehemmiyetlisi olabilir.

Saladin İslâm mimârisini şu şekilde beş sınıfa ayırıyor: Suriye-Mısır, İspanya ve bütün Kuzey Afrikayı içine almak şartıyla Magribi, İran, Osmanlı ve Hint.

Başlangıçta müslümanlar mevcut binaları kullandılar ve onları ihtiyaçlarına uydurdular. Böylece kiliseler camilere çevrildi. Sonraları eski bina ve harabelerden aldıkları malzemedan istifade ettiler. Bu da tükendiği zaman kimsenin yardımı olmaksızın kendi zekâlerinden faydalanmağa mecbur kaldılar. «Her memlekette tanzimi birbirine benzemeyen menkıbelerinde dini bir tevekkül ve minnet ruhu esen, şekil ve renk birleşmesiyle göz kamaştıran tezyinatı ile kendi stilleri meydana çıktı. Mamafih hepsinde de Kuran'ın şairane rapsodisinden ve yerli ve esrarlı sistem ihtiyacından mülhem olan umumî bir benzeyişi muhafaza etti. Büyük Müslüman İmparatorluğunun muhtelif kısımlarındaki umumî inanç ve sıkı bağ; herkes tarafından elde edilen çeşitli tecrübe ve bilgiyi her tarafa geniş miktarda yaymıştır. Her san'at kolunun kaideleri tamamen anlaşılmış ve onların tatbikatı, zenginliğin artması ve imparatorun cömertliği ile takviye edilerek, kolaylaşp, rağbet görüp terakki etmiştir. Arap talebesinin gösterdiği ilk rağbet'in mimârî meziyetin, mükemmelliğin inkişafında mühim rolü olmuştur.» (Scott)

Eğer memleket ve iklim farkları göz önünde tutulursa müslüman mimârisinin mütecanis ve benzer olduğu ve kendine has karakteristik özelliklere sahip bulunduğu söylenebilir. Bütün kuvvet Allah'ın birliğinde toplandı ve ibadet maksadı ile tasvir yapma yasağı aşağı yukarı İslâm sanatında heykel ve resim yapılmasını önledi. Fakat bu, küçük san'at ve mimâride, meselâ.. arabesk gibi daha yüksek tezyini motiflerin keşfine götürdü. Tezyinatta arap alfabesi İspanyadan Hindistana kadar uzayan sahada kullanıldı ve en meşhur hattatları yetiştirdi. Müslüman san'atını karakterlendiren diğer bir unsur sivri kemerdur. «Hiç bir millet ince hatlarda, şahane güzellik ifadesinde, binaların nefis tezyinatında daha yüksek bir seviyeye erişmemiştir. Batıda, stucco duvar tezyinatlarının bir hususiyetidir. İmâl sırrı maalesef kaybedilmiş bulunuyor». Sırlı tuğlalar da İslâm san'atının diğer bir hususiyetidir. Bazı muhalif fikirlere rağmen, nişler de binalarının ayrı bir hususiyetini teşkil etmektedir. Sarkıtlı pantantifler bir kaç nişin bir araya toplanmasından ibarettir. Bir problemin mükemmel bir şekilde tatmin edici halli gibi Fergusson tarafından çok methedilen, bütün asırlarda mimarların hünerlerini gösterdiği fakat başkalarından ziyade Saracenic (müslüman) mimarlar tarafından kemerin, kubbenin ve duvar boşluklarının en teshir edici ifade ile işlenmesiyle daha muvaffakiyetli bir şekilde yapılan yarım kubbeli kapı, İslâm mimârisinde en mühim rolü oynar. Eserinde mesnet ve süs bakımından kemeri kullanmada müslümanlar ka-

dar hiç bir sanatkâr hamle yapmamıştır. At nalı, sarkıtma, hafif sivri, çok dilimli ve sivri kemer şekillerini kullanmışlardır. Hakim fikir Gothic san'atının mühim bir unsuru olan «sivri kemerin Avrupaya Sicilya ve İspanya yoluyla geçtiği merke-zindedir.» (Scott)

Müslüman mimârisi dinî ideâllerin ilhamının neticesidir, İslâmiyet disiplin-li ve basittir. Gerçek İslâm hayatı da böyledir. Bu harika kuvvet ve kudrete bu-gün bakî kalmış binalar tanıklık eder.

İslâm hayatının esasî iş ve vazife üzerine kurulmuştur. Bu iş için mürşit kuvvet, Allah aşkından doğan gayretten gelir. Bir müslüman ancak işini bitirdik-ten, vazifesini yaptıktan sonra artistik zevklerle meşgul olabilir. Böylece, İslâm estetiği, çalışma hayatındaki tevaffuk nazariyesi üzerine inşa edilmiştir. Bu se-beple, müslüman cenneti bir estetik idealdir. O, altında sular akan harikülâde gü-zel pavyonları havi bir bahçedir. Müslüman şair ve yazarlar bu cennetin güzellik ve şenlikleri hakkında pek çok yazı yazmışlardır. Mamafih, Kur'anda, Allahın çalış-kan yaratıkları için hiç kimsenin görmediği, işitmediği ve hatta tahayyül etmediği böyle bir cenneti hazırladığına dair bahis vardır. Fakat insan kafası bütün bunlara bir şekil vermeyi dener. Böylece, ideal müslüman cenneti insan kafasında, prens-lik ve kırallıklar yaşatacak derecede, çok büyük tesirler meydana getirdi. Büyük hükümdarlar binalarının inşasında bu cennetin canlandırılmasına yardım etmek için dünyanın her tarafından en meşhur sanatkârları davet ettiler. İmparator Şah Cihan tarafından yaptırılmış Agra'daki Tac'ın bütün mimar ve sanatkârlarının milliyet ve isimlerini biliyoruz. Timur'un başkenti Semerkant'ı güzelleştirmek i-çin her memlekettten san'at üstadlarını getirttiğini de biliyoruz. Yine en üstün ilim ve san'at adamlarının İspanyadaki müslüman prenslerin saraylarına nasıl toplan-dıklarını da biliyoruz. Bu, aynı zamanda dünyanın her yerindeki müslüman bina-larında müşahade edilen büyük ölçüdeki benzerliği izah eder. İspanya, Mısır ve İs-tanbul yapıları çok güzeldirler fakat müslümanlar tarafından Hindistanda yapıla-r bunların hepsinden üstündür. Hiç bir yerde müslüman yapıları, Hindistandaki-ler gibi mimârî zihniyetli mütenasip bir ahenk göstermezler. Teferruat o kadar «ince hesaplanmış ve o kadar güzel uydurulmuştur ki, bina ahenk ve bünyevi ifa-desinden hiç bir şey kaybetmez».

İslâm mimârisi zirvesine Hindistanda ulaştı. İspanyadaki Elhamra fevkalâde güzeldir, Kahîredeki camilerin bir kısmı hakikaten çok güzeldirler fakat Havel'in deyişine göre: «Müslüman binaları içinde Hindistandakiler, Arabistan, Türkiye, Mısır ve İspanyadakilerden üstündürler. Kahire ve İstanbuldaki camiler Bidjapur. Delhi, Fatehpur (=Sikri) ve Ahmedabad'dakilerle mukayese edilirse plân bakımın-dan ifadesiz ve inşa bakımından zayıftırlar. Hindistandaki Moğol saraylarının fi-kir zenginliği ve üstün kuvveti yanında Elhamranın keskin hatları ve renkli stuc-ca'ları soğuk ve yeknesak kalır».

İslâm mimârisi, en yüksek estetik zirveye Hindistanda ulaştığından İslâmi-yet, halâ, diğer yerlere nazaran orada yaşamaktadır. Hintli olduğum için böyle söylemiyorum. Bilâkis Hindistanda tatmin olmadığım için çok zaman önce 1904'de oradan ayrıldım. O zamandan beri müslüman dünyasının en önemli kısımlarında yaşadım ve pek az kimsenin yapmış olduğu şekilde tanımayı öğrendim. O memle-ketlerde onların arzu ve usulü ile beraber fikrî ve ruhî yükseklik için halkla elele çalıştım. İslâm kültürünü canlandırmak ve gelecek inkişafı için Hindistana ba-kıyorum. Arapların, bütün kabiliyetlere ve daha çok şansa sahip oldukları halde,

şimdiki durumlarına bakarak, daha gelecek uzun yıllar için içten bir gelişmeyi tasavvur edemiyorum. Belki cür'etli ideallere karşı duracak cesaretleri yok, belki o idealleri kaybettiler, belki de onları kavramanın imkânsızlığını gördüler. Türklerle gelince, onlar, İslâmiyeti hiç bir zaman anlamamışlardır ve her zamanki gibi bugün de ondan hayli uzaktırlar. Münevverlerinin büyük bir kısmının İslâmiyetle alâkası yoktur. Çok defa, Türkiye'nin başındakiler değil, halkın pek azı İslâmiyeti benimsedi. Hiç şüphe yokki, Hindistan halkı kadar idealleri için kendilerini feda etmeğe hazır yer yüzünde kimse mevcut değildir.

Hindistan akıl ve felsefe memleketi oldu. İslâmiyet tohumu onun ana toprağına boşuna ekilmemiştir. İslâmîk Hind ruhu harikalar gösterebilir. Dünya onu çağırmahtır. O insanlığı kurtarabilir.

ROMA KANUNU İLE İSLÂM KANUNU ARASINDAKİ MÜNÂSEBETLER

Prof. Hamidullah

Çeviren: Nafiz DANIŞMAN

Bilgi arayan hakkı arayandır. Bunun için hakkı arayıp peşinde gitmemiz lâzımdır. Zira hak üste çıkar ve üstüne çıkılmaz. Eğer İslâm kanunu Roma kanunundan alınmışsa, bu hal onu kıymetten düşürmez. Böyle olmaması da ona yeni bir kıymet katmaz. O, ne ise odur.

Bu mesele çok dallıdır. Onu bir konferansa sığdırmak mümkün değildir. Dolayısıyla onun ancak bazı taraflarına temas edeceğim. Zira toptan alınamayan şey, toptan bırakılmaz.

Romalılar, insanların muhtelif ahvâl ile ilgili pratik hükümlerine birden «jus» demişler. Lügatte jus, hak demektir. Fransızlar, Almanlar ve İtalyanlar da bu ilme aynı ismi itlak etmişler; ve onu, droit, recht, diritto kelimeleriyle tercüme etmişler. Müslüman Araplara gelince, onlar aynı mefhumu «fıkıh» kelimesiyle ifade etmişler. Bu kelime, «marifet» mânasına gelir. Bugün türkçe, arapça ve farsça kullanılan «hukuk» tabiri, yeni olup, fransızcadan tercüme edilmiştir. Fakat eski, arap ve gayriarap Müslümanlar onu, bu mânada kullanmamışlardır.

Roma kanunu müellifleri, meseleleri, kitaplarında üç kısma ayırırlar: Şahıslar, eşya, kazaya (actions), fakat islâm fakihleri kitaplarını ibâdât, muamelât ve ukûbât esaslarına göre vaz'ederler. Hiç bir fakih, hangi mezhepten olursa olsun, tarihimizin en eski asırlarında dahi Roma kitapları çeşnisinde bir kitap yazmamıştır.

Müslümanlar, ruh ile teni birbirlerinden ayırmadılar. Fakat hiç birisini de ihmal etmediler. Onlar insanın aynı zamanda, ten ve ruhtan teşekkül ettiğini düşündüler. Bir kimse bu iki şeyden yalnız birisiyle uğraşırsa, kendi yaradılışının icaplarını itmam etmemiş olur. O takdirde, o kimsenin ya melâikeden olması lâzım gelir (ki insandan gayri melâike vardır) veya şeytan olması lâzım gelir (ki Allah, şeytan diye başka mahluklar yaratmıştır). Dolayısıyla insanın âhenkli bir inkişafa mazhar olması için, kendinin hemruhu hem teni ile meşgul olması lâzımdır. Bu yüzden ki fakihler, kendi kitaplarında, muamelât gibi ibâdâtı da zikredip her ikisiyle ilgili olan emir ve kararları hükûmete tevdi ettiler. Halbuki Romalılarda buna benzer bir şey yoktur. Onların «jus» kitapları (ibâdetler ile ilgili) ruhanî işlerden hiç bahsetmez.

İslâm kanununun temeli, Allahın meşî'etidir. Roma kanununun temeli, insanın meşî'etidir. Netice itibariyle İslâm kanunu «Lâ ilâhe ille' Llâh, Muhammedün Resulu'Llâh» kelimesiyle telhis edilebilir. Bunun mânası şudur ki: kanun yapan, idrâkin ötesindeki Allah'tır. O emrini Resûlüne nâzil kıldığı bütün insanlara bildirsin. İslâm kanunu'nun kaynakları, Allahın kelâmı, Resûlünün sünneti, icmâ ve kıyastır. Romalılar ise, kendi hükümlerini ya hükûmet reisinin emirlerine, veya örf ve âdete binâ ederler.

Fakihler, ruhânî ve cismânî meseleleri birbirlerinden ayrı tutmadıkları içindir ki, ibâdât ve muamelâtta başka, anayasa meselelerini ve milletlerarası hü-

kümlerini de kendi kitaplarında zikrettiler. Roma kanunu kitaplarında ise bir şey yoktur. Orada bu bahisler tamamiyle ihmal edilmiştir. Fakihlerin nazarında devletler hukuku da, kanunun sair kısımları gibi, insanların haklarıyla ilgili bulunmaktadır. Şunu söylemeye hacet yokturki, (Müslüman) muvahhitlerle putlara ve sanemlere tapan (Romalı) müşriklerin ibadetleri birbirlerinden farklıdır.

İki kanun, iki tarafın kitaplarında müşterek olan meselelerdeki iştirak nisbetine göre de ayrılırlar. Evvelâ ukûbât meselesini ele alalım. Fakihler cürümleri iki kısma ayırmışlardır: 1 — Hudud, 2 — Mazâlim veya siyaset (yani cürümler). Hudud, açık deliller (beyyine) ile sâbit olan bir takım cürümler olup-çokluk veya azlığa tahammülü olmayan-muayyen ukûbetlerle cezalandırılır. Mezâlimde ise ukûbât, kadî'nın kanâatine terk edilmiştir. Kendisine, bunları affetmek selâhiyeti dahi tanınmış bulunmaktadır. Hudud, insan öldürmeyle; hırsızlık, zina ve iftira (Kazf) ile; müskürât kullanmak ve dinden çıkmak ile ilgili bulunmaktadır. Zina, iftira ve içki, Romalılar nezdinde yasak edilmemiştir. Gerçi Romalılarda dahi, dinden çıkmanın ukubeti ölüm idi: Şayet müslümanlar bunu Romalılardan aldılarsa bence herhangi bir itiraza mahal yoktur. Ama insan öldürme ve hırsızlık, sair milletler indinde dahi, en eski zamanlardan beri yasak edilmişlerdir. Ancak bunların, Müslümanlar ve Romalılar nezdindeki cezaları birbirlerinden çok farklıdır. Romalılarda el kesme yoktur. Öldürme işinde niyet ve taammüd İslâmlarca esaslı bir mesele teşkil eder. Romalılar nezdinde, benim bildiğime göre, öyle bir şey yoktur. Diyet meselesi de bu kabildendir, miras ise Müslümanlarda, maktulün varislerine âit bir haktır. Romalılarda ise devletin veya ma'serin bir hakkıdır. Bundan başka İslâmlar arasında, Asrı-Saadetten beri tanınmış olan «Maâkıl» Romalılar tarafından bilinmiyordu. (Maâkıl bir nevi içtimâî teminat müessesesidir = assurances sociales) Kabile efradı, aynı sanat veya meslek üyeleri, kendi aralarında, kara günler için para toplarlardı. Her ferd, her sene buraya bir mikdar para yatırır; günün birinde bunlardan birine tazminat ödemek terettüp etse, bu tazminatı kendisi ödemeyip, yerine cemaat öder. Yani bu tazminatı, ferdin kabilesi veya mensub olduğu sanat yahut meslek erbabı öderler); Böylece her iki kanun'un öldürme suçu hususunda dahi birbirlerine benzemediklerini görüyoruz. Hudûd ve mazâlim nazariyesi, Romalılarda bulunmadığı gibi, İslâmî ukûbât anlamı da onlarda yoktur.

Muamelâtta dahi iki kanun arasında benzerlik yoktur. Ezcümle nikâh ve talakata, İslâm tek bir nikâh çeşidi bilirkî o da iki zevc arasındaki akittir. Romalılardaki nikâh çeşitlerine İslâm zinâ nazariyle bakar. Bundan başka Müslümanlar, nikâhı dört kariyla tahdid etmişlerdir. Romalılar arasında buna benzer bir şey yoktur. İki kanundaki talâk (boşama) müessesesi de ayrıdır.

Müslümanların veraset kanunu ile tereke mikdarı dahi Romalılarinkinden başkadır. Muhakemât usulü ve kazâ âdâbı bakımından da iki taraf arasında farklar vardır. Ezcümle Müslümanlarda, iki şahide ihtiyaç ve şahitleri tezkiye taâmülü, Romalılarda yoktur. Romalıların duruşma esnasında kullanmak zorunda bulundukları şekilî ibâre ve sözler (Formulaîres) muayyen hareketler, İslâm kazasında mevcut değildir.

Her iki nizam, mâlî muamelelerde dahi farklıdır. Meselâ faiz Romalılarda yasak olmadığı gibi, iki taraf arasındaki ticaret esaslarında dahi farklar görülür. Fakihlere göre satış, iki âkidin rızasına bağlıdır (consensuel) dir; Romalılarda ise âkid, malın kendisi ile alâkadardır ve (récl) dir.

Şüphesizki müslüman Arapların kanunları, İslâmlıktan önceki örf ve âdetlerine dayanır. Peygamber aleyhisselam bunlardan bazısını ibkâ etmiş, bazısını değiştirmiştir. Bu mahallî kanunlar meyanında, Sebe ve Ma'in kanunlarını zikredebiliriz ki bu medeniyetler, Roma şehri kurulmadan önce mevcut idiler. İzleri, Peygamberimizin asrına kadar Himyer adı altında devâm etmişti. Peygamberimizin ceddi Abdül-Muttalip, bir siyasî murahhas heyetinin başında, son Himyer kralı Seyf-bin-Zi-Yezen'in yanına gidip, Habeşleri Yemenden çıkarmış olduğu için tebrik etti. Bu vaka, Mekke ile Yemenin arasındaki münasebetlerin yakınlığına delâlet eder.

Müslüman orduları. Bizans idaresindeki toprakları fethederken Sasanîlerin ve daha başka milletlerin de topraklarını fethediyorlardı. Dolayısıyla bu milletlerin kanunlarından müteessir olmayıp yalnız Roma kanunlarından müteessir olmalarına sebep yoktur. Zikre şayandırki, Peygamberimizin vefatı üzerinden onbeş yıl geçmemişti ki, İslâm orduları, bir yandan Avrupa, öbür yandan Çin topraklarına geçmiş, bir yandan Erminiyye, öbür yandan Hint arazisine ayak basmışlardı. Tabarî, Hicretin 27 nci yılı vakalarından bahsederken Haz. Osmanın gönderdiği orduların Endelusü fethettiklerini ve orada, imdatların kesilmiş olmasına rağmen Tarık ile Musâ bin Nasîrin komutası altındaki İslâm orduları gelinceye kadar, takriben yetmiş sene beklemişlerdi. Müslüman ordularının Mavera'ünnnehre, Hicretin 26 ncı yılında girmiş olduklarını Çin tarihleri dahi zikretmetkedir.

Müslümanların (Hint ve Pakistan) topraklarından Gucarat ile Sind topraklarına Haz. Ömer zamanında girmiş oldukları malûmdur. Bu kadar geniş bir alanın içinde nice ileri medeniyetler ve kanun sistemleri vardı. Müslümanların aynı zamanda fethettikleri medeniyet alanlarında, Bizanstan başka, Hint, Çin İran ve (Endülüste) got medeniyetleri vardı Fetihten önce Bizansın idaresinde bulunmuş olan arazide İslâmlığı kabul edenlerin sayıca daha çok veya daha önemli oldukları söylenmez.

Yine zikre şayandırki Müslümanlar, Irakı fethettikleri zaman, oranın zirai mahsulleriyle ilgili kanunlarını değiştirmediler. (Mes'ûdî) ye göre Haz. Ömer, buranın kanunlarını oldukları gibi ibka etmeyi emretmiş; buna karşılık Suriye ve Mısır kanunlarına aynı suretle muamele etmemiş ve buranın vergi kanunları zâlimâne oldukları için, tebdilini emretmişti.

İslâm kanunu'nun doğuş ve tedvini sırasında, Sünnî ve Şi'i fakihler, ya Hicaz veya Irakta otururlardı. Menşe itibariyle Suriyeli değillerdi. Yegâne Suriyeli Fakih olan İmam Evza'i dahi Zehebinin «Tezkiretül Huffaz» kitabına göre, aslen Hintli (yani şimdiki Pakistan ülkesinden olup, Roma kanunu'nun tesirinden uzak olan bir yerden gelmişti. İmam Mâlik medineli idi. Ebu Hanife, Şâfi'i, İbin Hanbel, Zeyd bin Ali ve Cafer Sadık gibi imamların hepsi ya Hicaz veya Iraktan idiler. İmam Şâfi'i Mısır'a ancak hayatının sonlarında gitmişti. Gerçi Beyrut ve İskenderiyede Roma kanunu mektepleri vardı; fakat bunlar, İslâmın zuhurundan bir asır önce, bilindiği gibi, kapanmışlardı.

Fetihler akabinde Müslümanlar, kanun ve kaza hususlarında her ta'ifeye tam bir hürriyet verdiler. Hristiyanlar, hristiyan hâkimlerinin kendi kanunlarını tatbik ettikleri mahkemelere baş vururlardı. Yahudiler, Mecusiler, başka milletler ve Müslümanlar aynı durumda idiler. Dolayısıyla hiç birinin kanunu, İslâm kanunu üzerinde müessir olacak durumda değildi. Şunu da zikretmek lâzımdır ki, Müslümanlar, ilk (Hicri) yüzyılda toprakla alâkadar olmayıp idarî ve askerî işlerle ik-

tifa ettiler. Dolayısıyla ziraatla ilgili mahallî kanunlardan müteessir olmadılar.

Mâslûmanlar, istifade ettikleri kaynakları zikretmeyi unutmadıkları gibi, kendi dinlerine ait olan hususlarda bile yabancı kaynaklardan istifadeyi ihmal etmediler. Bu meyanda ilâhiyatla ilgili en eski kitaplara «etholojya yani, teoloji= théologie» ismini vermişlerdi. El'an bu ismi taşıyan yazmalar vardır. Bir müddet sonra «Riyazi» isimlerini verdiler. Aynı şey En sonunda «İlâhiyat» ismi itlak edildi. Nitekim matematik kitaplarına ilk önce «Mathimatika» daha sonra «Ta'lim» ve en sonra «Riyazi» isimlerini verdiler Aynı şey mahfuz bulunan eski metafizik «Metafizika» ile felsefe ve coğrafya kitapları hakkında da söylenebilir. Bütün bu misaller, bize Yunanlılardan istifade edilmiş olduğunu gösterir. Halbuki en eski devirlerde yazılmış olan fıkıh kitaplarında bu gibi tesirlere rastlanmıyor. Elimize varan en eski fıkıh kitapları, 120 H. yılında vefat eden İmam Zeyd bin Alinin «El-Mecmû fil-Fıkıh» kitabı olup bunda herhangi bir lâtince veya yunanca kelimeye rastlanmaz. Gerçi fıkıh kitaplarında divan, harâc, cizye, seftüce (yani chèque) ve «deh yâzde, deh duvazde» gibi farsça mustalah tabirlere rastlanır. Fakat ben şahsen, Suriye ve Mısırdaki yazılmış olan fıkıh kitaplarında lâtince veya yunanca kelimelere hiç rastlamadım.

MEVLÂNÂ'NIN GİYİM ŞEKLİ VE ELBİSELERİ

Mehmet ÖNDER

(Konya Müzesi Müdürü)

Konya Müzesi Mevlâna Seksiyonundaki Dergâh eşyaları arasında, Mevlâna'ya izafe edilen 15 adet elbise vardır. Seksiyonun tesis tarihi olan 9 Ekim 1926 da «Mevlâna Celâleddin Rûmî'ye aittir» kaydıyla tesellüm edilen bu elbiseler üzerinde henüz ilmî tetkikler yapılmamış olduğu için, bu kayıtların selâmeti hakkında hiçbir mütalâa beyan edilmemiştir. Mevlevîlerin ve bu elbiselerin muhafızlığını yapmış, yaşayan dervişlerin ifadelerine göre, bu elbiseler Mevlâna'ya ait olup, vefatından sonra oğlu Sultan Veled tarafından bir hâtıra olmak üzere saklanmış, ondan sonra diğer post-nişinler tarafından yüzyıllar boyunca dergâh kasalarında muhafaza edilmiş ve yalnız Şeb-i ârûs'ta (Mevlâna'nın vefat ettiği günün yıldönümü) ziyarete açılmıştır. Biz bu yazımızla, mevzu üzerinde mütalâamızı kısaca arzedeceğiz.

Mevlâna'nın Horasan'ın Belh şehrinden ailesi ile birlikte, Anadolu'ya göçüşü, Konyada yerleşisi, Anadolu Selçuklu Devletinin en parlak yılları olan, XIII. cü yüzyıla tesadüf eder. Bu devirde Selçukluların dokuduğu kumaşlar ve giyim şekilleri hakkında elimizdeki otantik bilgiler pek azdır. Anadolu'yu işgal eden Selçuklu Türkleri, şüphe yoktur ki, birçok san'atkarları da beraberlerinde getirmişler, bunların meydana getirdikleri san'at eserleriyle Anadolu'yu süslemişlerdir. Zamanla çeşitli san'at tesirlerinden sıyrılan Selçuklu san'atı, orijinal bir san'at kolu olarak gelişmiş ve yeni bir karakter kazanmıştır (1). Selçuklu san'atının bir bölümünü teşkil eden kumaş işçiliği de bu gelişime ayak uydurmuş, Selçuklu şehirlerinde, bu arada Konya ve Sivas'ta büyük kumaş tezgâhları kurulmuştur. Bu kumaşların cins ve imal şekilleri hakkında geniş bilgilere sahip olmamakla beraber, Dibây-ı Rûmî adlı bir kumaşın fazla itibar gördüğü, hatta bunlardan birinin Osmanlı Padişahı Osman I. e hediye edildiği kaydedilmektedir (2). Selçuklu dibâsı demek olan bu kumaş ismi, XVIII. ci yüzyıla kadar Türk kumaşları arasında yer almıştır (3). Selçuklu tezgâhlarında dokunan kumaşlardan bugüne kadar elimize geçenlerin sayısı pek azdır. Bu kumaşlardan biri de Konyada veya Sivas'ta dokunduğu zannedilen Alâeddin Keykubat I. (1219-1237) e ait ve halen «Musée de la Chamber de Commerce de Lyon»da bulunan, çifte pars resimleriyle süslü ve kitabeli, Selçuklu kumaşıdır (4). Yine bazı kolleksiyonlarda Selçuklu kumaşları görülmüştür. Konyada, Koyunoğlu İzzet Müzesinde gördüğümüz iki parça kumaş ve dokuma da bunlar arasındadır.

(1) Nurettin Yatman, Türk kumaşları, Ankara 1945, s: 1.

(2) Feridun bey, Münşeat'üs-selâtin; İst. 1266, s: 196.

(3) Tahsin Öz, Türk kumaş ve kadifeleri; İst. 1946, I. s: 6.

(4) Gaston Migeon, Manuel d'art Musulman II. Paris 1927, p: 298.

Selçuklu devri giyim şekilleri hakkında, bu devirde yapılmış çini, maden, ağaç, alçı ve taş üzerindeki insan resimleri bize azçok bir fikir vermektedir. Konya'daki Selçuklu Köşkü süslemelerinden olan alçı relief ve duvar çinilerinde Konya Kal'ası taş işçiliği arasındaki yüksek kabartmalarda (5), son yıllarda bulunan Kubad-âbâd Sarayı çinileri üzerinde (6), giydirilmiş insan resimleri vardır. Bu resimlerdeki tipler, birbirine çok yakın olup, ekseriya, başta taç şeklinde bir külâh, gövdede de entari ve şalvar vardır. Konya Kal'ası süslemelerinden Kanatlı Melek relieflerinde (Konya Müzesi, No: 882-883) görülen figürün başındaki taç ile bugün Konya Müzesinde bulunan ve Tebrizli Ş mseddin'e izafe edilen Serpuş (No: 706) a benzerliği bilhassa dikkati çekmektedir. (Resim: 1-2). Bu arada Selçuklu devri Kubad-âbâd çinileri arasındaki bir panoda (Konya Müzesi Çini envanteri No: 41) bir erkek figürü, dairevi süslerle dokunmuş bir kumaştan, yakası düz ve gerdandan aşağıya doğru yırtmaçlı bir entari giydirilmiş ve beline de bir ince kuşak sarılmış olarak tasvir edilmektedir (Resim: 3).

Konya Müzesindeki Mevlâna'ya izafe edilen elbiselerin dış görünüşleri de Selçuklu eserlerine resmedilen giyim şekillerine uymaktadır. Şöyle ki:

a) Kumaşların cinsi ve dokunduğu yer:

Mevlâna'ya ait elbiselerin bir kısmı basit pâmuklu dokuma, bir kısmı da ipek ve iplik karışık harelî gezi, atlas, alaca ve canfes gibi kumaşlardan yapılmış olup, iç kısımlarına ekseriya kumaşın rengine uygun astar konmuş, bazılarının içine atılmış pamuk yerleştirilerek kaba bir dikişle tutturulmuştur. 703 Envanter numarasında kayıtlı mavi renk atlas kumaştan yapılmış pamuklu hırkanın ön sağ eteğinde kısmen bozulmuş olarak biri yaldızlı, diğeri kırmızı boyalı iki kumaş damgası görülmektedir. Damgalardan birinde Selçuklu Kûfî yazısıyla yalnız (Konya) kelimesi okunabilmektedir. Kumaşlara vurulan damgalara, bazan yalnız dokunduğu şehrin ismi, bazan da şehir ismi ile birlikte tarih yazılması âdet olmuş, bu âdet Osmanlılar devrinde de devam etmiştir (7). Bu vesika bize, kumaşın Konyada, büyük bir ihtimalle Selçuklular devrinde dokunduğu hükmünü çıkarmaktadır. Diğer elbiselerde damga görülememiştir (Resim : 4).

b) Mevlâna'nın giyim şekli :

Mevlâna'nın giyim şekli hakkında, mevlevî kaynaklarının verdiği bilgiler aşağı yukarı birbirini tutmaktadır. Mevlânâ hakkında ilk eseri yazan ve Mevlânâ'nın kırk yıl hizmetinde bulunan Mecdeddin Feridun sipehsalar (vefatı: 1312)'in verdiği bilgilere göre, Mevlâna, başına dumanî renk bir destar sarar, sırtına da önü yırtmaçlı, uzun etek ve kollu bir ferace giyerdi. Öyle ki: **Fıkâralar gelüb hazretten tese'ül etseler dûş'ı mübareklerinden feracesini, hatta pîrehenlerini çıkarup verirdi. Bundan dolayı pîrahen-i gülbüy'i şerifleri önünden yırtmaçlı küşade idi** (8). Bunun sebebi de gerek feracesinin, yani göksü açık uzun kollu cübbesinin, gerekse pîreheninin, yani, düğmesiz ince gömleğinin sırttan kolayca çıkması ve çıkarılırken zahmet vermemesi içindi.

(5) Friedrich Sarre, Der Kiosk von Konia; Berlin, 1936, s: 15.

(6) M. Zeki Oral, Kubad abad çinileri, Belleten, Ankara, 1953, Sayı: 66.

(7) Tahsin Öz, Türk kumaş ve kadifeleri, II. İst. 1951, s: 42.

(8) Mithat Bahari, Tercüme-i risale-i Sipehsâlâr be menakıb-ı Hazreti Hüdavendigâr, İst. 1331. S: 136.

Mevlevî Şemseddin Ahmed Eflâkî (vefatı: 1360), 1318 yılında yazmağa başladığı (Menakıb'al-ârifin) adlı eserinde Mevlânâ'nın giyim şekline dair şu bilgileri vermektedir:

Mevlânâ, Kayseri'de, şeyhi Seyyid Burhaneddin Muhakkıkî Tirmizî'yi ziyâretten sonra, Konya'ya dönmüş, zahir ilimlerinin öğretimi ile meşgul olarak vâazların, nasihatlerin, tezkirlerin kapılarını açmıştı. Peygamberin «sarıklar arablarını taçlarıdır.» sözü gereğince bilginlere yaraşır bir sarık sarmış, bir ucunu da taylasan bırakmıştı. Hakikatı bilen bilginlerin giydikleri gibi, kolu geniş bir de hırka giymişti (9).

Diğer bir hikâyede de, Mevlânâ Tebrizli Şems'in birinci defa kaybından sonra Hindibârî denilen kumaştan bir ferace yapılmasını emretmiş başına da bal renginde yünden yapılmış bir külâh geçirmişti. Gömleğinin ve feracesinin önü daima açıktı (10).

Bir başka hikâyede de Mevlânâ'nınduman renginde sarığından ve mavi renk feracesinden bahsedilmektedir (11).

Bu bilgileri, Sultan Veled'in verdiği diğer bilgilerle de karşılaştıracak olursak, aynı neticeyi elde ederiz. Yani Mevlânâ, başına bal renginde bir külâh giymiş, bunun üzerine duman renginde bir destar sarmış, sırtına da renkleri çeşitli olan önleri yırtmaçlı, uzun etek ve kollu feraceler, yani cübbe ve hırkalar geçirmiştir. Aynı kaynaklar, Mevlânâ'nın uzun boylu, soluk benizli ve zayıf vücutlu olduğunda müttefiktirler. Mevlânâ'nın, gerek giyim şekli, gerekse vücûd yapısı hakkında verilen bu bilgilerle, Konya Müzesi'nde mevcut ve Mevlânâ'ya izafe edilen elbiseleri karşılaştıracak olursak, büyük bir benzerlik bulmakta güçlük çekmiyecğiz. Mevlânâ'ya ait bu elbiseler, ortalama 1.40 m. boyunda olduğuna göre, 20 cm. ayaktan elbiseye, 20 cm. de omuzdan başın nihayetine yükseklik ilâve edilirse, Mevlânâ'nın 1.80 M. boyunda olduğu neticesi de çıkarılabilir kanaatındayız.

c) Mevlânâ'ya ait minyatürler:

Mevlânâ'ya izafe edilen minyatürler de de aşağı yukarı bu bilgilerde verilen bir giyim şekli görülmektedir (12). Bu minyatürlerden birisi de Beyazıt Kitaplığı yazmaları arasındaki Bezmiâlem Sultan vakfından bir Mecmua (No: 5017) dır. Müsteşrik Georg Rosen tarafından 1913 yılında Almancaya çevrilen Mesnevi'nin (13), baş tarafında da neşredilmiş olan bu minyatürde (resim: 5) Mevlânâ çömelmiş vaziyette ellerini göbeği üzerinde kavuşturmuş, siyah sakallı, başında destarlı bir külâh ve sırtında da uzun bir cübbe (ferâce) olarak tersim edilmiştir. Karşısındaki beyaz sakallı ihtiyar zâtın Şems olduğu tahmin edilmektedir. Pano-daki diğer şahıslar cübbeli ve sarıklı olarak gösterilmektedir.

Çok tanınmış olan diğer bir minyatür de İstanbul İnkılâp Müzesindedir. Yenikapı Mevlevihanesinden intikal eden bu minyatür üzerinde (Hazreti Molla Hünkârın tasvir-i şerifleridir) yazısı bulunmaktadır (Resim: 6). Burada da Mevlânâ başında külâh ve destar, sırtında cübbe ve hırka olarak, çömelmiş vaziyette tasvir edilmiştir.

(9) Eflâkî (Tahsin Yazıcı terc.) Ariflerin Menkıbeleri, I.; Ankara, 1953 s: 89.

(10) Aynı eser s: 93 - 94.

(11) Aynı eser, s: 203.

(12) Mevlânâ'nın mevcut minyatürleri için bak: Ş. Uzluk, Mevlânâ'nın ressamaları, Konya, 1945.

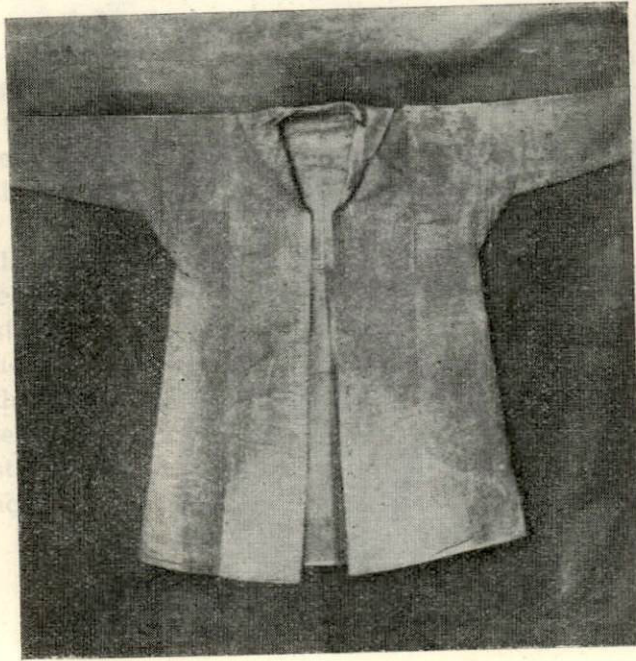
(13) Georg Rosen, Mesnevi, München, 1913.



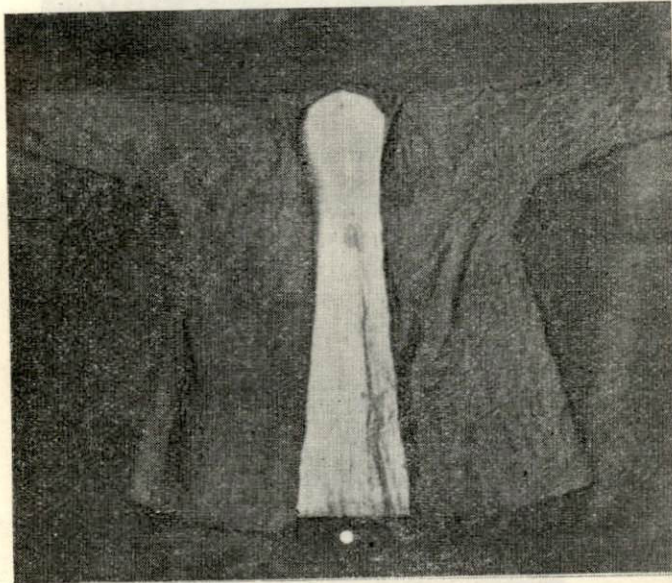
Resim : 5



Resim : 6



Resim : 7



Resim : 8

BİR TENKİDE VERİLEN ZORAKİ BİR GEVÂP HAKKINDA

Prof. Dr. Coşkun ÜÇÖK

62 sayılı Belletende «Selçuk Türkiyesinde faizle para ikrazına dair hukuki bir vesika» adıyla yayınlamış olduğu bir makalede muhterem Profesör Doktor Osman Turan Beyefendinin gene seri hâlinde yanlış yapmış olduğunu görerek bu makaleyi İlâhiyat Fakültesi Dergisinde 1953 yılında çıkmış olan bir makalemizde tenkît etmiş ve muhterem Profesörün yapmış olduğu yanlışları göstermiştik. Aradan üç yıl gibi bir zaman geçtikten sonra, adı geçen profesör zoraki bir cevap vermek lüzumunu hissetmişler ve bunda da bir yandan gene yanlışlar yapmaya devam ederken bir yandan da doğrudan doğruya şahsımızı hedef tutmaktan çekinmemişlerdir. Muhterem Profesörün her şeyden önce «Eğer müellif arkadaşımızın hukuki bilgisi ve biraz olsun İslâm hukukuna vukufu bulunsaydı, kendisinin de bizim aşağıda çıkaracağımız sonuçlara varacağını sanırdık.» cümlemize sinirlenmiş ve bunu kendilerini tezyif için yazdığımızı sanmış oldukları anlaşılmaktadır. Hiç bir kimseyi, hiç bir zaman tezyif etmek aklımızdan geçmediği gibi, akademik ünvanlar elde etmiş bulunan bir kimseyi tezyif etmeği düşünmiyeceğimiz de gayet tabiidir. Bu cümleyi yazmaktan maksadımız tamamiyle yapılmış olan yanlışlara mâkul bir sebep bulmaktan ibaretti. Yarın muhterem Profesör «Selçuk Türkiyesi tıp tarihi» adlı bir eser yazarlarsa -ki kendilerinden bu da beklenebilir- ve bir tabib de Osman Beyefendi tıp bilmedikleri için şu, şu yanlışları yapmışlardır derse, her hâlde kendilerini tezyif etmiş olmazlar. Hâlbuki muhterem Profesör Beyefendinin kalemi ellerine sırf bizi tezyif etmek için almış oldukları anlaşılmaktadır. Bir yandan yazdıkları zoraki cevapta bu yoldaki gayretlerini görüp bir yandan da bu yazılarında ve diğer makalelerinde söylediklerini okuyunca, Hâmid'in imâ etmek istedikleri hicviyesinin mütemadiyen aklımıza geldiğini söylemek isteriz.

I

Muhterem Profesör adı geçen tenkidi bizim yazmış olduğumuzdan şüphe ediyorlar ve bunun âdetâ bir heyet tarafından hazırlanmış olduğunu iddia ediyorlar. Hemen şunu söyleyelim ki, biz kendilerinin şimdiye kadar yayınlamış oldukları ve her biri ilmi bir kontribüsyon mahiyetinde olan yazılarının ve hatta tercümelerinin (1) -arapça metinlerin okutulması işi bir yana bırakılırsa- tamamiyle

(1) Msl. Muhterem Profesör «Tarihî kronolojinin esasları» adlı tercümelerinin 45. sahifesinde Mezopotamya'da «Koslular» ın zuhurundan bahsetmektedirler. Bizim bildiğimiz «Kos» İstanköy adasının yunanca adıdır. İstanköylülerin Mezopotamya'ya gitmiş oldukları da şimdiye kadar kimse tarafından iddia edilmemiştir. Bu suretle Osman Beyefendi yeni bir buluşla İstanköylülerin Mezopotamya'yı M. Ö. 1750 sıralarında istilâ etmiş oldukları iddiasıyla ilme büyük bir kontribüsyonda bulunmuşlardır. Eğer sayın Profesör Emin Bilgiç'in veya Sayın Doçent Kemal Ba'kan'ın Belleten'de veya D. T. C. F. Dergisinde yayınlamış olan yazılarına bir göz atmış olsalardı, bu sırada Mezopotamya'yı İstanköylülerin değil Kaslar'ın veya Kassitlerin istilâ etmiş olduklarını öğrenmiş olurlardı. Kaldı ki Koslu'ların fransızcası «cosséens» değil «coséens» dir.

kendileri tarafından yazılmış olduğuna eminiz. Biz adı geçen makalede yayınlanmış olan vesikanın tercümesini okuyup orijinal metinde وفب kökünden gelme hiçbir kelimenin bulunmadığını görünce, vesikayı Sayın Bay İzzet Hasan'a okuttuk ve kendilerinin bu husustaki değerli yardımlarından faydalandığımıza da işaret ettik. Bunun dışında, muhterem Profesör Osman Turan Beyefendinin bize yardım ettiklerini sandığı kimselerin, kim'ler olduğunu ise, hâlâ öğrenememiş bulunuyoruz. Osman Beyefendinin, sayın Bay İzzet Hasan'ın bu vesikayı okuyabileceğinden de şüphe ettikleri anlaşılmakta ve kendileri bizi, Sayın Bay İzzet Hasan'ın poleografya bilgisi olduğunu ispata dâvet etmektedirler. Bunun ispatı gayet kolaydır: Osman Beyefendi başkalarına okutturamadıkları bir vesikayı Sayın Bay İzzet Hasan'a okutmayı tecrübe ederler ve onun buna muktedir olduğunu hayretle görürler.

Vesikanın daha önce Konya'daki Anıt dergisinde yayınlanmış olduğu meselesine gelince: Biz bu vesikanın daha önce yayınlanmış olduğunu, makalemizin basılasını verinciye kadar bilmiyorduk. 23 Nisan 1953'de, Hukuk Fakültesi Fikir Kulübünün tertip etmiş olduğu Konya gezisinde, sayın Zeki Oral'la tanıştık. Konya'daki gezintilerimiz sırasında Sayın Bay Zeki Oral ile konuşurken söz Selçuklularda resmî dile intikal etti ve sayın Müdür, Selçuklularda resmî dilin farsça olmasına rağmen mahkeme dilinin arapça olduğunun, Amasya mahkemesinde tanzim edilmiş olan ve kendisi tarafından yayınlanmış bulunan bazı vesikalardan anlaşıldığını söyledi. Bunun üzerine ben «Evet Osman Turan da böyle bir vesika yayınladı» dedim. Sayın Zeki Oral: «İşte o vesikayı ben daha önce yayınlamıştım» diye cevap verdi. Ben «Osman'ın her hâlde haberi yoktur» deyince de «Anıt dergisinin bütün nüshalarını satın almıştı; bizde bunların kendisine satıldığını gösteren dip koçanları mevcuttur» dedi. Bunun üzerine ertesi gün matbaaya telefon ederek yazımın henüz basılmadığını öğrenince, en sondaki o cümleyi eklemeyi faydalı buldum. Bundan sonra da sayın Zeki Oral'ı şimdiye kadar iki defa, o da gayet kısa olmak üzere gördüm. Bu itibarla vesikanın daha önce yayınlanmış olduğunu gûya kendilerine haber vermiş olan kimsenin de kim olduğunu bilmiyorum. Olayların dediğim gibi olup olmadığını, dergiyi o zamanlar basmış olan müşterek dostumuz Sayın Doçent Adnan Erzi'den sorup öğrenmeleri her zaman mümkündür. Muhterem Profesör böyle bir vesikanın ellerinde bulunduğunu ve yayınlamak istediklerini daha önce, 1948 yılında Belleten'de çıkmış olan makalelerinde yazmış olduklarını söylüyorlar. Hâlbuki bu makalede kendileri tarafından yayınlanmış olan vasikadan değil, yayınlanmamış olup Ortaköy'deki toprak satışı ile ilgili olan vesikadan bahsedilmektedir (2).

Bir de muhterem Profesör böyle eski ve önemli bir vesikanın pek âlâ bir kaç kere yayınlanabileceğini söylüyorlar. Bunda haklıdır. Ancak bu gibi durumlarda «böylece bu vesikayı ilk defa olarak yayınlıyoruz» demeyip bunun daha önce nerede ve kimin tarafından yayınlanmış olduğuna işaret de usûldendir. Böyle söyleyen Profesör, bizim tarafımızdan vesikanın düzeltilmiş bir tercümesinin yayınlanmış olmasına ise kızıyorlar ve kendi tercümeleri ile bizim tercümemiz arasında esaslı bir fark olmadığını ileri sürüyorlar. Meselâ kendileri için belki «ona, mezkûr meblâğ karşılığı olarak..... aşağıda zikr ve şerh-edilmiş akarın hepsini bütün cüzleriyle rehnetti.» ile «Adı geçen meblâğ ve bu meblâğın her cüzü kar-

şılığında... aşağıda zikr ve şerhedilmiş olan akarın bütününü rehnetti» arasında bir fark olmayabilir. Ancak aradaki fark bir hukukçuya büyük bir dâvayı kazan-
dırabilecek kadar büyük ve önemlidir.

Muhterem Profesör bizim kullandığımız türkçe kelime ve terimleri de ciddi bir yazıya yakışmaz buluyorlar ve sonra da yazımızın bir safsatadan ibaret olduğunu ve kendi yazdıklarını değiştirmediklerini ileri sürerek açık bir tez: da düştüklerinin farkında olmuyorlar. Her şeyden önce şunu söyleyelim ki, biz türkçenin sadeleşmesi gerektiğine inanıyor ve bütün yazılarımızda mümkün olduğu kadar türkçe yazmaya çalışıyoruz. Meselâ 1948'de «Müslümanların inancası melik ve sultanların güvencesi...», «Seriatin yüceldici...», «Kıyamete değin», «Gene Tanrı tevfikini arttırması vâkıf adı geçen iki köydeki çiftçilerin ziraî hâsılatından beşte birden artık vergi» yazıp (3) 1953'te işaret ettiğimiz kelimelerin yerine arapça veya farsçalarını kullananlardan, veya gene meselâ 1941'de «en geniş anlamile (!)» yazıp (4) 1953'te «Anlam» kelimesini afaroz edenlerden değiliz.

Muhterem Profesör türkçe düşündükleri hâlde, şimdi lügatlı yazmaya okadar gayret sarfetmektedirler ki, zoraki cevaplarının daha ilk cümlesinde «Yayınlandı» düşünmüşler, fakat sonradan yayınlandı yerine intişar etti koymuşlar ve böylece yazılarının hemen başında **'Bay Coşkun Üçok tarafından bir tenkîd makalesi intişar etti»** gibi bozuk bir cümle elde etmişler ve bunun da yanlış olduğunu farkedememişlerdir. Buna karşılık bütün yazıları bozuk cümlelerle dolu olan muhterem profesör (5) bizim bozuk bir cümlemizi göstermek için gûya tenkît ettikleri ve 10 yıl önce basılmış olan «Türk Hukuk Tarihi Dersleri» adlı kitabımızın son sözündeki bir cümlemizden bir kelimeyi atmak ihtiyacını duymuşlardır.

II

Muhterem Profesör zoraki cevaplarında «mezkûr makalemizde İslâm hukuku bakımından, tenkîtte yer alan, lüzumsuz ve malûm teferrüata girişmeksizin, iki esaslı neticeye varmış idik» demektedirler. Hâlbuki adı geçen makalelerinde, yayınlanmış oldukları vesikayı en ince teferrüata kadar giden bir takım tahlillere tâbi tutmuşlar ve burada toprağın hibeşinin bahse konu olduğunu, her yıl ayrıca mahsulün de dörtte birinin hibe edileceğini ve şubatta yapılan sözleşmede mahsulün de rehne konmuş olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarına dayanarak bazı faiz hesapları da yapmışlardı. Biz adı geçen tenkîdimizde, burada bir hibe değil bir ibahenin mevcut olduğunu, mevcut olmıyan şeyler hibe edilemeyeceği için mahsullerin de hibe edilemeyeceğini ve gene mevcut olmıyan şeyler rehnedilemeyeceği için mahsulün de rehnedilemeyeceğini delilleri ile göstermiştik. Bu itibarla muhterem Profesörün yapmış oldukları hesapların da hukukî dayanakdan mahrum olduğunu bil-

(3) Bk. Osman Turan, Selçuk devri vakfiyeleri, Belleten Sayı 45, S. 110 ve 115.

(4) Bk. Osman Turan, On iki hayvanlı Türk takvimi, İstanbul 1941, S. 47.

(5) Sırf bir iki örnek göstermek üzere bk. msl. Osman Turan, Selçuk devri vakfiyeleri, Belleten Sayı 42, S. 217: «fakat bunlar Kagana giderek bunun bir ecdat yadigarı olup putlarının kendilerine bu sayede bu kadar ihsanlarda bulunduğunu rica ettikten sonra müsaade aldıklarını yazar» cümlesinde acaba neyi rica etmişlerdir? Gene msl. S. 219: «Diğer taraftan kanunen bir genç kızın bıkırınj izale eden, kuvvetli bir nakdi ceza vermeğe ve onunla evlenmeğe mecburdur» cümlesi ile de Göktürk'lerin, kanunen bir fiili işliyenlere ceza verdiklerini öğrendiğimiz gibi, gene Göktürklerde cezaların kuvvetli ve kuvvetsiz veya zarf olarak ikiye ayrıldıklarını da öğrenmiş oluyoruz.

dirmıştık. Şimdi Osman Turan Beyefendi, sanki ibahe ile hibenin farkını bizim makalemizden önce biliyorlarmış gibi, kalemi ele almışlar ve yeni bazı hesaplarla durumlarını kurtarmaya çalışmışlar. Adı geçen yazımızda ibahenin ne zaman riba sayıldığını, ne zaman sayılmadığını göstermiştik. Bu yolda yazdıklarımızı yeniden yazmayı lüzumsuz gördüğümüz için, kısaca muhterem Profesöre; Ordinaryüs Profesör hocam Sabri Şakir Ansay'ın 1955 yılında ikinci baskısı yayınlanmış olan «Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku» adlı eserinin 173. sayfasının ikinci notunu okumasını tavsiye ederiz. Bu notu okudukları zaman şu cümleyi göereceklerdir:» İslâm hukukçularına göre bu intifa ibahe edilmek suretiyle riba ve haram olmayacaktır». Bununla beraber, biz merhunun tamamını veya bir kısmını ibahe etmeği riba sayan müçtehitler de bulunduğuna işaret etmiş ve Amasya mahkemesinde «şer'iyyeten makbuleten» kaydıyla böyle bir vesikanın tanzim edilmiş olmasının, Anadolu Şıcklularında fetvanın, bunun riba sayılmadığı yolunda verilmiş olduğunu gösterdiğini söylemiştik. Muhterem Profesör her hâlde fetva ile fermanın farkını bilmiyorlar ki, bunu da anlayamamışlar ve benim fetva ile Gazan Hanın çıkartmış olduğu fermanı birbirine karıştırmış olduğumu sanmışlar. Gazan Han ribayı yasak etmiştir. Ancak bir işlemin riba sayılıp sayılmadığını göstermek her memlekette fetva çıkarmaya yetkili en yüksek adli makama düşer. İslâm hukukunda bir mezhep içinde bile, aynı mesele hakkında bir çok birbirine zıt içtihatlar bulunduğundan, fetva çıkarmaya yetkili makam, mahkemelerin hangi içtihadı uyarak hareket edeceklerini bir fetva ile gösterir. Msl. Osmanlılar'da vakıftan cayılıp cayılamıyacağı meselesinde İmam Ebu Yusuf'a uyulması gerektiğine dair fetva çıkartılmıştır. Böyle bir fetva bulunmazsa kadılar istedikleri içtihadı seçmekte serbesttirler. Böylece adı geçen vasikanın bir mahkemede kadı tarafından «şer'iyyeten makbuleten» kaydı ile tanzim edilmiş olması ve kadının, hangi müçtehide dayanarak bunu yapmış olduğunun gösterilmemesi bize böyle bir fetvanın verilmiş olduğunu gösterir. Bunlar İslâm hukukunun alfabesidir.

Müçtehitlerin büyük bir kısmını merhunun ibahesini riba saymamaya sevkeden sebep, ibaheden ibahe edenin her zaman cayabilmek hakkına sahip olmasıdır. Adı geçen vesika tanzim edildikten meselâ bir hafta sonra rahin ibaheden vaz geçerse mürtehinin ibahe yoluyla elde etmek istediği kâr da yok olur. Onun içindir ki, ibahe ribanın hile-i şer'iyyesi olarak tatbikatta kullanılmaz ve bilinen diğer hile-i şer'iyye yollarına gidilir. Bu hile-i şer'iyye'lerde ise asıl ribayı meydana getiren işlem den vesika veya senette bahsedilmez; bu işlemin üstü mekruh olmayan diğer bir işlemle örtülür. Eğer ibahe riba sayılsaydı o zaman ibaheden bahsetmemek icap ederdi. Muhterem Profesörün bu husus da anlayamadıkları anlaşılıyor. Meselâ ödünç verenden kitap satınalıp sonra kitabı gene ödünç verene hibe etme şeklindeki hile-i şer'iyye'de hibeden mahsedilmez yalnız borçlunun karzdan başka bir de kitap bedeli borçlu olduğu zikredilir.

İbahe'nin riba için hile-i şer'iyye teşkil etmediğini daha iyice anlayabilmeleri için muhterem Profesöre Juynboll'un «Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden 1910)» adlı eserinin 270-76 ncı sayfalarındaki riba bahsini tercüme ettirerek okumasını tavsiye ederiz. Bunu yaparlarsa görecektir ki, merhundan intifa yoluyla faiz elde etmek isteyenler ibaheden rahin her zaman cayabileceği için ya beyi bilvefa veya ariyet yolunu seçerler.

Adı geçen tenkidimizde bütün söylenenlere rağmen ibahenin gene de faiz yerine kullanılmış olabileceğinin düşünülebileceğini söylemiş, ancak bu takdirde

de elde edilen menfaatin birinci yıl için bir ihtimale göre % 2,5 ve bundan sonraki yıllar için ise en çok % 1,25 olabileceğini göstermiştik. Osman Turan Beyefendi içine düştükleri fasit daireden kendilerini kurtarabilmek ve yaptıkları hesapları doğru çıkarabilmek için tutmuşlar vesikanın yayınlanması sırasında «*ج*» diye doğru okuttukları kelimeyi bu sefer «*ج*» diye okutmuşlar. Bu ikinci okunuşun doğru olduğunu ispat edebilmek için de «sekizde bir» demek dururken «dörtte birin yarısı» denemeyeceği filolojik iddiasını ileri sürmüşler. İmdi kelime eğer «*ج*» değil de «*ج*» olsaydı, o takdirde aynı kelime ikinci defa geçtiği zaman hemen biraz arkasından gelen «*حاصه*» kelimesinin ne lüzumu kalırdı? «*ج*» mahsul demek olduğuna göre, o zaman kelimenin ikinci defa geçtiği yerde şöyle bir ibare ile karşılaşmış olurduk: «merhunun mahsulünün yarısını ve bunun mahsulünü»; bu pek tavşanın suyunun suyuna benzeyen tâbiri ciddi bir hukukî vesikada var saymak mümünün değildir. Her hâlde Osman Beyefendi, okutturdukları kimseye vesikanın alt kısmını göstermeği unutmuş olacaklar.

Sekizde bir, çeyreğin yarısı iddiasına gelince: feraizdeki sehimlerin hesabında kolaylık elde etmek amacıyla İslâm hukuku dilinde «sekizde bir» yerine «dörtte biri yarısı» gibi tâbirler yerleşmiştir. Hatta sekizde bir yerine «Nısf-i nısf al-nısf» bile denir (6). Gene msl. muhterem Profesörün diğer yazılarından, dikkatle okumuş oldukları anlaşılan, sayın Profesör Ömer Lütfi Barkan'ın Malikâne-Divânî Sistemi adlı makalelerindeki (7) bir vesikada «sekizde üçü = selâse esman» yerine «dörtte biri yarısının üçü» selâse erba-i nısfı» gibi çok daha dolambaçlı bir tâbir kullanıldığı görülmektedir. Bu itibarla Osman Beyefendi kendi çizmiş oldukları fasit dairenin içinden çıkamamışlardır.

Bu arada muhterem Profesör bize bir de hukuk dersi vermeği ihmal etmemişler. Zoraki cevaplarında 25. sahifede «Nazari hukukla tatbiki hukuk arasındaki farklara dair, tenkid sahibinin kolay anlaşılabilmesi maksadıyla, tarihten değil zamanımızdan bir misâl vermek faydalı olur. Meselâ bugün Türkiye'de medeni kanuna rağmen birden fazla kadınla evlenme hâdisesi vardır. Ve nesebi gayrisahi çocuklara (her hâlde gayrimeşru demek istemiş olacaklar) dair sadır olan kanunlar da örften veya eski hukuktan gelen bu vakıanın şerî bir hilesi olarak meydana çıkmaktadır» buyurmuşlar. Her şeyden önce söyliyelim ki, muhterem Profesörün bu cümlesini okuyunca büyük bir sevinç duyduk. Çünkü şimdiye kadar Türk hukukçuları tarafından hemen hemen hiçbir hukuk nazariyesi kurulamamış olduğu hâlde, Osman Beyefendi bu cümleleri ile yeni bir hukuk nazariyesi kurmayı başarmışlardır. Kendilerini tebrik ederiz. Ancak cümlelerinden anlaşıldığına göre «nazari hukuk» ile her hâlde «mevzu hukuk»u kasdetmiş olacaklar. Yoksa nazari hukuk, tatbikatın ve mevzu hukukun ilmi bir şekilde izahıdır. Her memlekette mevzu hukuk ile tatbikat arasında aykırılıklar meydana gelir. Ancak misâl olarak gösterdikleri şey mevzu hukukun tatbikatı değil, hukuka aykırı hareketlerdir. Ne yazık ki kabul edemeyeceğimiz bu nazariyeyi kabul edebilse idik, o zaman meselâ öldürmeyi meneden ceza hukuku mevzu hukuk (muhterem Profesöre göre nazari hukuk) Türkiye'de adam öldürme vakaları da tatbiki hukuk olurdu; gene msl. hırsızlığı meneden maddeler mevzu hukuk, memleketimizde hırsızlık yapıl-

(6) Bk. Mahmut Esat, Feraiz ül-feraliz, İst., 1326, S. 174.

(7) Bk. Türk Hukuk ve İktisat Tarihî Mecmuası, II., S. 172.

ması ise tatbiki hukuk olurdu. Bu nazariye bir yana, bizim tenkit ve tahlil ettiğimiz vesika resmi bir mahkemede tanzim edilmiş hukuki bir vesikadır, bundan ötürü de hukuka aykırı işlemlerle bu mukayese edilemez. Eğer böyle resmi bir makam tarafından tanzim edilmiş olan bir vesikada hukuka aykırı bir işlem hukuka uydurulmak istenirse, o zaman hile-i şer'iyeye yoluna sapılır ve böylece hukuka uygunluk temin edilir. Memleketimizde birden fazla kadınla evlenme hâdisesi olduğundan bahsediyorlar, halbuki memleketimizde birden fazla kadınla evlenmek hâdisesi yoktur, dünyanın her tarafında olduğu gibi birden fazla kadınla yaşamak hâdisesi vardır. Yoksa acaba bu ikinci veya üçüncü kadınlarla yaşamaya medeni kanunumuzun «evlenmenin umumî hükümleri» başlığı altında toplanan 151-169. maddeleri uygulanmaktadır da bizim mi haberimiz yok veya evlenme memurları evli bir erkeği bir daha evlendiriyorlar da biz mi bilmiyoruz? Gayri meşru çocukların durumuna gelince: bu yalnız memleketimizde görülen sosyal bir yara olmayıp dünyanın her yerinde tedavisi imkânları aranan bir derttir. Msl. değil çok evlenmeyi, boşanmayı da kabul etmiyen İtalya'da bile parlamento'nun büyük çoğunluğu tarafından bir müddet önce kabul edilen bir kanunla, gayrimeşru çocukların baba ve anneleri üzerine teşcil edilmeleri -hem de zamanla sınırlandırılmaksızın- kabul edilmiştir. Gene msl. memleketimizde bugün %20 faiz ile ödünç vermek yasaktır. Buna rağmen %100 ile bile ödünç verenler vardır. Ancak %100 faizle ödünç verildiğine dair noterde yapılmış bir sözleşmeyi Osman Beyefendi boşuna arıyacaklardır. Bugün de % 100 faiz almak isteyen bir kimse 1000 lira borç verdiği zaman borçlunun 2000 liralık bir noter senedi getirmesini ister. Biz tenkidimizde Selçuklular zamanında faiz yoktu demedik, bu vesikadaki işlemi faiz saymak yerinde olmaz dedik. Yoksa Selçuklular zamanında tavuklar nasıl yumurtuyor idiyse, faiz de alınmakta idi.

Bir de muhterem Profesör «Türk Hukuk Tarihi Dersleri» adlı kitabımı gûya tenkid ederken «III. Hicrî yüzüldan sonra İslâm hukukunda içtihat kapısı kapandığı için Türkler İslâm hukukunun ilerlemesine yardım edememişlerdir» cümlemize takılmışlar ve bunu yazarken Osmanlı kanunnamelerini düşünmemiz gerektiğine işaretle «Türk çocuğunun muhayyilesinde Türklerin açamıyacağı bir kapı olmadığını hatırlatmak lâzımdır» buyurmuşlar. Eğer tenkid ettikleri kitabımızı okumuş olsalardı, Osmanlı kanunnamelerine gereken yeri vermiş olduğumuzu görürlerdi. Ancak bu kanunnameler muhtevasının İslâm hukukuna yeni içtihatlar getirmiş olduğunu her hâlde muhterem Profesörden başka kimse bilmiyor olmalıdır. Bizim bildiğimiz bu kanunnameler İslâm hukuku dışında kalan mahallî örf ve âdet hukuku ve vergi hukuku ile İslâm hukukunun bazı müesseselerinin iptidai bir tedvininden ibarettir. Yoksa burada bir yeni içtihat bahse konu değildir. Ceza hukuku alanında görülen bazı yenilikler ise, İslâm hukukunun gelişmesi değil, yeni ve hatta bazan İslâm hukukuna aykırı kaidelerden ibarettir.

Yalnız muhterem Profesör bizi kısa görüşlülükle itham edebilir. Nitekim 1946 yılında kitabımızı bastırdığımız zaman, bundan 7 yıl sonra Osman Beyefendi'nin içtihat kapısını hem muhayyilesinde, hem de fiilen açarak ibahenin hibe demek olduğu, hibe edilen bir toprağın mahsulünün de ayrıca hibe edilebileceği, mevcut olmıyan mahsullerin rehne konulabileceği, bir kimsenin mülkiyetindeki bir şeyi satın alabileceği içtihatlarını ve aşağıda göstereceğimiz diğer hususlardaki yeni içtihatları bu kapıdan geçirebileceğini görememiş olmak kabahatini seve seve kabul ederiz.

II

Adı geçen tenkidimizde, vesikada geçen «alalai» kelimesinin, Muhterem Profesörün iddia ettikleri gibi «Alâiyeli»nin türkmencesinin arapçası olan «al-âlai» olmayıp doğrudan doğruya borçlunun Amasya'nın kuzey-batısındaki «Alala» köyüne mensup olduğunu gösterdiğini yazmıştık. Muhterem Profesör eğer kendileri Amasyanın hemen yanı başında «Alala» adlı bir köy bulunduğunu haritada arayıp bulabilselerdi, muhakkakki Selçuklular'da köylülerin unvanları hakkında da bir makale veya hiç olmazsa bir makalelerinde bir bölüm yazmaktan çekinmezlerdi. Ancak bunu arayıp bulmak zahmetine katlanmadıklarından şimdi bizim yerinde olan iddiamızı çürütmek için iki husus ileri sürüyorlar: 1. «Arapça bir beldeye mensubiyeti gösteren nispetler harf-i tarifsiz kullanılmaz» ve 2. Elimize geçen bunca vesikalarda şehir ve kasabalara mensubiyet yanında bir emirin bir köye nispetiyle tanındığına dair bir kayda rastlamıyoruz.

1. İmdi, bir beldeye mensubiyeti gösteren arapça kelimelerin başma harf-i tarif geldiği herkesin bildiği bir gramer kaidesidir. Ancak anadili arapça olmıyanlar tarafından yazılmış olan arapça metinlerde çok kere bu harf-i tarifi unutulduğu da muhterem Profesör gibi derin bir filolojik formasyona sahip olanların bilmesi gereken bir gerçektir. Bir örnek olmak üzere söyliyelim: Kaşf al-zunun'un I. cildinin 832. sahifesinde «şirazi» ve II. cildinin 1760. sahifesinde de «tebrizi» nispetleri harf-i tarifsiz yazılmıştır. İsterlerse muhterem Profesör aynı kitapta daha birçok örnekler bulabilirler. Belki bu örneklerle baskı hatasıdır derler, o hâlde kendilerine çok iyi tanıdıkları veya yayınladıkları vesika ve yazılardan örnekler verelim:

a. — Sayın Zeki Oral tarafından Anıt dergisinin 18. sayısında yayınlanmış olan vesikadaki 9. tanık «Sultanşah bin İbrahim Sonusai» dir. Sonusa da bugün Akkişi'nin bağlı bulunduğu bucak merkezinin adıdır. Burada nispet gösteren olmamasına rağmen kelime nispet göstermektedir ve başında harf-i tarif bulunmamaktadır.

b. — Muhterem Profesörün Belleten'in 43. sayısında yayınlamış bulundukları Mübârizeddin Er-Tokuş vakfiyesinin 35. satırında Bedüddin Behram bin Bükmüşî'de, nispet ifade eden ve belki de Manisa'nın Akhisar ilçesinin Palamut bucağına bağlı bulunan Bükmüş köyüne mensubiyeti gösteren «Bükmüşî» kelimesi de harf-i tarif almamıştır.

c. — Gene muhterem Profesörün Belleten'in 45. sayısında yayınlamış oldukları Mescit ve Zaviye vakfiyesinin sonundaki tanıklardan Ebubekir'in nispet edildiği «Elsazi» köyü de muhtemelen Burdur'un Bucak ilçesinin Melli bucağına bağlı bir köydür ve burada da kelimenin başına harf-i tarif gelmemiştir.

ç. — Gene muhterem Profesörün Belleten'in 42. sayısında yayınlamış oldukları Şemseddin Altun-Aba vakfiyesinin 198. satırında mütevellî olarak adı geçen Necbüddin'in bir yere nispetini gösteren «Ayazmayeri»nin başında da harf-i tarif bulunmamaktadır.

d. — Nihayet gene Belleten'in 43. sayısında yayınlanmış olan makalelerinin 426. sahifesinde muhterem Profesör, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Kitabeler II., S. 232'de bulunan  nispetini bizzat kendileri harf-i tarifsiz olarak almış ve kabul etmişlerdir. Burada  ile «نِسْبَتُهُ» in ilgisinin ne olduğunu iyice anıyamadığımızı bir yana bırakalım,  nispetinden önce

harf-i tarif bulunmadığı gibi bundan önceki şeyh kelimesinden önce de gelmesi gereken harf-i tarif bulunmamaktadır (7a).

Bütün bu örneklerde arapça değil de farsça bir terkinin kullanılmış olabileceği akla gelebilir. O zaman bizim «Alalaî» de farsça terkiyle «Genc-i alalaî» olur ve Alala köyüne mensubiyet borçlu Şücaüddin Süleyman'a değil dedesinin babası Genc'e ait ve böylece de muhterem Profesörün ikinci itirazları da kendiliğinden yok olur:

2. Kaldı ki bu vesika şimdiye kadar Muhterem Profesörün eline geçen diğer vesikalara benzemez. Burada mahkemece bir borçlunun hüviyeti tespit edilmektedir. Amasya'nın yanında «Öksi» kadar meşhur olmamakla beraber, son kazılardan ta Romalılar zamanında önemli bir kültür merkezi olduğu anlaşılan Alala adlı bir köy mevcut iken, Amasya kadısını, Alâiyelinin türkmencesinin arapçasını yazmaya ve böylece iltibasa meydan vermeğe hangi düşünce sevketmiş olabilir? Sonra emirlerin köylere nispet edilmedikleri yolunda bir kaide koyarken, muhterem Profesörün şimdiye kadar böyle bir şeye rastlamamış olmaları yetmez, köylü olduğunu bildikleri bir emirin vesikalarda bu köye nispet edilmediklerini tespit etmiş olmaları gerekir.

Kaldı ki Emir unvanının da Anadolu Selçuklularında öyle pek titizlikle kullanılan bir unvan olmadığı, gene muhterem Profesörün 43 sayılı Belleten'de yayınlamış oldukları vakfiyede iki defa «مر» (8) ve bir defa «مر» (9) okuttukları hatunun babası iki defa «مر» (10) ve bir defa da «مر» (11) okutmakta bir beis görmedikleri Rum asıllı Hristiyan hakkında da emir unvanının kullanılmış olmasından anlaşılmaktadır. Bir Rum Hristiyan için kullanılan bir unvanın bir Türk köylüsü için kullanılamayacağı yolundaki iddiayı anlıyamadığımızı burada itiraf ederiz.

III

Muhterem Profesör zoraki cevaplarının 27. sahifesinde, kendilerinin «Öksi» şeklinden başka bir şekilde okunmasına imkân olmadığını iddia ettikleri köyün «Akkişi» olarak okunması gerektiğini göstermiş olmamızı ve bu köyün yerini de tespit etmiş bulunmamızı takdirle andıktan sonra 28. sahifede bunu da kendi başımıza bulamayacağımızı iddia ediyorlar. Halbuki «elif» ten sonra gelen harfin «vav» olmayup da «fe» veya «kaf» olduğunu Sayın İzzet Hasan söylemiş olduktan sonra bu köyün adını ve yerini bulmak için, ne Muhterem Osman Beyefendi gibi, Beyşehir'e gidip gelen şoför ve arabacıların yerini bildikleri ve 200000/1 lik haritada adı ile sanı ile Konya'nın 15 Km. kadar batısında gösterilmiş olan Altunapa hanımı, Ilgın ile Akşehir arasındaki Argıthanı köyüne yerleştiren ve bununla da iftihar etmekten geri durmayan tanınmış bir toponimist olmaya, ne de bizim gibi Almanya'da 4 yıl Tarih yanında coğrafya ve bilhassa Anthropogeographie tahsil etmiş ve toponimi ve topografya seminerlerine devam etmiş bulunmaya lü-

(7a) «Dediki» hakkında doğru bilgi edinmek için Bk. Zeki Oral, Yatağan Mürsel vakfiyesi. Belleten 71. S. 343 v.d.

(8) Sahife 232, satır 236 ve 238.

(9) Sahife 233, satır 256.

(10) Sahife 232, satır 236, 238.

(11) Sahife 233, satır 258.

zum yoktu. Bunun için «Türkiyede meskûn yerler klavuzu» adlı iki ciltlik bir kitabın mevcudiyetinden haberdar olmak ve harf sırasını bilmek yeterdi.

Gerçekten de muhterem Profesörün toponimi alanında yapmış olduğunu sandığı araştırmalar ve vardığı sonuçlar ibretle gözden geçirilmeğe değer. Bunun için meselâ Belleten'in 42. sayısında yayınlamış oldukları Şemseddin Altun-aba vakfiyesi (S. 197-236) nin içinde geçen yer adları hakkında yapmış oldukları araştırmayı örnek olarak alalım. Bu suretle hem muhterem Profesörün seri halindeki yanlışları görülmüş, hem de bu yerler mümkün olduğu nispette doğru bir şekilde tespit edilmiş olur.

Bu araştırmalarında muhterem Profesör, vâkıfın vakfetmiş olduğu gayrimenkuller arasında bulunan Altun-aba hanının yerini şöylece tâyin ediyorlar: «İbn Bîbî, Altun-aba kervansarayının Konya havalisinde bulunduğunu kaydettiği gibi II. İzzeddin Keykâvus'un ikinci defa Bizans'a sığınmasını anlatırken de bunun Konya'nın batısında Bizans yolu üzerinde bulunduğunu, bu münasebetle naklettiği vakalardan, çıkarmak mümkündür. Vakfiye, kervansarayın bulunduğu mevkiin Arkıt adını taşıdığını da zikrederki bu kayıtlardan bugün Ilgın ile Akşehir arasında bulunan Argıt Hanı köyünün kervansarayın bulunduğu yer olduğu meydana çıkar. Bundan dolayı zamanla kervansaray olduğu gibi (!), yukarıda kaydettiğimiz üzere, buradaki köy de bu mevkiin adlarını almışlar demektir. **Bu suretle Altun-aba'ya ait kervansaray ile onun bulunduğu yer ve adını tespit etmiş bulunuyoruz.»**

a. — İmdi, herşeyden önce bu hanın Konya'nın batısında, Köprü adı ile tanınmış olan Arkıt mevkiinde olduğunu vakfiye zikretmektedir. Gerçekten de 200000/1 lik haritada Konya'nın 15 Km. kadar tam batısında, Beyşehir yolu üzerinde «Altunapa hanı harabesi» kaydı vardır ve hemen burada Konya dışındaki ilk önemli köprü bulunmaktadır. Şehir ve kasabaların dışındaki ilk önemli köprülerin de çok kere ayrıca bir ada lüzum görülmeksizin «Köprü» diye anıldığını da herkes bilir. Ayrıca buranın tam 16 Km. güney-batısında «Arhıt köprüsü» adlı bir başka köprü bulunmakta ve bize «Arkıt» adının buralara yabancı olmadığını göstermektedir. Gene han harabesinin 16 Km. güneyindeki «Yalman ağlları» da, vakfiyede adı geçen Bedreddin Yalman'ın adının buralarda yaşadığına belki bir işarettir. Bütün bunlar bir tarafa, İbn Bîbî II. İzzedin Keykâvus'un ikinci dafa Bizans'a sığınmasını anlatırken, bu hükümdarın önce Altun-aba kervansaraya sığındığını, sonra da buradan Antalya'ya ve oradan da (12) deniz yoluyla İstanbul'a gittiğini kaydetmektedir ve kervansaray da Konya-Antalya yolu üzerindedir, yoksa Konya-İstanbul yolu üzerinde değil. Bilhassa Anadolu Selçukluları tarihi ile uğraşan bir tarih Profesörü olarak bunu muhterem Osman Beyefendinin bilmemesini kabul edemiyeceğimize göre, kendileri bu kervansarayı ille de Argıthanı köyüne yerleştirmek ve böylece de iftihar edebilecekleri bir buluşta bulunmak isteğiyle tarihi vakaları iddialarına uydurmuş olacaktı. Vakfiyede, Konya'nın batısında ve Konya'ya bağlı «Köprü» diye tanınmış Arkıt mevkiinde diye yazılı olduğu ve haritada adının bulunmasından başka elde böyle müspet deliller bulunduğu hâlde, bu hanın niçin Konya'nın kuş uçuşu tam 80 Km. kuzey-batısında aranmış olduğuna akıl erdirmek biraz güçtür.

b. — Gene vakfiyede vakfedilmiş üç köyden birisi olarak «Saraycık» adlı bir köy gösterilmiştir. Muhterem Profesör bu köyün de bugün Seydişehir'e bağlı

(12) Bk. İbn Bîbî, Anadolu Selçuk Devleti tarihi, Gençosman tercümesi, S. 266-7.

bulunan ve Konya'nın 46 Km. güney-batısındaki «Saraycık» köyü olduğunu iddia etmektedirler. Gerçekten de bu köyün hemen güney-doğusunda «Kozlu» adlı bir köy bulunmakta ve vakfiyede de «Saraycık» köyü sınırları arasında «Kozluevi» veya «Kozluova» adlı bir köy geçmektedir. Bu, muhterem Profesörün hiç bir delille dayanmaksızın «Kozlu» adını «Kozluevi» olarak kabul etmesine yetmiştir. Halbuki Konya'nın 53 Km. tam güneyinde «Apasaraycık» adlı bir köy mevcuttur ve bu köyün hemen batısında vakfiyede adı geçen «Kozludere» nin teşkil ettiği Kozlu Ovacığı ve gene Apasaraycığın hemen güney batısında Kozlu boğazı mevki vardır. Altun-aba tarafından vakfedildiğinden diğer «Saraycık» adlı köylerden ayırmak için (çünkü Apasaraycığın 24 Km. güneyinde «Taşbaş» da denilen bir Saraycık daha vardır) buraya sonradan «Apasaraycık» denilmiş olduğu böylece açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca buranın hemen 2 Km. doğusunda vakıf defterlerinde adı geçen «Altun-aba» mezraasının kısaltılmışı olan ve vakıf defterine uygun olarak Sotur köyüne yakın bulunan «Apa» köyü bulunmaktadır. Saraycık köyünün vakıf defterlerinde Lâdik'e bağlı olduğu yazılı imiş. Muhterem Profesör uzaklıklara ve yönlere bakmaksızın bu Lâdik'in de Konya'nın 34 Km. kuzeyindeki Lâdik köyü olduğunu ve bazı vakıf defterlerinde yanlışlıkla «Lâdik» yerine «Lârende» yazılmış bulunduğunu iddia ediyorlar. Vakıf defterlerindeki kayıtlara yanlışlık izafe eden çocukça bir iddiada bulunmadan önce, muhterem Profesörün başka bir Lâdik mevcut olup olmadığını ve bu yere bazen Lârende denilip denilmediğini araştırması gerekirdi. Seri hâlinde yayından böyle araştırmalara vakti olmadığı anlaşılan muhterem Profesör, gözüne ilk çarpan Lâdik'in bu Lâdik olduğunu kabul etmiş ve vakıf defterlerinin yanlış olduğunu iddiadan çekinmemiştir. İmdi vakıf defterlerinde adı geçen bu Lâdik muhterem Profesörün iddia ettiği Lâdik'i Sûhte de denilen antik «Laodicae combusta» veya yeni adıyla «Yorgan Lâdik» değil (13) Konyanın Karaman ilçesinin merkezi «Karaman» kasabasıdır. Anadolu toponimisi ile uğraşanlar Kâtip Çelebî'nin Cihannüma adlı bir kitabı ve bu kitapta da çok değerli toponimik bilgiler bulunduğunu bilirler. İşte bu kitabın İbrahim Müteferrika basısının 616. sahifesinde Karaman'ın bir adının Lazkiye, bir adının Lâdik ve bir adının da Lârende olduğu yazılıdır (14). Carl Ritter'in 1859'da Berlin'de yayınlanmış olan «Die Erdkunde» adlı eserinin XIX. cildinin 2. kısmının 434. sahifesinde Karaman'a XIX. Yüzyılda Ermeniler arasında hâla antik adı ile Lârende denilmekte olduğu da yazılıdır (15).

c. — Vakfedilen köylerden birisi olan كندافسى veya كندافسى i de Muhterem Profesör Ilgın ile Akşehir arasındaki «Argıthan» köyü olarak kabul etmişler ve Altun-aba hanını buraya yerleştirmişler. Vakfiyede bu köyün de Konya'nın batısında ve Konya'ya bağlı olduğu yazılıdır. Yukarıda Altun-aba hanı için söylediklerimizi burada yeniden tekrarlamak istemediğimizden kısaca şunu söyleyelim ki, bu köyü de Altun-aba hanı harabesi ile Arhıt köprüsü arasında kalan bölgede aramak gerekir. Her hâlde buranın adı sonradan değiştirilmiştir veya bu köy sonradan kaybolmuştur.

ç. — Vakfiyede vakfedilen üçüncü köy olarak gösterilen كندافسى köyünün de muhterem Profesör Akşehire bağlı Gedil köyü olduğunun muhtemel bu-

(13) Bk. Charles Texier, Küçük Asya, Ali Suat tercümesi cilt II, S. 411.

(14) Bk. ayrıca Taeschner, das anatolische Wegnetz, Leipzig 1923, S. 133.

(15) Bk. Ayrıca Charles Texier, a.g.e. III., S. 201.

lunduğunu iddia ediyorlar ve iddialarına dayanak olarak da bu köyün sınırında gösterilmiş olan «Turgut» köyünün de Akşehir'e bağlı olmasını gösteriyorlar. Ancak bu köyü 200000/1 lik haritada bulamadıkları için, Gedil'in sınırında olup olmadığını tâyin edemediklerini eklemegi de ihmal etmiyorlar. Hangi ilçeye bağlı olduğunu bildikleri ve değil 200000/1 lik, değil 800000/1 lik hatta 1 200000/1 lik haritalarda, bucak merkezi olduğu için hem de büyük harflerle yazılı olan bir köyü 200000/1 lik haritada bulamamış olduğunu itiraf etmesi toponimik araştırmalar yayınlıyan bir tarih profesörü için pek acı olsa gerektir. Belki gene bulamazlar diye söyleyelim «Turgut» köyü «Gedil» in tam 44 Km. kuzey-doğusundadır (200000/1 lik haritanın Akşehir paftası I i 50); bundan ötürü de Gedil'in sınırı olarak sayılamaz. Kaldıki vakfiyede bu köyün de Konya'ya bağlı bulunduğu ve Konya'nın batısında olduğu yazılıdır. Nitekim Konya'nın batısında bu adda bir köyün eskiden mevcut olduğunun, fakat bu köy halkının siyasi bir sebepten ötürü İzmir civarına sürüldüklerinin ve bunların orada «Turgutlu»yu kurdularının Konya'da halk arasında söylendiğini Konyalı bir öğrencim bana bildirdi. Ayrıca bugün hâlâ Meram suyunun «Turgutlu» adlı bir değirmeni çevirmekte olduğunu da aynı öğrencim bana söyledi. Bundan ötürü كداكه köyünü de Konya'nın hemen batısında aramak gerekir. Eğer muhterem Profesörün iddia ettikleri ve ispata çalıştıkları gibi كداكه köyü «Gedil» köyü olsa idi, o zaman vakfiye bunun için Konya'ya bağlı demez Akşehir'e bağlı der, hele Konya'nın batısında bulunduğunu hiç kaydetmezdi. Ancak yukarda da işaret ettiğimiz gibi, Profesör beyefendi vakfiyelerdeki yönleri ve mesafeleri hiç göz önünde tutmadan a priori buluşlarını ispata çalışmaktadırlar. Vakfiyede gene bu köyün sınırları arasında gösterilmiş olan

يعرف veya قاياشي köyünden önce crijinal metinde bulunan يعرف kelimesini, metni okuyan kimse atlamış olduğu için « يعرف » dan sonra gelmesi gereken ve gelmiş bulunan ؟ nin muhterem Profesör bir birleştirme edatı olduğunu anlıyamamışlar ve bunu da « قاياشي » köyünün ilk hecesi sanarak bu köyün Gedil civarındaki Papazyakası köyü olabileceğini iddia etmişler. Başta bulunan birleştirme edatını farketmemiş olmaları bir yana, haritada buldukları Papazyakası da bir köy değil tesviye münhanilerinin açıkça gösterdiği üzere bir tepedir. Böylece muhterem Profesörün haritadaki köy adları ile tepe adlarını da birbirinden ayıramadığı ortaya çıkmaktadır.

Bugün Konya'nın hemen 8 Km. kuzey-batısındaki Sille bucagının bir mahallesi olan «Kayabaşı» belki de vakfiyenin kaydettiği bu قاياشي köydür. Bu takdirde كداكه nin Tekeli dağıntı kuzeyindeki «Kevelle» mevkiinde olması büyük bir ihtimalle söylenebilir.

Böylece Osman Beyefendinin toponimik araştırma ve buluşlarına güzel bir örnek vermiş olduğumuzu sanıyoruz. Ancak bundan böyle -biricik toponimik kaynakları olan köylerimiz adlı kitaptan başka bir de daha geniş «Türkiyede meskûn yerler klavuzu» adlı bir kitab olduğunu ilk tenkidimiz dolayısıyla öğrendiklerine göre -bu gibi araştırmalarını ilmi dergilerde yayınlamadan önce muhterem Profesörün toponimik bilgiler ihtiva eden kitaplara bir göz atmasını, hangi ilçeye bağlı olduğunu bildiği ve 1 200000/1 lik haritalarda bile bulunan köyleri 200000/1 lik haritalarda bulmayı ve köy adı ile tepe adını ayırt etmeyi öğrenmesini birleştirme edatlarına dikkat etmesini ve haritada adı ile sanı ile yazılı olan bir hanı bir ad benzerliğinden ötürü 80 Km. ötede başka yönlerde arayıp bulmaya çalışma-

masını, bulduğunu sanınca da tarihi hadiseleri ona göre anlamak istememesini istemek her kesin hakkıdır.

IV

Tenkidimizde muhterem Profesörün fransızca olarak yayınlanmış bulunan bir makalesinin adının yanlış olduğunu, fransızcada «Droit terrien» tâbirinin bulunmadığını yazmıştık. Muhterem Osman Beyefendi bize bu tâbirin fransızcada bulunduğunu ispat edeceği yerde «Tercümedeki sağlamlıktan sarfı nazar makaleyi dergisinde basan Profesör J. Sauvaget'ye rağmen Droit terrien tâbirinin doğru olmadığını iddia etmektedir» buyurmuşlar. Muhterem Profesör hiçbir batı dilini devlet dil imtihanını verecek kadar dahi bilmediğine göre, bu makaleyi fransızcaya, bu dili iyi bilen fakat hukuk terimlerini bilmeyen birisi tercüme etmiş olacak. Kendileri Profesör Sauvaget'yi bize tanık göstereceklerine, her hangi bir lûgatte «droit terrien» tâbirinin mevcut olduğunu göstereceklerdi daha iyi olurdu. Yoksa msl. bir yabancı türkçe yazdığı bir makalede «kanunen bir genç kızın bıkırını izale eden kuvvetli bir nakdi ceza vermeğe mecburdu» diye yazsa ve bu makale de bir Profesörün yayınladığı türkçe bir dergide basılsa sırf bundan ötürü bu cümledeki «kanunen bıkır izalesi» ve «kuvvetli ceza» tâbirleri doğru mu olur? Bu itibarla muhterem Profesör fransızcada «Droit terrien» tâbirinin mevcut olduğunu, bir hukuk lûgatinde veya herhangi bir lûgatte bulup bize göstermedikçe -tercüme kendi imzaları ile çıktığına göre- bu tâbiri fransızcaya hediye etmiş olmakla da öğünebilirler. Muhterem Profesör, fransızcaya tercüme edilmiş ve yayınlanmış olan bu çok dikkate şayan makalelerinin içindeki «problemlere temas etmediğimizi ve kendilerinin meşgul oldukları meseleler hakkında bir hüküm vermek şöyle dursun bunları tâkip dahi edemeyecek bir durumda olduğumuzu» da ilâve etmekten çekinmemişler. Bu hususta yazdıkları doğrudur. Hukuka yeni başlayan bir öğrenciden meşhur İslâm hukukçusu Profesör Schacht'a kadar hiçbir hukukçunun muhterem Profesörün adı geçen makalesindeki hukukî problemleri anlamasına imkân yoktur. Biz de tabii bunun bir istisnasını teşkil edemeyiz.

Tenkidimizde konu dışına çıkmamak için, sırası geldiğinden yalnız «Droit terrien» tâbirinin yanlış olduğunu yazmış, aynı başlığı taşıyan makaledeki hukuka aykırı fikirlere dokunmamıştık. Şimdi sırası gelmiş olduğu için bunları da yazalım: Muhterem Profesörün 47 sayılı Belleten'de yayınlamış oldukları (S. 549-574) «Türkiye Selçuklularında toprak hukuku» adlı makalelerinden anlayabildiğimize göre Osman Beyefendi Selçuklularda iki türlü mülkiyet tespit etmektedirler. 564/65, sayfalardaki «şehir civarında bulunan, binaenaleyh birinci-nevi, yâni tam mülkiyet (!) olan bir bağın bir köy fiyatında satılması hâdisesi köy satışlarının sadece vergilerine ait mülkiyet üzerinde cereyan ettiğini gösterir. Bu gibi köylerin vergilerine tasarruf mânasını tazammun eden temliklerde mülkiyet hakkı tamdır. Yani satılabilir, vakf, hibe ve irs (!) edilebilir» cümlelerinden anlaşıldığına göre bu mülkiyetlerden birisi bildiğimiz mülkiyettir, diğeri ise bazı toprakların yalnız vergilerini toplamak hakkını veren ikinci bir mülkiyettir. İmdi, bu ikinci mülkiyet eğer mevcut ise herşeyden önce mülkiyet değildir. Olsa olsa belli bir toprağın vergilerini toplamak hakkıdır. Böyle bir hak ise satılamaz, vakfedilemez ve hibe edilemez. Zira bir şeyin satılabilmesi için -toprak sahibinin sattığı misliyyattan aynalar dışında- mevcut olması gerekir; halbuki vergiler akdin yapıldığı sırada mevcut değildir, ancak zamanıgelince toplanabilir ve önceden miktarı da kesin olarak belli değildir. Bu vakıf da edilemez, zira mevkûf üzerinde vâkıfın

tam ve sınırlandırılmamış bir mülkiyet hakkına sahip olması gerekir (16). Gene İslâm hukukuna göre mülkiyet hakkı üç ana unsurdan teşekkül eder: 1) rakabe, veya bir ayn üzerinde hâkimiyet sahibi olma kudreti, 2) yed, yahut aynen madde-ten malik olma veya elde bulundurma veya kısaca zilyetlik, 3) tasarruf, yâni ayn-
dan faydalanma veya bunun üzerinde istediği hukukî işlemi yapabilme kudreti (17). Bu üç unsur bir kişide toplanmamışsa bu ayn vakfedilemez. Bu itibarla msl. bir kimse çıplak mülkiyetine ve tasarruf hakkına sahip olmadığı ve zilyedi de bulundurulmadığı bir ayn vakfedemeyeceği gibi her ikisine de sahip olduğu ve zilyedi bulundurulduğu hâlde «şu aynın yalnız tasarruf hakkını veya intifa hakkını vakfet-
tim» dese, çıplak mülkiyetini de gaip etmiş olur. Yalnız İslâm devleti hükümdar-
ları mirî toprakların gelirlerini bir hayra tahsis edebilirler ki bu da vakıf değil, tahsisat veya vakf-ı gayrisahihdir. Gene böyle bir hak hibe de edilemez. Çünkü hibe edilecek aynın da hibe edenin sınırsız mülkiyetinde olması ve hibe akdi a-
nında mevcut olması ve meşgul olmaması gerekir. Muhterem profesörün yayınlamış olduğu vesikalarda da vâkıfların, mülkiyetin bu üç unsurunu şahıslarında to-
planmış oldukları açıkça görülmektedir. msl. 45 sayılı Belletenin 142. sahifesinde mey-
kulların müzara'a ve müsakat yolu ile icare verilebileceği hem de bunun en çok 3 yıl için olabileceği yazılmaktadır. Bu ise bize vâkıfın bu topraklar üzerinde tam bir tasarruf hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Gene Belleten'in aynı sayı-
sının 113. sahifesinde (satır 148) vakfın gelirlerinin bir kısmı ile «zarurî olan zira-
at aletleri ve çift sürececek öküzlerin satın alınması» şart koşulmuştur. Bu da bize gene topraklar üzerinde vâkıfın tasarruf hakkına sahip olduğunu ve toprakların müzaraa ile işletildiğini gösterir. Zira müzara'ada ziraat aletlerini ve çift hayvan-
larını toprak sahibi tedarik eder. Vakfiyelerin hepsinin sahih ve lâzım olduğu il-
gili makam tarafından kabul ve tasdik olunduğu gibi ayrıca msl. Belleten'in 43. sayısında yayınlanmış olan vakfiyenin (Levha LXXIII) 88-90. satırlarında vâkıfın vakf ettiği köyleri yedinden ve tasarrufundan çıkarmış ve mütevellîye teslim et-
miş olduğu yazılıdır. Eğer vâkıfın hakkı yalnız vergileri toplamak olsa idi, yedin-
den ve tasarrufundan neyi çıkarmaktadır? Muhterem Profesörün adı geçen makalelerinde işaret buyurdıkları (Belleten 47, S. 564) III. Gıyâseddin Keyhusrev'in Horasanlı Şeyh Behlül Dâne'nin zâviyesi için vakfettiği köyün vergileri ise tipik bir vakfı gayrisahih veya tahsisattan ibarettir. Bütün bunlar iddia ettikleri gibi bir mülkiyetin mevcut olmadığını ve olamayacağını göstermek için yeter de artar bile. Nitekim sonraları Ebu Suud Efendinin bu hususta vermiş oldukları fetva da bunu göstermektedir: «Bir kariyenin malikânesinden murad yerinin tasarrufu mu-
dur yoksa öşrün hasılı mıdır?» sorusuna Ebu Suud Efendi «Hiç biri değildir yerin rakabesidir. Sahibinin yer mülküdür, yeri tasarruf eden reaya müstecirlerdir. Ma-
likâne canibine onda bir midir, sekizde bir midir verdikleri yerin ücretidir» kar-
şılığını vermiştir. Demek ki tasarruf hakkına sahip olan da gene aslında toprağın rakabesine sahip olan kimsedir. Yoksa bu kimse toprağı reayaya kiraya veremez ve reaya onun kiracısı olamaz (18), o da yerin ücretini alamaz. İşin doğrusu şu-
dur: Gerek Selçuklular da gerek sonradan Osmanlılarda mirî araziden yapılan temliklerde devlet toprağın mülkiyeti ile birlikte bazen (daha çok vakfedilecek o-

(16) Bk. Msl. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris 1953, s. 546.

(17) Bk. Milliot, a.g.e. S. 574.

(18) Bk. Ö. L. Barkan, *Malikâne-Divânî sistemi*, T. H. ve İ. T. M., II., S: 125, not 5:

lan topraklarda) bu topraklardan alınmakta olan şer'i ve örfi vergilerin hepsini veya bir kısmını toplamak hakkını da mülkiyetle birlikte devretmektedir. Böylece mirî araziden yapılan temliklerde üç türlü toprak meydana çıkmaktadır: 1) yalnız mülkiyetin devredildiği topraklar; 2) Mülkiyetle birlikte bütün vergileri toplamak hakkının da devredildiği topraklar ve 3) Mülkiyetle birlikte yalnız bir kısım vergileri toplamak hakkının devredildiği topraklar.

Böylece birinci hâlde, devlet bütün vergileri topladığı ve toprak sahibi de toprağı kendisi işlemeyüp kiraya verdiği takdirde kira aldığı için ve üçüncü hâlde de devlet bir kısım vergileri topladığı ve toprak sahibi de geriye kalan vergilerle birlikte kira aldığı için iki baştan tasarruf sistemi ile karşılaşmaktadır. Devlet zayıf düştüğü zamanlarda yapmış olduğu bu temliklerden bilhassa ikinci şekilde olanlarına, sonradan kuyvetlenince müdahale etmek imkânlarını araştırmış ve bunda çok kere başarı da göstermiş ve bunun sonunda yer yer değişen tasarruf şekilleri ortaya çıkmıştır. Bu gibi toprak sahipleri eğer toprakları mirî topraklar ile çevirili ise ve toprağın bulunduğu bölgede toprak işçisi kıtlığı varsa ve kendileri topraklarını işleyecek durumda değilseler çok kere mirî topraklarda uygulanan sistemi kabul etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Nitekim vilâyeti Rumu tahrir i/e bütün toprakların hukukunu bir kanunname şeklinde tespit etmiş olan Ömer Pey bu kanunnamede «bütün mülk toprakların bizzat sahipleri tarafından işlenmesi mümkün iken umumiyetle ve âdet olarak çokluk reayaya kiraya verildiğini» söylemektedir (19). Toprağını reayaya veren mülk sahibi ise bunları kaçırmamak için, mirî toprak rejimini aynen uygulamak mecburiyetinde kalmıştır.

Osman Beyefendi'nin üzerinde durdukları satışlardaki fiyat farkı ise, topraklardan birinin hususî bir şahıs olan sahibi tarafından gene hususî bir şahsa ve değer fiyatına satıldığını, diğerinde ise hükümdar tarafından devletin ileri gelen memurlarından veya askerlerinden birine, daha çok ihsan mahiyetinde olmak üzere ve değer fiyatından aşağı bir satışın yapılmış olduğunu göstermektedir (20). Bunun dışında, satılan toprakların hakikî değerlerini ve topraklar aynı zamanda satılmamışsa, bu arada para değerinde meydana gelmiş olabilecek değişikliklerle, toprak değerinde meydana gelen değişiklikleri gözönünde tutmak gerekir.

(19) Ek. Ö. L. Barkan, a.g.e. S: 125, not, 5:

(20) Msl. Osman Turan Beyefendi'nin makalelerinin 564. sayifesinde göstermiş oldukları misal.

GAZZALÎ VE FELSEFE

(1058-1111)

Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN

İbni Sina'ya gelinceye kadar felsefe ile kelâm arasında uzlaşma teşebbüsü sarıh değildi (1). Farabî ve asırdaşlarının kendi zamanlarında iyi tanılmamaları, hatta tarihçilerin onlardan bahs bile etmemeleri, felsefeye karşı alınmış olan menfi tavırdan ileri geliyordu. Bununla beraber daha Mu'tezile zamanından beri Yunan felsefesinden yapılan tercümelerin kelâmcılar üzerinde derin tesirleri vardı (2).

Ancak kelâmcıların hareket noktaları ile filozofların hareket noktası farklı olduğu için, böyle bir uzlaşma düşünüleliyordu (3). Kelâmcılar doğrudan doğruya Allahın birliği, Peygamberlik, âlemin yaradılışı, ahiret gibi İslâmın esaslarını cedel ve mantık yoluyla isbata çalışıyorlar; filozoflar ise üstadları olan Yunan filozofları gibi düşünce ve varlığın prensiplerinden hareket ederek oradan bu prensiplerin neticesi olan ilâhî meselelere ulaşıyorlardı.

İlk defa İbn Sina'nın felsefe prensiplerinden hiç bir şey feda etmeden, onların dinin esasları ile uzlaştırmaya teşebbüs ettiğini geçen yazımızda görmüştük (4). Vakıa bu bakımdan onu hazırlayan Farabî idi. Fakat İbn Sina akılla imanın uzlaşması teşebbüsünde ondan çok ileri gitti, ve terkiibini iman lehine yaptı. Bu hareket İbn Sina zamanında felsefenin tamamen sistemleşmiş olmasından, akıl-iman probleminin Orta-çağ zihniyeti içinde bütün genişliği ile ortaya konması ve hal çarelerinin aranması zamanının gelmesinden ileri geliyordu.

Buna rağmen İbn Sina'dan sonraki Kelâmcılar, kabuğuna çekilen ve iman meselesini ikinci planda bırakan eski felsefeden ziyade ona hücum etmeye başladılar. Bu hücumları herşeyden önce Mu'tezile cereyanını temelinden sarsan ve imancı felsefeyi son haddine kadar götüren Eş'ari kelâmının zaferine atf etmek lâzım gelir (5).

Vakıa İbni Sina'dan biraz sonra Eş'arilik bütün ehl-i-sünne akidesine hâkim olmaya başlamıştı. Böyle bir doktrin, karşısında kendine rakip olarak iki şey görebilirdi: biri filozoflardan veya başka bir fikir cereyanından gelen akılcılık, ikin-

(1) Şüphesiz ilk kelâmcıların ya filozoflardan müteessir oldukları yahut doğrudan doğruya bazı Yunan filozoflarından faydalandıklarını unutmamak lâzımdır.

(2) Bunun için Alber Nasır Nadir'in *El - Felsefet-ül-Mu'tezile* adlı eserine, Anawati et Gardet'in *Introduction à la Théologie musulmane*'na, Munk'un *La Philosophie arabe et juive*'ne, Nafiz Danışman'ın *Kelâm ilmine giriş* adlı yeni kitabına, bizim *La Pensée de l'Islam* adlı kitabımıza bakınız.

(3) Gauthier, *Introduction à la Philosophie Musulmane*, Max Horten, *Geschichte der islamische Theologen*.

(4) Bu meseleye dair muhtelif kaynaklar arasındaki farkı İbn Sina'nın din felsefesine ayt yazımızda hülâsa ettim. Bununla beraber, onlardan bir çoğunun fikrine katılmamak üzere, akıl ve iman telifinin tam şeklini İslâm filozoflarından yalnız İbn Sina'da görüyoruz.

(5) G. Quadri, *La Philosophie arabe dans la Philosophie médiévale*, trad. de l'ital par R. Huret, Payot, Paris, 1947, pp. 122 - 124.

cisi yaradış fikrini tehlikeye düşürmesi daima beklenen ezeliyetçi Yunan felsefesi. Her iki tehlike, gerçekten, İbn Sina'da birleşmiş ve sistemleşmiş bulunuyordu. Bundan dolayı İbn Sina mektebinin halâ tesirini kaybetmemiş olduğu 10 uncu yüzyıl sonlarında bu tenkitler başladı.

Gazzalî'den az sonra Şehristanî'nin El-Musraat'ını (6) görüyoruz. Bu kitap Şehristanî'nin talebelerinden Mâcd-üd-din Ebu'l-Kasım Ali b. Câfer tarafından hocasının notlarını toplamak suretiyle terkip edilmiştir (7). Kitap başlıca şu meseleleri ele alıyor: 1) Zarurî Varlığın mevcudiyeti, 2) Zarurî Varlığın birliği (Tevhîd), 3) Zarurî Varlığın bilgisi (İlm), 4) Âlemin yaradılışı (Hudus), 5) halledilemeyen karışık meselelerin bu prensipler yardımıyla çözülmesi.

Kitapta bütün sorular ve cevaplar, sanki iki taraf aynı zamanda yaşıyormuş ve karşılıklı münakaşaya girmişler gibi, sıralanmıştır. Böylece Şehristanî meselelerin kelâm lehine çözülmesi suretiyle okuyucuyu kendi sistemine doğru götürmektedir. Bununla beraber Şehristanî'nin hücumları kategorik ve çok şiddetli değildir. İmancılığına rağmen, filozofla kendi mevzuunda felsefi prensiplere göre münakaşayı kabul eder. Nitekim aynı zat El-milel ve'l-nihal (8) adlı daha mühim eserinin son faslını doğrudan doğruya İbn Sina felsefesine hasır etmiştir (9).

Halbuki ondan bir müddet önce Gazzalî'nin yaptığı hücumlar büsbütün yeni bir mahiyet almış görünüyor. Bu artık bir muayyen sistemin mefhumları içinde münakaşa değildir. Fakat akıl ve iman problemini bütün genişliğiyle koyarak, buradan istisnasız, İslam âleminin fikir cereyanlarına çevrilmiş çok geniş bir tenkididir.

Gazzalî'nin 11 inci yüzyıl içindeki ateşli ve yaygın çalışmaları İslam Düşüncesinin her sahasında tesirini göstermeden geri kalmadı: o, kuvvetli bir felsefe münekkidi olduğu kadar, sistematik bir kelâmcı, bir fakih, gayede tasavvufa ulaşan sübjektivist bir İslâm mütefekkiridir. Burada ondan bütün cepheleriyle bahs edecek değiliz. Böyle bir tetkik mevzuumuzu çok aşar. Biz onun yalnız felsefeyi doğrudan doğruya ilgilendiren cephesi üzerinde duracağız.

Abu Hamid b. Muhammed b. Muhammed-el Gazzalî kısaca İmam Gazzalî veya Gazzalî diye tanınmaktadır (10). Devrinin en meşhur kelâmcısı, imancı filozofu ve münekkidi idi. Fıkıhda Şafii mezhebine mensuptu. Kelâmda Eş'ari doktrini içinde yetişmişti. Fakat zengin kültürü ile devri kelâmcılarını aşmış görün-

(6) (Ayasofya Kt. No. 2358) Şehristanî'nin hayatına ait eserlerde bu kitap El-Musaraat diye geçmektedir.

(7) Bu zatın mahlesi El - Musevi yani judaiste diye zikr ediliyor ki, bu din ayrılığı İslâm kelâmcısının eserini toplaması bakımından, imkânsız görünüyor.

(8) Bu kitap İbn Hazn tarafından Kitap el - Fısal (fasl) fi'l-milel ve'l Nihal adı ile şerh edilmiştir. Bu şerh metin ile beraber Mısır'da başlamıştır. Ayrıca metnin iki cilt halinde bir taş basması, bir de küçük bir hülâsası vardır. İbn Sina kısmı Prof. Yusuf Ziya Yörükân merhum tarafından tercüme edilmiştir.

(9) Şehristanî'nin hayatı ve eserleri için Bk. İslam Ansiklopedisi. Bu mevzu dair İlahiyat Fakültesi dergisinin 1920-1932 tarihleri arasındaki nüshalarında merhum Prof. İsmail Hakkı İzmirli, Şerafeddin Yaltkaya ve Yusuf Ziya Yörükân'ın seri halinde makaleleri vardır.

(10) İmam Gazzalî'nin hayatı ve eserleri için Bk. İslâm Ansiklop. Kasım Kufrevi Gazzalî maddesi - Daha önce İ. H. İzmirli'nin Ceridei İlmîye'de bir seri makalesi vardır. Bir Gazzalî yani dokuyucunun oğlu olduğu için Gazzalî denildiğini söylerler. Fakat Johanna Qomayr ve Dr. Zeumer'e göre o aslen Tus yakınındaki Gazzale köyünden olduğu için bu ünvanı almıştır. Eğer ismi «gazil-ül-suf» dan gelmiş olsaydı ona Gazzalî değil, sadece Gazzalî denmesi lâzım gelirdi, oğlu da İbn-ül Gazzalî adını alırdı diyorlar.

yor. Horasan şehirlerinden Tus'da 1058 de (H. 450) doğmuş (11); tahsilini Nisabur'da yapmış, ve henüz çok gençken büyük kabiliyetler göstermiştir (12). Babasını erkenden kaybetmiş, Yusuf Nessac adında bir sufi tarafından terbiye edilmişti. İlk tahsilini Ahmed b. Radhkânî'den Tus'da aldı. Tus'dan sonra Curcan'a geldi, henüz yirmi yaşında yoktu, Nasr-el-İsmailî den ders gördü. Curcan'da ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Oradan Tus'a geldi ve üç sene kaldı. Bu sırada yolda haydutların kitaplarını yağma ettikleri, ondan sonra eserlerini ezberlemeye karar verdiği rivayet edilir (13). Bundan sonra medresesi daha mühim olan Nisabur'a gitti. Oranın baş müderrisi imam-el Haremeyn Ebu'l-Maâlî Ziyaeddin el-Cüveynî idi (14). Bu suretle Gazzalî'nin hayatında mühim bir merhale başlıyor. Yeni medresede zamanının bütün bilgilerine susamış olan zekâsını tatmin edecek gıdayı buldu. Medresenin reisi zamanın en büyük âlimi idi. Ondan Fıkıh ve Usul öğrendi. Mantık ve kelâm okudu. Eş'arî'yi veya diğerlerini tenkidde beis görmedi. Bazı müverrihlerin rivayetine göre Imam-el Haremeyn talebesiyle yakından alâkadar oluyor ve meziyetlerini takdir ediyordu. Bu münasebet üstadının vefatına kadar devam etti. Gazzalî ilk eserlerini Nisabur'da yazmaya başladı, feylosoflarla meşgul oldu, onları redde çalıştı.

Gazzalî nin Nisabur'daki ikamet müddeti hakkında kat'î bir şey bilmiyoruz. Fakat bu şehirden ayrılmaya kendisi karar verdi. Müelliflerin umumi kanaatine göre Büyük Selçukî veziri Nizam-ül-Mülk kendisini Bağdad'a çağırmişti. Macdonald'a göre Gazzalî isteyerek değil, muhitin hasedinden rahatsız olarak Nisabur'u bırakmıştır. Gazzalî nin Nisabur'dan ayrılması İmam-el Haremeyn'in vefatı sıralarına düşmektedir (H. 478). O sırada 28 yaşında idi; evlenmişti, üç kızı vardı, yaşamayan oğluna nisbetle Ebu Hamid mahlesini alıyordu.

Bu devirde İslâm âlemi birbirine zıt kanaatlerin çatışması yüzünden çok karışık bir halde idi. Bu hal Gazzalî'yi mânen rahatsız ediyordu. Daha genç yaşta taklit yolunu bırakarak hakikata nufuz ve içtihat yolunu tuttuğu için, bu fikir karışıklığı onu şüpheyne sevk etti. Prof. Kâmil İyad ve Cemil Saliba «onda şüphenin başlangıcı taklit rabitasının çözülmesidir» diyorlar (16). De Boer şöyle diyor: «Nisabur'da İmam-el Haremeyn'den kelâm ilmini tahsil etti. Bu sırada kendisinde şüphe başlamıştı» (17). Dr. Zeumer'e göre «şüphelerinden kurtulması ancak 488 H. senesinde mümkün olmuştur» (18). Bu tarih Gazzalînin Bağdad'dan ayrılışına tevafuk ediyor. Macdonald Gazzalî de fikrî buhranın ne zaman başladığı ve ne zaman bittiğini tayinde tereddüt ediyor. Süleyman Dünya'ya göre Gazzalî de şüphenin iki devresi vardır. 1: birinci devrede şüphe hafif idi ve muhtelif bahislere dağılıyordu. 2: ikinci devrede şüphe şiddetlendi ve asıl derin felsefi meselelere teveccüh etti (19). Gazzalî önce bir çok fikir cereyanları, fırkalar, birbirine zıt kanaatler görüyordu. Gelenek halindeki otoritelerden sıyrılarak en doğrusunun hangisi olduğunu ararken, şüphe uyanmaya başladı. Fakat hakikat için bu sırada acaba hangi ölçüyü kullanıyordu? Bu devre için kat'î bir şey söylenemez.

(11) Bir de Ahmed-el Gazzalî adında kardeşi vardı.

(12) Dr. Zeumer, *Kitab el-Gavvas ve'l-leağî ev tercümet hayat Huccet-el İslâm*, 1926.

(13) Bu rivayet için Bk. İ. H. İzmirli, Ceridei İlmîye'deki makaleler.

(14) Bu zatın tam adı İmam-el Haremeyn Ebu'l-Maali Ziyaeddin ibn El-Cüveynî'dir.

(16) El-Munkiz için yazdıkları önsözde söylüyorlar.

(17) De Boer, *Geschichte der islamischen Philosophie*, arapçaya tec. A. Abu Rida.

(18) Zeumer'in zikredilen kitabı.

(19) Süleyman Dünya, *Hakika fi nazar el-Gazzalî*, Mısır.

Bunlar daha ziyade naklî ilimlere, fer'iyyata ait meseleler olduğu için ölçüsü **sens communi** olabilir. O zaman mevcut ölçülerin hepsini kullanmış olması da muhtemeldir. Bu şüphe Kur'anın ve Sünnetin zâhirine, Meşhur «kaziye»lere aittir. Cevahir-ül-Kur'an adlı eserinde kendisi bunu anlatıyor (20).

İkinci devrede Gazzalî'nin şüphesi şiddetlendi ve yıkıcı bir hal aldı. Gelenek halindeki bütün fikir ölçülerini (=Mizan) reddetti (21). Akıl ve duyulardan başkasını kabul etmedi. Fakat akıl ve duyuları da ayrıca felsefî bakımdan tenkide başladı. Bu onun felsefî mânâda şüpheciliklerinin başlangıcıdır: «Duyulardan en kuvvetlisi görme duyusudur, halbuki o bile bir çok hallerde aldanıyor. Yıldıza bakıyorsun, paradan küçük görüyorsun. Halbuki hendesi deliller onun Arzdan büyük olduğunu gösteriyor.» (**El-Munkiz min-el dhalâl**, s. 71) Bundan sonra akli tenkide başladı: «Aklın duyulardan emin bir âlet olduğunu nereden biliyorsun? Akıl da insanı aldatıyor. Bir çok yerlerde aklın hükümleri biribirini nakz ediyor» diyor. Onca hayalleri de temel olarak almaya imkân yoktur.

478 senesinde Gazzalî Nisabur'dan çıkarak Ma'asker'e, Nizam-ül-Mülk'ü aramaya gitti. Ma'asker Selçuk Sultanlarının devamlı olarak bulundukları yerdî. Dr. Zeumer'e göre Gazzalî zamanının meşhur devlet adamlarıyla tanışmak için gitmişti. Nizam-ül-Mülk İmparatorluğun en mühim adamı idi. Bu sırada muhtelif şehirlerde bir çok medreseler kurmuştu. Gazzalî 484 H. de Bağdad'da tedrise başladığına göre bu ikisi arasındaki beş seneyi Ma'asker'de geçirmiş olması lâzım geliyor. Fakat bu müddet zarfında neler yaptığını bilmiyoruz. Ancak bu tarihte Bağdad'a geldiği zaman tamamen olgunlaşmış olduğunu, islâmî ilimlerin bütün dallarında zengin bir hamuleye sahip bulunduğunu görüyoruz.

Birinci şüphe krizini atlatmış görünen Gazzalî'nin Bağdad'da Selçukî İmparatorluğu, sünî İslâm dünyası ile yakından alâkalı resmî ve mühim bir vazifesi vardı: Sünî İslâm dünyasının Başkendiinde o zamanın en mühim medresesi olan Nizamiye de Eş'arî doktrini temellerine dayanan bir tedris sistemi kurmak. Bu sistemde ağırlık merkezini hukukî ilimler (= Fıkıh) teşkil ediyor, fakat bu ilimleri siyâsî ve fikrî bir tehlike teşkil eden şey'ilik (= batınlık) karşısında müdafaa edebilmek için onların itikat temellerini Kelâm vasıtasıyla sağlamlaştırmak lâzım geliyordu. Bundan dolayı Gazzalî Bağdad'da aynı zamanda bir çok mühim dersi aynı zamanda okutmak mecburiyetinde idi.

Fakat onun bir müddet sonra bu şehirdeki şöhretini, mal ve mülkünü, ailesini bırakarak birdenbire bir «itikâf» seyahatine çıktığını ve onbir sene tedris ve yazı hayatından uzakta bu inziva içinde kaldığını görüyoruz. Gazzalî davet üzerine 11 sene sonra tekrar Nisabur'da tedris hayatına döndü, ve bu sırada hayatının en mühim eserlerinden biri olan ve şüphe buhranlarından nasıl kurtulduğunu anlatan bir nevi fikrî ve manevî hal tercümesini, «**El-Munkiz min-al dhalab**» yazdı. Fikir tarihinde Saint Augustin'in **Confessions'u**, Pascal'in **Pensées'si** veya J. J. Rousseau'nun **Confessions'u** ile kıyas edilebilecek olan bu eser bir taraftan Gazza-

(20) *Cevahir-el-Kur'an* adlı Gazzalî'nin bu yük kitabından bir kısmı *Kitab-el-Erbain* adile nesredilmiştir.

(21) Gazzalî bu Mizan meselesini bir çok kitaplarında, bilhassa *Ihya'da*, *Munkiz* de, *Mizan-el amel'de*, *Kıtas-el-mustakim'de*, *Mihâk-ül-nazar'da*, *Miyar-ül-ilm'de*, v.s. ele almıştır. Bunlardan bir kısmında Gazzalî skolastik felsefenin kıyas ve cedel ölçülerini, bir kısmında asıl kendi felsefî ölçüsünü kullanmaktadır.

lî'nin hayatını öğrenmemiz, bir taraftan da onun fikir buhranları içinde kendi kendisiyle savaşıarak hakiki varlığını nasıl kazandığını, yani asıl felsefesini göstermesi bakımından çok dikkate şayandır.

Gazzalî Nisabur'daki ikinci tedris hayatından sonra son defa olarak Tus'a, inziva hayatına çekildi ve orada ölümüne kadar kaldı (1111). Tus'da Firdevsî'nin türbesi yakınında Tabran mezarlığına defn edildi (14 Cemazi-ül-âhir, sene 505, H.)

Gazzalî'nin felsefî buhranlarından sonra ulaştığı iman hakikatı son zamanlarda bir çok fikir tarihçisinin dikkat ve alâkasını çekmektedir. Onun bütün İslâm mütefekkirleri arasında en modern olduğunu söylüyorlar. H. Frick onu Augustinus ile mukayese ediyor (22). Obermanna onda modern düşüncenin bariz vasfı olan subjectivisme'in temellerini buluyor (23). Vensinck onda akıl ve iman ayırışını temelinı görmektedir (24). Buna karşı onda felsefî hür düşüncüyü yıkan kelâm skolostığı'nın en büyük simasını görenler de vardır. Başta peripatéticien felsefesinin İslâm'da son müdafii İbn Rüşd olduğu halde bir çok filozoflar ve felsefe tarihçileri bu kanaattedirler (25). Son zamanlarda bu kanaat kısmen sarsılmış görünmektedir. Bunun sebebi Gazzalî hakkında verilen hükümlerin onun geçirdiği fikrî inkişafın merhalelerinden yalnız birine ait eserler üzerinde durmalarından ve kelâma ait eserler içinde felsefî düşünceye getirdiği yeniliklerle, sırf akâide veya teferrüta ait olup, tekrar ve nakilden fazla bir şeyi ihtiva etmesine imkân olmıyan kısımları birbirine karıştırmaktan ileri gelmektedir (26).

Bu bakımdan dikkate değer yeni görüşlere temas etmeden önce Gazzalî'nin fikrî buhranlarını ve iman yakinine (kesinliğine) ulaşmak için geçtiği yolları kendi eserinden takip edelim:

«İlimlerin gayesini ve sırlarını anlatmamı istedin. Taklit derecesindeki inanıştan tahkik derecesine nasıl yükseldiğimi, önce kelâm kitaplarını, sonra Batınîleri, daha sonra felsefe mesleklerini, nihayet doğru bulduğum tasavvuf yolunu nasıl inceleyerek, Bağdad'da bir çok talebeye ders vermekte iken neden bundan vaz geçtiğimi, inzivaya çekildiğimi ve neden sonra tekrar Nisabur'da ilim hayatına döndüğümü sordun!» diyerek bir dostunun sualine cevap veriyormuş gibi Gazzalî burada bütün fikrî gelişme yolunu Descartes'ın *Discours de la Méthode*'da yaptığına benzer bir yoldan anlatıyor. Aralarındaki şu esaslı farkı işaret etmeli ki, Descartes önce basit olarak başlayan ve gittikçe bütün ilim dallarına ve insanı bilgiye yayılan *méthodique* şüphesinden sonra kat'î bilgiye temel olabilecek felsefî hareket noktasını bulduktan sonra yeni ilmin temeli olan matematik kesinliğe ulaşıyor; halbuki Gazzalî aynı metoddan sonunda iman kesinliğine ulaşıyor. Bunun içindir ki Gazzalî'yi Descartes'la değil Augustinus'la, Pascal'la mukayese etmek yerinde olur.

Kendisinde şüphenin nasıl uyandığını şöyle anlatıyor: «Gençliğimin ilk devresinden beri bu derin bilgi denizinin dalgalarıyla mücadele ediyorum. Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamak isterim, bir kelâmcının ne için savaştığını tetkik ederim, bir mutavassıfın iç temizliğine nasıl eriştiğini öğrenmek isterim,

(22) Heinrich Frick, Chazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustinus, 1919.

(23) Obermann, *Der philosophische und religiöse subjektivismus Ghazalis*.

(24) A. J. Wensinck, *La Pensée de Gazzali*, Paris, 1940.

(25) İbn Rüşd, *Tehafüt-el-tehafüt* ile Gazzalî'yi tenkid ne Aristo felsefesini müdafaa etti. Gazzalî'nin İbn Rüşd'ün eseri Hocaşade'ninki ile beraber Bn. Dr. Mübahat Türker tarafından tetkik edilmiş ve bu tetkik neşrolunmuştur.

(26) Lütfi Cum'a, Mustafa Abdurrazık, v.s. bu kanaate iştirak etmektedir.

hakikatları kavramaya susamış olmak fitri bir adettir. Bunda benim irade ve arzusun tesiri yoktur». Gazzalî «o halde önce bilgi nedir?» diye soruyor. «Anladım ki, diyor, kesinlik derecesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şüphe götürmeyecek derecede anlaşılmalı olması gerekir. Yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali varid olamaz» (27).

Hatadan emin olabilmek için bilgi o derecede kuvvetli olmalıdır ki birisi o bilginin yanlış olduğunu iddia etse ve taşı altına çevirmek, değneği ejderha yapmak suretiyle davasının doğruluğuna delil gösterse, bu hal o bilgi sahibine şüphe vermez. 10 sayısının 3 den büyük olduğunu bildiğim halde, birisi: hayır, 3 sayısı 10 dan daha büyüktür, inanmazsan şu değneği ejderhaya çevireceğim! dese ve dediğini yapsa, bu yüzden bilgimde hiç bir şüphe uyanmaz. O adamın bunu nasıl yaptığını şaşarım, yoksa bildiğim şeyden şüphe etmem». Böylece Gazzalî'nin ulaştığı kesinlik, ancak Hume'un *relation*'lar bilgisi dediği ve zamanımızda **Viener-kreis** mensuplarının «*tautologique beyanlar*» diye vasıflandırdıkları kesin fakat muhtevaşız bilgin evine tekabül ediyordu. Nitekim, bu kesinlik tarzı ile Gazzalî bilgime hiç bir şey katamadığını sonra gösterecektir: «Bilgilerimi kontrol ettim gördüm ki bende duyulara ait bilgi ile zarurilerden başka hiç bir bilgi yok.» diyor. Uzun tahlilden sonra duyulara ait bilgiye güvenilemeyeceği neitcesine varıyor. Gazzalî bu noktada Yunan *Sceptiques*'lerinin delillerine benzer delillerle duyuların insanı aldatılabileceğini gösteriyor. İslâm filozofunun bu deliller bakımından Yunan filozoflarından habersiz olması ve onlardan faydalanmaması kabil değildir. Bizzat Mu'tezily arasında bir çok şüphecilerin bulunması ve scepticisme'in felsefe tarihinde klâsik olmuş delillerinin Gazzalî zamanına kadar devam etmesi de bunu gösterir (28).

Gazzalî duyulara ait bilgiyi tenkit ettikten sonra, artık yalnız zarurilere ait akli bilgide kesinlik arayabileceğini düşünüyor. Bunlar bilhassa aynılık, tenakuz yokluğu gibi aklın prensipleri dediğimiz şeylerdir. Acaba bunlara güvenilebilir mi? Bu noktada Gazzalî şöyle düşünüyor: «duyularımın beni aldattığına akıl hükmetti. Fakat aklın da beni aldatmayacağından nasıl emin olabilirim? Akıldan üstün bir kuvvet olup ta onu kontrol etmiş olsaydı, belki de aklın duyular için verdiği hükme benzer bir hükme ulaşır. Nitekim biz uykuda gördüklerimizi hakikat zannediyoruz, fakat uyandığımız zaman bunların aslı olmadığını, vehimden ibaret olduğunu anlıyoruz. Acaba uyanırken gördüklerimizin de vehimden ibaret olduğunu anlayacağımız başka bir âlem olamaz mı? Bu öyle bir hal olabilir ki uyanıklığa göre rüya ne ise, ona göre de uyanıklık aynı değerde olsun; yani o hal içinde uyanıklığın bir nevi rüyadan ibaret olduğunu anlıyalım. Peygamberin «İnsanlar uykudadırlar, ancak öldükleri zaman uyanırlar demesi bunu ifade eder.»

Gazzalî bu kuruntular içinde bilgiyi tamamen temelsiz bir hale getirdiğini ve bunun *sophisme*'den başka bir şey olmadığını anlamada gecikmiyor. Fakat, bu mutlak karanlıkta Gazzalî birden bire içine bir ışık doğduğunu hissediyor: bu ışık bedihî'leri hiç bir isbata lüzum ve ihtiyaç bırakmaksızın aydınlığa çıkarmıştır. Ve bu ancak Allahın insan kalbine attığı bir Nur sayesinde olmuştur. Bu nur, kalbin bedihî hakikatleri isbatsız ve delilsiz olarak birden bire kavramasını temin eder. Buna Pascal daha sonra «*esprit de finesse*» diyecektir, ve bütün bedahatleri kalbin mantığından (*logique du cœur*) çıkaracaktır. Gazzalî'ye göre keşfi, yani hakikatları kavramayı bu nurdan beklemelidir. Bu Nur Tanrının kereminden fışkı-

rır, ona ermek için fırsat kollamalıdır. Gazzalî bu sözleriyle İsrakî filozoflarına, bilhassa Şehabeddin Sühreverdî'ye yaklaşıyor. Muhtelif eserlerinde filozoflara hücum ederken, gözü önünde yalnız Meşşâî'leri bulundurması ve felsefe deyince yalnız onları anlaması kendisinin «felsefe yıkıcısı» diye adlandırılmasına sebep olmuştur. Halbuki, Meşşâî'lere hücum ederken kendisinin ulaştığı netice yeni bir felsefe olduğu gibi, düşüncesinin muhtelif safhalarında sceptique'lerin, sophiste'lerin, yeni-eflâtuncuların, işrakîlerin, mistiklerin izlerini veya benzerlerini bulmak kabildir. (*)

Gazzalî şüphenin karanlığından «kalb»in bedihi kesinliğine ulaştıktan sonra etrafında gördüğü hakikat araştıranları bu ölçüye göre tahlil ediyor: bunlar başlıca dört zümredir. 1) Kelâmcılar, 2) Batınîler, 3) Filozoflar, 4) Mutasavvıflar. Kelâmla uğraşanlar dinin prensiplerini mantıkî kaidelere, cedele (*dialectique*) göre müdafaaya çalışanlardır. Kendilerine sorulursa maksatlarını iyi kavramışlardır. Fakat Gazzalî bunların kalb gözü ile açıklanmış bedahetlere dayanmadıkları için boşuna çalışdıklarına kâni'dir. Filozoflara gelince, Gazzalî bunları üç zümreye ayırıyor: a) matérialiste'ler (*dehriyun*), b) naturaliste'ler (*tabiiyun*), c) métaphysicien'ler (*ilâhiyun*). Her üçünü de islâmî doktrin gözü ile tahlil eden Gazzalî onların hakikatten uzak oldukları neticesine varıyor. Çünkü, birinciler Allahı, ruhu inkâr etmektedirler. İkinciler Allahı kabul ediyorlarsa da ruhun ölmezliğini, ahireti, uhrevî cezayı inkâr etmektedirler. Üçüncüler bunlardan oldukça farklıdır, bu esaslarda dinden ayrılmaz görünürler. Fakat, Gazzalî'ye göre onların da imana uygun olan bir taraflarının yanında imanla asla uyuşmayan bir tarafları da vardır.

Gazzalî bunun için Yunan felsefesinin son şeklini İslâm'da devam ettiren Farabî ile İbn Sina'yı örnek olarak alıyor. Meşşâî felsefesinde başlıca altı ilmin tahlil edilmesi lâzım geldiğini söyleyen Gazzalî'nin burada -her halde- Farabî'nin *İhsâ-ül-ulum*'undan faydalandığı tahmin ediliyor. (**) Farabî tasnifine uygun olarak, bu ilimler Matematik, mantık, tabiiyat, ilâhiyat, siyaset, ahlâk'dır. Matematik'in dinle hiç bir alakası yoktur. Dini ne isbat ne de reddeder. Fakat din aleyhinde filozoflar matematikle uğraşınca, halk onların bu sahadaki kesin bilgilerine aldanarak öteki sözlerinin de doğru olduğunu zannederler. Halbuki bu bilgi ile öteki sahaya ait hükümleri arasında hiç bir münasebet yoktur. Fakat matematikten gözü kamaşan halka bunu anlatmak güçtür. Bundan başka bir ikinci zarar da cahil halkdan gelmektedir. Bunlar «felsefecilere ait bütün ilimleri red etmeyi fazilet billirler, fakat bu suretle cahillerin müsbet ilimlere hücumu dinî imanı zayıf düşürür. Din bu ilimler hakkında ne müsbet ne menfi bir şey söylemiş değildir. Bu ilimlerde din işlerine dokunacak cihet yoktur. Peygamberin sözü şudur: «Ay ve güneş bir insanın ne ölümü ne de yaşaması için tutulmazlar». Gazzalî bu sözleriyle Farabî ve İbn Sina'nın «*İbtal-i ahkâm-el nücum*»a dair fikirlerini teyid ediyor. Fakat onlardan ayrıldığı nokta şudur. Onlar bu fikirlerini tabii ve metafizik zaruret fikrinden çıkarıyorlardı. Bundan dolayı bu filozoflara göre tabiat meseleleri olduğu gibi, dinî meseleler de bu «zaruret» fikriyle halledilmelidir. Halbuki Gazzalî'ye göre tabiat ilimleri ve dinin hudutlarını ayırmalıdır. Müsbet ilimlerle kalbin imanı arasında hiç bir çatışma veya girişme (tedahul) olamaz. Mantıkta da, Gazzalî'ye göre, dine taalluk eden ne müsbet ne menfi hiç bir cihet yoktur. Ancak bir âlet olan

(*) Vakıa o sırada işrakî felsefesi henüz mevcut değildi.

(**) Bu eser klasikler arasında Prof. Ahmet Ateş tarafından tercüme edilmiştir.

mantık doğru prensipleri olduğu kadar yanlış prensipleri de isbata yarayabilir, ve bundan dolayı zarar verir. Nitekim kelâmcıların da kalb nuru ile görülmesi lâzım gelen şeyleri kıyas ve cedel âletinin elinde bırakmaları bu prensiplerin ıy müdafaa edilememesine sebep olmuştur. Nihayet din tabiat ilimlerini inkâr etmediği gibi, tabiat ilimleri de dini inkâr etmez. Fakat dinle tabiat bilgisinin hudutlarını bilmeyen bir felsefe bütün iman prensiplerini tabiat bilgisinden çıkarmaya veya ona istinat ettirmeye çalışacağı için yanlıştır.

Gazzalî'ye göre flsefecilerin esaslı hataları İlâhiyat bahsindedir. Burada Gazalî sırf bu meseleye tahsis ettiği «Tehafüt-el-felâsife» adlı eserinden bahsediyor. Bu eser başlı başına İslâm meşşâi filozoflarının, bilhassa İbn Sina'nın yirmi meseleden dolayı tenkid ve reddini ihtiva etmektedir. Bu yirmi meseleden 17 si teferrüat olduğu için onları «bid'at» sayıyor, yalnız üç esaslı meselenin filozofları «küfr»e götürdüğü neticesine varıyor: bu meseleler de 1) insanın öldükten sonra ruhunun tekrar bedeni ile birleşmiyeceği, yalnız ruhların devam ettiği, 2) Allahın kâinata ve dünyamıza ait teferrüatı değil, yalnız küllî kanunları bildiği, 3) âlemin Allah gibi ezeli, başsız ve sonsuz olduğu hakkındaki filozofların kanaatleridir. Gazzalî'ye göre imanın prensipleri ile filozofların düşünceleri bu hususta kesin olarak birbirine zıttır (29).

Gazzalî halk için fena kitapların okunmasının men'edilmesini istiyor. Bunlar ilme hücum eden ve cahil halkın hissiyatını körükleyen eserlerle, hakikat yolunda sapıtanların eserleridir. Gazalî burada Eş'arî taassubunun harareti bir önderi gibi konuşuyor: «Bazı felsefe kitaplarında âyet ve hadislerle karışık olan bâtıl fikirlerin kabul edilmesi tehlikesi vardır. Bu tehlikeden dolayı o kitapların okunmasını men'etmek lâzımdır» diyor. «Halis para ile kalp parayı ayırd eden bir sarraf, kalpazanın kesesinden halis altını alarak kalbî iade ettiği zaman, sağlam parayı muhtaç kimseden esirgemesi doğru olamaz. Kalp para halis para ile yan yana bulunsa dahi halis parayı bozamaz. Aynı suretle, Gazzalî'ye göre, bâtıl ile hak karışık olduğu zaman, bâtıl hakkı bozamaz (30).»

Gazzalî'nin dini meşşâi filozoflarına karşı müdafaa etmek ve dinle bu tarzdaki bir metafizikin uzlaşması imkânsızlığını göstermek için başlı başına «Tehafüt-el-felâsife» adlı bir eser yazdığını görmüştük. O bunun için önce filozofların sistemlerini teferrüatıyla anlatan «Makasîd-el-felâsife» yi yazdı. Yalnız bu eserini okuyanlar onun bu filozoflara iştirak et'ğini zannederler. Fakat iki kitabı birbiri ardından okuyunca Gazzalî'nin bu tenkitleri yapabilmek için önce hücum edeceği filozofları nasıl derinden derine tetkik etmek lüzumunu hissettiğini anlarlar.

Bn. Mübahat Türker'in göstermiş olduğu gibi Gazzalî konusunu işlerken Aristo'nun değil, Farabî ve İbn Sina'nın fikirlerine dayandığını belirtmiştir (31). O burada birinci derecede, İslâm doktrini ile filozoflar arasındaki çatışmaları belirtiyor: bunlar filozofların mucize karşısında, âlemin ezeliyeti meselesinde, Allahın Dünya işleriyle münasebeti meselesinde, ahirette ruhlar ve bedenlerin birleşmesi, umumî tabirle ruh meselesinde aldığı tavrı incelemektedir.

Burada konumuzla ilgisi nisbetinde bu meselelere temas edeceğiz. Gazzalî âdete aykırı olmak mefhumu ile tenakuz mefhumunu birbirinden ayırarak mu-

(29) Gazzalî, *El-Munkiz*, türkçesi, sh. 10 - 26.

(30) Gazzalî, *El-Munkiz*, türkçesi, sh. 27 - 30. - Eğer böyle ise, Gazzalî'nin biraz önceki telâşına mahal yoktur.

(31) Dr. Mübahat Türker, Üç Tehafüt bakımından din ve felsefe münasebeti.

cize meselesini meşrulaştırıyor. Ona göre sebeple netice arasındaki bağlantı bir zaruret bağlantısı değil, sadece bir alışkanlık bağlantısıdır. Tabiat kanunlarını zaruri Varlığın tezahurları değil, Kudret ve İrade sahibi (**Fail-i-muhtar**) olan Allahın fiilleridir. Fakat tabii hadiseler arasında mevcut münasebet **Adet-Allah'a** uygundur. Yani sebeple netice arasında hiç bir zaruri ve değişmez münasebet olmaz. Onlar daima aynı tarzda cereyan ederler. Ateşle yanmak arasında, yemekle doymak veya başın kesilmesiyle ölmek arasındaki sebeplik münasebetleri zaruri değil alışılmış (**habituelle**) münasebetlerdir. Bu münasebetleri düzenleyen Allah'tır. Burada bizim sebep dediklerimiz sadece illet-i-âdiye (**cause occasionnelle**) den ibarettir. Ortaçağ hıristiyan Volontariste'leri, hatta modern felsefede Malebranche occasionalisme'i ile Gazzali'nin fikirleri arasında münasebet görmemek kabil değildir. İslâm filozofu (bu tabiri Gazzali için kullanıyoruz, çünkü onun muayyen bazı felsefi mesleklerle hücum etmesi bizzat kendisinin filozof olmasına mani değildir, bilâkis!) «illeti-âdiye» fikriyle tabiat kanunlarının çok **souple** bir telâkisine ulaşmış ve tabiat kanunu fikri ile Spirituel bir âlem fikrini uzlaştıran zamanımızdaki E. Boutroux gibi filozoflara çok uzaktan zemin hazırlamıştır. Gazzali'nin bu görüşü tabiat nizamı ve kanunlarını tanıyan bir ilim zihniyeti ile uzlaştığı kadar, bu nizamın temeli olan manevî bir Varlık, onun hürriyeti ve bu nizamın bizzat bu hürriyet tarafından çevrelenmiş olması fikri ile de uzlaşır. Bundan dolayı Gazzali olağanüstü hadiselerin, yani alışılmış münasebetleri bozan ve yeni münasebetler kuran **spontané** fiillerin varlığını kabul eder: bizzat mucize de bunun tezahurlarındandır.

Gazzali'nin büyük bir incelikle üzerinde durduğu meselelerden biri de ruhla maddenin münasebeti meselesidir. Meşşai filozoflarının bu meseleyi nasıl hallettiklerini biliyoruz. Ruhun maddesiz, kendi başına devam eden bir cevher olduğu hakkındaki İbn Sina delillerini Gazzali tenkid eder. Ona göre maddeye ait her şeyin bölünebildiği şeklindeki atomcu tezle, maddede kâin halde bölünemiyen bazı kuvvetler arasında tenakuz vardır. Diğer cihetten, Gazzali filozofların değişmiyen bir şeyin değişen bir şeyde bulunamayacağı şeklindeki fikirleriyle (ki ruhun istiklalini göstermek için ileri sürülmüştür) hafıza gücünü maddeye bağlı saymalarından ileri gelen tenakuzu da meydana çıkarmıştır (32). Eğer hafıza beyne bağlı ise, beyin değiştiği halde bu kuvvetin değişmemesi nasıl izah edilebilir? Hasılı, Gazzali ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu iddia eden filozofların bu görüşlerinde kendi kendileriyle tenakuza düştüklerini göstermektedir.

Gazzali'nin Tehafut'da ele aldığı esaslı meselelerden biri de Allahla âlemin münasebeti meselesidir. Bu bir taraftan Aristocuların dediği gibi âlemin Allah dışında başsız ve sonsuz olduğu, Allahın yaratıcı olmaktan ziyade «şekil verici» (**vahib-üs-suver**) olduğu yolundaki iddiaları tekzib etmekte, bir taraftan da Allahın **Bilgi'si** ve **İrade'si**le dünya hadiseleri arasındaki münasebet meselesine dokunmaktadır. Filozoflara göre Allah yalnız külli'leri, yani varlık nizamını ve tabiat kanunlarını bilir, teferrüatı, bu âleme ait hadiseleri teker teker bilmez. Filozofların böyle düşünmesinin sebebi şudur: Allah kendi zatını bilir ve Allah için kendi zatını bilmekle var olmak aynı şeydir derler. Yeni - eflâtunculuktan gelen bu görüş âlemin «şudur» ile izah edilmesi, yani âlemin Allahtan çıkması fikrine

(32) Dr. Mübahat Türker, Üç Tehafüt, v.s. sh. Gazzali burada Bergson'a benzer bir düşünce yolu üzerinde görünüyor.

dayanmaktadır. Gazzalî bu meselede filozofların prensiplerinden tamamen ayrılıyor. Ona göre âlemin ezeliliğini, veya «sudur» u kabul etmek doğru değildir. O felsefî öncül olarak yaradış fikrini koyuyor. Âlem yoktan var olmuştur, ve bu zarurî bir varlığın gerektirmesi ile değil, Allahın hür İradesiledir (**Fail-i muhtar**). Böyle olması tabiat sahasında gördüğümüz düzen gibi akıl vasıtasile değil, ancak akıl-üstü bir kuvve, «kalbin gözü» ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah, yalnız kendi zatını değil, «gayr» ını, yani âlemin teferruatını da bilir (33).

Gazzalî El-Munkiz'de tenkitlerine devam ederek şey'ilîğin mühim bir kolu olan Batınî'lîgi ve bilhassa bunun «ta'limiye» diye tanılan cereyanını gözden geçiriyor. Filozof, kendi devrinde siyasî bir tehlike teşkil eden bu cereyana karşı halifenin ve Selçukî vezirinin tavsiyeleriyle şiddetli hücumlarda bulunmuştu. Halife Mustazhir Billah'ın teklifi üzerine yazdığı «**Muztazhiriye**» ayrıca «**El-kıstas-el müstekim**» (doğru ölçü) **Hüccet-el hak** (doğruluk delili), **Mufasssal-el-hilaf**, «**kitab-ed-derec**» (dereceler kitabı), «**faysal-el-tefrika**», **hamakatü ehl-el-ibâha** gibi eserlerinde hücumlarda bulunmuş ve muhtelif zamanlarda bu doktrini tenkid etmişti. Gazzalî kendi fikir hayatını yazarken bu tenkitlerine temas ediyor, fakat burada onlar hakkında diğer kitaplarından daha yumuşak davranıyor. Esas itibarile «tâlimiye» nin dediği gibi bir öğreticiye ihtiyaç olduğunu ve bu öğreticinin mâsum olması lâzım geldiğini kabul ediyor. Fakat bu öğreticinin Hazreti Muhammed'den başka kimse olamayacağı, batınî'lerin yaptığı gibi bir «gâib İmam» aramanın saçma olduğunu söylüyor. Gazzalî'nin din işlerini yalnız akılla hal etmek mümkün olmadığı, akıl üstünde bir keşif, zevk ve sezgi kuvvesinin bulunduğu ve bunun nâdir insanlara mahsus bir Allah vergisi olduğunu söylemesi bu kuvveye sahip insanların öğretmesi olmadan bir çok hakikatların kavranamayacağı neticesine varması, onu talimiye doktrinine yaklaştırmaktadır. Onun gençliğinde bir İsmailî'den ders görmüş olması bunu kısmen izah eder. Ancak Gazzalî F. Jarbe'nın dediği gibi (34) talimiyenin delillerini onların aleyhinde kullanmış ve vaktile Ebu'l-Hasen Eş'arî nasıl mutezilenin delillerini alarak onların aleyhine kullanmış ise, şimdi de Gazzalî aynı şeyi talimiye'ye karşı yapmıştı.

Bundan sonra Gazzalî mutasavvıfları tetkike giriyor Onca «düşünce ile fiili birleştiren», biricik yol budur. Çünkü büyük mutasavvıfların «elde etmek istedikleri şey, öğrenmek değil, tatmak, yaşamaktır» (35). Onlar kuru sözlerden uzak hakiki fiil ve ahlâk insanlarıdır. Gazzalî bu hususta örnek olan Ebu Talib Mekki'nin **Kut-el-kulûb**'undan başlayarak bir çok esaslı tasavvuf kitapları, bilhassa dinî tecrübenin zengin misallerile dolu olan ilk büyük sufilerden nakl edilen sözler ve rivayetler idi. Gazzalî'nin mücerret düşünce ve mantika karşı «yaşanmış tecrübe» yi, «zevk» i koyması ve hakikate ulaştıran biricik yolu ikincisinde görmesi Alman felsefesindeki **Denken** karşısına konan **Erlebniss**'i, fransızların tabiri ile *expérience vécue*'yü hatırlatıyor. Asırlar arasındaki içtimai şart farkları bir tarafa bırakılırsa Gazzalî ile Alman «**Erlebniss**» cileri arasında çok mahrem bir ruh benzerliği olduğunu işaret etmek lâzım gelir. Nitekim Gazzalî mutasavvıfların düşüncelerini asla sistem olarak elealmamış, ve onların ulaştıkları panthéis-

(33) *Tehafüt-ül-felasife* tercümesi, çeviren Süleyman Hasbi, 1308, Yıldız Kit. 4213.

(34) F. Jabre, C. M. La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des *Tabaqat de Sobki* (Mélanges, L'Institut Dominicain du Caire, 1954).

(35) Gazzalî, *El-Munkiz* tercümesi, Hilmi Güngör, sf. 44 - 46.

me neticesine varmamıştır. Onca tasavvufun asıl değeri irrationnel âleme açılmış bir «kalb gözü» ne imkân vermelerinde, teori ile pratiki birleştiren, hakikati bizzat yaşanmış tecrübeden çıkaran ve gerçek ahlâk için örnek olan çığırlandırır.

Gazzali'ye göre hakiki ahlâka ulaşmak ile hakikate, kesin bilgiye ulaşmak arasında fark yoktur. Ve bu yol büyük sufi'lerin yoludur. «Hakikate ulaşmak ancak makamdan, maldan yüz çevirmek, insanı yüksek gayelerden alıkoyan alâkalardan kaçmakla tamam olabilir. «Bunun üzerine kendi kendini tenkide başlıyor:» «Sonra kendi durumumu gözönüne getirdim. Baktım ki Dünya alâkalarına dalmışım. Yaptığım işleri düşündüm. En güzeli öğretim işi idi. Bunda da üstün âlemle alâkası olmıyan ehemmiyetsiz bazı ilimlerle uğraştığımı gördüm. Öğretimdeki niyetimi yokladım. Onun da Allah rızası için olmadığını; mevki sahibi olmak, şan ve şeref kazanmak arzusundan ileri geldiğini anladım. Uçurumun kenarında bulunduğuma kanaat getirdim.»

Gazzali'nin metnini takib ederken burada Pascal'in *Pensées* lerde «Allahsız insanın sefaleti» bahsinde söylediklerini hatırlamamak kabil değil (37). Nitekim meselenin ahlâki bakımdan konulması da Kant'ın *Métaphysique des mœurs*'de söylediklerinin başka bir ifadesi değildir? (38) Bununla beraber ilâve edelim ki Kant'ın «*impératif catégorique*» i ile Gazzali'nin iman yakınında bulduğu hakikat arasında büyük fark vardır.

Filozof sufi'lerin dinî tecrübe ve zevk metodlarını benimsiyor, fakat bütün fikirlerine iştirak etmiyor demiştik. Vakıa, o dinî tecrübenin vecdi içinde aldanarak yanlış hükümlere ulaşanları tenkid etmeden geri kalmıyor: «Allahla birleştiğini, Allaha hulûl ettiğini, Allaha vasıl olduğunu iddia eden mutavassıflar hata içinde dirler. Nitekim dinî cezbe içinde kendilerini her türlü emirlerin üstüne yükselmiş farz eden, adî yasakların artık onlar için olmadığını söyleyen bazı sufi'ler de yanılmaktadırlar.»

Gazzali burada tekrar ısrarla tasavvuf ve zühd yolunu tutanlarda açılan «kalb gözü» nden ve bu gözle anlaşılan akıüstü hakikatlerden bahsediyor. Bu vesile ile eserlerinin en büyüğü olan «İhya-u-Ulum-el-Din'in «*Acaib-el-kalb*» adlı kısmından bahsediyor. Filozof bu mevzua kitaplarından bir çoğunda pek çok vesile ile dönmüştür. *Mışkat-el-envar* (Nur kandili), *Kimya'üs-saade* (Saadet kimyası), *Risalet-el-ledünniye* (Öz hakkında risale), *Mizan-el-amel* (Hareket ölçüsü), *Risalet-el-Erbain*, v.s. gibi bir çok kitaplarında bu mesele ele alınmıştır. Meselâ «*Acaib-el-kalb*» de şöyle diyor: «İnsan bilhassa Allahı bildiği için başka mahlûkların üstündedir, ve bu kalb sayesinde. Bazen o Allaha itaat, bazen isyan eder. Kalbini bilmiyen Allahı da bilmez. Kalbin iki manası vardır. Biri insan vücudundaki bir et parçasıdır ki onunla uğraşmak hekimlerin işidir. Öteki manevî bir cevher, insanın özü olan ilâhî bir uzvudur ki onunla hakikati kavrar. Kalbden başka bütün melekeler daha zayıf dereceden hayvanlarda da vardır. Yalnız kalb (yani Gazzali'nin anladığına göre bütün insanî ruh ve bilhassa sezgi ve keşif halinde en yüksek derecesine ulaşan güçler) insana mahsustur. «Kalb bilginin doğduğu yerdir. Eşya onun içinde bir aynada olduğu gibi bütün açıklığı ile

(36) Bu Alman felsefesi için Goethe'den itibaren bir çok isimleri saymak lâzımdır.

(37) Pascal, *Pensées*, *Misère de l'homme sans Dieu*.

(38) E. Kant *Le fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Franc.

görünür. Fakat bilginin tam olmasını men'eden sebebler olabilir. Meselâ çocuk kalbi gibi bilgiyi almaya yetmez bir halde bulunabilir. Yahut günahlarla, hırs-larla bulanmış olabilir; bu hal onun hakikati aks ettirmesine mani olur. Yahut da temiz bir kalb kazanç endişesi ve gündelik iş gibi sebeplerle gözü hakikatten uzaklaştırmış olabilir. Nihayet kalb ile hakikat arasında taassup gibi bir perde girebilir. Bu haller, iyi niyet de olsa, hakikatın araştırılmasına engeldir. Bütün bu engellerden sıyrılmış olan insan için hakikat kesinlik (**certitude**) derecesin-de açılmıştır (39).»

Bu tecelli ve bu iman üç derecesi vardır: a) halkın imanıdır ki, taklit de-recesindedir; b) kelâm'cılarının imanıdır ki, istidlâli kullanırlar, fakat esasında birincisine yakındır, c) bilenlerin, «yakîn» derecesinde nura şahit olanların îma-nıdır ki asıl îman da budur. Burada Gazzalî'nin Gnostique lere benzer bir ifade kullandığını, onlar gibi adî bilgi ile «îrfan» ı (**gnosis**) ayırdığını görüyoruz. İslâm filozofunun gnostique'lerden doğrudan doğruya müteessir olduğuna dair elimizde bir delil yoktur. Ancak Palacios Miguel Asin'in tahminine göre Mezo-potamya ve Suriye o asırda bu tesirlerle meşbu bulunuyordu. Gazzalî'den bir müddet önce İslâm âleminde Ebu'l-Ferec diye tanılan Bar Hebreus'un bu mevzu-da Gazzalî'nin fikirlerini hatırlatan eserleri olduğunu unutmamak lâzımdır (40). Bu münasebet belki, Asin Palacios'un dediği gibi doğrudan doğruya değil de gnostique'lerin ta'limiye üzerinde tesirleri dolayısıledir. Her halde bütün bunlar tahminden yukarı çıkamaz.

Merkezi kalbde olan bilgiler önce «şer'î» ve «aklî» diye iki kısma ayrılır. Ak-lî ilimler «zarurî» veya «mükteseb» (kazanılmış) olabilir. Bu âleme veya öteki âleme ait bulunabilir. Zarurî bilgiler nereden gelir? Bu meselâ bir insan aynı za-manda iki yerde olamaz gibi bilgilerdir. Ulûm-el-diniye (iman ilimleri) Peygam-berleri taklitle, Kur'anla, Sünnetle kazanılır. Fakat iman ilimleriyle akıl ilimleri birbirine zıt değildir. Akıl ilimleri ya bu âleme aittir: Tıp, hesap, sanat gibi. Ya-hut da öbür âleme aittir: kalb hallerinin ilmi, Allahın sıfatları nın ilmi gibi. Za-rurî'lerin dışında kalan bilgiler ya tetkik ve istidlâlle kazanılır ki bunlara «d'ti-bar» veya «istibsar» denir. Yahut da ilham yani anî bir **révélation** ile kazanılır ki, bu hal sufilerde ve Peygamberlerde görülür. Âlimler yalnız birinci tarzda bilgi sahibidirler.

İnsan kalbi böylece bir ayna gibi eşyanın özünü kavrar. Diğer cihetten «levh -i-mahfuz» da yazılı olan ilâhî kadere ait bütün bilgiler de yine aynı kalbin ay-nasına akseder. Şu halde kalb, biri görüşlere (zâhir) öteki varlığın iç yüzüne (bâtın) ait iki nevi bilgiye sahiptir. Gazzalî bunu, bir taraftan yer yüzünün sufları ve nehirlerle beslenen öbür taraftan yer altından görünmiyen su cereyanları-nı alan bir havza benzetiyor. Kalbi besliyen birinci cereyanlar duyuruları ve akıldır, ikinci cereyanlar akıl-üstü kuvveler, ilham ve keşiftir. «Acaib-el-kalb» in bundan sonraki kısımları kalbin ilham gücünü azaltan, hakikatla arasına perde geren Şeytanın «igva» larına tahsis edilmiştir. Gazzalî'yi Din ilimlerini canlan-dırmaya (İhya-u ulûm-el-din) sevk eden bilhassa bu nokta, yani kalbin bütün karanlıklarını gidermek arzusudur. Ona göre Allah korkusile yaşıyan, kendini

(39) Pascal kalb ile elde edilen bu bilgiye ve onun âletinî adi bilgiden ayırmak için «logi-que du coeur» diyor, bu fikir zamanımızda M. Scheler'de canlanmıştır.

(40) Miguel Asin Palacios, *Le spiritualisme chrétien et musulman* (dans: *L' Islam et l'Occi-dent*, 1936).

Allaha vermiş olan, nefsin bütün iştahalar ve hırslarından kurtulan bir kalb için karanlıkta kalmak tehlikesi yoktur (41).

Kalbi kendi varlığına döndüren, kendi özü ile bir kılan Allah korkusudur diyor. Bu korku bütün korkuların üzerindedir, ve dünyada mevcut hiç bir korkuya benzetilemez. Kanun korkusu, itibar ve servetini kaybetme korkusu, hatta ölüm korkusu ondan mahiyet bakımından farklıdır. Bütün bunlarda insan sonlu olan bir şeyi, bir kazancı, bir hedefi, bir mülkü kaybetme endişesindedir. Halbuki Allah korkusu yalnız sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulur. Allah karşısında insanın tavrı korku ile ümid arasında olmaktadır (beyn-el-havf ve'l-rica)» Minhac-el âbidin» e göre bunlar zühd hayatının iki kanadıdır. Ümid Allahın sonsuz lutfünden, sayısız nimetlerinin hatırlanmasından, mü'minlere vaad ettiği mükâfatlardan, zahidin geçmiş hayatında Allahın sevgi ve mağfiretlerine ait tecrübelerden gelir. Korku ise günah karşısında duyulan ceza tehdidinden, zâhidin geçmiş hayatındaki günah endişeleri ve nedametlerinden, nihayet bizim irade ve meziyetlerimizden müstakil olarak Kader'in dehşet veren sırrından ileri gelir (42). Korkunun en ulvî şekli, hedefi ne günah ne ceza olmayıp asıl Allahın sonsuzluğu olan korkudur.

Gazzalî «Mişkât-el-envar» adlı kitabında kalbin anahtarları olan nurlardan şu şekilde bahsediyor: «Nur üç fasılda incelenir. Birincisi Allahtır ve asıl Nur budur. Başka şeyler için nur adı mecazî olarak verilir. Böylece biri avama göre, ikincisi havassa göre, üçüncüsü de havass-ül-havassa göre üç türlü Nur anlayışı meydana çıkar. Halka göre nur izafî bir mânâda eşyada görülen şeydir. Bu mânâda nuru görme duyusile idrak ederiz. Nurun kendisi idrak edici değildir, fakat onunla idrak olunur. Meselâ yarasaaların gözünün nuru zayıf olduğundan bahsedilir. Görme nurunun bazı kusurları vardır: çünkü başkasını görür, fakat kendini görmez (43). Arkasındakini, perde gerisinde olanı, pek fazla yakın olanı görmez. Eşyanın yalnız zahirini görür, gizli tarafını (bâtınını) göremez. Yalnız sonlu olanı görür, sonsuz olan şeyi göremez, gördüklerinde de çok defa yanılır. Büyüğü küçük görür, uzağı yakın, sakini hareketli, hareketliyi sakini görür, ve bu yedi kusur dış gözünden eksik olmaz. Bil ki insan kalbinde ayrı bir göz vardır, nur sıfatı onun kemalidir. Ona bazen akıl, bazen ruh, bazen insanî nefis denir. Bu tabir farklarını bir tarafa bırak, çünkü görüşü zayıf olanda iphama sebep olur. Biz ona akıllıyı küçük çocuktan, hayvandan, deliden ayıran mânâyı veriyoruz ve terimde cumhura uyarak ona İlk akıl diyoruz. Yedi kusurdan arî olan derecesinin yüksekliğinden dolayı ona kalb gözündeki nur deniyor. Bu kalb gözü veya akıl hem başkasını hem kendi nefsinin idrâk eder, nefsinin sıfatlarını idrâk eder. Nefsinin bilici ve iradeli olarak idrak ettiği için nefsinin bilgisini ve nefsinin bilgisinin bilgisini idrâk eder ve bu böyle sonsuzca gider; ve bu hassa cisimleri bir aletle idrak eden için tasavvur edilemez. Dış gözü çok yakını ve arkasını görmediği halde akıl için yakın ve uzak birdir, göğün en uzaklarını ve yerin en derinlerini idrak edebilir. Dış gözüperdenin arkasını idrak etmediği halde

(41) Gazzalî, *İhyai ulum-el-din*, matbaat ül-Osmanîye, Mısır, 1933. İhya'nın tamam sekiz cilt halinde Yusuf Ahmed Sıdkı Mardini tarafından tercüme edilmiştir. Neşredilmemiştir. Yegâne yazma nüshası Üniversite kütüphanesi Yıldız kitapları kısmındadır. İfadesi çok ağır olmakla beraber neşri yerinde olur.

(42) Gazzalî, *Minhac-ül-Âbidin*, Mahmud Tevfik tab'ı, Mısır, 1353 H. Sh. 64.

(43) Gazzalî, *Mişkât-ül-envar*, tab'ı Ahmed Jazzet ve Zeki-el-Kürdi, 1322 H. Sh. 5-11.

akıl Arş'a, Kürsi'ye ve göklerin ötesine tasarruf eder. Dış gözü eşyanın yalnız zahirini ve yüzünü gördüğü içini göremediği, hakikatlarını değil kalıpları ve şekillerini idrak ettiği halde akıl eşyanın derinliklerine ve sırlarına nüfuz eder, sebeplerini ve hikmetlerini araştırır, nasıl yaratıldığını, varlığın hangi derecesine indiğini, diğer yaratıklarla nisbetinin ne olduğunu öğrenir. Göz sonsuz olanı göremez, çünkü ancak bilinen cisimlerin sıfatlarını idrak eder; cisimler ise ancak sonlu olarak tasavvur edilebilirler. Akıla gelince, o mâkulleri idrak eder, mâkuller sonlu olunca tasavvur edilemezler. Meselâ hesabı ele alalım: orada idrak edilen sayıların sonu yoktur. Dış gözü büyüğü küçük olarak görür; meselâ yıldızları para kadar görürüz. Halbuki akıl yıldızların ve güneşin dünyadan büyük olduğunu bilir. Dış gözü çocuğun olduğu gibi kaldığını zanneder, halbuki akıl çocuğun büyüme ve devamlı artma halinde olduğunu idrak eder.» (44).

Gazzalî aklın vehim ve hayalden tecrid edildiği zaman eşyayı olduğu gibi gördüğünü ve bu tarzda işleyişinin kanunlarını (yani mantığı) **Miyar-el-ilm** ve **mihak-el-nazar** adlı eserlerinde izah etmiş olduğunu söylüyor. Filozof burada adeta işrakî mektebini kuran Şahabeddin Sühreverdî (maktul) gibi Allaha kadar derece derece yükselen bir Nurlar nazariyesi kuruyor. Ona göre Hakikat nuru «Hakikatların hakikatı» (Hakikat-ül-hakayyik) olan Allah olduğu gibi, Sühreverdî'ye göre de Allah'dan ibaret olan en yüksek derece Nurların Nuru (**Nur-ül-envar**) dur.

«Alem iki kısımdır: ruhanî ve cismanî. İstersen bunlara hissî ve akli yahut istersen yüksek ve aşağı (ulvî ve süfli) da diyebilirsin. Nefislerine (kendilerine) göre ayırdığın zaman «cismanî» ve «ruhanî» demek, idrak eden göze göre ayırdığın vakit «hissî» ve «akli» demek, birbirine nisbet edildikleri zaman ise «yüksek» ve «aşağı» demek doğru olur. Mutasavvıflar birincisine «Mülk ve şehadet» âlemi, ikincisine «Gayb ve melekût» âlemi derler.» (45). Gazzalî'nin bu kitapta insan ruhunun melekeleri ve mertebeleri hakkında söyledikleri bazı terim ve teferruat farkları ile Meşşâî filozoflarının evvelce söylediklerine benziyor. Nuranî insan ruhunun derecelerinde, 1) duyulara ait ruh, veya hayvanî ruh, 2) hayal derecesinde ruh, 3) akli ruh, 4) fikrî ruh olmak üzere dört derece ayırıyor. 5) nihayet bunlara bir de kudsi ruh derecesini katıyor. Gazzalî'ye göre halktan kalbleri kapalı olan üç kısım vardır: 1) Birinci kısım sırf karanlık içinde oldukları için kalbleri kapalıdır. Onlar tamamen imansızdırlar. Dünya hayatını uhrevî hayata tercih ederler, çünkü ölmezliğe inanmazlar. Bunların da bir çok sınıfları vardır. Bir sınıf bu âlemin sebebini araştırır, fakat bunu tabiatla görür, onlar için gören gözün nurundan başka nur yoktur. İkinci bir sınıf kendi nefisleriyle meşguldürler, sebep araştırmazlar, hayvanlar gibi yaşarlar, bunların nefisleri ve hırsları gözlerine perdedir. Üçüncü bir sınıf saadetin gayesi mal çokluğu, zenginlik olduğuna kanidirler, çünkü bunlara göre servet bütün hırsları yerine getirmeye yarar. Dördüncü bir sınıf saadetlerin en büyüğünü mevki ve şöhret sahibi olmakta, maiyetin çoğalması ve nüfuzun artmasında görür, halka hakaret gözü ile bakar. Bu sınıflar saymakla bitmez, hepsinin kalbleri perdelidir ve Allahı göremezler.

2) İkinci kısım nur ile perdelenmiş ve zulmete yakın olanlardır. Bunlardan bir sınıfın karanlığının menşei duyular, bir kısmının hayal, bir kısmının da fa-

(44) Gazzalî, *Kimya-üs-saâde*.

(45) Gazzalî, *Mışkat-ül-envar*.

sid akıl mukayeseleridir. Birinciler arasında manichéen'ler (Seneviye), puta tapınlar, v.s. vardır. İkinciler uzak Türk memleketlerinin halkıdır ki onların milletleri (yani dinleri) ve şeriatları yoktur. En güzel bir insan veya bir ağaç, bir at gördükleri zaman ona secde eder ve bu bizim Rabbimizdir derler. Mutlak güzelliği her şeyin üstünde görürler. Üçüncü bir sınıf Tanrımız nuranî'dir, fakat mutlaka görülebilir olması lâzımdır derler. Beşincisi en büyük nuranî varlığa ibadet eder ve bunun için güneşi Tanrı sayarlar.

Gazzalî'nin bu sınıflaması âdeta **préscientifique** bir nevi dinler tarihi veya dinler sosyolojisi şemasına benzemektedir. Filozof bu dereceli sınıflamasının son mertebesine kendi görüşünü koymak suretile kitabını bitiriyor.

Gazzalî «Kimya-el-saade» sinde de nefs veya ruh meselesini ele alıyor. «Senin nefsin iki şeyden mürekkeptir: birincisi kalıptır ki beden de deriz, ikincisi nefs, ruh veya kendisini iç gözü ile bilen kalbdır. Kalbin hakikatı bu âlemden değildir, gayb âlemindeydir. O bu âlemin içinde garibdir (yabancıdır). Kalb nedir? diye sorduğun zaman şu ayetle cevap verilir: Sana ruh nedir diye sorarlar. De ki: Ruh Allahımın emrindedir. (Ve yes'eluneke an-ir-ruhi kul'ir-ruhu minemri Rabbi) çünkü ruh ilâhî Kudretten bir parçadır. Başka bir ayet: «halk ve Emir yalnız ona aittir» diyor (Ve lehu'l-emru ve'l-Halk) İnsan bir ciheti ile yaratık (halk) âleminde, bir ciheti ile de ilâhî kudret (emr) âlemindeydir. Onda ölçüye, mıkudara, kıymete elverişli olan herşey «halk» âlemine aittir. Kalbin ise ölçülmesi, mıkdarla ifadesi, mümkün değildir. Taksim kabul etmez, eğer taksim edilebilse idi, «halk» âleminde olurdu. Bazıları ruhun başlangıcı olmadığını (kadim) zannetmişlerdir, fakat bu yanlıştır. Bazıları da onu araz (**accident**) zannetmişlerdir. bu da yanlıştır, çünkü araz kendi başına kaim değildir. Başkasına tâbidir. Halbuki ruh Ademoğlunun aslıdır, o halde nasıl araz olur? Bazıları ise onu cisim zannetmekte hataya düşmüşlerdir. Çünkü cisim bölünebilir (taksim kabul eder), halbuki ruh bölünemez (46). İşte biz bu ruha kalb adını verdik, o Allah hakkındaki bilginin mahallidir, cisim değildir, araz değildir, fakat Melekler cinsindedir, ve ruhun bilinmesi cidden güçtür, çünkü dinde onun bilinmesine ihtiyaç olmadığı için o bilinmemektedir, din mücadele demektir, bilgi ise hidayettedir. İhtihad yolunda mücadele etmeyen için ruhun hakikatına dair bilgi edinmek caiz değildir (47).»

Gazzalî uyku ve rüya halinde şuurlu faaliyetin devam ettiğini ve bunun çoğu kere gündelik tasalar ve işlerle dağılmış olan uyanık şuardan daha seyyal ve derin bir sezgi kudreti ve sahip bulunduğunu söylüyor. Uyku halinde yalnız duyular ve akılla elde ettiklerini işlemekle kalmaz, aynı zamanda kalbin «melekût» âlemine ve «devh-i-mahfuz» a da gözleri açılır, keşif kudreti artar. Gazzalî bu meseleye bir çok kitaplarında temas etmektedir. «İhya» da sırf bu meseleye büyük bir fasıl ayırmıştır. «Melekût âleminin kapıları bilhassa uyku ve ölüm halinde açılır. Bundan dolayı müminin en mühim vazifeleri bu iki hal üzerinde düşünmektir.

Ölüm düşüncesi insanı ilâhî âleme yükselten düşüncelerin en büyüğüdür. «Ölüme hakiki değerini vermeli ve hayatımızın boşluğunu düşünmelidir. O bu

(46) Gazzalî burada tamamen H. Bergson gibi düşünüyor: «Şuurun doğrudan doğruya verileri» ile karşılaştır.

(47) Gazzalî, Kimya-üs-saâde, tab'ı Muhyiddin Sabri, Mısır, 1343 H. sh. 4 - 15.

dünyada hazırladığımız yeni bir hayatın başlangıcıdır. Dünya hazırlarına kendini veren ölümü hatırlamaz, ancak ondan ürkerek bahseder. Nedamet eden ölümden artık korkmamak üzere bahseder. Ancak, tamamen tövbe ve istigfar etmeden önce ölmesi ihtimalinden korkar ki, bu hal mâzurdur (Hadis). Ölümü tanıyan onu daima zikr eder. O sevgilisini asla unutmıyan aşık gibidir. En iyi hareket kalbini Allaha veren ve intihabı ona bırakan kimsenin hareketidir: bu seçilecek şey ölüm veya hayattır. Dinsiz ve müşrike göre ölüm tam yokluktur, ondan sonra ne tekrar dirilme (haşr) ne de ceza ve mükâfat vardır. Bazı filozoflara göre ölümden sonra beden değil, yalnız ruh devam eder. Bütün bunlar yanlıştır. Ruh tekrar bedende devam eder, mükâfat veya ceza görür. O yalnız ruhla beden ayırılmasını ifade eder. Ölümü düşünmek dünyanın boşluğunu anlamak, Allah korkusu ve ümidi arasında bulunmak, hırslardan ve kötülüklerden kurtulmak demektir.» (48)

Gazzalî Risalet-ül-ledünniye'de öz ve derin mana ilminin mahiyetini araştırıyor. «Bu ilim kazanılmış ilimlerden daha kuvvetli ve onlardan hiç biri bunun yerini tutamaz.» (49)

«İnsan iki muhtelif şeyden yaratılmıştır: biri karanlık, kesif cisimdir ki «kevn ve fesa» âlemine dahildir. Öteki müfred, nurlu (illuminé), idrak sahibi, fail olup aletlerle ve cisimlerle tamamlanan cevherî (substantiel) nefsdır. Hakimler bu cevhere nefs-i-nâtika diyorlar, Kur'an ona nefsi-mutmainne ve ruh-ül-emri diyor. Mutasavvıflar kalb diyorlar. İhtilâf yalnız isimlerdedir, mânâ aynıdır. Nefs-i-nâtika diri, faal, idrak sahibi cevherdir. Biz «Mutlak ruh» veya «kalb» dediğimiz zaman bu cevheri anlıyoruz. Kelâmcılar nefs deyince kesif cisimden farklı lâtif bir cisim anlıyorlar. Ruhla beden arasında yalnız lâtiflik ve kesiflik farkı görüyorlar. Bazıları ruhu araz sayarlar ki bir kısım hekimler (tabib) bu fikre meyl ederler, bir kısmı ruhu kanda ararlar. Vakıa insan bedeni ile hayvanî melekelerde bu vasıflar vardır. Fakat nefs-i-nâtika dediğimiz ruh cisim ve araz değildir, çünkü sabit ve fesat bulmıyan bir cevherdir. Ruh mahiyet bakımından ilâhî âleme ait olunca bedende yabancı gibi kalır ve yüzü aslına, geldiği yere çevrilmiştir. Bu cevherin mekânı olamaz; beden ruhun mekânı değildir, ancak aletidir. Ruh bedene ne bağlı ne ondan ayrıdır, fakat kendi faaliyetinde işine yaraması için onu hizmetinde kullanır (50).» «İlimler iki kısımdır: birincisi şer'î ilimlerdir ki, bunlar da «Usul» yani Tevhid ilmi (Kelâm) ve «furu» yani amelî ilimlerden ibarettir. Bu amelî ilim'er üç türlü hukuk'e (Hak-Allah, Hakk-ı ibad, hakk-ı nefis) ayrılır. İlk ikisi Fıkıh'ı, çüncüsü de Ahlâk ilmini teşkil eder. İlimlerin ikinci kısmı olan aklî ilimlere gelince, bunlar da 1) riyazî ve mantikî ilimler, 2) tabii ilimler, 3) Varlık ilmi veya metafizik'den ibarettir. Peygamberlik, mucizeler, kerametler, kudsi nefisler, uyku ve rüya meseleleri, v.s. buraya girer. Sufî'lerin «hal ilmi» dedikleri şey de bu kısmın parçalarındandır.»

İnsanî ilim iki türlü elde edilir: 1) insanî öğretim yolu ile, 2) ilâhî öğretim yolu ile. Birincisinin nasıl elde edildiği bilinmektedir. İnsanî öğrenme yolu ya dışardan, okumak ve tahsil etmekle, yahut içerden kendini düşünmeye vermekle olur. Öğrenme bir kimsenin diğer bir kimseden (bilgi bakımından) faydalanma-

(48) Gazzalî, İhya'ı Ulum-üd-din, kitap 40.

(49) Gazzalî, Risalet-ül-ledünniye, tab'ı Muhyiddin Sabri el-Kürdi, 1343 H.

(50) Bedenin ruha âlet olduğu, ruhi faaliyetin beyin üzerinde cereyan etse de onu taşıdığı ve mahiyetçe farklı olduğu fikri H. Bergson'un La Matière et Mémoire'nda geliştirilmiştir.

şı demektir. Düşünce (**el-tefekür**) nefsin küllî nefsden faydalanmasıdır. Küllî nefs bütün alimler ve hakîmlerden daha tesirli ve kuvvetlidir. İlâhî öğrenme yoluna gelince bu da ya vahy veya ilham şeklinde olur. Vahy yalnız Peygamberlere mahsus bir bilgi tarzıdır. İlham peygamber olmıyan müstesna insanlarda da görülür. Küllî nefsin cüz'î nefsi istidat ve sıfatları derecesinde uyandırması demektir. Vahy ile elde edilen bilgi Peygamberlere mahsus ilâhî bilgi olduğu halde ilhamla elde edilen bilgi üstün insanlara mahsus «ledünnî» bilgidir. Onun doğması için nefisle Tanrı arasında vasıta bulunmaz. O her türlü muhakeme ve istidlâlden önce kalbde doğrudan doğruya doğduğu için saf ve lâtiftir.» (51) Gazzalî'nin bu tahlilleri onu Garpdaki **intuition** felsefelerile, bilhassa H. Bergson ile karşılaştırmaya vesile oluyor. Nitekim bu tarzda mukayeseleri, beden ve ruh münasebeti, hafıza ve beyin münasebeti, şuurla madde arasındaki mahiyet farkı dolayısıyla de işaret etmiştik. Biliyoruz ki Bergson'a göre madde kemiyetle ifade edilebilir, bölünebilir, ölçülebilir, mütecanis unsurlardan mürekkep olduğu halde şuur hadiselerinin başlıca vasfı bölünemez, ölçü kabul etmez, keyfiyet nevinden (**qualitatif**) oluşlarıdır. (51). Nitekim Bergson'a göre süre (**durée**) den ibaret olan ve madde âlemine tatbik ettiğimiz zekâ ve istidlâl ile anlaşılması mümkün olmıyan şuur âlemini yalnızca kendi mahiyetine uygun ayrı bir meleke, yani sezgi (**intuition**) ile kavrayabiliriz (52). Gazzalî buna «kalbin gözü», kalb yolu ile elde edilen vasıtasız bilgi diyor. Yine Bergson hafıza ile beyin arasında yalnız arızî bir bağlantı olduğunu, ikincisinin birinciye asla temel veya sebep olmadığını, hafızanın beyin hadiselerini mahiyetçe aştığını söylüyor (53). Nihayet H. Bergson ruh ve beden münasebeti dolayısıyla ruhun bedene üstünlüğünden bahsederken, beden, hattâ zekânın ruha alet olduğunu söylemektedir. (54). Bütün bu karşılaştırmalar yapılırken Bergson felsefesinin modern karakteri olan tekâmülcülük, yaratıcı tekâmül fikirleriyle, asrımıza mahsus olan bilgilerden doğan bütün hususiyetlerle karıştırılmamalıdır.

Gazzalî **El-Munkiz**'de bütün eserlerindeki araştırmalarını şöyle hülâsa ediyor: «İnsan asıl yaratılışında bilgisiz, bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır. İnsanın âlemden haberdar olması idrak vasıtasıdır. Bütün duyular âlemin türlü hadiselerini kavramayı temin ederler. Bir duyu için yalnız bir âlem vardır, öteki duyulara ait olanlar onun için yok demektir. Daha sonra insanda temyiz kudreti başlar: böylece duyulardan başka şeyleri de idrak eder. Daha sonra kendisinde zekâ teşekkül eder. Zekânın ötesinde de insanda kalb gözü açılır. Onunla gelecekte olan hadiseleri, aklın ermediği bazı şeyleri görür. Zekâ bu vazifeyi göremez.» (55). Fakat bundan sonra Gazzalî bu sezgi gücünü en derin insanî bir bilgi şekli, ve bu kalb gözünü müminlerin saf iman kaynağı olarak bırakmıyor.

(51) H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience, l'intensif et l'extensif*, p. 1-5, de la multiplicité des états de conscience, p. 57-74, l'espace et l'homogène, p. 71-74, etc. la durée est-elle mesurable, 81.

(52) H. Bergson, *Les données immédiates, etc.* - La durée réelle, 91 - 96, les deux aspects du moi, p. 97-106.

(53) H. Bergson, *Matière et Mémoire*, - La Mémoire et le cerveau, p. 73-89.

(54) H. Bergson, *Matière et Mémoire*, - L'âme et le corps, p. 244-249.

H. Bergson, *Evolution créatrice*, - L'intelligence et l'instinct, p. 149-160.

(55) Gazzalî, *El-Munkiz min-ad-dhalâl*, sh. 53-58. Gazzalî bu noktada tenkit ettiği bazı sufîler'in ve kısmen Sühreverdî'nin düştüğü hataya düşüyor.

Ondan «gaybî ilimler» e (*sciences occultes*) geçme yollarını arıyor. Yalnız peygamberlere mahsus vahyeleri, Evliyaya mahsus kerametleri değil, başka insanlarda da zuhur edebilen «tabiat-üstü» ile temas ve hârikalar göstermek imkânlarını orada arıyor. Filozofu modern garphılardan ayıran nokta da bilhassa burasıdır.

Fakat bu occultiste temayülleri bir tarafa bırakılırsa, Gazzalî'nin iman felsefesinde garpdaki bir çok emsalini aşdığını, ve modern inanma problemine cevap teşkil edecek bir derinlik gösterdiğini işaret etmek lâzım gelir. Filozofa göre hakikat yolunun başı Kant'da olduğu gibi iyi niyet (*bonne volonté*) dir. «Ancak selim bir kalb ile Allahın huzurunagelen necat bulur. Bundan mahrum olanlar kalbleri hasta insanlardır. Bunlar bir takım meselelerdir ki halk arasına karışmıyarak yalnızlık içinde âdetâ müşahede eder gibi zarurî bir tarzda anladım.» (56). Gazzalî imanın derecelerini tetkik ediyor: Çocuk Amentü'yü (*Credo* veya hristiyanların *profession de foi* dediklerini) ezberliyerek başlar, sonra izahını dinler ve delilsiz kuvvetle onlara inanır. Halk için de iş böyledir. Onların imanını perçinlemek için asla Kelâm ilmine baş vurmamalıdır, çünkü «kömürçünün imanı» kelâmcıların imanından daha sağlamdır. Eğer çocuk bu dünyaya ait bir meslek tutacaksa bu bilgi ona yeter, eğer öbür dünyayı (Masiva) düşünecekse, ulaşmak istediği kapılar ona açılmalıdır, ve bunun dereceleri vardır. Acaba Kelâm'la bu hedefe varılabilir mi? Bazılarınca bu imkânsızdır, kelâm bid'atdan ibarettir. Bazıları da onu faydalı hattâ zarurî görmektedirler. İşin doğrusu kelâmın bazı faydaları yanında tehlikeleri vardır: şüphe uyandırmak, imanı sarsacak şüpheli deliller getirmek, uzun münakaşalardan doğan inad yüzünden bid'at'a sebep olmak başlıcalarıdır. Hakiki faydası imanı müşriklere karşı reddiyelerde müdafaa etmektir. Bu meselelerde doğru yolu müdafaa için şüphe bulutlarını dağıtacak kadar nefsile mücadele ettikten sonra, kalbin hakikatını görecek hale gelmelidir. Ancak bu temel üzerinedir ki kelâm binası zararsızca kurulabilir. (57).»

Gazzalî hal tercümesinin sonunda inzivadan tekrar cemiyete dönüşünün sebebini anlatıyor: «Yalnız olarak yaşamak, halk arasına karışmamak ne işe yarar? Hastalık salgın halini almış, hekimler hastalığa yakalanmış, halk helâk olmak üzeredir.» diyor, fakat yine de bir türlü inzivayı bırakmaya razı olamıyordu. «Halkı gittikleri yoldan doğru yola davet etsen, bütün zamane adamları sana düşman kesilir. Onlara nasıl mukavemet edebilirsin?» diye kendi kendine düşünüyordu. Ancak Selçukî hükümdarının ısrarlı daveti üzerine Nişabur'a eski tedris hayatına dönmeye mecbur oldu. «Halkın cefasına katlanmanın güçlüğü, vazifeden çekilmeye vesile olamaz» dedi, ve yeni bir mücadele hayatına girdi. Fakat Gazzalî bu dönüşün asla eski hayatını tekrar olmadığını, büsbütün yeni bir kuvvet ve ruhla işe başladığını şöyle anlatıyor: «Gerçi ben ilim neşrine döndüm. Fakat şu kanaatteyim ki, bu tam mânasile bir dönüş değildir. Eski halime asla dönmedim. Çünkü dönmek, eski hale girmek demektir. Ben eskiden insana mevki ve ikbal kazandıran ilmi yayıyordum. Sözümle, hareketimle o ilmi davet ediyordum. Maksadım mevki, şeref kazanmaktı. Fakat şimdi insana mevki terk ettiren, rütbeden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum. Nitekim, maksadım, arzum budur. Bu halimi Allah bilir. Ben nefsimi ve başkasını ıslah etmek isti-

(56) Gazzalî, *El-Munkiz*, sh. 59 - 62.

(57) Gazzalî, *İhya-i Ulûm-üd-dîn*, cilt.

(58) Gazzalî, *El-Munkiz*, sh. 68.

yorum. Muradıma erecek miyim? Yoksa istediğime kavuşmaktan mahrum mu kalacağım? bilmiyorum. Lâkin kesinlik derecesinde bir imanla inanıyorum ki bir halin değişmesi, bir işi yapmak kuvveti ancak Ulu Tanrıdan gelir.» (59).

Dr. Abdüddaim Ebu'l-Ata el-Basrî Gazzalî'nin kendi hayatı hakkında söylediklerini yeni bir eserle tenkid etti. (60). Müellif burada önce Gazzalî şüpheyi kendi başına mı ulaştı? diye soruyor. O'na göre: hayır! «Fazayih-el-bâtiniye» den şunu nakl ediyor (Leyden tab'ı, 1916, Goldziher): sofistler zarurileri inkâr ettiler, ve bunların esasının hayallerden ibaret olduğuna kani oldular. Bu suretle bütün zarurî denen şeyleri duyu verilerine irca ettiler. Bu ifadesine göre Gazzalî Sofistlerin şüpheciliğinden, kullandıkları şüphe metodlarından haberdardır. Kendisi de **El-Munkiz**'de buna benzer bir metod kullanmaktadır.

Bu şüpheden kurtulma imkânını nerede aradı? Vakıa tasavvufda. Biz Gazzalî'de her şüpheden sonra tasavvufa meyil görüyoruz. Bu duyular sahasında olduğu gibi yüksek nazariyeler ve mâkuller sahasında da böyledir. Gazzalî'nin muhakeme zinciri iki halkadan ibarettir: a) her şeyden şüphenin isbatı, b) her şeyde yakının isbatı. Fakat tasavvuf bir takım bilgi öncüllerine (prémisse) sahip midir? ve bunların neticelerine ulaşıyor mu? Gazzalî bir taraftan akı tenkid ediyor, bir taraftan da «akıl, Allahın kalbe verdiği bir nurdur ki insan bununla eşyayı idrake istidad kazanır» diyor (El-Munkiz). Onca bu iki akıl arasında fark nedir? Müphem de olsa bunların farkı işaret edilmiştir: öyleyse Gazzalî felsefesinde, iki türlü akılla karşılaşıyoruz: biri bahsî (**intellectualiste**) akıl görüşüdür, öteki temaşaî ve hadsî (**intuitive**) akıldır. Gazzalî ikincisine dayanıyor, Meşşâî'lere, birincisini kabul ettikleri için, hücum ediyor.

Dr. Abdüddaim'e göre Descartes'da Gazzalî'ye benzer yollardan geçmiş gibi görünüyor. Méditations da ve Discours dela Méthode da bu yollardan nasıl geçtiğini anlatıyor: a) eski yolları tenkid etmek ve onlardan mutlak şüphe, b) yeni bir yol açmak için yeni bir yakine ulaşmak. Fakat hakikatın vücudu var mıdır? Rüyamda hakikat olduğuna inandığım bir takım şeyler görüyorum diyor, fakat uyanınca bunların hayal ve vehim olduklarını anlıyorum. Fakat ben uyku sırasında da duyuyorum ve gördüğüm kendi delilimdir. O benim uyanıklıkta gördüğümün delilinin aynıdır. Acaba bunlardan hangisi hakikat hangisi vehimdir? Uykuda gördüğüm şey hakikatte gördüğümün sureti veya benzeri değil midir? İtiraf etmek lâzımdır ki rüya esnasında gördüğüm suretlerin mecmuu, hattâ hayal bile olsalar, hakikatten bir hisseleri vardır ki vehim onları büyültür. Descartes buna inanıyor ve bu basit hakikatten şüphe caiz olmadığını söylüyor (Méditations).

Gerek Gazzalî gerek Descartes'ın şüphe nazariyesini önceden koydukları meydandadır. Telkinî bilgi duyular bilgisi ve zaruriler bilgisinden şüphede her ikisi birleşiyorlar. Bu şüphenin isbatı ve bundan kurtulma çaresinde de aynı yoldadırlar. Ancak neticelerinde ayrılıyorlar. Gazzalî de hakikate ait hüküm mizan (ölçüsü) din ve Usul-üd-din (kelâm) dır: dinle uzlaşan kimse hak yolundadır. Din usulü ile ihtilâfta olan kimse hakikat yolunu bırakmıştır. Halbuki Descartes nazarında hükmün ölçüsü Aristo mantığı, yani öncüller (mukaddem) ile neticeler arasındaki tutarlıktır. (**conséquence**). Bundan dolayı da mizan (ölçü) dinî değil,

(59) Gazzalî burada ancak büyük peygamberler ve velîlerde (meselâ İsâ da) görülen bir iman ve mücahede yeniliği gösteriyor.

(60) Dr. Abdüddaim Ebu'l-Ata el-Basrî, *İtirafat el-Gazalî ve keyfe erraha'l Gazalî nefsehu*, Dar.ül kütüb-ül asliye, Kahire, 1943.

aklidir. Bu manada bütün ilimler kendilerine temel bulabilirler. Şu halde Descartes ve Gazzalî felsefeleri arasında netice bakımından benzerlik aramak imkânsızdır. Descartes önce öncülleri zihni sezgi ile kavrayan matematikçi bir mütefekkiridir ki neticeleri oradan çıkarır. Bu düşünce yolu öncüllerine sadık, tutarlı ve tabii bir yoldur. Halbuki Gazzalî bu yoldan ayrılarak imanın mantiki tutarlığı aşan sahasını kabul eder. Her şeyden önce düşüncenin temeli olan matematik bilgiden şüphe eder.

Gazzalî de Descartes da uykuda ve rüyada görülen ile gerçek idraki mukayese ederek şüpheyi ulaşırlar. Fakat Descartes burada gerçek hakkındaki bilginin sonunda rüya ile karıştırılacağını söyler. Rüyada dahi vehmin büyültüğü basit bir gerçek esas bulunduğundan bahse'eder.

Fakat Gazzalî zarurîlerin mevsuk (doğru) olduğu fikrine nasıl döndü? Bu Gazzalî'ye göre Allahın insan kalbine verdiği Nur sayesinde. Burada Descartes'a muhalif olarak «insanî hakikat» a sığınır, ve beşerî tabiat seviyesine iner. «O nihayet insandır» (ve ma huva'-beşer) der, şüpheyi, tereddüdü, bilginin yetmezliğini bu suretle izah eder. Fakat böylece Descartes'ın méthode'cu zihniyetinden tamamen uzaklaşır.

Abdüddaim tenkidlerine şu şekilde devam ediyor: Gazzalî bu neticeye ulaşınca faraziyelerinden ne temin etti? Şüphe âlemi ile yakın âlemi arasında, onları birbirine yaklaştırmak için, ne gibi mantiki esaslar kullandı? Onun şüpheyi isbat için ileri sürdüğü faraziyelerin doğru olduğunu, ve onu maksadına götürdüğünü farz edelim. O acaba şüpheyi isbat ettiği öncüllerle ilâhî nurdan ibaret olan neticeyi çıkarabiliyor mu? Hakikat şu ki hayır. Şüphe nazariyesiyle neticesiz bir yola girmiştir. Buradan İlâhî Nura geçmiye ne lüzum ne de imkân vardır. Çünkü İlâhî Nur gökten inen bir nimet, bir Allah vergisidir. Bunun için şüphecillikten geçmeye lüzum yoktur.

Abdüddaim'e göre Descartes şüpheyi isbata çalıştı, oradan yakine geçti. Bu seyir tamamen mantikidir, ve Aristo mantığının muhakeme tarzına uygundur. Halbuki Gazzalî önce mugalâta üzerine kurulmuş olan sofistai (*sophistique*) bir yol tuttu: bunu onun şüpheyi isbat için duyulara, prensiplere ait münakaşalarında görüyoruz. Bu yollardan geçtikten sonra yakine «sufiye» yolunu tutarak ulaştı ki, bu da onun Descartes'dan tamamen ayrı bir istikamette olduğunu gösterir. Felsefi tenkidden tasavvufî yakine geçişinin mantiki bir silsileye dayanmayışı, onun felsefesinde esaslı bir boşluk bırakmaktadır.

1. Gazzalî bu şüphe ve yakın nazariyesine baş vurmaya kendi fikri hayatının tarihini kurmak için mecbur oldu. El-Munkiz adlı kitabı fikri inkişafı ve uğradığı sarsıntıların, ricatin ve yeni teşekkülün izahı için yazılmış bir eserdir.

2. Şüpheyi deva olarak kullandığı yol sophist'lerin yoludur. Ondan kurtulmak için kullandığı yol mutasavvıfların yoludur. Şüphe ve yakın nazariyesinin tahlilini felsefi yoldan uzaklaşarak yaptı. Bağdadı bırakması, sonra tekrar Kelâm okutmaya başlaması, filozoflarla münakaşası bu araştırma yolunun felsefi olmadığını gösterir.

3. Dr. A. Basrî buradan şu neticeyi çıkarıyor ki, Gazzalî bu şüphe yakinden istifade edememiştir. Çünkü kullandığı şüphe yolu kendisinden önce tamamen mevcut olduğu gibi, kullandığı yakın yolu da kendisinden önce vardı, ve bütün mutasavvıflar bunu biliyorlardı.

Dr. Abdüddaim ayrıca Gazzalî'nin hakikat yollarını tahlili de tenkid etmek-

tedir. O bu yolları dörde ayırıyor. Fakat onları aynı derecede bilmiyordu. Ayrıca daha önceden sonuncu zümrenin doğru olduğuna hüküm etmişti. Bu hususta telkinlere tabi olduğu tahmin edilebilir. Önce kelâm tedrisine başladığını, bu bahiste eserler yazdığını, onun maksadına uygun bir ilim olduğunu söylüyor. Fakat biraz sonra hemen kelâm hakkında menfi hüküm vermekten çekinmiyor. Bu şüphesi ve reddi insanı tatmin etmiyor. Delil olarak ta: 1) kelâmcılar mukallitler, 2) İslâm Ümmetinin İcmai arkasına sığınıyorlar, 3) sırf Allah kelâmı olduğu için Kur'ana dayanıyorlar, 4) sırf Peygamber sözü olduğu için hadis ve sünnete itibar ediyorlar diyor. Bütün bu tenkitlerin İslâmî esaslara aykırı olduğunu hesaba katmıyor. Acaba Gazzali yukarda söylediğini unuttu mu? «Kalbîle Allahın verdiği akıl nuru ile nefsinin yakine ulaştığını» söylememiş mi idi? Madem ki Allah akıl nurunu kalbe vermiştir, o halde bununla kelâm meselelerini aydınlatmak neden mümkün olmasın? Kalbe bu nuru veren Allah, Kur'anın Allahından, müslümanların Allahından başkası mıdır? Burada sarahatle bunun Kur'anın Allahı olduğunu söylüyor. O halde mesele büsbütün güçleşiyor. Madem ki bu İslâmî Allaktır, öyleyse Kelâm meseleleri onun gözü ile niçin halledilemiyor?

Dr. Abdüddaim Basrı Gazzalinin filozoflara dair görüşlerini de tenkid etmektedir. 1. — Gazzalî «kelâmcıların kitaplarında filozofların reddi hakkında yazılanlar tenakuzlarla doludur» diyor (El-Mukniz, s. 21)» Anlamadan, künhüne varmadan felsefenin reddi doğru değildir. Bundan dolayı onların esaslarını öğrenmeye gayret ettim» diye ilâve ediyor. Bütün bunları Bağdad'da iki sene içinde, dersden boş kalan zamanlarında yapıyor. Onları ne zaman öğrendi? neleri öğrendi? hangi filozofları okudu? teker teker onlar hakkında düşünceleri ve konkrete tenkitleri nedir? Acaba Gazzali felsefeye hakikate ulaşmak için mi, yoksa peşinden onu yıkmak kararı ile mi öğrenmeğe başladı? Bütün bunlar Dr. Basrı'ye göre El-Mukniz'e sorulacak sorulardır.

2. — Bu itirafların tahlili: Gazzalî bir çok yerlerde vakıa felsefeyle hakikate ulaşma niyetile meşgul olduğunu söylüyor; meselâ De Boer şöyle diyor: Gazzalî içinde bulunduğu şüphe buhranından kurtulmak için felsefeyle uğraştı. Kalbini tatmin etmek istedi, ve yüksek hakikatten zevk alıyordu.» (sh. 138-150) Fakat bu mütalâalar çok umumi olarak kalıyor. Acaba Gazzalî felsefeyi yıkmak için mi öğrendi?

a) Makasid-el-felâsife'nin önsözünde «Bu Tehafut'dan önce telif edilmiş olan kitaptır ki onları inzivaya çekilmek için Bağdadı terk etmeden evvel yazdı» deniyor. Ayrıca kendisi şöyle diyor: «Tehafut-el-felâsife'nin telifi ve filozofların tenakuzlarının gösterilmesi için kâfi delil aradım, ve onları yıkmayı ifadeden doğuruyu yanlıştan ayırmadan önce bu filozofların maksadlarını anlatmayı doğru buldum.»

b) Tehafut'ü filozofları yıkmak için yazdığı meydandadır. Kendisi de kitabında bunu şöyle söylüyor: «Bizim bu kitapta onların mezheplerini tekzibden başka gayemiz yoktur. Ve bunun için kitabın gayesi dışına çıkmıyoruz, onların davalarını iptal etmekle yetiniyoruz. Doğru yolun isbatına gelince, bunun için, zamanında, Allahın inayetiyle ayrı bir kitap yazacağız ve buna Kavaid-ül-akâid adını vereceğiz.» diyor.

c) Ayrıca Tehafut önsözünün üçüncü kısmında da şöyle diyor: «feylesofların itirazlarına da girmiyorum. Ancak inkâr sahasındaki görüşlerini söylemekle yetiniyorum. Müsbet taraflarını bırakıyorum.» Nitekim «Allah âlemin Sâniidir, âlem de onun sun'udur» başlıklı meselenin sonunda da şöyle diyor: «Eğer birisi

diyecek olursa ki -siz bizim mezhebimizi iptal ettiğiniz zaman, acaba onlar size ne diyorlar? Biz deriz ki: — Bu nokta bu kitapta bizi ilgilendirmez. Biz yalnız onların davalarındaki karışık noktaları söylemekle yetiniyoruz, bu da hasıl olmuştur.» Kendisinden önce bir çok kelâmcıların felsefeyi tenkit ettiklerini, fakat bu hususta tenakuza ve fesada düştüklerini ve müsbet bir neticeye ulaşamadıklarını da ayrıca El-Munkiz'de söylüyordu. (Yukarıki metin: Tehafut, s. 32).

Gazzalî'nin felsefî cehitleri: 484 H. de Bağdad'da Nizamiye medresesinde şer'î, usulî, kelâmî ilimleri okutmaya başladığı zaman kendisini en çok uğraştıran meseleler kelâm problemleri idi. Ondan önce meşhur kelâmcı İmam-ül-Haremeyn'in talebesi bulunuyordu. Ondan aldığı kültürle felsefî kelâm hakkında yeter derecede bilgisi olmak lâzım gelir. İmam-ül-Haremeyn'den önceki bütün kelâmcıların felsefeyi tenkit yolunda yazmış olduklarını her halde biliyordu. Gazzalî bu hazırlık bilgisine dayanarak başlıca üç istikamette cehitte bulunmuştur:

a) Sırf ders verme cehdi: bu gayretin neticesini Makasîd-el-felâsife adlı kitabında 486 H. senesi sonlarına doğru toplamış bulunuyordu.

b) Menfi ve tenkidî gayreti: Tehafut-ül-felâsife'yi yazmasına sebep olan asıl bu gayreti idi. Bunu yazacağını daha Makasîd'in başında vaad ediyordu. Bu eserini 11 Muharrem 4 H. senesinde bitirmişti ki, o sırada 38 yaşında ve henüz inziva için Bağdad'dan ayrılmamış bulunuyordu. Çünkü Bağdad'ı 488 Zilka'-desinde terk etti. Bu vakalar De Boer'in söylediğini tezip ediyor. Ona göre Gazzalî Bağdad'dan çıktıktan sonra yazmıştır (Tarih-el-felsefe-el-islâmiye, s. 138, Ebu Ride) te.

c) Müsbet tenkidî gayreti: Tehafut'da bir çok defalar vaad etmiş olduğu üzere, sonradan müsbet felsefî kanaatlerini yazacaktır. Buna Kavaid-el-akâid adını verecektir. Vakıa bu kitabı yazdı ve bu adı verdi. Kitabı Bağdad'dan çıkdıktan sonra Kudüs'te bitirdi, ilerde onu İhya-u-ulûm-el-din'in birinci cüz'ü olarak neşr etti.

Gazzalî'nin felsefî hayatına ait bu tafsillâtın sonra fikirlerinin gelişmesi ve teselsülü açıkça görülüyor. Burada onun felsefeyle asıl öğrenmek, hakikate ulaşmak gayelerinden ziyade, dinî akideye aykırı olduğu peşin hükmü ile hareket ederek, daha başlangıcında «yıkamak maksadile» uğraştığı ve felsefeye ait eserlerini bunun için yazdığını görüyoruz.

Felsefeyi ne için yıkmak istemiştir? Çünkü Gazzalî kelâmcı idi. Her zaman ona nasıl galebe çalacağını, filozofları nasıl iskât edeceğini düşünmüştür. «Felsefeyi yıkmak» onun için kelâmı kurtarmak yolunda en mühim merhale olacak idi. Bunu İhya'nın «Kavaid-ül-akaid» kısmında şöyle ifade ediyor: Bu eseri eskilerden Eş'arî ehl-üs-sünne'sinin akidelerini nakl etmek üzere telif ettim.» Bütün bunlara nazaran Gazzalî'nin El-Munkiz'deki felsefî itiraflarının iki şikkını görebilirsiniz: birinci şık - o kelâm tedrisinden sonra hakikat aramasına girdi. İkinci şık: felsefeyi yıkmak ve tenkid etmek için tedris etti. Bu ikinci şık daha kuvvetli görünüyor.

Dr. A. Basrî Gazzalî talimiye ile niçin mücadele etti? diye soruyor. 1. — Ona göre halk arasında her şeyi bilme hüsusunda İmam Mâsum'a baş vurmanın hakikat için esas olduğu kanaati çok yaygın idi. Onlara göre Kur'an, Sünnet ve akıldan üstündü. Gazzalî «kitaplarını araştırdım ve bütün makalelerini okudum» diyor (el-Munkiz, 45). Bu mesele hakkında söylenen bütün şeylerden haberdar olduğundan bahsediyor. Bu mevzua dair yazdığı muhtelif kitaplarında bir icmal ve tahlilden sonra talimiye'yi reddetmektedir.

2. — El-Munkiz'de Gazzalî talimiye ile meşgul olmasını şu sebeplere atf ediyor:

a) Kitaplarında bulunan şeyleri öğrenmek (bâis i nefsi),

b) Hilâfetten onları red için emir almıştı (bâis i haricî). Fazayih-el-bâtiniye'nin önsözünde -ki halife El-Mustahzar Billah'ın adına nisbet ederek Mustahzarî demiştir- hilâfetin emrinden, siyasi vaziyetin teyidi, muarız fikirlerin reddi gayesinden bahsediyor.

Dr. A. Basrî Gazzalî'nin sufiyeye ait fikirlerini de tahlil ediyor. «Sufiye yolunun ahlâkî manasına ulaşmak, işte Gazzalî'nin asıl hedefi budur» diyor. Bundan dolayı Gazzalî felsefesi ona asıl bir ahlâk felsefesi olarak görünüyor ki biz de bazı kayıt ve şartlarla bu fikre katılırız. Bağdad'a dönüşten bahs ederken kitabın sonunda söyledikleri onun birinci derecede üstün bir ahlâk mucahidi olarak gösteriyor. Bu bakımdan bizim yaptığımız gibi onu Pascal ile mukayese ediyor.

Bununla beraber Dr. Basrî Gazzalî'nin itirafını esas itibarile peşin hazırlanmış bir fikre göre yazıldığını iddea ettiği için bu değerlendirmesi sathî kalıyor. Onca filozof siyasi hadiselerin nasıl inkişaf edeceğini tahmin ettiği için uzlete karar vermişti. Fakat Sultan sonradan Nisabur'da derse başlamasını emr edince geri gelmişti. Vakıa Şam'da uzlete çekildi, Bey'ül-Mukaddes kayasında yaşadı, fakat bunlar hep maddî sebeplerdi, manevî bir conversionun neticesi değildi. Hareketinin hayırlı olacağına dair rüyalar gördüğü rivayet edilir. Fakat bu doğru değildir diyor. Dr. Basrî'ye göre Gazzalî İslâmın mantikî bir din olduğunu, akıl üzerine dayandığını, rüya dini olmadığını pek âlâ biliyordu.

Dr. Basrî'ye göre Gazzalî'nin El-Munkiz'deki İtiraflarının hakikate uygun olmadığını şüphe yoktur. Gazzalî bunları yazdığı zaman doğru olmadığını biliyordu. Bu itiraflar nefsi bakımından doğrudur. Fakat beşerî tabiatı bunu tahkika imkân vermedi. Gazzalî istediğine ulaşmak hususunda aczini ihsas ediyor. Dr. Basrî şu hükümlere ulaşıyor: 1. — Bağdad'dan harekete niyet ettiği zaman maksadını gizlemeye mecbur oldu. O zaman Haccı vesile etti ve Şam'a yapacağı seferi sakladı. Eğer onca tedris riya ise bunları yapmak riya değil midir? 2. — Mevki, şöret ve tedrisi terke karar verdiği zaman, «uyanmak» tan, nefsin yeni hayata intibak ettirmekten korkuyor. Kendisinin derslere dönmesi kolay değildi. 3. — Dersleri bıraktığı zaman -ki bu kendisi için faydasızdı ve hata idi- yerine kardeşini vekil koyuyor. 4. — Kendisine Bağdad İmamları din yolunda en yüksek mevkii nasıl terk ettiği şeklinde itiraz ettikleri zaman onlara diyor ki «bu sizin elde edeceğiniz en yüksek mevkidir. Onun lâkapları ve ünvanları vardır.» 5. — Bütün bu alâkaların onda «muradın yüzünü değiştirdiği ve halvetin saflığını bozduğunu» söylüyor. Fakat istediğine fiilen ulaştığını görmüyoruz.

Gazzalî İslâm âleminde «Hüccet-ül-İslâm», «ziynet-üd-din», «hâdim-ül-felsefe» (felsefeyi yıkan), «zaim-ül-mutasavvıfın», «alim-üz-zâhir ve'l-batın», «recül-üş-şeria», «imad-ül-mütেকellimin», v.s. ünvanlarla anılır. Halbuki Avrupalılar nazârında tek İslâm filozofudur, Orta-çağda tek hür fikirlidir, din hürriyetini müdafaa etmiştir. Müsteşriklerden bir çoğu El-Munkiz'i Augustinus, Thomasso, Descartes, ve Pascal'ın eserleriyle mukayese ediyorlar. Bu mukayeseler Dr. Basrî'ye göre bütünü yersiz değildir.

Gazzalî İhya'da beyanu ma rahasa fihi'l-kizb (yalana ruhsat verilmesine dair) başlığı altında yalana cevaz veriyor: «yalan doğrudan doğruya haram değildir. Ancak muhataba veya başkasına zarar verdiği zaman haramdır» diyor. Çünkü

onca muayyen bir fayda ve maslahata göre söylenmiş olan yalan meşrudur ve ona izin verilmelidir. Meymun b. Mehran «yalan bazı yerlerde doğru sözden daha hayırlıdır» diyor. Gazzalî şöyle devam ediyor: «söz maksatlara vesiledir. Her maksat iyi olmalıdır; ona eğer yalanla değil de doğru sözle ulaşabilirseniz, buradaki yalan haramdır. Eğer doğru sözle değil yalnız yalanla ulaşılabilirse burada yalan mubahtır. Hatta eğer maksat vacip ise yalan da vacipdir.» Gazzalî yalanın mubah, hatta vacip ve bundan dolayı da meşru olduğu halleri bazı hadis rivayetlerine dayanarak sayıyor. Bilhassa çocuğun terbiyesini misal olarak veriyor.

Dr. A. Basrî'ye göre Gazzalî'nin yalanı mubah görmesile itirafları arasında münasebet vardır. Gazzalî'nin bu prensiplere dayanarak, halkı terbiye gayesiyle El-Munkiz'de vakaları değiştirdiği görülüyor. El-Munkiz kendisini ilâhî huzura kavuşturan hakiki bir hayatın tasviri değildir. Bundan dolayı bu kitap Gazzalî'nin hayatı ve fikirlerinin inkişafı için kaynak olamaz. O halde El-Munkiz'in kıymeti nedir? Bununla beraber bu kitap onun nasıl cehtler sarfettiğini, nasıl fikrî mücadele geçirdiğini, üslubunu, hedef ve gayelerini göstermeye yaramaktadır. El-Munkiz Gazzalî'nin hakiki tarihi değildir, onu «dalaletten kurtaran» sayılmaz. El-Munkiz'deki itirafları idealdir. Bunlara yaşanmış, gerçek hadiseler değil, ancak muhayyel ve ideal bir hayatın tasviri gözü ile bakmalıdır. Bu tenkitlere göre, Dr. A. Basrî başlıca şu hükme varıyor: 1. — Gazzalî'nin El-Munkiz'deki hayatı ile hakiki hayatı arasındaki farkı belirtmek lâzımdır. 2. — Felsefe tarihçileri ve müsteşriklerin Gazzalî hak kında yazdıklarını yeniden kontrol etmelidir. Dr. Basrî kitabının sonunda Gazzalî'nin lehinde yazan garplı âlimlerden D. B. Macdonald, Miguel Asin Palacios, Carra de Vaux, Goldziher, Prantl, Nicholson, Browne, Max Horten, T. J. de Boer, Obermann, Schmöldern, Barbier de Meynard, Nallino, Brockelmann, Massignon, v.s. nin adlarını zikr ediyor.

BİBLİYOGRAFYA

Abbad oğlu İsmail Sahib'in, Kitab'ul-ibane an mezhebi ehl'i-adl, (Adl ehlinin mezhebini açıklayan kitab)1. Necef Baskısı H. 1371. M. 1952

Abbad oğlu Sahib -müellif olduğu sabitse- dördüncü hicri asrın (326-385) ünlü bayraktarlarından biri olup iyilik ve kötülükleri (1) insanlar tarafından sayılıp döküldükten sonra tanıtılmaya muhtaç olmayan bir şahsiyettir. İtikadının ne olduğuna işaret etmekte olan bu risale tikaddaki mezhebi ile ilgilidir. Bu risaleyi kendi mezhebini açıklamak, müdafaa etmek ve hasımlarınınkini çürütmek ve tenkid maksadiyle yazmıştır. Bu ilgiyi -tehlikesine rağmen- risaleyi yayınlayan hiç hissetmemiştir.

Kaynaklar, Sahib'in babasının bilgin, faziletli olduğunu, Kur'an hükümleri hakkında yazdığı iyi bir eserde mutezile (2) mezhebini müdafaa ettiğini söylediği gibi Sahib'in mutezile imamlarından (3) Basralı Ebu Abdullah'dan imanla birlikte ilim aldığını zikrediyor. Böylece Sahib babasının ve hocasının mezhebi üzerinde yetişerek mutezili (4) olmuş, mutezile (5) kelâmcılarının sözlerinin tesiri altında kalmıştı. Ehli sünnetten ziyaretine gelenlerle kendi mezhebi üzerinde münakaşa ederdi (6).

Sahib'in ziyaretine gelen âlimlerin bazan arzularında muvaffak olamayışları mezhebine muhalefetleriyle ilgilidir. Belhli Ebu Hasan Şakıkî'ya: «(adalet ve tevhidi) tercih edersen sana bolluk ve kolaylık gösteririz. Eğer (cebir'de) kalırsan seni incitmekte bir beis yoktur» (7) demişti. Mutezilenin tasavvur ettiğine göre, adalet ve tevhid mutezilenin mezhebi, cebir ise sünnilerin mezhebidir.

Mezhep bağı onun yanında en çok geçerli olan iltimaslardan biridir. Onunla atıyye, rütbe -memurluk- ve af ümit edilir. Etrafındakilerin çoğu mutezili idi. Muhammed oğlu Isfahanlı Ebu Feth Mensur açıktan açığa mutezili olup ehli sünnetten Ebu'l-Hasan Eşariye uyanları kötüleme hususunda bir eser yazmıştı (8). Mutezilenin büyüklerinden arkadaşı Kadı Abdülcebbar'ı Cibâl ve Hemedan (9) kadılığına tayin etmiştir. Sahibin meclisine devam eden Merzibanlı Ebu Abdullah da mutezili idi (10).

(1) Ebu Hayyan Tavhidinin «İki Vezirin Eksiklikleri», Abbad oğlu, Amid oğlu risalesi. Yakut'un İrşad el Erib'inde bu risaleden parçalar vardır.

(2) Yakut 2/274.

(3) İbnî Teymiye Fetvaları 5/92.

(4) Vefeyat 1/94, Meahid 2/157.

(5) Yakut 2/276.

(6) Yakut 2/293, İbnî Teymiye Fetvaları 5/92. Sahib, Zeydiyye mezhebi şillerindenci, Zeydiyye diye bir kitabı vardır. Yakut 2/276, 215. Bu risalede şillîği bahsi gelecektir.

(7) Yakut 2/329.

(8) Yakut 7/189.

(9) Yakut 2/314, 335 Meahid 2/155.

(10) Elbidaye ve'n-Nihaye 11/314.

Elimizde mutezile mezhebi hakkında yazılmış kelâma dair bir risale vardır. Bu, mutezililerden birinin eseridir.

Mutezilenin -islâm düşüncesine yön veren, islâm çevresinde akla hürmet edilmemesini bağışlayan, onu yücelten islâm mezhebi- fikir ve mezheplerini ehli sünnet âlimlerinin yazdığı kelâm ve mezhep kitaplarından öğreniyoruz. Halbuki onlar mutezilenin fikirlerini tenkid ve reddetmek için nakletmişlerdir. Mezhep hasımlığının fikirleri nakletmedeki rolünün ehemmiyeti bazan azalır ve bazan da a-na hatlarını silecek surette onları hedeflerinden çevirir (11). Bu tehlikeli rollerin ehli sünnet ve mutezilede aynı derecede olduğunun örneklerini bu risalede göreceğiz.

Bundan dolayı mutezilenin herhangi bir eserinin bize ulaşması çok önemlidir. Çünkü biz mutezile mezhebini hasımlarının anlattıkları gibi değil, kendilerinin mezheplerini halka nasıl sunmak istediklerini öğrenmek isteriz.

Bu risalenin temeli mutezileye göre «tevhid (12), adalet (13), va'd, va'id (14), iki mertebe arasında orta bir mertebe (15), iyiliği emretme, kötülüğü menetme (16)» olan beş esas üzerine kurulmuştur. Risalenin konuları bu beş asıl üzerine cereyan etmektedir. Emr bil-marui-iyiliği emretme-, nehy anil-münker-kötülüğü menetme -bu asıllardan biri olarak- bu risalede durumu aslıdır. Ama risaleyi neşreden «bu kitapta iyiliği emretme, kötülüğü menetme ve imamlık bahislerine ait olan bahislerin maksatsız olduğu açıktır, yoksa şerh ve izahtan gaye sadece isimler ve sıfatların mevzuudu» sözü yanlıştır. Bu yanlış müellifin mezhebini ve kelâmcıların kelâm kitaplarını tertipte kullandıkları metodu bilmemekten doğmuştur.

Kelâm âlimlerinin müdafaa ettiği mevzular umumiyetle kelâm kitaplarının çerçevesini çizmiştir. Tertip ve konuları bakımından hemen hemen birdir, ayrıldıkları yer bu konuları arz etmek ve anlatmak olup bu ise müellifin mezhebine tâbi olur. Bunun için bu risalenin konuları -kelâm kitaplarının çoğuna benzeyerek- aşağıdaki şekildedir.

I

Tek bir yaratıcısının zarurî olarak var olmasını icabettiren âlemin oluşunun isbatı hususunda müellif -ve her islâm kelâmcısı- âlemin (17) kudemini söyleyen tabiatçılar, bu âlemin (18) bir yapıcısı olduğunu inkâr eden ataletçiler ve bu âlemin (19) iki ilahı olduğunu sanan seneviye mezhepleriyle karşılaştığı gibi hristiyanlarda (20) da teslis fikri ile karşılaşır ve hepsini reddetmeğe mecbur olur.

(11) Eşari'nin Makalâtul İslâmiyyin'inin önsözü.

(12) Risale s. 11.

(13) Risale s. 17.

(14) Risale s. 23.

(15) Risale s. 24.

(16) Risale önsözü s. 8.

(17) Risale s. 9.

(18) Risale s. 9.

(19) Risale s. 10.

(20) Risale s. 10.

II

Bu âlemin yaratıcısının Kur'anda zikredilen sıfatları vardır. Bu sıfatlar bahsinde müellif iki yol tutmaktadır. Birincisi Allahın sıfatları olduğunu inkâr eden sözde feylesof olanları reddetmek. İkincisi: İnsana her hangi bir suretle benzemeyi nefyederek Allaha sıfatlar isbat etmek (21). Allah zatiyle âlim, zatiyle kâdir ve zatile diri, işitici ve görücüdür gibi. İştikak -türetme- yoluyla Allaha (kudret irade, hayat, işitme, görme ve söyleme) sıfatlarının ezeli olduğunu isbat eden ehli sünnet mezhebini -benzetici, müşebbihe diyerek ilerlemiş- (22) reddetmekten kendini alamamıştır. Diğer mutezililerin nefyettiği gibi o da Allahın yanı sıra ondan başka bir kadimin olmasını nefyeder. Ehli sünnetin isbat ettiği bu son yedi sıfat mevsufları ile beraber kadimdir. Bunları isbat -Allahtan başka birçok kadimlerin olmasına götürür- müstağni olan Allahın bu sıfatlara muhtaç olduğunu gerektirir. Müellif: «Müşebbihenin (benzeticiler); bilmek için ilme, kadir olmak için kudrete muhtaçtır. Eğer onlar olmasa âciz ve cahil olurdu. O gözle görür ve kulakla işitir (23) dediği gibi değildir» demektedir (24). Mutezilenin kendilerini tevhid ehli diye adlandırmalarına sebep olan ve Allahın tevhid sıfatını gerçekleştirdiğine inandıkları bu son yedi sıfatın nefyedilmesi, Allahı mahlûkata benzetme vehmini veren diğer meselelerle alâkadardır. Müellif, kuruntuları ortaya koyacak şeyleri mutezilenin uygun göreceği şekilde gidermeyi üzerine almıştır.

III

Adalet ve Allahı bununla tavsif etmek ve onu zulüm sıfatından tenzih etmek meselesi de (kaza ve kader) meselesine bağlıdır. Bu meselede ehli sünnet ve mutezilenin fikirleri arasındaki gedik büyüktür. Ehli sünnete göre insana kudret isbat eden ve ezeli kaderi nefyedene kaderci denir. Bu hususta «kaderciler bu ümmetin mecusileridir» mânasında bir hadisrivayet ederler. Kaderci ile mecusi arasındaki benzerliğe gelince: mecusiler, aydınlık ve karanlık ilahları (diye iki ilaha) inanırlar. Kaderciler de: insana müstakil bir kudret isbat ettiklerinden iki yaratıcı kabul etmiş olurlar.

Burada müellif «eğer (Allahtan kötü takdirleri nefyedene kaderci denmek) doğru olsaydı hıristiyanlaşmayı nefyedene hıristiyan ve yahudileşmeyi nefyedene yahudi denmesi doğru olurdu (25)». Sonra «eğer, siz onu kendinize benzettiniz, bir şeyi kendine isbat eden onu kendine nisbet edenden ona daha layıktır, derlerse, cevabımız, aramızdaki münakaşa kâdir olduğumuz hakkında değildir. Münakaşamız kötü kaderlerin Allaha isbatı ve onlardan münezze olmaları hususundadır (26)». Kaderci sıfatı onu nefyedenden ziyade onu isbat edene yakışır. Bunun için müellif ehli sünnete kaderci demiştir. Burada risaleyi neşreden yanlış ve müellifin sözündeki kaderci'yi Bağdadi'nin (Fark)ında adı geçen kaderci zannederek haşiyede mânasız şeyler yazmıştır (27).

(21) Risale s. 10.

(22) Risale'yi yayınlayan Müşebbihenin tefsirinde yanlışmıştır. Bağdadi'den naklettiği haddi zatında doğrudur. Burada müellifin sözünü onunla tefsir etmesi yanlıştır.

(23) Mutezilenin ehli sünnet mezhebini bu şekilde tefsiri ve onları bu yolca ilzamı yukarıda söylediğime canlı delildir ki nakil mezhebe muhafız olursa nakil tehlikelere maruz kalır.

(24) Risale s. 10.

(25) Risale s. 22.

(26) Risale s. 23.

(27) Risale s. 18.

Müellif adalet bahsine dönüyor ve ehli sünneti -kaderci- red için (Allah) insanların fiillerini yaratmış olsa ne insanları onlardan menetmesi ve ne de onları yapmalarını emretmesi caiz olurdu (28). Çünkü insanın kudreti alınmış oldukça ona emretmenin ve onu menetmenin bir faydası yoktur. «Nitekim âzalarını uzatma veya kısaltmaları için onlara emretmek doğru olmadığı gibi, zira onları istediği şekilde (kendi) yaratmıştır». «Fenalıklar Allahtan geldikçe insanı ilzam etmeye delil yoktur. Hem Allah ve hem insandan olursa ikisinin ortak oldukları işte sadece birinin azablanması zulüm olur. (29)». Allah insanın fiillerini takdir eder ve yaratır deyince Allahın adaletinin vücudu kalmaz. Mahlûkun bir işi yapmakta kudreti -kendine takdir edilmiş olduğu halde- alınırsa yaptığına karşı onu cezalandırmak adaletsizlik olur. Bu ilahi adalet, fiillerinde serbest ve kadîr olduklarını yaptıkları zaman, bütün mahlûkatı ihata eder.» İyi işlerimiz Allahtandır dememiz, onları Allah yapmış mânasına değil, bilâkis, onandır sözü, onları yapmak için kudret verdi, onları yapmaya davet etti ve yapılmalarını emretti mânasındır. Fenalıklar ondan değildir, çünkü onlardan menetmiş ve yapanları tehdit etmiştir». Fenalıklar şeytandandır, dememiz; onlara teşvik edip sapıtmaya sebep (30) oldu mânasındır. Adalet bahsine bağlı hidayet ve dalâlet (31), gücü yetmeye ceği (32) ile teklif gibi birçok meselelerde müellif kendi mezhebine göre mücadele ediyor.

Müellif, insanların din ve dünya işlerinin doğru gitmesi için Peygamberler gönderme ve peygamberliğin isbatından bahsederken peygamber gönderilmesini inkâr (33) eden Brahmaniyye ve Hz. Muhammedin peygamberliği hakkında münakaşa edip onu kabul etmiyen yahudi ve hıristiyanları reddetmektedir.

Allah, insanların iyi işlerini mukâfatlandıracağına ve emirlerine aykırı hareket edenleri cezalandıracağına dair verdiği söz elbette vuku bulacak ve ondan dönmeyecektir. İyilik yapan Allahın sevabına, kötülük yapan da azabına (34) erişecek, büyük günah işleyen günahından tevbe edip dönmezse (35) ebedî cehennemde kalacak, Haksız yere adam öldüren, mal çalan, yolcuları korkutan -yol kesen-, içki içen, bunların hepsi Kur'anın şهادetiyle (36) cehennemlik olup orada daimi kalacaklardır.

Müellif bu sözünü, peygamberimizin ümetine şefaet meselesine bağlıyor ve diyor ki: Mutezile bu şefaatin mevcudiyetine inanıyor ve ona teşvik ediyor. Fakat bunun yalnız Allahın razı olduğu salih müminlere mahsus bulunduğunu kabul ediyor. Çünkü Kur'anda «ancak razı olduğuna şefaet ederler (37)» mânasında âyet vardır. Seçtiği ve razı olduklarına şefaatin mânası daha ziyade ihsan ve bağışta

(28) Risale s. 19.

(29) Risale s. 19.

(30) Risale s. 20.

(31) Risale s. 21.

(32) Risale s. 22.

(33) Risale s. 16.

(34) Risale s. 18.

(35) Risale s. 23.

(36) Risale s. 23. İnşikak suresi 2, 3. Nisa suresi 95.

(37) Enbiya suresi 28, 29.

bulunmaktadır. Görüyoruz ki insanlar suçlu olmadıkları halde, kendilerine bağışta bulunulması için, hükümdar nezdinde şefaathı ararlar. Allah Kur'anda, teybe eden müminleri af edeceğini ve onlara sevap vereceğini, va'd etmişken -ki va'dinden dönmeyen- arşı yüklenen melekler (38) onlar için yine af dilerler. Bunu onlara daha fazla sevap verilsin ve ikram edilsin diye yaparlar (39). Ama zalimlere gelince, mutezile, Kur'an «zalimlerin sözü geçer bir dost ve şefaathı yoktur (40)» dediği için şefaathı onlara şamil olmadığını kabul ederler.

Müslümanların büyük günah işleyenler hakkında türlü düşünceleri vardır. Mürcie -müellif ehli sünneti de kastediyor- büyük günah işleyen mümindir, iman etmesiyle itaat, ve günah işlemesiyle isyan etmiştir. Hariciler ise «günahıyla beraber yine kâfirdir» demektedirler.

Müellif -mutezilenin mezhebinde olarak- mürcie (ehli sünnet) nin dediği gibi, büyük günah işleyen mümin değil, haricilerin kabul ettiği gibi de kâfir değil, imanla küfr arasında bir mertebededir, demektedir.

Mümin, imanile nail olduğu övme ve ikrama, övülmeye müstehak olduğu iman sıfatını kaybeden büyük günah sahibi erişemez. Bununla beraber müslüman muamelesi görür ve, müslümanlar arasında yaşayan gayrı müslimler gibi şeriat onu cizye vermeye zorlamaz. Bu cizyeyi vermekten imtina ettiği zaman da onunla harp edilmez. O halde, o isyan etmesiyle kâfir derecesine düşmemiştir. Bunun için ona ne mümin ve ne de kâfir denemiyeceği bir mertebededir ki Kur'anın dediği gibi ona fasık (41) denir. İşte fıkı imanla küfr arasında bir yerdir (42).

İyiliği emretme ve kötülüğü menetmeye gelince, -mutezilenin beş aslından biridir-, imkânı nisbetinde vacibtir. Sözle gerçekleşmesi mümkünse sözle, yoksa, gerçekleşmesine bilfiil çalışmalı, bu şekilde de gayeye ulaşılmazsa, bu aslı ve esası gerçekleştirmek için kılıca sarılmak caiz olur. Bu da «sizden iyiliğe, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğü meneden bir cemaat olsun (43)» mânasındaki âyete göre hareket etmektir.

Müellif -kelâm kitaplarının yaptığı gibi- risalesine imamlık (halifelik) bahsi ile son verirken, ehli sünnetin Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali) bu dört halifenin fazilet dereceleri hilafet sırasına göre olduğuna dair, sözlerini reddediyor. Burada müellifin mezhebinden bir kısım, daha meydana çıkıyor. Sahib, mutezilizliğine rağmen şii oluyor. İbni Hallegan (44): müellifin, içinde Alinin faziletlerini ve

(38) Gafir suresi.

(39) Risale s. 24.

(40) Gafir suresi 19.

(41) Nur suresi 4, Hucurat 11.

(42) Risale s. 24.

(43) Al-i İmran 100.

(44) Vefeyat 1/94, Meâhid et-Tansıs 2/157.

ona tekaddüm edenlerin halifelliğini kabul ettiği imamlık (halifelik) adlı bir kitabı vardır» diyor.

Müellif -diğer mutezililer gibi- burada Aliden önceki halifelerin halifeligi hakkında kötü bir söz söylemiyor. Fakat daha faziletli meselesinden bahsetmektedir. Mutezili olmayan şii mezhebinin halifelik ve daha faziletli meselesine temas eder (45). «Açık bir nass ile halifelik kendi hakkı olan Ali b. Ebi Talib halifeligi takıyye -korkudan susmak- sebebiyle istememiştir.» sözlerinde onlarla münakaşa etmiştir. «Haşim oğullarının efendisi olduğu halde hakkı yerine getirmekte takıyye ona nasıl yakışır. Sa'd b. Ubade muhalefetini ilân ettiği zaman, muhacir ve ensarla vuruştığı zaman Ali'den daha kuvvetli miydi? Açık bir nass olduğu sözüne gelince, bu çürük bir sözdür. Müslümanlara halife olmak gibi mühim bir işte, milletten açık bir nassın kapalı kalması doğru olsaydı, altıncı bir namazın ve Ramazan ayından başka oruç tutulan bir ayın gizli kalması mümkün olurdu» diye müellif onları reddediyor (46).

Muhammed Tanci

(45) Risa'e s. 25.

(46) Risale s. 28.

