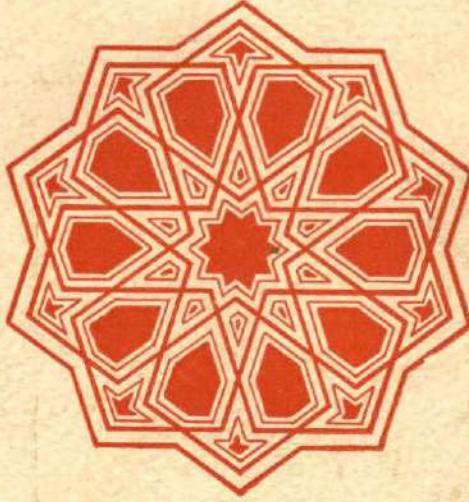


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1962

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ—1963

Yıl: 1962

Cilt: X

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1962

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ—1963

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>İslâm Felsefe ve İtikadının Garba tesiri</i> 1
Prof. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: <i>İslâmiyetin Yayılışı Sırasında Arabistana Komşu Memlekelerin durumu</i> 33
Prof. Dr. Kâmiran BİRAND	: <i>Existencialisme Üzerine</i> 41
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler</i> 49
Doç. Dr. Cavit SUNAR	: <i>Din Nedir</i> 65
Hüseyin YURDAYDIN	: <i>Üstüvani Risalesi</i> 71
Aly MAZAHERÎ	: <i>Ortaçağda Mescitler, Ramazan ve Hac Çeviren: Asis. Dr. Bahriye ÜÇOK</i> ... 79
Osman KESKİOĞLU	: <i>Cemaleddin Efgâni</i> 91
Dr. İsmail CERRAHOĞLU	: <i>Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler</i> 103
Prof. James ROBSON	: <i>İbn İshak'ın İsnad Kullanışı Çeviren: Talât KOÇYİĞİT</i> 117
Dr. İsmail CERRAHOĞLU	: <i>Muhyiddin el-Kafiyeci ve "Et-Teyisir fi kavaidi İlmi't-Tefsir" adlı Risalesi</i> 127
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>İstatistik ve Anket Usulleri</i> 133
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>Yaşlara göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde bir Anket</i> 141
Halil ASLANGÜL	: <i>İslâmda Resim</i> 153
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Irakta Bağdat ve El-Kındî'nin 1000. yıl Dönümünü Anma Töreni</i> 157
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>La Philosophie D'al-Kındî</i> 162
Hüseyin YURDAYDIN	: <i>Gazavat-Nameleler'e Ek III</i> 167
Asis. Dr. Esat KILICER	: <i>Kitap Tahlili</i> 175

УРЕ ДУ ВЪ КИТОРЪ	УРЕ АУРО	112
НОУ ДУ ДЪКУАДИ	УРЕ АУРО	113
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	114
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	115
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	116
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	117
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	118
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	119
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	120
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	121
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	122
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	123
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	124
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	125
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	126
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	127
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	128
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	129
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	130
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	131
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	132
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	133
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	134
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	135
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	136
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	137
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	138
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	139
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	140
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	141
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	142
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	143
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	144
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	145
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	146
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	147
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	148
ОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	149
НОУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ ДУ	УРЕ АУРО	150

İSLÂM FELSEFE VE İTİKADININ GARBA TESİRİ

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Ankara Üniversitesinde Ord. Profesör

İslâm Felsefe ve itikadı 7-10. asırlar arasında yayılmış, büyük eserlerini vermiş ve 11-13. asırlar arasında Garba tesir ederek bugünkü Garp medeniyetinin doğmasına sebep olan Renaissance'a zemin hazırlamıştır (1). Bu meseleyi tetkik için önce Yunan ve Hind-İran tesirlerini mezc ederek İslâm medeniyetinin büyük eserlerini nasıl meydana getirdiğini, sonra da bunların hangi yollardan ve nasıl Garba geçtiğini görmelidir. Atina felsefe mektebinin tahribinden sonra filozoflar İskenderiye'ye göçmüşlerdi. Uzun müddet ilim merkezi İskenderiye idi. Bu şehir kütüphanesinin Hz. Ömer tarafından yakıtıldığı hakkındaki yanlış iddiaya mukabil, İskenderiye kütüphanesinin İslâmlardan önce bir kaç yangın geçirmiş olduğu muhakkaktır. (2) Bunların tesirile ilim merkezi İskenderiye'den, önce Antakya, Urfa, daha sonra Harran'a geçtiği biliniyor. Abbasiler zamanında Harran mektebine mensup bir çok âlimler Bağhdad'a gelmeğe başladılar.(3) Abu Djafer al Mansur'un Bağhdad'da kurduğu Beyt ül-Hikme Tıb, nücüm, hendese, felsefe, tarih kitaplarının tercümesile meşguldü. Mehdî zamanında alakâ yazıfladı, "zanâdika"nın nufuzu çoğaldıkça tercüme hareketi azaldı. Harun-ül-Reşid zamanında tekrar başladı. Beytül-Hikme'de bir çok daireler yapıldı. Yuhanna b. Masivayh Amuriyye ve Ankara'dan kitaplar nakl etti. (4) Suryanîden, farisîden tercümelere yapıldı; Me'mun daireleri genişletti. Muhtelif memleketlerden kitaplar getirtti. Yunanca, suryanca, farsca, ibranî hind ve habeşî dillerindeki kitapların sayısı arttı. Sehl b. Harun'u emin tayin etti. Said b. Harun onun yardımcısı idi. Yuhanna b. al-Batrik felsefî tercümelere memur edildi. Musâ al-Khwarazmî'nin üç oğlu Muhammed, Ahmed, Hassen İslâm matematiğinin kurucuları idi. Hunayn b. İshak, İshak b. Hunayn, Ömer b. Ferrukhan-al Taberî başlıca mütercimlerdi. 9. asır ortalarında Al-Mutevakkil ikinci dafa Beytül-Hikme'yi açtı. 992 de vezir Ardaşır çok zengin bir kütüphane ve Darül-'ilm adını alan bir Akademi kurdu. (Bu Akademi 1055 de bir yangında harab olmuştur.) İlmî tetkikler genişledikçe resmî hastanelerde de araştırmalar yapılyordu. Böylece Al-Mervezî, Farabî yetiştiler (5). Tabakat sahipleri onlara "tabib", "feylosof" ve "mantikî" diyorlar. Bu büyük mütercimler arasında Abu Bişr Metta, Yahya b. Adî ve onların talebesi Abu Suleyman Siczî'yi ayrıca zikr etmelidir. (6)

Kayrevan'da Aglabîlerden İbrahim b. al-Aghlab tarafından 800 de bir Beytül-Hikme kuruldu. Esed b. al-Furat bunu tesise memur edildi. İshak b. Umran felsefe kitaplarını şerh

1) O' Leary, How Greek Science passed to the Arabs

2) P.Moreaux, Les Listes anciens des ouvrages d'Aristote, Louvain, 1951; Mehmet Mansur, İskenderiyye Kü tûphanesi, İstanbul; Meyerhof, Von Alexandrien nach Baghdad, Leipzig

3) Hilmi Ziya, Uyanış devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul Vakıf matbaası, 1935; Hilmi Ziya, İslam Medeniyetinde Tercümelere ve Tesirler, birinci eserin ilâveli baskısı, 1947; Tahir Harimi Balcıoğlu, İslam Medeniyetinde Kütüphaneler, Balıkesir, 1930

4) Spuler. Früh-islamischen Studien

5) Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, 1954

6) İbn Ebi Usaybia, Uyunül -enba' fi Tabakat-il Etibba'; İbn al-Kiftî, Tabakat al -Hükema; Şehrizori, Tabakat al- Hükemâ; Tetimmei Sivan al- Hikme

etti. Bu Beyt ül-Hikme İslâm ilminin Garba geçmesinde mühim rol oynadı. (7) Burada bir çok hiristiyan talebe okumakta idi. Şarkdan (Irak, Şam ve Mısır'dan) mühim kitaplar getiriliyordu, yeniden yazdırılıyor ve şerh ediliyordu. Abu al Yesr İbrahim b. Ahmet al Şibanî, İbrahim b. Ahmed b. al Aghleb, Abu'l-Abbass Abdullah, Ziyadetullah bu Beyt ül-Hikme'nin inkişafında mühim hizmeti olan devlet reisleri idi.

1004 de Kahire'de de bir Dar ül-Hikme kuruldu. Fatımîler oraya binlerce kitap getirdiler. Makrizî'ye göre Al-Hâkim bi-Emrillah (985-1019) kendi kitaplarını oraya nakl ettirdi. Fatımîler bu Dar ül-Hikme'nin evkafını arttırdılar (8). Âl-i Ammar Tarablus Şam'da da bir Dar ül-Hikme kurdu. Âl-i Hamdan zamanında Abu Talib b. Âmmar ilk dafa 1071 de istiklâl kazandı ve bu ilim müessesesini tesis etti. Gibbon'a ve Djordji Zeydan'a nazaran haçlılar bu müessesenin çok zengin kütüphanesini yaktılar. (9)

Maraga'da Hulâgû zamanında Nasîrüddin Tusî bir Dar ül-Hikme kurmuş; Irak, ve Şamdan kitaplar getirtmişti, yanında bir de rasadhane tesis etti. Hulâgû bu teşebbüsü himaye etti. Yanında Fahrüddin al-Maragî, Rukneddin al-Estarabadî Kutbüddin Shirazî, İbn al-Favatî, v.s. vardı. (10)

Halife Al-Mutevekkil'in veziri Fath b. Hakân tarafından hususi olarak Hazânat ül-Hikme kuruldu (846-861). Samanî hükümdarı Mansur b. Nuh (961-977) Şıvan al-Hikme'yi kurdu: Razî, Balkhî, Farabî, İbn Sina orada yetiştiler. İbn Sina Sıvan al-Hikme'nin ehemiyetini anlatıyor. Farabî oranın kütüphane müdürlüğünü yaptı ve orada Al-ta'lim al-Sanî'yi yazdı. Djafar b. Hamdan ül-Musulî de Dar al-İlm'i kurdu. (11)

Felsefe ve ilimde ilk mütercimler arasında Sabit b. Kurra, Kuvayrî, Yuhanna b. Haylan, Haylan, Abu Yahya Zakariyya al-Mervezî, İbn Karnib, nihayet El-Kindî ve Farabî nin adlarını zikr etmemiz lâzımdır. (12) Bu tercümelemler Yunancadan Arapçaya değil, daima ikinci elden ve suryanceden Arapçaya yapılıyordu. Tercümelerin doğruluğunu temin için aynı eserin bir çok dafalar tercüme edildiği vardı. Önce halifeler, daha sonra bütün İslâm devlet reislerinin himaye ettikleri bu ilim faaliyetine katılanlar Müslüman, Yahudi, Hiristiyan hatta manichéen'lerdi. Müslümanlar da Araplardan başka, İranlılar, Türkler, Hindliler ve başka İslâm kavimleri idi. Bundan dolayı Yunan ve İran-Hind tesirleri ile vücuda gelmiş olan İslâm medeniyetinin teşekkülünde Orta ve yakınoğunun bütün kavimlerinin, islâmî zihniyet ve gayeye tâbî olmak şartile, müslüman olsun olmasın bütün din ve mezheblerin hizmet ve rolü olmuştur. (13) Yine bu yüzden, önce harareti bir tercüme faaliyeti ile başlayarak sonra orijinal eserlerin telifi ve fikir ibdaları şeklini almış olan İslâm medeniyetinin bu yaratıcı faaliyeti hakikaten milletlerarası ve insanî büyük bir hareket olmuştur. Onun bu geniş ölçüde gelişmesi bilhassa Abbasî'lerden beri felsefî ve ilmî zihniyet bakımından tam bir *tolérance*'in hakim olması ve çok dafa zannedildiği gibi taassubdan eser bulunmaması idi.

Helenistik tesir derecesinde olmamakla beraber gnosticisme, manicheisme'in ve bu kanaldan Hind'in de tesiri vardır. İbn Nadîm'e göre Manî'nin babası Fattak b. Ali Behram

7) Kayrevan devleti ve ilmî hayatı hakkında Bk: Corji Zeydan, M. İ. Tarihi;

8) Fatımîler zamanında Mısır için Bk. Dürret-ül-eslâk; Makrizî'nin Haitat'ı, v.s.

9) Corji Zeydan İslam Medeniyeti Tarihi

10) Hulâgû zamanında Nasireddin Tusî ve Dar-ül-Hikme hakkında Bk. H.Z. Ülken İslam Medeniyetinde Akademiler ve Medreseler. Eğitim Hareketleri Dergisi, 1960, F. Köprülü, Maraga Rasadhanesi, Belleten,

11) Sıvan al-Hikme (Tetimme) Farabî ve İbn Sina'nın hayatları hakkında

12) İbn Nedim, Fihrist

13) Corji Zeydan, Medeniyeti İslamiyye Tarihi, mütercimi Zeki Magamiz, Barthold, İslam Medeniyeti Tarihi: Spuler, Früh-islamischen Studien

idi. Sabîî'lerde münasebeti vardı. Doktrinini Babil dilinde telkin ediyordu. (14) Şeytanın, Allah'ın kulu olacak yerde ezeliyetten beri var olduğunu, iyiliğe karşı kötülük prensipi halinde mücadele ettiğini söylüyordu. Peygamberleri ve Tevrat'ı inkâr ediyor, yalnız İncil'i, A'mâl-i rusul'ü ve Saint Paul risalelerini kabul ediyordu. Mânî'nin eserleri İran'da yasak edildiği için İran dışında, hristiyan memleketlerinde ve Orta Asyada yayılmıştı.

Abbâsî halifeleri bir müddet saraylarında mani (15) katipleri kullandılar. Bu devrin en mühim mütercimi İbn ül-Mukaffa idi. Mu'tazila'den Cahiz mânî (***) tercümeleri ve tesirlerini tenkid etti, ve az sonra bu hareket resmî takibata uğradı. (16) Bunlara – sızıntı halinde de olsa– mazdâisme tesirlerini katmalıdır. Dr. Mehmed Muin "Mazda yasna ve tesir an der Edebiyat ı Parisi" adlı eserinde bu tesiri incelemektedir. (17)

Max Horten bir zaman İslâm düşüncesi üzerinde paganist Hind tesirlerini mübalâğa ediyordu. Ona göre tasavvuf doktrininin bir çok cereyanları o asıldan gelmektedir. (18) Fakat L. Massignon bu iddiayı reddetti. Massignon'a göre eski hind doktrinlerinin İslâm üzerinde tesiri ispat edilemez. Tam tesine, ilk İslâm istilâsından beri, daha sonra Gaznevî ve Mogol-Türk İmparatorluklarında İslâm din ve fikrinin hind üzerinde büyük tesirleri olmuştur [–L. Massignon *Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, 1922.–] (19) Tarikatlar vasıtasile islâmî doktrin Hindistana girmiş ve müslim olmıyan hinduların üzerinde vahdet-i-vücut telâkkisinin büyük tesiri olmuştur. Fransız şarkiyatçısı, bunun için bilhassa El-Birunî'nin Kitabal-Patanjal al-kebir'ini ele alıyor, gerek onun gerek sonradan Horten gibi garphıların ileri sürdükleri iddiaları tenkid ediyor. (20)

Bununla beraber, hind matematiği ve hind edebiyatından tercüme yapılmıştır. Kelila ve Dimna bu sırada tanınmış, sonradan Türkçeye de Hümayunnâme adı ile tercüme edilmiştir. Hesab ı-gubarî diye tanılan Hind hesabı bu sırada öğrenilmiştir. Abdullah b. Ali "Şirk al-hindî" adlı eseri bu sırada fârisîden arapçaya tercüme etti. Salih b. Bahla Hind tıbbına dair tercüme yaptı. Cafer b. Yahya birçok şark eserini arapçaya çevirdi. Fakat hind tesirlerinden mühim bir kısmı İran vasıtasile geliyordu. Bir çok eserler önce hindceden farsçaya, oradan arapçaya nakl edilmiştir. (21) Ayrıca Yunan tesirinin de kısmen İran yolundan geldiğini işaret etmelidir. Çünkü Şapur zamanında Bizans şehirlerinin istilâsı ile ele geçen eserlerden bir kısmı Şapur'un kurduğu Gunde-Şapur medresesinde farsçaya çevrilmiş bulunuyordu (22) Abbasîler zamanında ilim ve felsefe hareketi başlayınca bu medreseye mensub âlimlerin de faydası oldu. İbn Abi Uşeybia, İbn Nedim, İbn al-Kıftî, Abu Şâid Şahrzurî, v.s. gibi tanınmış "Tabakat" sahipleri müellif ve mütercim listelerinde daima İran ve hind menşesine bir fasıl ayırmaktadırlar. (23) Fakat bunlardan bir kısmının yine Yunan ilim ve felsefesine ait olduğunu unutmamak şartile, bu tesiri hesaba katmalıdır.

İslâm ilim ve felsefesi, tecüme humması geçtikten sonra 9–11. asırlarda olgunlaştı, ve 12. asırdan itibaren Sicilya ve Endülüs yolundan Garba geçmeye başladı. Bu suretle Garpda da

14) İbn Nedim, Fihrist

15) Alfariç, Les Écritures Manichéennes, E. Nourry, Paris, 1918, 2 vols;

16) A. Badavî, El-İlhâd fi'l İslâm. Mısır, Kahire

17) Doktor Mehmed Muin, Mazda -Yasna, tesir an der Edebiyatı Parisi, 1939

18) Max Horten, Die Philosophie der İslam, München, 1924, Der indische Geistesstypus (171–207)

19) L. Massignon, Max Horten adı geçen kitabı hakkındaki tenkid yazısı: Der Islam, dergisinde.

Massignon ayrıca bu konuda Essai sur la lexique de la Mystique Musulmane adlı eseri içinde uzun fasıllar avırmaktadır.

20) Köprütü kütüphanesi, ; Bu eser Helmuth Ritter tarafından Oriens dergisinin içinde neşr edilmiştir.

21) İran-Hind tesirlerine dair, Bk. Massignon, adı geçen eser; Spuler, Früh-islamische Studien, v-b

22) Spuler, Zabibullan Safa ve Dr. Muin'in eserlerinde etraflı bilgi vardır.

23) Tabakat kitaplarında İran menşeci hakkındaki bahisler

büyük bir tercüme devri açıldı. (24) Calinos'la (Galien) bir ayarda tuttıkları Abu Kasım Allaf b. Abbas (Albucasis)in tedavi usulleri Garp'ta tatbik ediliyordu. Abu Zekeriyya al-Avam'ın ziraat esaslarını tesbit eden Kitab al-hulâsa'sını Don Jose Antonio Banqueri latinceye tercüme etti. Lâtinler eczacılıkta en büyük âlim olarak İbn Zahr'ü (Aben Zohar) tanıyorlardı. Riyaziyatta mütemediyen İslâm eserlerini tercüme etmekte idiler. O derecede ki, artık eski Yunan riyazîyesini bir tarafa bırakmışlardı. Asıl büyük İslâm riyazîlerini Endülüslü Araplar vasıtası ile tanıdılar. Bundan dolayı, birinci plânda Endülüslülerin tıbbı, eczacılığa ondan sonra Felsefeye dair eserleri de bunları takib etti. Âli b. Abdurrahman b. Yunus (Ben Jonis), Abu Ali Hassen (Alhacen), Muhammed b. Cabir al Battanî (Albatagnus) lâtinlerin ilk tanıdıkları İslâm riyazîleri idi. Garp musikisi İslâmlarla temastan önce yalnız kilise ilâhilerinden (*hymne*) ibaretti. Onu mazbut bir nota ile derinleştiren İslâm-şark musikisi oldu. Sol anahtarını ve beş çizgili notayı ilk defa İslâmlar kullanmışlardır. Bu sırada İslâm musikîşinaslarından Abu-l Farac Ali b. Muhammed'in "Madjmuat al-alhân" adlı eseri ile Farabî'nin Kitab al-Musikî si tercüme edildi. Tulaytula'da (Toledo) İslâm musikîsinin tesirini gösterecek mühim vesikalar vardır. Alphonse le savant'ın bu sırada yazdığı bir eserde, 1170 de rahip Guy d'Arezzo tarafından icad edilen bir notadan ve ondan önce İslâmlardan geçeni beş hatlı ve anahtarlı notadan bahsedilmektedir. Bu kitaba göre magribî havaları ve şark musikî nazariyeleri Garp musikîsinin kilise ilâhilerininin darlığından kurtarmıştır. (26)

Salerno mektebi önce İslâmlar tarafından kurulmuş, sonradan İtalyanların eline geçerek devam (27) ettirilmiştir. Orası hararetle tercüme faaliyetinin merkezlerinden biri idi. Bu tercüme sırasında bir çok arapça kelimeler Garp dillerine geçmeye başlamıştı. Alambic, alkalis, alcalin, alkool, alkermes, alchimie gibi kimyaya, alkarismi (algoritmi), algèbre, chiffre, zéro gibi matematiğe, sucker, coton, safran, artichaut (al-harşuf), orange (=narenc) musc, sirop, alcove, amiral, boussole, v.s. gibi ziraate ve umumi hayata ait bir çok kelimeler bunlardandır. (28) Rakkamlar ilk önce Hindliler tarafından kullanılmıştır. İlk İslâm riyazîleri meselâ al-Khawarazmî buna hesab-ı hindi diyordu. Endülüste hesab-ı-gubarî tabiri kullanıldı. Bunun esası bir dairenin amudî iki çapla bölünmesidir. Daire sıfırı göstermek üzere çapların türlü parçalarının alınması birden dokuzaya kadar sayılara delalet ediyordu. Bu şekillerin az çok değişerek garba geçmesi Romalıların şifreleri yerine kullanılan bugünkü rakkamları meydana getirmiştir. (29) Kâğıt önce Çinde ve Türkler arasında kullanılmıştır. Kuteybe Semarkand'e geldiği zaman orada kâğıt ve çini tezgâhları bulmuştu. Bundan pek az sonra Mekkeli Yusuf Amru 706 da ipek yerine pamuktan kâğıt yapmaya başladı. İkinci Henri zamanında bütün Avrupa'da Dımışk kağıtından bahs ediliyordu. 1270-1300 arasında kâğıt Avrupaya girmiştir. Pusla ve barut da Çinlilerden Türklere, oradan Araplar vasıtasile Avrupa'ya geçmiştir. (30) Puslanın Gioja d'Amalfi tarafından icad edilmiş olduğu hakkındaki rivayet yanlıştır. Matbaa bir nevi iptidai litografya halinde ilk önce Çinliler tarafından kullanılmıştır. Türkler vasıtasile Araplara geçtikten sonra bir parça tekâmül

24) Aldo Mieli, La Science Arabe, ; Pierre Duhem, Le Système du Monde, de Platon à Copernic, vol. III,

25) İslâm Tıbbının ve ilminin Garba geçişine dair eserler için Bk. H.Z. Ülken, İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesisler, 1947;—, İslâm Felsefesi Tarihi, 1954. Akyığıt zade Musa, Garp Medeniyetinin Esasına bir Nazar, Zaman kütüphanesi, 1324

26) Henry George Farmer, A History of Arabian Music to the XIII e Century, Luzac, London, 1929

27) Picavet, Histoire de la Philosophie médiévale, 2 vols; Et. Gilson, Histoire de la Philosophie du Moyen-Âge

28) A.zade Musa, Garp Medeniyetinin esasına bir Nazar

29) Matematik tarihine dair eserler için Bk. Salih Zeki, Asâr ı Bâkiye, 3 cilt; Türk Tarihi müsveddeleri içinde Fatîm efendi ve Hüsnü Hamit tarafından yazılmış kısımlar; H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, 1946; Aldo Mieli, la Science Arabe, v.b.

30) Gina Lombroso, La Raçon du Machinisme,

etmiştir. Garplılar parçalara bölünmemiş, tahtadan oyulmuş matbaayı Endülüsten öğrendiler. Güttenberg zamanında harfler ayrı ayrı oyulmağa başladı.

İslâm medeniyeti Endülüs ve Sicilya'ya doğru yayıldığı zaman Garbın sınırları üzerinde bulunan bu yeni bölgelerde bir çok ilim ve felsefe merkezleri, medreseler kuruldu. Dünyada ilk üniversite mahiyetindeki medrese İslâm âleminde kurulmuştur. Bu da Selçukî veziri Nizam ül Mülk'ün Bağdad'da kurmuş olduğu Nizamiyye medresesidir. (31) Abbasî halifeleri ve Selçuk hükümdarlarının birleşik teşebbüsü ile o sırada İslâm âlemini tehdid eden batını ve ismaili hareketlerine karşı mücadele için kurulmuş olan bu medreseyi(32) az sonra bir çokları takip etti: Mustansiriyye, Kamiliyye, Firdavs, v.s. medreseleri gibi. İslâm dünyasının Garba yakın kısımlardaki medreseler de bunları takip etti. Gırnata, Kurtuba, Eşbiliyye Tulaytula medreselerinden her biri büyük birer üniversite idi. Bu müesseseler yalnız öğretim değil, aynı zamanda ilmî araştırma ve inceleme sahaları idi. Büyük İslâm hekim, riyazî ve feylozofları eserlerini burada vücuda getiriyorlardı. Gırnata'da Sultan medreselerinden başka aynı mahiyette bir de İbn Ezra medresesi vardı. Bu medreselerin ünü ve şanı o kadar büyüktüki, tahsil için bir çok yahudi ve hristiyan gencini çekmekte idi. Bazı İslâm hekimlerinin tedavi için çağrıldıkları, hatta bazılarının ziyaret edildiği biliniyor. Asturia krallarından birinci Sancho 598 de tutulduğu bir hydropisie hastalığından kurtulmak için Kurtuba'ya, İslâm hekimlerini ziyarete gelmişti. Bu medreselerde eczacılığa (şaydalâniya) dair bilgileri İbn Zohr (33), riyaziyatı İbn Yunus, Abu Ali Hassen, felsefeyi İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd okutuyordu (34) İslâm ilmini etrafa yayan bu medreselerin karşısında Garpda bu ilmi almağa çalışan bir takım yeni üniversiteler teşekkül ediyordu. Bunlardan en mühimleri İtalya'da Salerno, Fransa'da Boulogne, Montpellier Üniversiteleri idi. Arapçadan lâtinceye, İbrani'den lâtinceye, bazen arapçadan önce romane diline oradan lâtinceye bütün tercümelemler bu müesseselerde yapıyordu. Onlar adeta Magrib İslâm medreselerinden etrafa yayılan ilmi toplamak için kurulmuş bilgi âhizeleri idi. Onlarda asırlarca İslâm tıbbına ait tercümelemler okutulmuştur.

İslâmlarla temastan önce Orta çağ kütüphanelerinde bulunan eserler müellif ve nevi bakımından çok fakirdi. Meselâ Saint Gall kütüphanesinde felsefe namına Apulée'nin kitapları, Isidore ve Cassidore'un kitapları, Boéce'in bir kaç eseri, 11. asırdan beri bu zatın mantık kitapları bulunuyordu (35) Her türlü ilmî araştırma vasıtasından mahrum olan bu devirdeki Garp düşüncesinin biricik silahı mücerred ve kelimeci münazara (= *Dialectique*) idi. Çok dar ve gerçek ile ilgisiz sorular etrafında asırlarca süren bu sonuçsuz, boş münakaşalar işte bundan ileri geliyordu. Halbuki aynı asırlarda Şarkta Farabî, İbn Sina, Razî, Nasîr Tusî gibi müsbet ilimler ve felsefe alanında çok feyizli araştırmalar yapmış büyük düşünürler yetişmiş bulunuyordu. İslâm medeniyetinin fikrî seviye bakımından bu ölçülmez yüksekliğini garplılar artık yavaş yavaş görmeye başlıyorlardı.

11 nci yüzyıl sonlarında Avrupa'da Şark'a karşı alâka uyandı. Haçlılar, Endülüs ve Sicilya medreseleri, nüfus kesifliği ve iç temerküz karşısında eski Garp okul ve ilim sisteminin yetmezliği İslâm âlemi ile temas etmeyi zarurî kılıyordu. İlk defa rahipler arasında Fransa'da ve bilhassa Normandia'da ilim hareketleri gelişti. Fransız kralı Capet hanedanından Robert, Gilbert'e talebelik etmiş olup ilim destu diye tanılıyordu. Güney İtalya'yı, Calabria'yı Sicilya'yı-

31) Asad Talas, La Madrasa Nizamiyya et son histoire, P. Geuthner, Paris,

32) Jabre, Gazzali hakkında etraflı bir tetkiki Kahirede neşredilen «Mélanges» da çıkmıştır [Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire]

33) İbn Zohr (Avenzohar) hakkında Fransızca yayınlar vardır.

34) Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe

35) Emile Brehier, Histoire de la Philosophie

istilâ ettiği zaman İtalya medreselerini görerek oradan bir çok şeyler nakl etti. (36) Bu suretle Sicilya ve Napoli medreseleri İslâm ilminin Garba sokulması için geçit vazifesini gördü.

1) Birinci safhada İtalya, İspanya ve güney Fransa'dan bir çok kimselerin islâm medreselerinde okumaya gittiklerini görüyoruz. Matematik, felsefe, tıp ve felekiyat tahsil eden bu talebeler bir müddet sonra yeni açılacak ilk Garp üniversitelerinin profesör namzetleri oldular.

2) İkinci safhada İslâm medreselerini taklit yolu ile ilk Garp üniversiteleri kuruldu. Binaların mimarî tarzı, ders programları, öğretim metodları tamamen medreselerin taklidi idi. (36) ilk defa Napoli krallığında Salerno medresesi kuruldu. Burada okutulan ilimler gramer, rhétorique, mantık, hesap, musiki, hendese ve felekiyat idi. Salerno vasıtasile İslâm medreselerinden İtalya'ya Aristo'nun eserleri ve şerhleri girmeğe başladı. Sicilya kralı ikinci Frederik ilimleri himayesile tanımıştı. Napoli medresesini kurdu. Aristo'nun eserlerini arapçadan lâtinceye tercüme ettirdi. İbn Seb'in ile felsefî mektuplaşmaya girdi. (37) Castille ve Lyon kralı onuncu Alphonse İslâm eserlerini tetkik ettirmek suretile astronomi cedvelleri yaptırdı. Bu sırada Padua, Napoli, Capua ve Toulouse, da daha sonra Lyon'da mühim medreseler kuruldu.

3) En sonra İslâm ilmi İtalya vasıtasile Fransa'ya ve başka Garp memleket'lerine girmişti. 13 ncü yüzyıl başlarında Boulogne ve Montpellier medreseleri kuruldu. Bir az sonra Paris üniversitesi faaliyete başladı. Bu sırada aynı model üzerinde Oxford ve Cologne (Köln) üniversiteleri teşekkül ederek yeni ilim İngiltere ve Almanya'ya sokuldu. (38)

Yeni ilmin Garba üç safhadan girişi bir taraftan da derin araştırmacıların yetişmesine, bunların İslâm memleketlerine giderek şahsi tetkiklere koyulmasına sebep oldu. Afrikalı Constantin, Adélar ilk defa böyle araştırmalara girdiler. 11 nci yüzyıl sonunda Kartaca'da doğan Constantin bütün Şarkta dolaştı. İslâm âlimlerinin tıbbî eserlerinden başka Hippocrates ve Galien'in arapça tercümelerinden lâtinceye tercümeler yaptı.

İslâm'da tabiat felsefesini kuran Abu Bekr Zekeriyya Razi'nin lâtinceye tercümesi, İslâm felsefesinin Garba girişinde mühim bir adım teşkil eder. (39) Feylosofun en büyük eseri olan Kitap'al Havî, (*Liber de Continens*) adı ile bir çok defalar tercüme edilmiş ve basılmıştır. İlk önce 1486 da Brescia'da, sonra 1500 de, 1506 da, 1509 ve 1542 de Venedik'te basılmıştır. İlk tercümesi, Faraqut diye tanılan Faradj b. Salim adında ve Salerno'da tahsil etmiş bir yahudi tarafından yapılmıştır. Bu zat bundan başka al-Havî'yi Napoli kralı Conrad Hohenstaufen'in emri ile 25 cild halinde tercüme etti. Lâtince nushanın başlığı şudur: *Explicit liber XXV Elhavi Continens in medicina, que composuit Bubikir Zaccahariae-Errazis filius tractatus ex arabica in latino, p. magistra, Faragio medicum Salerni, Karoli, Brixiae, 1486. Al-Havî aslında 35 cildten merükkeptir. Eser müellifin vefatından sonra İbn al-Amîd tarafından tertib ve neşr edilmiştir. Bu çok mufassal tıb ansiklopedisi aynı zamanda Al-Câmi (lâtince Opera) veya Hâsır al-sınaat al tıb adları ile de tanılıyordu. Al-Mansurî veya Al-Kennaş adındaki eseri Samanî hükümdarı Mansur b. İshak adına neşr edilmiştir. Kennaş, bir çok eseri hindceden arapçaya nakl edilmiş olan bir Hind tabibi ve düşünürüdür. Bu eser de *Liber Albibecri razi introductoris in medicina parvus* başlığı altında Gerardus Gremomensis tarafından tercüme edildi. Bundan başka Constantin Africanus de Razînin iki başka*

36) Emile Brehier, aynı eser; Goichon, la philosophie d'Ibn Sina et son influence en Occident

37) Şerafettin Yaltkaya, Sicilya cevapları (adı geçen eserin tercümesi) Felsefe Yılıhı, sene 1936, naşiri: Hilmi Ziya Ülken

38) Garpta ilk medreselerin doğuşu hakkında Emile Brehier'nin yukarda adı geçen eserine Bk.

39) Ebu Berk Zekeriyya Razi hakkında İsmail Hakkı İzmirli'nin bu filozof için yazdığı eserle Et-Efkir-ül-İslâmî adlı esere (türkçeye çeviren: Fuat Sezgin) ve bizim La Pensee de l'Islam içinde ayırdığımız fasla, Quadri'nin Philosophie Arab adlı eserine, v.s. Bk.

eserini lâtinceye nakl etti. Razi'nin sırf felsefeye dair olan *Kitab al-İlâlî*'i tercüme edilmiştir. Constantin Africanus onun *Sırr al esrar* adlı felsefî eserini de lâtinceye şu başlık altında tercüme etmiştir: Alubreci filii Zachariae Rhaziz.—Razi'nin tesiri yalnız kendi eserlerinin lâtinceye çevrilmesi ile kalmamış, ondan bahseden sonraki islâm feylesoflarının tercümesi vasıtasile de olmuştur. (40)

Maddeciler (dahriyyun) diye tanılan uslâm feylesofları, meselâ İbn Râvendî lâtın aleminde nisbeten az tanılmıştır (41). Horasanlı İbn Ravendî (vefatı 910) vahdaniyye (*monothéisme*) fikrine hücum ediyordu. Bu yüzden hapse atılmış, sonra nefy edilmiştir. Eserleri erkenden takibata uğradığı gibi, sonradan lâtinceye tercüme başladığı zaman da ihmal edilmiştir. Materializm kelâmcılar, Al-Kindî, Farabî, Aş'arî gibi feylesofların hücumları ve devletin takibatı yüzünden unutuldu. Horasan'da Beşşar b. Bürd, Salih b. Abdal Kuddûs onun fikrini kabul ettiler. Bu materialist temayül sonradan kısmen bazı panthéiste mütefekkirlerde devam etti: Bedreddin simavî gibi, (42) —

Tabiiyyun dan meşhur Cabir b. Hayyan da simyager ve kimyager olduğu kadar feylesof olarak tanınır. (43) İslâm aleminden fazla lâtın aleminde, fakat hakiki hüviyeti değil simyager ve sihirbaz hüviyeti ile tanınmıştır. Onun devşirme eserleri arasında *Summa perfectionis magisteri* gelir. Aldo Mieli, *La Science Arabe* adlı kitabında Cabir'in lâtın aleminde tanılan bu *magicien* ve hakikatten oldukça uzak hiviyetinden bahsediyor. Nitekim Şarkda da birbirine karıştırılan bu iki hüviyeti yüzünden aleyhinde bulunanlar çoktu. İbn Khaldun Mukaddeme'sinin "İlm i-simya" bahsinde bu ilim mensuplarının buna "İlm-i Câbir" dediklerini söylüyor. Ona göre Cabir'in bir takım şifrelerle ifade ettiği simya bilgisini, Al-Macritî *Gâyat ül-hakim* adlı eserde devam ettirmiştir. Paul Kraus Cabir'e ait Arapça metinlerin mühim bir kısmını neşr etti. H. Ritter, al Macritî'nin eserini neşr etti. (44) J. Ruska bu meseleyi inceledi: [*Quelques problèmes de littérature alchimiste*, Ann. Guébbard-Séverine, VII, 1931.—]

İkhwan al-safa risaleleri İslâm felsefesinin mühim bir merhalesini teşkil eder. Orijinal olmamakla beraber Yunan felsefesinden ve şark'dan gelen bir çok fikirlerin orada ansiklopedik bir görüşle terkip edildiklerine şahit oluyoruz. 51 risaleden ibaret olan bu eserde hakim olan bilhassa Phytagoras'tan mülhem ésoérique bir görüşle tabiat felsefesinin izahıdır. (45) İkhwan al safa risalelerinin Mısır'da Fatımîler zamanında yazılmış olması ihtimali kuvvetleniyor. Burada görülen tekamül nazariyesi, esasında tasavvufun Devr nazariyesinden mülhem olmakla beraber nebattan hayvana, hayvanların istihalesinden insana kadar yükselişi sarahatle ifade etmesi bakımından dikkate değer. Bu fikrin, gerçekten, Darwin gibi hayvanlar aleminde derin bir araştırmadan çıkarılmış biologicque bir nazariye olduğu söylenemez. (46) Köklerinde tasavvufî düşünceye dayanmaktadır. Böyle olmakla beraber ifade tarzında darwinisme'e o kadar yakındır ki bir çoklarında bu kanaati uyandırmıştır. Meselâ geçen asır ikinci yarısında İkhwan al-safa hakkında tetkikler yapan Dieterici sırf bu meseleye dair bir

40) Razi'nin tercümeleri hakkında kaynak: La Pensée de l'Islam içindeki fasla, ayrıca İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler adlı kitabımıza Bk.

41) A. Badawi İlhâd fi İslâm; Cahiz, El-Beyan ve't tebyin; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi

42) Bedrettin hakkında Babinger'in eseri Dergah mecmuasında Cemal Köprülü tarafından tercüme ve neşredilmiştir. Şerafettin Yaltkaya'nın aynı zata dair bir eseri vardır. Bedrettin'in Varidat'ı Şeyhül-Islam Musa Kâzım efendi tarafından tercüme edilmiştir. (basılmamış nushası Millet Kütüphanesi, Fatih, Ali Emiri efendi kısmında)

43) Paul Kraus, Resail i Câbir ibn Hayyan, Le Caire, ; İbn Khaldun, Mukaddeme, Türkçeye tercüme eden Zakir Kadiri, Maarif Vekâleti klâsikler serisi, ; Aldo Mieli, La Science Arabe

44) Helmuth Ritter, Gayet-al Hakim, edit. critique ve müellifi El-Macriti hakkında ön söz

45) Resail i İkhvan üs Safa, Mısır, Kahire baskısı, 4 cilt

46) Bu risaleler hakkında Casanova'nın Journal Asiatique de neşr edilmiş olan makalesine Bk. janvier, 1915; ayrıca İzmirli İsmail Hakkı'nın bu mevzuda eseri var.

eser yazmıştı: *Der Darwinismus im X und XIX. Jahrhundert, Leipzig, 1876.*— Ayrıca *Die Abhandlungen der Ikhwan es Sfa in Auswahl, 1886*(47). Bu fikrin Darwinciliğin en yagın bulunduğu senelerde Garpta alâka uyandırması dikkate değer. Buna mukabil İkhwan al-safa'nın, maymundan insana doğru tekâmül hakkında fikri Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından "Ma'rifetname" de aynen benimsenmiştir. İsmail Hakkı İzmirli de aynı tezi yakın senelerde hararetle müdafaa ediyordu. [İkhwan üs safa" adlı risalesinde ve vefatından sonra neşr eilen "Mukayese" adlı kitabında] Dr. Adnan Adıvar bu kanaatlere hücum etti.

İlk meşşâî feylosofları arasında Serakhsî ve El-Kindî'yi görüyoruz. Bunlardan Garpta tanınanı bilhassa Al-Kindîdir. (48) Onun felsefesi Yahya al-Nahvî, İskender Afrodisî, Themistios vasıtasile Aristo'dan gelmektedir. Al-Kindî Aristo mantığı ile Euklides hendesini telif etmektedir. Et. Gilson Aristo psikolojisinin bu Ortaçağ folozofları elinde tekâmül ederek oradan Al-Kindî ve Farabî'ye kadar nasıl geldiğini, onlardan lâtin alemine nasıl geçtiğini *Archives de litt. médiév.* adlı dergide bir kaç etraflı tetkikle neşr etti. (49) Al-Kindî'nin latinceye tercüme edilmiş eserleri arasında şunlar biliniyor: Gerard de Cremona feylosofun bazı eserlerini tercüme etti. Platon Tibertinus hendese meselelerine dair eserini, Villeneuve derecelere ait kitabını, *De Gradibus* adı ile, Robertus Angelicus heyet'e dair bir eserini, Dragon de Azogont fizik ve meteorolojiye dair bir kitabını tercüm3 ettiler. Bu eseri önce Venedik'te (1507) sonra Paris'te (1540) tab'edildi. El Kindî'nin mühim eserlerinden olan Kitab al-iAkl latinceye Albino Nagy tarafından *De Intellectu* adı ile çevrildi (50). Quadri'nin verdiği izahata göre Renaissance'm büyük filozofu Giordano Bruno El-Kindî'den şöyle bahs ediyordu: "El Kindî ki Arap filozofudur, ilk âlimlerden ondan daha kudretlisi yoktur. İbn Ruşd onun eserlerinden faydalanmıştır. Bu da onun kudretinin bir delili değil midir?" Al-Kindî Garpta Aristo doktrininin sadık yürütücüsü diye tanındı, ve bundan dolayı da uzun müddet müşrik (*hérétique*) sayıldı. Fakat onun ve haleflerinin eserleri ile empirisme Arap aleminden garba geçmiş ve modern düşüncenin doğmasına hizmet tmiştir. Quadri'nin kaydına göre, El-Kindî'nin akıl hakkındaki eserinden başka Liber de quinque essentiis ile, Liber introctorius in artem logica demonstrationis adlı iki eseri daha Garp'ta bilinmektedir. Bu son kitap Muhammed isiminde bir talebesi tarafından toplanmıştır. ve mevsuk olduğu şüphelidir. En mühimi akıllar sınıflanmasında bir ilerleme teşkil eden birincisidir. Latin metinlerine göre El-Kindî'nin felsefesi yeni Eflatuncu bir manzara almaktadır. (51)

Farabî'ye gelince (870-950) onunla İslâm renaissance'ı en olgun devrini idrak etmiştir. Buhara yakınında Farab'da doğmuş olan Farabî'nin hayatı hakkında az şey biliniyor. (52) Steinschneider, de Boer, Dieterici, Carra de Vaux, Lacy O'Leary, Quadri, v.s. onu tetkik etmişlerdir. Farabî'nin Türkistanlı bir kumandan oğlu olduğu mahakkaktır. Fakat hayatını Bağhdad'da nasturî rahiplerinin terbiyesinde, son kısmını Halep'de Hamdanî hükümdarının

47) Dieterici, Die Abhandlungen der Ikhwan-es-safa in auswahl, Leipzig, 1886; Dieterici Darwinismus in 10 und 11. Jahrhundert, Leipzig, 1876

48) Resail i Elkindi el-felsefiyye, Abdül-Hadi Ebu Rîde tarafından neşr edilmiştir, Matbaat-ül-İtimad, Mısır, 1950; İsmail Hakkı İzmirli, El-Kindi Felsefesi, İstanbul, ; İslâm felsefesine dair bütün eserlerde El-Kindi fasıllarına Bk.

49) Etienne Gilson, Les sources gréco-arabe de l'augustinisme avicennisant, Archives d'hist. doct. du Moyen-Âge, Paris, 1930

50) El-Kindi tercümeleri hakkında Bk. Ülken İslâm Felsefesi Tarihi, 1957; Ülken. La Pensée de'İslam, İstanbul, 1953

51) Quadri, La Philosophie Arabe d'après les sources latines, Payot

52) Adnan Adıvar, Farabi, İslâm Ansiklopedi.i; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 1957; Ülken, Farabi Tetkikleri, 1951, Hayatı

* Farabî'nin İhsa - al - ülum'undan mülhem

yanında geçirdi. (53) Aristo eserlerinden mühim bir kısmını şerh etti. Ayrıca şahsi bir çok risaleler ve eserler yazdı. Meşşâî felsefesinin ilk büyük üstadıdır. Daavî-i-kalbiyye, Fusus ül-Hikem, Ta'likat, Uyun ül-mesâil, İhsa ül ulum, Fadilet ül-ulum, Tahsil üs-saade, v.s. (54) gibi şahsi eserlerinden bir kısmı latin Ortaçağında bilinmemekte idi. (55) Bununla beraber psikolojisi, metafiziki ve mantıkından latinceye esaslı tercüme yapılmıştır. Bu sayede Orta çağ latin filozofları üzerinde tesiri derin oldu. Farabî'nin akıllar tasnifi şu şekilde latinlere geçti:

Al akl b'il kuvva	—	<i>Intelektu in potentia</i>
Al akl b'il fi'il	—	<i>Intelektu in actu</i>
Al akl al-mustefâd	—	<i>Intellectu adeptus</i>
Al akl al-fa'al	—	<i>Intellectus agens</i>

12 ve 13 ncü asırlardan itibaren İslâm alemindeki ilim kitaplarından yalnız ele geçebilenler tercüme edilmiştir. Halbuki bu devir İslâm filozoflarının yazma eserlerinden bir kısmı yeteri kadar kopye edilmemiş bu yüzden latinlerin eline geçememişti. Bir kısmı da istilâlar sırasında veya yangınlarda harab olmuştu. Bunlara bir de latinlerin İslâm eserleri arasından kendi inanç ve fikirlerine uygun gelenleri seçmiş olduklarını da katmak gerekir.

Garb Ortaçağında tercüme faaliyetinin en mühim simalarından biri Dominicus Gundissalvi'dir (ölümü 1151). Ségovié'de ruhanî reis olan bu zat bir çok tercümelerinden başka, Farabî'nin felsefesini takib ve taklid eden *De Divisione Philosophiae* adlı eseri telif etti. (56) Bunda Garp Ortaçağında gelenek olan "yedi bilgi" sistemini (*trivium et quadrivium*) bozarak yerine Aristo felsefesine uygun Farabî'nin ansiklopedik tasnifini koydu. Gundissalvi tasnifinde ve ilimleri izahında tamamen Farabî'ye sadık kaldı. Garp alemi için çok yeni ve orijinal olan bu tasnif tarzı o devrin henüz açılan üniversitelerinde uzun müddet tesir etti. Bu tercüme 14 ncü asırda uyanan hiristiyan skolastik felsefesine, bilhassa Saint Thomas ve Albert le Grand üzerine tesir etmiştir. Robert Hammond, son senelerde Farabî'nin Allah'ın varlığına dair delilleri ile Saint Thomas'ın delillerini mukayese ederek Farabî'nin hiristiyan filozof üzerindeki tesirini ispat etmektedir. [R. Hammond, *The Philosophy of Al-farabî and its influence on Medieval Thought*, Nev-York, 1948.-] (55)

Farabî'nin hareket isbatı

Bu dünyada hareket eden varlıklar vardır +. Her varlık bir muharrik tarafından hareket ettirilir. v.s.

(*Uyun al mesâil*)

Saint Thomas

illa-t-Fa'ila

Bu dünyada bir fa'il illetler nizamına şahid oluyoruz.

(Summa)

Saint Thomas'nin hareket isbatı

Duyularımız sayesinde aşikârdır ki bu dünyada hareket eden şeyler vardır. Her varlık başkası tarafından hareket ettirilir

(*Summa*)

Farabî

Al- İllat-al-faila

Değişen bu dünyada her varlık bir

illete sahibdir, ve bu illet başka bir eserin illetidir

(Fusus al-Hikam)

53) Farabi hakkında başlıca tetkikler: İbrahim Madkour, *La Place d'Al Farabi dans la Philosophie Arabe*; Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890; Steinschneider, *Al-Farabi*, 1868; Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medieval Thought*, New-York, 1947, etc.

54) Ülken ve K.Burslan, *Farabi, eserlerinden tercüme parçalar*. 1940; Walzer, *Felsefet Eflatun ve Eczaul Ayasofya Ktp. No. 4838 deki eserini Arapça metinlerle neşr ve Latinceye tercüme etti*. London; Farabinin Siyaset-ül-medeniyyesi Almanca ve Türkçeye tercüme edilmiştir; Türkçeye çeviren Nafiz Danışman, *Farabi tetkikleri* cildi içinde ayrıca klâsikler arasında çıkmıştır; Farabinin Garpta tesiri hakkında İslâm felsefesi tarihi adlı kitabımızla İslâm Medeniyetinde Tercüme ve Tesirler adlı eserimize, yukarıda zikredilen Robert Hammond'un eserine bakınız.

55) R. Hammond'un ve Et. Gilson'un bu konuda kısmen daha önce de adı geçen makaleleri

İlâhî sıfatlar
Allah mutlak surette sonsuz olan
bir varlıktır.

(Summa)

İlâhî sıfatlar
Allah sebebsiz nâ mütenâhî bir
varlıktır.

Siyaset ül medeniyye)

Hammond bu suretle Farabî'nin muhtelif risaleleriyle Saint Thomas'nun en mühim eseri olan *Summum Theologicum*'dan bazı parçaları metafizik meseleler dolayısıyla karşılaştırıyor, ve hristiyan filozofununun metnine sadık kalacak derecede, Farabî'den müteessir olmuş olduğunu gösteriyor.

Farabî Aristocu gibi görünmesine rağmen, şahsî felsefesinde tamamen yeni Eflatuncu geleneğe sadık idi. Bundan dolayı Garb Ortaçağında yeni Eflatunculukları faydalanmak isteyen cereyanlara, bilhassa Augustin'ciliğe felsefî dayanak vazifesini gördü. Farabî tercümeleri uzun müddet, Et. Gilson'un gösterdiği gibi, Augustin'in çağırını canlandırmak isteyen hristiyan filozoflar tarafından delil diye kullanıldı.

Büyük Arap fizikcisi İbn Heysem, aynı zamanda şüpheci (sceptique) bir felsefenin sâliki idi. Işık bahsine ait araştırmaları onu idrak psikolojisine götürmüştü. Felsefî gelişmesi şüphelilikten bir nevi criticism'e doğru idi (56) İbn Heysem'in eseri latinceye tercüme edildi. Garbta Alhazen adı ile tanıldı. En mühim eseri *Kitab al manâzır*'dır. Kemalüddin Abul Hassen al-Farisi bu eserin "*Tenkîh al manâzır*" adı ile bir hülasasını yapmıştır. İbn Heysem, devri ilmini tamamen öğrenmiş, Al Kindî, Farabî, Razi felsefeleriyle, Hunayn, Sabit, Farganî Sahl b. Bişr ve Battanî'nin ilmini karşılaştırmıştır. Fakat şüphelilikten kendi fikri terkiibine geçişini Farabî'ye borçludur 1201 de Kahirede öldü. İbn Heysem'in empiriste ve sceptique devrine ait bazı eserlerinin latinceye tercüme edilmesi Roger Bacon'un fikirlerinin gelişmesinde âmil olmuştur. Ayrıca onun optik'e dair derin araştırmalarından Garp ilmi faydalanmıştır. Bundan dolayı onun Garp fiziğine başlangıç olduğu kadar Garbdaki empirizm hareketine de başlangıç olduğunu hatırlamalıdır. Empirizm'in doğuşunda rolü Razi'den büyük oldu. İbn Heysem kıyas (*) içinde istikrarın rolünü göstermeye çalıştı. Bu meselede Aristo mantığında istikraya verilen mevkiin küçüklüğünü tenkid etti. Hatta istikrayı kıyastan daha üstün gördü. Onu doğru olan ilmi tetkiklerin esash şartı diye tarif etti.

İbn Heysem, eserinin mühim bir kısmını ışık tahlillerinden sonra idrak meselesinin derinleştirilmesine hasır etti. Karanlık, mesafe, vaziyet, cisim, büyüklük idrakleri, sonra manevî sahaya geçerek nisbet ve tenazur, güzellik idraki meselelerini inceliyor. İdrak ile teemmül arasında gördüğü münasebetler, hakiki bilginin bu ikisi vasıtasıyla vucude geldiğini izah ederken gösterdiği incelikler onun John Locke'u nasıl hazırladığını meydana koymaktadır. "Aklı suretler" (*al suvar al-akliyya*) idrakle teemmülün birlikte çalışması neticesinde zihnin inşa ettiği eserlerdir. O bu suretle Aristo'nun mantıkla metafizik arasında gördüğü birlik ve bütünlüğü redderek tam empirizm'e ulaşıyor. Bunlara bazen al suvar al-zikriyya da diyor. Böylece duyulardan idraklere, oradan hatıralara, çağrışımlara, nihayet yüksek zihni yetilere doğru çıkıyor. Aristo felsefesindeki "maddeden ayrı suretler" telakkisinden ayrılıyor. İbn Heysem bununla da kalmıyarak görme idrakinin doğru olmasını temin eden tabii şartları araştırıyor, bu suretle muhtelif doğruluk derecelerine sebep olan fizik ve fizyolojik âmiller üzerinde durarak bilgi nazariyesinde tamamen natüralist bir istikamet alıyor. Fakat İbn Heysem Farabî'nin fikirleri ile temastan sonra bu istikametten ayrılmış ve rationalism'i empirizm ile uzlaştırmaya çalışmıştır: artık bilgi, aklın sureti ile tecrübenin muhtevasını birleştiriyor demeye başlamıştır. Bu henüz Kant'ın criticism'inden çok uzak olan akıl ve tecrübe uzlaştırılmasıdır.

56) Nazif bey, İbn Heysem-ül-Hüzenî'nin eserleri, Arapça, Mısır, Kahire, 2 cilt ; İbn Heysem hakkında Bk. Aldo Mieli, La Science Arabe; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi

* Syllogisme, induction

İbn Sina Şarktaki meşşâî mektebinin zirvesi sayılabilir. Farabî'de başlayan hareket onda kemale gelmiştir. (57) İbn Sina'nın Garp üzerine tesiri büyük oldu. Lâtinceye tercüme devrinde eserlerinden bir çoğu Garplılarca tanıdı. En büyük eseri olan Şifa, *Sufficientia* adı ile latinceye tercüme ve 16 ncı asırda tab'edildi. 1912 de de Max Horten tarafından Das Buch des Genesung der Seele adı ile Almancaya tercüme edildi. Fakat gerek latincesi gerek ondan yapılmış olan bu tercüme eksiktir. Feylosofun sistemini hülasa eden ikinci eseri "Necat"-dır, ki latince tercümesi N. Caramé tarafından Roma 'da 1926 da *Metaphysica Compendium* adı ile neşr edilmiştir. Al-İşarat Goichon tarafından ancak 1951 de *Les Livres des Directives et des Remarques* adı ile tercüme ve neşr edilebilmiştir. İbn Sina'nın Kitab ün-Nefs'i latinceye *Compendium de Anima* adı ile 1546 da Andrae Alpago tarafından tercüme edilmişti. Aynı eser İngilizceye E.H. von Dayak tarafından A. *Compendium of the Soul* adı ile tercüme ve 1906 da Verone de neşr edilmiştir. Landauer in Almanca tercümesi de *Die Psychologie des Ibn Sina* adı ile 1876 da çıkmıştır. (58)

İbn Sinanın Latin aleminde tanılması, psikolojisinin latin filozofları tarafından benimsenmesi ile neticelendi. B. Haneberg bu tesirin teferrüatını gösteriyor: (*Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*, 1866. Et. Gilson da Arch. d'hist. et lit. du Moyen Age da neşr ettiği makaleleri ile bu araştırmaları tamamlamıştır). (59)

Avrupa'da 12. yüzyıldan beri İbn Sina tanılmaya başlamıştı. 10. yüzyıl başında hiris-tiyan âlemi henüz yalnız Boece'in Lâtince tercümesini, Platon'un Timaios'unu biliyordu. Bu sırada Charlemagne'in kurduğu Ecole'ler vardı. Bunlarda yalnız yedi hür sanat denen *trivium* ve *quadrivium* okunuyordu. 11. asırda Şarkla Garbı bağlayan bir yahudi feylesofu yetti. Bu da yeni eflâtuncu Salomon b. Gebirol (İbn Cebrirol) idi Latinler onu Avencebrol diye tanıyorlar. Yenbuül-Hayat adlı eseri Latinceye Fons Vitae adı ile tercüme edilmiştir. (59) İbn Sina (Avicenna) tesirlerini Garba ilk nakl eden bilhassa bu eser oldu. Bu eser sonradan Saint Thomas'nın hücumuna uğradı, fakat Duns Scot tarafından müdafaa edildi.

12 nci asır başlarında tercüme hareketi uyandı. İbn Me'mun (Maimonide) *Delil ül hâirin*'de (60) İslâm feylesoflarını, bilhassa İbn Sina'yı geniş mıkyaasta tanıtıyordu (*). Latin aleminde aynı asırda Abelard ile Saint Thomas nın mücadeleleri başlıyordu. Bu devirde Arapçadan latinceye yapılan tercüme Garbın fikir ufkunu birden bire genişletti. 1125-1150 arasında iki mühim vaka oldu: a) Organon'un tam metni bulundu; b) Arapçadan latinceye çok miktarda tercüme yapıldı, bilhassa Farabî ve İbn Sina tanıdı. (61)

12 ve 13. asırlarda Arapçadan Latinceye tercümenin yapıldığı başlıca merkezler Toledo, Burgos, Sicilya ve Napoli idi. İbn Davud ve Gundissalinus tarafından yapılan tercüme birinci derecede rol oynuyordu. Birincisi Arapça metni Romane diline çevirmiş, ikincisi Romane dilinden Latinceye nakl etmişti.

Ortaçağda klasik olan *Kitab ül Kanun fi'l tib* da önce Arapça olarak basılmış, sonra tercüme edilmiştir. 13. asırda İbn Sina'nın eserlerinin nakline diğer filozoflar arasında devam edildi. (62)

57) Carra de Vaux, Avicenne, Felix Alcan, 1900; Djemil Saliba, *Metaphysique d'Avicenne*, Paris

58) Garpta İbn Sina tesirine dair: Carra de Vaux, Quadri, Aldo Mieli, Steinshneider, Mehren, Munk, Goichon Et. Gilson, v.s. nin eser ve makalelerinde malûmat vardır.

59) Munk, *Mélanges de Philosophie arabe et juive* içinde İbn Cebrirol (Avencebrol) un felsefesi için bir fasıl ayrılmış olduğu gibi ayrıca bu zatın "Yebu'ül Hayat" adlı eseri de Fransızcaya tercüme edilmiştir.

60) Maimonide, *Le guide des égarés*, Paris,

(*) Sebuñ Nebokhim

61) Goichon, *La Phil. d'Ibn Sina dans la Pensée Occidentale*

62) Goichon, *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938

Bu tercümelerin tesirini başlıca iki zümreye ayırmalıdır: 1) Farabî ve İbn Sina'dan gelen ve avicennisme cereyanını açan tesir; b) Ghazalî'nin Farabî ve İbn Sina'dan yaptığı özetler dolayısıyla devam eden tesir. Farabî ve İbn Sina tercümelemleri Augustinus felsefesinin yerleşmesine hizmet etti. Onu teyid edecek deliller getirdi. Hippone, Doctrina Sacra adlı eserinde bu terkibi yapmağa muvaffak oldu. Bu cereyan 13. asırda büyük bir rol oynamıştır. İbn Sina hem doğrudan doğruya, hem de Augustinus'u şerh etmeğe yaradığı için Orta çağ hıristiyan düşüncesi üzerinde birinci derecede tesir eden düşünür oldu. Fakat İbn Sinacı Agustini'ciler İslâm feylosofunun esas fikirlerini kabul etmekle beraber, bazılarına şiddetle hücum ettiler. (63) Bu hareketin başlangıcı, uzun müddet Gundissalinus'a atf edilen, fakat daha ziyade Jean de Toléde'e ait olması muhtemel olan *De Anima* adlı eserden gelmektedir. Bu eser, tamamen İbn Sina'dan mühlhem olan şahsî bir eserdir. 1508 de Venedik'te basılan Şifa'nın önsözü olarak neşr edilmiştir. Bu devirde bir çok hıristiyan filozofu Aristo'nun bilgi nazariyesi yerine İbn Sina'nın bilgi nazariyesini benimsediler. Bu İbn Sinacılığın son derece gelişmesini bilhassa Roger Bacon'un İlluminisme'inde görüyoruz. Fakat bu tesir Agustini'cilerde de daha kuvvetli bir şekil alacaktır. Meselâ Albertus Magnus de Farabî ve İbn Sina'nın akıllar sınıflaması tamamen hakimdir. Saint Thomas bu feylosofları tenkid ederken yine de onların tesiri altındadır. Nitekim Ghazalî de feylosofları tenkid ederken bir çok noktalarda onların tesiri altında idi. (64)

İbn Sina Johannes Hispanus'ün gayreti ile hıristiyan dünyasında tanınmaya başladı. Bu zat bazı tercümelerinde Hispalensis diye de zikir ediliyor Aslen yahudi olup babası David idi, bazen adı İbn Davud diye geçer. İlk eseri Gundissalvi ile birlikte yaptığı *De Anima* tercümesi idi. İbn Sina'nın metafizike dair bir kaç eseri onun tercümeleri arasındadır. Hispanus bunları Opera (Mecmu'a) adı altında topladı, ve Venedik'te 1495 ve 1500 de iki defa basıldı. Bu Opera'nın içinde şu kitaplar bulunmaktadır: 1) Logika, 2) Sufficientia, 3) De Coelo et Mundo, 4) De Anima, 5) De Animalibus, 6) De Intelligentia (Kitab al'akl), 7, Philosophia Prima (Felsefe tül-Ulâ). (65)

İbn Sinanın mantık'ı Latince'den Fransızcaya 1848 de Vathier tarafından tercüme edilmiş ve Paris te basılmıştır. Feylosofun Garpdaki tesiri bilhassa Albertus Magnus üzerinde görülmektedir (1206-1280). Bu zat Aristo'nun bir çok eserlerini İslâm felsefesi zihniyeti ile anlamakta idi. Albertus'ü İbn Sina ve Ghazali ile uğraşmaya sevk edeu İbn Bacce'nin eserlerini tetkik etmesi olmuştur. İbn Sina'nın ruha ait tasnifleri aynen Albertus vasıtasile bir çok Garp Orta-çağ filozofunda görülmektedir. İbn Sina'nın Saint Bonaventure ve Saint Thomas üzerinde de tesiri hissedilmektedir. Thomas İbn Rüsd'e dair son derece derin bir tetkik yaparak orada dolayısıyla İbn Sina'yı tenkid etti. *Contra Averroistas* adındaki bu eserde İbn Rüsd'ün bütün Aristo serhlerini gözden geçirdi, üstadı Aldertüs'ün fikirlerinden istifade etti. Bu suretle İbn Sina'ya kadar çıktı. Maddeden ayrı ma'kuller (Al mufarakât) probleminde İbn Sina ve İbn Rüsd'ün nazariyelerini izah ve tenkid ettikten sonra Thomas Aristo'ya yeni bir mânâ ve istikamet veren kendi felsefesine girmektedir. Thomas'nın bu kitapdaki izahına göre İbn Sina'da külli hakkındaki her bilgi müfret hakkındaki bir teemmüle bağlıdır. Yani ancak hafıza ve hayal gibi aşağı yetiler yardımıyla ki "külli" kavranabilir. Burada feylosofun tam bir metafizik sahasında bulunmasına ragmen, tamamen natüralist bir felsefe görülmektedir. İbn Sina'ya göre ruhumuz duyular alemine

63) Et. Gilson. Augustinisme avicennisant, Arhives , etc.; M.Horten, Die Metaphysik Avicennas, Halle, von R. Haupt, 1907

64) Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, Münchgn, 1866

65) Steinschneider, Farabi

ne kadar dalarsa "ma'kul"e o kadar yaklaşır. Thomas'ya göre ise ruh duyulardan ne kadar uzaklaşırsa ma'kul'e o kadar yükselir. Onun kanaatine göre İbn Sina doktrini netfcelerine sadık olmıyan bir Eflâtun'culuktur. (66)

İbn Sina'nın eserlerinden mühim bir kısmının Latinceye tercümesi Garp fikir hayatında mühim değişiklikler yapmış olduğu muhakkaktır. E. Gilson bir makalesinde Duns Scot üzerinde tesirini açıklıyor. (*Avicenne et le point de de part de Duns Scot, Arch.* 1927(67) – Bundan başka onun ruhun tarif ve tasnifine ait düşüncelerinin tesir sahası da çok geniş olmuştur. İbn Sina ruhu hem Aristo gibi cisimlerin kemâli, *entelechia*, suret olarak tarif ediyor, hem de cisme bağlı olmıyan cevher olarak tarif ediyor. Bu ikinci tarifi Descartes da en tam şeklini alacak olan maddeden müstakil, cevherî ruh telâkkisinin başlangıcıdır. İslâm filozofu ruhun bu ikinci tarifini derinleştiriyor ve ruhun bedenden ayrı olduğunu göstermek için bir çok deliller ileri sürüyor ki, ayniyet delili, vahdet delili gibi bir çokları sonraki Garp filozofları tarafından kullanılmıştır. İbn Sina'nın ruhun cevherliğini isbat için ileri sürdüğü -ve şüphesiz kendinden önceki İslâm filozofları tarafından da kullanılmış olan- "insan-ı tâir" misali Garpta Bonaventure de ve daha sonra kilerde "l'homme volant" delili şeklinde kullanılmıştır. (68) Nihayet İbn Sina'nın néo-platonicien tesirlerle gelişen bir işrak (*illumination*) felsefesine başlamış olduğunu ve bunun da Garp Ortaçağındaki bir çok temayülleri hazırladığını işaret etmelidir. İbn Sina'ya göre al-akl al-fa al (*Intelligentia agens*) Farabî'de olduğu gibi "ma'kul suret" leri yalnız kuvve haiinde değil fiil (*acte*) halinde ihtiva eder. Augustinus'de olduğu gibi onda da bilgi "ma'kul"lerle temasdan doğar ve bu her türlü zihin amelîyesini aşan doğrudan doğruya kavrayış, Al-hads (*intuition*) ile dir. En üstün derecesi peygamberlerde bulunan bu hads kuvvesine İbn Sina "Al-kuvvet ül kudsîyye" diyor.

Bununla beraber İbn Sina tercümelerinin tam olarak yapılmaması ve yarı kalmış kısımların sonradan ele geçen Aristo'ya ait parçalarla doldurulması İslâm feylosofunun sadakatla tanınmasına engel olmuş, hatta onun hakkında asırlarca müphem fikirlerin yayılmasına bile amil olmuştur: (Hammer-Jensen, *Das sogenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles.* – M. T. d'Alverdy feylosofun 1000 ncı yıl dönümü dolayısıyla yazdığı bir makalede bu meseleyi ele aldı: *L'Introduction d'Avicenne en Occident*, Juin, 1951, Revue du Caire. – Aynı zat Baghdad'daki İbn Sina kongresinde meseleyi derinleştirdi: *Les Traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen-Age*, 1952, Le Caire. – Bundan başka d'Alverdy Archives'de Notes sur les Traductions medievales d'Avicenne'i neşr etti (1952). A. Birkenmajer, M. de Wulf için çıkan Festschri-ft'de *Avicenna und Roger Bacon* adlı makalede yeni bir mukayase yaptı. J. M. Milles, İbn Davud (*Avendouth*) hakkındaki yazısında İbn Sina tercümelerinden bahs etmektedir. G. M. Wickens in neşrettiği Avicenna adlı müşterek eserde 4 ncü fasıl "Yahudi felsefesi üzerinde İbn Sina'nın tesiri" adı ile E. J. Rosenthal tarafından, 5. fasıl "İbn Sina'nın Ortaçağ ilim geleneği üzerine tesiri" A. C. Crombie tarafından, son fasıl olan "İbn Sina ve 13. asırda Garp Düşüncesi" K. Foster tarafından yazılmıştır. Rosenthal Yahudi felsefesi üzerindeki tesirini tatbik ederken bilhassa İbn Memun üzerinde durmaktadır. Nihayet R. de Vaux'nın tesir meselesini aydınlatmak için metin tetkikleri yapmakta olan *Notes et le textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siecles*, Paris, 1934 adlı eserini zikr etmeliyiz).

Endülüslü Meşşâi feylosofu İbn Bacce Latin dünyasında Avempacce diye tanıtılmaktadır. Çok yazık ki kendisinin Arapça eserleri gibi Latince tercümeleri de kaybolmuştur. (69) Bununla

66) ET, Gilson, Arch. de Lit. med. de zikr edilen makale

67) Et. Gilson, Aynı Archive'de neşr edilen makalesi, 1727

68) Picavet, Historie de la Philosophie Medievale

69) İbn Bacce için Munk'un Philosophie Arabe et Juive'ine bakın

beraber Yahudi feylosofları onu tanıtmışlardır. 16 ncı asırda yaşamış bir Yahudi-Latin filozofu olan Moise de Narbonne eserine İbn Bacce'nin El-tedbir ül-mutavahhid'inden parçalar almıştır. Onun sayesinde bu filozofu hem Şark hem Garp dünyaları tanımaktadır. Tedbir ül-Mutevahhid aynı zamanda İbn Tofayl'in fikirlerini de hazırlamıştır.

İbn Rüşd Latin dünyasında Averroes diye tanılıyor. Hemen bütün eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. İslâm aleminde olduğundan ziyade Latin aleminde şöret kazanmıştır. Aristo'nun dünyada en büyük şarihi sayılıyor (70). İbn Rüşd yalnızca şarih değil, orjinal bir felsefe sahibidir. Garpte onun açtığı çığır asırlarca Averroisme adı ile devam etti. Son mümesili Siger de Brabante idi. Garpta onun sistemine karşı vaziyet alan ve ilk defa etraflı olarak tenkid eden Saint Thomas oldu. İbn Rüşd bütün eski Aristo şerhlerini üstadın fikrinden ayrılmış ve onu bozmuş telâkki etmekte, onu türlü neo-platonicien tesirlerden sıyrarak, olduğu gibi şerhe çalışmaktadır. Hakiki Aristo'yu arayan ve bunu daha öncekilerde bulmaktan mayus olan Ortaçağ adamları bundan dolayı Averroès'e dört elle sarıldılar.

İbn Rüşd'ün babası Murabitin zamanında Kadı al-Kudat idi. Kendisi de aynı vazifede bulundu. 1126 da Kurtuba'da öldü. Hayatının büyük bir kısmını bilmiyoruz. Olgun yaşta Eşbiliye ve Kurtuba'da görülüyor. Eserlerinde daima al-kâdî ünvanını kullanıyor. Muvahhidin hanedanı tarafından himaye edildi. Dostları İbn Zorh, İbn Tofayl onu yeni hükümdar Abd-al'Mü'min'a tanıttılar ve hükümdarın arzusu ile Aristo'nun bütün eserlerini şerh etti Bunlar bir muhtasar, bir orta, bir de mufassal olak üç şerh serisi idi. İbn Rüşd bunlardan başka Fasl al-makal, Tahafüt al taháfot gibi şahsi eserlerde vücuda getirdi.

Cassiri, Rossi, Jourdain gibi şarkiyatçılar yanlış olarak İbn Rüşd'ü Aristo'nun ilk Arap mütercimi diye gösteriyorlar. Halbuki İbn Rüşd ilk mütercim olmak şöyle dursun, Yunanca veya Süryance dahi bilmiyordu. Kendisinden önce Aristo'nun eserleri bir çokları tarafından asırlardan beri tercüme ve şerh edilmiş olduğunu biliyoruz. Fakat onun muazzam eseri en geniş mıkyaasta Aristo'yu Garba tanıttı. Bu metin ve şerhler 1552 de Venedik'te neşr edildi. Bu kataloğun Latince metinleri hakkındaki izahatı Ernest Renan, *Averroes et averroisme* adlı kitabında etraflı olarak vermektedir. Renan'ın gösterdiği gibi İbn Rüşd'de şu vasıfları ayrılmalıdır:

a) Tabib: Bunu külliyyat (Coliget) adlı eserler serisi ile verdi. b) Aristo şarihi: Bu da, 1. Aristo tarafından tefsir edilen tabiat olarak, 2. İbn Rüşd tarafından tefsir edilen Aristo olarak ele alınmıştır. (*)

İbn Rüşd büyük bir yekûn tutan Şerhlerinden başka felsefe ve diğer ilimlere ait bir çok eser de telif etmiştir.

1. Ghazali'nin *Tahafot*'una cevap olarak yazdığı *tahafot üt-tahafot* Latince ye ve İbraniye tercüme edilmiştir. (71)

2. *Fasl al makal* adlı itikad ile felsefe münasebetine dair mühim bir eseri İbranceye tercüme edilmiştir. (72) Minhac ül-edille adlı eseri de felsefe ve kelâma dairdir. İbrance ve Arapça metinleri bulunmaktadır.

3. Fıkh'a dair *El Muctahid* adlı eseri başlıca hukukî fikirlerini ihtiva ediyor. İbrance ve Latince tercümesi yoktur. Garbda tanılmıyor. Ghazali'nin Al Mustasfi adlı fıkh'a dair bir ri-

70) Ernest Renan, *Averroes*, Paris, ; Munk, *Philosophie arabe*, etc.; Quadri, *La Philosophie arabe*; Lutfi Lutfi DJum'a, *Felsefet'ül İslâm*; Gauthier, *İbn Rochd*, Paris, 1948; H.Z. Ülken *İbn Rüşd (İslâm Ansiklopedisi)*, v.s

*) Munk ve en sonra Gauthier İbn Rüşd'u telkik ettiler.

71) Mübahat Türker, *Üç Tehafüt hakkında doktora tezi*, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi

72) İbn Rochd, *Traité Decisif, Fasl-ül-makal* tercümesi, Paris, Türkçeye çeviren: Nevzat Ayasbeyoğlu İlahiyat fakültesi yayınlarından

salisini hülâsa eden eseri de bilinmemektedir. Fakat Vigillia saper Aerroris reportas in textibus legis civilis adlı hukuka dair üç ciltlik bir Latince eseri biliniyor.

4. Hey'ete dair al-madJestî (Almageste) özetinin İbrance tercümesi vardır. De motu sphearae celestis, yalnız Latincesi olan bir eserdir.

5. Tıbbî esrleri Külliyyat adı altında toplanmıştır. Lâtinçeye de Coliget adı ile ve yedi cilt halinde tercüme ve neşr edilmiştir. 2, 4 ve 7. ciltler Jean Bruyer de Champeer tarafından Collectanea de remedia adı altında toplanmıştır. İbn Sina'nın Al-Arudiyya adlı tıbbî eseri için bir şerh yazmıştır ki bu eser İbn Rüşd'ün en tanınmış kitaplarından biridir. Fakat Latinceye tercüme edilmemiştir. Tiryak (Thériaque) hakkında bir risalenin Arabca, İbrance ve Latincesi vardır.

İbn Rüşd'ün İslâm aleminde az tanınması ve felsefî eserlerinin ölümünden sonra unutulması, Arapça nüshaların İslâm memleketlerinde pek az kopye edilmiş ve yayılmış olmasından, Şarktaki asıl İslâm aleminin bu eserlerden haberi olmamasından ileri geliyor. Hayatı sonunda uğradığı nekbet de bu unutulmada âmil olmuştur. (73) Ximenez'in emri ile Endülüste yapılan büyük kitab tahribatı da bunun mühim bir sebebidir. Bu emir üzerine Gırnata meydanlarında 80,000 den fazla Arabca yazma yakıtılmıştı. Elimizde kalan bütün yazma nüshalar Maghrib'de yazılmış olanlardır. Bu izahatı Ernest Renan veriyor (74). Scaliger sonradan Endülüste yazma mushalar ararken İbn Rüşd'e ait hiç bir yazma bulamamış ve aramadan meys olmuştu. (1600 tarihlerinde). İbn Rüşd'ün tıbbî eserlerinin Arapça yazmaları felsefî eserlerine nazaran daha kolay bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün Arapça metinlerinden hiç bir kısmı 1859 dan önce tab'edilmiş değildi. Halbuki Latince tercüme daha 16 ncı asırda tamamen tab' edilmiş bulunuyordu. Bu da onun Garpta Şarktan çok fazla yayılmasının mühim âmilî olmuştur. O derecede ki feylesofun büyük Metafizik şerhî üç cilt halinde ancak 1950 de père M. Bouyges tarafından tam olarak neşredilebilmiştir. (75) Bu en büyük meşşâî feylesofunun Garba bu suretle nüfûzu İslâm felsefesinin Garp felsefesi üzerindeki tesirinin zirvesini teşkil etmektedir. Aristo felsefesinden İbn Rüşd vasıtasıyla Garba giren bilhassa felsefî yakîn'in (*certitude*) izahı, temelleri, dört sebep nazariyesi ve bunun Allah ile münasebeti, kemal ve gaye fikri (*entelechia*), kâinatta gaye ve kemal, akılda gaye ve kemal, canlı varlıkta gaye ve kemal meseleleridir. (76) İbn Rüşd ferdî ruhun ebediliği yerine insanlıkta üniversal ruh halindeki ebedilik fikrini müdafaa etmekte, bu suretle sonradan Aug. Comte felsefesinin esası olacak olan İnsanlık fikrini hazırlamaktadır. Hıristiyan Orta çağında Averroisme mensuplarının sonradan hücumu uğraması bilhassa onun dinî dogm ile uzlaşmaz sayılan bu kanaatinden ileri gelmekte idi. (77)

İşrakî felsefesi Garpta meşşâîlik kadar tanınmamıştır. Şahabüddin Sühreverdî al Maktul'ün eserleri henüz yeni tercüme edilmeğe başlamıştır. Orta çağ onu tanımıyordu. Feylesofun otuz üç yaşında Halepde idamı ve kendisinin tekfir edilmesi fikirlerinin İslâm aleminde de hakkile tanılamamasına sebep olmuştur. (78) Sühreverdî'nin eserlerinden büyük

73) Macid Fabri, İbn Rüşd, Feylesof-ı Qurtuba (Silsilet-i Qâdet 'ül-fikr, Beyrut). — M. Lutfi Jum'a, Tarih-i Felasifet-ül-İslam fi'l meşriq ve'l magrib, Mısır, 1927 [Nekbet-i İbn Rüşd, sh. 135-146]

74) Ernest Renan, Averroes, p.80

75) İbn Rüşd, Kitab Ma-baad-üt tabbiyye, édition de p. Bouyges, en 3 vols. 1938 - 42

76) Quadri, La Philosophie Arabe, etc.

77) Siger de Brabant'a kadar Avrupada tesiri için Bk. E. Brehier, Histoire de la Philosophie

78) Y. Ziya Yörükân, Şahabettin Sühreverdî, Revue Mîhrab, 1922-1923 une série d'article Max Horten, Philosophie des Erleuchten; Y. Z. Yörükân, Heyakil-ün-Nur tercümesi, Mîhrab dergileri; Saffet Yetkin, Heyakil-ün-Nur tercümesi, Maarif Vekâleti klâsikleri; Henry Corbin, Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqî) Paris, 1939; Henri Corbin, Şihabeddin Yahya as-Suhrawardi, Opera Metaphysica et Mystica, 2. vols. Brockhaus, Leipzig, İstanbul, Maarif Matbaası, 1945; H. Corbin, Pour l'Anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardi (Le Familier des Amants) pp. 371-423 in Recherches Philosophiques, II, 1932-1933, Paris Boivin

bir kısmı ilk defa Arapça ve Farsça asılları ile Henry Corbin tarafından İstanbul'da ve Tahran'da iki cilt halinde *Opera Metaphysica et Mystica* başlığı altında neşr edildi. İsrakî cereyanında eski İran tesirleri ile Yunan felsefesi tesiri birleşmiş görünüyor. Onu, umumiyetle, meşşâî filozoflarından ayıran cihet de burasıdır. Max Horten bu felsefeye *Philosophie des Erleuchtung* adı ile bir kitap tahsis etmişti. Zamanımızda Corbin'in tesiri ile existentialist'lerin, felsefi antropolojinin dikkatini çekmeye başladı.

Buna mukabil, Endülüs'de yaşamış olan İsrakî filozofu İbn Tofayl Latin aleminde Aben tofal veya Abubacher adlarıyla çok eskiden beri tanınmaktadır (1110-1185). (79) Filozofun eserlerinden çoğu kaybolmuştur: ihtimal Ximenez'in tahribatı sırasında. Fakat İbn Tofayl'in şöhretine sebep olan asıl Hayy ibn Yakdan adlı felsefi romanıdır. Bu mevzu daha önce İbn Sina tarafından ele alınmıştı. İbn Sina'nın eseri İbn al Abbriyya tarafından nazma konmuş ve Abu Mansur tarafından da şerh edilmişti. Fakat aynı konuyu ele alan İbn Tofayl'in eseri fikir bakımından tamamen yenidir. Eser Atlas denizindeki bir ıssız adada ana-sız babasız olarak doğmuş bir çocuğun kendi kendine büyüyerek, cemiyet ve medeniyet yardımı olmaksızın, bütün fikri gelişmesini kazandığını anlatıyor. Bu suretle, İbn Tofayl'e göre yüksek metafizik hakikatleri elde etmek için öğrenme ve öğretmeye ihtiyaç yoktur. Eser Latinceye Edvardo Pocockio tarafından 1671 de: *Philosophus autodidactus sive epistola ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan* adı ile tercüme ve Arabca metni ile birlikte neşr edilmiştir. O tarihten sonra Garpta bu konuda bir çok eserler yazıldı ki, bunlar arasında Francis Bacon'un *Atlantis* adlı felsefi romanı ile bir çok utopique romanlar, nihayet Robenson Crusoe ondan mülhem olmuşlardır. Eser ilk defa İbranceye tercüme edilmiş ve Moise de Narbonne tarafından da buna kuvvetli bir şerh yazılmıştı. Ayrıca Pococke eseri Latinceye İngilizceye iki defa tercüme etti. Arapça orijinalinden İngilizceye üçüncü bir tercüme-yi Simon Ockley yaptı (London, 1711). Holanda diline tercümesi Rotterdam da önce 1672 de sonra yeniden 1701 de çıktı. iki defa da Almancaya tercüme edildi. Nihayet eserin bir hülâsa tahlili ile beraber Fransızca tercümesini Gauthier 1900 da neşr etti. Bu tercüme çokluğu felsefi romanın Garp fikir hayatı üzerindeki tesirinin derinliğini gösterir.

Nihayet İslâm filozofları arasında İbn Khaldun'un tesiri üzerinde durmamız yerinde olur. 15 nci asır sonunda kuzey Afrika'da yaşayan İbn Khaldun tarihçi olduğu kadar sosyolojinin önderi ve ilk tarih filozofudur (1332-1406.) İbn Khaldun Yunan ve İslâm filozoflarına sarahatle cephe alarak, insan cemiyetlerini idealist-rationalist bir gözle tetkikin doğru olmadığını, onlara tabii hadiseler gibi akmak lâzım geldiğini söyleyen ilk mütefekkindir. (80) İbn Khaldun'un felsefeyi ilgilendiren bu esaslı fikirleri mufassal tarihi için yazdığı ve "Mukaddeme" adını verdiği kitabda toplanmıştır. Mukaddeme ilk defa Quatremère tarafından Paris'de, Mustafa Fehmi tarafından da Bulak'da tab' edildi. İlk tercümeleri Türkiye'de yapıldı (Piri zade Sahib Molla ve Ahmed Cevdet paşa taraflarından). 18 nci asra kadar Garplılar bu filozoftan haberdar değillerdi 17 nci asır sonralarına doğru d'Herbelot ondan *Bibliotheca Orientalis* de bahs ediyor. 19 asır başında Sylvestre de Sacy ehemiyetini tebarüz ettirdi. O asrın sonlarında Hammer Purgstall onun hakkında makaleler yazdı, ve "Arapların Montesquieu'sü" diye bahs etti. Garcin de Tarcy bir kaç sene sonra İbn Khaldun'un Mukaddeme'sinden bazı fasılları Fransızcaya çevirdi. Quatremère Mukaddeme nin

79) Dr. Abdül-Halim Mahmud, *Felsefet-i İbn Tofayl va Risalatuhu Hayy ibn Yaqdhan*; L. Gauthier, *İbn İbn Tofayl et la traduction de Hay b. Yaqdhan*; Munk, *Mélanges de Philisosophie*, chapitre consacré à İbn Tofayl; H. Corbin, *Notes et Gloses de la traduction de Hay İbn Yazgan*, 1954, pp. 63-112

80) Bouthoul, *İbn Khaldoun*, Payot, 1930; Abu Khaldun *Satu-al-Khusri*, *Dirasât an Mukaddamat -İbn Khaldun*, *Dar-ül Maarif bi Misr*, 1952; Mohammed Tavit al Tandji, *Al-Tarif bi İbn Khaldun va rihlatuhu Garban va shargan*, te lif: Abdurrahman b.Khaldun, *Cairo*, 1951; Fındıkoğlu ve Ülken, *İbn Haldun*, İstanbul, 1941; Kanaat Ktb.; H.Z. Ülken, *La Pensée de l'İslam*, pp. 1953 İstanbul;

metnini *Prolegomenes* adı ile neşr etti, ve muhtasar bir tercümesini yapmaya çalıştı, fakat bitiremedi. 1862 ile 1886 arasında Baron de Slane tam tercümesini yapmaya muvaffak oldu: (William Mac Gucken de Slane, *Prolegomenes*, 3 vols.1886. 1938 de bu tercümenin fotoğrafı alınmış ikinci baskısı neşr edilmiştir. Tercüme, eser üzerinde filozof ve sosyologların tetkikler yapmalarına imkân verdi. O zamandan beri Garpta İbn Khaldun'dan çok bahs edilmektedir. Bazıları ehemiyetini mübalâğlandırmışlar, onu yeni bir ilmin müessisi saymışlardır. Garphların medihlerle dolu olan yazıları henüz sona ermemiştir. Bir kısmı ona tarih filozofu gözü ile bakmaktadır. Bir kısmı da onu sosyolojinin önderi saymaktadır. Meselâ Rappoport, R. Flins N. Sshmidt onu tarih filozofu sayıyorlar. Gumpłowicz, R. Maunier, Fındıkoğlu, Satı-al Husrî tekrar Schmidt onu sosyolojinin mübeşşiri sayıyorlar. Bouthoul onda her iki vasfı gördüğü gibi muhtelif düşünürler ile karşılaştırıyor. Onda Vico'nun, Montesquieu'nün, Marx'ın, biologiğe cemiyet görüşünün önderini buluyor. F.Schulz İbn Khaldun için *Journal Asiatique*'de bir çok makaleler neşr etti (Paris, 1885); Graberg de Hemsö, Rosenthal, von Kremer, Lewine, G.Bouthoul, Gabrieli, Colosio, Ferreiro, Carra de Vaux, De Boer, G.Richter, Gauthier, A. Bombaci, Ch. Issawi, W. Fischel, C. Macdonald, Breisig, H. A. R. Gibb, R. Altamira, v.s geçen asrın sonlarından beri ondan bahs etmektedirler. Bu kuvvetli alâkanın neticesi olarak da onun tarih ve cemiyet görüşünün çağdaş mütefekkirler üzerinde tesiri olduğunu, meselâ *Untergang des Abenlands* müellifi Oswald Spengler'in inhitat felsefesi üzerinde, veya bazı marxiste'ler ve Breisig gibi tarih filozofları üzerinde tesiri olduğuna işaret etmek lâzım gelir. Kendisini halen en çok ögenler arasında Mısır'da Satı al-Husrî ile Türkiye'de Fındıkoğlu'yu görüyoruz.

İslâm dininin Garba tesiri felsefe ve fikir yayılması gibi kolay olmamıştır. İslâmiyet vahdaniyet'i neşr ettiği için karşısında asıl düşman olarak putatapıcılığı (*idolatrie*) görmüş ve önce Arabistanda sonra bütün dünyada onu ortadan kaldırma azmi ile hareket etmiştir. Yahudilik ve hıristiyanlığı Kur'an hak dini tanımaktadır, bunun için onlara karşı hiç bir mücadele hareketi açmamıştır. (81) Fakat hıristiyanlık İslâmiyeti kendisine rakib olarak görmüş ve doğrudan doğruya taaruza kalkmıştır. Hıristiyanlıkta Arius mezhebi ve Nesturilik monothéiste olmaları bakımından islâmı iyi karşılamışlardır. (82) Fakat Teslis doktrini ve monophysite hıristiyanlık İslâmiyete nazaran putperestlik bakiyelerini muhafaza etmektedirler. Eski Jupiter, Apollo ve Venus'ün yerini şimdi heykelleri ve ibadeti ile Allah, İsa ve Meryem almıştır. İslâmiyetin putkırıcılığı (*iconoclastie*) hıristiyan zihniyetine aykırı geldiği için islâmiyet aleyhinde siyasî değil dinî mücadele açmışlardır. İslâm'da "leküm dinüküm ve liye dîn" ayeti ile "lâ ikrahâ fi'd dîn" ayeti cebrî neşrin olmadığını ve dinî *tolérance*'ı gösterir. Buna karşı hıristiyanlıkta prosélytisme fikri hakimdir. Hıristiyanlık kendisinin tek yol olduğunu ve bu yolun neşrinin biricik vazife bulunduğunu telkin eder. (83) Bu eseslara rağmen İslâmiyet daha birinci hicret asrından beri her tarafta kılıç kuvvetile değil, kendiliğinden yayılmıştır. Bunun sebebini Barthold arapçanın kuvvetinde ve islâmiyetin mağlub kavimlerden müslüman oldukları takdirde vergi ve başka yükümlülükleri kaldırmasında görüyor: (84) Bu içtimâi sebeplerin büyük rolü olmakla beraber tabii ve aklî dinin benimsenmesi kolaylığını, putatapıcılık kalıntılarına nazaran insanî idealisme daha uygun olduğunu da katmahdır.

81) The verses about the judaism and the christianity in Qoran/W.C.Smith, Some similites and differences between christianity and Islam,

82) Barthod, Islam Medeniyeti Tarihi, Notlar F. Köprülü;

Tor Andrae, Les origines de l'islam et le christianisme 'traduit de l'allemand par Jules Roche, Adrien-Maisonneuve, 1955

83) H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesine Giriş,

84) Barthold, İslâm Medeniyeti teribi Türkçe terc.

İslâmın sistemine nüfuz için, tek yaratıcı Allah fikrinin ulaştığı teferrüata kadar bu bu sistemin esaslarını görmelidir. İslâmiyet, bütün Alemlerin yaratıcısı olan, hiç bir suretle insana benzemiyen, küllî ve mücerret tek Allah fikrini müşrikliğe karşı müsafaa etmektedir. Kur'an Hak dininin fitrî din olduğunu ve İbrahim'den geldiğini söylüyor. (85) İman, Muhasibî'nin dediği gibi, kalbin hür bir fiilidir. (86) Kalbde kendiliğinden bir nur olarak doğan imanda İslâmiyet hiç bir zorlama kabul etmez. Adî bilgi ile dinî bilgi olan iman ayırdırlar; fakat Kur'an ilâhî bir hikmet olduğu için bu ikisini birleştirir: "Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu?" (*) der. İslâmın prensipleri, esasında, Tevrat ve İncil'in prensiplerine uygundur. Kur'an'ın insan telâkkisi realistdir. Ne onun kötü bir mayadan yaratıldığı ve âsla düzelemeyeceğine (hıristiyanlıktaki *péché originel* gibi) ne de aslında iyi olduğu ve sonradan bozulduğuna (Rousseau'da olduğu gibi) kanidir. İnsan iyi ve kötü iki cevhere sahiptir: Beden olmak bakımından kötülüğe meyl eder, fakat ruh olmak bakımından iyi olmak istidadındadır: "İnsanı en güzel yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına attık". (**). Bu kıvrantı (*angoisse*) içindeki varlık, hırsları ve iç güdülerini tarafından sürüklendiği kadar, mahiyetindeki derin ve ulvî tarafı, aczinden kurtulma cehdini de kaybetmemiştir. Ancak o kudrete karşı gözü açık olmalıdır: "Gözüm körlüğü zarar vermez, asıl tehlikesi kalbin körlüğüdür." Fakat Kur'an kalbin gözünü açma bakımından daima ümid vericidir: "Allahın rahmetinden ümidinizi kesmeyin" diyor. (***) Kur'an bunun için de her vesile ile sık sık "cehdediniz!" diyor. (****) Cihad'ın ruhun kurtuluşu için insanın kendisiyle mücadelesi olduğunu görmiyen bir çok garp müellifleri buradan, "İslâmiyet savaş dinidir" gibi, sırf hücum için icad edilmiş garip bir sonuç çıkarmaktadırlar.

İslâm'ın bu prensipleri manevî eğitim ve ruh eğitimi olmak üzere mutasavvıflar tarafından geliştirilmiştir. Bu fikirlerin ikinci hicret asrından beri Haris Muhasibi, Harraz, Hakîm Tirmizî, Bayezid Bistamî, Djüneyd Bağdadî, Hallacı Mansur, Abu Talib Mekki, Ghazalî, Feridüddin Attar, Muhyiddin b.al Arabî, Mewlânâ Celalüddin Rumî, v.s. taraflardan felsefî ve edebî şekillerde ele alınmış ve bir çok şah-eserler meydana getirilmiş olduğunu görüyoruz. (87) İslâm metasavvıfları Avrupa'da feylosoflar kadar tanınmış değildi. Yalnız İbn Maserra ve İbn Arabî biliniyordu. Ötekiler ancak geçen asır sonlarından beri orientalisme ilgisi büyüdükçe tanılmaya başladılar. Goethe olgun yaşında Hâfiz'ı okuduktan sonra kendi "Şark Divanı'nı" vücuda getirmişti. Fitz Gerald Khayam'ın Rubaî'lerini manzum olarak İngilizceye tercüme etmiş ve büyük bir alâka ile karşılanmıştır. Nicholson Mevlânâ'nın Divan'ından ve Mesneviden bir çok tercümelerle beraber Mevlânâ hakkında ciltlerle tetkikler neşr etti. Massignon bütün hayatını Hallac Mansur'a hasır etti. Son zamanlarda Haris Muhasibî'nin eserleri üzerinde çalışmalar çoğaldı. Fakat henüz tasavvufa ait çalışmalar *érudition* sahasını aşarak doğrudan doğruya fikir adamları üzerinde ilham kaynağı ve tesir olacak dereceye gelmemişdin Aldous Huxley'in *Philosophie Eternelle* gibi eserlerinde sık sık Mevlânâdan deliller getirmesini, René Guénon gibi düşünürlerin doğrudan doğruya tasavvufdan mülhem olmasını bu halin istisnaları sayabiliriz. (88)

85) Kur'anda imanın fitri olduğuna dair ayetler vardır

86) Hâriz Muhasibi, Kitab-ür-Riâye;

*) Hel yestevî ellizine ya'lemune vellezine lâ yâlemûn

**) Halekn'al-insane fi ahsen-it-takvim

***) La taknutü min rahmet Allah

****) Cahidü

87) L. Massignon, La Passion d'al Halladj, vols; L. Massignon, Le Divan d'al Halladj édition et traduction (Extrait du Journal Asiatique, Janvier-Mars, 1921); A.J. Aberry, Le Soufisme, trad. par Jea Gouillard, édit. Cahiers du Sud, 1952.-Dr. Muhammed M. Hilmi, Al-Hayat al-Ruhiyya fi'l-Islam; Abu Abdurrahman as-Sulamî, Tabaqat alsufiyya, Al-Khanji, Mısır, 1953

Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad, Haris Muhasibi, 1933

88) René Guénon,

İslâm tasavvuf ve Kelâmı, esasında Kur'âna dayanarak ve onu açıklamakla beraber, felsefî temelleri bakımından paen ve hıristiyan düşünürlerin eserlerinden faydalanarak sistemleşmiştir. İlk mutasavvıflar yalnızca zâhid idiler. (89) Fakat gittikçe néo-platonisme'in, İran ve bir dereceye hind eserlerinin, hatta Zohar'ın tesirleri kendini gösterdi. (90) Kelâm'a gelince Dénis l'Aréopagite, Jean Damascene, Proclus, v.s. nin, Pseudo-Aristoteles'in islâm çevresine Nasturi ve yahudî mütercimleri vasıtasile sokulmuş ve onlardaki ilâhiyat fikirlerinin ilk İslâm ilâhiyatçılarına tesir etmiş olduğu tahmin edilmektedir. (91) Fakat bunlardan bazı- larının tesiri tahminin üstünde, tarihi hakikat olarak görünmektedir. Bu hıristiyan üstadları bir çok İslâm kelâmcısının hocası oldu. Meselâ Mu'tezile'nin fikirleri Origène'in tesiri altında idi. Şark hıristiyanlığının felsefî ve théologique çalışmaları ile ilk İslâm kelâm düşüncesi arasında bu suretle bağlantı kurulabilmektedir.

Mu'tezile prensipleri Ahl'üs-sünne doktrininin bir derece dışında kaldı. Fakat as'arilik asıl İslâmî akideyi temsil ediyordu. As'arilik Mu'tazile'nin müfrit akılcılığına ve ferdçiliğine karşı imancılığın ve cemaatçılığın müdafaa etmekte idi. Vakıa felsefî temelleri bakımından o da atomculuğa dayanıyordu. Fakat Aş'ari'nin anladığı atom artık Yunanlıların atomu değildi. Bu daha ziyade Hind'deki Kanada mektebinin atomculuğuna benziyordu. Bunun içindirki Horten İslâm Kelâmcılarından -bir parça haksız olarak- Hind menşei fikrini mübalağâlan- dırmıştı. (92) Quadri'nin dediği gibi, Aş'ari'ler için atom bir madde parçası değildir; var- lığın bir ânidir, bir arazıdır (accident'dır). Eğer dünya atomlardan mürekkepse, bu demektir ki o zamanlardan, yani görünüşlerden ibarettir. Asıl varlık yalnız Allaha mahsusdur. (93) As'ari'ye göre insan ruhu gerek hayatta gerek ölümden sonra bir anda doğup kayb olan bir arazıdır. Tabiat kanunları ruhumuzun alışkanlıklarından başka bir şey değildir: Ateşle pa- muğun yanması, güneşle taşın ısınması, başın kesilmesi ile insanın ölmesi arasında zarurî bir sebeplik münasebeti yoktur; yalnızca yanyana bulunma hali vardır. Onlar tekerrür ettiği için biz zarurî zannediyoruz. Bu yanyana bulunuşu tayin eden Allah'ın İradesinden başka bir şey olamaz. Tabiat kanunları da Allah'ın âdetleridir: "Âdat-Allah" Allah delideği gibi icrada muhtardır: "fâ'il i-muhtar". Dilerse ateş olduğu halde pamuk yanmayabilir, güneş taşı ısıtmayabilir. Aş'ari'ye göre Allah'ın İradesinden ibaret olan Varlığın mahiyetine insan aklı nüfuz edemez. Biz yalnız görünüşde, arazlarda, muhtemel bilgi sahasında kalmaya mahkumuz.

Aş'ari'nin delilleri Ghazalî tarafından, İbn Sina'yı tenkid ederken Tahafüt'un 18 nci faslında kullanıldı. (94) Ghazalî daha ileri giderek bunu şüphecilik şekline koydu. Sonradan İbn Rüşd "Tahafüt ül Tahafüt" da zarurî sebeplik münasebetini ve aklı müdafaa ederken Ghazalî'ye hücum edecektir. Bilgi nazariyesi bakımından dogmatizm ve secepticism veya akılcılık ve tecrübecilik, varlık nazariyesi bakımından akılla kavranan zarurî Varlık veya mahiyetine nüfuz edilemez mutlak İrade şekillerinde ve bir yanda İslâm meşşâî filozofları, öte yanda Aş'ari kelâmcılarınca ifade edilen bu iki zıd görüş İslâm Orta çağının en hararetli münakaşalarını doğurmuş ve Garp üzerindeki tesirleri de mızamanımıza kadar gelişmiştir. Kelâmcıların bu konudaki nazariyeleri Ghazalî'nin Lâtinceye çevrilen *Destructio*'-sında bulunduğu gibi, Maimonide'in İbrancesi *More Nebukim* olan Delil ül Khâirin'inde de

89) Goldziher, Le Dogme et la loi de l'Islam, trad. de l'allemand

90) H.Z. Ülken, La Pensée de l'Islam

91) Louis Garet et Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane,

92) Max Horten, Goldziher, L. Gardet, v.s.nin bu problem hakkındaki tezleri münakaşa halindedir.

93) Quadri, La Philosophie Arabe, etc.ch.I.Les origines de la spéculation musulmane le Kalam; ch. II. Les sectes dissidents, pp. 5-57

94) Ghazalî Al-Munqiz min al-dhalal, Tahafut al-falasıfa, etc,

etrafı olarak izah edilmiştir. Bu ikinci eser Fransızcaya *Le Guide des Égarés* adı ile tercüme edilmiştir. Albertus Magnus, *Physica*'sının 8 nci kitabında, Saint Thomas Summum Theologicum'da Aşarî kelâmcıları tenkid etmek üzere bundan bahs etmektedirler.

Bununla beraber, Garpta kelâmcıların tezleri uzun fasıllarla bir çok taraftar buldu. İnsan aklının varlığın mahiyetine nüfuz edememesinden ve yalnız arazları, hadisleri bilmesinden ibaret olan tez 18 nci asırda Kant tarafından yeni bir şekilde geliştirilcektir. Tabiat hadiseleri arasındaki sebeplik münasebetlerinin zarurî olmadığı ve bütün sebeplerin yalnızca âdetlerden ibaret olduğu şeklindeki görüş 17 nci asırda Malebranche tarafından Volontarisme ve *causeocasionnelle* nazariyesile müdafaa edilecektir. Bilginin zarurî münasebetleri kavrayamadığı ve zarurî zannettiğimiz münasebetlerin sırf zihnimizin alışkanlıkları olduğu şeklindeki tez Hume'un ihtimalciliği ve şüpheciliği şeklini alacaktır. Hasılı, en sonra Ghazalî tarafından ifade edilerek Garpta tanılan Aşarî kelâmının tamamen théologique mahiyette ileri sürülmüş tezlerinde, sonraki asırların felsefelerinde gelişecek bir çok fikirleri tohum halinde buluyoruz.

İslâm kelâmcılarının Garba tesiri felsefenin yanında ikinci derecede kalır. Bunun sebebi de iki din arasındaki gerginliktir. Böyle olmakla beraber İslâm kelâmcıları da kısmen olsun Garbda tanılmakta idi. Çünkü bir dafa bazı kelâmcıların filozofların eserleri vasıtasile tanılmaları, sonra da Ghazalî'nin filozoflar kadar Garpta bilinmekte olmasıdır. Saint Thomas *Contra Gentes* te tenkid ettiği kelâmcıları «*loquentes*» diye zikr ediyor. Fakat hemen işaret edilim ki bu bilgi çok eksikti: çünkü, 1) Mu'tezile ve ilk kelâmcılar hakkında ki bilgi ikinci elden geliyordu; Batı dillerine onların eserlerinden hiç bir şey geçmemişti. 2) Ghazalî'den sonraki felsefî kelâm hareketinin üstadları bilinmiyordu. Meselâ Fahrüddin Razî, Seyfüddin Amidî, İbn Teymiyye, Siracüddin Ürmevî, Seyid Şerif Cürcanî, Sa'deddin Teftâzanî, v.s. nin eserlerinden Garbın haberi yoktu. Bundan dolayı Garp Düşüncesi üzerine İslâm kelâmının tesirinden tam olarak bahs edilemez.

Bununla beraber şarkiyetçilerin faaliyeti bu konuda başladığından, 19. yüzyıl sonralarından beri kelâmcıların mühim eserleri tercüme edildi. Bu arada İmam'ül-Haremeyn'in *İrşad*'ı, (95) İbn teymiyye'nin bir çok eserleri Fransızcaya tercüme edildi (96) Ayrıca Max Horten İslâm kelâmcılarına dair büyük bir cilt neşr etti. Son senelerde Louis Gardet, Anawati ile birlikte *Introduction à la Théologie Musulmane*'ı çıkardılar. Albert Nadir *Le Système Philosophique des Mu'tazila* yı yazdı (ilk dafa Arapça neşr edilmiş olan eser 1956 da müellifi tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.) (97)

Miguel Asin Palacios bir çok eserlerinde Ghazalî'nin Garp düşüncesi üzerindeki tesirini tetkik etti. Bu tesir eskiden bilindiği gibi, yalnız 12 nci asırda Latince çıkmış olan Tahafot'un tesirinden ibaret değildi. Fakat asıl Ghazalî tesiri başka kanaldan ve daha sonra olmuştur. Makâsîd Latinceye Gundissalvi tarafından tercüme edilmiş ve 1506 da Venedikte basılmıştır. Venedik tab'ında şu başlık vardır: *Logika et Philosophia Algazelis Arabis, Venitii, 1506.* Ayrıca Ghazalî den *De Anima Humana* tercüme edilmiştir.

Asin Palacios'un *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristia no* adlı kitabında izah ettiği tesire gelince, bu da bir kaç kısma ayrılmaktadır. Ghazalî'nin kelâm ve felsefeye dair eserlerinden istifade etmiş olan dominicain rahibi Ramon Marti vasıtasile tesir bunların

95) İmam al Haremeyn Abu'l Maali, *El-İrşad*, trad. par J.D. Luciani, édit.de E.Lerour Paris, 1938

96) Contribution à une étude de la Méthodologie de Taki-d-din Ahmet b. Taymiya: deux opuscules d'Ibn taymiya, trad. franç.

97) Albert Nader, *El - felsefet al - mu'tezile*

başında geliyor. Asin'e göre önce ilk hıristiyan kaynaklarının mesela Saint Augustin'in Gazali üzerinde tesirini hesaba katmak lâzımdır (98). Vakaa Augustin'in fikirlerinin Ghazali'ye hangi yollardan ve ne suretle geçtiğini göstermek kabil olmuyorsada, Ghazali'nin yetiştiği fikir muhitinde bu tesirlerin yaygın olması çok muhtemeldir. M.Asin bu noktada iddiasını teyid edecek bir delil gösteremiyor. Fakat Ghazali'den Garp alemine intikal için pek çok vesikaya sahiptir: İslâm aleminde Abu'l Faradj diye tanınan müverrih feylosof Bar Hebraeus bu yolun üzerindedir. Suryani- Ya'kubî kilisesinin rahibi olan Abu'l-Farac 13. asırda meşhurdu. Arapca ve Suryance yazıyordu. Bar Hebraeus, Ghazali'nin İhya'sından bir çok fasılları istinsah etmiş ve onları *Ethicon* ve *Le Livre de la Colombe* adlı eserlerine [Wensinck'e göre] nakletmişti. Bu hadise Ghazali'nin hıristiyan *fikri hayatına* tesirinin başlangıcıdır. Bar Hebraeus gibi Şark hıristiyan kilisesi üzerinde büyük nüfuzu olan bir müellif Manastır tedri satında esas olan kitaplarını telif ederken Ghazali'den istifade ederse bunun sebebi, Palacios'a göre, nâkilin bu fikirleri kendi doktrinine tamamen uygun bulmasıdır. Fakat hemen işaret edelim ki Ghazali'nin sık sık ve bir çok eserinde tekrar ettiği ahiret imanı hakkındaki pragmatik delilin köklerini bizzat kendisi Hz. Ali'nin sözlerinde, Abu'l 'Alâ'nın bir şiirinde bulmaktadır. [Wensinck, aynı eserde bir çok karşılaştırmalar yapıyor]

Wensinck Ghazali'ye ait tetkikinde, Bar Hebraeus'un iki kitabının yalnız Ghazali'nin İhya'sından alınmış kısımların plânına göre hazırlanmış olmakla kalmadığını (meselâ faziletler, fazihalar, ma'nevî kemal dereceleri, v.s. benzeyebilir), fakat bu iki eserin her tarafında Ghazali'ye ait fikirleri, hatta misalleri ve teşbihleri, bazen ibareleri, İhya'nın şiir ve edebiyattan yaptığı işhadları aynen kullandığını gösteriyor. Bar Hebraeus, Asin'e göre, bunu hakikatte hıristiyan ruhuna tamamen uygun bulduğu ve o asıldan gelen fikirlerin zahirî kaynağını saklamak için yapmıştır. Fakat burada M. Asin'in kendi apaçık delillerini nakz edecek tevîl yoluna girmesine lüzum yoktur: (Palacios, M. Asin, *Contacts de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne* dans L'İslâm et l'Occident, 1935.- (99)

Asin bu fikrin Garptaki inkişafını şöyle takib ediyor: Bar Hebraeus'un çağdaşı olan İspanyol dominicain rahibi Ramon Marti, aynı fikirleri oradan ve Ghazali'den almıştır. O skolastikler gibi İslâm feylosoflarının yalnız eserlerinden istifade edecek yerde *Pugio Fidei* ve *Esplanatio Symboli* adlı kataplarında Ghazali'nin dogmatik Kelâma dair metinlerinden doğrudan doğruya dinî sahada istifade etti: Bu metinler Tahafut'dan, Makâsîd'dan, El-Munkiz'den, Mizan'dan, Maksad dan, Mişkât ül-envar'dan, İhya'dan çıkarılmıştır. Öyle görünüyor ki, Asin'e göre, buradaki istifade Bar Hebraeus'un kaynak zikir etmeden yaptığı nakillerden daha kuvvetlidir, ve bütün delilleri aynen alıyor.

Ayrıca Saint Thomas gerek doğrudan doğruya gerek Ramon Marti vasıtasile Ghazali'nin bazı metinlerini *Contra Gentes*'inde kullandı. Orta çağın sonuna doğru Ghazali'nin Garpta tesiri çok büyüktü. 14. asırda üç reybi (*sceptique*) feylosof Ghazali vasıtasile Eş'ari'lerin sebeplik (*al-illiya*) meselesindeki delillerinden mülhemdiler. Bu feylosoflar şunlardır: Garpta Eş'ari *nominalisme*'inden en çok mülhem olan Occam, sebeplik (al-illiyeye) nazariyesine ait tenkidleri vasıtasile hadsî ve ilâhî bilgi fikrine ulaşıyordu. Burada o kendi Occasionalism'i ile Saint Thomas'ın rationalist felsefesini yıkmaya çalışıyor ve bütün bunları Ghazali'den

98) (Miguel Asin Palacios, Huellas den Istanbul

Wensinck, La Philosophie d'Al-Ghazzali;

99) Gazali'nin Augustin'i tercüme yolu ile bildiği pek iddia edilemez. Ancak bildiğimize göre Qurtubi, *Kitab-al i'lâm fi din an-nasârâ min-al yasâ'î ca'i avham va i-zhar* mahâsin i din al İslâm (Köprülü Kütüphanesi, No İstanbul) adlı eserinde (e.9) ve altıncı fâ ılda (. 53) "Keşîşlerin başı olan Agustín me leğinin tasviri" bahislerinde Gazaliye benzeyen bazı tasvirleri anlatıyor.

mülhem olarak yapıyordu. (Dr. Horovitz, *Der Einfluss des griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*, 1915)

Hıristiyan felsefesi İslâm felsefesile ilk defa Gundussalvi'nin yaptığı Ghazalî tercümeleriyle temasa geldi. C.Baeumker de ilk önce bu tercüme üzerine dikkati çekti. Bu mütebahhirin ve daha sonra Et. Gilson'un tetkiklerinden İbn Sina'nın Garp üzerinde iki tarzda tesiri olduğu anlaşıldı: 1) doğrudan doğruya kendi eserleri ile, 2) Gundussalvi'nin tercüme ettiği Ghazalî eserleri vasıtasile. Ghazalî bir cihetten İbn Sina'nın tilmizi idi, fakat sonradan onun aleyhine dönmüştü: önce yalnız ondan mülhem olduğu fikirleri izah etmiş, sonra bu fikirleri tenkid etmiştir. (100) Bundan dolayı Ghazalî meselâ ruhlar tasnifinde bazı tabir farkları ile feylosofların görüşüne sadık kalmıştır. İbn Sina ruhu üç melekeye ayırıyordu: Vegetabilis, sensibilis, rationalis. Ghazalî tercümesinde ise anima vegetativa, anima animalis, anima humana (-al-nafs al-nebatî, al-nafs al-hayvanî, al-nafs al-insanî) tabirleri kullanılmaktadır. Nafs al-nâtuka'ya gelince burada Gundussalvi bazı tabir farkları gösteriyor. Akıllar meratibinin üstünde Al akl al-fa'al (*intellectus agens*) gelir ki, Ghazalî buna *substantia existens per se quae non est corpus*=bedene mühtac olmaksızın kendisi için mevcut olan cevher diyor, ki bu tarifi İbn Sina da buluyoruz, ve Skolastikler için kıymetlidir. Ghazalî fa'al akl'e datur formarum diyor.

Saint Thomas Contra Gentes de Ghazalî yi ve umumiyetle kelâmcıları red ederken atomculuğu tenkid ediyordu.

Ghazalî'nin Garptaki tesiri Ramon Marti ile bitmiyor. M. Asin, *Huellas den Islam* adlı eserinde bu tesiri Pascal'e kadar getirmektedir. Ona göre Ghazalî'nin ahirete dair düşünceleri ile Pascal'ın düşüncesi arasında tam bir uygunluk vardır ve bu uygunluk tesadüfün eseri değildir. "Bahse girişme" (*pari*) diye tanılan ve Ghazalî'nin çok kullandığı dinin müdafaasına ait delil Pascal tarafından *Pensées*'lerde tekrar ele alınmıştır. Lachelier'nin bu konudaki tanınmış tetkikinden başka E. Degas'nın *Pari de Pascal*'i de aynı konuyu inceliyor. Delilin ileri sürülmesi imansızları ahretin mevcut olmaması faraziyesi karşısında bile dinî vazifeyi yapmanın uygunluğuna inandırmak gayesini güdüyor. Bu delil şu iki şıklı kıyasta (*dilemma*) hülasa edilebilir: kazanırsan her şeyi kazanacaksın; kaybedersen hiç bir şey kaybetmeyeceksin! (*Si vous gagnez vous gagnez tout, si vous perdez vous ne perdez rien*). Bu delilin köklerini araştıranlar ilk defa Bayle'den itibaren onun çok eski mübeşşiri olan Arnobiu'nün kısa bir metni hakkında bilgi vermektedirler.. Sohund'un *Theologie Naturelle*'ine ait başka bir metin de "bahse giriş"menin köklerini alâkadar etmektedir. Nihayet Pascal'in çağdaşı iki Fransız theologue'u Pascal'den önce ve bariz bir surette ona benzeyen bahse girişme konusunu ortaya atmışlardı. Bunlardan biri "ruhun ölmezliği" (*Immortalité de l'Ame*) müellifi Silhon, öteki "ruhun ölmezliğinin isbatı" (*Démonstration de l'Immortalité de l'âme*) müellifi Sirmont'dur. Blanchet ve Lachelier bütün bu müelliflerin Pascal'e ne derecede benzediklerini ve ne kadar ayrıldıklarını incelemektedir. Bunlar Pascal'in meşhur delilinin kazanılmasına sebep olan ve ona kaynak teşkil eden fikir adamlarıdır. Blanchet metinler üzerindeki derin tahlillerden sonra gerek fikir gerek edebî şekil bakımından onların Pascal'e kaynak olduklarını gösterdi. Bu araştırmalardan çıkan netice şudur: Pascal'in bahse girişme fikri Arnobiu'den beri bir çok müelliflerde rüşeym halinde vardı. Fikir Ghazalî'den Ramon Marti'ye, oradan Pascal'e kadar uzun bir seyahat geçirmiştir. Biz onun yalnızca Ghazalî ile Pascal arasında yaptığı ve sağlam metin tetkikine dayanan mukayeseler üzerinde duralım. Pascal da Ghazalî gibi duyularımızın bizi aldatabileceğine kanidir. Burada Palacios, Al Munkiz ile *Pensées*'lerin metnini karşılaştırıyor, ve benzeyen noktaları gösteriyor. Rüyaların bir hakikat olduğu, uyanık ol-

100) H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, I. fasıl: IX. Gazalî ve felsefesi, sh. 322; 1957

duğumuz zamanki hayatımızın rüyadan başka bir şey olmadığı ve bu rüyadan ölürken uyan-
dığımız hususunda şüphe Pascal de de tıpkı Ghazalî gibi ifade edilmiştir. Hayatın bir rüya,
bu rüyadan uyanmanın da ölüm olduğu hakkındaki benzerlik çok göze çarpmaktadır. Her
iki feylosof da bu şüphe halinden kurtulmanın çaresini mysticisme'de buluyorlar. Her ikisi de
bunu bütün mantıkî mühakemelerden müstakil, din sevgisinin ve ahlâkî faziletlerin mahsulü
olarak ilâhî ilham'da aramışlardı. Allahın inananlara bahş ettiği bu ilham gücü Ghazalî
de olduğu gibi Pascaldaki da tabiat-üstü aleme ait bilginin en emin kaynağıdır. Pascal'ın
"kalp mantığı" nazariyesi, açıkca görülüyor ki, Ghazalî'nin "kalp gözü" fikrinde ta-
mamen hazırlanmış bulunuyordu. Her ikisi de adı istidlâlî en aşağı dereceye indirmişlerdir.
Çünkü aklın his hayatında ve inançlarda tesiri hemen hemen hiç yoktur. Çünkü aklın tayin
ettiği zihni temayül çok değişiktir. Faaliyet sahası mahdut sayıda güzidelere münhasırdır.
İnsanların çoğu bunun dışındadır. Buna karşılık, âdet ve alışkanlıklara, taklide, kalbin heye-
canına dayanan pratik hayatın faaliyet sahası çok geniştir., ve o dinî hayatın müşterek ve
normal temeli sayılabilir. Palacios, Ghazalî ile Pascal'ın iman ve beşeri, yakın (*certitude*)
hakkındaki fikirlerini Ghazalî'nin *Faysal ül-tefrika*'sının 68. sahifesindeki bir fıkrayı Pascal'ın
Pensées'lerinin 350. sahifesinde karşılaştırıyor. Her ikisi de fikir bakımından aynı şeyi söylü-
yorlar: "Tanrı akılda değil kalbde duyulur". (*Dieu est sensible au coeur. non à ta raison*) - Pala-
cios bundan sonra Pascal'de Ghazalî ye benzeyen "bahse girişme"ye ait şu noktaları işaret
ediyor: A.- Ahiret ve ruhun ebediliği meselesinde inanmayanların kayıdsızlığı, hür düşün-
celerin ihmali saçmadır. Bunlar aklın zaafına ve kalbin kötülüğüne delâlet eder. Bu idrakin
kötülüğüdür. Zira ihtiyatlı bir insan gündelik işlerinde bile bu ihmale düşmeden hareket
eder. Pek alâ bilir ki gündelik işlerde başarı kat'î olarak belli değildir. İspanyol müellifi bu
bakımdan Pascal'ın metnini Ghazalî'nin Mizan ül amel'i ve İhya sı ile karşılaştırıyor.

B - Bu inanmayan zümrenin kayıdsızlığını tedavi için onları kandıracak müsbet delillere,
akla, imana baş vurmak yetmez. Zira bunların içinde buldukları şüphe hali ahiretin varlığı
ve yokluğu hakkındaki sebeplerin şüpheliliğinden doğmaktadır. O halde ruhun ebediliğini
teyid edecek lehde veya aleyhde kat'î delillerin yokluğu faraziyesinden hareket etmek lâzımdır.
Müellif burada Pascal'ın *Pensées*'lerini Ghazalî'nin İhya, Mizan, Arbaîn, adlı eserlerinin
muayyen fasılları ve metinleri ile karşılaştırıyor, ve buradaki delillerin Arnobiu, Silhon ve
Pascal'de pek az değişiklikle nasıl devam ettiğini gösteriyor.

C - Bu faraziyeden hareket edince doğrudan doğruya isbat yolu ile kendilerini kandıracak
derecede bu delillerin yetmezliği halinde, öyle bir delil aramalıdır ki, bu delil şahsî menfaat,
egoizm ve en iptidai ihtiyat kaidelerine dayanarak ölümden sonra mükafat ve ceza muha-
sebesini yapacak bir Ahiret varlığını tavsiye etmiş olsun, ve onları ikna etsin. Burada da Pala-
cios yine Ghazalî'nin İhya, Mizan Arbaîn, Mustazharî adlı eserlerinden alınmış parçaları
Silhon, Sirmont ve Pascal'e ait metinlerle mukayese ediyor.

D - Bu delil herşeyden önce bugünkü hayatın başarısının tesadüf ve talih oyununa göre
kurulması gibi, gelecek meselesinin de aynı tarzda konmasından ibarettir. Yani talih oyunu,
av, deniz seyahatleri, harpler, cerrahî ameliyatlar, tedavi ilâçları, ticarî muameleler, bir
meslek tahsili, siyâsî vazifelere hazırlık, yeni endüstri teşebbüsleri, v.s. gibi hep tesadüfe bağlı
hareket ve fiillerdir. Bütün bu hareketlerde tedbirli bir adam ilerde elde edilecek bir malı
kazanmak için elde mevcut bir malı feda etmeye katlanmalıdır. Yeter ki ilerde elde edilmesi
be k l e n e n mal feda edilenden daha büyük faydalar sağlasın. Burada Ghazalî'nin İhya
ve Mizan da av, ticaret, siyâsî meslek, deniz seyahati, ilâç, sanayi misallerini kullandığını,
nitekim bunlardan büyük bir kısmının Pascal tarafından tekrar edildiğini işaret ediyordu
Pascal deniz seyahatleri misalini kullanıyor.

E. - Delilin düğüm noktası, terazide olduğu gibi bir tartı meselesine irca edilmektedir.

Bu terazinin bir kefesinde ahretin mevcut olup olmadığı hakkında bahse girerek tehlikeye konan malların değeri, öteki kefesinde her iki halde de kazanç ve kayıpların değeri bulunmakta dır. Palacios burada Ghazali'nin İhya, Mizan, Mustazhari adlı kitaplarında misaller veriyor, ve bunları Silhon, Sirmond ve Pascal'in eserleri ile mukayese ediyor. Pascal şöyle diyor: (*Lequel prenez vous, voyons; pesons le gain et la perte!*)

F. – Bu mukayesenin tamam olması için ilk olarak göz önüne alınacak nokta bu dünya malları ve zevklerinin beyhudeliği düşünülerek tartılacak, sonra bütün vasfı belirtilecektir. Yani müddeti altmış, nihayet yüz seneden ibaret bir hayatta, mevcut malların mahdut olan istifade müddeti belirtilecektir. Burada Gazali'nin İhya, Mizan, Mustazhari' sinden alınmış metinler Sirmond ve Pascal ile mukayese edilmektedir.

G. – Kazanılması veya kaybedilmesi bahis konusu olan gelecek hayatın ve saadetin esası ve ebediliği, yani sonsuzluğu, hududsuzluğu, mühletsizliği milyon seneler ve asırlarla kıyas kabul etmeyen eşsizliği tartılır. Burası için Palacios, Ghazali ve Pascal'in metinleri arasında etraflı mukayeseler yapmaktadır.

E. – Değerlerin kıymeti ve keyfiyeti bakımından (bir yanda mahdut, sonlu, öte yanda sınırsız, sonsuz) bu çift rolü karşısında sonlu, sınırlı olan bir şeyle sonsuz olan şey arasında hiç bir nisbet olmadığı anlaşılır. Kazanç ahretin varlığını ve bugünkü hayatın günahkâr zevklerinden sıyrılarak fazilet yolunun seçilmesini isteyen taraftadır. Palacios bunun için Mizan, İhya, Arbaîn'in parçaları ile Pascal'i mukayese ediyor. İhya da şöyle diyor: İnanmayan yanıyıyor.

I. – Bu delil îmansızlara bir tek itiraz imkânı verebilir: Bu da ahrette kazanılacak ve kaybedilecek şeylerin şüpheliliğine dayanır. Buna karşı bu dünyada kaybedilen ve kazanılmayan şeylerde kat'ilik ve sahihlik vardır. Yani Ahrette bir şeyin kaybedileceği veya kazanılacağı hakkında kat'i bir fikre sahip olmadığımız halde, bu dünyada şüphe götürmez bir kat'iyetle kaybedeceğimiz veya kazanacağımız şeyleri tesbit edebiliriz. Ahret işlerinde şüphe, bu dünyada kat'ilik vardır.

K. – Bu güçlük şu tarzda bertaraf edilir: Tehlikeye atılan değerler arasında, yani her iki faraziye de üzerinde "bahse girişilen" gelecek kazançlar arasında bir nisbet vardır. Fakat bunun misalimizde ehemmiyeti yoktur. Zira burada ilerde olması muhtemel kazançlarla tehlikeye konan kayıplardan birisi sonsuz, öteki sonludur. O halde sonlu ile sonsuz arasında hiç bir nisbet yoktur. Şöyle ki: Muhakkak olarak tehlikeye konan mahdut bir şey, şüpheli olmasına rağmen umulan kazancın sonsuzluğu karşısında yok olur. M.Asin burada da Mizan al-amel ve İhya'nın metni ile Sirmond ve Pascal'in metinleri arasında mukayese yapıyor.

L. – Ruhun ebediliğinin muhakkak olduğunu münakaşa götürmez delillerle henüz kimse isbat etmemiş olduğunu iddia eden îmansızlara hak vermekle beraber, şurası da muhakkaktır ki ruhun ölümlü olduğunu yine münakaşa götürmez delillerle kimse isbat etmemiştir. Bunun gibi ahretin olmadığı da yine isbat edilmiş değildir. Palacios burada Mizan, Arbaîn'den alınmış bazı parçalarla Sirmond ve Pascal'i mukayese ediyor ve aralarındaki son derece benzerliği gösteriyor.

M. – Nihayet, şunu da söyleyebiliriz: Hatta ahretin mevcut olmadığını farz etsek bile, din inzibatına bağlı olmıyan laik insan bu dünyada faziletle hareket etse hiç bir şey kaybetmiş olmaz. Zira insanın bu dünyada elde edebileceği hakiki saadet, ihtiraslarını tatminden ibaret değildir. Tam tersine, ihtiraslarına hakim olmasından, onları aklın hükmü altına almasından ileri gelmektedir. Ancak bu suretle insan hayvanların üstüne yükselmiş olur. Bu hal insanı şehvet ve arzunun esiri olmaktan kurtarır, ona necabet veren hakiki hürriyetini kazanır. Ona ihtirasların doğurduğu endişe, elem ve zihni zaafardan sıyrılmış bir ruh huzuru, duyuru

zevklerinden daha temiz daha sakin, daha devamlı ruhî huzurun bitmez tükenmez kaynağını verir. Burada da M. Asin Ghazalî'nin Mizan-ül-amel, Arbaîn, Mustazharî sinden nakiller yapmakta ve Pascal'in ne derecede bunlara benzediğini göstermektedir.

Palacios'a göre bu benzeyişlerin yanında iki filozofta bazı farkların bulunduğunu da kabul etmek lâzımdır. Herşeyden önce Sirmond gibi Pascal de meseleyi tamamen açmamış, yani onu telmih etmiştir. Buna mukabil, bu mevzular Ghazalî'de tafsilatlı ve dikkatli bir surette incelenmiştir. dinsizlerle hür fikirlieler hakikaten ahret mevcudmuş gibi faziletli hareket ederlerse hem ilerde kendileri için şüpheli olan bir âlem gerçekleştiği zaman vaziyetlerini sağlamlaştırırlar, hem de bu dünyada kendi menfaatlerine uygun harekette bulunmuş olurlar. Bahse girişme (*pari*) meselesi kaynağını doğrudan doğruya fayda ve benlik esasından almaktadır.

Bütün metafiziklere ve başkacı düşüncelere dirsek çeviren dinsizler ve hür düşüncelilere karşı bu şekilde muhakeme yürütmek, muarızının her hangi kaçamaklı bir kapı bırakmayan delillerini silah diye kullanmak şartlarına uygun düşmektedir. O halde Pascal'in "kazanırsanız herşeyi kazanırsınız, kaybederseniz hiç bir şeyi kaybetmezsiniz!" düsturu hür fikirler için en yüksek ispat kuvvetini haiz olacaktır. Ancak bunlar iştahalarına fren vuran ahretin varlığı lehinde bahse girerken kendileri için çok aziz olan dünya saadetinin yalnız feda edilmiş olduğuna değil, aynı zamanda böylece tam ve müsbet bir şekilde başarı kazanacaklarına ikna edilmemiş olsunlar. Yani bu kimseler, iştahlarını frenleyen ahret fikrine temayül göstermekle, bu dünya saadetini ihmal edilmediği gibi tam başarılarının da bu sayede temin edileceğine kanaat getirmiş olsunlar. Eğer bu kanaat hasıl olmuşsa, yani bu kimseler bu netice bakımından ikna edilmiş iseler, o vakit yukarda söylediğimiz Pascal düsturu bunlar üzerinde en büyük ispat delili değerini kazanmış olacaktır.

Ghazalî bahse girişmenin tenkid edici cephesini Garplı benzerlerinden daha iyi açıklamaktadır. Çünkü onlardan hiç biri doğrudan doğruya ahreti reddeden ve dinî nassın mutlak bir surette saçma ve sahte olduğunu iddia eden dinsizlerle münakaşa etmemişlerdir. Sirmond ve Pascal sadece karara varacak delillerin bulunmaması yüzünden tereddüd içinde bulunanlarla münakaşa etmektedirler. Halbuki Ghazalî *Ihya'*da her ne kadar dinsizleri cezrl hareketlerinden dolayı hakir görmekte işe başlıyorsa da, Mizan al 'amel de ve Arbaîn'de onlarla karşılaşılıyor, ve onların dayandıkları esaslara iniyor. Ghazalî'nin bu inışdeki gayesi hür fikirlielerin biricik inandıkları ve arzu ettikleri bu hayatın müsbet saadetini dine karşı ileri sürülen hür ve laik düşüncede değil, yalnız bilgi ve fazilette bulucaklarına onları inandırmaktır.

Palacios'a göre Ghazalî "bahse girişme" hususunda Pascal'den daha mükemmel, daha açık görünmektedir. Pascal'in *Pensées*'leri Ghazalî'nin kitapları gibi tamamlanmış bir eser değildir. Bu kitap filozofun plânını çizdiği dinî irşad (*Apologie*) için bir müsvedde veya not şeklinde yazılmıştır. Pascal'in ölümü bu eserin yazılmasına mani olmuştur. Fakat Ghazalî'de Pascal'deki matematik sarıhlik ve onun çıkardığı ihtimaliyet hesabına ait sonuçlar yoktur. Palacios bununu sebebini, İslâm filozofunun her türlü talih oyununu gayrı meşru saymasında görüyor.

İslâmiyetin yayılışından sonra, Garp'ta yeni dine karşı türlü tepkiler doğmaya başlamıştı. İlk önce İslâmiyeti şiddetle tenkit eden, onu bir din diye kabul etmek istemiyenler görülüyor. Jean de Damascus, *De Heresibus* adlı kitabında İslâmı, hıristiyanlığın rafiziliği (*hérésie*) sayıyor. Peygamberimizden bahs eden ilk Bizans müellifi Theophanes Confessor dur. (817) O da diğeri gibi şiddetle hücum etmektedir. Guibert de Nogent (1124) domuz eti ve şarabın haram olmasını tenkit ediyor. İlk dafa Hildebert de Lemans, Hz. Muhammed'in hakiki peygamber olduğunu ve mucizeler gösterdiğini söylüyor ki, Garp Orta çağında bu bir istisnadır. Guil-

laume de Tripolis'in İslâmiyet hakkındaki eseri de son derece kin ve tecavüzle yazılmıştır. Fakat tasvirleri hakikatten çok uzaktır. Efsanevî unsurları tarihî vakalarla karıştırmıştır. (101)

Peter de Cluny, Kur'anı ilk defa Latinceye tercüme etti (1156). Eseri Saint Thomas'nın hücumlarına zemin hazırladı. Peter de Cluny tarafından yapılan tercüme teşebbüsüne Peter de Toledo ve Peter de Piotier adında iki yardımcı da karıştı. Bu tercümenin sonuna bir de Memun zamanında halifenin katıplığını yapmış olan Abd al Mesih al-Kindî ile Yahya al Dımışki arasında hıristiyanlık ve İslâmiyetin prensiplerine dair münakaşayı ihtiva eden bir Risala'nın Latince tercümesi de konmuştu. (102) Bu eser daha 9 ncu asırda Abbasi halifesinin dinî münakaşalar hususunda ne kadar hoş görür olduğunu göstermektedir. Garplılar onu 12 nci asırda tercüme ettirdikleri zaman İslâmiyete hérésie gözü ile bakıyorlar, ve önsözlerinde çok ağır tabirler kullanıyorlardı. Bu risale'nin gerçekten 9 ncu asra ait olup olmadığı hususunda Gasanova ve Muir tenkidî araştırmalara girdiler. Massignon da bu tanımlayan Al-Kindî ile (ki filozof al-Kindî ile hiç bir alakası yoktur.) Yahya b. Adî'nin Teslisi müdafaa eden risaleleri arasında münasebet aradı. (103) Bu meseleler henüz hal edilmiş değildir. Ancak Latince tercüme eldeki Arapça metinden daha eskidir ve ilk defa Garpta iki dinin Dogm'larını münakaşa eden bir esere karşı hoş görür bir tavır başlamıştır. Bundan altmış sene sonra Marcus de Toledo Kur'anı ikinci defa tercüme etti. ve bu tercümenin sonuna İbn Tumart'ın Akidesi ile İslâm prensipleri ne dair bir Arapça risalenin Latince tercümelerini koydu. (104)

Saint Thomas kelâmcılardan ve İslâmiyetten ciddî olarak bahs etti. Tenkidine ilk defa felsefî bir veche veren bu zattır. Reymondo Lulla 1307 de Tunus civarında (Bugia'da) Arapça ve islâm felsefesi tahsil etti. Sonra 1316 da papayı manevî Haçlı seferleri yapmaya teşvik etti: önce tamamen alâkasızlıkla karşılanan bu teklif Reymondo'nun ısrarlı teşebbüsleri sonunda papalar tarafından kabul edilmiş ve misyonerlik teşkilatının temeli olmuştur. Reymondo, Muhyiddin İbn Arabî'den Esmâ ül-Hüsna'yı "Allahın yüz adı" diye tercüme etti. Futuhat'tan bir çok fasıllar nakl etti. Bir Hıristiyan bir Müslüman, bir Yahudinin münakaşalarını tasvir eden bir risale yazdı. Tasavvufa, kelâma ve felsefeye dair bir çok risale ve kitap yazmış olmasına rağmen, esasında İslâmiyete düşmanlığını muhafaza etti (105)

Bu tarihlerde Constantin Porphyrogente Tarih'inin bir kısmında Hz. Peygamberden saygı ve nezaketle bahs ediyor, değerini belirtiyordu. Sicilyalı mutasavvıf filozof İbn Sab'in Napoli kralı ve Alman imparatoru Frederik'in Aristo felsefesine dair sorduğu suallere Sicilya cevapları [*El-ecvibet üs-Sikkiliye*] adlı birk itapla cevap vermişti. Bu eserin yazdırılması da o zaman Garpta bu meselelere İbn Sab'in ayarında cevap verebilecek kimsenin bulunmadığını göstermektedir. (106) Fakat iki dünya arasında manevî gerginlik eksilmiyordu. Dante, *Divina Comedia*'nın Inferno kısmında Hz. Peygamberi yeraltının sekizinci katında pek saygısız bir ifade ile tasvir ediyor. Halbuki Palacios bu eser'hakkında yaptığı tetkiklerinde Dante'nin mevzuunu ve terkip tarzını, manevî miraç fikrini tamamen Muhyiddin Arabî'ye

101) Güstave von Grönbau, Medieval Islam, 1947,

102) Les Opuscules de Jean de Damascus et de Abd-al-Mesih al -Kindî (Yahya al Dımışki ve Abdül-Mesih ül-Kindî ninisamiyet ve hıristiyanlık münakaşasına air risaleleri (Üniversite Kütüphanesi,)

103) Petits Traités Apologétiques de Yahya bin Adî, texte arabe édité et traduit en français par Augustin Perier, P.Geuthner, 1920 (Arapça metnin adı: Maqalat li Yahya bin Adî).- M.T.d'Alverdy, Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge (Archives, Année 1947-48,pp.67-131)

104) Bu mesele hakkında Er. Gilson Archives'de çıkan bir çok yazıları vardır.

105) Reymond Lulle hakkında İslâm Düşüncesine Giriş adlı kitabımızın Zeyl kısmında ayrı bir madde vardır.

106) İbn Seb'in hakkında L. Massignon'un bir risalesi olduğu gibi, Şerafettin Yaltkaya'nın Sicilya Cevapları" tercümesi dolayısıyla yazdığı önsöz (Felsefe Yılığı, cilt II, 1936) ve Mehren'in Correspondances philosophiques d'Ibn Seb'in, 1897 adlı yazısı vardır.

borçlu olduğun göstermektedir. İslâmiyet aleyhindeki bütün Orta çağ Garp neşriyatı bu tarzda mütemadî istifadelerin, asırlarca süren taklit, kopya, tercüme, adaptation ve isim zikr etmeden iktibasların neticesinde doğmuş olduğu için, İslâm düşünce ve imanına karşı derin bir ruh complexe'inin ifadesinden başka bir şey değildir.

18 nci asırdan itibaren hür düşüncelilerin İslâmiyete bakışları daha müsamahalı ve iyi idi. Onlar bu menfî, garazlı neşriyata karşı cephe aldılar. Sale 1734 de yaptığı Kur'an tercümesinin önsözünde Peygamberi Thésée ve Numa Pompilius'e benzetiyor. Hikmetini, siyasî görüşünü, realism'ini methediyor. Boulainvilliers de "Muhammed'in Hayatı" adlı kitabında daha ileri giderek rationalism, realism, insanî mahiyete uygunluk bakımından İslâmiyetin hiristyanlığa üstün olduğunu ispata çalışıyordu. Savary, 1783 de yaptığı Kur'an tercümesinin önsözünde Muhammed'i "zaman zaman yer yüzünde zuhur eden olağanüstü insanlardan biri" diye tasvir etmektedir. Savary'nin tercümesi ehemiyetinden dolayı on sene önce tekrar neşr edilmiştir: [Edit Garnier, 1948]. (107)

Fakat hür düşüncelilerin İslâmiyete karşı bu senpatik ve hakıcı bakışı Voltaire de şiddetli bir tepki uyandırdı: "Türk doğmamış olmak ve yanlış inançlarla bütün tabii ışıkları söndürmemiş olmak şartile dünyada hiç kimsenin, v.s." şekillerindeki son derecede müteceviz ve küstah ifadesi Orta çağın en karanlık devrinde bile bulunamaz. 19 ncu asrın Türk yazarları arasında ondan "Voltaire'i dîzah makar» diye bahs edilmesi, bundan dolayı çok hafif telâkki edilmelidir. Diderot Peygamber'imizden aynı şekilde tecavüzle bahs ediyor. Yalnız her ikisinin de hücumlarını İslâmiyet kadar hiristyanlığa da tevcih ettiklerini unutmamalıdır.

Fakat 13 ncü asırda sırf dinî taassupla ve misyonerliği kurmak endişesile başlayan orientalisme merakı gitgide ciddî ve metodlu bir araştırma konusu haline geldi. İslâmın esası, İslâmî ilimler ve İslâm kavimleri tarihi ile meşgul olanlar arasında derin bilgi sahipleri 18 nci asırdan sonra yetişmeye başladı. İlmî araştırma kuvvetlendikçe sübjektif görüşlerden, peşin hükümlerden sıyrılan, hakikata ciddiyetle bakmasını bilenler yetişti. Misyonerlik veya emperyalizm zihniyeti için vasita halinde kullananların da henüz kaybolmadığını işaret etmek şartile, bugün şarkiyatcılığın ciddî ilim adamları çıkarmak suretile kısmen islimiyeti anlama yoluna girdiğini söyleyebiliriz. (108)

Garp filozoflarının dinî taassuptan, ırk ve emperyalizm peşin-hüküm lerinden sıyrılarak İslâmiyete ve şarka anlayışlı bir gözle bakmaya başlamaları da hayli güç olmuştur. Asırlarca müddet İslâm felsefe ve doktrininden, onun tercüme ve şerhlerinden istifade ederek Renaissance'ı vücade getirmiş olmalarına rağmen bu eseleri yaratan medeniyete karşı husumetle bakmada devam etmeleri dinî, ırkî ve iktisadî peşin hükümlerin ne derecede derin kök salmış olduğunu gösterir. Bununla beraber Garp filozofları 17 nci asırdan sonra yavaş yavaş bu peşin hükümlerden sıyrılmaya başlamışlardır, ve bu şüphesiz asırlardır aldıkları kültür tesirlerinin hayırlı neticesi olmuştur.

Leibniz, *Theodicée*'sinde İslâmiyete pek umumi olarak temas etmekte "Fatum muhammetanum» dediği İslâmî kaza ve kader telâkkisini tenkid etmektedir. Buna mukabil, Kant, "Basit Akıl hududtları içinde Din" adlı eserinde İslâmiyetten öğerek bahs etmektedir: "İslâm cesaret ve gururu ile temayüz ediyor. Zira imanını mu'cizelerle değil zaferlerle yayıyor, zühdü cesarete dayanıyor. Bu mühim hadise tabiatüstü tek Allah fikrini yayan kurucusundan ileri geliyor. Puta tapıcılıktan kurtulan bir kavmin asilleşmesi de bunda büyük amil olmuş-

107) F. von Grünebaum, Medieval Islam

108) Goldziher, Dozy gibi aleyhte olanlara karşı Massignon, Guénon , v.s. gibi lehte olanlar yahut Tor Andrae gibi ödukça tarafız olanlar vardır.

tur. İslâmın ruhu iradesiz bir boyun eğmede değil, mukaddes varlığa mutlak bağlanışta kendini göstermektedir ki, bu herşeyden önce âsil ve yüksek bir istidaddir. (109) Goethe, *Muhammed* adlı dramında putatapıcılığa karşı coşan yeni İmanın kudretini ve müminlerin bu imana samimi bağlanışlarını büyük bir heyecan ve sempati ile tasvir ediyor. Bu eser bilhassa Voltaire'in aynı isimdeki eserine cevap mahiyetindedir. (110) Goethe 1770 de Kur'anı okumuş bazı ayetleri not etmiştir ki, bu notlar sonradan Megerlin'in Almanca Kur'an tercümesinde işaret edilmiştir. Artık Peygamber Almanyada "Tabii din" kurucusu, akıl dininin Peygamberi diye tanılıyor. Bu sırada Almanyada Megerlin'in (1772), Boysen'in (1773) Kur'an tercümeleri çıkmış, Turpin'in "Muhammed'in hayatı" adlı eseri (1773) neşr edilmişti. Turpin bu eserde Muhammed'i "Büyük peygamber", kudretli bir zekâ, hakiki bir mümin ve "tabii din vazı" diye tasvir etmektedir.

Nietzsche bütün eserlerinde hristiyanlığa şiddetle hücum etmesine hatta Anté-Christ (Deccal) i sırf hristiyanlık aleyhine yazmış olmasına rağmen bu kitabın sonunda İslâmiyeti hükümleri dışında bırakıyor ve ondan öğerek bahs ediyor. (111). Ed. von Hartmann, "İstikbalin Dini" adlı kitabında Yahudiliğin paganisme nazaran bir ilerleme olmakla beraber inhisarcı ve milli Tanrı fikrinin, inkişafa mani olduğunu söyledikten sonra, İslâmiyette vahdaniyetin en kudretli ifadesini bulduğunu, Allahın küllî ve mücerret birliğinin dinî inanç konusu haline geldiği neticesine varıyor. "İstikbalin dini üniversal bir din olmak için Şark ve Garbın dinî tekâmülünün, pantheiste ve monotheiste tekâmülün terkiğine ulaşmalıdır." Bu bakımdan ona göre istikbalin dinine malzemeyi ilim temin edecektir. (112)

Carlyle, bütün eski kanaatlere zıd olarak İslâmiyeti çok yüksek bir iman ve Muhammed'i peygamberlerin kahramanı diye göstermektedir: [Thomas Carlyle. Les Héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire] peygamber hakkında garplıların ifturalarını reddediyor, "böyle bir telakki bizim için utamlı olacak şeydir" diyor. (113)

Auguste Comte kendi "üç hal kanunu"na göre theologique dediği devrin tekâmülünde İslâmiyeti en ileri merhale ve metafizik devre, hazırlık saymaktadır: [Aug. Comte, *Système de Politique Positive*, t. 3, p. 470] Oswald Spengler, İslâmiyeti protestanlıkla mukayese ediyor. Muhammed'de Luther ve Calvin'in puritain şahsiyetini görüyor. Ona göre İslâmiyet Confucius'un, Bouddha'nın, Lessing ve Voltaire'in istedikleri kadar ve neviden "Aydınlık" ve "Akıl" istiyor: [O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, trad. Franç. V.2, P. 173-298.]

Palacios Miguel Asin, *Divina Comedia*'da Müslüman ahiret telakkisinin tesiri hakkındaki tetkikinde (114) Muhyiddin ibn Arabî'nin Dante üzerindeki tesirini inceledi. Bu araştırmayı da A. Cabaton *Dinler Tarihi Dergisinde* hülâsa etti (115). Bu tetkike göre Yeni çağı açan büyük italyan şairinin, herşeyden önce, İslâmiyetteki Mebde' ve ma'ad telakkisinden ve bilhassa Muhyiddin ibn Arabî'nin *Kitab al İsrâ'sı* ile *Futuhat al Mekkiyye*'sinden mülhem olduğunu gösterdi. Dante hayranları bu iddianın yerinde olmadığını ileri sürdük-

109) Emmanuel Kant, *La Religion dans la limite de la simple Raison*

110) Goethe, *Mahomed*

111) Fr. Nietzsche, *Ante-Christ (Deccal)* Bu eserin son paragrafı islâmiyete aittir.

112) Ed. von Hartmann'ın *La Religion de l'Avenir (İstikbalin dini)* adlı eserinde felsefe ve akla dyanması gereken geleceğin dinine nazaran bir çok dinleri tenkid ederken islâmiyete çok müsamahalı ve yakın davranmak tadır;

113) Carlyle, *Le Culte des Héros* adlı eserinde beşeri değerleri her sahasından bir büyük saydığı kahramandan bahs ederken Hz. Muhammed'den "Peygamberlerin kahramanı diye ayrı bir fasılda ve son derece öğerek bahs ediyor.

114) Aynı makalede bu görüşlerin özetleri var

115) *La Revue d'histoire des Religions*, 1911

leri gibi hiristiyancılar da dinî taassupla bu nevi araştırmaları yersiz göstermektedirler. Halbuki Palacios İslâm tetkikleri ile meşgul olmasına rağmen samimi ve kuvvetli hiristiyancı olduğu için Toscana'lı şairin şan ve şöhretine hanel vermek fikrinde değildir. Tam tersine, bilgisinin genişliğini göstermesi bakımından dinler ve devirler üstünde insaniyete nasıl mal olabildiğini daha iyi anlatmaktadır.

Dante'nin eserindeki göğe yükseliş ile İslâmî "Mi'rac" arasındaki münasebet meselesi çok daha önceden bazı alimlerin gözüne çarpmış bulunuyordu. 18 nci asırda bu meselenin köklerini arayanlar onu eski hiristiyancı eserlerinde bulmağa çalıştılar. Meselâ Concellieri bu italyan Poème'nin mevzuunu bazı orta çağ hiristiyancı efsanelerinden almış olduğunu metin karşılaştırmaları ile gösterdi. 19. asırda Fransız alimlerinden Ozanam Dante'ye dair büyük tetkikinde Toscana'lı şairin eseri için "Orta çağda münzevi bir abide" diyenlerle alay ediyor, ve şaire ansiklopedik bilgi sahibi, bütün eski tecrübeleri toplayan bir mütebahhir gözü ile bakıyordu. Ona göre "biri kuzeye biri güneye açık iki yol Dante'yi eski Şark kaynaklarına götürüyordu. Sarrasin'lerle Avrupa'nın münasebeti bu sırada çok kuvvetli idi" diyor. Dante, bir çok İslâm mutasavvıf ve filozofundan Latinceye yapılmış tercümeleri, hiç değilse İbn Sina ve Ghazalî'yi okumuştur. Ozanam ve d'Ancona'dan sonra Charles Labitte, Divina Comedia'nın Brizeux tarafından yapılmış bir fransızca tercümesine yazdığı önsözde mevzuunu İslâm aleminden aşmış olması lâzım geldiğini söylüyordu. Bu sıralarda Modi de Goeje ve diğer bazı müellifler aynı tarzda düşünüyorlardı. Daha yakın zamanlarda Edgard Blochet bu meseleye dair iki tetkik neşr etti: [*Etudes sur l'Histoire Religieuse de l'Islam*, 1899.] *Les Sources de la Divine Comedie*, 1901. Onlara göğe yükseliş fikrinin doğrudan doğruya İslâmiyetten geldiği tezini müdafaa etti. Ancak Blochet'ye göre Kur'an'da Mi'rac'a ait bir ayette işaret vardır: [Sure XVII. ayet 1] ve burada mi'rac'ın tafsilatı yoktur. Onlardan büyük bir kısmı sonradan İslâm halk muhayyalesinin katmış olduğu unsurlardır ki, oraya daha eski köklerden gelmiş olmaları lâzım gelir. O bu kökleri bilhassa mazdeisme'de buluyor. Mazdeiste şair Artaviraf'ın Zend-Avesta aslına dayanan edebî bir eserindeki "mi'rac" tasvirini anlatıyor. Barthelemy "Artaviraf Namak"ı [Artaviraf kitabı'nı] tercüme etti; ve buraya yazdığı önsözde Divina Comedia ile mazdeiste eseri arasındaki benzeyişleri gösterdi. Blochet de aynı suretle Dante'deki göğe yükselişin hem İslâmîleşmiş köklerden, hem doğrudan doğruya İran kaynaklarından geldiğini iddia ediyordu. Fakat bu araştırmalar intikali isbat edecek bir vesikaya dayanmamakta ve yalnızca metin karşılaştırmaları ve benzetmeler yapmakta idiler.

Asin Palacios ilk defa bu tahminleri kat'î şekle soktu. Metin karşılaştırması ile kanımlarak Dante'nin istifade ettiği kaynakları incelerken bunların tercüme yolu ile İslâmî eserlere nasıl dayandığını gösterdi. Bilhassa İbn 'Arabî'nin Futuhat'ı üzerinde durdu ve bunu büyük bir başarı ile halletti. Kurtubalı İbn Meserret al Gebelî ve Mercier'li İbn 'Arabî'nin tasavvuf doktrini üzerinde derinleşti. Bunların Garp skolastiklerine nasıl nüfuz etmiş, frah siscain tarikatının doktorları tarafından kabul edilmiş olduğunu, o vakte kadar Aristo'cu ve Thomas'cı diye tanınmış olan Dante üzerinde ne kadar bariz tesirleri olduğunu gösterdi.

Palacios'un kitabı dört kısımdan ibarettir: 1) Leylet ül-isra ve Mi'rac kıssalarının Divina Comedia ile karşılaştırılması; 2) Divina Comedia'nın ahirete ve "Ukba"ya dair diğer Müslüman kıssaları ile karşılaştırılması; 3) Dante'den önceki hiristiyancı lègende 'larında İslâmî unsurlar; 4) İslâmî eserlerin umumiyetle hiristiyancı Avrupasına intikaline dair araştırmalar ve tahminler.— Asin, birinci kısımda Mi'rac fikrinin İslâm'da tekamülünü inceliyor. Bunu muhtelif metinlerde, haşiyelerde tahlil ediyor, ve bunlardan her birini ayrı ayrı Divina Comedia ile mukayese ediyor. Mi'rac'a ait Kur'an'daki bir ayet etrafında halk muhayyalesi bir çok fanteziler yapmıştır. Bütün bunlar cehenneme geceleyn iniş ve cennete yükseliş

etrafında toplanmaktadır. Muhyiddin İbn Arabî bu mevzuu tasavvufî bir sembol olarak kullanıyor. Bununla beraber Asin'in üzerinde durduğu bir noktayı da işaret etmek lâzımdır. Muhyiddin'den önceki mutasavvıflardan bir çoğunda bu mânevî mi'rac sembolü vardır: Cüneyd Bağdadî, Bayezid Bistamî gibi. Yalnız Muhyiddin'in eserinde bu tasavvufî sembol geniş bir yer almıştır. Sonradan Mi'racname adlı eserle Nizamî Gencevi'nin *Mahzen'i es-râr*'ında göğe yükseliş vakası tafsilatlı olarak anlatılmış ve İslâm miyatürcüleri bu eserleri bu manevî seyahate ait bir çok resimlerle süslemişlerdir.

Dante cehenneminin mimarîsi İslâm cehennemine göre tasvir edilmiştir. Her ikisi de bir çok katlardan teşekkül eden son derece büyük bir huni biçimindedir. Bu katlardan aşağı doğru helezoni merdivenlerle inilir. Her birinde bir günahkâr sınıfı bulunur. Aşağı doğru inildikçe günahlarının ağırlık derecesi artar. Her kat ayrıca bir çok bölmelere bölünmüştür. Bu hususta İslâmî cehennemle Dante cehennemi arasında sıkı münasebetler vardır. İslâm cehenneminin birinci katı Dante'nin Dite dediği kısımda olduğu gibi bir ateş okyanusudur ki kıyılarında sayısız ateş mezarları vardır. Oburlar ve hırsızlar, müstebidler, katiller ve soyguncular aynı yerlerde işkenceye uğrarlar. Divina Comedia'nın kalpazanlara verdiği susuzluk cezasını Mi'rac serhoşlara tahsis etmiştir.

Cennetin kapısında peygamber Allah'ın kendi hizmetine memur ettiği meleklerle karşılaşır. O peygamberi şair İmrü'ül Kays'ın sevgilisini kuşatan hurilerden mürekkep bir kabileye götürüyor. Aynı suretle Dante cennete girince orada suallerine zarafetle cevap veren güzel Mathilde 'i buluyor. Cennetin mimarîsi de iki alemde aynıdır, ve Ptolemaios'un Almacastî'sinden mülhemdir. Faziletlerinin derecesini göre mes'ud ruhlar dokuz gökden birinde yer almıştır. Bu dokuz gökden her biri bir Burc'a karşılıktır. Her iki görüşde Feleklerden veya Gök katlarında her birine karşılık olan faziletler gösterilmek suretile eserin mimarîsi ahlâkî bir bünye şeklini almıştır. Mi'raçnâme adındaki İslâmî eserler gök aleminin tasvirinde Divina Comedia kadar tafsilat ve maharet gösterirler. Her iki seyyah Mi'racın yeni safhasına girerken Allah'a yaklaşmadan ileri gelen bir göz kamaşması geçirirler. Rehberleri olan Cebrail veya Béatrix onlara lutfünü haber verince gözleri açılır. Cebrail ve Béatrix yalnız rehberlik etmekle kalmazlar, her menzilde onlar için Allah'a dua ve niyaz ederler. En sonra Beatrix yerini Saint Bernard'a bıraktığı ve Dante ilâhî aleme girdiği gibi, Cebrail de nihayet çekilerek Peygamber Nurdan bir huzme vasıtasile Allah'ın huzuruna yaklaşır. Dante'nin İskâmî kaynaklarını tetkik ederken Arap şairi Abu'l 'Alâ al Ma'arri'nin Kitab al Gufran'ı ile de mukayese etmek lâzımdır. Bu eserde müellifi sevk eden dinî vecd, sürur, şefkat, istihza duygularile Dante'nin kalemindeki dinî vecd, tenkid, hiciv ve istihza arasında da büyük bir yakınlık vardır. Arap şairinin eseri de Mi'raç konusunu esas olarak almış olduğu için, böyle bir mukayeseyi sağlamlaştıracak tarihî vesika yoksa da, faydalı olmaktan geri kalmaz. Dante gökte kendi çağdaşları olan Floransalı Piccardo'ya ve Padualı Cunizza'ya rastlar. Peygamber -Abu'l 'alâ ya göre, kendi çağdaşları olan Halebli Hamdun'a ve Bağdad'lı Tevfik'a rastlamaktadır. Her ikisi de Adem'i Gökte görürler. Her iki eserin sonları aynı surette bitmektedir: onlar Allah'ın huzuruna çıkınca onu şiddetli bir Nur denizi, bir Nur ocağı olarak tasvir ederler.

13-15 nci asırlarda islâm tesirleri kemale geldi. Nihayet bu ifrat derecede taklitçiliğin tepkileri başladı. İslamiyete'e karşı helenisme cereyanı doğdu. İşte Renaissance bu tepkilerin neticesidir. 13 aırsda tercüme ve şerh faaliyetinin kollarından biri Oxford mektebi idi. Burada ilk dafa Alexandre Neckam Aristo'nun Gök ve Ruh'a dair kitaplarını Arapcadan nakl etti. Aynı mektebde Michel Scot, Albatragius'un (İbn Batraj felekiyata dair bir eserini, İbn Rüşd ve İbn Sina'nın bir çok kitaplarını Lâtinceye tercüme etti. Oxford mektebinden biri de Robert Grosseteste'dir. (1253). Yunan ve İslâm felsefesinin Latinceye nakli işinde

büyük hizmeti oldu. Oxford'cuların en mühimi Roger Bacon'dur (1210 - 1277). Lisan, riyazi-yat ve tabiiyat tetkikleri ile meşgul olan bu büyük düşünür Orta çağda bir nevi sihirbaz ve occultiste diye tanınmış ve bu yüzden mahkûm olmuştur. Hem yeni devri açan Francis Bacon'un büyük babası, hem de İngiliz empirizm'ini kuranlardan biri olan Roger Bacon üzerinde islâm alim ve filozoflarının, bilhassa Razî'nin tesiri geniş olmuştur. Tecrübe [Experimentum] kelimesi onun ilmî ve ilim dışı araştırmalarına sıkıca bağlıdır. İbn Rüşd ve İbn Sina cereyanları Garp rationalism'inin köklerini teşkil ettiği gibi, islâm tabiatçıları ve Razî ile İbn Heysem'in fikirleri de İngiliz empirizm'i üzerinde müessir olmuştur.

Tercüme devrinin Polonya'da yetiştirdiği En tanınmış müellif Wittelo dur [doğuşu 1230] Wittelo Polonyadan İtalyaya geldi. Thomas'ın dostu idi. Yunan ve islâm alimlerine dair mühim bir compilation yazdı. *Perspectiva* adını verdiği bu eserde Euklides'den, Appoloni-us'den Ptolemaios'un *Optica*'sından, İbn Heysem'in *kitab ül-menâzır*'ından mühim parçalar vardı. Wittelo ve R. Bacon fizik araştırmalarında İbn Heysem'i tamamladılar.

Paris üniversitesi 1215 de kurulduğu zamandan itibaren Aristo'nun Arapça metinleri ve şerhlerine büyük ehemmiyet verdi. Bu hareketin başında Guillaume d'Auxerre ve Philippe de Grève bulunuyordu. Guillaume d'Auvergne İbn Cebriol ile meşgul oluyor, İbn Sina ve İbn Rüşd'ü tenkid ediyordu. Aristo'nun doğrudan doğruya tedrisi gerilemeye başlamıştı. Fakat aynı zamanda Garp umumi efkârında İslâm felsefesi aleyhindeki cereyan da uyanmaya başlamıştı. 1231 den itibaren papa 9 ncu Grégoire Aristo ve şerhlerinin tedrisi aleyhindeki kararı tazeledi. Bunu takib eden senelerde papaların üniversiteler aleyhindeki hareketleri gittikçe şiddetlendi. Bacon ve Duns Scot gibi nominalist'leri mahkûm ediyorlardı. 1346 da kelâmcılardan faydalanmış olan Nicholas Autricuria mahkûm oldu. Paris'de İbn Rüşd'cülerin aleyhinde takibat yapıldı, eserleri toplattırıldı, kendileri mahkûm edildi. Bu şiddetli hareketler 14. asır sonlarına kadar devam etti. Bununla beraber taassuptan ve düşmanlıktan gelen şiddetli hareketlerin fikrî kökleri de vardı. Bu da umumiyetle Aristo'culuğa karşı tepki idi. Bu suretle Aristo'culuğa karşı Platonculuk, cedelciliğe karşı tecrübe zihniyeti canlandı. Platon'un diyalogları bakımından İslâm felsefesi garbî tatmin etmiyordu. Çünkü bu diyaloglardan bir çoğu İslâmlarca bilinmiyordu. Bilinenler de eksikti.

15. asır sonunda Arapçadan Latinceye tercüme edilmiş eserlerin geniş mıktyasda tab'-edilmesi papaların hükümlerini kısmen kararsız bırakmış, bu eserler üniversite öğretimi dışında hızla her tarafa yayılmıştı. Fakat Eflâtunculuk ve tecrübe zihniyeti artık Aristoculuğa karşı doğrudan doğruya fikir ve araştırma sahasında mücadeleye girdiği için *Renaissance*'a zemin hazırlanmıştı.

İSLÂMİYETİN YAYILIŞI SIRASINDA ARABİSTANA KOMŞU MEMLEKETLERİN DURUMU

Prof. Dr. NEŞ'ET ÇAĞATAY

İslâmların, dinin yayıcısı sıfatiyle fâtilik olarak gittikleri sahalardaki hareketlerini kolaylaştıran veya güçleştiren âmilleri anlıyabilmek için, oralardaki halkın dinî, içtimâî durumlarını gözden geçirmek icabeder.

A) BİZANS

Siyasi, dini ve içtimai durumu :

Bizans Devleti teşekkül etmeden evvel, Roma Devleti, sonradan Boizans idaresine geçmiş olan ülkelerin sahibi bulunuyordu; bu itibarla, evvelâ Roma Devletinin, Bizansın teşekkülü arefesindeki dinî, idarî, durumuna kısaca temas ettikten sonra Bizansa geçelim :

Hıristiyanlık tarihinde, Roma İmparatoru Konstantinin (Constantin) mühim mevki vardır. Bu imparator, babası Konstans Klor, (Constance Chlore) dolayısıyla Mesya'nın (Mésie) asil bir ailesine mensuptur. Naissus (Niş) de doğdu. Anası Helen hıristiyandı ki, bil'ahare azizeler meyana idhal edilmiştir. Helen, Filistine hacca gitmiş ve rivayete göre, İsanın çarınha gerilmiş olduğu hakiki haçı bulmuştu.

Konstantin'in hayatı : IV. asır başlarında Roma idaresinde bir değişiklik yapılmıştı: İmparatorluğun idaresi, müsavi kudrete malik iki "avgust" arasında taksim edildi. Bunlardan biri imparatorluğun şark, diğeri garp kısmında oturacaktı; fakat, bu iki "avgust" itibarı olarak bir tek Roma İmparatorluğunu idare edeceklerdi. Bu şekilde iki "avgust" tayini, hükümetin gerek şark ve gerek lâtin garp arasındaki farkı takdir ettiğini ve bu kısımların idaresinin bir tek şahsın kudretinin fevkinde bir iş olduğunu anladığını gösteriyordu. Her avgust, (auguste) maiyetine bir "çezar" almakla mükellefti. Bu zat, avgustun istifası veya ölümünden sonra, bizzat avgust olacak ve yeni bir çezar intihap edecekti. İşte bu suretle, imparatorluğu karışıklıklardan ve muhtelif haris şahsiyetlerden ve onların taarruz ve hilelerinden kurtaracak ve lejyonların, yeni imparatorun intihabında haksız olarak oynadıkları kat'i rolü izale edecek ve sun'i bir nevi sülale sistemi yaratılmış olacaktı. İlk iki "avgust" Diyoklesyan (Diocletien) ve Maksimiyan (Maximien); ilk iki çezar ise Galer (Galère) ve, Konstantin'in babası Konstans Klor oldular.

Diyoklesyan, kendisi için, merkez Nicomedia (İzmit) olmak üzere Asya vilâyetlerini ve Mısırı ayırdı. Maksimiyan, merkez "Mediolanum (Milano) olmak üzere İtalya, Afrika ve İspanyayı aldı.

Çezarlardan Galer'e, Balkan yarımadası ve Tuna vilâyetleri verildi ki merkezi "Sava Nehri" kenarındaki "Sirmium" (bugünkü Metroviç) şehri idi.

Diğer çezar Konstans Klor'un payına, merkezleri "Trevirorum" (bugünkü Trèves) ve "Eboracum" (bugünkü York) olan Gol (Gaule) ve Brötanya (Bretagne) düştü.

Bu taksime göre, "avgust" çezarlardan üstün olmakla beraber, kanunlar, bu dört şahıs namına neşrolunuyordu. Muayyen bir müddet geçtikten sonra, avgustlar istifa edecekler, onların vazifelerini çezarlar alacaklardı. Hakikaten M. 305 tarihinde iki avgust istifa edip hususî hayata çekildiler; fakat bunu takip eden kargaşalıklar dörtlü (tetrahi) sun'i sistemine

pek çabuk nihayet verdiler. Bir sene sonra Konstans Klor Beritanyada öldü ve lejyonları, oğlu Konstantin'i avgust ilân ettiler. Aynı sıralarda Roma'da Galer aleyhine bir isyan başladı; ayaklanmış olan halk ve ordu, burada Galer'in yerine, Maksimian'ın oğlu Maksentiyus'u imparator ilân ettiler. Yeni imparatora ihtiyar Maksimian terfik edildi ve yeniden imparator ünvanını aldı. Kısa bir müddet sonra dahili harp devri başladı ve bu devirde Maksimian ve Galer öldüler. Öte yandan Konstantin, yeni avgustlardan Liçiniyus ile birleşti ve M.312 tarihinde Roma önünde vuku bulan kat'i neticeli bir muharebede Maksentus mağlub oldu. kaçarken Tiber nehrinde boğuldu. İki muzaffer imparator, Konstantin ve Licinius, Milano'ya girdiler ve M.313 tarihinde meşhur "Milan fermanı" nı ilân ettiler. Bu iki imparator arasındaki anlaşma uzun müddet devam etmedi. M. 324 te Liçiniyus öldürüldü, Konstantin Roma İmparatorluğunun yegâne hâkimi oldu. Konstantinin hâkimiyeti devrinin iki mühim hadisesi, Hıristiyanlığın resmen tanınması ve payitahtın İstanbul'a nakli olmuştur.

Konstantin, hıristiyan dinine karşı bâriz bir müsamaha göstermiş ve oğullarını hıristiyan etmişse de, kendisinin kat'i olarak hıristiyan olması ölüm döşegindedir; hayatının son senesine kadar, eskiden Roma Devletinin resmî dini olan putperest dininde kaldı; ancak ölüm yatağında, İzmitli Evseb yani bir Aryanist papas tarafından vaftiz edildi. O zamana kadar, bütün hadiseler onun ailesinin irsi olarak kabul ettiği güneş kültüne salık olduğunu açıkça göstermektedir. Hakikatte Konstantin tek kiliseyi kabul etmekle, devletin birliğini sağlamak istiyordu. Hıristiyanlık ancak Konstantin zamanında, mevcut olmak ve kanunî bir şekilde inkişaf etmek hakkını kazanmıştır; yalnız, "Milan fermanı", hıristiyanlık lehinde neşredilmiş ilk ferman değildir. Bu husustaki ilk ferman, hıristiyanlığa karşı takibat yaptırmış olan zalimlerden Galer zamanında ve M. 311 tarihinde neşredilmiştir. Galer evvelce muhalifleri putperestliğe döndürmek gayesini güden hükûmetin emirnamelerine karşı inadçı bir şekilde mücadele etmiş olan hıristiyanlar için tam bir affı umumî neşretmiş ve kanunen bunlara yaşama hakkı tanımıştı. Galer'in emirnamesi şu sözleri ihtiva ediyordu: "hıristiyanlar yeniden mevcut olsunlar, nizamı bozmamak şartıyla toplantılarını akt etsinler; bu lütf karşılık, bizim, devletimizin ve bizzat kendilerinin refah ve saadeti için Allahlarına dua etsinler". 313 tarihli Milan fermanının metni bize kadar intikal etmemiş olup, bu fermanın iktibas yapmış olan "Laktantiyus" vasıtasıyla bu hususta malumat elde etmekteyiz. Bunun naklettiğine göre, emirnamenin hulâsası şudur: "bu günden itibaren her kim hıristiyan dinine girmek isterse hiç bir suretle rahatsız edilmeden serbestçe ve samimî olarak girsin. Bu hususta size (yani İzmit valisine) en sarîh bir tarzda bildirmek istedik, ta ki hıristiyanlara ibadetlerini icra etmek hususunda, en tam ve en mutlak bir hürriyet bahşetmiş olduğumuzdan habersiz olmyasınız. Mademki bu hürriyeti hıristiyanlara bahşettik, zamanımızın sulh ve âsâyişi için, diğer dinler sâliklerine dahi kendi âdet ve itikatlarına göre hareket etmek ve istedikleri Allahlara tapmak hususunda bu hürriyetten istifade etmekte tam ve mutlak hakkı bahşetmiş olduğumuzu zatî devletlileri (İzmit valisi) takdir eder. Hiç bir kimsenin haysiyet ve itikadını rentide etmek istemediğimizden dolayı bu suretle karar verdik". Aynı emirname, hıristiyanlara, evvelce müsadere edilmiş olan hususî ev ve kiliselerinin, hiç bir tazminat talep olunmaksızın ve hiç bir müşkilat gösterilmeksizin iade olunmasını emrediyordu.

Konstantin M. 337 tarihinde öldükten sonra kalan üç oğlu avgust ünvanını aldılar; fakat aralarında geçimsizlik başladığından ikisi M. 350 ye kadar ölüp, bu tarihte üçüncü oğlu "Konstantin" imparatorluğun yegâne hakimi oldu ve 361 tarihine kadar hüküm sürdü. Böylece aşağı yukarı M. 363 tarihinde Büyük Konstantin'in sülalesi sona erdi. Bu tarihten sonra, kısa fasilalarla birbirini takib eden hükümdarlar geldi. 378 tarihinde "Gratiyen", Teodos'u avgust ilân etti. Bunun ölümünde hayatta kalan iki oğlu, M. 395 den itibaren, Arkadius şarkta, Honorius garpta olmak üzere, imparatorluğu müştereken idareye başladılar ki, müverrihler, Bizans Devleti'nin teşekkülünü bu tarihten başlatırlar.

Arkadius'un ikamet yeri, Büyük Konstantin tarafından inşa ettirilen Konstantinopolis, yani bugünkü İstanbul idi (1). Bu sırada imparatorluğun bilhassa şark hudutlarında İsa'nın şahsiyeti anlayışında müdhiş mücadeleler oluyordu. İskenderiyeli bir papas olan Arius, Allahın oğlunun hâlık değil, mahlûk, yani yaratılmış olduğu fikrini ortaya attı. Cesarea piskoposu Evseb ve Nicomedia (İzmit) piskoposu Evseb, bu fikri benimsediler. İskenderiye piskoposu İskender, Arius'u aforoz etti. Konstantin M.324 te İzmit'e geldi. Arius'un lehindeki ve aleyhindeki şikâyetleri dinledi. İskender'e ve Arius'a birer mektup yazıp, barışmalarını ve iyi filozoflar nümûneleri olmalarını tavsiye etti. Mektubu götüren adam, dönüşünde Aryanizmin ehemmiyet ve şümûlünü anlatınca, imparator, Bitinya'da bulunan Nicée (İznik) de, M. 325 tarihinde bir konsil topladı ki, hıristiyanlıktaki fikir ayrılıklarını münakaşa eden meşhur konsillerin ilki budur. Bu konsilde 318 papasın bulunduğu ve yaşlılığından dolayı gelemediği için Roma piskoposu yerine iki papasın iştirak ettiği anlaşılmaktadır. Burada tetkik edilen meselelerin en mühimmini "Aryanizm" teşkil etti. İmparator konsile bizzat riyaset etti ve münakaşaları idare etti. Neticede Arius'un doktrini hilafına "İsa'nın, Allahın oğlu olduğunu, fakat babası tarafından yaratılmadığını, babası ile aynı cevherden olduğunu" karar altına alan bir esas kabul edildi. Bu esas bir çok Aryanist papas tarafından da tasdik edildi. Arius'un samimî taraftarları ve Arius konsilden tardolunup hapsedildi. Konstantin, bütün hıristiyan topluluklarına "şeytanın aleyhimizde hazırlamış olduğu bütün tertipler bu anda kökünden halledilmiştir. Ayrılık, ihtilaflar, karışıklıklar ve nifakın öldürücü zehri, Allahın isteğiyle hakikat nuru tarafından mağlup edilmiştir." tarzında bir mektup yazdı; fakat bundan iki üç sene sonra hükümdarın görüşünde değişiklik ve Aryanizme karşı muhabbet belirdi ki, bu hükümdarın son zamanlarında tekrar putperestliğe döndüğü hakkındaki rivayetin doğruluğunu te'yid eden bir hadise olsa gerek. Arius taraftarları hapisten çıkarılıp, aleyhtarları hapse atıldı. Bu sırada Arius ölmüş olduğundan akidesini yeniden kendisi yayamadı, Aryanizm, IV. asırda Grek neslinden olup Gotlar memleketinde doğmuş olan Wulfia tarafından Gotlar arasında da yayılmıştır. Bunlar arasında bu mezhebin yayılması, bil'ahare Gotların, Bizans arazisine yerleştikleri zaman, İznik konsili taraftarı olan mahallî halkla kaynaşmalarına mani oldu; Kırım Gotları ortodoks kaldılar.

M. 363 senelerine kadar, putperestlik Roma devletinde devam etmiş, Konstantinden sonra bunu resmî din haline getirmek için çalışan hükümdarlar da olmuştur; mesela Jülian gibi.

364-378 seneleri arasında hüküm süren Valens, Aryanizm taraftarı idi. Putperestliğin en büyük düşmanı ve saliklerini takibata uğratan hükümdar, büyük lakabıyla anılan Teodos'tur (379-395). Bu, halis bir İznik konsili taraftarıdır. Hıristiyan kiliselerinde sulh ve anlaşma temini maksadiyle 381 de İstanbul'da "2. umumî konsil" adıyla anılan ve yalnız şark kilisesi mümessillerinin iştirak ettiği bir konsil topladı. Bunun esasları da aşağı yukarı birincisindekilerin aynısıdır; fazla olarak "Ruh ül-Kuds"e ait bir madde ilâve edildi ki bu, Ruh ül-Kuds'ü baba ve oğlun yekdiğerine müsavi ve aynı cevherden olduklarını kabul eden dinî inaniş takviye ediyordu. Netice olarak bu iki konsil, İsa'nın hem Allah hem insan olduğunu tesbit ediyordu. IV. asır sonlarında Antakyada bu iki tabiatın İsa'da temamiyle birleşmemiş olduğunu iddia eden yeni bir inaniş meydana çıktı. Bu, bil'ahare İsa'da insani tabiatın, ilâhî tabiatla birleşmesinden evvel ve sonra tam manasiyle müstakil kalmış olduğunu iddia edi-

1) Büyük Kostantin 325 tarihinde İstanbulu inşaaya başlattı. İşçi ve malzemesi her taraftan getirtildi. Putperest Roma, Atina, İskenderiye, Efes ve Antakya'nın en güzel âbideleri, yeni devlet merkezini süslemek için kullanıldı. 40.000 Got askeri inşaata iştirak etti. Yeni şehire kalabalık nüfus celbetmek için birtakım muafiyetler bahşolundu. En nihayet 330 senesi ilkbaharına doğru inşaat o kadar ilerledi ki, Kostantin, yeni payitahtın açılış merasimini yapmağa karar verdi. Kuşat resmî, 11 mayıs 330 tarihinde icra edildi ve bu merasimi, 40 gün devam eden şenlik ve eğlenceler takip etti.

yordu. İstanbul patriklik makamı, bu doktrin taraftarı Antakyalı papas Nestorius tarafından işgal edilince, işin şekli değişti. Yeni patrik Nestorius, Antakya doktrinini bütün kilise teşkilatına teşmil ve kabul ettirmek istedi. Nestorius, Meryem'i "Allah'ın anası" değil, "İsa'nın, yani bir insanın anası" olarak kabul ediyordu. Muhasımlarına karşı şiddetli takibata girişti. Bu yüzden kilisede karışıklıklar çıktı. Romadaki papa ve İskenderiye patriği Kiril buna cephe aldılar. İmparator Teodos, kilise kavgalarına son vermek için 431 tarihinde Efes'te bir "3. umumi konsil" topladı. Bu konsil Nasturiliği mahkûm etti. Nestorius Mısır'a çekilmek zorunda kaldı ve orada öldü. Buna rağmen Nastüriler, Mezopotamyada oldukça kalabalık bir cemaat halinde toplandı. İmparator bunları tazyik ettirdi. Nastüriliğin başlıca merkezi, Antakya doktrinini yayan meşhur bir mektep olan "Edessa" (Urfa) şehri idi. Suriye ve Mısır'da Helenizm yalnız sivil ve ruhânî yüksek ve hâkim tabakaya nüfuz edebilmişti. Ahalinin büyük bir kısmı, Mısırda mahallî lisan olan Kopt Dili'ni, Suriye'de, mahallî dil olan Süryani dilini konuşuyordu. V. asırda hükûmet bu lisanî âmillerden başka, şark vilâyetlerinde daha bir takım müşkilâtla karşılaştı. Bu müşkilât yalnız muhtelif ırk ve milletlerden değil, fakat Suriye ve Mısır ahalisinin büyük bir kısmının ve şarkî Anadolu ahalisinin bir kısmının Aryanizme ve bu mezhebin muahhar şekillerine bağlı kalmış olmasından dolayı hasıl oldu. Bu suretle haddi zatında karışık olan bu milliyetler meselesi bu beşinci asırda dinî meselelerin inzimamiyle büsbütün karışık bir şekil aldı.

Antakya doktrinini yayan Urfa mektebi M. 489 da imparator Zenon tarafından lağvedildi; bunların propagandacıları ve müridleri dağıldı, büyük bir kısmı İrana iltica etti ve Nusaybin'de tekrar mektep tesis ettiler. İran kırsarı bunların himayesini kabul etti. İranda çoğaldılar ve akidelerini Hindistana kadar yaydılar. Bizzat hıristiyan kilisesinde, bilhassa İskenderiyede 3. konsilden sonra Nastüriliğe karşı baş gösteren aksülamel neticesinde doğan, fakat tamamiyle zıd bir istikamette inkişaf eden yeni bir cereyan ortaya çıkmıştı. İsa'nın ilâhî tabiatına faikiyyet atfeden İskenderiyeli Kiril'in taraftarları İsa'da insanî tabiatın, ilâhî tabiatın içinde kaybolduğunu, binaenaleyh İsa'da yalnız bir ilâhî tabiat mevcut olduğu neticesine vardılar. Bu doktrine "Monofisizm" ve salıklarına "Monofizit" dendi. Lûgat mânası tek tabiatır. İstanbul patriki ve papa, bu inanışa karşı cephe aldılar. İmparator 449 da bir konsil topladı; buna "Efes şekaveti" denir. Başında konsil reisi, İskenderiye patriği Dioskor bulunan İskenderiye monofizit taraftarları, konsilde bulunan muhaliflere karşı cebri tedbirler tatbik etmek suretiyle bunlar Eutyçês doktrinini, yani monofizizmi tanımağa zorladılar. Bu suretle monofisizm, ortodoks doktrini oldu ve muhalifler mahkûm edildiler. İmparator konsilin kararlarını tatbik etti. Bu hal, tabii kilisede sükûneti ve birliği te'min edemedi.

İmparator Marcien, kendinden evvelkilerden müşkil bir dinî vaziyet devr almıştı. Monofizitler galip gelmişlerdi, halbuki ilk iki konsilin taraftarı olan imparator, bu galibiyeti kabul edemezdi. 451 de Chalcedoine (Kadıköy) de 4. bir umumî konsil topladı ki bu konsilin büyük ehemmiyeti vardır. Bu konsil "Efes şekaveti" kararlarını mahkûm ve Dioskor'u mevkiinden düşürdü ve "karışıklık veya değişiklik i taksim veya ayrılık mevzubahis olmaksızın iki tabiatlı bir İsa" kabul ediyordu. Bu kararlara uyarak, Bizans hükûmeti V. asırda monofisizme karşı muarız bir cephe almakla ahalisinin büyük bir kısmı bu mezhepten olan şark vilâyetlerinin, bilhassa Suriye ve Mısırın elden çıkmasına sebep oldu. Monofizitler, bu konsil kararlarından sonra gene inanışlarına sadık kaldılar, herhangi bir mutavassıt çareyi red ettiler. IV. konsilden sonra 553 te Jüstinyen zamanında ve 692 tarihinde Jüstinyen II zamanında, ve birde VII. ve son konsil olarak 787 tarihinde toplanmıştır.

IV. konsilin sonuñda aynı anlaşmazlık sebebiyle Mısır kilisesi âyinlerde grekçe'yi kaldırıp, yerine yerli dili olan Kıptî dilini kabul etti; Mısır kilisesine tabi olan Habeş kilisesi de aynı yolu takip etti. Bu konsil kararlarının zorla tatbiki yüzünden, Küdüs, İskenderiye ve

Antakya'da karışıklıklar çıktı ve bunlar millî isyanlar halini aldı, askerî kuvvetlerle zorla bastırıldı, fakat mesele hallolunamadı. Bu hareketler yüzünden Mısır ve Suriyenin yerli ahalisi Bizanstan ayrılmak fikrine düştü ve VII. asırda, evvela İranlıların sonra Arapların eline geçmesini kolaylaştıran şartları hazırladı.

Musevilere karşı düşmanlık da Herakliyus devrinde (M. 610-641) son haddini buldu. Bu sebeple Antakyadaki yahudiler isyan edip patriki katlederek cesedini parçaladılar, Herakliyus buraya ordu gönderip bir çok yahudiyi öldürttü. Gene aynı sebeple, yahudiler Fenike eyaletinin merkezi olan Sur valisini ve huristiyanları katl için sözleşmişlerse de planları evelden haber alınarak önlenmiştir; fakat bunlar dönüşlerinde şehir civarında bulunan kilise ve manastırları tahrib, içlerindeki malları yağma ettikten başka bu civardaki köylere de aynı tecavüz ve tahribatı yapmışlardır. Bunun üzerine hükümet Surda bulunan yahudileri katlettirdi. Kısarye'de de, yahudiler tarafından buna benzer hadiseler vuku bulduğundan imparator, kardeşi Teodoros'u bunların üzerine yolladı. O da, burada nekadar yahudi varsa hepsini kestirdi. Yahudilerin Bizanstan intikam almak için yaptıkları hareketlerden olmak üzere, İrandan 80 .000 huristiyan esiri satın alıp kestikleri zikredilebilir.

Mısırdaki duruma gelince: burada arap fütühatının kolay ve çabuk inkişafının hususî sebepleri vardır; Mısırda bulunan Bizans askerleri adet bakımından muhakkak ki kâfi kuvvet ve miktarda idiler, fakat ordunun bünyesi ve teşkilatı bozuktu. Burada ordu, müsavi kudreti haiz beş muhtelif kumandanın idaresinde bulunan muhtelif guruplara ayrılmıştı. Bu kumandanlar arasında işbirliği yoktu; bu vaziyet ise mukavemeti azaltıcı bir sebepti. Vilâyetlerde çıkan hadiselerde valilerin gösterdikleri lâkaydlık, bunların şahsî rekabetleri ve askerî kabiliyetsizlikleri menfi neticeler tevhit etti. Askerlerin vaziyeti de aynı idi. Mısır ordusu kalabalıktı, fakat sevk-ü idarenin fenalığı ve talim terbiyenin kifayetsizliği, bu orduyu, itimad edilemez bir hale getirmişti.

B) MISIR VE AFRIKA

Tarihi, içtimai ve dinî durum :

Roma hakimiyetine girmeden evvel Mısırda hüküm süren, Büyük İskender imparatorluğunun bakiyelerinden olan Ptolemeler devletinin bâriz vasfı, kuvvetli ve kökleşen bir şekilde görülen, hükümdarların namütenahi ve ilâhi bir kudrete malik olmaları idi. Mısır ahalisi için bu memleketin fatihi Avgust ve halefleri, bunlardan evvel gelmiş olan Ptolemeler gibi, ilâhî cevhere malik mutlak hükümdarlardı.

Milliyet bakımından, milattan sonra birinci asırda yukarı Mısırdaki kopt şehirleri yarı yarıya araptı. Mısır, Roma İmparatorluğu 395 yılında ikiye ayrıldıktan sonra Bizans idaresinde iken, bir ara bunlardan ayrılıp Batı Romaya tabi olmuşsa da Jüstiniyen devrinde tekrar Bizans hakimiyetine girmiştir. Bu ülke islâm devrinde de, eskiden olduğu vaziyette kaldı; yalnız buranın diğer ülkelerden farkı, Mısırda arazının devlete ait oluşudur.

Mısır Amrb. As kumandasındaki islâm orduları tarafından zaptedildikten üç sene sonra, Bizans askerleri, Mısırın bu kadar kalabalık huristiyan halkını, müslüman fâtihlere terk ederek uzaklaşmışlardı. İslam kuvvetlerinin burada seri muvaffakiyetler elde edebilmeleri, Bizans hâkimiyetine karşı, hem zulüm-kâr idarelerinden, hem de dinî akide ve inanışlarına gösrerilen taziyekten dolayı nefret duyan huristiyan halk tarafından izhar edilen iyi kabulden mütevellittir.

Mısır hristiyanlarının ekseriyetini teşkil eden Yakûbiler (2) Bizans sarayının ortodoks taraftarları vasıtasıyla sert muamele gördüklerini ve haysiyet kıracak hallere maruz kaldıklarını hiç bir zaman unutmamışlardı. Bunların bazısı işkencelere duçar edilmiş, bazısı denize atılmış, bir kısmı Bizans mütecavizlerinin ellerinden kurtulmak için patriklerinin arkasına düşerek başka yerlere kaçmışlar, bir kısmı da akidelerini gizli tutmağa mecbur kalmışlardı. Yakûbî hristiyanları denilen Mısırın bu kopt ahalisi, asırlardan beri memleketlerinde mevcut olmayan dini hürriyeti müslümanların getirdiklerine şahid olmuşlardı. Harac vermediği kabul edince Amr b.As, bunları kiliselerine malik olmakta serbest bırakmış, kiliseye ait bütün hususların serbestçe idaresini kendilerine taahhüt etmiş ve bu suretle onları eski hakimiyet devri boyunca cemleri ve zahmetleri mucib olan mütemadi müdahalelerden kurtarmıştı. Keza kilise emval ve emlakından hiç bir şeyi hiç bir sebeple zapt ettirmediği gibi gasb ve gâret irtikâbına da meydan bırakmamıştı. Bu insanî muameleler karşısında, tamamen feth olunmayan ve hükûmet merkezi bulunan İskenderiye'nin henüz mukavemet etmekte olduğu bir sırada bir çok kimseler islâm olmuşlar, birkaç sene sonra bunlara daha geniş bir kütle iltihak etmiştir.

Halife Osman zamanında (644-656) Mısırdan harac suretiyle gelen varidatın miktarı 12 milyona varıyordu. Muaviye devrinde (661-680) Mısırlılar arasında ihtidanın fevkalâde artmasından dolayı bu varidat, 5 milyona inmişti. Halife Ömer b. Abdül'aziz zamanında bu varidat daha çok azaldığından, Mısır valisi Hayyan b. Sureyh, bundan sonra müslüman olacakların cizye ve haractan müstesna tutulmalarını halifeye teklif etmiş, o'da "Cenab-ı Hak Hz. Muhammedi hak ve hakikatı tanıtmaya inşaa'nları da'vet için irsal etti, vergi tahsil-darlığı için göndermedi" cevabıyla teklifi red etmişti. Sonra gelen halifeler, bu düşüncenin, hazine muvazenesini bozduğunu, devlet için tahripkâr olduğunu iddia ederek, mühtedilerin, eskisi gibi vergi vermelerinde ısrar ettiler; mamafi bu hareket tarzı da pek devam edemedi. Bizzat valiler, gayri muntazam müstebidce hareket eder oldular. Hafs b. Velid Mısırdaki vali iken (744) İslâma gelen her şahsın cizyeden istisna edileceğini vaadetmesi üzerine 24.000 kadar hristiyanın islâm olduğu rivayet edilir. Bu mealde bir beyanname de 750 tarihinde, hilâfet makamına geldiği sırada halife Seffah tarafından neşredilmişti; bunun üzerine, zengin, fakir bir çok kimseler, vergilerin ağırlığı sebebiyle İsa dinini inkâra kadar gittiler. Mısırlıların çoğu IV. asır başlarında, hristiyanlığı ne kadar sür'atle ve kolayca kabul etmişlerse, onu gene kolaylıkla ve acele ile terk ediyorlardı. Bunlar evvelce hristiyanlığa girerken, tebşir mev'izeleri vasıtasıyla hristiyan olmuyorlardı, bil'akis hevesle ve arzu ile, İsa'nın adından başka, kabul edecekleri din hakkında bir şey bilmeksizin giriyorlardı.

İskenderiye Yakûbî kilisesine bağlı bulunan Habeşistan halkı, hristiyanlığın hemen ilk devirlerinden beri bu dine girmiş bulunuyorlardı. Hazreti Muhammed devrinde, ilk müslümanların buraya iki defa hicret ettiklerini biliyoruz; ancak, bunların islâmiyete girişleri, M. XII. asırdadır. M. X. asırdan itibaren, tek tük müslüman aileler buraya gelmişler ve uzun müddet Habeş kıralına haracgûzar kalmışlardı. XVI. asır ortalarında, burada kütle halinde müslümanlığa giriş hareketini görüyoruz.

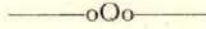
Şimalî Afrikaya, yani "Mağrib"e gelince :

M. 646 senesinde; yani islâmların Mağrib'i istila için Mısır arazisinden muzafferane ilerleyişlerinden bir sene evvel, hristiyan akidelerini bu kadar gayretle benimsemiş olan

2) Suriyenin ve Mezopotamyanın Monofizit tarikatına mensup olan kimseler olup, İsa'da yalnız ulûhiyet vasfı tanırlar. İsimlerini, IV. asırda Antakya papası olan "Jacques Bardée"den alırlar. İskenderiye Yakûbî patrikliğinin ruhanî reisliğini, Habeşistan halkının hristiyan unsuru zamanımıza kadar tanımışlardır.

Afrika kilisesi "İsa'nın ulûhiyetinin mahiyeti" itikadına karşı şiddetli bir heyecanla mücadele deryasına dalmış vaziyette idi.

Kartaca baş piskoposluğuna tabi bulunan "Moritanya", "Numidya", "Bizansiya" ve Afrika prokonsüllüğü ruhbanının ileri gelenleri, İsa'nın ulûhiyetinin mahiyeti itikadını ittiham için "sinod meclisi ruhanisi" aktetmişler ve papa ile imparatora mektuplar yollamışlardı. İslâm orduları buralara geldiklerinde, mahalli otoriteler tarafından mukavemetle karşılaşmışlarsa da, kılınç kuvvetiyle onlara galebe edip, halk, hükûmet ve din adamlarından müdhiş tazyik ve felâketlere maruz bırakıldığından mukavemet etmemiş, böylece, islâmiyetin İspanyaya kadar yayılması muvaffakiyyetle temin edilmiştir.



EXISTENCIALISME ÜZERİNE

K. BIRAND

Existence felsefesini, tek bir ulusa maletmek, bu felsefeyi tek bir ulusun düşüncesi olarak göstermek doğru değildir. Bu felsefe, özellikle, birinci ve ikinci dünya savaşlarından sonra, değer hükümleri yıkılmış olan, manevî ve sosyal sarsıntılar içinde bocalayan Batı uluslarının düşünce dünyaları içinde gelişmiş ve şekillenmiştir. Netekim, birinci dünya savaşından yenilmiş olarak çıkan ve eski Imperatorluğun çöküşü ile birlikte bir çok değer hükümleri de kökünden sarsılan Almanya ve ikinci dünya savaşından sonra sürekli olarak sosyal kargaşalıklar içinde çabalayan Fransa bu düşünce çığı için verimli bir yatak olmuştur.

Existencialisme'in kurucusu 19. yüzyılda Danimarka'da yaşamış olan bir filozof, Sören Kierkegaard'dır. Kierkegaard 19. yüzyılın ortalarında, daha 42 yaşında iken hayata gözlerini yummuştur. Eserlerini kendi ana dilinde yazdığı için uzun yıllar vatani dışında tanınmamıştır. Kierkegaard'ın kendi vatani dışında tanınması 1914 yılından sonra eserlerinin Almancaya çevrilmesi ile olmuştur. İkinci dünya savaşının ardından gelen yıllarda Kierkegaard'ın düşüncesi benimsenmiş ve bir çok deyimlerini Kierkegaard'dan alan yeni bir felsefe meydana çıkmıştır. Varlık, korku, kriz, sınırsız bağımsızlık gibi bir çok kavramlar, kierkegaard tarafından birer felsefe deyiimi olarak ortaya konulmuş ve Kierkegaard'dan alınan kavramlardır I. Bu günkü existence felsefesi de bütünlüğü ile bir "Kierkegaard renaissance"ı olarak göz önünde tutulabilir. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın kendisi, yeni bir felsefenin temelini atmak düşüncesi ile ortaya çıkmamıştır. Kierkegaard, kendi eserlerini felsefe eseri olarak da göz önünde tutmamıştır. Kierkegaard, felsefe kanıtlarını yalnız bir tek amacı göz önünde tutarak ve yalnız bu bir tek amaç için kullanmıştır. Bu da felsefeyi ve filozofları çıkmaza sokmak, felsefe kanıtlarının yetersizliğini göstermektedir. Kierkegaard'ın felsefe ile ilgisi olan tenkidleri, özellikle Hegel felsefesine yönelmiştir. Bütün bu tenkidler, dinle ilgili olan bir hedefe yaramak gayretini taşır. Kierkegaard'ın din üzerine yazdığı eserler ince bir ruhun aşırı tutku ve istekleri içinde dile gelmiş olan dinle ilgili bir ödev duygusunu dile getiriyordu. Kierkegaard bu çeşit eserlerinde din üzerine öğütler veren din bilginlerini andırmaktadır.

Bununla birlikte Kierkegaard, yalnız dinle ilgili inanç duygusunu belirtmek ve teolojik bir görüş ortaya atmakla yetinmemiştir. Kierkegaard'ın ruhu, içinde bir çok zıtlıkların ve karşıtlıkların çarpıştığı uçsuz bucaksız bir alandır. O, kendi ruhundaki, kendi iç dünyasındaki bütün bu zıtlıkları, karşıtlıkları belirtecek yep yeni bir anlatım formu, yep yeni bir araç bulmuştur. İç dünyasındaki birbirinin zıddı olan düşünce ve görüşleri, bu dünyanın bütün çeşitlilik ve ayrılıklarını, çeşitli bir takım takma adlar altında dışlaştırarak yayınlamıştır. Takma adlar altında yayınladığı bu yazılarında, bu suretle, çeşitli görüş noktalarının incelenmesi denemesine girişmiştir.

Ayrı ayrı adlar altında yayınlanmış olan bu yazılarda, dinle ilgili olan yazılarında olduğu gibi, kesin ve açık bir imanın belirtisi görülmez. Tersine bu yazılar, gerçekte, imansızlığa daha çok yaklaşan bir görüş noktasından kalkar ve yavaş yavaş imana benziyen bir ruh durumuna yaklaşırlar. İmanla ilgili olan bu ruh durumları, çeşitli karakterlere sahip olan imgenenmiş kişilerin ruh durumları olarak gösterilir. Gerçi bütün bu yazılarda imanın temelleri göz önünde tutulmakta ve kabul edilmektedir. Ancak bunun yalnız böyle değil, başka türlü de olabileceği, başka bir deyimle, yalnız imanın değil, imansızlığın da göz önünde tutulabileceği

gösterilir. Kierkegaard'ın bu birbirine zıt ve aşırı görüş noktaları ile ilgili denemelere girişen ruhu kararsızlık içinde çırpınır. Neye dayanacağını ve neye güveneceğini bilemez olur. Kierkegaard'ın imge gücünün yaratmış olduğu kişiler olasılıklar içinde bocalarlar. Bunların, yeni bir duruma yönelecek güçleri kalmamıştır. Ama, kendileri için, olanaklı iki çıkar yolun ikisi birden kapanmıştır. Bu çıkar yollardan biri, insanın kendini, dünya ile ilgili olan tadım ve tutkulara kaptırıp koyuvermesidir. Hem vicdanının sesini, hem de imanını bu durum içinde boğmaya yeltenmesidir. Bununla birlikte, vicdanın sesi insanı bu durum içinde de rahat bırakamaz. Bu şes aşırı bir şekilde kanıklandırılmış olan duyguların sarhoşluğu içinde bile gene kendini duyurur. Böyle olunca, bu hayat çeşidinin çıkar bir yol olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. İkinci çıkar yol, insanın düşünce gücünün yardımıyla adım adım ilerliyerek imana ulaşmayı denemesidir. Ama insan, bu yoldan gitmeye kalkınca da, yavaş yavaş imana ulaşacak yerde, yüreğinin şüphelerle dolduğunu görür. Çünkü akıl onu imana ulaştıracak yerde yüreğine şüphe kıvılcımları saçmıştır. Akıl, onu imanın eleştirilmesine zorlamıştır. İnsan, böylece sonsuz bir bahtsızlık uçurumuna yuvarlanmıştır. O, ne inanmak, imana boyun eğmek gücündedir; ne de inanmamak, imanı reddetmek yetkisindedir. Onu, bu bahtsızlıktan ancak bir mucize kurtarabilir. Bu durumdaki insan için Tanrı'ya seslenmekten başka çıkar yol kalmamıştır. Eğer Tanrı mevcutsa, onun, yüreğinin sesini duymalıdır. Tanrı, onun gönlünü imanla doldurmalı, ruhunu bir erince ulaştırmalıdır. Böylece, hiçlikle karşılaşan ruh, bu hiçlik karşısında duyduğu boşluktan ve erinçsizlikten ürkerek yeni baştan Tanrı'ya sığınmalıdır. Ama, insanın, gönlünün sesini Tanrı'ya duyurup duyuramayacağı ancak bir olasılık konusudur. Bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği önceden kestirilemez.

Kierkegaard, din ile ilgili olan yazılarında, din için hazırlayıcı özellikte bazı bilgiler sunmak istemiş, ama kendisini bir din otoritesi olarak ortaya atmaktan kaçınmıştır. Kierkegaard'ın dinle ilgili olan yazıları, bir takım kaba garantilerle ruha sokulmak ve ruhu bu yoldan imana yanaştırmak amacını gütmeyizler. Kierkegaard okuyucusuna, bu böyledir, buna inan demez. O, okuyucusunun, yazılarında ele almış olduğu deneme ve araştırmalara katılması sağlar. Okuyucusunun, iki olasılık arasında, yani inanma olasılığı ile inanmama olasılığı arasında bir dengeye ulaşmasına yardım etmek ister. Kierkegaard, Sokrates'in araştırma metoduna benzeyen bir araştırma yolundan gider. 1848 yılının tarihini taşıyan hatıra defterinde, "Benim bütün hayatım, insanların dikkatini uyandırmıya yönelmiş olan bir yergidir." der

İmdi, Kierkegaard tarafından ortaya atılan bu yolun gerçekten kandırıcı olup olmadığı da düşünülebilir. Çünkü, insanı imana götürecek yerde, imanın kendisini çelişmeye düşürmektedir. Oysaki, imanın olduğu yerde hiç bir çelişmenin bulunmaması gerekir. Geleneğin bize sunmuş olduğu dinle ilgili olan doğruluk, saklanmayan bir ışıktır. Bu doğruluğun gücü, bütün şüpheleri ortadan kaldırır. İçten bir zorunlulukla insanı imana götürür.

Kierkegaard, dinle ilgili olan denemelerinde, imanın yanı sıra sevgiyi de ele almıştır. Sevgi üzerine yazdığı yazılarında, sevgiyi, her türlü şüpheden uzak olan sağlam ve güvenli bir kuvvet olarak göz önünde tutmuştur. Sevgiyi inanılacak başlıca kuvvet olarak göstermek, sevgiyi güvenilir kılmak, bu eserlerin başlıca amacını meydana getirir. Bununla birlikte, takma adla yazdığı yazılarında sevginin bile amansız bir denemeye sokulduğu ve zaman zaman korku ile gölgelendiği görülür. Bu yazılardaki takma adlar altında ortaya çıkan gölge varlıklar, ya da başka bir deyimle, Kierkegaard'ın ruhundaki karşıtlıklar, zaman zaman sevgiyi bile hırpalamaktan ve gökgelemekten çekinmezler. Kierkegaard'ı kendi kendisiyle zıtlık ve karşıtlık durumuna düşüren bu güdü, onun hiçlikle karşılaşmasından meydana gelmiş bir güdüdür. Netekim, şair hakkında verdiği tanıtlama, tamamı tamamına kendi ruh durumunu yansıtır. Kierkegaard'a göre şair, yüreği saklı acılarla param parça olmuş

bahtsız bir yaratıktır. Ama bu yaratığın dudakları öyle garip şekillenmiştir ki, onlardan akan çığlık ve iniltiler, güzel bir musiki gibi çınlamaktadır. 1 Kierkegaard'ı dışlaşmaya götüren güdü, hiçikle karşılaşma sırasında duymuş olduğu sızıdır. Kierkegaard bu yaşantısını "Ironie" yoluyla dile getirir. Bu, hiçliğin boşluğunu etrafına da saçan şeytanca bir "ironie"dir. Kierkegaard'ın bu ironik tavrı, kendisini, bir bakıma, hiç bir şeye karşı sorumlu duymıyan ve bundan dolayı her şeyle oynıyabilen bir insanın tavrıdır. 2

Felsefeci olarak Kierkegaard, hiçlik problemini dialektik bir problem gibi göz önünde tutmuştur. Burada çözülmesi gereken problem, hiçliğin boşluğunun nasıl olup da bir içerik kazanabildiği yahut, başka bir deyimle, hiçlikten her hangi bir şeyin nasıl meydana çıkabildiğidir. Kierkegaard, 3 ağustos 1835 tarihli hatıra defterinde "Doğru bilginin bilgisizlikle başlaması gerekir, nasıl ki Tanrı da dünyayı hiçlikten yaratmıştır." der. Gerçekte Kierkegaard bu noktada dinle ilgili olan teolojiyi yanlış bir kıyaslama içinde kullanmıştır. 2 Tanrı, evreni hiçlikten yaratmıştır. Oysaki insan, kendisini çereliyen bir alan içinde işe başlamak zorundadır. İnsan, kendisini kuşatan bir varlığın içinde olmasıyla Tanrı'dan ayrılır. Bu nokta göz önünde tutulmazsa, insanın, Tanrı'nın eksiksiz bağımsızlığını kendisine maletme ve küçük bir Tanrı rolü oynama tehlikesine düştüğü görülür. Kierkegaard'ın bütün yazıları, gerek felsefe ile ilgili olan dialektik çözümlemeleri, gerek sanatla ilgili olan iç döküşleri, onun kendi içindeki zıtlıkların ve karşıtlıkların bir belirtisidir. Dinle ilgili olan konuşmalar da, parlak bir hitabete bürünmüş olan derin bir imanı dile getirirler, Dialektik yazılarıyla, dinle ilgili olan yazılar arasında kesin bir bağlantı kurulmamıştır. Netekim, ayrı çeşitten olan bu yazılar, iki ayrı existencialisme'in çıkış noktası olmuştur. Dinle ilgili eserler, dinle ilgili bir existencialisme'in kaynağını meydana getirir, felsefe ile ilgili olan çözümlemeler de günümüzün dünya ile ilgili olan existencialisme'inin kaynağı olmuştur. Günümüzün existencialisme'i dialektikçi Kierkegaard'ın yeniden canlandırılmasıdır. Bu modern existence felsefesi içinde şüphecilik imandan daha ağır basmıştır. Bununla birlikte, existencialisme'in geliştiği çevrelerde, her vakit, dinle ilgili olan bir existence felsefesi de bu çığra yoldaşlık etmiştir. Bu günkü existence felsefesi, gerek dinle, gerek dünya ile ilgili olan işleniş şekli içinde Kierkegaard'ın etkisinde kalmıştır. Netekim, existence felsefesinin temsilcilerinden olan Gabriel Marcel (Fransa) ve Theodor Hacker (Almanya) katoliktirler. Filozof Romano Guardini de Existencialisme'i dinle ilgili bir açıdan işlemiştir. Existencialisme'deki kriz düşüncesi dinle ilgili olan pişmanlık kavramına benzer. Dinle bu felsefe çığı arasındaki ortamın kurucusu Kierkegaard'dır. Bununla birlikte, Fransa'da ikinci dünya savaşından sonra gelişen existence felsefesi içinde şüpheye daha çok yer verilmiştir. Jean Paul Sartre'in düşünceleri bu şüpheli yönde gelişmiştir. Sartre, Kierkegaard'ın denemelerini yeni baştan ele almış, özellikle, Kierkegaard tarafından ortaya konulmuş olan iki olasılık sorusu üzerinde yani inanma olasılığı ile inanmama olasılığı üzerinde düşünmüştür. Bu iki olasılıktan inanamamanın daha gerçek olduğu sonucuna varmıştır. Kierkegaard, insanın düşünürken Tanrıyı taklit etmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Tanrı evreni nasıl hiçlikten yaratmışsa, insan da, bilgisizlikten kalkarak, bilgiyi var etmelidir diyordu. Sartre, bu düşüncüyü sonuna kadar götürür. Sartre'a göre insan, hiçlikten bir şey meydana getirme gücüne sahiptir. İnsan, aslında anlamsız olan hayata anlam veren değerler yaratan varlıktır. Bütün değerlerin yaratıcısı insanın kendisidir. 4

1- Sören Kierkegaard, Entweder/Oder I 15

2- Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Nichts 1950 Tübingen p. 34

3- Aynı eser, aynı yer

4- Jean Paul Sartre, L'Existencialisme, p 89

Kierkegaard'ın zamanımızın existensialiste'leri üzerindeki en büyük etkisi yabancılaşma yaşantısıdır. Kierkegaard bu yaşantıyı kesin bir anlatım formuna bürümüştür. Yabancılaşma yaşantısı, hiçlikle karşılaşma, hiçliğin bilincine varma sonucunda duyulan bir yaşantıdır. Kierkegaard, bu yaşantıyı, keskin bir dialektik ve eşsiz bir kesinlikle dile getirmiştir.

Yabancılaşma yaşantısı, birden bire kendisini hiç tanımadığı bir yerde tek başına bulunan bir insanın ruh durumuna benzeyen bir yaşantıdır. Hiç tanımadığı işaretli ve beldeksiz bir dünyada birden bire klavuzsuz olarak tek başına bulunan bir insanın duyacağı korku ve şaşkınlık duygusu, yabancılaşma yaşantısına benzeyen bir duygudur. Bu yaşantı, dünyanın anlamlı ve bağımlı bir bütün olarak kavranılması düşüncesinden uzaklaşmanın belirtisidir.

İnsanın dünya karşısındaki tutumu ve dünya ile insan arasındaki ilinti sorusu, her insanın zihnini kurcalayan bir sorudur. İnsan, yaşadığı hayat çeşidi ile bu soruyu şu yahut da bu şekilde cevaplandırır. İnsan, bu dünyayı ne çeşit bir gözle görmektedir? Onu gerçek yurdu mu saymaktadır? Yoksa gerçek yurda giden yol üzerinde bir durak olarak mı göz önünde tutmaktadır? Bu dünya insan için konforlu ve güvenli bir yurt mudur? Yoksa düşmanca bir kamp ve yahut bir hapishane midir? Düşünce tarihinde, her devirde, saydığımız bütün bu olasılıklar açısından pratik yahut da teorik çeşitten birçok denemeler ortaya konulmuştur. Yabancılaşmanın sözcülüğünü yapan filozoflar da insanı bu dünya problemi önünde zorlamakta ve ondan bir karar beklemektedirler.

Felsefe öteden beri dünyayı anlamlı ve birlikli bir bütün olarak göz önünde tutar. Bu anlamdaki felsefenin ödevi, dünya yüzündeki anlamlı izleri sistemli bir şekilde yorumlamak, evrenin düzenini kavramak ve insanın bu düzen içindeki durumunu ve yerini belirtmektir. Antik çağda Eflâton, dünyayı akıllıca ve anlamlı işaretlerle dolu olan olağan üstü bir eser olarak göz önünde tutmuştur. İnsan, dünya yüzündeki kanunluluğu, gök yüzündeki uyum ve düzeni gözliyerek, kendi iç dünyasında da buna benzer bir düzen kurabilir. Büyük monotheist dinlerde de evren, Tanrı'nın görünmeyen varlığının anlamlı bir belirtisidir. Tanrı, kendi eseri olan bu evren yoluyla kavranılabilir. Tanrı'nın işaretlerinin dilini, Tanrı'ya ulaşmak isteyen herkes kavrayabilir. Geleneğe dayanan Aristo'cu ve Eflâton'cu çağruların ve din felsefesinin dışında kalan düşünce hareketleri bile dünyadaki anlamlı işaretleri büsbütün inkâr etmek yoluna gitmemişlerdir. Düşünen insanlar, bütün devirlerde ve her yerde çevrelerindeki olgulara düzenli bir dünya karakteri veren bir takım işaretler tanımışlardır. İşte existensialisme'in savaştığı nokta, bütün ulusların üzerinde uyumuş oldukları bu temel noktadır. Existensialisme, dünya ile ilgili olan bütün anlamlı işaretleri reddeder. İnsanın bu dünya içindeki durumunu, tamamı tamamına yabancı olduğu bir alan içindeki bir durum gibi göz önünde tutar. Bu düşünce hareketi, etrafımızdaki varlıkların hiç bir anlamları olmadığını, bunların moral açıdan hiç bir değer taşımadıklarını ileri sürer. Evrendeki düzen ve anlamı inkârda bunun kadar ileri giden hiç bir çağır yoktur. Her çeşit geleneğe karşı savaş açmakla ün salmış olan Aydınlanmacı düşünürler, hatta pozitivistler ve natüralistler, bu bakımdan existensialistlerle kıyaslandıkları vakit gelenekçi ve inanan kişiler olarak göz önünde tutulabilirler.

Yabancılaşma yaşantısının klâsik formunu Kierkegaard belirlemiştir. 1839 yılında kaleme almış olduğu bazı yazılarında Kierkegaard, etrafını çevreleyen olgular keşmekeşi içinde anlamlı izlerin varlığına rastlamadığından söz eder. Bu yabancı dünya içinde kendi varlığının anlamını değerlendirmedikten yanadır. Kierkegaard'ı gerçeklik korkutmakta-

dır. "Bütün gerçeklik, en küçük bir sinekten, inkarnationun sırlarına kadar her şey beni korkutuyor. Benim için her şey özellikle kendi varlığım bir sır. Bütün gerçeklik, özellikle kendi varlığım benim için kötü bir koku saçıyor. Acım büyüktür, sınırsızdır." Nihayet, yabancılaşmanın klâsik ifadesi olan şu satırlara rastlıyoruz. "Ne çeşit bir ülkede bulunduğunu kokusundan tanımak için parmak yere batırılır. Parmağımı varlığa batırıyorum hiçlik kokuyor. Neredeyim kimim? Buraya nasıl geldim? Dünya denilen şey nasıl bir şey? Bu sözün anlamı ne? Beni buraya getirip bırakan kim? Dünyaya nasıl geldim? Bana neden sorulmadı? Neden bana görenek ve gelenekler tanıtılmadı da, tersine, sanki bir esirci tarafından satılmışım gibi göreve zorlandım? Gerçeklik dediğimiz bu koca denemeye neden katıldım? Buna neden katılmalıydım? Bu keyfi bir şey değil miydi? Buna katılmıya zorlandı isem, beni buna katılmıya zorlayan direktör nerede? Kime yanıkayım? Varlık elbette bir tartışmadır. Benim görüşümün göz önünde tutulmasını dileyebilirmiyim? Eğer dünyayı olduğu gibi kabul etmem gerekiyorsa, ne olduğunu hiç denememiş olmam daha iyi olmaz mıydı?" I

Kierkegaard'ın bu satırları, hiçlikle karşılaşmamış, dolayısıyla yabancılaşma yaşantısını yaşamamış insanları şaşırtacaktır. İnsan, anlamlı iz ve beldeği olmıyan bir dünyada bulunduğu duygusunu yaşamadıkça hiçliğin ne olduğunu kavramıyacaktır. Bu yaşantıyı, hastalıklı ve soysuzlaşmış bir yaşantı olarak göz önünde tutmak çıkar bir yol değildir. İnsanlığı ilgilendiren bu soruyu bir sonunca bağhyabilmek için, onu, daha yakından ele alıp incelemek gerekir. Yabancılaşma yaşantısına kapılmayan insan, kendisini, etrafını çevreleyen dünyanın içten bir bölümü sayar. Yabancılaşan dünyada ise bu içtenlik yok olur ve hiçliğe döner.

Acaba dünya, bizim onu algıladığımız şekilde gerçekten var mıdır? Yoksa kötü ve güçlü bir şeytan, gerçekte var olmıyan şeyleri bizim zihnimize sokup sanki varmış gibi gösterek bizi aldatmakta mıdır? Yeni zamanlar felsefesinin kurucusu olan Descartes da böyle bir şüpheden geçmiştir. Ancak, Descartes'ın şüphesi, sağlam bir bilgiye varmak isteyen idealist bir bilginin geçici şüphesidir. Oysaki Kierkegaard, bu şüphede çok ileri gitmiştir. Şüpheci Kierkegaard'a göre, gerçeklikte karşılığı olmıyan bir takım düşünceleri zihnimize sokan kötü bir şeytan bu kötülüğünü kasıtlı olarak yapmıştır. O, bu suretle insanları, içinden çıkamıyacakları bir bahtsızlık burgacına yuvarlamıştır.

Modern existence felsefesinin, Almanya'daki ilk temsilcisi olan Karl Jaspers de, modern insanın kaçınılmaz bir zorunlulukla yabancılaşma burgacı içine yuvarlanmakta olduğunu belirtmiştir. 2 Jaspers'e göre, aslında existence felsefesi, insanın dört yanını çevreleyen bu boşluğun bilincine varmasıdır. Hiçlikle karşılaşma devrimizin alın yazısıdır. Almanya'da Jaspers'den sonra, existencialisme'in en güçlü temsilcisi olarak Martin Heidegger yetişmiştir. Heidegger, "Sein und Zeit" adlı kitabında insanı "bu dünyaya fırlatılmış" olan bahtsız bir yaratık olarak gösterir. Heidegger'e göre, insanın bu dünyadaki durumu, hapse atılmış bir suçlunun hapisteki durumuna benzer. İnsanın suçluluğu kendi varlığı ile ilgili olan bir suçluluktur. İnsanın suçlu varlığı, onun kendi doğru varlığından bir düşüştür. Heidegger'e göre, yurtsuzluk duygusu, evinden, ailesinden, yurdundan yoksun olan bir insanın yaşantısı değildir. Tersine bu duygu, bu dünyanın özü ile ilgili olan bir şeydir. İnsan, kendi doğru varlığından çözülüşünü ve temelli düşüşünü bir yurt içinde olma durumuna çevirerek avunmaktadır. İnsan, bu suretle etrafındaki hiçliği kendine yurt edinmektedir. Heidegger'e göre, insan, bu durumu kapatmıya çalışmakta, ama başaramamaktadır. Çünkü, onu çevreleyen dünya korkunç ve tekin olmıyan bir dünyadır. İnsanın kendisine yurt edinmeye çalıştığı bu dünya, onun etrafını bir hapisane gibi sarmaktadır. Aslında insan, kendisine yabancı olan bu

1- Sören Kierkegaard Werke 111. S. 183

2- Karl Jaspers Die Geistige Situation der Zeit 1931

hapisanede bulunmanın acısıyla yanmaktadır. Dünyanın insana yabancılaşması, aynı zamanda insanın kendi kendine de yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşma, rastgele işlenen bir suç sonucunda ortaya çıkmış olan bir şey değildir. Bu daha çok, insanın özü ile ilgili olan bir olgudur. İnsan kendi benliği ile ilgili olan zamana hiçlik üzerine çizmiştir. İnsan, kendi kendisinden tam bir kaçış ve tam bir düşünüş yoluyla böyle bir dünyaya sahip olmuştur. İnsan, bu dünyaya sınıksız sarılabilir, ona koruyucusu gibi sığınabilir. Hiçliğin bu dünya yoluyla görüldüğünün bilincine varmaktan kaçınabilir. Heidegger'e göre, insan gerçekte, hiçlikten korktuğundan dolayı kendisini böyle bir dünya ile avutmaktadır. Bununla birlikte, hiçlik, gene de onun peşini bırakmamakta, gene ona doğru yaklaşmaktadır. Bu kaçınılmayan sonuç ölümdür. İnsan, bu kendi kendisini aldatmada durumundan, ancak, hiçliği ve günün birinde yok çağını kabul ederse kurtulabilir. İnsan, dünyanın dışında, yalnız, hiçlik olduğunu göz önünde tutmalı ve tek kurtuluş yolunun yok oluş olduğunu kabul etmelidir.

Yabancılaşma, yalnızlığın bir belgesidir. Yalnızlık ferdi tıpkı bir hapisane hücresi gibi sarar ve onu kalın duvarlarla çevresinden ayırır. Kierkegaard, bu duruma "kapalılık" der. Bu yalnızlık, bom boş bir çölde tek başına yaşayan insanın yalnızlığı değildir. Tersine bu, topluluk içinde yaşayan yabancılaşmış bir insanın yalnızlığıdır.

Heidegger, dünyanın bir kosmos olduğu görüşünü reddeder. Heidegger'e göre, etrafımızı çevreleyen bütün gerçeklik, her bir anlamda bir işe yarama karakteri ile belirlenmektedir. Varlıklar, ancak, bir alet olarak göz önünde tutulabilirler ve bir hedeflilik damgası taşırlar. İşte, varlıkların bu kullanılabilir karakterleri, onları, dünya adını verdiğimiz bu gerçeklik içinde birbirlerine bağlamaktadır. Bu, insanın gerekleri açısından hedeflenmiş olan bir bağlılıktır. Bu suretle meydana gelen dünya, her hangi bir bakımdan, işimize yarayan eşyaların meydana getirdiği bir dünyadır. Bizce bilinen ve içinde araştırmalar yapılabilen bir dünyadır. Bu dünya içindeki bilgi, yönelmekten ileri gitmez. Her şey, ancak, hayat bağlılığı içinde düzenlenebildiği ölçüde anlamlı olur. İnsanın düşünceleri de yaşayan varlığını çevreleyen durumun aydınlatılmasından ileri gidemez. İnsan her vakit, gerçek dünya ile ilintili olmak ve eline geçen şeyleri her hangi bir şekilde kullanmak zorundadır. Heidegger'in tasarladığı bu dünya, alet olabilen varlıklardan meydana gelmiş bir dünyadır. Bu dünya, bir "Universum" bir "kosmos" değildir. Bir ticaret dünyası, bir tiyatro dünyası çeşidinden bir dünyadır. Bu hiçliğin boş alanında belirmiş olan ve kendisi yoluyla hiçliğin kavranılmasına yarayan bir dünyadır.

Jean Paul Sartre da tıpkı Heidegger gibi dünyayı bir aletler bağlılığı olarak tasarlar. Dünya, içinden alet karakterli varlıkların seçildiği bellisiz bir temeldir. Bir aletler bağlılığı olan bu dünya, bendeki olasılıkların bir karşılığıdır. Dünyadaki aletlerin düzeni, bendeki olasılıkların belirtisidir. Ben, kendi olasılıklarımdan ibaretim. Bununla birlikte, dünya şekline gelmiş olan bu olasılıkları çözümlenmekten acizim. Sartre'a göre, beni içinde yutmuş olan bu dünya, aslında çok daha geniş anlamda bir bendir. Bu dünya, benim olasılıklarımın belgesidir. Ama artık o, bir "universum" değildir. Dünyada anlamlı ve bağlantılı belgeler yoktur. "Il n'y a pas de signes dans le monde" 1 Dünya, anlamsız ve işaretli bir çöldür. Sartre, düzene karşıdır. Ona göre düzen, bir aldatma ve zor aracıdır. Böyle olunca tek çıkar yol, sınırsız bir bağımsızlık yoludur.

Sartre gerek yazıları gerek konferansları ile sınırsız bir bağımsızlık kavramının öncülüğünü yapmış ve bu kavramı yaymıştır. İnsanlığa aşlamak istediği bu sınırsız bağımsızlık kavramı insanın kendi yolunu gene kendinin çizmesidir. İnsanın, kendisi için doğru olan yolu seçmesidir. "Kendi öğreticün gene kendin ol, İstedığın şeyi yap, ama yaptığını kesin olarak ve bulucu bir kuvvetle yap." Sartre, bu düşüncesini yalnız felsefe eserleri ile değil, tiyatro ve

romanları ile de yaymıştır. Sartre'ın bütün eserleri yalnız Fransa'da değil, bütün Avrupa'da, hatta Amerika'da geniş bir okuyucu çevresi bulmuştur. Bununla birlikte, existencialisme, daha çok kara Avrupası üzerinde yaşayan uluslar arasında, Almanya'da, İspanya'da ve İtalya'da benimsenmiş, buna karşılık, Avrupa kıtasının dışında kalan ülkelerde, meselâ İngiltere ve Amerika'da tam bir kabul görmemiştir.

Existencialisme, bütün ulusların insanlık tarihi boyunca inandıkları bir kavrama, düzen kavramına karşı savaş açmıştır. Gerçekte içinde barınılabilecek ve yurt sayılabilecek bir dünyanın her şeyden önce, bir düzene sahip olması gerekir. İnsanlık tarihi boyunca, bütün kutsal kişiler ve düşünürler, tanrıca bir düzenin varlığına inanmışlar, bunun varlığından hiç bir vakit şüphe etmemişlerdir.

Gerçeklik dünyasındaki beldeklar sistemi ve anlamlı bağlılıklar, bize böyle bir düzenin varlığını bildirmektedir. Akıl yoluyla kavranılan bu düzen, irade yoluyla benimsenir ve eylemlerle uygulanır. Düzen, bağınsızlığın karşıtı olarak değil, tersine onun bir şartı olarak göz önünde tutulur. Sevginin yaratıcı gücünün bile düzene boyun eğmesi gerektiği kabul edilir. Tanrıca bir düzenin varlığına duyulan inanç, insanların ruhuna erinç ve mutluluk getirir.

Existencialistler, insanın, birbirinden özü gereği ayrı olan iki ayrı varlıktan meydana geldiği görüşünü reddederler. İnsan, ne Eflâton'un ileri sürdüğü gibi, bu dünya ile ilgili olan bir bedenle bu bedenin içine hapsedilmiş olan ve gerçekte idaeeller dünyası ile ilgili bir ruhtan meydana gelmiştir, ne de Descartes tarafından ileri sürülmüş olduğu gibi canlı bir organizme içine yerleştirilmiş olan saltık bir bilinçtir. Existencialistlere göre, insan bir birlik, bir bütündür. Bu birlik her vakit içinde bulunduğu çevre ile ilintiler içinde yaşar. Onun bilgisi, kendi düşünen ve yaşayan varlığını çevreleyen durumun aydınlatılmasından ileri gidemez. O, bu durumun bilincini taşır ve düşüncelerine bu duruma göre bir düzen verir. Böylece, akılcı felsefenin soyut süjesi yerine, somut kişinin kendisi geçirilmiş olur. Ancak, bu somut kişinin kendisi, herkes için ortaklaşa olan bir dünya içinde yaşamaktan çıkar ve kendi başına bir dünya olur. Bu tek kişi, kendisine öz bir dünya içinde yaşar. Onun kendi dünyası, kendi kişiliğinin ayrılmaz bir beldeğidir. Bu sübjektif dünya aslında ne anlamlı, ne de anlamsızdır. Ona anlam veren bu tek kişinin kendisidir. Sarte, "dünya insanla ilgilidir" der. Gerçekten de dünya insanla o kadar ilgilidir ki, artık bir dünya olmaktan çıkar. Bir devrin dünyası, bir ulusun dünyası, özel kişilerin dünyası olur. Hatta bir kişinin bir an içindeki dünyası olur. Böylece, birlikli ve bağlantılı tek bir dünya ideesi ortadan kalkar, bu tek dünyanın yerini sayısız dünyalar alır. Her insanın kendisine göre bir dünyası vardır. Bundan dolayı, her insan, kendi dünyasında yaşıyormuş gibi davranmalıdır. Çünkü, başka çıkar yol yoktur. Somut kişi, dinginlik içinde bir varlık değildir. Tersine, hayatın ve sürecin kendisidir. Somut kişi zamanlıdır. Ama onun bu zamanlılığı, dünya ile ilgili olan bir zamanlılık değildir. Tersine o, cisimleşmiş olan zamanlılığın ta kendisidir.

Kişi gerçek olarak, yalnız canlı an içinde, şimdi denilen somut an içinde vardır. Geçmiş ve gelecek bu şimdinin içindedirler. Geçmiş hatırlanan zaman olarak, gelecek de, gelecek zaman olarak şimdiki anın içindedirler. Şimdiki an içinde yaşamak, bir bakıma, bu anın dışında, kendi geçmişinde ve geleceğinde yaşamak demektir. İnsan, bu suretle, kendi kendisinin dışına çıkmaktadır. Kendisini çevreleyen dünyadan ve dolayısıyla kendi kendisinden kaçmaktadır. Heideger'e göre, bu bakımdan insan, "ein Wesen der Ferne"dir. Sartre'a göre de insan, sürekli olarak kendi kendisinden kaçma durumundadır. "L'echappement a soi-même" Sartre'ın çok sevdiği bir deyimdir. Sartre'a göre, kişinin içinde yaşadığı canlı an, sürekli olarak geçmişin uçuşunu içine yuvarlanmaktadır. Bu insanın kendi kendisinden kaçışıdır. Bu kaçışın kaçınılamayan tek sonu ölümdür.

DİN SOSYOLOJİSİNDE SON GELİŞMELER

Dr. MEHMET TAPLAMACIOĞLU

Din Sosyolojisi Doçenti

Özellikle genç bilimlerde, konuları tek tek ele almadan önce metot, alan, amaç ve konu üzerinde durmak gerekir. Son yüzyılın insan bilimleri ve din bilimlerinde meydana getirdiği mutlu sonuçlardan biri de Din Sosyolojisi denilen yeni bir disiplinin müsbet bilimler safında yer almış olmasıdır. Fransız devriminden önce toplum konusundaki soruları klâsik disiplinlerden teoloji ve din felsefesi cevaplandırıyor. O zamanın bilim âlemi bu cevaplar ve açıklamalarla pekâla yetiniyordu. Devrimle beraber bu iki klâsik bilim kolu hayatın bin bir çeşit olaylarını ve onların değişik görüntülerini açıklayamaz oldu. Bu Eski Bilimlerin olaylara verdiği anlam ve açıklamalar yetersiz sayılmakla kalmamış, bir çoklarınınca alay ve istihzaya bile yol açmıştı. İşte bu klâsik bilimlerin dünya olaylarını açıklamadaki yetersizlikleri ve yeni durum ve kurumların gerekleridirki yeni bir bilim dalının doğmasına sebep olmuştur. Bu yeni bilim adı Sosyolojidir. Ancak bu yeni bilimin bir dinsizlik tohumu saçacağından korkan kimi bilginler dini korumak ve sosyolojinin taşkınlıklarını önlemek için bir denge arıyorlardı. Denge fikri, şüphesiz, eskiye dönmek veya yukarıda sözü geçen klâsik bilimlerden yardım beklemek şeklinde ortaya çıkmadı. Bir yandan, sosyolojinin dine karşı takındığı sert durum yumuşarken öte yandan teoloji ve din felsefesi, müsbet bir mahiyet taşıyan dinler tarihi, din psikolojisi ve din fenomenolojisini içine alan Dinler bilimine yaklaşmaya başladı. Biribirine karşıt sayılan bu iki bilim sisteminin uzlaştığı ve birleştiği noktada Din Sosyolojisi adını verdiğimiz bağımsız bir bilim doğdu. Bu bakımdan yeni bilim, toplum ve din bilimlerinin gönüllü ve tatlı bir birleşiminin mutlu bir sonucu sayılabilir.

Din sosyolojisinin açıklanan bu durumu çeşitli yorumlara yol açmıştır. Bazıları bu bilimin bağımsızlığı yerine diğer komşu bilimler çerçevesi içinde kalmasını öğütlerler; başkaları ise yeni disiplinin bağımsızlığa hak kazandığı fikrindedirler. Bir bilimin bağımsızlık kazanması kendine öz metodu, alanı, amacı ve konusu olmasına bağlıdır. Din sosyolojisi son elli yıl içindeki olagan üstü gelişmeler sonunda kelimenin tam anlamı ile bu bağımsızlığı kazanmıştır. Bu bakımdan bu bilimin metot, alan ve konusuna bir göz atmada büyük bir önem ve fayda vardır.

1) DİN SOSYOLOJİSİNDE METOD;

Ana çizgileriyle bile olsa, burada dinler bilimi metotlarının tümünü incelemek amaç dışıdır. Yapılacak şey, dinler biliminin çeşitli dalları arasındaki bağlantıları gözden geçirmektir. Normatif bir bilim dalı olan *teoloji (kelâm)*, belirli bir dini çözümleme, yorumlama ve açıklama amacını güder. Din fenomenolojisi, Din psikolojisi, dinler tarihi ve din sosyolojisini içine alan Genel Dinler Bilimi (Religionswissenschaft) aslında deskriptif olup bütün dinlerin mahiyetlerini anlamaya çalışır. Bu yönden iki disiplinin başlangıç, yol, amaç ve araçları arasında bir nitelik ve nicelik farkı göze çarpar: Teolojinin inceleme konusu, özel din ve onun savunmasıdır. Dinler Biliminin konusu ise çeşitli dinlerdir. Metot bakımından Teoloji *normatif*; Dinler bilimi deskriptif (vasıflayıcı) dir. *Din felsefesi*, normatif olduğundan teoloji ile aynı familyadandır; fakat konusunu dinler bilimi ile paylaşır.

Dinler tarihi ve din Psikolojisi üzerine çok güzel eserler yazılmıştır. Fakat dinî tecrübenin anlatım şekillerini inceliyen sistematik ve karşılaştırmalı etütler çok azdır. Araştırmacıların pek çoğu efsâne, öğreti (doktrin) ve inak (dogma-nas) gibi dinî tecrübenin *teorik anlatımı* üzerinde önemle durmaktadır. Şüphesiz, Dini Tecrübenin bu türlü anlatımları önemlidirler; fakat bir tapınma ve tören şeklinde beliren Dini Tecrübenin pratik anlatımı da bir o kadar önemlidir. Dinî tecrübenin öğreti (doctrine) ve törenleri yani teorik ve pratik anlatımları dışında toplumsal bir alanı daha vardır ki, bu ancak son zamanlarda gereken önemi kazanmıştır. Dinî tecrübenin bu son anlatımı, dinî gruplaşma, din kardeşliği, din birliği din derneği ve benzeri şekillerde göze çarpar. İşte dinî tecrübenin toplumsal veya sosyolojik anlatımı olan bu toplulukların tipolojik ve karşılaştırmalı etüdüdür ki Din Sosyolojisinin başlıca konularından birini teşkil eder. Başka bir deyişle Din Sosyolojisi böyle bir etüdün ana çizgilerini belirtmek amacındadır.

Burada sosyolojik incelemesini yapacağımız çeşitli dinlerin, tarihi gelişmelerinin önceden bilindiği farzedilerek işe başlanmaktadır. Dinler tarihçisinin yardımı olmadan din sosyologu başarılı bir çalışma yapamaz. Fakat bunlardan hiçbiri ötekinin yerini tutamaz. Dinler tarihi gelişmenin yatay çizgileriyle ilgilendiği halde Din sosyolojisi bu gelişimin dikey kesiti ile uğraşır. Sosyologun ümit ve isteği, kategorileri oldukça verimli kılarak tarihçinin belgeleri düzenlemesine imkân vermektedir.

İlk olarak sistematik bir din sosyolojisi kurmak şerefi, Max Weber'e nasip olmuştur. (1). Nedense bütün gözler ünlü yazarın Kalvinizm üzerindeki çalışmalarına çevrilmiş ve onun sistematik din Sosyolojisine yaptığı hizmetlerin büyük bir kısmı gölgede kalmıştır. Biz burada yazarın sistematik görüşleri ve hristiyanlık dışındaki dinlerde yaptığı incelemeler üzerinde duracağız. Weberle arkadaşları, ve özellikle Werner Sombart toplumda dinle ekonomiyi bağlayan zayıf bağlar üzerindeki araştırmalarda öncülük yapmışlardır. Bununla beraber dinle ekonomi münasebetlerinin tetkiki çok sayıdaki toplum çalışmalarının yalnızca bir yönü olup din sosyolojisinin ancak bir bölümünü aydınlatabilir. Din ve sanat veya din ve hukuk kurumlarının etütlerinde olduğu gibi ekonomi ve dinin karmaşık olan karşılıklı münasebetlerinin incelenmesi dinle bütün toplum faaliyetleri arasındaki bağlantıların genel tetkikinde büyük manalar taşır. Fakat dinle ekonomi münasebetlerinin tetkiki hiçbir suretle din sosyolojisi demek değildir. (2).

Weber, kendisinden sonra yapılması gereken pek çok şey bırakmıştır. Eserlerinde ilkel dinlerin tümünü, islâmiyeti ve daha bir çok önemli dinleri ihmal etmiştir. Fazla olarak bu ünlü bilginin yüksek din anlayışı, dine karşı takındığı tenkitçi durum yüzünden, bir dereceye kadar körlenmişti. Din olaylarını sınıflamak için Weber'in kurduğu kategoriler tamamıyla tatminkâr değildir. Çünkü bunların orijinal anlamlarına yeteri kadar dikkat edilmemiştir.

Weberin eseri, bir çok yönlerden, arkadaşı olan Ernst Troeltsch'ün üstün değerdeki çalışmalarıyla tamamlanmıştır (3). Fakat bu yazar da, ne yazık ki, yalnızca Hristiyan dinine bağlı kaldı. Troeltsch'ün çalışmaları Amerikan mezhepleri (american denominationalism) üzerinde inceleme yapma isteklerini arttırmış ve H. Richard Niebuhr bu konuda yazdığı değerli bir eserle din sosyolojisinin gelişmesinde olagan üstü bir hizmet sağlamıştır. (4).

1) Din sosyolojisi tarihçesi almanca yayınlanmış olan *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* adlı ansiklopedide Joachim Wach tarafından özetlenmiştir.

2) Yazarın başlıca eserleri, Ekonomi ve Toplum (Wirtschaft und Gesellschaft ve Din sosyolojisi dergisi (Gesammelte aufsatze zur Religionssoziologie) dir.

3) Ernst Troeltsch'ün en önemli eseri, Hristiyan kilise ve gruplarının sosyal teorisi (Die Sozialelehren der Christlichen Kirchen und Gruppen) dir.

4) H. Richard Niebuhr, mezheplerin toplumsal kaynakları (The social Sources of Denominationalism) New York, Henry Holt and Co. 1929.

Tipki bunun gibi, Max Weber'in tesiri, Leopold Von Wiese'nin sosyolojisi ile birleşerek Howard Becker'in ilgisini dinin sosyolojik yönlerine çekmiştir. (5). Sosyolojik olan Max Weber ile teolog ve filozof olan Ernest Troeltsch dinî anlamdaki toplumsal olayları incelerken şahsî görüş, anlayış ve teorilerini bir yana bırakarak objektif bir yol tutmuşlardı. Daha sonra gelen bilginler bu ünlü kurucuların gittikleri yolu her vakit izlemiş değillerdir.

Bu türlü araştırmalarda yeni din psikolojisi kurucularının bir süre önce düştükleri hatadan sakınmak gerekir. Yeni ışıklarla gözleri kamaşmış olan bazı araştırmacılar, din olaylarını anlamak konusunda her kapıyı açan bir maymuncuğun ellerinde olduğunu sanmışlardı. Dinin sosyolojik anlamlarını inceleyenler, dinin mahiyet ve esasını açıklayacaklarını düşündükleri müddetçe, tipki din psikolojisi kurucuları gibi yanılmaktadırlar. Bu uyarı, özellikle, Karl Marx ve Aug. Comte felsefesini din ve toplum etütlerine uygulamak hevesinde olan nazariyecilere yöneltilmelidir. Meselâ bunlardan Durkheim, kanıtsız olarak (delil göstermeden) tapılanla, tapanı aynı şey saymış ve ilkel din kurumları üzerindeki incelemelerinin geçerliğini bir hayli zayıflatmıştır. Öte yandan Durkheim dinî heyecanları ilkel iç güdülere irca etmek suretiyle dinin taşıdığı üstün değeri kötülemeğe çalışmıştır (6). Karl Marx, dini ekonomik hayatın bir fonksiyonu olarak ele almıştır. Freud ise din hayatını bir nevroz gibi incelemiştir.

Bu büyük ve aşırı iddialar karşısında bizim amacımız daha mütevazidir. Dinle toplum olayları arasındaki münasebetleri incelemekle dinin başta gelmese bile çok önemli olan toplumsal görevine dikkati çekeceğiz. Böyle bir girişle yalnız dinin kültürel anlamını değil, aynı zamanda dinî tecrübenin çeşitli anlatımları arasındaki münasebetleri de aydınlatmış ve belki de dinî tecrübenin çeşitli yönlerini daha iyi anlamış olacağız.

Din konusunda asıl iş ele alınan olayın anlamını doğru olarak yorumlamaktır. Bu gereği yarım asır önce Willam James açıkça görmüştü (7). Yorum teorisi olan Yorum Bilimi (Discipline del'Herméneutique) yeniden canlandırılabilse büyük hataların pek çoğu önlenebilir. Teoloji, felsefe ve hukukun büyük yorum sistemlerinde olduğu gibi dinler biliminde de yorumun nazariye, metot ve sınırları üzerinde açık tanımlara ve eksiksiz tarrışmalara ihtiyac vardır.

Din Sosyolojisi, esasında din fenomenolojisi, din psikolojisi ve dinler tarihini tamamlar. Fakat hiçbir suretle onların yerini tutamaz; hele teolojinin yerini ise asla tutamaz. Hayat ve hareketlerimize kılavuzluk eden dinî kural ve değerlerin anlatımını teolojiye (İlmi Kelâm'a) bırakıyoruz. Sosyolojide metot deskriptif (vasıflayıcı) olduğundan varılacak sonuçlar herhalde akademik ve nazari olamaz. Tarafsız bir gözlemci din ve toplum münasebetlerindeki karmaşıklık ve çeşitliliğin farkına varır. Dinin haiz olduğu olagan üstü bir birleştirme ve isteklendirme gücü bu gözlemcinin gözlerinden asla kaçmayacak ve muhakkak ki onu uzun uzun düşündürecektir.

İsviçrenin büyük kültür tarihçisi Jacob Burckhardt konumuza ışık saçan dünya tarihinin teması (Weltgeschichtliche Betrachtungen) adlı konferanslarında Bacon'un DİN İNSANLIĞIN EN ÖNEMLİ BAĞIDIR (La religion est le principal lien de l'humanité) (8). şeklindeki özlü sözünü bize hatırlatmaktadır. Devrimizde medeniyeti kuşatan felâketin eşliğinde dinin toplumda oynadığı rolü tam olarak anlamak büyük bir önem taşır. Bilginlerin, karşılaştırmalı din konularını umursamıyarak ele alabilecekleri devir çoktan geçmiştir. 19.

5) Howard Becker, sistematik sosyoloji (Systematic Sociology) New York, John Willy and Sons 1932

6) Durkheim'a göre ilkel insanlardaki mevcut olan savaşıma (lutte), mal edinme (cueillette) ve birleşim (rut) iç güdülerini dini heyecanları ve dinî vecitleri meydana getirmiştir.

7) Willam James Dini tecrübelerin değişiklikleri (the Varieties of Religious experience,) London and New York, Longman, Green and CO. 1929.

8) Religio praecipuum humanae societatis vinculum.

yüzyılın sonunda düşünürlerin kaleminden çıkan dogmatik hükümleri toplamak çok aydınlatıcıdır. Bunlar doğrudan doğruya veya dolayısıyla aydınlanma devri ile ilgili düşünüş tarz ve delillerini aksettirirler. Bilindiği gibi aydınlanma devri bir taraflı bir zihniyetçilik (İntelektualisme) ve şüphecilik (scepticisme) devri idi. Bir çok pozitivist yorumcuları, cahil zihniyetin garip ve çığ ifadeleriyle alay etmeye sevkeden üstünlük duygusu, hemen hemen zail olmuştu. Nasıl bizimkinden ayrı bir sanat tarihi anlayışını, Sanat tarihi öğretirse, tıpkı bunun gibi bugün dinde kullanılan efsâne ve sembolleri de kavramak ve onların gerçek anlamını ortaya koymak görevini dinler tarihi üzerine alır. Metot bahsinde . Bir başka konu da toplumun normatif teorisi olan TOPLUM Felsefesi (Philosophie sociale) ile sosyoloji arasında yapılması ve gözetilmesi gereken ayırımıdır. Gerçekte Hıristiyan, müslüman veya yahudi sosyolojisi diye bir şey yoktur. Bununla beraber, açık veya kapalı olarak Hıristiyan, Müslüman yahut Yahudî toplum felsefeleri vardır. Fakat tamamiyle yersiz olarak Toplum Felsefesiyle Sosyolojinin birbirine karıştırıldığı ve aynı şey sayıldığı da olmuştur. Dinin normatif anlayışı dahilinde Hıristiyan Sosyolojisi, İslâm Sosyolojisi şeklinde görülen disiplinler bağh buldukları dinin toplumsal anlamdaki bütün etütlerini alırlar. Bunlar değerli olabilirler. Fakat bu eserlerde diğer dinler hakkında pek az bilgi bulunduğu gibi bunlarla uğraşan yazarların sayısı da pek azdır.

Sık sık yapılageldiği üzere, Din Sosyolojisini toplumsal reformun kesin programlarıyla aynı şey saymak ta büyük bir hatadır. Sosyolojiyi bu şekilde anlamak onun deskriptif bir bilim olan gerçek karakterine karşı büyük bir saygısızlık olur.

Dinin sosyolojik anlamının tesbiti peşin hükümlerden az'ade olarak gerçekleştirilen tarafsız ve objektif bir çalışmayı gerektirir. Bunun için bazı ilkelere uyulmak zaruridir. İlk şart dini tecrübenin genişlik ve çeşitliliğini tam olarak ölçebilmektir. Bu da din sosyolojisini fenomenolojik ve psikolojik tipler kadar dini tecrübenin çeşitli tarihi tipleri üzerinde temellendirmek demektir. Başka bir deyişle tetkik konumuzu bizim dine veya bizce bilinen tek bir dine hasretmek üzere girilen herhangi bir teşebbüs, bizi yanlış sonuçlara götürür. Araştırmacının, dini tecrübenin karakteristik olan çeşitli anlatımları üzerindeki bilgisi ne kadar geniş ve derin olursa temel konuyu anlaması da o kadar kolay olur. Dinler tarihi, antropoloji ve sosyoloji üzerindeki çağdaş araştırmalar bundan 30, 40 yıl önceki malzeme ve belgeleme fakirliğini gidermiştir. Bu türlü araştırmalarda kullanılan tipolojik metot, seçme yetkisini bertaraf eden ve olaylar arasında hiçbir fark gözetmeyen tarihçi metotla, araştırmayı tek bir dine hasreden inhisarcı metot arasında bulunmaktadır. Söz konusu tek din genel olarak araştırmacının kendi dinidir. Burada hakim olan düşünce Harnack'ın iddia ettiği üzere bir dini bilen bütün dinleri de bilir kaziyesidir.

Metotlarımızı diğer disiplinlerde izlenen metotlardan almaktayız. Vinogradoff'un hukuk ve kurumları üzerindeki etütleri bu konuda bizim için çok aydınlatıcıdır. Yazar metodunu şöyle karakterize etmektedir: *İdeoloji alanında olay ve doktrinleri incelerken olayların bugünkü gerçek akımını tayin eden coğrafî, etnolojik, politik ve kültürel şartları bir an bile gözden kaçırmamak ve inkâr etmemek gerekir.* Bu görüş, kesin olarak din ve toplum olaylarının sistematik ve fenomenolojik tetkikinde uygulanabilir. Bunun en güzel misalini İslâm dininin değişik şartlara malik ülkelerde değişik şekiller göstermesi verir. Gerçekten irandaki coğrafî, etnolojik, politik ve kültürel şartlar Anadoludan farklı olduğundan İranda Şia denilen bir fırkanın yer almasına karşılık Anadolu müslümanları sünniligi kabul etmiş ve sünni kalmışlardır.

Bilginin, tip teorisini kurarken zarurî olarak statik bir görüşü dinamik bir görüşle tamamlaması gerekir. Olayların statik ve dinamik yönlerini eşit olarak değerlendirmek kolay bir iş değildir. Araştırmacılar, umumiyetle olayların bu iki yönnden birine ötekenden daha

çok önem vermektedirler. Vinogradoff'a göre hukuk teorisine temel olarak tarihi tiplerin değerini kabul etmek esaslı bir noktadır. Biz de tıpkı Vinogradoff gibi dini gruplarla ilgili tipleri başarı ile incelemek için dinler tarihinin verilerinden yararlanmak zorundayız.

Din konusunda başarılı bir araştırmanın bir şartı da din olaylarının mana ve mahiyetinin tam olarak anlaşılması ve değerlendirilmesidir. Araştırmacı konusunu sevmeli ve ele aldığı belgeleri bir yakınlık duyarak anlayışla yorumlamaya alışık olmalıdır.

Din olayları, dini tutum ve davranışlar ve, dini grup ve kişilikler üzerinde araştırma yapan bir kimse için izlenecek iki yol vardır. Biri gerçeği olayın içinde sayan ve arayan içkin metot (Méthode immanente) tur. Bu kaynaktan ilham alan sosyolog tıpkı dinler tarihçisi gibi bahis konusu olayın en az yarısını yorumlayabilir. Ötekisi birinciye inkâr etmemekle beraber, bir belge veya malzemeyi ele alarak onu tenkitçi bir gözle toplumsal, tarihî, kültürel ve psikolojik çevre ve bağlntılar içinde nazara alarak ilkin o olayın tabiat ve mahiyetini belirtme sonra o olayın bağlandığı amaca dayanarak yorumlayan metottur.

Metod konusunda son olarak şu soru hatıra gelebilir: Acaba felsefeci ve din bilginleri, toplum bilginleriyle zaman zaman bir araya gelerek kendi çaplarında karşılıklı bir çalışma ve anlaşma ile Din Sosyolojisinin gelişmesine yardım edebilirlermi? Bu soru şöyle cevaplandırılabilir: Kendilerini toplum, siyaset teorisi ve devlet yönetimi incelemelerine vermiş olan sosyologlar konunun bir yönünü; filoloji, arkeoloji ve çeşitli teolojilerle takviye gören karşılaştırmalı din araştırmacıları da konunun başka bir yönünü aydınlatabilirler. Böylece her iki araştırmacı zümre el ele vererek başarılı bir Din Sosyolojisinin kurulmasına yardım edebilirler.

2. DİN SOSYOLOJİSİNDE ARAŞTIRMA ALANI:

Amacımız dinle toplum münasebetlerini ve bunlar arasında yer alan karşılıklı etki ve tepkileri incelemektir. Prensip olarak bu konuda yapılacak sırf teorik bir araştırma maksada kâfidir. Fakat konunun tam olarak anlaşılması için tecrübeye dayanan belirtilerin somut etüdüne de ihtiyaç vardır. Teorik çalışmalar, eldeki belgeleri düzenlemeyi sağlayan kategorileri verir; Tecrübe, belirti ve gösteriler de, prensipleri doğrulamaya yarayan çok sayıda verileri toplamaya yol açar. |

Dinin sosyoloji ile münasebeti bakımından taşıdığı anlamlara değer ve önem verilmesi felsefî ve psikolojik etütleri derinleştirmiştir. Böylece Bilginler dikkatlerini, tarihi dinlerin sağladıkları gizli maksatlar, demeclerinin toplumsal anlamı ve etkilerinin meydana getirdiği değişmeler üzerinde toplamağa başlamışlardır. Gerçekte, bu doğrultuda gereğinden fazla ileri gidilmiştir. Dinin siyasal, toplumsal ve kültürel etkilerine olagan üstü bir önem vermek suretiyle gidilen aşırılığa (ifrata) karşı geçen yüz yıl içinde sosyolojik araştırmalarda gerçekleştirilen hızlı gelişmeler sonunda bu görüşlerde bir değişiklik olmuş ve dini, yalnızca toplumsal ve kültürel kevvet ve eğilimlerin bir mahsulü gibi yorumlama temayülü baş göstermişti. Konuyu bu şekilde ele almanın verdiği mânalar üzerinde söylenecek çok şeyler vardır. Muhakkak ki bu alanda ilgi çeken sonuçlara varılmıştır. Bu sonuçlar, dini düşünüş ve davranışın toplumsal ve ekonomik varsayıları (faraziyeleri) hakkındaki bilgi alanımızın genişlemesine yardım etmişlerdir. Ama, öte yandan, tek taraflı bir araştırma ile avunmamız da yersizdir. Daha önce görüldüğü üzere, Din Sosyolojisinin Kuruluşuna herkesten çok hizmet etmiş olan Max Weber, sosyolojik ve ekonomik materyalizmin tek taraflı görüşünü protesto edenlerin ilki olmuştur. Ünlü bilgin dini bir davranışta ayırdedici niteliği sadece bir tabakanın toplumsal şartlarının bir fonksiyonu sayan materyalist yorumu şiddetle reddetmiştir. Bu görüş, Karl Marx'ın Komünist Beyannameinde (Le Manifeste Communiste) yer almış olup Sosyolojik incelemeler üzerinde çok büyük etki ve tepki yapmıştır.

İbranî dinî üzerinde, devrimizin birinci sınıf uzmanı olan Louis Finkelstein İsrail geleneklerinin, yoksullarla bunlara işkence eden büyük toprak sahipleri arasındaki sürekli kültür savaşının bir mahsulü olarak incelenmesi gerektiğini ortaya atmıştır. Yazar yarı göçebe çobanla yerleşik çiftçi arasındaki ilkel karşılık (muhalafeti) ve dağlık bölgelerin küçük köylüsü ile düz ovaların varlıklı ve mutlu çiftçisi arasındaki çatışma üzerinde durmaktadır. Şehirlerdeki tüccar ve küçük sanat erbabiyle asilzâde ve saray mensupları arasında beliren karşılığı da Romadaki patriçilerle plepler arasındaki temelli farklara irca edilebileceği ve bu iki olayın özdeş (aynı) olduğu üzerinde direnmektedir. Reform devrinde ve protestan mezheplerinin türemesi sırasında bu yoldaki araştırmalarda benzeri düşünce ve açıklamalar hakim rol oynamakta idi. Ernst Troeltsch bu tip tek taraflı tetkiklere karşı kafa tutanlar arasındadır. Toplumsal şartların din üzerindeki büyük etkileri kabul edilmekle beraber, bir takım bilginler dinden kaynağını alan ve toplum yapısı üzerinde tepki yapan etkenlerin de bir o kadar önemli olduğunu unutmuyorlar. Dinin toplum hayatı üzerindeki tesirleri, grupların birleşme ve bağlanmaları, toplumsal tutum ve kadroların evrim ve ayrımlaşmaları ve yine toplumsal kurumların yükseliş ve çöküşleri üzerinde yapılacak esash bir incelemede çok değerli sonuçlar ortaya çıkar.

3. DİN VE TOPLUM:

Dinle toplumun karşılık münasebetlerini incelemeye başlamadan önce bazı ön sorular üzerinde kısaca durmamız gerekir. Acaba din herşeyden önce bireyselmi yoksa toplumsal mıdır? Dinin dünyevî gruba karşı tutumu olumlu, olumsuz veya ilgisiz midir; başka bir deyişle toplumla dinin temas noktaları nerededir?

Dini tanımlamak amacımız dışındadır (9). Bununla beraber en iyi tanım, kısa ve sade olmak niteliğini taşır: Rudolf Otto, *Din Kutsalın Tecrübesidir* (La religion est l'expérience du sacré) diyor. Dinin bu anlayışı, din üzerindeki araştırmaların objektif mahiyetini açıktan açığa ortaya koyar. Bu ise antropologlar arasında öteden beri moda olduğu üzere psikolojik teorilerde bahis konusu olan dinin sırf sübjektif mahiyetine zıt bir görüştür. Asıl bu objektif anlayıştır ki din etüdüne olanca mana zenginliğini verir. Maalesef, 18 ve 19. yüzhillarda sübjektivizm akımına kapılan ve çoğu protestan olan teolog ve filozoflar dinin bu zengin anlamını açıktan açığa zayıflatmışlardır. Buna karşılık, katolik teologlar, dinin sübjektif anlamını reddetmişlerdir. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçince takınılan tutumda bir değişiklik olmuştur. Robert Ranulph, Marett, Nathansoederblom, Wilhelm Schmitt ve Rudolf Otto gibi din uzmanlarının eserleri objektivizm hakkındaki çağdaş felsefi temayüllerle, her vakit şuurlu olmasa bile, gerçekten uzlaşma halindedir. France Brentano, Alexis Meinong, Edmund Husserl gibi yazarların temsil etmekte oldukları Alman ve Avusturya Fenomenolojik okulunun Psikoloji aleyhtarı tutumu, Romano Guardini, Max Sheler, Jacques Maritain ve diğerlerinin ortaya attıkları Din felsefesince paylaşılmıştır. Ottonun dini tecrübeyi 'büyük bir incelekle, KORKUTUCU VE BÜYÜLEYİCİ SIR (Mysterium tremendum et fascinosum) şeklinde karakterize etmesi, onu vasıflama, çözümleme ve anlamını bilimsel olarak kavrama yolunda yapılacak her türlü teşebbüse meydan okumaktadır. Her gün yeni ve daha iyi gerçekleşme amacı güttüğünden yaratıcı din enerjisi sonsuzdur. Dinî tecrübe ilk bakışta açıkça ve dolaşksız olarak ifade edilemez. Fakat bu tecrübenin anlatımları sayesinde karakterini tam olarak çizmek ve anlamak mümkündür. Dinî sübjektif yünden incelemeye çalışanların hepsi de şu FASİT DAİREYE çarpmışlardır: İç tecrübenin anlaşılması, objektif anlatımının yorumu ile mümkündür; Fakat bizzat bu yorumun anlaşılabilmesi her şeyden önce dini tecrübenin iç anlamını kavramaya bağlıdır.

9) Dinin çeşitli görüşlere göre tanımı için, Din sosyolojisine giriş adlı kitabımın 36-52 sayfalarına bakınız.

Temel dini tecrübe (L'expérience religieuse fondamantale) çeşitli şekillerde anlatılır ve objektifleşir. Dinî tecrübenin çeşitli anlatımlarının tanım ve açıklamalarına ihtiyaç vardır. Filozoflar uzun zamandan beri bu gereği anlamışlardır. Fenomenolojide Hegel objektifleşmenin birbiri ardından gelen aşamalarını çözümlenmiştir. Hegel, İnsanın düşünülebilen bütün faaliyetlerini bu aşamalar içerisine sokmuştur. Yazar büyük bir titizlikle objektif tin (Esprit Objectif) le mutlak tin (Esprit Absolu) arasındaki ayrımı göz önünde tutmuş olup mutlak tin seviyesinde dinî tecrübe ile onun anlatımı arasındaki uyarılığın objektif tin alanındakinden daha tam olduğuna işaret etmiştir. Hegel'e göre din mutlak tinin yönlerinden biridir. Ve yine Hegel bakımından çağdaş adaptasyon ve yorumları izleyerek teknik başarı, ekonomik sistem, sanat çalışmaları, hukuk ve düşünüş sistemleri gibi insanın kültürel ürünlerini *objektif kültür sistemleri* olarak ele almak mümkündür. Şüphesiz bu objektif kültür sistemleri aile, arkadaşlık ve akrabalık grupları, dernek ve devlet gibi toplumun her türlü organizasyonundan farklıdır. Teknik başarı, ekonomik sistem, sanat çalışması, hukuk ve düşünüş sistemleri kültürün objektif sistemleri olarak sosyolojiyi ancak dolayısıyla ilgilendirebilir. Dinî tecrübenin anlatımına gelince bunu birinci kategoriye bir hayli tereddütle sokabiliriz. Çünkü bu tecrübenin öz ve esası tam bir objektifleşmeye yer vermez. Bu ise çoğu zaman dinî tecrübenin yorumunu aydınlatacak yerde güçleştirir. Bir dinî öğreti bir tapınma veya bir dinî tören bir kanun veya endüstri ürününden daha az objektifleşmiştir. Belirli bir gurubun ekonomok, artistik ve hukuki şekillerle dini şekilleri arasındaki münasebetlerin etüdü kadar toplumsal grupla dini gelişmeler arasındaki bağlaşıması (Corrélation) üzerindeki incelemeler de bir takım güçlüklerle doludur. Hegelin ardından Dilthey hukuk, sanat bilim ve din gibi objektif kültür sistemleriyle toplumun kabile, Devlet, millet ümmet şeklinde görülen organizasyonları arasında bir münasebet olduğunu açıkça ispat etmişti. Böylece Dilthey, Hegel ve Lazarus'un metafizik inşaları (Constructions metaphysiques), ve Steinthal'ın Halk Psikolojisi (Volker-Psychologie) ne cephe almış oluyordu. Amma Dilthey bile çekinmeden dini, objektif kültür sistemlerinden biri gibi görmeye olurundan fazla meyletmemişti. Dilthey'in mânevî bilimler felsefesi (Philosophie der Geisteswissenschaften)nin parlak bir beğence (tenkid) sini yapmış olan Baillie, tıpkı Dilthey gibi, dini, sadece kültür anlatımlarının bir şekli saymakla yanılmıştır.

Din Filozofu D.M.Edward ile mutabık olarak kutsalın, iyi, gerçek ve güzel gibi değerlere eklenen dördüncü bir değer olmadığını iddia edebiliriz. Mecazî olarak denilebilir ki *Din Ağacın Bir Dalı Değil Gövedesidir*. Bundan dolayı belirli bir kültür sistemi, yalnızca dini davranış ve teolojik sistemleri araştırmakla anlaşılır. Bu sonuca varmak ve gerçek durumu anlamak ve kavramak için hayatı tümü ile anlatan genel davranışları inceden inceye çözümlenmek gerekir. Çağdaş antropoloji, kültürel birliktelere etki yapan çeşitli etkenlerdeki fonksiyonel münasebetler üzerinde kuvvetle durmaktadır.

Bu bahiste dikkati çeken bir başka konu da gelenek ve kendiliğindenlik (Tradition et spontanité) problemidir. İlkel insanın toplum hayatına katılması, bağışlar alıp vermek suretiyle olurdu. İnsan, tevarüs ettiği her türlü kanun, kural, gelenek, kurum ve kavramları hemen hemen aynen uyguladığı gibi bunlara kendiliğinden yenilerini eklediği de görülür. İlkel milletlerin dinleri üzerinde son zamanlarda yapılan araştırmalar, tek bir etnik ve coğrafi birlikte bile uygulama bakımından büyük farkların bulunduğunu isbat etmiştir. Bu türlü araştırmaların en başarılısı Ruth Benedict'in Kuzey Amerikada koruyucu ruh mefhumu adlı parlak bir monografisidir. (10) Bu mefhumun muhtelif amerikan kültür çevrelerinde aldığı şekli gözden geçiren Benedict, geleneklerin pasif bir şekilde halk tarafından aynen kabulünden tutun da

10) Ruth Benedict (The Concept of the Guardian Spirit in North America) american Anthropological Association. Memoirs vol. XXIX. 1923.

onda yaratıcı değişikler yapılmasına kadar giden çeşitlenmeleri açıkça göstermiştir. Böylece eserde dinler tarihi boyunca dinde ferdî tecrübelerin çok karmaşık bir yorumu ile geleneksel ifadesinin çeşitli şekillerini buluyoruz. Bütün bunlar dinde pasif elemanların yanında dinamik elemanların da yer aldığını gösterir.

DİNİ TECRÜBENİN ANLATILMALARI

Din olayları gözden geçirilecek olursa, Dini Tecrübeyi tam olarak açıklamak üzere sürekli ve az çok başarılı bir çabanın harcandığı göze çarpar. Gelenek ve görenek, devrim ve devrim reform ve rönesans gibi gibi sözler bu bitmez tükenmez savaşın çeşitli evrelerini gösterir. Bu arada, dinî şekillerle sanat, hukuk ve ekonomi çalışmaları arasında görülen benzerlik te ilgi çekicidir. Şimdilik etüdümüzün sınır ve amacı dışına taşmadan yalnızca şu soruları cevaplandırmakla yetinelim:

Dinin mahiyeti nedir? Heyecan, düşünce ve iradenin din olayındaki yeri ve payı neden ibarettir?

Bu konularda tek taraflı görüşler eksik değildir. Heyecan, düşünce ve irade zaman zaman dinî tecrübelerin özü gibi alınmışlardır. Dinin psikolojik mahiyetini ayrıntılı olarak belirtmeden önce herhangi bir tanımın, ilgili olaydaki karmaşıklığı göz önünde tutması gereğine işaret edelim. Düşüncenin dine büsbütün yabancı olduğunu ileri süren Schliermacher iddiasında haksızdır. Bununla beraber, dinin ashnda düşünceye dayandığı, düşünceden çıktığı ve yalnızca düşünceden ibaret olduğunu savunmak pek güç olduğu gibi onu, iç güdü ve gidişlerimizle aynı şey saymak ta mümkün değildir. Şüphesiz tek taraflı da olsa dinin mahiyeti hakkındaki görüşlerin herbirinde bir parça hakikat payı vardır. Herbiri gerçeğin bir yönünü aydınlatır. Fakat hiç birini din olaylarının tümünü kaplayan bir ilke gibi ele almak doğru olmaz. Genel olarak bunlar, din konusundaki başka görüşleri küçümsemek hevesinden çıkarlar. Dinde duyu ve güdüye önem verilmesi zihniyetçiliğin (intellectualisme) eseridir. Oysa ki dinin düşünce ile aynı şey sayılması onda akla sığmayan ve akıl dışı kalan (inrationalisme) nitelikleri hiçe saymak olur. Kutsalın tecrübesi diye tanımlanan dinî tecrübe çeşitli anlatım şekillerine bürünmüştür.

İman ve ibadet konularında çok şeyler yazılmıştır. Bunları incelerken akla şu sorular gelir:

“Dinî tecrübelerin teorik anlatımı olan imanla, pratik anlatımı olan ibadet (tapınma) dan acaba hangisi daha önemli ve önceldir?”

Ve yine

“Efsane ve tören, iman ve âmel, itikat ve ibadet arasındaki karşılıklı münasebetler nelerdir?”

Bilimsel alanda bu konularda bir çözüm yolu bulmak çok güçtür. İslam dünyası ameller niyetlere göre değerlendirilir (I) ilkesiyle niyete ve dolayısıyla iman konusuna önem vermekte-

dir. Hıristiyanlığın protestan kollarında da dinî tecrübenin bu sübjektif yönü revaçtadır. Fakat bilimsel alanda kaldığımız sürece en akla yatan görüş imanla ibadeti sıkıca birbirine bağlı sayan ve bunlardan hiçbirine öncelik ve üstünlük tanımayan görüştür. Hiç bir tapınma (ibadet) yoktur ki onda bir parça tanrısal düşünüş ve inanış olmasın; ve yine hiçbir dinî inanış ve görev yoktur ki orada biraz tapınma eylemi bulunmasın. Scheler'le birlikte diyebiliriz ki: İman tapınmadan öncel değil, yalnız gelişmesi için tapınma aracından yararlanır. Bununla beraber din olayı temelinde zihni ve ruhî bir olaydır; fakat tek taraflı ruhî bir olay değil, ruhî-fizikî (psychophysique) nitelikte bir olaydır.

A) *Dinin Teorik anlatımı: Öğreti (Doctrine)*

Teorik anlatım daha önceden ve her vakit Temel tecrübeye mevcuttur. Temel tecrübe çok kez duyu, düşünce veya öğreti (doktrin) yi içinde gizliyen sembollerle gösterilir. İlk algı ve seziden ibaret olan Temel Tecrübe belirli ve tutarlı teorik bildirimlerde söz konusu olur.

Bu türlü sembollerin şümüllü mahiyetini iki büyük alman şairi güzelce anlatmışlardır. Schiller'e göre aklın olgunlaşması sürecinde ancak yüzyıllar geçtikten sonra anlaşılan şeyler, güzellik ve büyüklüğün karanlıklarında çok daha önceden çocukluk çağındaki insanın kafasında ilham ve vahiy olarak yer almıştır. Goethe (Göte) ise, gerçek sembolleşti me öyle bir haldir ki orada hülya ve hayalet değil, fakat henüz keşfedilmemiş önemli ve canlı bir vahiy ve ilham olarak *özel, geneli temsil eder*.

Dinî tecrübenin teorik anlatımını iyice anlayabilmek için din kavramının gelişimini incelemek gerekir. Bu gelişim şekil ve muhteva bakımından ele alınabilir:

I) *İmanın şekil bakımından gelişimi:*

İlkel zihniyetlerdeki efsane (mythes), daha ileri medeniyetlerde öğreti (Doktrin) olarak kendini gösterir. Efsanenin kendine öz mantık ve kuralları vardır. İlkel zihniyetle ilgili zaman, mekân ve sebeplik kategorileri ve efsanelerde adı geçen kişilikleri incelemek bu konuda çok aydınlatıcıdır. Çok kez birbirini, tutmayan mitolojik olay ve geleneklerin çeşitli olmasıyla karakterize edilen polimorfizm aşaması belirli medeniyetlerde bütün tarih boyunca yaşamış ve devam etmiştir. Bu aşada efsanelerin bir çoğu birbirini tutmayan çelişik yorumlara uğramıştır. Buna rağmen tarihî gelişimi sırasında bir sistemleştirme temayülü baş göstermiş ve dağılık ve çelişik efsaneler zamanla bağdaşır örgütlenerek merkezi kişilikler tarafından vuzuha kavuşmuşlardır. Efsanelerin bazı yönleri zamanla daha açık ve belirli bir hal almış; buna karşılık başka yönleri silinip gitmiştir. Soy kütükleri (şecere tabloları) nun anahatları çizilir ve gelişim süreci devam ederse masal ve efsaneler bağdaştırılır, düzenlenir ve birleştirilir. Şüphesiz burada akıl ve düşüncenin oynadığı rol büyük bir anlam taşır ve bu yoldaki gelişimin devamlılığını sağlar. Bu alanda göze çarpan bir başka etken de dinî kişiliklerin kendilerine öz dinî tecrübelerini başkalarına geçirmek ve yaymak arzularıdır.

Durum ve toplum şartları elverişli olursa, iman ilkeleri (doktrin) ni bir araya getirmek, tanımlamak ve düzenlemek üzere üstün bir din otoritesi kurulur. Böylelikle bir araya gelmesi bir tesadüfe bağlı çeşitli mitolojik gelenekler yerlerini normatif bir sistem olan öğretye (doktrine) bırakır. Bu ise düpe düz ilâhiyat (teoloji) in bir başlangıcıdır. Bu arada efsaneleri toplama, düzenleme ve kanunlaştırma işleri aralıksız devam eder. Sözlü gelenekler zamanla yerlerini yazılı geleneklere bırakırlar. Ve sonunda kutsal kitaplar ortaya çıkar. Bu arada ilâhiyatçılar temel kavramları rasyonalize etmeye, ve normatif karakterdeki iman ilkelerini geliştirmeye koyulurlar. Bir yandan ilâhiyatçılar imanın muhtevasına ilişkin çok ince fikirleri hazırlarken;

öteyandan imanla ilgili kısa özetler akait kadroları içine alınır. İlâhiyatın bu şekildeki gelişmesi felsefenin doğmasına yol açar.

Dinî tecrübenin zihni anlatımının sistemleşmesi sürecinde birinci basamak Afrika ve Polinezya mitolojileridir. Babil, Mısır, Meksika, Çin ve Yunan dinleri ikinci basamaktır. Bu ikinciler bağımsız iman ilkelerinde görülen birleşme ve kanunlaşma temayülü ile birincilerden ayrılırlar. Yahudilik, hıristiyanlık, islamlık, zerdüştlük, maniçizm, buddizm, jainizm, hinduizm, konfüçyanizm ve taoizm gibi kitaplı dinler çok iyi gelişmiş inaklarıyla (nass) üçüncü basamağı teşkil ederler. Bütün bu dinlerin temel ilkeleri üzerinde yapılan tartışmalar ise felsefenin doğmasına ve gelişmesine yardım eder.

2) İmanın muhteva bakımından gelişimi

Dinî tecrübenin zihni anlatımı özel bir önem taşıyan üç konu etrafında döner; Tanrı, Dünya ve İnsan... Bunları karşılayan bilim dalları sırasıyla Teoloji, Kozmoloji ve Antropoloji (İlâhiyat, Kevniyat ve beşeriyat) dır. Bu kavramlar süreklince efsane, öğreti ve inak, başka deyişle mitos, doktrin ve doğma şekilleri altında evrim geçirmişlerdir. Tanrı, Tanrıların mahiyet ve menşei "Teogoni" (2), Tanrıların sıfatları, dünya ile olan münasebetleri ve bunların isbatı "Teodise" (3) gibi konuların tümü *teoloji* içinde anlatılmış ve gösterilmiştir. *Kozmoloji*, dünyanın başlangıcı, gelişimi, çeşitli evreleri ve sonucu ile ilgilidir. Teolojik anlamdaki *antropoloji* ise kurtuluş teorisi (Soteriologie) (4) ve öbür dünya bilgisi (Eschatologie) (5) ni içine alarak insanlığın başlangıç, tabiat ve alim yazısını inceler.

Dünya düzeninde ilkel anlamda el değmemiş bazı mitolojik kavramları gayri mütecanis, çok ayrılmış ve son derece gelişmiş felsefe ve teoloji sistemleriyle mukayese etmek çok enteresandır. Batı Afrika, Polinezya, güney batı Amerika ve Meksikanın düzenli ve tek parça sistemleri hakkında bilgiler elde edildikçe ilkel toplumlarla Çin, Hint, Babil, Yunan ve Roma gibi eski çağın büyük medeniyetleri arasındaki geçici boşluklar dolmakta ve kapanmaktadır. Bu sistemlerin pek çoğu dünya ve Tanrı kavramları etrafında döner. Toplumların mitolojisinde pek çok felsefi elemanlar varsada orijinal safhalarda teori üzerinde o kadar durulmaz. Mesela totemcilik kısmen nazari bir sistemdir; fakat ameli ahlâka önem verir. Ameli ahlâka önem verilmesi ileri dinlerin büyük teolojilerine öz bir niteliktir.

Yahudilik, Parsilik (Hindistan zerdüştlüğü) Hinduizm ve Konfüçyanizmde olduğu gibi dinin çabuk gelişme ve ayrılaşması sonunda *Hikmet Edebiyatı* (Littérature Sapientiale) denilen çok yeni ve enteresan bir safhaya varılır. (6) Dinin teorik anlatımı ile pratik anlatımı sınırlı birbirine bağlıdır. Fakat zamanla teori pratiğe tabi olur. Böylece insan din konusunda daha çok ilgi toplar ve yavaş yavaş ahlak, teoloji esaretinden kurtulmuş olur. Başlangıçtan din felsefesinin kuruluşuna kadar giden bu gelişmeyi yunan dininin tarihi dönemlerinde izlemek mümkündür, Yunanistan *Theoria'yı* (7) Buldu. Aristo da bilgi örgütünün bir tablosunu yaptı. Bu, yalnızca bilimsel veriler üzerine kurulmuş teori araştırmalarının başlangı-

2) Teogoni (Théogonie): Tanrıların doğuşlarını ve soy kütüklerini inceler.

3) Teodise (Theodicée): Tanrının varlık sıfatlarına ilişkin bilgi.

4) Soteriyoloji (Soteriologie): İsa doktrinindeki kurtuluş teorisi ve İnsanın bu kurtuluştaki rolünü açıklıyan bilgi.

5) Eskatoloji (Eschatologie): Teolojinin bir kolu olup ölümden, ceza gününden, cennet ve cehennemden, dünyanın sonundan ve genel olarak öteki dünya olaylarından söz açar.

6) Hikmet edebiyatı (Littérature Sapientiale) Tevratın ahlak ve hikmet ilkelerini ihtiva eden kısımları: meseller, rahipler v.s.

7) Theoria: Tanrısal sırları görme ve öğrenmedir. Vahiy unsurları taşır. Sonraları bilimsel bir anlam kazanmıştır.

cını aydınlatır. Şüphesiz, Kahramanlık çağı ve onun mitolojik dünya görüşünden ilâhîyat-çıların hikmet çağına ve oradan stoacıların rasyonel ve metodik ansiklopedisine varmak için oldukça uzun süren bir yol vardır (8).

Din kurucuları denilen büyük dinî önderlerin ortaya çıkardıkları eserleri de bu evrim ışığı altında yorumlamak icabeder. Her sezgi, ilham veya vahiyde bir teorinin tohumları yatar. Bu tohumlar kurucu veya halefleri tarafından bir öğreti (Doktrin) haline getirilir ve zamanla bunlar inak (Doğma) olarak yerleşirler. Bununla beraber, temel tecrübe (Expérience originelle) ve onun ilkel anlatımında teori ile pratik, teoloji ile ahlak arasında bir ayırım yapmak çok güçtür. Hz. Muhammede gelen ilk ilham ve vahiy, Musaya inen buyruklar, Buddanın aydınlanma tecrübeleri tahlil edilirse teori ile pratik arasında bir sınırlamaya imkân olmadığı kanısına varılır.

B) DİNİN PRATİK ANLATIMI: TAPINMA (CULTE) (9)

Başlangıçtan beri yaptığımız açıklamalardan, dinî tecrübenin pratik anlatımı olan dinî eylem veya ibadetin sıkıca inanç ve imana bağlı olduğu anlaşılıyor. Dinin teorik bildirisinde açıklanan iman konuları burada pratik olarak anlatılmakta, uygulanmakta ve gerçekleşmektedir. *Geniş anlamda*, dinî tecrübeden kaynağını alan her eylem dinin pratik anlatımı olarak alınmak zorundadır. *Dar anlamda ise dinsel kişinin* (Homo Religiosus) yaptığı eylem ve işlemlere tapınma (ibadet) denir. Bu tanımda din tapınma olarak ele alınmıştır (10). Kutsalın tecrübesi olan din Efsane, öğreti (doktrin) ve inak (doğma) larda tapınma konusu olan Tanrıya veya Tanrısal güce karşı saygı eylemleriyle anlatılır. Gerardus Van der Leeuw, dinin bütün anlatımlarının geniş bir etüdüne dayanan tapınma eyleminin fenomenolojik bir yorumunu yapmıştır (11). Underhill tapınma eylemlerini dörde ayırır: Dini törenler (Les Rituels), Semboller (Les symboles), kutsallama törenleri (Les Sacrements) ve kurban (Le sacrifice)... Tapınma eylemlerinin anlamı, münasebet ve mahiyeti üzerinde sistematik bir araştırma söz konusu olduğu zaman bu türlü sınıflamalar çok yararlı olur (12). Eski sözleşme (Tevrat) üzerinde değerli çalışmalar yapmış olan Walter Eicrodte ile birlikte tapınmanın geçici bir olay değil, dinin temelli ve gerçek bir anlatımı olduğu ve insan hayatının tümünü kapladığı söylenebilir. Dinin zihni anlatımı ile onun temel, tabiat ve görevini birbirine karıştırmaktan

8) Stoik felsefe akıldan başka hiçbir dış belirtiyeye önem vermeyen bir sistemdir.

9) Öz türkçe ile iman veya akideye inanç: ibadet ve amele ise tapınma denmektedir. İnançta efsane, öğreti (doktrin) ve inak (doğma ve nass) dahildir. Tapınma dil, fiil ve bazı çekimselliklerle gerçekleşir.

10) Bk. Evelyn Underhill, ibadet (Worship) (N.y and London, Harper and 1937 Bros.

11) Gerardus Van der Leeuw, Din fenomenolojisi (Phenomenologie der Religion) adlı eseriyle fenomenolojiji dine uygulamıştır. Aslında fenomenoloji bir kimsenin doğrudan doğruya edindiği tecrübenin deskriptif bir etüdüdür. 1933 yılında yayınlanan bu eser karşılaştırmalı dinler etüdünde önemli bir yer tutar. Özel olarak din fenomenolojisi din olayları olarak dinî yapı ve onun dayandığı temel tecrübe ve belirtilerini keşfetmeye çalışır. Bunu yaparken de tarihi ve yersel elemanlardan soyutlanır.

12) Din törenleri eski dilde *Mensek* ve batı dillerinde ise Rite diye geçer. ve Din törenlerindeki sıra, şekil ve yalvarma (dua) ları gösterir. Bu tören sıralarını açıklamak üzere yazılan kitaplara Rituel denir.

Litürji (Liturgie): dini otorite tarafından saptanmış olup dua ve törenlerin sırasını bildirir.

Semboller (les symboles) soyut bir kavramı somut şekillerle anlatmak için kullanılan işaretlerdir. Bu işaretler müminlerce bilindiği halde yabancıların anlayamayacağı şekilde düzenlenmiştir. Hristiyanlık ilk devirlerinde (işkence çektikleri sırada) bu sembollerden yararlanmışlardır. Meselâ Hristiyanlıkta haç, Hz. İsa'yı ve bütün hristiyanlığı gösterir. Üç kenarlı eşit bir üçgen içine çizilen daire eşit üç kutsal varlığı yani teslisi (Trinité) gösterir. Güvercin kutsal ruhu (Saint-Esprit) temsil eder. İslamiyette şahadet parmağını kaldırma tanrı birliğine Hz. Muhammedin hak resul olduğuna işaret eder.

Kutsallama törenleri (Les sacrements) Hristiyanlıkta kutsal bir ruh veya kavramın kutsal bir eylem olarak dışarı çıkmasıdır. Hristiyanlıkta yedi kutsallama töreni vardır: vaftiz, konfirmasyon (belirli bir yaşa gelen çocukların papazın duasıyla aşai rebbaniye katılması), Aşai rebbani ayini (eucharistic) bunlar arasındadır.

ileri gelen yanılma, teorinin dinde en anlamlı veya en esaslı bir ilke olmadığını kabul etmek suretiyle önlenmiş olur. Gerçekte tapınma olayı o kadar önemlidir ki, bir dinin onsuz devam edebileceği bile şüphelidir. Çeşitli dinlerde tapınmanın inançla karşılıklı münasebeti çok kez tartışma konusu olmuş ve birbirinden çok farklı çözüm yollarına bağlanmıştır.

Kuzey Avrupa folklor ve din sistemlerine kısaca bir göz atmak konuya ışık verecek özellikleri ortaya koyar. 19. yüzyılın başlarında Kuzey Avrupa Tetkikleri kürsüsünü kurmuş olan Jacob Grimm, dinin teorik (mitolojik) anlatımını, hukuk ve kurumla karıştırır. Grimm'den sonra gelen Schwartz, efsanevi geleneklerin (traditions mythologiques) yorumuna önem vermiş; fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında Wilhelm Mannhardt, çalışmalarını halk törenlerini genişçe incelemeye hasretmiştir. Dini tecrübenin iman ve ibadet yahut inanç ve tapınmadan birine daha çok önem ve öncelik tanınmasıyla ortaya çıkan ihtilaflar, samî dinlerin tetkikinde de önümüze çıkar. Robertson Smith tapınma konusuna gereken ilginin gösterilmemesine öfkelenerek samî dinler (Religion of Semites) adlı eserini kaleme almıştı. Mazmurların yorumu üzerindeki çatışmalar Mowinckl'in teorisinde son kertesine varmış ve dinin ibadetle başladığı sonucuna varılmıştır. İlkel tapınmalar konusunda değerli bir uzman olan Daniel Brinton, Dinî eylemlerin bütün dinlerin kaynağı olduğunu ileri süren Otto Grupp'nin teorisine karşı koymuştur. Brinton aynı şekilde efsanelerin din törenlerinden çıkmış olduğunu söyleyen Robertson Smith'in görüşlerine de saldırarak dinde eylemin efsaneye dayandığını savunmuştu.

Tanrılara saygı göstermek üzere girişilen en basit eylemlerden yahudilik, parsilik, brahmanlık, doğu ve batı katolikliği gibi dinleri karakterize eden kimi menseki örnekler çıkmıştır. Ortalama bir görüşle tapınma olarak kutsal zaman ve mekânlara saygı gösterilerini, dünya düzeni ve tanrı iradesinin geniş bir yorumu sonucunda girişilen kimi eylemleri ya da belli bir amaca varmak için yapılan basit törenleri (taharet, dua, kurban) bulmaktayız. Tapınmanın tarihçesi bir yandan zorlama ile gelenek arasındaki sürekli münasebetin, öte yandan, ferdî hürrüyet için girişilen devamlı savaşın bir hikâyesidir.

C) DİNİN SOSYOLOJİK ANLATIMI: DİN BİRLİĞİ (ommunion)

–Kollektif ve ferdî din–

Dinî tecrübenin teorik ve pratik anlatımları onun üçüncü bir görüntüsü olan sosyolojik anlatımı ile tamamlanır. Yaşayan bir din tabiatı icabı toplumsal münasebetleri kurmak ve devam ettirmek zorundadır. John Mac Murray DİNİ TECRÜBENİN YAPISI üzerindeki ilgi çekici derslerinde din alanının, kişisel münasebetler alanı olduğuna bizleri inandırmaya çalışıyor. Bu teori dinde ferdî ve kollektif elemanlara yer verir; fakat pozitivistlerin toplumu tapınma konusu saymakla düştükleri yanlış yoruma yaklaşmak tehlikesi gösterir. Birbirimizle olan bütün münasebetlerimizin din alanında ceryan ettiği ve dinin, karşılıklı bir bağışlaşmanın bilinçli bir idrakinden ibaret olduğu düşüncesi doğru değildir. Bu anlayış kutasa bağlı olduğumuzu açıklayan temel tecrübenin toplumsal sonucundan başka bir şey değildir; ve önemi ne olursa olsun ikinci derecede kalmaktan ileri gidemez, Mac Murray, dinin toplumsal yön ve görünüşü üzerinde durduğu müddetçe haklıdır; Fakat toplumsal olayın bir törevini onun gerçek çekirdeği saymakla yanlış bir yola sapmıştır. Tabiatıyla Mac Murray dinî birliğin (cemaatın) sembolik çalışmaları üzerinde yüksek düşünceleri olan bir bilgidir. Yorumları gerçekten derin ve anlamlıdır. Bu bilgiye göre, dinî tören hiçbir vakit birliğin basit bir anlatımı değil fakat birliği yaşatan bir araçtır. Dinî tecrübenin etkisi altında gerçekleştiğinde olduğu gibi beşeri münasebetler niyyet ve iradeye dayandıkları nisbette yükselir ve asilleşirler. Her şeye rağmen, yüksek bir din de toplumsal münasebetlerin dinî yönden muhafazası tabii bağları kuvvetlendirdiği kadar onları kolaylıkla yokedebilir. Çünkü manevî birlik, tabii birliğin sadece bir devamı değildir.

Bir dindeki sosyolojik sonuçları incelemek için Dinler Tarihinin veri ve malzemesi ele alınmalıdır. İlk iş, dindeki birlik, işbirliği ve ortaklaşa çalışmaların dini tecrübenin bütüncü ve temel parçasını yoksa geçici bir olayı olduğunu kestirmektir. Ve yine dinde acaba fertlerin kendiliklerinden dinin toplumsal çalışmalarına katılma ve toplum fertleriyle birleşme ihtimalini ortadan kaldıracak kadar köklü bazı ferdi durum ve tutumlar var mıdır? Bu türlü sorulara verilecek karşılıkların dinin anlam, görev ve tabiatı hakkında herkesin özel görüşlerini aksettireceği kolayca anlaşılır. Ortaklaşa tapınma ilkeleri (Principle of Corporate Worship) adlı eserinde Evelyn Underhill çok anlamlı olan şu yorumu yapıyor: tek ve toplu tapınma arasındaki öncelik ve üstünlük problemi bir kenara bırakılırsa pratik hayatta her ikisi de birbirini tamalar, kuvvetlendirir ve denetler. Scheler dinde her işlemin aynı zamanda bireysel ve toplumsal işlem olduğunu ve tek bir hristiyan asla hristiyan değildir (Unus Christianus nullus Christianus) sözünün geniş anlamıyla bütün dinlere uygulanacağını söylediği zaman şüphe yok ki tümü ve bütünüyle katolik felsefesini yansıtıyordu. Yazar kiliseyi müminler birliği olarak aldığı ve bu birlik hakkında derin bir görüşü olmadığı halde tümüyle dinin bireyselliği ve ferdin doğrudan doğruya tanrıya karşı sorumlu olduğu konusunda önemle durmuştur. Bununla beraber protestanlıkta bile ferdin din konusundaki rol ve önemi üzerinde büyük görüş ayrılıkları vardır. Burada çeşitli mezhebî grupların görüş ve anlayışlarına göre ferdin dindeki rol ve önemi birbirinden farklıdır. Bu görüşler bir dini topluluğun gelişim safhalarına göre değişebildiği gibi aynı sahada da değişik görüşler olabilir. Meselâ protestanlık doğu katoliklikten daha çok fert üzerinde durur. Bunun gibi her ikisi de protestan olduğu halde Metodizm (Méthodisme) anglikanizmdan daha çok bireye ve bireysel değerlere önem verir (13). Öte yandan Luther mezhebinde 19. yüzyılda ortaya çıkan dindarlık ve uyanış (Piétisme et Erwekungsbevegung) hareketleri küçük ve samimi grupların kurulmasına yol açmıştır. Bu hareketlerde Ortodoks ve konfesyionalizmden daha açık olarak ferdi dindarlığa önem verilmişti. Mezhebî gruplar da aynı eğilimleri gösterirler. Gerek ferdiyeci durum ve tutumlar ve gerekse reform hareketleri karizmatik ve komünist grupların çok koyu kolektivist duyularına zıt bir doğrultuya yönelirler.

19. yüzyılın sonuna doğru, bir çok bilginler dinî gelişimin yavaş yavaş fakat değişmez ve dönmez bir şekilde kolektivistlikten fertçiliğe doğru ilerlediği sonucuna varmışlardır. Bu evrensel gidişte Hristiyanlık putperestliğe, protestanlık katolikliğe, liberal protestanlık klâsik protestanlığa karşı üstünlük ve öncelik sağlamak suretiyle örnekler vermiştir. Geçen 50 yıl içinde ayrıntılı ve karşılaştırmalı tarih bilgisinin artması ve hristiyanlık çeşitlerinin tümüne karşı büyük ilginin uyanması bu türlü erken genellemelere şüphe ile bakmayı öğretmiştir. Mistisizm, rasyonalizm ve spritüalizm gibi bazı dinî tutumlar birbirinden oldukça ayrı ve ve aralıklı dönem ve devrelerde şu veya bu şekilde tekrar ortaya çıkmış ve tek kişinin topluma karşı münasebetini tayin etmişlerdir. Çeşitli hristiyan gruplarında görülen bu tutumlar Ernst Troeltsch tarafından sosyolojik ortamları içinde incelenmiştir. Bilginler çağdaş dünyaya öz olan bu gelişimlerin daha önceden Eski Yunan ve Orta çağ toplumlarında örnekleri bulunduğunu isbat etmişlerdir.

İster fert isterse bir grup olsun, dinin temel süjesi üzerindeki görüşlerin pek çok değiştiği görülür. Eski Çağın Site dinlerinde ifadesini bulan dinî birlik kavramı çağdaş dinlerdekinden çok farklı idi. Onlar toplum tapınmalarına önem vermiş ve bireysel tapınmayı geçerliği olmayan bir soyutlama olarak almışlardı. İlkel dinler bu konuda daha da ileri gitmişlerdi. Yunan Dini ferdi olmadan önce aile, kabile ve devlet dini gibi toplumsal bir nitelik taşımakta idi. Roma topraklarında bireylik (ferdiyeci) kavramının gelişmesi, toplumsal düşünüşün ola-

13) *Metodizm*: 1729 da İngilterede Weseley kardeşler tarafından kurulmuş bir protestan mezheptir. Üyelerinin ahlak kurallarına önem vermeleriyle ötekilerinden ayrılırlar.

ganüstü ilerlemesi yüzünden geç kalmıştı. Fert sadece aile, klan ve Devletin yüzü suyu hürmetine var sayılıyordu. Japon toplumu aile kavramına kutsal bir anlam verir. Fert, ailenin ortaklaşa yaşayışı içinde geçici değil, fakat sürekli olarak erimiş ve yutulmuştur.

Güven verir gibi görünen bu cür'etli genellemeler pek çok istisnaları ihmal eder. Yukarıda sözü geçen medeniyetlerde kolektif dinin önemi çok büyük olmakla beraber dinî önderlerin oynadıkları olagan üstü rolü ve üstün derecedeki yardımlarını unutmamak yerinde olur. İlkel toplumlarda bile çok kişisel dini tecrübenin varlığını kabul etmek zarureti vardır. Bütün bunlar dinin yalnızca bireysel olduğunu isbat etmese de dinî düpedüz toplumsal nitelikte anlamayı güçleştirir. Malinowskinin şu ortalama formülüne uyararak kolektif ile dinin birbirine karışmış olmalarına rağmen hiçbir suretle aynı ölçüde olmadıkları söylenebilir. Yahut Ruth Benedict'in söylediği gibi gerçekte toplum ve tek kişinin birbirine karşıt olmadıkları doğrulanabilir (14).

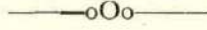
Daha üstün nitelikteki ferdiyetçi dinin gelişiminde iki önemli etken göze çarpar: Birincisi, kültürel ve toplumsal ortamın etkisi altında ferdin yavaş yavaş özgürlüğüne kavuşması olayı; ikincisi de toplum ve uygarlıkta devamlı bir ayırılma (Différenciation) sürecinin gerçekleşmesidir (15) Bu çift katlı sürece ilkel toplumlarda bile rastlanır. Lowie, Amerika yerlilerinden Crow (Karga), Yeni Gine yerlilerinden Kai ve Eskimo gibi bir çok ilkel toplumlardaki mülkiyet kavramını gözden geçirdikten sonra başka yerde rastlanmayan bu komünist toplumlarda bile ferdi motiflerin büsbütün ortadan kalkmadığı sonucuna varmıştır. Bu temayül doğuda daha açık olarak kendini gösterir. Fakat Batı Medeniyetleri ferdiyetçiliğin zirvesine varmış bulunmaktadır. Tek başına klasik medeniyetin gelenekleriyle hazırlanan bu ferdiyetçilik yönelişini yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamlık gibi evrensel dinler derinleştirmiştir. Helenistik devir bir yandan aynı geleneksel nitelikteki örgütleri (teşkilat) eritmek; öte yandan yeni tipte bir dindarlık yaratmak ve bu yeni tiplerle birlikte dinî derneklerin kurulmasına yardım etmek suretiyle dinde ölçsüz etkiler yapmıştır. Dini ferdiyetçiliğin gelişiminde sosyolojik bakımdan çok önemli bir yön, dinî cemaatlarla tabii birliklerin gün geçtikçe birbirinden ayrılması yani Laiklik ilkesinin medeni ve çağdaş toplumlarda revaç bulması olayıdır. Konumuza ilişkin olması bakımından yukarıda yapılan açıklamalara hıristiyanlıktaki ferdiyet kavramıyla ilgili bir söz daha eklenebilir. Başlangıcında kutsal kitaplara dayanan ve büyük din islahatçılarınca (Reformateurs) yorumlanan ferdiyet kavramı, paskal, Kant ve Kierkegaard felsefelerinde üstün bir rol oynarlar. Bir din sosyologu için olumlu bir ilgi taşımamakla beraber, Soeren Kiergaard teolojisi, ferdin (der einzelne) sosyolojik ve dinî yönden temel kategori olduğu konusunda varılan en son mantikî sonuçları gösterir. Çağdaş felsefe ve protestan teolojisinde benzeri fikirlere rastlanır. Meselâ Alfred North Whitehead, dini insanın iç hayatının sanat ve teorisi olarak tanımlar ve bu doğrulamayı dinin herşeyden önce bir toplum olayı olduğu görüşünün açıktan açığa bir reddiyesi sayar. Bu yazar Din olayını ferdin yalnızlığı ve yalnızlığıyla yetinmesi şeklinde özetler. Öte yandan dindeki kolektif eylemleri de dinin süslü püslü bir dış yönü olarak alır. Kişisel din çağdaş psikolog Floyd Allport'a göre ferdi, dinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda başkaları ile her türlü muhabere ve teması engeller. Hıristiyan mezhepçiliği (Sectarianisme Chrétien) ve budist teolojisine hiçte yabancı olmayan bu görüşten dolayı dinî tecrübenin imkân, meşruiyet ve din birliği sınırları problemi olagan üstü bir ciddiyet gösterir. Dini tecrübeyi yalnızca kişisel bir iş sayanlar kilisenin örgüt, disiplin ve yasasını ret ve inkâr edenlerdir. Dinler tarihi boyunca ferdin gelişim ve özgürlüğünü tehlikeye koyan sistemlere karşı ferdi tecrübe ve teşebbüs adına devamlı bir itirazın yükseldiğine şahit oluyoruz. Önceden mevcut geleneksel bir toplum içinde gerçekleş-

14) Ruth Benedict, kültür örnekleri (fatterns of culture) (Boston Moughton Mifflin co..1934

15) Robert M. Mac iver Society: its stucture and ehanees (N.Y: Farer and Rımhart 1937

mek zorunda kalan din kavramı ya bağımsız olarak dinî olgunluğa yönelmeye çalışan etkenleri birleştirir; ya da mevcut herhangi bir topluluktan bağımsız bir cemaatin iman birliğine yönelmesini sağlar.

Burada din sosyoloğunun işi, dinî topluluk (cemaat) konusundaki birbirinden ayrı kavramlardan çıkan ve tipolojik yönden farklı olan dinî yapıları dikkatlice incelemek ve sınıflandırmaktır. Yine bu bilgin dinî yapıların tarihi gelişmelerini çizmek ve her yer ve zamanda rastlanan çeşitli din kardeşliği fikirlerini araştırmak zorundadır.



D İ N N E D İ R ?

Doç. Dr. CAVİT SUNAR

Kavramlarla düşünür, kelimelerle konuşup anlarız. Kavramlar muhteva, kelimeler kalıptır. Ne, kelime denen kalıba dökülemiyen bir kavram, ne, kavram denen muhtevadan yoksun bir kelime var sayılabilir. Belli hayat seviyelerinde belli kavramlar doğar, kelimeler meydana gelir. Kültür, bir bakımdan, kullandığı kelimelerin azlığı veya çokluğu ile orantılıdır.

Temelde, kavramlar genel, deyim araçları da kelimeler olmakla beraber düşüncelerimizi belli bir kavramdan ziyade o kavramda belli etmek istediğimiz daha belli bir anlam üzerinde toplamak ve bağlamak, o kavramı belli bir maksat için açık ve seçik olarak dile getirmek istediğimiz zaman kullandığımız kelimeler terim adını alırlar. Fakat, kelimeler, temelde bağlı oldukları dış âlemimizden ziyade yüksek duygu ve sezgi âlemi olan iç âlemimizi deyimleme zorunda kaldıkları vakit taşıdıkları genel kavramlar veyahutta terimler yerlerini kendilerinden daha özel ve daha sınırsız olanlara bırakmak zorunda kalırlar; bununla beraber yine de bu iç âlemi deyimlemeğe yetersiz olduklarından yüksek heyecanlarla beslenir, hayallerle süslenirler. Ancak, kelimelerin, böyle bir deyimde her ne kadar yetersiz de olsalar, gerçek âlemden aldıkları muhtevalarından kopartılmamaları gerekir. Aksi hâlde, genel olan kavram ve daha belli olan terim iç âlemimize yöneltildiği ve benliğimizden bir şey kavratılmak istendiği nispette surf özel olan heyecan ve hayal âleminin sonsuzluklarında kaybolup gider. Bu yönden, bu beslenme ve süslenme, kelimelerin aslına, yani dış âlemden var olan muhtevasına, mümkün olduğu kadar, gerçek manasına dayanmalıdır. Böyle bir gerçeğe dayandığı müddetçe insanlara yaşama ve ilerleme hamleleri kazandıran bir kaynak, dayanmadığı müddetçe de bir serap olur.

İşte, pek çok insanlarda ve insan topluluklarında, gerçek muhteva ve anlamından boşaltılan, yani realiteden kopartılan ve yalnızca özel olan yüksek heyecanlar ve hayallerle şişirilerek görünmez âlemlerde uçurulan kelimelerden biri ve belki de en önemlisi "DİN" kelimesidir.

Bu makalemizde, bu kelime üzerinde yalnız dil bakımından kısaca duracağız.

Din kelimesi, lugatta "ceza ve ıvaz, islâm, âdet, daimî yağın yağmur, taat, zül, inkiyad, da' ve maraz, hesap, kahr ve galebe ve isti'lâ, sultan ve melik (bu manalara mastardır), hüküm ve ferman Siyret ve tedbir, tevhid, ve mutlaka Hak Taalâ dergâhına kulluk edasına veşile ve medar olan ibadet (bu manada isimdir), millet ve şeriat, vara' ve takva, ma'siyet, ikrah, daima mahses bir yere yağmağı âdet edinen yağmur, hâl, kaza (hüküm'le aynı manayadır), hizmet, ihsan aziz olmak, izz ve zelil olmak, itaat eylemek, isyan eylemek, gerek hayır ve gerek şer bir nesneyi mutad eylemek bir adama maraz isabet eylemek, bir adamı hoşlanmadığı nesneye haml ve sevk eylemek, râm ve zelil kılmak, kerem ve şecaat makulisi ve âdet (din'i âdet ve şân manasına hamleyleyerek)" anlamlarında kullanılmıştır (1).

Ve yine bu kelime, (âdet, itiyad, ceza, mükafat, insanın Allah'a, kendi nefesine ve insaniyete karşı mükellef olduğu vazifelerin topu) olarak gösterilmiştir (2).

Diğer birçok lugatlarda da itaat, inkiyad, ceza ve hesap anlamları üzerinde bilhassa durulmuştur (3).

1) - Fîruzâbâdi; çev., Ahmet Asım; Kamus Tercümesi; c.4; s. 622; İstanbul, 1304.

2) - Hüseyin Kâzım Kadri; Büyük Türk Lügatı; c. 2; s.701; İstanbul, 1928.

3) - Bilhassa Bk. Ragıb İsfehani'nin (Müfredât)ı, Nisabûri'nin (Tefsir)i, Şehris tâni'nin (Milel ve Nihâl)i.

Müsteşrik B.D. Mac Donald ise, bu kelime hakkında şu açıklamada bulunmuştur:

“DİN. DİN, şeklinde yazılan kelime için arap lügatçıları bir çok manalar vermekte (bk. Lane, Lexicon, s. 944) olup, bu manâ kargaşalığı içinde, birbirinden ayrı, 3 din kelimesi seçilir:

1. ârâmî-ibrânî dilinden arapçaya geçmiş olan ve “hüküm” mânâsına gelen kelime,
2. halis arapça olup, “örf ve âdet” mânâsına gelen ve 1 işaretli kelime ile karabeti olan kelime (krş. ibrânîce mişpât ve şâphât.)
3. “din” mânâsını ifade eden ve farsça vasıtası ile gelen din ((daênâ) kelimesi (Nöldeke, ZDMG, XXXVII, 534, not 2 ve Grundr. de Iran. Phil., I, 1, s.107, 270; I, 2, s. 26, 170; II, 644).

Vüllers, asıl arapçada din kelimesinin varlığına itiraz ile, mânâsı “din” olan farsça din’ in islâmiyetten evvel de arapçada kullanılmış olduğunu göstererek, “örf ve âdet” mânâsının bundan çıkmış olduğunu iddia etmiştir. (Zeitschr. f. Assiriol., XIV, 351)....” (4)

Vüllers’in işaret etmiş olduğu mânâsı “din” olan farsça din hakkında da yine İslâm Ansiklopedisi’nin aynı sayfasında “DİN.DİN, kalemî muhafazaya müvekkel m e l e k ile İran takviminde her ayın 24. gününe verilen isimdir. İranlılar arasında bu günde çocuklarını mektebe vermek ve evlenmek uğurlu addedilirdi. Bk. Tercüme-i Burhan -i Kâti’, krş. bir de Vüllers, Lexicon Persico-latinum ve Steingass, Parsian. English Dictionary.)” denmektedir ki bunun Tercüme-i Burhân-ı Kati’daki şekli şöyledir: “Din, sin vezninde bir ferîşteh isimdir muhafaza-i kalem üzre me’murdur ve her ayın yirmi dördüncü gününe de denir ol gün atfâli mektebe vermek ve nikâh ve tezevûç emri farisiyan indlerinde mu’teberdir ve arabîde resm ve rah ve âdet ve inkiyad ve itaat ve ceza ve şan ve şevket ve rütbe ve malik ve padişah manalarındadır ve dal (d)’in fethiyle yine arabîde karz ve borç mânâsındadır” (5).

Macdonald ve Vüllers’in iddiaları üzerinde tartışmayı bu alandaki yetkililere bırakmakla beraber ulusların birbirleriyle zorunlu bağılıkları ve kaynaşmaları sonucu olarak birbirlerinin dillerinden kelimeler aldıkları ve almakta oldukları bir vakaadır. Ancak, kelimelerin dilden dile veya dillere geçişlerinde, harflarının olsun muhtevalarının olsun, bazan hiç değişmedikleri fakat, bazan, değişikliğe uğradıkları, ve hatta, lehçelerde ayrılık, anlayışlarda uzaklık bulundukça bu her iki hususun daha büyük ve daha açık olarak değişikliğe uğrayacakları da şüphesizdir. Fakat, insanlar birbirlerine yaklaştıkça, bilhassa, hayatî önemi olan kelimeler, çoğu zaman, ya olduğu gibi yahut pek küçük ayrılıklarla dilden dile geçer ve dolayısıyla, kelimelerin taşıdıkları anlamlar da yine ya olduğu gibi yahut küçük ayrılıklarla kafalardan kafalara akar durur. Bu sebeple, bu yoldaki görüşlere de bir hakikat payı ayırmak hiç te yanlış olmaz. Netekim, Bursa’lı İsmail Hakkı, Kur’an’da “sakın ilâhlarınızı hele Ved’di, Suva’ı, Yagus’u, Yauk’u ve Nesr’i asla bırakmayınız” (6) mealindeki ayetin tefsirinde bu putların, Asya’nın doğusunda, Adem’le Nuh arasında yaşamış büyük kişiler olduğu ölümlerinden sonra adlarına heykeller dikilip Tanrılaştırıldıklarını, ve daha sonra, bu heykellerin araplara geçtiğini ve arapların da bunlara taptığını bildirmektedir (7). Ve bu ayette adı geçen putlatdan bilhassa Yauk’un, Asya’lı büyük bir Türk olan (Yalnguk) (8) veya (Yalguk) olduğu-

4) - Millî Eğitim Bakanlığı; İslâm Ansiklopedisi; c.3; s.590; İstanbul, 1945.

5) - Hüseyin b. Halef; çev., Ahmet Asım; c.2; s.305; Matbaai Âmire, 1287.

6) - Kur’an; 71/23;s. 572; ve kalû lâ tezerunne âlihettekum ve lâtezerunne Vedden ve lâ Suvaan ve lâ Yague ve Yauke ve Nesren.

7) - Bursalı İsmail Hakkı; Tefsir’i Ruh’ul-Beyan; c.10; s.181; İstanbul, 1926.

8) - Divanü Lugat’it-Türk’te Yalnguk, insan, kişi, insanlara verilen genel ad; Adem; Adem Atamız; ve Yalngus, yalnız, kimsesiz, vahid, münferid anlamlarıdır. Bk. Kaşgarlı Mahmut; T.D.K.; Divanü Lugat’it-Türk; I.44,195, 230,333,395; II. 303,315,335; III. 65,133,141,222,262,384,385;1943.

nu ve arap lehcesi üzere Yauk şeklinde ta'rib ve tahfif edildiğini de ileri sürenler olmuştur. Kaldı ki tarihler, İslâmiyetten önce Türkistan, Horasan, Harezmi hülâsa, Seyhun'un aşağı taraflarındaki Türklerin İranlılarla yalnız komşuluk yapmakla kalmayıp onlarla pek ziyade kaynaştıklarını, onları, kendi büyükleriyle bir hayli zaman idare ettiklerini de göstermektedir. Ve yine, Türklerin de aslında eşit tutulan ruh ve beden, yani nefis ve nefis bilgisi ve terbiyesinin deyimini bazan (den, dın), bazan (ten, tın), bazan da (tin) ve en nihayet Oğuz'ların diliyle (din) kelimesini kullandıkları sabittir. Bu bakımdan, şekilde ve anlamda gösterdiği ayrımlar ne olursa olsun, aslında insan terbiyesinin gerçek anlam ve ruhunu taşıyan, dolayısıyla de bu yönden, ileride açıklayacağımız düşüncelerimize dayanak olacak olan bu kelimenin-ve bununla ilgili diğer bazı kelimelerin-her şeyden önce, bazı Türk dillerindeki seyri ve anlamları üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

“**tin**=ruh, nefes, soluk. (Uygur, Altay, Teleüt, Lebed, Şar, Sargay, Koybal, Kaç-Kaş-, Küerik, Kazak-Kırgız, Koman, Kazan diyalekleriyle; Caferoğlu'nun Uygur sözlüğü; Paul Pelliot'nun, Toung Pao-1914-iki kardeş hikayesinin Uygurcası; Müller-v. Gabain'in, Ugu-rica I-IV sı; Radloff-Malof'un, Uigurische Sprachdenkmaler'i; Abu Hayyan'ın, Kitab-al-İdrak...'; İbn Mühenna lugaatı; Radloff'un, Versuch eines Wörterbuches der Türk-Di Dialekte) si” (9).

tıng=nefes alma, soluk alma (10).

tin=yular, dizgin (11).

ten=vücut. (Azerbeycan? Çağatay, Karayım, Koman, Kazan, Tarañçı, Tobol,

Uygur diyelekleriyle İbn Mühenna lugaatı, Abu Hayyan ve Radloff'un “tin” maddesinde adı geçen eserler (12).

“tin-Uygur-isim-soluk, nefes, dem, ruh, can; buğu. (13)

tıng, tıñç-sıfat-dinç, sâkin.

Altay - tin-ruh, can; nefes, soluk.

tındu-zihayat, canlı.

tım-huzur, sükûn, dem.

Yakut - tin-dem, nefes.

Çuvaş - tin-ruh; mânâ; vicdan, hissi deruni.

tinla-hatırlamak, yad ve tezkâr etmek.

Koybal - ten-nefes, soluk.

tin-Çağatay-isim-soluk, nefes, dem.

tem, dem-Çağatay-dem, nefes, soluk, can, ruh, buhar, buğu.

tinc, tıñç-sıfat-sağ, diri, dinç; âsûde, sâkin; müsterih.

tin-Çağatay-mef'ul'ü anı edâtı: den, dan.

din, tin-Çağatay-mef'ul'ü anı edâtı: den, dan. andin-andam, ondan. mun-din-

bundan. mindin, sindin, bizdin.....

dyn, dun-garp-isim-mehcur-ışık, ziya.

tin, din-Uygur-mef'ul'ü anı edâtı: den, dan. antin-andan, ondan. mandin-

benden. tin-garp-zarf.

9) - Kaşgarlı Mahmut; aynı eser; I.339; Dizin, s.616. Bu kelime için ayrıca bk: aynı eser; II.28 III.111, 138.

10) - Kaşgarlı Mahmut; aynı eser; II.40.

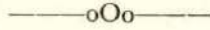
11) - Kaşgarlı mahmut; aynı eser; I.339; III.138.

12) - Kaşgarlı Mahmut; aynı eser; Dizin, s.598.

13) - Ayrıca bk: Hüseyin Namık Orkun; Eski Türk Yazıtları; aynı madde, (takat, iktidar); İstanbul, 1941.

- dén-garp-mef'ul'ü anı edâtı; lâhik olduğu kelimelere řu manaları verir: sebep; menşe', müverrid; rüchan; vesatet; başlangıç, ibtida'.
- dén-Azerî-isim-saç ve sakala düşen kır ve aklık.
- dan-Kazan-isim-ad, şöhret.
- dan, din, dén-Kazan-mef'ul'ü anı edâtı: den, dan.
- Yakut - tin-subh, fecr, tan yeri ağarmak.
tan-Garp-isim-mehcur-hayret, taaccüb; şek, şüphe.
taqra, taqri, tiqra-Uygur-isim-etraf, çevre, muhit.
tan-tan-Garp-isim-gök, sema; göğün güneş çıkan tarafı, matla'ul-fecr, sabah vakti, sabah.
Tanrı-tan'da yani gökte olan-Çinliler gibi semaperest olan eski Türklerin ta'birleri-Allah. tang, Tangrı-Çağatay-.
tang, Tangrı-azerâ-.
tan-Çağatay-mef'ul'ü anı edâtı: den, dan (bk. din, tin).
tan, tang-Uygur-isim, zaman-tan, fecr, sabah, aydınlık, hayret, taaccüb.
Tanrı-Allah. (tan'da yani gökte olan).
- Garp - tan-tan atmak; dınlık (aydınlık).
- Altay - tan-.
tengere, tenğri-gök.
- Yakut - tangara-gök; Tanrı.
- ting-fecr, sabah kızılığı.
- Koybal - tang-tan
den, deyn, tanen-Tanrı.
- Çuvaş - tura, tur-Allah; uluhiyet.
tan-Azerî isim-tan, tan yeri.
dan-Azerî-dan yeri.
Tangrı-Mogolca-gökteki mukaddes mahlukat.
Tangrı kelimesi-gök-mânasına olarak Hiyung-nu dilinde de vardır.
Çince-tiyen-gök ve unsur'u aslı ve ibtidâî demektir. Eski Türklerin Çinliler gibi Tangrı'ya yani göğe taptıkları da bundan anlaşılır.
- Çinlilerin tiyen şan yani Allah dağları dedikleri meşhur silsile-i cibâl, Türkler arasında-Tangrı dağ-anılır.....
- Altay - tan
tenyere-Tanrı; gök.
- Yakut - tanara-gök; Allah.
tin-tan yeri ağarma, subh, fecr.
- Koybal - tan-.
Tanrı-(daan, dayan, tapan).
- Acemlerin (Allah) mânasına gelen (Tengbar) ta'birleri de Türklerin (Tangrı) larından alınmış olmak lâzımdır. Diğer bir Çin lehcesinde (Tangre) gök mânasına geldiği gibi (Teng) Tibet dilinde (yüksek, âli ve ulvî) demektir. (Tonri, Tiyang ve Yang) kelimeleri de Şark lehcelerinde bu manada kullanılır. Çağatayca'nın (Tongur) kelimesi de bu lisanda (peri, hayalet) demektir.
- tan. tang-Uygur-isim-gibi; nizam, tertib, düzen; denk, mütevazin, düz, müstevî.

- Kırgız - ting, tigiz, tig-denk, düz, hemvar.
 Garp - denk, denlemek...denlu; denemek; değmek; değışmek.
 Altay - ting-hemvar; gibi, denlu.
 Yakut - tang-denk.
 Koybal - teg-gibi.
 teng, deng; misil ve nazır.
 Çuvaş - tigiz, tan-denk, mümasil.
 tan-Kazan-isim-hayret, taaccüb; acibe, garıbe; inkâr.
 tan-Çağatay-isim-tan, hayret, taaccüb; inkâr, red; şüphe, şek.
 tansız-sıfat-tertipsiz, intizamsız; gayr'i mevzun; denk ve mütevazın olmyan.
 tan-Çağatay-isim-tan, fecr.
 tén-farisî-isim-gövde, beden; cisim.
 tén-Çağatay ve Garp-isim-ses ve gürültü ile akan su.
 tén-Azerî-Farisî-sim-vücut, gövde.
 tén-Azerî-sıfat-müsavi, muadil, müsazî" (14).
 "tın-ruh.
 dın-nefes." (15).
 "dın-Din.T..T.u.8.46=Sog. Den." (16).



14) - Kâzım Kadri; aynı eser; II.103,104,110,111,112,113,247,248,694,703,770,832,III.391.

15) - Abu Hayyan; (doğrultan ve yayınlayan) Caferoğlu Ahmet; Kitab'ul-İdrâk l'i-Lisan'il-Etrâk; S-40,50; İstanbul 1930.

16) - Caferoğlu Ahmet; Uygur Sözlüğü; s. 49; İstanbul, 1934.

ÜSTÜVANÎ RİSALESİ

HÜSEYİN YURDAYDIN

Bundan önceki bir yazımızda XVII. yüzyıl Osmanlı Türkiyesinde Kadı-zade Mehmed Efendi'den sonra onun temsil ettiği mutaassıp dinî ceryanı devam ettiren mücadeleci vaizler arasında önemli bir yeri bulunan Üstüvanî Mehmed Efendi üzerinde de kısaca durmuştuk (1). Orada da belirtildiği üzere Şamlı olan Mehmet Efendi, İstanbul'a gelmiş, Ayasofya Camii'nde direk dibinde oturup direğe yaslanarak va'zettiği için "Üstüvanî" lâkabiyle şöhret kazanmıştı. Vaazlarına muntazam bir şekilde devam eden saray baltacı ve bostancıları yoluyla saraya nüfuz imkânını bulan Üstüvanî, padişah hocası Reyhan Efendi'nin de himayesini görmüş, böylece *Padişah Şeyhi* ünvanı ile İstanbul'da ün kazanmıştı. Bu sıralarda Şeyh Veli, Çavuşoğlu ve Köse Mehmed gibi diğer bazı mutaassıp vaizler de aynı şekilde, hususiyle tasavvuf ehlini hedef tutan vaazlarına devam ediyorlardı. Bu vaizlerle tasavvuf ehli arasında o zamana kadarki fikir mücadelesi, Melek Ahmet Paşa'nın sadrazamlığı zamanında fi'ilî bir safhaya intikal etmiş, saraydan gördükleri himayeye de güvenmekte olan Kadı-zadeliler, İstanbuldaki tekkeleri basmaya, dervişleri dağıtmaya başlamışlardır. Sadrazamın aczinden de faydalanma yoluna giren Kadı-zadeliler, diğer tekkeleri de basmağa karar vermişler; bu hal, zamanla devlet işlerine müdahale şeklini alarak Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığına kadar devam etmiştir. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazam oluşunun sekizinci Cuma günü Fatih camii'nde Cuma namazı esnasında müezzinler nât-ı şerif okurlarken nât-ı şerifin bu şekilde makamla okunmasını bid'at kabul eden Kadı-zadelilerden bir grup, bunun makamla okunmasını menetmek istemişlerdir. Biraz sonra da tarikat erbabına taarruza, tekkeleri yıkmaya, taş ve topraklarını denize dökmeye; sokaklarda rastladıkların derviş ve şeyhlere *tecdid-i iman* teklif edip kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardır. Daha sonra padişaha giderek bütün bid'atleri kaldırmak için izin istemişler, selâtin camilerinin birer minaresini bırakıp diğerlerini yıkmak, peygamber zamanından sonra ihdas olunan her şeyi ortadan kaldırmak istiyerek; âleme, kendi zihniyetlerine uygun yeni bir nizam vermeye kalkmışlardır. Kendilerine mani olmak isteyenlere silâhla karşı koymaya karar vererek Fatih camii avlusunda toplanmak üzere taraftarlarına haber göndermişlerdir. Bu durumu öğrenen sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, hareketin elebaşlarına haber göndermiş, nasihatte bulunmuş fakat sözü dinlenmemiştir. Bu durum karşısında Köprülü, "ulema"yı huzuruna çağırması ve onların, Kadı-zadelilerin görüşleri hakkında ne düşündüklerini öğrenmek istemiştir. "Ülema", Kadı-zadelilerin iddialarının batıl olduğunu, fitne çıkarılanların cezalandırılmasının caiz bulunduğunu söylemiş; Köprülü de durumu padişaha arz etmiş ve hadise çıkarılanların katilleri hususunda emir almıştır. Köprülü bu emri almasına rağmen öldürme tarafına gitmemiş, hareketin bu kadar büyümesinde devamlı vaazleri ile başlıca rolü oynamış bulunan devrin üç ünlü vaizi Üstüvanî Mehmed Efendi, Türk Ahmed, ve Divane Mustafa'yı 1066/1656 yılında Kıbrıs'a sürerek olayı önlemiş; dolayısıyla tekkeleri ve şeyhleri bunların elinden kurtarmıştır (2).

1) Bak. Hüseyin Yurdaydın, *Türkiyenin Dinî Tarihine Umumi Bir Bakış*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX (1961), ss. 109-120.

2) Üstüvanî'nin künyesi şöyledir: Mehmed b. Ahmed b. Mehmed el-Şamî. Şam'da 1017/1608 yılında doğmuş olan Üstüvanî, Kıbrıs'tan daha sonra gene Şam'a giderek 1072/1661'de orada ölmüştür. Bak. *Hediyetu'l-Arifin Esmâ'u'l-Müellifin ve'l-Musannifin*, II, 289; M.Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, IV, 173. Aynı zamanda bak. İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, I. Kısım, 368 vdd.

Bu yazımızda üzerinde duracağımız risale, işte bu vaizlerin en ünlülerinden biri olan Üstüvanî Mehmed Efendi'nin vaazlarını içine almaktadır. Eser, üstadın konuşmalarının bir öğrencisi tarafından kaydedilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. Risalenin incelemiş bulunduğumuz yazması, Viyana Millî Kütüphanesinde (Nat. Bibl., Cod. Mixt. 1189) bulunmaktadır (3). Hocasının düşüncelerini, türlü meseleler hakkındaki görüşlerini onun ağzından çıktığı gibi kaydetmiş olan öğrencisi, maalesef kendi adını vermemektedir. Bu risaleyi de, bazı din kardeşlerinin, "ihvan-ı ahiret salihîn" in ricaları üzerine yazmıştır. Kendisinden "Üstadam" diyerek bahsettiği Üstüvanî'yi "*Sultanü'l-Va'izin*" olarak takdim etmektedir. Onun bu konu ile ilgili sözleri aynen şöyledir:

"...Bu 'abd-i zaife fazl idüb (rabbu'l-alemin) ulema-i dinden ve fuzela-i dehrden kıdvetü'l-'arifin mefhar-i ehli's-sünne ve'l-cema'a sultanü'l-va'izin kami'ül-fesekati'l-fecere el-bagiyeti'l-mübtede'in nakil-i kitabullah amel-i sünnet-i Resulillah üstadam Üstüvanî Mehmed Efendi mu'in-i din huzur-ı şerifinde ahz u zaptettiğim hükm-i mübin-i iman ve İslâma, vuzu'u namaza müteallik mesail-i din olanlardan bazı ihvan-ı ahiret salihin tahririni iltimas etmeleriyle 'âmilin suallerine icabet makûl gördü, 'Âkilin bizi ve üstadımızı hayr ile yad ide. Fazılın faidesi müminine 'âm olduğuçün yakîn şuru' olundu. Tahririn müyesser ide hakdan. Amin...".

Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, Üstüvanî'nin bir öğrencisi, "vaizlerin sultanı" olarak takdim ettiği üstadının "huzur-ı şerifinde ahz u zaptettiği" "...hükm-i mübin-i iman ve İslâma, vuzu' u namaza müteallik mesail-i din"i, bazı dostlarının ricası ile yazmaya karar vermiştir. Allahın bu işi müyesser kılması temennisini bir nevi giriş mahiyetinde şu sözler takip etmektedir:

"Evvelâ malûm olsun ki ey talib-i ahiret olan ihvan-ı müminin, iptida mükellef üzerine farz-ı ayındür, cenab-ı barî tevhid edüb birlemek. Pes imdi her kişiye farz-ı ayındür, er olsun, avret olsun, ilm öğrenmek fi'l-hal lâzımdır. Olan ibadat ve taatin ahvalini bilmek, farz-ı ayındür. İptida itikadını bilmek lâzım. Zira 'ibadatin sıhhati, itikadın sıhhatine mevkuftur. Bir kimse itikadını bilmesey, ve kelime-i şhadetin manay-ı şerifin bilüb mazmununa dili ile ikrar ve kalbi ile tasdik idüb bilmesey indellah ol mümin degildir demişler. Ahiretde zerre kadar faydası yoktur, ancak dünyada cizyeden kurtulmuş olur. İmdi bu mesabede olan adam bin yıl namaz kılsa ve bin yıl oruç tutsa mahşer gününde zerre kadar faydası yoktur" (varak 2b).

Bu sözleri kitabın mahiyeti ile ilgili şu sözler takip etmektedir: "Bu kitab-ı müstetab'da olan mesail-i şerife doksan altı pare kitabdan cem olmuştur. Cem eyliyenin ve üstadının ve

3) Bu nüsha orta büyüklükte 101 varaktır. Varaklar yıldız cedvellidir. Nesihle yazılmış oldukça muahhar- dır. Varak 101b'de bulunan kayıttan 15 Şevval 1242/13 Nisan 1827 tarihinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu eserin diğer bir yazma nüshası da, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu nüsha 9115 nu. da kayıtlı bir mecmuanın ilk eserini teşkil etmektedir. Fakat bu nüsha eksiktir. Viyana nüshasının 69b-71b varakları arasında bulunan "niyet" ve "müfsid" bahsi, İlahiyat Fakültesi nüshasının 71b-72a varakları arasında bulunmakta. bundan sonra Viyana nüshasında bulunan 15 bab atlanarak doğrudan doğruya eserin son bahsi olan "hayz" ve "nifas" bab'ına geçilmektedir. Böylece Üstüvanî'nin Tasavvuf ehli hakkındaki düşüncelerini öğrendiğimiz "devr", "raks" ve "teganni" meseleleri üzerinde duran babının İlahiyat Fakültesi nüshasında bulunmadığı görülmektedir. Bununla beraber bu eksik nüshada "hayz" ve "nifas" bahsi, Viyana nüshası gibi bir müddet sonra birdenbire kesilmemekte, bu nüshanın bu bakımdan tamam olduğu anlaşılmaktadır. Oldukça yıpranmış olan bu yazmada istinsah tarihi ve müstensih ile ilgili her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yazı basıma verildiği sırada İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine rahmetli İbrahim Hilmi Tolluoğlu'nun armağan ettiği kitaplar arasında "Evahir-i Zi'l-kade 1179/Mayıs başları 1766 tarihli tam fakat içinde atlamalar olan bir nüsha daha tesbit edilmiştir. Bu vesile ile bu nüshaları bize haber veren asistan Esad Coşan ve Kitaplık Müdürü İhsan İnan'a teşekkür ederim. Bu eserin TSMK (Emanet Hazinesi 803) ndeki nüshası için bak. F. E. K a r a t a y, *Tapkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961, I, s.92.

kitab ile amel eyliyenin Allahu ta'alâ cümle ümmet-i Muhammed ile şer'î şerifden ayırmaya ve akıbetin hayreyliye ve rızay-ı şerifine muvafık ameller müyesser eyliye; ahir nefesde hüsn-î hatime ile hesapsız cennete giren kullarından eyliye, âmin" (v. 2b).

Bundan sonra asıl konuya girilmektedir. İlk iman ve İslâm'ın şartları açıklanmakta (varak 5b), daha sonra bablar halinde türlü dinî meseleler hakkında bilgi verilmektedir. Eserin içine aldığı konular hakkında topluca bir fikir vermek üzere bu babları sırasıyle yazıyoruz:

Bab: Taharete müteallik meseleler beyanındadır	(5b-6a).
Bu bab İstinca'nın sünneti beyanındadır	(6a).
Bu bab İstinca'nın âdâbı beyanındadır	(6a-6b).
Bu bab İstinca'nın mekruhları beyanındadır	(6b-7a).
Bu bab Gusl'ün mucipleri beyanındadır.	(7a-7b).
Bu bab Gusl'ün farzları beyanındadır	(7b-8b).
Bu bab Gusl'ün sünnetleri beyanındadır	(8b-9a).
Bu bab Gusl'ün haramı ve mekruhu beyanındadır	(9a-9b).
Bu bab Abdest'in şurutı beyanındadır	(9b-10a).
Bu bab Abdest'in farzları beyanındadır	(10a).
Bu bab Abdest'in sünnetleri beyanındadır	(10a-10b).
Bu bab Misvak'ın faideleri beyanındadır	(11a).
Bu bab Abdest'in müstehapları beyanındadır	(11b-12a).
Bu bab Abdest'in mekruhları beyanındadır	(12a-12b).
Bu bab Abdest'in müfsidleri beyanındadır	(12b-14a).
Bu bab Abdest'in kısımları beyanındadır	(14a-15a).
Bu bab Camiye girmenin âdâbı beyanındadır	(15a-15b).
Bu bab namazların farzları beyanındadır	(15b-16a).
Bu bab Ta'dil ül-Erkan beyanındadır	(16a-17b).
Bu bab Namazın vacipleri beyanındadır	(17b-18b).
Bu bab dahi Namazın sünnetleri beyanındadır	(18b-20a).
Bu bab dahi Namazın müstehapları beyanındadır	(20a-22a).
Bu bab Namazın mekruhları beyanındadır	(22b-28b).
Bu bab Namazın mubahati beyanındadır	(28b-32b).
Bu bab Cum'a'nın âdâbı beyanındadır	(32b-35b).
Bu bab dahi Bayram namazına müteallik meseleler beyanındadır	(35b-37b).
Bu bab dahi Vitr namazına müteallik olan meseleler beyanındadır	(37b-39a).
Bu bab dahi Namaz'ı vaktile kılanlara beş türlü fayda vardır ve kazaya koyanlara onbeş türlü zararı vardır, onların beyanındadır	(39a-41a).
Bu bab dahi İmam'a müteallik olan meseleler beyanındadır	(41a-44b).
Bu bab dahi Uyanlara müteallik olan meseleler beyanındadır	(44b-48a).
Bu bab dahi Secde-i Sehve müteallik olan meseleler beyanındadır	(48a-51b).
Bu bab dahi Ezan'a müteallik meseleler beyanındadır	(51b-52a).
Bu bab dahi Cema'atle kılmakta ülemanın ihtilâfı beyanındadır	(52a-53b).
Bu bab dahi dört rek'at namazda kırk vacip vardır, anın beyanındadır	(53b-54b).
Bu bab Oruc'un beyanındadır	(54b-57a).
Zekât'ın şartı altıdır	(57a-57b).
Zekât altı şeyden verilir	(57b-58b).
Bab: Hacc'in vacipleri yirmidir	(58b-59a).
Bu bab Sadaka-i Fitr beyan ider	(59a-61b).

- Bu bab Abdest'e ve Mesh'e müteallik olan meseleler beyanındadır (62a-66a).
 Bu bab dahi vakitlerin ve vakt-i kerahetin beyan ider (66a-68a).
 Bu bab dahi Teyemmüme müteallik olan meseleler beyanındadır (68b-69b).
 Bu bab dahi Niyete ve Müfside müteallik olan meseleler beyanındadır (69b-71b)
 Bu bab dahi Sünnet-i Müekkedde olan namazlara müteallik olan meseleler beyanındadır (71b-73b).
 Bu bab dahi Misafir'e müteallik meseleler beyanındadır (73b-76a).
 Bu bab dahi Sahib-i ÖZR'e müteallik olan meseleler beyanındadır (76a-77b).
 Bu bab dahi Kazaya kalmış namazların meseleleri beyanındadır (77b-79b).
 Bu bab dahi Gusl'e müteallik olan meseleler beyanındadır (79b).
 Bu bab dahi Namazı ifsad etmeyen meseleler beyanındadır (79b-80b).
 Bu bab dahi Secde-i Schv lâzım olmyan ve secde ayeti meseleleri beyanındadır (80b-81b).
 Bu bab dahi Mesa'il-i şetta ve vacibin ilmını bilmek vaciptir ve sünnetin ilmını bilmek sünnettir ve müstehab'ın ilmını bilmek müstehabdır (82a-84a).
 Bu bab dahi Namaz içinde uykuya müteallik olan meseleler beyanındadır (84a-85b)
 Bu bab dahi Meyyit Namazı'na müteallik olan meseleler beyanındadır (85b-87a)
 Bu bab dahi Millet ve gayri meseleler beyanındadır (87a-89b).
 Bab fi beyanı: Ulema kerahiyetini beyan itdükleri meseleler beyanındadır (89b-91b).
 Bab fi beyanı: Devr ve Raks ve Teganni beyanındadır (91b-94a).
 Bu bab dahi ulema haramdır deyu beyan itdükleri meseleler beyanındadır (94a-95a).
 Bu bab dahi Şirk beyanındadır (95a-98b).
 Bu bab dahi Hayz'a ve Nifas'a müteallik olan meseleler beyanındadır (98b-101b)

*

Böylece eserin içinde bulunan konuları vermiş bulunuyoruz. Üstüvani'nin fikirleri, türlü konulardaki görüşleri hakkında tam bir fikir edinebilmek için, şüphesiz, yukarda sıralanmış olan babların ayrı ayrı incelenmesi gerekir. Bu işi, bu her bakımdan ilgi verici olan yazmanın tamamının neşrine bırakarak şimdilik Üstüvani'nin daha önce belirtmiş olduğumuz mutaassıp zihniyeti hakkında bir fikir vermek üzere onun millet, devr, raks, teganni, şirk konularındaki düşüncelerini aynen vermeye çalışacağız. Bu vesile ile işaretini zaruri gördüğümüz bir husus da, eserin arı Türkçe ile yazılmış olmasıdır. Ayrıca eserde gereksiz kelime oyunlarına yer verilmemiştir. Üstüvani'nin anlattığı konular hakkında açık ve kesin hükümlere sahip bulunduğu derhal kendisini hissettirmektedir. Bir çok hükümlerine iştirak etmeye imkân yoktur. Hususiyile tasavvuf ehline olan hücumlarında Üstüvani'nin sertliği ve uyumsuzluğu bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak mutaassıp Üstüvani'nin biraz sonra görüleceği üzere "Şirk" bahsinde akıl üzerinde, taştan ve ağaçtan yalvarıp oğul ve kız istemenin manasızlığı üzerinde ısrarla durması ve bilhassa riyakârlara çatması da onun müsbet tarafını teşkil etmektedir. Ayrıca mutaassıp Üstüvani'nin bid'at kabul ettiği bazı hususların zamanımızda dindarlığın başlıca işaretlerinden sayılması da üzerinde durulması gereken ilgi verici bir konudur.

Şimdi Üstüvani'nin "...millet ve gayri meseleler beyanındadır" başlığı altında anlatıklarını aynen veriyoruz:

"Bu bab dahi millet ve gayri meseleler beyanındadır:

Mesele: İmdi cümle peygamberler hakdur ve dinleri ve şeri'atleri hakdur ve cümle kitaplar hakdur; lâkin şimdiki halde evvelki peygamberlerin şeri'atleriyle ve dinleriyle ve milletleriyle amel etmek caiz değildir. Bizim peygamberimiz Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâmdur. Cümleden efdaldür ve dini cümle edyanı nasihdür. Bizim kitabımız Kur'an-ı azimüş-şandır, amelimiz Kur'an iledür. Evvel inen kitaplar ile şimdi amel caiz değildir. Din ve millet birdür. Bizim peygamberimizin hak taaldan getürdüğü şeylerdür. İmdi bu mesele *Mevahib-i Ledüniyye* peygamberimiz aleyhi's-selâm'ın ibadeti beyan olduğu mahaldedür ve dahi İbn Hacer

Mekkî *Hamzaviyye* şerhinde peygamber aleyhi's-selâm'ın mevlûd-ı şerifleri hakkında olan ebyatın manasında mezkûrdur ve dahi Molla Hüsrev, *Kadı haşiyesinde* sure-i bakara'da millet, bizim peygamber aleyhi's-selâm'ın Allahu taalâ'dan bize haber verdüğüne dirler; din, inandığımızı dirler deyu zikretmişlerdir. Bu üçü lâfızda mügayirdür amma manâda birdür ve *Tefsir-i Vusta*'da bizim milletimizin gayri millet üzerine ziyadesi vardır deyu zikritmişdür ve *Tefsir-i Kadî*'de ve *Tefsir-i Kebîr*'de ve *Bahr al-Rayik*'de; İbrahim Lika'i, *Cevheret al-Tevhid* şerhinde, bu zikrolunan kitaplarda bizim peygamberimiz Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâm'a tabiüz deyu beyan itmişlerdür. Cümleden biri, Birgili Mehmed Efendi rahmetu'l-lahi aleyh kendi hattı ile yazdığı risalesinde din ve millet birdür, Muhammed aleyhi's-selâm'ın Hak taalâdan getürdüğü şeylerdür. İtikada müteallik. Şeriat, âmâle müteallik getürdüğüdür deyu zikretmişlerdür ve Minkari-zade Efendi, bu meseleden ötürü iki cüz mikdarı bir risale telif itmüştür. Anda tafsilen beyan itmüştür ve millette Hazret-i İbrahim'e tabiüz demek caiz değıldür; zira dinde bizim peygamberimize tabiüz, millette sair peygambere tabiüz demek iki peygambere tabiüz demek olur; bu ise caiz değıldür..." (bak. varak 87a-88a).

Şimdi de Üstüvanî'nin devr, raks ve teganni hakkındaki görüşlerini ihtiva eden "bab"ı aynen veriyoruz:

"... Devr ve Raks ve Teganni beyanındadır:

Mesele: Devr ve raks ve teganni itmek haramdur. *Fetavay-ı Bezzâzi*'de, *Kitab-i İstihsan*'da zikrolunduki eshab-ı güzînden İbn Mes'ud r.a. mescid-i şerife gelüb gördüki bir kaç kimseler bir yere gelüb berk-i avaz ile zikrullah iderler ve resulullah'a salavat getürürler. Bunları gördükde buyurdular ki: Ne bağırırın, sizi göremem, illâ ehl-i bid'at gördüm, zira bu itdüğünüz resulullah aleyhi's-selâm zamanında yoğıdi, deyu bunları mescidin taşra çıkarmayınca vazgeçmedi. İnteha Tatarhanî'de *Kitab-ı Kerahet*'de ve İbn Melek, *Mecma al-Bahreyn* şerhinde zikrider ve Rumî Efendi, *Mecalis*'inde buyurduki bir ibadet ki şer-i şerife muhalif ola, ol bid'atdür. İnteha Ku h u s t a n î'de zikreder ki ref-i savt mekruhdur. Kur'an-ı azimuş-şan okunduğu yerde şol işi işliyen kimselerin, vecdî muhabbet dava idenlerin İslâm'da ve sair edyanda aslı yoktur ve dahi sufiler men olunur. Öyle sufiler ki çağırub bağırmaq ile zikrullah iderler. *Cevahir-i Kitab*'da* tahkik. Sema yani türkü ırlamak ve anı dinlemek dahi raks, öyle raks ki, zamanımızda sufilik davasında olan kimseler işlerler, haramdur. Anların meclisinde oturmak caiz değıldür ve dahi raks eylemek ve türkü ırlamak zurna ile beraber, günahdır. İnteha *Tebyin al-Meharim*'de zikrolundukim İmam Ebu Bekr al-Tusi'den sual olundukim Mezheb-i Sufiyye niceüdür deyu; cevab buyurmuşlar ki: cehaletdür, bataletdür, dalâletdür. Ve raksı Tevacüdi Samirî namına bir yahudi peyda itmüştür. İnteha *Havi al-Kudüs*de Kerahet bahsinde mezkûr. Tef çalmak, ve raks itmek, esbabın yırtmak, çağırmaq, *Kur'an* okunurken olursa da, haramdur. Vacid başa dahi böyledir. İnteha *Havi al-Münye*'de *Kitab-ı Kerahiyet*'de mezkûrdur. *Kur'an* katında, ve zikrullah katında düşmek, vecdî tarîki üzere, tahrimiyye ile mekruhdur. İnteha *Tuhfe* şerhi *Kitab-ı Kerahiyet*'de derki: devr ve raks iden sufilerin men'i vacibdür. İnteha İbn Teymiyeye zikrider: Raksı Allahu taalâ emr itmedi ve Resul aleyhi's-selâm itmedi ve imamlardan dahi bir kimse emr (itmedi). İmdi inteha *Cevahir al-Fetava*'da *Kitab-ı Kerahet*'de mezkûr sema, devr ve raks, zamane sufileri işlerler, haramdur. İnteha İbn al-Hac, *Medhal* şerhinde zikreyledi ki raks itmek, tef çalmak, baş açmak, esbab yırtmak akıl sahibi üzerine hafî değıl midür? İnteha *Münyet al-Mukayyed*'de *Kitab-ı Kerahiyet*'de mezkûrdur: Avazın çıkarmak, *Kur'an* dinledikte ve vaaz dinledikte mekruhdur. İnteha Muhammed Ebu Bekr al-Razi *Yekül al-'abd* şerhinde zikritmişdür: tef çalmak, raks itmek, durek ve tabl çalmak menhidür. İnteha *Cami al-Fetava*'da *Kitab-ı Kerahiyet*'de mezkûr. Bir türlü libas ile mahsus oynamak ile ve raks ile meşgul olub

*) Metinde böyle geçmektedir.

nefs için menzile dava idenler, Allahu taâlâyâ iftira iderler, belki delilerdür. Resulullah anlardan değildir ve anlar dahi resulullahdan değildir. İnteha bu mesele bi-aynihi *Künyet al-Fetava*'da bab-ı kerahiyette, *Ta'allüm al-Kur'an*'da yazar. İnteha *Tefsir-i Keşşaf*'da sure-i al-i imran'da devr ve raks haram olduğu tafsilen beyan olmuştur. İnteha İbrahim Halebi'nin kendi hattı ile devr ve raks hakkında bir risalesi vardır; tafsilen anda beyan olmuştur. Ve Birgili Mehmed Efendi, *Tarikat-ı Muhammediye*'de devr ve raks ve ehl-i bid'at ahvalin tafsilen beyan eylemiştir. İnteha İbn al-Hac rahmetullahi aleyh *Kitab-ı Medhal* şerhinde nakl ider: İmam-ı azam rahmetullahi aleyh buyurmuştur ki devr ve raks olan eşyanın üzerinde namaz kılmak caiz değildir; takim yumayınca. (Toprağımı kazıyub yabana atmayınca). İmam Şafi'i... buyurmuştur ki vilâyet hakimlerinin üzerine vacibdür, devr ve raks idenleri meneylemek. İmam Malik... buyurmuşturki sema ve devr ve raks olan yerde hazır olan kimseler fasık olur ve helâl itikad idenler mürted olur dedi ve İmam Habeli... buyurmuştur ki devr ve raks olan yerde hazır olan kimseler adaletten düşer ve dahi şehadeti kabul olmaz deyu. Ka'be-i şerifli Ali Kari nakl ider: Ve dahi devr ve raks haram olduğu mahsus bu kitaplarda değildir, çok kitaplarda zikrolunmuştur; taviil olmasın için biz ihtisar eyledik". (Bak. varak 91b - 94a) (4).

Üstüvani'nin doğrudan doğruya tasavvuf ehlini hedef tutan bu sözlerinden onun ne derece mutaassıp bir insan olduğu açıkca anlaşılacaktır. Ancak işaret etmek gerekir ki üstad, açık ve kesin sözleriyle usta bir cedelci olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca hemen her cümlesini bir otorite ile desteklemek hususuna da son derece dikkat etmektedir. Böylece Üstüvani'nin taraftarları ve dinleyicileri üzerinde yapmış bulunduğu büyük tesir ve nüfuzun manası daha iyi anlaşılacaktır. Şimdi de onun "şirk" hakkındaki sözlerini aynen veriyoruz:

"Bu bab dahi Şirk beyanındandır:

İmdi şirk altı kısımdır: Evveli *Şirk-i İstiklâli* dir. Veseniye'nin şirki gibi. Zira anlar dirlerki haşa summe haşa hayr yani eyiliği yaratan Tanrıdır. Lâkin şerri yani kemlülüğü yaratan şeytandır dirler. İmdi böyle itikad, el-iyazu billahi ta'alâ küfürdür. Bir kimse bu itikad üzerine ahirete gitse ebedî cehennemden çıkmaz. İmdi ehl-i sünnet ve'l-cemaatün itikadı oldur ki hayr ve şerri yaratan Allahu taâlâdur. Andan gayri yaratıcı yoktur.

İkinci, *Şirk-i Tebt'iz* dür. Nasara taifesinden Nesturiyye ve Melke'iyye dirler, iki taifenin şirki gibi. Zira anlar dirler ki, haşa summe haşa Allahu ta'alâ üç şeyden ibaretdir ki, *ekanim-i selase* dirler. İmdi ekanimden muradları sıfat dimektür. Yani haşa summe haşa tanrı üç sıfatdan mürekkebdür ki biri ilm sıfatı ve biri hayat sıfatı ve biri dahi ruh al-Kudüs. Ve

4) Kanunî devrinin ünlü şeyhülislâmı Kemal Paşa-zade (ölm. 940/1534) nin bu konu ile ilgili muhtelif fetvaları olduğu malûmdur. Ona göre, raks ve devran suretiyle zikrullahın helâl olduğuna inananlar, ehl-i sünnetden sayılmazlar. İdarecilerin bu sufilere menetmeleri lâzımdır. Menetmeyenler günahkâr olurlar. Zeyd, "...vücut vahiddür dese, muradım yerin ve göğün ve anun gayrinün, her ne-kim var ise Allahu ta'alânun vücududur, Allahdur, zira Allahdan gayri mevcut şey yoktur dese, şer'ân Zeyd'te teccid-i iman gerekür". Bir kimse sufilere siz farz olan ilimleri terkediyorsunuz dese, onlar da karşılık olarak "... anda ilim, hicabdur, ilm-i batna meşgul olıcak sonra ilm-i zahir keşf olur..." deseler, bunlar, şer'at ilimlerini "hicab" saydıkları için "mülhid" olurlar. Bu batıl itikaddan dönmeyenler, şer'ân katlolunurlar. Bazı kimselerin kollarını birbirlerinin boyun ve bellerine dolayarak döne döne zikretmeleri, raksdır. Raksın haram olduğuna zamanın müftüsü fetva verdikten sonra bir sufi ileri geleninin camide kürsüye çıkıp "ben bu raksı idegeldim, şimdiden geru dahi iderüm, zira helâldür, meşayih-i selefdin sadır olmuştur" dese, camiden çıkarılması, idarecilerce şehir dışına sürülmesi lâzımdır. Zeyd cema'atle namaz kıldıktan sonra imam'ın devran ile zikrullah eden sufilere olduğunu öğrense, imam da şayet raks helâldir diyenlerden ise namazın iade edilmesi lâzımdır. Kemal Paşa-zade (İbn Kemal) nin bu fetvaları için bak. *Fetvâ Mecmuası*, varak 73a-81b, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nu. 1967. Bu vesile ile Kemal Paşa-zade'nin fıkıh cephesi hakkında bir eser hazırlamakta olup, hususî notlarından faydalanmamıza müsaade eden Dr. M. Esad Kılıçer'e teşekkür ederim. Kemal Paşa-zade'nin bu tutumu ile ilgili olarak aynı zamanda bak. H. Yurdaydın, *Türkiyenin Dini Tarihine Umumi Bir Bakış*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX (1961), s. 116.

dirler ki hayat sıfatı ile ilm sıfatı, hazret-i İsa'ya intikal itmekle ölüleri dirildür idi. Ve herkesin evinde ne olduğun ve ne işlediğün bilirdi. İmdi böyle itikad, el-iyazu billahi ta'alâ küfürdür. Bir kimse bu itikad üzere ahirete gitse cehennemden ebedî çıkmaz. Ehl-i sünnet ve'l-cema'atün itikadı budur ki Allahu ta'alâ üç nesneden mürekkep olmaktan münezzehtir. Zat-ı şerifile birdir. Allahu ta'alâ'nın sıfat-ı kadîmesi, bir kimseye intikal itmeden münezzehtir. Gerek hazret-i İsa ve gerek gayri kimseye intikal itmesi muhaldir. İsa aleyhi's-selâm, Tanrı ta'alâ'nın hem kulu, ve hem peygamberidir. Ölüleri dirküdüğü ve herkesin evinde olanı ve ne işlediğini bildiği Allahu ta'alâ'nın emrile ve bildirmesiledür.

Üçüncü şirk, *Şirk-i Takrib*'dür. Kureyşin ve kavm-i Nuh aleyhi's-selâm'ın şirkleri gibi. Zira anlar dir ki Tanrı ta'alâ kemal mertebe ululukda ve bir kemal mertebe alçaklıkta; bizzat Tanrı ta'alâ'ya ibadet itmeğe istihkakımız yoktur. Allahın sevgili kullarına ibadet ide. Zira anlara olan ibadet, tanrıya olan ibadet gibidür. Bunun emsali, bizden birimiz, padişaha buluşmak lâzım gelse, evvel musahiblerine ve vüzerasına buluşuruz. Zira padişahın mukarreblerine tazim, kendüye olan tazim gibidür. İmdi bu dahi böyledir dirler. Böyle itikad idüb, Allah'ın gayriye ibadet veya taşdan ve ağacdan yalvarub oğul ve kız ve saire istemek ve taş ve ağaç ve mezar için kurban boğazlamak ve nezirler eylemek, bunlar küfürdür. Bir kimse bu itikad üzere ahirete gitse cehennemden ebedî çıkmaz. İmdi ehl-i sünnet ve'l-cema'atün itikadı oldur ki kul ne kadar âsi ve günahkâr olursa da farzı, tevbe itmeden bile, imamı olduktan sonra Allahu ta'alâ'nun ibadetine lâyıkdur. Allahu ta'alâ (a)nun ibadetin kabul ider. İmdi yerlerde ve göklerde Allahu ta'alâ'dan gayri ibadete lâyük ve müstehak kimse yoktur. Zira ibadet, şol kimseye olur ki yaratıcı ve rızk verici ola. İmdi Allahu ta'alâ'dan gayri yaratıcı ve (rızk) verici olmamağla gayriye ibadet küfürdür.

Dördüncü *Şirk-i Taklîd*'dür. Kureyş'in bazının itikadı gibikim, niçin Allahu ta'alâ'nun gayriye ibadet idersiniz, küfürdür diseler; nice idelüm, babamızdan ve dedemizden böyle gördük ve ululardan dahi böyle görbüzüz; eğerkim olaydı anlar böyle itmezlerdi, dirler. İmdi böyle itikad, el-iyazu billahi ta'alâ küfürdür; bir kimse bu itikad üzere ahirete gitse, ebedî cehennemden çıkmaz. İmdi ehl-i sünnet ve'l-cema'atün itikadı oldur ki hiç kimse kimseye batıl olan şeylerde uymak caiz değildir. Bir kimse ibadettür, hakdur deyu itikad edüb batılda ve bid'atde bir kimseye uysa, kâfir olur. Zira Allahu ta'alâ kullarına akıl verdi ve kitap indirdi. Batıl'ın ve bid'atün yaramazlığı ikisi ile de sabitdür. Bir kimse *Kur'an* yolunu bıraka, gayri yola gide, imdi canların halleri müşkil olur.

Beşinci şirk, *Şirk-i Esbâb*'dür. Tabi'iyün şirkî gibi. Zira anlar der ki kişi ta'am yese, karnı doyuran ta'amdur ve su içse kandıran sudur ve kaftan giyse ısıdan kaftandır ve kara yapışsa üşüden kardır dirler. Andan bir kimse bir nesne vürse ol nesne viren hemen ol kişidir; anda Allah'ın akısı yoktur dirler. Haşa summe haşa böyle itikad el-iyazu billahi ta'alâ küfürdür; bir kimse bu itikad üzere ahirete gitse, cehennemden ebedî çıkmaz. İmdi ehl-i sünnet ve'l-cema'atün itikadı oldur ki doyuran ve kandıran ve ısıdan ve üşüden ve bilcümle bu âlemde ne kadar şey olursa vücuda getüren ve yaratan Allahu ta'alâdur. Ancak ol şeyler heman bir sebeptür.

Altıncı şirk, *Şirk-i A'raz*'dur. Ehl-i riya şirkî gibi. Zira anlar oruç tutarlar ve namaz kılar ve zekât verürler ve hacc'a ve gazaya varurlar. El gün şol adam ne hoşca salih kimsedür desünler deyu. Cahil sufiler ve şeyhler gibi kendülerin misvak ve rida ile suleha kıyafetine korlar. Eli ve günü aldatub zekâtların ve sadakaların ve kurbanların ve nezirlerin almağçün gerçi ulema böyle iş küfür değildir demişler. Lâkin büyük günahdur. Zira sureta müşrikler şirkine benzer. Bir kimse bunları haram deyu bile iderse, günahkâr olur. Eğer helâl ve caiz deyu iderse el-iyazu billahi ta'alâ kâfir olur. Mümine lâyük olan gerek şer'e muvafık işlediği ve gerek işlemediği Allahu ta'alâ rızasıçün ola; bir gayri garaz için olmya. Eğer gayri garaz için olursa Allahu ta'alâ kabul buyurmayub ahiretde sevaba na'il olmadığından gayri eğer

tevbe etmeden gidüb Allahu ta'âlâ yarlıgamaz ise cehennemde yanar. Eğer zerre kadar imanı var ise sonra çıkar, cennete girer. Allahu ta'âlâ cümlemizi bunun gibi şeylerden saklıya ve imandan ayırmaya. İmdi bu şirklerin altı kısım bulunması *Mecalis-i Rumi*'de meşruh-ı mebnîdür". (Bak. varak 95a-98b).

Üstüvanî'nin Ezan hakkında da ilgi verici düşünceleri vardır. Zaten eserinde Ezan'a tahsis edilmiş bir *bab* da bulunmaktadır. Ezan'ın teganni ile okunmasının haram olduğunu söyleyen Üstüvanî, onun manasının bilinerek okunmasını tavsiye etmektedir. Onun bu konudaki sözleri aynen şöyledir:

"Bu bab dahi Ezan'a müteallik meseleler beyanındadır:

Mesele : Ezan okumak sünnet-i müekkededür. *Mülteka*'da yazar. Ve dahi teganni ile okumak ve elfaz-ı lâtifinin bozmak haramdır. Ve dahi sonra fatiha okuya demek bid'atdır. Ve dahi Ezan-ı şerifin manâsın fikriderek okuyalar.

Mesele : İkamet itmek, sünnet-i müekkededür. *Mülteka*'da ve *Kuduri*'de mezkûrdur. İkamet olunduğu zamanda teganni itmek ve elfaz-ı lâtifinin bozmak haramdır. Ve dahi manâsın fikrideler. Ve dahi namazdan sonra dua iderken teganni haramdır. İbn Humam, *Hidaye* şerhinde zikrider.

Mesele : Fasikin ve sabî'nin ezanı mekruhdur ve otururken ezan okumak dahi mekruhdur.

Mesele : Bir kimse taşrada olsa, namaz kıldığı vakitte ezan okumak lâzımdır. *Mültekada* yazar.

Mesele : İkamet iden kimse, yalnız kendüye ikamet iderse otururken ikamet itmek mekruh değildir. Eğer cemaat var ise mekruhdur. İbn Humam'da mezkûrdur.

Mesele : Hatunlara ezan ve ikamet lâzım değildir. *Hülâsa*'da yazar.

Mesele : Cami kapusunda oturub mesavî söyleşmek haram olduğu *Tarikat-i Muhammediye*'de yazar." (Bak. varak 51b-52a).

Üstüvanî, resim meselesinde taassubunu son haddine vardiirmektedir. Eserin "...vakitler ve vakt-i kerahet..." ile ilgili *bab*'ında (bak. varak 67b,68a) üç *mesele* halinde bu konu üzerinde durulmaktadır. Üstüvanî'nin bu konudaki sözleri aynen şöyledir:

"...*Mesele* : Namaz kılıcının başı üstünde veya karşısında veya önünde aslan sureti olsa namazı mekruhdur. Sağında ve solunda olursa da.

Mesele : Bir kimse bir ecnebi kimsenin evinde suret görse gözünü bozmak caizdür.

Mesele : İmdi suretin başını bozsalar kerahet kalkar. İmdi yüzün bozmak başın bozmak gibidir. Ama ellerin ve ayakların bozmak, ya boynuna bir iplik assalar, kerahet kalkmaz. Bu cümle hüküm, bu suretedir ki uzaktan bakan kimse göre; ama suret ziyade küçük ise yani ırakdan bakan kimse görmese, ol zaman kerahet yoktur...".

Üstüvanî'nin gerçekten bir iptidâilik ifade eden bu sözleriyle onun görüşlerinin tanıtılması işini sona erdirmiyoruz. Burada bu vesile ile İslâm dini karşısında resmin durumu üzerinde duracak değiliz. Zira bu konu enine boyuna incelenmiş, bu hususta ciddi yayında bulunulmuştur (5). Bu ve buna benzer fikirlerin az da olsa itibar gördüğü bir toplumda fikir ve sanat hayatının gelişme imkânı bulamayacağı tabiidir. Meselenin üzücü olan tarafı, zamanımızda dahi bu ve buna benzer bir takım iptidâiliklerin itibar görmesi ve kendilerine taraftar bulabilmesidir. Rahmetli vaiz Üstüvanî Mehmed Efendi'nin bilgi seviyesi itibariyle zamane Üstüvanîleri ile mukayese edilmesine imkân olmıyan bir üstünlükte olması ise, yüzyıllardan beri nerelerden nereye gelmiş bulunduğumuzu göstermesi bakımından üzerinde ibretle düşünülecek bir meseledir.

5) Bu hususta meselâ bak. Osman Keskiöglü, *İslâm'da Tasvir ve Minyatürler*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI (1961), s.II-25; Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, *İslâm San'atının Mahiyeti*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, I (1952), I, ss. 44-47.

ORTAÇAĞ'DA MESCİTLER, RAMAZAN VE HAC

Yazan: ALY MAZAHERÎ

Çeviren: Asistan Dr. BAHİRİYE ÜÇÖK'

Ortaçağ'da cami, kelimesinin dar anlamıyla kutsal bir yer olmayıp dinî ve sosyal hayatın merkezi idi. Müslümanlar'ın biricik kutsal yeri Mekke'de önünde kurban kesilen Kâbe'dir. Cami deyince bir havuzun bir kuyunun veya çeşmenin etrafını çevreleyen ve kendisi de çeşitli büyüklükte ve çeşitli biçimlerde birçok salonlara giden kapalı galerilerle çevrili bir avlunun teşkil ettiği bir bütün anlaşılır. Bu salonlardan bazıları birkaç bin mümini bir araya toplayacak kadar geniş olup duaya ve birlikte ibadete tahsis edilmiş olduğu hâlde diğerleri inceleme salonları, merasim salonları ve her türlü kamu toplantılarına ayrılmıştı.

Ancak Türkler'in İslâm dünyasına girişlerinden sonradır ki, cami diğer bütün işlerin uzaklaştırıldığı gerçek bir dua yeri olmuştur. Sarazenler zamanında câmî adı her türlü şerefli toplantı yerlerine verilirdi. Bu ad satranç oynanan bir kulübe uygun geldiği kadar, bir okul veya her hangi bir sokağa da verilirdi. Bunun için bazı tarihçilerin, örneğin Bağdat yahut Kurtuba gibi şehirlerde on bin yahut yirmi bin camiin mevcudiyetinden bahsetmelerini hayretle karşılamamak gerekir.

Cami gece ve gündüz açıktı. Prenşip olarak ibâdet biter bitmez hizmetkârlar câmîi süpürmeye, lambalarını silmeye kapılarını kapamaya ve kutsal çevrenin içine ne çocukları ne hayvanları bırakmamaya mecburdular; fakat gerçek tamamıyla bundan başka türlü idi: orada yolcular, dilenciler, ve yersiz yurtsuzlar barındırılıyorlardı; müezzinin müminleri namaza dâvet ettiği saatlerde oraya büyük bir kalabalık hâlinde gelinirdi; fakat gene bu saatlerde dostlarını orada bulmak, gevezelik etmek, bir parti satranç oynamak, dedi kodu yapmak için de gelinirdi (1) Gene burada şairler eserlerini dinletirler, hikâyeciler ve kılıç yutucuları halkı eğlendirirlerdi; orada aşk randevuları bile verilir, halk yazarları da oraya yerleşirlerdi. Büyük bir kalabalık camilerin avlularında gezinir, istirahat eder, hergün güneşte ve her akşam lambaların ışığı altında dolaşırdı.

Mukaddesi - ki 985 sıralarında yazmıştır - bir akşam eski Kahire'nin büyük camiinde yüzden fazla çeşitli toplantı sayabildiğini bildirmektedir. (2) İbn Havkal (ölümü 977) da camiin avlusunda açıkların, dükkâncıların, yemişçilerin yerleştiklerini gördüğünü hayretle açıkıyor. (3)

Köylerde, avlusunun ortasında basit bir kuyu bulunan ve hiçbir süs ve lüks düşünülmeden inşa edilmiş küçük çapta mescitler bulunurdu. Fakat şehirlerde genel olarak her mahallede bir mesçit ve şehrin önemine göre de bir veya birkaç cami vardı. Yalnız camiler bir minbere sahip olma hakkını haizdiler ve cuma namazı da burada kılınırdı Bundan ötürü camilere *cuma mescidi* de denir.

Fakir camilerde toprak alelâde örtülerle kaplı olduğu hâlde, lüks camilerde değerli Mağrib veya Abadan örtüleri serili idi. Buna karşılık hahlar ülkesi İran'da ise salonlarda âyetler ve dinî yazılarla işlenmiş zengin kilimlerle asılıydı.

Termometrenin kışın -40'a indiği ve yazın +50'ye çıktığı Orta Asya ve İran gibi değişik ısı bölgelerde kışın salonlarda yer yer büyük mangallar, yazın da içi buz dolu büyük bakır leğenler bulunurdu.

1) Hamdanî. Makamat, S. 157

2) Mukaddasî, S. 295 - 430

3) İbni Havkal, S. 341.

Aydınlanma birçok lambalar ve porselenden, camdan yahut işlenmemiş gümüşten yapılmış kandillerle sağlanırdı. Hatta bunların fevkalâde kıymetli, altınla işlenmiş olanları Kudüs'te Mekke ve Medine'de vardı.

Büyük şehirlerde birçok mescit bulunurdu: örneğin Salâhüddin Eyyubi'nin merkezi olan İskenderiye'de XII. Yüzyılda birbirinin yanında inşa edilmiş üç dört cami görülebilirdi. Bunlardan bazıları hususî şahısların vasiyet ettikleri önemli meblağlarla yapılmıştı. Fakat genel olarak mesçitler iane ile yapılırdı. Bazıları bakımlarına yetecek gelirlere sahiptiler. Diğer bazılarında ise devlet el uzatırdı. 1012 yılında Mısır'da hiçbir geliri olmadığı için tamamıyla devlete yük olan sekizyüz otuz mesçit vardı; Halife onların hâfızlarını, ilâhiyatçılarını, müezzin ve diğer hocalarının ücretlerini verebilmek için bunları vakıflarla teçhiz etti. XII. Yüzyılda eski Kahire'deki Amr camiinin bakımı günde 30 000 Mağrib Dinar'ına mal oluyordu ve Şam'daki maaşlı beşyüz hafızı olan büyük Emevî camiinin her yıl 8000 Tir dinarı geliri vardı (4).

Din Müslümanlar'ın hayatında önemli bir yer tutuyor ve günün büyük bir kısmını işgal ediyordu. Hergün camide beş vakit namaz eda edilirdi: birincisi güneş doğmadan önce, ikincisi öğle ile saat iki arasında, üçüncüsü ikindi vakti yâni güneş alçalmaya başladığı sırada, dördüncüsü güneş battıktan sonra, beşincisi gece yemekten sonra. Bu saatlerde müezzin yüksek bir minarenden müminleri duaya dâvet eder. Gündüz ezanları için, avlularda örtüsüz gezen kadınları görmesinler diye kör müezzinler tercih edilirdi. Akşam ezanlarında müezzin, sesin ulaşamayacağı uzak yerlerden görülsün diye yüksek bir direğe bağlı bir feneri yakardı. Minare kelimesi de fener, gemi feneri demektir.

Namaz saatlerini bilmeleri için müezzin adaylarına daima astronomi öğretilirdi. Bunlar göğe bakarak ve yıldızların yüksekliği vasıtasıyla gece ve gündüz saati tesbit ederlerdi; fakat başlıca camilerde, saatleri hatta yarım ve çeyrek saatleri gösteren bir musiki parçasının otomatik olarak çalınmasıyla, geceleyin de muhtelif renkli lambalarla vakti gösteren su saatleri vardı. Bu çok mükemmel saatlerin yapılışını inceden inceye anlatan kitaplara da sahip bulunmaktayız.

Namaza ayrılmış bulunan her salonda bir mihrap bulunurdu. Mihrap bu devirde henüz zamanla iyice yerleşmesini bekliyen, budist, ateşperest tapınaklardan alınmış bir yenilikti. Üstü beyzî bir damla örtülü olup mozaiklerle zenginçe süslü ve mermer veya kıymetli tahtalardan yapılmış bir nevi girinti olan mihrap Mekke yönünü sembolize eden mistik bir kapıyı temsil ederdi ve her gün beş dafa Kâbe'de de dua edildiği saatlerde müminler toplanır ve mihraba dönmüş olarak Mekke'de bulunanlarla düşünce birliğinde dua ederlerdi (*)

Belli saatte İmam mihrabın önüne geçer ve onun arkasına sıralanmış olan müminler bütün hareketlerini tekrar eder, onunla aynı zamanda alçak sesle duaları okurlardı. Her namaz iki ilâ dört rükû yâni belden yukarısının eğilmesi idi ve iki secde ile biterdi; secde topukları üzerine oturmuş müminlerin elleri önlerinde düz olarak yere konmuş bulunduğu hâlde ahlalarıyla yere değinceye kadar eğilmeleridir. Bu muhtelif hareketlerle birlikte alçak sesle dualar okunurdu. Namaz sırasındaki hareketlerin teferruatı âyetlerin talâffuzu her mezhebe göre inceden inceye düzenlenmiştir. Bölgelere göre değişen başlıca dört mezhep vardı. Camilerde erkekler ile kadınlar, aşağı yukarı iki metre yüksekliğinde bezden bir perde ile ayrılmışlardı. İbadet bitince bunlar ayrı ayrı kapılardan çıkarlardı.

4) İbni Cubeyr, S. 267.

*) Müellif byrada yanılıyor; her yerde namaz vakti güneşe göre tayin edildiğinden her memleketin namaz vakti Mekkedekine uymaz.

Muteber bir namaz için fizik ve ahlâkî bakımdan temiz olmak gerekli idi. İbadetten önceki uzun temizlikler mecburiyeti bundan ötürüdür.

İki türlü temizlik vardı: abdest ve gusul. Abdest çok kere câmi avlusunda havuz veya çeşmenin etrafında alınır. Gusul ise daima camii hemen yakınlarında bulunan hamamda olurdu.

Aynı şekilde dişlerin ve tırnakların da oğulmuş olması, sakalın ihtimamla kesilmiş bulunması, bir kelime ile tepeden tırnağa kadar temiz olmak gerekirdi. Hergün sabahleyin güneş doğmadan iki saat önce bir boru sesi hamamın açıldığını müminlere bildirir ve Hamam derhal dinî temizlikte bulunmak üzere gelen kalabalık bir kütle tarafından istilâ edilirdi. Gusul cinsi münasebetlerde bulunmuş olanlar için mecburî idi. Kadınlar muafiyetlerden faydalanırlar ve erkekler gibi ne sabah namazına katılmaya, ne de şafaktan önce hamama gitmeğe mecbur tutulmazlardı. Onlar öğleden sonra hamama giderlerdi. Oruçtan ve namazdan kısmî muafiyet, hastalık, seyahat, harp, askerlik hallerinde tanınmıştı.

Camiin yakınında abdesthanelerin bulunduğu bir bina vardı. Bu binalar kapılarının önünde sıralanmış olan ve müminlerin temizlenmek için kullandıkları yüzlerce ibrikten tanınırdı. Duadan önce oradan geçmek tavsiye edilirdi. Biraz ötede, camie girmeden önce, ayakkabılarını çıkaran müminlerin ayakkabıları muhafaza edilirdi. Bu sayısız papuçlar ve her neviden ayakkabılar gözlerle yerleştirilir ve her kese onu tekrar kolayca bulmak için ayrı bir marka verilirdi. Daha uzakta berber dükkânı, onun yanında ise gül, menekşe, yâsemîn yağları satan parfüncü dükkânı yer alırdı.

Müezzinin ezanından biraz sonra namaz başlardı. Onuncu yüz yıldan itibaren şarkı bir ibadet olarak camie girmiş ve koro hâlinde teganni eden müezzinlerin sayısı ise çoğalmıştı (5). Doğu İran'da vâizin üstüne çıktığı (6) yedi basamaklı bir nevi kürsü olan minberin dibinde hâfızların küçük sıralar üzerinde toplanmaları âdeti yerleşmiş ve Kur'an'ı veya duayı teganni etmek modası çabucak yayılmıştı. Vaktiyle Zerdüşt rahiplerinin günde beş defa Zerdüşt'ün nağmeleri olan Gata'ları teganni ettikleri gibi, bu beş vakit namaz veya salavat Zend-Avesta tarzında müzik ve şarkıya sebep oldu. Başlangıçta biraz iptidai ve soğuk olan ibadet de budist ve ateşperest tapınaklarındaki âyinlere benzemeğe başlamıştı. Bu, doğuda seyahat eden İspanyol veya Afrikalı Araplar'ın büyük hayretini mucip olmuştu. İptidai âdetleri sıkı sıkıya muhafaza etmiş olan bu batı Müslümanları, "Doğu'da İslâmiyet kalmamış" diye bağırıyorlardı.

Namazı daima bir vaaz tâkîp ederdi. Hatip sırma tırazları bulunan siyah bir cübbe, siyah bir sarık ve bir şeref kılıncından müteşekkil Abbasi üniformasını giyerdi. Hatip minberin basamaklarını çıktıkça, çıkışı kılıncının kabzası ile basamaklara üç defa tokça vurarak gösterirdi: bir dafa birinci basamağa, bir dafa ortaya, bir dafa da sonuncuya; bundan sonra sağında ve solunda Halife'nin adı ve unvanları ve kelime-i şehadet işlenmiş bulunan iki siyah bayrağın arasında ayakta konuşmaya başlardı (7). Bağdat veya Mekke'deki büyük camilerde bayrakları taşıyan iki hademe hatibe refâket eder, bir asa ile mücehhez olan üçüncüsü ise onun önünde gider ve hatibin gelişini haber verirdi.

İmamlar, müezzinler, bevvalar ve hâfızlar gibi tamamıyla memur olan vaizler (hatipler) ihtimamla seçilirlerdi. Onlar ne çok genç, ne çok güzel, ne de çok zarif olmamalı idiler; onlardan yalnız ifadeli bir yüz, iyi mimik yapmayı bilmek, açık saçık hikâyelere edebî imamlar yapmaktan sakınıp bilhassa uydurmalarından kaçınmaları istenirdi. Bunlar genel olarak

5) İbni Rusta, S. 111.

6) Mukaddasî S. 327.

7) İbni Cubeyr. S. 50.

kıymetli konferansçılardı. Bağdat'ta Nizamiyye medresesine gitmiş olup bir dinî merasime katılmış bulunan Endülüslü seyyah İbni Cubeyr bize intibalarını şöyle tasvir ediyor: sıraların üzerine dizi dizi oturmuş olan hâfizlar majör gamından bir melodi teganni etmeğe başladılar, sonra vâiz imam Radiyüddin Kazvini minbere çıktı ve öyle ilmî, öyle hatibane konuştu ki hayret ve hayranlık içinde kaldım. Ayinden sonra hazır bulunanlardan bazıları, üzerine bir veya bir kaç soru yazılmış kâğıtları imama götürdüler, bütün sorulara mahirâne bir tarzda cevap verdi; sonra gece ilerlemiş olduğundan o, kürsüden indi ve halkın büyük kısmı gitti. Fakat kalanların arasından büyük bir kısmı bol bol ağladılar, âdet üzere alenen günahlarını itiraf ettiler ve günah çıkaranın eliyle günahkârın alını üzerine mürekkeple yaptığı bir işaret sonunda affa mazhar oldular. Başka bir defa Cubeyr Bağdat'ta şöhreti Çin'den İspanya'ya kadar yayılmış bulunan Hoca Cemalüddin El-Cevzi'nin her cumaertesini vazettiği ve hocanın adını taşıyan camide böyle bir vaizde bulunmuştu. İbn Cebeyr "onun mucizevî bir hitabete sahip bulunduğunu" söylemektedir (8).

Dini takvim aya göre idi. Yıl oniki aydan teşekkül etmişti ve dokuzuncu ay Ramazan idi.

Prensip olarak Halife müneccimlerle konuştuktan sonra hangi gün oruca başlanacağına karar verirdi; fakat müminler bu tamamıyla doğru önceden haber verişe mutlak surette doğru nazariyle bakmazlar oruca başlamadan önce bizzat kendi gözleriyle hilâli görmeği tercih ederlerdi.

Bu ibadet de şafaktan gruba kadar hiçbir şey yememek, içmemek, hatta banyo yapmamak tan ibaretti. Bu yüzden hamamlar gündüzleri kapalı, geceleri açıktı.

Bütün günlerini uyuyarak geçiren ve geceleri çok güzel yemekler yiyen zengin kimseler için bu mecburiyet zahmetli değildi; fakat imkânları mahdut olan ve gündüzleri çalışma mecburiyetinde bulunan fakirler için bu rejim oldukça ağırdı. Onlar bilhassa susuzluktan iztirab çekerlerdi ve akşam olur olmaz, orucun bittiğini davullar ilân eder etmez, halk dükânların ve sucuların etrafına yığılırdı. Ramazan boyunca mağazalar gece geç vakte kadar açık kalır, herkes geceleyin yer, buluşur ve aydınlanmış sokaklarda gezinirdi. Bu gece canlılığı böylece onuncu ayın birinci gününe kadar devam eder, orucun sonu münasebetiyle büyük eğlenceler tertip edilirdi. Bu da normal hayata dönüşü gösteren Küçük Bayram (Ayd al-Sagîr) idi.

Ortaçağda Müslümanlar her yıl büyük bir kalabalığın ziyaret ettiği birçok mukaddes yerlere sahiptiler. Fakat bunların içinde en önemlisi ve tek mecburî olanı Mekke'deki Kâbe idi. İslâm'ın biricik kutsal yeri gerçekten Mekke camii'nin içinde bulunan ve bütün dünya camilerinin ona doğru yön aldıkları Kâbe'dir.

Prensip olarak bütün Müslümanlar her yıl ibadetlerini yerine getirmek ve kurban kesmek üzere oraya gitmeyi vazife bilirlerdi. Ancak bu, para ve zamana ihtiyaç gösteren çok güç bir seyahattir. Yalnız zengin veya az çok müreffeh kimseler oraya gidebiliyorlar, bunları da hacılardan dilenen dervişler, sofiler ve bazı çok dindar fakirler takip ediyorlardı.

Çöle alışık Bedeviler yahut Arabistan'ın yerli halkı için seyahat büyük güçlükler arzetti-yordu. Fakat uzak ülkelerden gelen yerliler için durum tamamıyla başka idi. Arabistan çölünün geçilmesi, susuzluk ve boğucu sıcak bakımından olduğu kadar gözü dönmüş yerli çapulculara tesadüf ihtimali bakımından da birçok tehlikeleri içine alıyordu; bundan dolayıdır ki Bağdat Halifeleri hacıları önemli gruplar hâlinde seyahat ettirmek âdetini yerleştirmişlerdi. Böylece ayın durumuna göre tâyin edilmiş bir zamanda bütün dünya Müslüman

8) İbn al-Uhuvva, S. 172, 181.

hacıları msl. Bağdat'ta toplanırlardı ve seferdeki bir ordu gibi Halifenin arkasında Arabistan çölünü geçerlerdi. Bu seyahat birkaç hafta devam ederdi. Bitkin hacılar boğucu sıcaklardan ve susuzluktan müthiş istirap çekerlerdi. Onlardan çoğu ölürlardı. Bu seyahate teşebbüs edenlerden ancak yarısı geri dönebilirdi. Yolda ölenler ise iman yolunda şehit oldu telâkkî edilirdi.

Hacca giden son Halife Harun al-Reşid (786-809) dir; onun ölümünden sonra hiçbir hükümdar bu uzun seyahate yanaşmadı; bunun tehlikelerini göze almadı. Halifeler hac vazifesini yerine getirmek için emirlerinden birisini kendilerine vekil tâyin ediyorlardı. Bunlara Emir al-Hac deniliyordu. Eşraf ve zengin kimseler de bazan kendilerini aynı şekilde temsil ettiriyorlardı; böylece Kâbe yolunda yola devam edemiyen hacıların yerini tutmak üzere onlara vekâlet etmek bir meslek hâline gelmişti.

İktisadî ve ihtimalki siyasî sebeplerden ötürü İspanya Halifeleri hacı yasak ettiler. Endülüs fakihleri buna sebep olarak Cihad'ın haçtan daha tavsiyeye değer olduğunu, çünkü Endülüs'ün herşeyden önce Franklara karşı koyma önemli vazifesini yapmaya mecbur olduğu bir zamanda harbin can damarı demek olan altını haccın dışarı çıkardığını ileri sürdüler. Bu yüzden nâdir Endülüslü, Mısır yoluyla Mekke'yi ziyaret imtiyazını elde edebildi. 1047 yılında açlık ve veba Mezopotamya, Irak ve Hicaz'ı harap ediyordu. Bu durumdan ötürü müminler Mekke'yi ziyaretten muaf tutuldular.

Hac bazı tenkidlere maruz kalıyor ve bu ibadetin düşmanları da bulunuyordu. Bilhassa Bağdat Halifesine bağlı bölgelerin paraları bu yolda Karmatların kasasına akmaya başlamasından sonra böyle tenkidler ve düşmanlara rastlanıldı. X. Yüzyılda, Pers körfezinin Arap kıyısında Lahsa'da lâik bir cumhuriyet devleti kurmuş olan (kuruluşu 899) ihtilâlcî bir mezhebe mensup Karmatlar bu bölgenin emniyetini her zamankinden daha çok azaltmışlardı. Çölün hakikî korsanları olan bunlar, merhametsizce dindarlara saldırıyorlardı. Bağdat Halifesi hacı kervanlarını onların tâkibinden masun kılmak için her dafa yüzbinlerce altına yükselen geçit hakkı ödüyordu. Uzun yollarda para ve hayatı tehlikelere maruz bırakmaktan daha iyi yapılacak işler olduğunu iddia ederek sofî hareketi de hacı tenkid ediyordu. Böylece bazı kimseler Kudüs'e (9), bazıları da mahallî türbelere gitmeği tercih ediyorlardı. Halife El-Mütevekkil (847-861), Dicle üzerinde Samarra'daki sarayında kurban borcunu ifa ettiği küçük bir Kâbe bile yaptırmıştı. Bu kadar zemme rağmen kâbe gene de her yıl kutsal şehri görmek ve hakikî mümin vazifesini yerine getirmek isteyen muazzam hacı kütlelerini çekmeğe devam ediyordu.

Bağdat'tan hareket eden kervan binlerce hacı kafilesini içine alırdı. Burada kârahâne yanî kervan kelimesi ilkçağ farsçasındaki asıl anlamı olan askerî sefer anlamına yeniden bürünüyordu. Kervan Kûfe, Nefef, Kadisiye gibi etrafı hurmalıklarla çevrili büyük şehirlerden geçer, Fırat'ı saldan bir köprü üzerinde aşarak, sonra Arabistan çölüne girer ve nihayet Kızıldeniz'e hâkim olan, eteklerinde Medine, daha güneyde de Mekke bulunan ve engel demek olan Hicaz dağ silsilesine varmak üzere Necid yaylasını baştan başa geçerdi. Bu yol Halife Harun al-Reşid'in akrabası ve karısı kraliçe Zübeyde'nin Bağdatı, Mekke'ye bağlamak için yaptırdığı kiralî yolu (10). Üç milyon altına malolan bu yol bilhassa Adud al-Davala (946-983) ve başvezir Nizam al-Mülk (ölm. 1092) zamanlarında olmak üzere birçok dafalar tamir edildi. Şüphesiz bu yol bugünkü anlamda bir yol değildi; ama kenarında yer yer büyük havuzlar bulunan ve sahrayı baştan başa aşan bir pistti. Derinliği üç, çapı ise birkaç yüz metre olan bu harikulade havuzlar, yakınlarında inşa edilmiş olan müs-

9) İbni Cubyr S. 219, 321, 322.

10) Kudüs denilen bu şehir yalnız Suriyeli Müslümanlar için mahallî bir ziyaret yeri olmuştur.

tahkem kalelerle devamlı olarak oturan askerler tarafından muhafaza edilirdi. Onlar havuzların bakımına ve bilhassa kervanın ihtiyaçlarına tahsis edilmiş olan suyun Bedeviler tarafından israf edilmemesine göz kulak oluyorlardı.

Kervan'ın başında, Halifenin mümessili atlı muhafızlarla çevrili olarak ve at üstünde gider, bunu hakiki bir hacılar ordusu tákíp ederdi. Eşraf, zengin tüccarlar, asil kadınlar develerin taşıdığı ve esirlerin muhafaza ettiği ve eşyayı taşıyan yük hayvanlarının takip ettiği lüks tahtıranalarda seyahat ederlerdi. Bu zengin hacılar delice para sarfederlerdi. Çok süslü olan bu tahtıranalarda onlar uyurlar, yerler, okurlar yahut vakit geçirmek için satranç oynarlardı. İnmek istedikleri zaman bir esir deveyi durdurur, bu sırada bir ikincisi tahtırevana bir merdiven yaklaştırır, üçüncüsü güneşten korumak için başının üstüne bir şemsiye tutardı. Konaklanacak yere ulaşıncaya rule olmuş bir halı, çadırın eşiğine kadar açılırdı. Sonra, peşlerinden birkaç hecin devesinin geldiği tüccarlar ve burjuvalar gibi daha az önemli seyyahlar sıralanırdı. En sonda da üç veya daha fazla kimsenin sıra ile bindikleri bir hecin devesine sahip fakirler kütlesi güzükürdü.

İbni Cubeyr'in tasvir ettiği kervanın hacıları arasında her zaman kendilerini temsil ettirdikleri hâlde, bu yıl şahsen kutsal yeri ziyaret etmeğe karar vermiş bir çok asil kadın vardı (11).

Diyarbakır ve Bizans'tan yeni alınmış toprakların atabeyi İzzüddin Mes'ud (1180-1193)'-un kızı bir prenses vardı. Babasının 10 000 süvariye ve kocası Amid atabeyi Nurüddin Mahmud (1164-1171) un 12 000 süvariye komuta ettiği bu prensese, biri Musul Emir'i Muizüddin'in annesi diğeri de Azerbaycan Atabeyi Şemsüddin İldeniz'in (1161-1172) kızı olan iki selçuklu prenses refaket etmekteydi.

Bu çok dindar ve merhametli asil kadınlar her konak yerinde esirleri vasıtasıyla kırkar deve yükü elbise, su ve yiyecek dağıtıyorlardı. Mekke'de bile günde birkaç defa "al-mâli ssebil" diye bağrıldığı işitilir ve bakraçlar, testiler ve taslarla mücehhez bir kalabalığın toplandığını ve bunların teker teker bu prenseslere dua ettikleri görülürdü; çünkü bir tas su yolda olduğu kadar Mekke'de de pahalı idi.

Uzun mesafeleri aşmak için kafile gece bile seyahate devam ederdi. Tahtıranalarında yastıklar üzerine iyice yerleşmiş, yahut binek hayvanının boynu üzerine uzanmış hacılar, develerin adımlarının ritmi ile sallanarak sakin sakin uyurlardı. Kervan ağır ağır ilerler ve bu görülmeğe değer fevkalade bir temaşa teşkil ederdi. İbni Cubeyr: "Gündüzleri bakılınca yelkenleri şemsiyeler ve tahtıranaların perdeleri olan kayıklarla dolu bir deniz görüldüğü sanılır" diyor; geceleyin esirler tarafından hayvanların önü sıra taşınan sayısız meşaleler "çölü yıldızlı bir semaya benzetiyordu".

Dur emri, çadırları kurmak veya bozmak işareti ve nihayet en küçük müşterek harekete varıncaya kadar, İbni Cubeyr'in dediğine göre, gümbürtüsü "gök gürültüsünü andıran" davulla tanzim edilmişti. Hacılar tek bir adam gibi askerce hareket ediyorlardı; davul sesi üzerine muazzam çadır şehri basit bir halı gibi yayılıp açılıyor, yahut dürülüp toplanıyordu. Eğer herkes istediği gibi serbest hareket edecek olsaydı, kervan asla istenilen zamanda Mekke'ye varamazdı.

Konakta hacılar herşeyden önce suyun bulunduğu yere doğru koşuyorlardı. Gençler de serinlemek maksadıyla yüzmek için sahrınça atarlardı. Buralarda her zaman çekişmeler, kavgalar olurdu. Çünkü sahrınçlar ya uzun zamandan beri yağmur yağmadığından, yahut da

11) İbni Halligân, I. S. 337; Burckhardt, I.p. 196.

Bedeviler onları tahrip etmiş veya doldurmuş olduklarından hemen hemen kurumuş bulunurdu. İşte o zaman bu bir facia olur ve zavallı insanlar susuzluktan mahvolurdular.

Arabistan çölünü geçerken binlerce meşakkat ve tehlike hacıları beklerdi. 1004 yılında susuzluktan ölen hacılar, içmek için avuçlarının içine işiyecek hâle gelmişlerdi (12). 1011'de seyahat esnasında bir bardak su ikiyüz gümüş sikkeye satılmıştı (13). 1012'de Karmatlar sahrınçları yıkmış, kuyuları da çalılarla doldurmuş olduklarından 15000 kişi öldü! 1014'de 20 000 hacı mahvoldu; yalnız altı bini içtikleri dişi deve sidiği sayesinde kurtuldular (14). 960'da Mısır'dan gelen hacıların dar bir vâdide konaklamış oldukları sırada birden bire yolu üstündeki herşeyi silip süpüren bir sağanak başladı ve seyyahlar daha şaşkınlıkları geçmeden boğuldular ve vâdinin içinden Kızıldenize sürüklenip gittiler (15).

Her konak yerinde genel olarak kervanın geçeceği günü bilen Bedeviler'in koyun, hurma, tereyağı, bal hatta bazı uzak vahalardan gelen meyveler getirdikleri küçük bir pazar kurulurdu. Bunların istedikleri fiyatlar çok kere pek aşkındı. Onlar böylece ocak ayının ortasında üzüm, kavun, hıyar satarlardı. Bu da bu mevsimde memleketleri baştan başa karla örtülü bulunan İranlılar'ı şaşırtmaktan geri kalmazdı.

Günler ve gecelerce çölde yürüdükten sonra hacı kafilesi sonunda gayelerine ulaşırdı. Kutsal şehrin gözükmesiyle onların neşeleri büyük olurdu; fakat bu kadar büyük bir kalabalık orada oturmayı düşünemeyeceğinden, dışarda kamp kurulurdu. Mekke'ye gidilir gidilmez yükleri indirilmiş olan hayvanlar, hususî şekilde hazırlanmış olan "parklar"a salıverilirdi. Binlerce çadır kurulurdu; sanki bir sihirbazın değneğiyle "çeşitli renkli bezlerden bir şehir" ortaya çıkmış olurdu. Şurasından burasından, bir mizraklı muhafız süvarisinin rahatça geçebileceği kapılar delinmiş olan bir bez duvarla çevrili bu "hareketli şehir" in "sarayları", "meydanları", "camileri", "komserlikleri", "mahkemeleri", "hapishaneleri", "hastaneleri", "pazarları" ve kuyumcular, itriyatçılar, sarıkçılar, lüks veya ucuz lokantalar, halı, koşum takımı, çadır, kervan heybeleri vesr. satılan dükkânlar bir yana, esir veya hayvan ticaretinden, sandal veya şerbet satıcısına kadar çeşitli tüccarın sayısız mağazası vardı.

Merkezde Emir-ül Hacc'ın sarayı "kubbeleri" ile ve üstü işlemeli armalı bezden "kuleleri" ile yükselirdi. En güzel yolların boyunca en güzel acem halılarıyla canlılık ve güzellik bakımından boy ölçüşebilecek penbe, sarı, yeşil, lâcivert çadırlardan yapılmış "saraylar" ve "lüks evler" sıralanırdı. Mekke'den daha çok yaygın bu binalar binbir gece şehrinde çok kimse kaybolurdu. Kaybettikleri çadırları bulmaya yardım etmek için çok iyi organize edilmiş bir inzibat idaresi de kurulmuştu. Bir deveci, hacıyı terkisine alıp bitip tükenmek bilmiyen bezden yollarda, yolunu kaybedenin adını, mensup olduğu şehrin adını ve müşterisi bulunduğu devecinin adını bir aksi seda buluncaya kadar bağırdı.

Mekke, Bakkah adını taşıyan derin bir vâdide kurulmuştur; yüksek evlerine rağmen onu uzaktan farketmek imkânsızdır. Gözleri oyalamak için ne bir tutam ot, ne de bir ağacı olan bu kavru lan vâdi gene de hatırlanamıyan zamanlardan beri kutsal bir yer olarak kabul edilmişti. Oraya giden yolların iki tarafına konulmuş olan taşlar "kutsal yerin" sınırlarını gösterir. Cami ül-Haram şehrin ortasında yükselir. Ortaçağ'da yontulmuş taştan en aşağı onar katlı evler camiin etrafına sıkışmışlardı. Onlar otel vazifesini görüyor ve pencerelerinden de yerinden kımıldamadan kutsal çevrikte icra edilen tören takîp edilebiliyordu. Bu sebepten dolayı bu

12) İbni Cubeyr. S. 182, 183, 185.

13) Arib S. 24.

14) İbn al - Gavzî (Mez'e göre), S. 301.

15) Aynı yerde.

apartmanların veya odaların kiralari başka yerdekilerden çok daha yüksekti. İşportacılar, gelip geçenler bu apartmanların gölgesinden başka gölge bulamazlardı (16).

Yuvarlak şekilde olan kutsal çevriğin 18 tam kemerli kapısı vardı. İkiyüze yüzelli metre çapındaki mermerle döşeli bir büyük avlu tahtadan damını muhtelif renkte mermer sütunların taşıdığı üstü kapalı galerilere açılan binalarla çevrili idi. Kendisi tarafından diktirilmiş iki kitâbenin şâhadet ettiği üzere bu binaların büyük bir kısmı 783 yılında bu kutsal yeri güzel-leştirmiş olan Abbâsî Halifesi El-Mehdi (775-785) zamanına aittir. Kutsal Çevrik, menşei bizzat Hazret-i Muhammed'e dayanan çok haris ve mütaassıp bir kabileden gelen şeriflerin nezareti altına konulmuştu ki, bu vazife irsî idi. Bunlar hacca düzenlerler ve hacılardan çeşit çeşit geçit hakları, ikamet vergileri ve diğer vergiler alarak iyice sömürürlerdi.

Camiin avlusunun ortasında *Beytullah, Kâbe* yükselirdi. Dik dörtgen şeklinde olup tamamıyla mermerden yapılmış bulunan Kâbe'nin uzunluğu 15, genişliği 8 metredir. Doğuya bakan kapısı gümüşten olup üzerine arabeskler ve mineden yazılar işlenmişti. Orada: "İnsanlar için kurulmuş olan ilk tapınak *Bakkah* tapınağıdır" (17) kelimeleri ile başlayan âyetin bütününü okumak mümkün idi. O zamanlar için bir lüks sayılan cam levhalarla kaplı dört pencereden ışık alan kâbe beyaz mermer ile döşeli idi. Yalnız kuzey kesiminde kırmızı bir mermer levha Peygamber'in tam dua ettiği yeri göstermekte idi. Birçok hacılar aynı yerde dua etmek için gayret ederlerdi (18). Tavanın dayandığı meşe ağacından sütunlar duvar gibi saten ile örtülü idi. Duvarlardan biri üzerinde Nuh'un gemisinden geldiği sanılan altın çivilerle tutturulmuş birçok levhalar görülüyordu. Altın harflerle hâkedilmiş bir levha da Mısır Halifesi el-Aziz'in (975-996) sünî Halifelerden Kâbe'yi fethettiğini hatırlatıyordu.

Gümüş bir kapağa ulaşan küçük bir merdivenden "hemen hemen kristal kadar şeffaf" olan Yemen taşından döşeli bir terasaya geçilirdi. Kuzey duvarının ortasına yerleştirilmiş olan 3.60 metre uzunluğundaki bir damlalık, içten ve dıştan altın bir tabaka ile kaplanmıştı. Kâbenin bir duvarının içine, Müslümanların o kadar hürmet gösterdiği ve yer yüzünde Allah'ın sağ eli gibi kabul ettikleri, göktaş, kara taş (*Hacer-i Esved*) konulmuştur. Yirmibeş santim boy ve on santim eninde bulunan bu taş beyzidir ve güzel bir koyu siyahlıkta, kadife kadar parlak, üzerinde kiremit kırmızısında küçük benekler serpilidir (19). Fakat Hacılar onu o kadar çok öperlerdi ki, bu yüzden o, kalın bir salya tabakasıyla örtülü idi (20). Biraz daha ötede doğu yönünde, Kâbe'nin ellibeş metre uzağında meşhur kutsal *Zemzem* kuyusu bulunur. Daha eskiden beyaz mermerden bir kuyu bileziği onu çevrelerdi. Aynı şekilde beyaz mermerden kaplar su ile dolu olup hacıların içmelerini ve abdest almalarını mümkün kılıyordu (21). Süt rengine benzeyen acı lezzetteki bu su Hicaz'ın çoğu kaynaklarında olduğu gibi hafifçe ılıktır (22) Her ay başı Mekke Emiri kuyudan su çekip hazır bulunanlara püskürtmek için büyük bir törene başkanlık ederdi. Yedinci ayın 27. günü aile annelerine tahsis edilmiş olan büyük bir bayram kutlanırdı. Tören sırasında onlar bebekleri zemzem suyuna batırırlardı.

Kâbe de kadınlar ve muhafız emirler gibi harem olduğundan değişik renklerden birçok saten parçalarının birleştirilerek yapıldığı ve dinen tâyin edilmiş belli zamanlarda değiştirilen bir ötrü (*kisve*) ile örtülüydü. Her *Kisve*'nin üzerinde onu hediye eden Halifenin zengin bir

16) Nasır Husrev.

17) John Burckhardt, Travels in Arabia, London, 1829, S. 122.

18) Nasır Husrev S. 200.

19) Sefernâme, S. 201.

20) Ali Bey, Voyage en Asise, III., S. 348.

21) İbni Cubeyr S. 70,89.

22) Sefernâme, S. 206.

şekilde işlenmiş adı bulunurdu. Eğer o bir Fatimî Halife tarafından gönderilmişse beyaz, Abbasî Halifesi tarafından yollanmışsa siyah idi. Kâbe'yi ziyaret eden seyyah İbî Cubeyr, İslâmî âdetlerin artık değişmez, nihaî şeklini aldıkları bu devirde, Kâbe'nin örtüsünün fısıtkî yeşil ve saçaklarının da penbe olduğunu yazıyor (23).

Her sabah her akşam ve beş vakit namaz saatlerinde muhafız birliği boru ve davul çaldırır ve önemli bir kalabalık âyin de hazır bulunmak için kutsal Çevrik'in içinde toplanırdı. Orada bütün İslâm memleketlerinden gelmiş hacılar görülürdü: Habeşlere benzeyen ve iptidai tavrı ve hareketleri bir tecessüs konusu olan Yemenliler. Onlar İranlılar gibi zengin elbiseler giymiyorlardı; fakat oldukça kirli peştemallar ve üzerlerinden hiç ayırmadıkları geniş kemerler taşıyorlardı. Gene onlar hiçbir ibadet hareketine ve hiçbir disipline riayet etmeden "İslâm'dan önceki şekilde" dua ediyorlardı. Haçlılara karşı yaptıkları iki savaş arasındaki zamandan faydalanarak Suriye'den gelmiş olan Oğuz Türkmenleri, bunlar o kadar koyu bir imana sahiptiler ki, kutsal şeylerin önünde "sevinç göz yaşları" ndan seller akıtıyorlardı; bu ise Araplar'a bir hayli iptidai gelirdi. Fakat hacıların büyük kütesini İran, Efganistan ve Türkistan'dan gelen acemler teşkil ederdi. Bunların büyük bir kısmı sakin ve ağır başlı burjuvalardı.

Her mezhepten gelen hacılar bizzat kendi imamlarının arkasında namaz kılarlardı. Bu dört imamdan en önemlisi daima doğulu, doğu İranlı olan Hanefî imamıdır; sonra İran, Suriye, Mezopotamya ve Mısır Şafiîlerinin imamı, bundan sonra da Bağdat ve Şam gibi büyük şehirlerde bulunan Hanbelîler'in ve nihayet en az ehemmiyetli olan İspanya, Fas ve diğer Kuzey Afrika ülkelerindeki Malikîler'in imamı gelirdi.

XII. Yüzyılda Hatib bütün resmî hatiplere tahsis edilen sırma ile zırhlanmış siyah üniformayı giyerdi. Kâbe'ye karşı yerleştirilmiş olan Minber'e Halife'nin adını zikretmek üzere giderken ona resmî güzel elbiseler giymiş olan Kayyumlar mutantan bir şekilde refakat ederlerdi (24).

Hergün büyük bir kalabalık arasında ve muhteşem bir debdebe içinde merasimler ve dinî alaylar icra edilirdi.

Mekke'nin baş bayramı 7. ayın gözükmesi ile yapılırdı. Menşei islâmiyetten önceki zamanlara kadar çıkan bu bayram büyük bir şa'sa'a ile tesit edilirdi (24).

Hazreti Muhammed'ten önceki zamanların ilahlarından olan hilâl gözükmür gözükmmez borazan ve davullar büyük bir gümbürtü ile bunu haber verirler, insan ve gürültü ile dolu olan sokaklar üzerleri zengin örtülerle örtülü, içinde Mekke'nin, debdebe ve zerâfet bakımından birbiriyle rekabet eden yüksek tabakaya mensup kadınlarının geçit yapmak üzere buldukları lüks tahtirevanları taşıyan develer istilâ ederdi. İbni Cubeyr zamanında Emir'in yeğeni Şerife Cumâne'nin kurdelâ ve saten örtüleri yerlere kadar inen tahtirevanı bilhassa hayranlık uyandırıyordu.

Geceleyin pitoresk bir alay teşkil olunur ve bu, Ayşe camiine gitmek üzere, şehirden dışarıya çıkardı. Her devenin önünde bir taşıyıcı elinde bir meşale sallar, alevler seli uykudaki kirları aydınlatırdı. Ertesi gün gezinmek sırası erkeklerdeydi; onlar önlerinde EmirMuktir ve gürültülü bir mızıkâ olmak üzere klan klan ve mahalle mahalle toplanır, at üzerinde civardaki bir köye giderler, orada heyecanlı at oyunları oynarlardı. Bir yandan dört nala giderken, bir yandan da kılıçlarını havaya atarak onu kabzasından yakalarlardı.

24) Burckhardt, I. S. 190.

25) İbni Cubeyr S. 97.

11. ayın birinci günü Hazret-i Muhammed'in doğduğu ev (*Mavlid al-Nabi*) ziyaret edilirdi. Geleneğin tam Peygamberin doğduğu yer diye tespit ettiği mevkide sahrınc biçiminde, gümüşle çerçevenilmiş yeşil mermerden bir küvet yahut küçük bir havuz vardı. Hacılar bu kutsal kalıntıyı huşu ile öperlerdi. Buradan çok uzak olmıyan bir yerde Halife Ali'nin (ölm. 662) ve onun karısı Fâtıma'nın (ölm. 632) doğdukları evler bulunuyordu; kara taştan yapılmış üstünde küçük kubbeler bulunan sahrıncılar, Peygamber'in evinde olduğu gibi, kızı Fâtıme'nin ve onun iki oğlu Hasan (625-669) ve Hüseyin (627-680)'in dünyaya geldikleri yerleri gösteriyordu. XII. Yüzyılda gelenek artık uzun zamandanberi bu hadiselerin tarih ve yerlerini, başka dinlere ait bayramlar ve kutsal yerlerden bir hayli faydalanarak tesbit etmişti.

11. ayın 27. günü, Bağdatlı hacılar ordusunun Mekke'ye ulaştıkları gündü. Bu sırada kutsal çevrikte o kadar çok kalabalık bulunurdu ki, buranın muhafızları, uğur olarak koparıp almasını diye Zemzem kuyusunu örten ince işlerle işlenmiş tahta kubbeyi kurşun bir kubbe ile değiştirirlerdi. Hacılar elde ettikleri en küçük hatırayı büyük bir dikkatle muhafaza ederler öldükleri zaman bunun ebedî bir saadet teminatı olarak mezarlarına konmasını vasiyet ederlerdi.

Asıl hac 12. ayın birinci günü başlar ve 10 gün devam ederdi. Birinci gün Kâbe, etekleri yukarıya doğru dürülmüş olan siyah veya beyaz bir ehramla örtülü olurdu. Bu on gün içinde geceleri binlerce ışıkla aydınlatılmış kutsal çevrik'te törenler ve âyinler birbirini tâkip ederdi. Hacılar tıpkı Kâbe gibi ehram giyerlerdi. Dikişsiz ve pamuklu bir kumaş olan ehrama tıpkı bir kefen gibi baştan aşağıya sarınırlardı. Onlar saçlarını kazıtmağa, abdest almış olmaya ve kokular sürünmeye mecburdular. Sayıları az olan kadınlar saçlarını kazıtmaya mecbur değildiler. Bunlar sıkı sıkıya örtünmekle yetinirlerdi. Ayrıca bazı kaidelere uymak gerekirdi: cinsi münasebette bulunmamak, bir bitki koparmamak, kurban kanından başaka kan dökmemek. Hac sırasında bir pire de olsa öldürmek günahdır. Bunlar İslâm'dan önceki Araplar'ın Bombay dolaylarındaki Budha ve Siva dinleri âdetlerine yakın âdetlerdi. Dinî âdetlere göre hacılar temizlenip ehramı giydikten sonra iki rikât namaz kılmağa ve şehre "*Lebbeyke allahuma!*" diye bağırarak girmeye mecburdurlar (25).

Herkes haccın uzun merasimi sırasında kendisine yol göstermek ve bu 10 gün içinde yapması gereken bütün dinî jestleri ve söylemesi gereken bütün heceleri öğrenmek üzere bir delil tutmaya mecburdu. Zira dinî âdetlere sıkı sıkıya uymıyanlar mâbedin inzibatları tarafından ciddi bir şekilde cezalandırılırdı. Hac delilliğinde bulunmak Mekkelilerin seve seve yaptıkları kârlı bir işti.

Fazrların ilki *tavaf*, yâni yedi dafa Kâbe'nin etrafını dönmek idi. Sağdan başlanır ve üç dafa küçük gezegenler gibi koşarak ve dört dafa da büyük gezegenler gibi yavaş yavaş yürüyerek aynı zamanda Hacer-i Esved'i öpmeyi de unutmayarak dönülürdü (26); bundan sonra hemen Cami ül-Haram'ın dışında, uzun bir pazarın güney ve kuzey uçlarında bulunan Alsafa ve Merva adlı iki mahalle arasında bir koşu (*sa'y*) yapılmak gerekirdi. İbrahim'in hizmetçisi Agar küçük İsmail - ki Müslümanlar tarafından kendilerinin ruhî ceddî sayılır - için su ararken mucizevi bir şekilde topraktan Zemzem suyu kaynayıncıya kadar bu yolu böylece yedi kere koşmuştu.

12. ayın birinci günü *al-Rahma* adlı bir piramid olan ve tepesinde Hazret-i Adem ve Hazret-i İbrahim'e ithaf edilmiş iki camiin bulunduğu dağın üzerine çıkmak bol bol yaş dökmek ve akşama kadar kızgın bir güneş altında durmaktan ibaret olan *Arafat*'a çıkma vazifesi yerine getirilirdi. Bu dağın yokuşu dikti. Bundan ötürü Musul kırallığı vezirlerinden

25) aynı eser. S. 129

26) Sefername S. 186.

insaniyet perverliği ile tanınmış Cemalüddin kayalara, ta aşağıdan tepeye kadar çıkışı kolaylaştırmak için güzel basamaklar oydurmuştu. Bu Arafat günlerin'de Mekke'de pitoreks bir panayır kuruldu ki, bu o zamanki dünyanın en önemli ve dört yandan gelen ve düşünülebilecek her türlü malları getiren tüccarların toplandıkları bir panayırdı.

7. ve 12. gün hâlâ şehrin dışında olan bir kayanın temsil etmekte olduğu Şeytan'ı taşıdıkları *Mina* denilen yere giderlerdi. Büyük bayram (*Ayd al-Kebir, Kurban Bayramı*) adı verilen 10. günde ya bir deve, ya bir koyun burada kurban edilirdi. Kurbanın süslenmesi ve başına taşlar konulması gerekirdi. Hac sırasında Mekke'nin kapılarında, çölün ortasında onbinlerce hayvan böylece kurban edilirdi. Bu bir yığın güneşte kurumuş et Mekke fikaralarının yılın geriye kalan kısmında yedikleri bir stok teşkil ederdi. Mina tepesinin üstünde kutsal bir yer ve Hazret-i Muhammed'e vahyin geldiği meşhur mağara vardı. Hazret-i Muhammed'in tam başını köymüş olduğu bir kaya da işaret edilmiştir ve buraya başları ile dokunacak olan hacıların, günahkârların ebediyyen yanacakları cehennemde hiçbir zaman yanmayacakları kabul olunuyordu.

Nihayet 12. ayın 13. günü Kâbe süslenirdi. Kâbe'nin üstünden kurban örtüsü kaldırılır ve İran'da hazırlanmış olan yeni bir örtü örtülürdü. O zaman yepyeni, pırl pırl görünen Kâbe "genç bir gelin" benzerdi (27).

Ramazan ayında geceleyin, Kutsal Yer bir gece göğü gibi parlardı ve çok fazla mumla bezenmiş olan Kutsal Çevrik, Halep çamlarını, palmyeleri ve her türlü diğer ağacı hatırlatan ve yerlere konulmuş olan muazzam şamdanlarla yıldız kümelerine benzerdi. Hatiplerin, imamların ve müezzinlerin gözleri kohol ile büyülmüş, ellerine kına yakılmış ve melek kılığına girmiş çocukları mumlar tutarlar ve aydınlatılmış ağaçların altında ilâhiler söylerlerdi. Yiğınla sabır ağacı yakılır ve her mezhep debdebe ve tantanada yarışa girerdi.

Cami ül-Haram bu günlerde öyle bir şekilde kalabalıkla dolardı ki, daima bir kaç mümin ya havasızlıktan tıkanır, yahut da itiş kâğıştan ezilirdi.

Hergün hatipler hacılara "büyük bir hitabet kuvvetiyle" hitap ederlerdi ve bütün bu merasim sırasında Kutsal Çevrik'in üzerine gerilmiş olan keten örtülere rağmen güneş ocak ayında bile müthiş bir şiddetle yakardı. Fazla ısınmış olan döşeme taşları tahammül edilmez bir sıcaklık yayarlardı; toz, bu kalabalığın sıkışması havayı büsbütün teneffüs edilmez bir hâle getirirdi. Fakat hacılar bundan muzdarip görünmezlerdi. Yorgunluğa ve susuzluğa olduğu kadar sıcağa da tahammül ederlerdi; imanın mucizesi o kadar büyüktü.

—oO—

C E M Â L E D D İ N E F G Â N İ

OSMAN KESKİOĞLU

Cemâleddin Efgânî Seyyid Muhammed İbn Safdar, 1254-1314 H./ 1838-1897 M.

İleri görüşlü ve açık fikirli bir bilgin, büyük bir mütefekkir olarak tanınan *Cemâleddin Efgânî*, herşeyden evvel şarkın uyandırıcılarından biridir. İslâm Âlemine hürriyet fikirlerini aşılamaş, müslümanları uyandırmak için gece gündüz demeden, durmadan didinmiştir. O, hem muharrir, hem hatip bir zattır. Kalemini ve dilini İslâm davalarına vakfetmiştir.

Başlıca iki gâyesi vardı:

- 1- İslâmı uyandırmak, ıslâhat yapmak, medeniyet yolunu göstermek.
- 2- Müslüman ülkelerini Avrupalıların siyasi ve iktisâdî nüfuzundan kurtarmak.

O, müslümanları cehalet karanlığından, gaflet bataklıklarından kurtarmak için çalıştı. İstilâcılara karşı amansız bir düşmandı. Zillete katlanmayan, izzet-i nefsi ni çiğnetmeyen şerefli ve yorulmaz bir mücahid idi. Parlak bir zekâyâ, ateşli bir mizaca sahipti. Keskin bakışları, cehâlet bulutlarını, gaflet sislerini dağıtan birer güneş gibi idi. Son asırlarda İslâm ülkelerinde görülen hürriyet davranışları onun eseridir. Baktı ki: İslâm âlemi uykuda. Uyan! diye haykırdı. Gördü ki: Müslüman ülkelerinin çoğu istilâ altında. Kalk, silkin! diye seslendi. Müslüman ülkelerini yabancı boyunduruğundan, siyâsî ve iktisâdî esâret ve tahakkümlerden kurtarmak için müslümanların uyanmasını; gafletten silkinmesinin, zilletten, meskenetten kurtulmasının şart olduğuna kanî idi. "Her millet kendi millî varlığını duymalı, uyanmalı" diyordu. Millî ceryanlara aslâ karşı değildi. Kuvvetli milletlerden meydana gelen İslâm câmiasının da kuvvetli olacağı şüphesizdi.

Milliyyeti hakkında rivâyetler muhtelifdir. İranlı, Afganlı, Türk olduğuna ileri sürenler var. Talebesi Muhammed Abdu'nun yazdığına göre, meşhur muhaddis Ali Tirmizî vasıtasıyla nesebi Hazret-i Ali'nin oğlu Hazret-i Hasan'a varır. Onun için *Seyyid* unvanını kullanmış. Kendisinin anlattığına göre Kâbil şehrine üç günlük mesafede bulunan Küner köyünde veya Hemedân civarında Esadâbâd'da doğmuştur. Âilece Hanefî mezhebinde idiler. Çocukluğu ve gençliği Afganistan'da geçti. 8 yaşında iken Türkçe konuşmasını bilirdi. Ahmed Ağaoğlu bir yazısında Afganlı'nın Azerî Türkü ve Merâgalı bir âileden olup Hemedan civarında doğduğunu ve süt emer bir çocukken Afgan'a hicret ettiklerini bizzat kendisine söylediğini yazıyor. (1)

Küçük yaşında babası ile Kâbil'e gelmiş, ilk tahsilini orada yapmıştır. 8 yaşında tahsile başlamış, 10 sene tahsiline devamlı çağında mutâd İslâm ilimlerini Kâbil medresesinde öğrenmiştir. Ayrıca felsefe ve müsbet ilimlerle de ilgilenmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe bilirdi. Avrupa lisanlarından bazılarına da vakıftı. (Fransızca bilir, İngilizce ve Rusca anlardı). 18 yaşında iken Hindistan'a gitti. Bir sene kadar Hindistan'da kaldı. Oradan Hacca yollandı. Bir çok yerlere uğrayarak 1273 H. de Mekke'ye vardı. Hac'tan sonra Afganistan'a dönerek Emir Dost Muhammed Han devrinde me'muriyete girdi. Hükümet adamları arasında yer aldı. Onun vefatı üzerine yeni Emir Şir Ali'nin biraderi Muhammed A'zamla olan sıkı dostluğu yüzünden memlekette, Şir Ali Han'ın mevkie gelmesi dolayısıyla, patlak veren sülâle kavgalarına karışmış oldu. Kısa bir müddet Muhammed A'zama Müşâvir-i Hâşhık yaptı. Yine

1) Ahmed Ağaoğlu, *Türk Yurdu*, c. I. S. 201.

iç savaşlar başladı. Muhammed A'zam'ın düşmesi üzerine o da Afganistan'dan ayrıldı. Hindistan'a geçti. (1285) H.

İngilizler uzun müddet Hindistan'da kalmasını tehlikeli gördüler. Bu yüzden Hindistan'ı terke mecbur kaldı. Oradan Kahireye geldi. Mısırdaki iyi karşılandı. Ezher Ulemâsiyle ve talebesiyle tanıştı, dostluk kurdu. Husûsî ikâmetgâhında talebeye ders verdi. Musâhabelerde bulundu. Bu, islâmı uyandıran ilk ses oldu. Şark böyle bir ses bekliyordu. Fakat kimse cesaret edemiyordu. Onun için bu sesi alkışladılar ve etrafında toplandılar.

Mısır'da uzun müddet kalamadı. İstanbul'a geldi. (1286 H.-1870M) İslâm âleminde hayli şöhret yapmıştı. İstanbul'da yüksek tabaka Ricâli, Bâb-ı Âli erkâm onu pek samîmî karşıladılar. Biriki gün sonra Sadrazam Âli Paşa tarafından kabûl edildi. Hükûmetten ve halktan itibar gördü. Ayasofya ve Sultan Ahmed câmi'lerinde va'z etmeğe davet edildi. 6 ay sonra kendisine Meclis-i Kebir-i Maarif azalığı verildi.

Dârü'l - fûnûn'daki konferans :

Afganlı'nın şöhreti günden güne artıyordu. Takdîrkârları çoğalıyordu. Gafletten bunalan, ilim ve irfana susayan ilerleme âşıkları, İslâm âlemini uyandırmaya ve yükselmeğe davet eden bu seste aradıklarını bulur gibi olmuşlardı. Fakat mezar taşı gibi câmid bir halde duranlar bundan gocundular; Afganlı'nın aleyhinde bulunmaya başladılar. 110. Şeyhu'l-İslâm Hasan Fehmi Efendi de onu muzır fikirler yaymakla ithâm ve saraya jurnal etti. Abduh diyor ki: "Maarifin yayılması hususunda gösterdiği yolları takibe arkadaşları taraftar olmadılar. Gösterdiği yolların bir kısmı da Şeyhu'l-İslâm Hasan Fehmi Efendinin işine gelmiyordu. Bu yüzden kendisine kin bağladı." Nihayet Dârü'l-fünun'da verdiği konferans bahane edilerek dedikodular arttı; aleyhinde bulunanlar çoğaldı. Seçkin bir dinleyici kütlesi önünde verilen bu konferansın biraz bahsedelim:

Dârü'l-fünun halka konferanslar tertip ediyordu. 1286 H. 1870 M. senesi Ramazanında buna başlanmıştı. 1287 senesinde de bunlara devam olunacaktı. 1 Recep 1287 tarihli *Takvim-i Vakâyi* gazetesi, Müsâmerât-ı İlmiye ve Edebiye başlığı altında şunları yazıyor: (2)

"Envâr-i bâhiru'l-âsâr ulûm u fûnûn ile ezhân-i halkın tenviri ve bu vechile saadet-i efrad u millet ve ma'muriyet-i bilâd u memleket kazâyâ-yı mühimmesinin istihsâli esbab-ı husûli zımmında bir vakittenberi memâlik-i mütemeddinede geceleri.... (Konferanslar vermekte) olduklarından bu sûretle mebâdî-i ulûm u fûnûna bile muttali' olmayan efrad-ı ahâli kendilerinin anlayacakları sûretle irâd olunan Makalât-ı ilmiyeden istifâde ile tahsil-i malûmat-ı ibtidâiye eylemekte olup bu suretin ise terbiye-i ehâlice bilvücûh fevâidi ve muhassenatı meşhud olmasına mebnî geçen sene Ramazan-ı şerifi gecelerinde Dârü'l-fünun-ı Osmânî dershanelerinde ba'zı zevât-ı maârif-simât çıkıp olvehile mesâil-i muhtelifeye dâir makaleler (konferanslar) irâd etmiş ve bilcümle huzzâr ve müstemiin bundan müstefid olmuş olduklarından işbu usûl-i mehâsin-şumûlün bu sene-i mübâreke Ramazan-ı şerifi gecelerinde dahi icrası kararlaştırılmış olmakla her gece irâdî ehâlice fâideli görünen mebâhîs-i ilmiye ve edebiye ve hikemiyenin defteri bervech-i zîr derc kılınmış olduğundan erbâb-ı maârif ve himmetten bervech-i usûl Dârü'l-fünun-ı mezkûrda irâd-ı makalât-ı ilmiye etmek emel ve arzusunda bulunan zevat-ı kirâmın âtiyüzzikir bahislerden kangısını intihap ve tercih eyler ise ol bahsi ve Ramazan-ı şerifin hangi gecesi ona dair makale "konferans" irad eyleyeceğini Dârü'l-fünun-ı mezkûr müdiriyeti canibine beyan ve iş'âr eylemesi ilân ve ihtar olunur."

Bundan sonra konferans konuları gösteriliyor. Biz hangi ilimlere dâir olduğunu belirtmek için yalnız başlıkları işaret edelim:

2) Takvim-i Vakâyi, 1287

1- Hikmet-i Tabiiyye, 2- Kimya, 3- İlm-i Cevv-i Hevâ, 4- Heyet-i Âlem, 5- İlm-i Tabiat-i İnsan, 6- Tıp, 7- Tarih-i Tabîî, 8- Tabakât-ı Arz, 9- Ziraat, 10- Terakkiyât-ı Ulûm ve Sanâyi, II- İlm-i Servet "İktisâd", 12- İlm-i Hukûk, 13- Ahlâk, 14- Edebiyat,

İşte bu seri konferanslar arasında, Dârü'l-fünûn Müdürü Tahsin Efendi, sanayii teşvik gayesiyle bir konferans vermesini Cemâleddin Efgânî'den rica eder. Efgânî, Türkçesinin zayıf olduğunu ileri sürerek özür diler. Fakat ısrar edilince razı olur. Vereceği konferansını yazarak zamanın Maarif Nazırı Safvet Paşa'ya, Meclis-i Kebir-i Maârif Âzası Münif Paşa'ya göstermiş, onlar da konferansı pek beğenmişler.

Cemâleddin büyük şöhret yapmış bir zât olduğundan konferans günü halk Dârü'l-fünûna koşmuş. Hükûmet adamları, âlimler, gazeteciler, vüzerâdan bir kısmı orada imişler. Cemâleddin hazırladığı konferansını vermiş. Konferansında, insanın yaşayışı canlı bir vücuda benzetiliyor. San'atlardan herbiri bu canlı vücudun birer organı olarak gösteriliyor. Hayatta her organın nasıl bir vazifesi varsa sanayiinde de maîşette öyle bir faidesi bulunduğu anlatılıyor. Meselâ: Memleket idaresi, iradenin merkezi olan dimağ mesabesindedir. Demirciliği kollara, çiftçiliği karaciğere, gemiciliği ayaklara benzetmiş. Her organı böyle teşbihlerle açıklamış. Nihayet şöyle demiş: "İnsanlara ait saadetin vücudu bunlardan meydana gelir. İnsanlığın cismi bu suretle teşekkül eder. Ruhsuz bir cisim için hayat yoktur. Bu cismin, yani beşer saadetinin ruhu ise ya nübüvettir veya hikmettir. Yalnız bunların arasında fark vardır. Zira nübüvvet İlahî bir atıyyedir ki, nâsin eli buna erişemez; çalışmakla elde edilemez. Allah dilediğine verir. O vehbîdir. Hikmet ve felsefeye gelince: bu kesbîdir. Fikir ve görgü ile kazanılır. Sonra peygamber hatadan masundur. Halbuki hakim hataya düşebilir."³⁾

İşte Şeyhü'l-İslâm Hasan Fehmi Efendi, sanayia âit konferansında peygamberlikten bahsedilmesine takılmış, "peygamberlik san'attır, diyor" diye gürültüyü kopartmıştır. Başında bulunduğu Meşihat tarafından Cemâleddin hakkında soruşturma yapılmış; konferansında bulunanlardan sorularak tâkibâta geçilmiş. Efgânî'nin din ve ilme aykırı bir söz sarfetmediği muhakkak iken Şeyhü'l-İslâm hasedinden hakdan bir batıl çıkarmağa çalışmış; sanayia dâir verilen bir konferansta peygamberlikten bahsetmesini fırsat bilerek Cemâleddinin, "Nübüvvet san'attır" iddiasında bulunduğunu etrafa kasden yaymış, hatta camilerde bunu halka etraflıca anlatmaları için vâizleri teşvik etmiş. İskolastik zihniyetin tamamıyla esiri olan dar kafalar, Efgânî'nin getirdiği yeni fikirleri anlayamazlardı. Bir çok şeyleri hazm edenler, bunları hazmedemediler; ona saldıрмаğa başladılar.

Cemâleddin haksızlığa tahammülü olmayan, zulme karşı feveran eden ateşli bir adamdı. Konferansının böyle kötüye yorulmasına hiddetlendi, kızdı. Şeyhu'l-İslâmla muhâkemesini bile istedi. Bazı dostları Cemâleddin'e sükûnet tavsiye ediyorlardı. Fakat hakikat yolcusu olan, bu uğurda terk-i dâr u diyâr eden, müstebid hükümdarlara, İslâm ülkelerini istilâ eden müstemlekecilere kafatutan bu ateşli mücâhid, bu hasızlığa nasıl tahammül ederdi. Şeyhu'l-İslâm ise vâizlerini seferber etmiş, bu garîb misafir aleyhinde boyuna söyletiyordu.

Ders vekili Filibeli Halil Efendi. Süyûfu'l-Kavâti' adlı bir eser kaleme almış, kesici kılıçlar demek olan bu eserle boyuna kesip biçiyordu, ama mazlumların boynunu kestiğinin farkında değildi.

"Dârü'l-Fünûn'da peygamberliğin sanayiden sayıldığı bâtil iddiası ile fesâda çalışan bir müfsidin muzır telkinlerinden sâdedil müslümanlar arasında hasıl olan kötü tesirleri

3) Konferansın bu kısmını Mehmed Âkif, *Sirât-ı Müstektim*, sayı: 90 da Cemâleddin Efgânî başlıklı yazısında nakleder.

gidermek, fena izleri silmek ve merkûmun (Cemâleddîn'in) şeriat nazarında cezasının ne olduğunu göstermek için İrâde-i Seniyye-i Hilâfet-penâhi ile kaleme alındığı-Türkçe tercesininin başında söyleniyor. İrâde-i Seniyye ile olup olmadığını bilmiyoruz. Bildiğimiz bir şey varsa içindeki hükümlerin İslâm dînine uygun olmadığıdır. İslâm dîni böyle İslâm uğrunda kendini fedâ eden Cemâleddîn'leri katletmek için gelmiş bir din değildir. Eserde Nübüvvet ve hikmet (Felsefe) meseleleri ele alınıp Cemâleddîn'e hücumlar yağdırılıyor. Meselâ: "Kaail-i merkûmun mezkûr kelâmı kendi zu'munca felsefe ve hikmetin dâreyn saadetine isâl için kifâyet eder olduğuna ve bir de nebî olan zât-i şerîfin hikmet ve felsefeye muvâfık olup ana muhâlefet etmeyeceğine ve kavâidi felsefeyi hedm eylemeyeceğine delâlet eder. Halbuki her kim se bu îtikadlarda bulunur ise kâfir olur. Her müslüman ki irtidad eder; eğer tâib olmazsa derhal katlonulur."⁴⁾

Bu hikmet düşmanlığının sebebini nedir? Halbuki hikmet *Kur'an-ı Kerim*'in övdüğü birşeydir. Merhum Hamdi Yazır (*Yütil-Hikmete men yeşa'*) âyetinin tefsirinde ⁵⁾ hikmetin bütün mânalarını ne güzel anlatır. Hikmet düşmanları o satırları okusunlar da biraz hikmet öğrensiner. Burada hikmetin 23 türlü mânaya geldiği gâyet güzel izâh olunmaktadır.

Maddiyyûna red için eser yazan Cemâleddîn nasıl olur da dinsizlikle itham olunabilir? M. Reşit Rıza bu husustan bahsederken şöyle diyor: "Aklı ilimlerde yüksek olan kimseleri anlayamıyorlar, dinsizlikle itham ediyorlar. İbn-i Sîna, İbn-i Rüşd, Ebû'l-Hasen Şâzelî, Muhiddîn Arabî, Hucetü'l-İslâm Gazalî hep aynı ithama uğradılar..."⁶⁾

Büyük İslâm Şâiri rahmetli Mehmed Âkif, Cemâleddîn Efgânî'nin böyle uluorta dinsizlikle itham olunmasından müteessir olmuş, bu isnadları red için *Sırat-ı Müstekim* dergisinin Cemaziye'l-Evvel-1328-Mayıs 1326 tarihli 90. sayısında *Cemâleddîn Efgânî* başlıklı bir yazı yazmıştır. O yazıda şöyle diyor:

"Benim bugün yapmak istediğim birşey varsa o da Hazretin hâtıra-i pâkine sürülme istenilen bir lekeyi, bu levs-i bühtâni göstermek, onun mahiyetini, nereden geldiğini tetkik eylemektedir."

Bundan sonra meşhur konferans hâdisesinden bahsederek Şeyhü'l-İslâmın hased yüzünden Cemâleddîn'i küçük düşürmek için ona dinsizlik isnad ettiğini anlatıyor.

Akif, *Sırat-ı Müstekim*'in 91 inci sayısında yine Cemâleddîn Efgânî mevzuuna dönüyor ve *Hasbihal* başlıklı yazısına şöyle başlıyor:

"Geçen hafta merhum Cemâleddîn Efgânî'ye dâir bir kaç söz söylemiştim. Maksadım o büyük adama isnad edilmek istenilen dinsizliğin pek yanlış bir tevcih, olduğunu göstermek idi..."

Akif, bundan sonra şuna buna yapıştırılan tekfir meselesine temasla şöyle devam ediyor: "Müslümanlıkta en güç bir şey varsa o da bir adama dinsiz pâyesini vermekten ibaret olduğu halde fazlını, irfanını ikbalini, şöretini çekemediğimiz, yahut tarz-ı tefekkürünü kendi meşrebimize muvâfık görmediğimiz kimseleri bu hasbî rütbe ile nazardan düşürmek nedense bize pek kolay geliyor"

"Lüzûm-ı küfür başka, iltizam-ı küfr yine başka iken, yüzde doksan dokuz ihtimal doğrudan doğruya tekfirini icap eden bir adamı yüzde bir ihtimal ile kurtarmak üzerimize farz iken biz, bil'akis binde bir ihtimal-i zayıf ile yakaladığımızı dinsiz yapıp çıkarıyoruz, gerideki 999 ihtimal-i imâni nazara bile almıyoruz..."

4) *Es-Süyûfû'l-Kavâid*' arapça olup, Halil Efendinin oğlu Hayreddin Feyzi tarafından Türkçeye çevrilmiş ve basılmıştır. Korkunç ifadeler ve ağır hükümlerle dolu bir eserdir.

5) M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni, Kur'an Dili*, c.I. S. 913-929

6) M. Reşit Rıza, *Tarih'ul-Ustaz El-İmam* C. I. S. 51

“En garibi şurasıdır ki, bütün aktâr-ı İslâmiyede bu unvan ile teşhîr edilen adamların kısm-ı âzamî müslümanlığı, müslümanları müdafaaya vakf-ı hayat etmiş olan ekâbir-i ümmettir; fedâkârân-ı millettir” (7)



Cemaleddin Efgâni

1254 - 1314 H. / 1838 - 1897 M.

Kör taassubun en şiddetli düşmanı olan Akif, o gibiler için bakın ne diyor: “doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerde dinsizlik modasını hemen hemen mazûr göreceğim geliyor. Eğer dinin ne olduğunu bunlardan öğrenseydim mutlakâ İslâmın en büyük düşmanı olurdum” (8)

7) Mehmed Âkif, *Sırat-ı Müstekim*, sayı: 91, Cemâziyelevvel-1328/Mayıs 1326

8) Mehmed Âkif, *Sırat-ı Müstekim*, sayı: 95,

İşte aklı başında olan her münevverin şikâyet ettiği bu kör taassub Cemâleddin'in bu nutkunu bahane ederek hem o büyük din mücahidine ve hem de memleketin ilim ve irfan yuvası olan Dârü'l-fünuna hücumu geçti. Cemâleddin'i İstanbul'dan kovdurdu, Darü'l-fünûn'u da kapattı, Mehmed Ali Aynının *Darü'l-fünûn Tarihi* adlı eserinde, Safvet Paşanın Sadullah Paşaya gönderdiği bir mektubun sureti var. Bu mektupta Darü'l-fünunun açılışında kendi tarafından, Münif paşa ile Cemâleddin Efgânî tarafından kırâet olunan Türkçe kelimeâtten bahsederek Murad - Molla Tekkesi şeyhinin bunları âyât-i Kur'âniye ve ahâdis-i şerife zanniyle ellerini kaldırıp duâ ettiğini de kaydediyor. "Meçhûlül-efkâr ve ahval bir Efganlı'nın sun'-ı Hüda olduğunu murad ederek Nübüvvet bir san'attır demesi, güçlükle meydana gelen bir ilim ocağının lağvini mucip olmuştur. diyor. (9)

Cemâleddin Efgânî'nin bu konferansı 1287 Ramazanındaydı. Onun bir de 1286 yılında Zilka'de ayında Dârü'l-fünun'un açılışında söylediği arapça bir hitabesi vardır ki, 22 Zilka'de 1286 tarihli *Takvim-i Vakayi'de* yayınlanmıştır. O Devri aydınlatması, Efgânînin fikirlerine ışık tutması bakımından önemli olan o hitabenin tercümesini veriyorum:

"Allaha şükürler olsun ki, İslâm Devlet-i Aziziyesi (*) göklerinde nice parlak güneşler meydana getirdi; onların ışıklarıyla bütün cihanı aydınlattı; onları vükelâ yaptı ve hilafet kehkeşanına koydu. Müslüman Osmanlı imparatorluğu gökyüzünde ışıdayan aylar meydana çıkardı; onların aydınlığıyla bütün insan oğullarını nurlandırdı; onları vüzerâ yapıp adâlet bölgesine yerleştirdi. Yüksek akıllar, temiz nefes sahiplerine, hâssaten akıllı küll olan ve hidayet yollarını gösterene ve onların nurlarından nur alıp yüksek makamlara ulaşanlara salât olsun.

Kardeşlerimiz; basiret gözünü açınız; ibret gözüyle bakınız. Gaflet uykusundan kalkınız. Bilmiş olunuz ki, İslâm milleti mertebeye en kuvvetli, kıymetce en değerli idi. Akıl, dirayet ve ferasetce çok yüksekti. Mücadele ve çalışma bakımından en çetin şeylere göğüs germekteydi. Sonradan millet rahata ve tembelliğe daldı. Medrese köşelerinde, tekke bucaklarında kaldı. O derece ki iyilik nurları söneyazdı. Maarif bayrakları siline yazdı. İkbâl güneşleri, kemâl halindeki dolunay tutulmaya yüztuttu. İslâm milletlerinin bazıları, başka milletlerin istilâsı altına düştü. Onlara zillet elbisesi giydirdiler. Aziz olan milleti zellil ettiler. Bunlar hep uyanık bulunmamak, tenbellik yapmak, az çalışmak ve dirayetsizlik yüzünden oldu.

Şimdi ise, Tanrıya şükürler olsun, Emîrül-Mü'minîn ve zillü Rabbi'l-Âlemin sayesinde Allah onunla dini ve devleti kuvvetlendirdi ve onun doğruyu gören yetişkin vükelâsının ve vüzerâsının himmetleriyle bu memlekette İslâm milleti uyanmağa başladı; hertaraf aydınlandı. Neredeyse aydınlığı gözleri alacak. Saltanat-ı Muhammediyenin şeref güneşi batıtarafından doğdu, ışıkları bütün ülkelere yayıldı.

Kardeşler, Emîrül-Müminîn ve doğru yolda giden vükelâsı bizlere mektepler, hikmet evleri, ilm ü irfan yuvaları, Dârü'l-fünunlar açtılar. Biz de her maarifi elde edelim. İnsanlık merdiveninde biz de yükelelim. Kendimizi cehâletten ve hayvanlık vasıflarından kurtaralım. Bu iyiliklerinden dolayı onlara düâ etmek, teşekkür etmek bize borçtur. İzzet ve şerefe götüren kemâlâtı tahsil etmeye çalışmamız gerekir. Ömrümüzü boş yere telef etmekten sakıyalım. Fursatları kaçırmıyalım. Kendimize ve milletimize faydalı olan şeyleri bir yana bırakarak ömürlerimizi faydasız şeylerle geçirmiyelim. Geçmişlerin şerefini, gelecek nesillerin hukukunu zayi etmiyelim. Bu uğurda rahatımızı terk ederek çalışmalıyız. Bütün düşüncelerimizi, milletimizin ve ebnâ-yı cinsimizin şerefle yükselmesi için harcamalıyız. Hikmet mertebelerine götüren yollara girmeliyiz. Milletın şerefini arttırmaya çalışmalıyız.

9) Ali Cânîp, *Hayat mecmuası*, Sayı: 77, 1928

*) Ozamanın Padişahı olan Abdülazize telmih ediyor.

Kardeşlerim, artık medenî milletlerden ibret almayacak mısınız? Başkalarının yaptıklarına bir bakın. Çalışmayla maârifin sonuna, yükselmenin gayesine ulaştılar. Artık bizim için de bütün sebepler hazırlanmıştır, terakkiye hiç bir mani kalmamıştır. Ancak tembellik, akılsızlık ve cehâlet ilerlemeye engeldir. Bunları açık söyleyorum. Sonunda bu âdil devlete iltica ederek buraya göçme nimetini bana verdiğinden dolayı Allaha hamd ü senâlar ederim. Beni ve sizleri bu devletin nimetlerinin kadrini, iyiliklerini bilenlerden eyesin. Benim ve sizlerin hepimizin üzerinden rızasını eksik etmesin. Ve bu devlete ilelebed zevâl vermesin.”

17 Ramazan 1287 günlü *Takvim-i Vakayi*, Dârü'l-fünun müdürü Tahsin efendinin hasbel-icâp vazifesinden ayrıldığını yazıyor. Âli Paşanın Sadrazamlığı müddetince Dârü'l-fünun'a kilit vuramadılarsa da iki senedenberi Ramazanda verilmekte olan bu halk konferansları derhal kesiliyor. Âli Paşanın ölümü ile Dârü'l-fünun da kapatılıyor.

Cemâleddîn için hilâfet merkezi olan İstanbul haram oldu. Bilâhare arzu ettiği takdirde dönebilmek üzere İstanbul'dan uzaklaşmasına dair makam-ı sadâretten emir çıkıyor. Bu ne acı birşeydir. Sâdık tilmizî Abdu'nun dediği gibi, hakkına nâil olamayarak ve hid-detini içine gömerek İstanbul'dan ayrıldı. 1288 Muharremi başlarında Mısır'a vardı. Konferans Ramazan ayında olduğuna göre konferans hâdisesinden 3-4 ay sonra İstanbuldan ayrılmış oluyor.

Mısır hükûmeti ve aydınları Cemâleddîn'i çok samîmî karşıladılar. Bilhassa Riyad Paşa çok îزاز ve ikram gösterdi. Hükûmet kendisine ayda bin Mısır kuruşu tahsisat bağladı; herkesten sevgi ve saygı gördü. Gençler ve talebe kendisine mürâaatla ilminden, fikirlerinden istifadeye koyuldular. (*) Evi bir mektep halini almıştı. Musahabeleriyle, konferanslarıyla karanlıklar içinde bulunanlara ışık tutuyor, nura muştak genç dimağlarda birer meşale yakıyordu. Felsefe, Kelâm ilminin yüksek esaslarından bahsediyor. Heyet, Fizik, Usûl-i Fıkıh ve Tasavvuf dersleri veriyordu. Talebelerini düşünmeğe, görmeğe, anlamağa ve yazmağa teşvik ediyordu. Bu gayet mühim bir işti. O zamana kadar ihmal olunmuştu. Bu çağırı o açtı, Abdu'nun dediği gibi: Eli kalem tutan gençler ondan ders ve ilham aldı. Düşünmeyen kafalar düşünmeye, yazmayan kalemler yazmağa başladı. Mısır'a gelişi Arap ülkelerinde başlayan fikir hareketinin başlangıcı oldu. Akılları saran evhâmı bertaraf etmeğe çalıştı. Gönüller taze can buldu, basiretler aydınlandı, talebesini yazıcılığa, edebî, dinî, hükemî yazılar yazmağa teşvik etti. Onun himmeti sayesinde Mısır'da yazı yazmak sanatı ilerledi. O zamana kadar çeşitli konularda yazabilecek kalem sahipleri pek azdı. 10 seneden beri Mısır'da genç ihtiyar yazı yazarların heman hepsi ya Cemâleddîn'den veya onun talebesinden birinden ders almışlardır. Bu hakihati inkâr eden inatçı ve nankördür. Bir çokları ona hased ettiler, bazı felsefî ilimleri öğretmesi vesilesiyle ona ta'n etmeğe başladılar. (10)

Cemâleddîn vardığı yerde millî uyanış fikrini aşıladı. Her millet uyanmalıdır, diyordu. Bu da millî benliğini duymakla olur. Milli duygulardan yoksun millet ölü demektir. Millî cereyanlar islâmı sarsmaz, bilakis kuvvetlendirir. Kuvvetli parçalardan teşekkül eden İslâm camiası elbette kuvvetli olur. Onun için millî cereyanlara karşı gelmedi, Onları destekledi. Bu, şarkın uyanışında bir âmil oldu. Bazı kimseler aleyhinde bulunduğu halde o millî şâirimiz Mehmed Emin'i takdir ediyor, onu millî şiirler yazmağa teşvik ediyordu. Mehmed Emin'e imzalayarak resmini vermişti. Bu, takdirinin bir nişanesidir.

Her manasiyle İslâmın uyandırıcısı olan Cemâleddîn ateşli bir adamdı. Sözleri tesirli idi, etrafındakileri zekâsiyle, bakışlariyle, sözleriyle teshir ederdi. İstibdadın, istilâcılarının aleyhinde idi. Hürriyet istiyordu. Milletlerin gelişmesi için bunu baş şart görüyordu. İslâ-

*) İstanbul'dan taassubun kovdurduğu Efgânî'nin Mısır'da böyle takdir görmesi dikkate değer.

10) Muhammed. Abduh, *Er-red Ala'd-Dehriyyin* Mukaddemesi.

mın uyanıp gelişmesi hiç işine gelmeyen İngiltere daima bu İslâm mücahidini takip ediyordu. Mısır'da siyasî karışıklıklar oluyordu. Mısır'da İngiliz fevkâl'ade komiseri (Komiserü'l-Âli) tahriklere başladı. Ezher çevrelerindedeki Cemâleddinden hoşnut olmayanlar vardı. Çünkü Ezher'de ıslahat yapılmasını istiyordu. Bu ise dar görüşlü, mâzî perest-muteassib zümrenin işine gelmiyordu. Nihayet 1296H./1879M. Eylülünde İngilizlerin isteği ile bu garip mücahit, arkadaşı Ebu Tûrâb ile birlikte Mısır'dan çıkarıldı. Ezher'de ondan hoşnut olmayanlar var ise de Mısır'dan kovulması İngiltere ve Fransız hükümetlerinin tesiriyle, siyasî sebepler yüzündendir. Ezher Ulemâsının bunda bir tesiri yoktur. Bunu terceme-i halini yazanlar böylece açıklamaktadırlar.

Mısır'dan Hindistan'a gitti. Evvelâ Haydar-Âbâdda kaldı. Mısır'da Ârâbî isyanı, karışıklık çıktığından, bir müddet Kalkûte'de ikamete memur edildi. Orada iken meşhur Dehriyyûn risalesini kaleme aldı. Bu eseri Matematik Muallimi Muhammed Vasil'in soruları üzerine 1298/1881 de yazdı. Arâbî vakası yatıştıktan sonra İngiliz hükûmeti, İslâm memleketlerini terk etmesini kendisine bildirdi. O da Avrupaya gitti.

Cemâleddini 1300/1883 de Londrada görüyoruz. İslâm âlemi hakkında İngiliz entrikalarını yakından takip edebilmek için orayı seçtiğini söylüyor. Bu arada Amerikaya da giden ve hattâ Amerika tâbiyyetine geçmek istediği bile söylenen Cemâleddin Londrada çok kalmıyor. Değerli tilmizî ve sadık dostu Muhammed Abduh ile birlikte Paris'e geçiyorlar. Burada üç sene kaldılar ve neşriyat yaptılar. Fikirlerini serbestçe yazmaktadırlar. Cemâleddin ateşli yazılarıyla bir taraftan İslâmları uyanmağa davet ederken, diğer taraftan da İslâm hakkında çok yanlış bilgi sahibi olan garplılara İslâmî, gerçek çehresiyle tanıtmaya çalışıyor. İslâma hücum edenlere cevap veriyor, İslâm milletlerinin mukadderatına müdahale eden istilâcılara hadlerini bildiriyordu. Bu esnada Ernest Renan'ın İslâm ve ilim konusundaki konferansına cevap vererek onunla münakaşa yaptı. Renan'ın İslâmın ilim alanındaki kısırlığına dair iddialarını reddetti (11)

Renan ile tanışıp görüştüktan sonra Renan onu çok takdir etti ve onun hakkında şöyle dedi: "Onunla konuşurken karşımda İbn-i Sinâyı veya İbn-i Ruşdü görüyorum." (12)

Pariste'ki asıl neşriyatı Muhammed Abduh ile birlikte arapça olarak çıkardıkları *El-Urvetü'l Vuskâ* dergisidir. Bu derginin gayesi İslâm âlemini uyandırmak, İslâm memleketlerinde İngiltere'nin siyasî nüfuzu ile mücadele etmektir. İlk sayısı 15/Cemaziyel-Evvel/1301/13 Mart /1884 tarihinde yayınlanan bu dergi 18 sayı çıkabildi ve 8 ay devam etti. İngilizler onu idareleri altındaki İslâm ülkelerine sokmuyorlardı. Hindistan'da ve Mısır'da satışı yasaktı. Bu durum karşısında daha fazla yaşayamadı, susmak zorunda kaldı.

Cemâleddin 1303/1886 de İran Şahı Nâsiruddîn tarafından sarayında yaşamak üzere Tahran'a davet edildi. Orada kendisine yüksek vazifeler teklif olundu. Cemâleddin İranda'dır. Fakat Şah onun gündengüne artan şöhretinden kuşkulanağa başlıyor. Tabii arada hasetçi ve fesadçı unsurlar fitneçiliklerine devam ediyorlar. Cemâleddin bunu seziyor ve sıhî sebepler ileri sürerek İran'dan ayrılıyor. Rusya'ya geçiyor. Oradan da ayrılarak Avrupaya gidiyor. Avrupada seyahatta bulunan İran Şahiyle Münih'te görüşüyorlar. Şah onu yine İran'a dönmeğe ikna etmiştir. Beraber dönüyorlar. Sadra'zamın entrikaları yüzünden bu defa İran'dan feci bir surette hudud dışı ediliyor. Sığındığı türbeden alınarak hasta olduğu halde insafsızca

11) Merhum Namık Kemal de Renan'ın iddialarına cevap vermiştir. Bu eseri *Renan Müdafaaamesi* adıyla basılmıştır. 1962 de Milli Kültür Yayınları serisinde yeni baskısı yapılmıştır.

12) Şekib Arslan, *Hâdîrî'l-Âlemi'l; İslâmî C. II. S. 289*

Bu kaynak, Lothrop Stoddard'ın kitabının arapça tercümesidir. Dilimize Ali Rıza Seyfi, *Yeni Alem-i İslâm* adıyla çevirdi. Arapçasında enteresan ilâveler var.

zencirler içinde İran hududunda Hânikin'e kadar götürülüyor. Böyle feci bir surette hudud dışı edilen Cemâleddin Basra yoluyla İngiltereye gidiyor. 1308/11 Mart 1891. Afgânî, İran'ın iktisâdiyatını mahveden İngiliz Tönbek Kumpanyasının aleyhinde bulunmuş, ozaman Şia-ulemâsının Reisi bulunan Mirza Muhammed Hasan Şirâzi'ye yazdığı mektubu, imamın Tönbeki aleyhindeki fetvasında büyük rol oynamıştır. Afgânî'ye reva görülen bu gayr-i insânî ve insafsızca muamele İranlıları Şah aleyhine büsbütün tahrik ediyor. Şah'ın zulmünden ve istibdadından bıkan halk çetin mücadelelerden sonra Şahı başlarından atmışlar ve inkılap olmuştur.

1309/1892 yılında II. Abdülhamid Londra Türk sefiri vasıtasıyla Cemâleddin Efgânî'yi Türkiye'ye davet etti. O da bu davete icabet ederek İstanbul'a geldi. Bu ikinci gelişti. kendisine ayda 75 lira maaş tahsis olundu ve ikâmetgâh olarak Nişantaşında bir konak verildi.

Meşhur Fransız yazarı Henri Rochefort o sırada Londra'da sürgünde imiş; Cemâleddin'i sevenlerden imiş. Şekib Arslan'ın beyanına göre Cemâleddin'in İstanbul'a gitmesinden endişe duymuş, (13) *Hayatının Maceraları* adlı eserinde Cemâleddin için şöyle diyor: "O peygamber sülalesindedir, kendisi de peygambere çok benzeyenlerden sayılır."

İlk zamanlarda işler gayet iyi gidiyor. Efgânî, padişahla görüşüyor, Cuma namazını onunla kılıyordu. Fakat kendini çekemiyen bir zümre belirdi. Efgânî Padişah'a bukadar yakın olunca kendileri arka plânda kalanlar olmuştur. Bu işten en çok gocunan ve kuşkulanan da meşhur Ebulhüdâ idi. Âdeti vechile Cemâleddin'i küfürle, zındıklıkla ithama başladı. Maksudı onu gözden düşürüp kendisi yine ön plânda kalmak, başrolde oynamaktı, Neşrettiği bir risalede kendisine rakip gördüğü üç kişiyi kötülemekte, onların aleyhinde bulunmaktadır. Fadl Alevî Hadramî, Şâzelî şeyhi Zâfir ve bir de Cemâleddin Efgânî. Bu zatların üçü de Abdülhamid'in yakınlarından sayılırdı. Bilhassa Cemâleddini dinsizlikle, itikâtsizlikle itham etmektedir. Misal olarak gösterdiklerine bakın: Efgânî Boğazda Bendlere gider, oranın temiz havasında gezinti yaparmış; bu gezinti gayet hoşuna gittiğinden bir defa:

"Hacıların Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi ben de Bentlerdeki ağaçları tavaf ediyorum" demiş. Bununla bentlerin güzel manzarasından duyduğu hoşnutluğu anlatmak istemiş. Fakat Ebû'l-Hüdâ bunu dinsizlik delili olarak yakalamış. Aczin ve taassubun başka hüneri yoktur. Ebû'l-Hüdânın Efgânî hakkındaki kini ölümünden sonra bile sönmemiştir. 26 Recep 1316 tarihinde Menâr sahibi Reşid Rıza'ya yazdığı bir muktupda: Dergisinde Cemâleddin'i medh u senâ ettiğinden dolayı ona kızdığını açıklıyor ve o, dinsizin biriydi, diyor. (14)

Efgânî İstanbul'da hasetcilerin kininden, hafiyelerin tākibinden kurtulamaz bir hale gelmiştir. Bir defa Abdullah Nedim ile Kağıt-hanede Hidiv Abbas Hilmi'ye ratslamışlar ve orada bir ağaç altında çeyrek saat kadar konuşmuşlar. Hafiyeler bunu Abdülhamid'e hemen yetiştirmişler: Efgânî, Abdullah Nedimle Hidiv'e ağaç altında biat ettiler; onu Halife tanyacaklar."

Abdülhamid bunu telmih yoluyla Efgânî'ye sormuş:

— Hilâfeti yine Abbâsi halifeliğine mi çevirmek istiyorsunuz?

Efgânî şöyle cevap vermiş:

— Hilâfet benim elimde bir yüzük değil ki, onu istediğimin parmağına takabileyim? (*)

13) Ş. Arslan, *Hâdîru'l-Âlemi'l-İslâmi* C.II, s.294

14) M.R.Rıza *Târihu'l-Üstâz El-İmam*, c I, s. 90.

*) 1892 de Hidivin İstanbul seyahatında Ahmed Şefik ile Ahmed Cevdet Paşa, Mısır ile Türkiye arasındaki gergin durumdan birbirlerine dert yanarlar. Abdülhamidin kızını Hidive vererek arada kurulacak sühriyet münasebetiyle dostluk bağlarını kuvvetlendirmeyi düşünürler. Fakat Ebulhüdâ buna mani' olur: Hidivin erkek çocuğu olursa halifelik iddiasına kalkışır, diyerek Hamidin vehmini körükler ve bu dünürlüğü bozar.

Son devrin arap milliyetçilerinin hilâfetin Osmanlı Türklerinden alınması için harekete geçtikleri bir gerçektir. I. Cihan Harbinde arapların Türklere karşı ayaklanması da bu maksadladır. Olaylara sathî bakanlar, arap ısyanına sebep, Cemal Paşanın Suriyede sert bir idare takip etmesini göstermeye çalışıyorlar. Bu yanlış bir görüştür. Cemal Paşa Suriyede bal gibi bir idare yürütseydi ısyan yine olacaktı. Çünkü araplar bu işe çoktanberi hazırlanmaktaydı. Cemal Paşa bunu bildiği için ısyanı önlemek maksadıyla tedbir kabilinden öyle hareket etti. Ahmet Şefik Paşanın *Müzekkîrâtü fi Nısfı Karn* adlı eserinde kaydettiği ve Ş. Arslan'ın *Hâdîru'l Âlemi'l İslâmî* ilavelerinde belirttiği gibi, arapların Türklere karşı harekete geçmeleri, hilâfeti kenilerine almaları için eskidenberi çalışmalar vardı. 1912 yılında Şerif Hüseyin'in isteği ile Mısır prenslerinden biri, fevkalâde salâhiyetle Londraya gönderilip hilâfetin Türklere alınması hususunda İngiliz makamlarıyla müzakerelere başlanıyor, fakat bu fikri İngilizler pek benimsemiyorlar. (15)

I. Cihan Harbinin başında da Şerif Hüseyin İngilizlere ittifak teklif etmiş de İngilizler harbi çabuk kazanırız ümidi ile bu işe yanaşmamışlar; harp uzayınca araplarla anlaşmak zorunda kalmışlar ve Şerif Hüseyin de ısyan bayrağını kaldırmıştır.

Hilâfet meselesinin arasıra bahis konusu yapıldığını ve bunun da İngilizlerin işine yaradığını tarih gösteriyor.

Mısrıda A'râbî ısyanı çıkınca Bâb-ı Meşihattan: "A'râbî devlete karşı gelmiş bir âsîdir." diye fetvâ çıkar. Bu fetvâyı ozaman İstanbul'da arapça olarak yayınlanan *El-Cevâib* gazetesi neşreder. İstanbuldaki İngiliz sefiri bu sayıdan bir milyon nüsha alarak Hindistanda müslümanlara tevzi eder. Maksud açık. Hind müslümanlarına: İngilizlere itaat edin, Mısrıda bize ısyan eden A'râbî âsî ilân edildi, siz de böyle bir şey yaparsanız âsî sayılırsınız, işte; fetvâ" demek isteniyordu. Ne acı ki, hilâfet makamından İngilizler kendi çıkarlarına, müslümanları idareleri altında tutmak için böyle faydalanıyorlardı. İngilizlerin şarkta hâkimiyetlerini devam ettirmek için bazı din adamlarını âlet ettikleri bir gerçektir. Kâdiyânîliğin kurucusu olan Mirzâ Gulam Ahmed bunlardan biridir. İngilizlere yaranmak için Kur'anı kasdan yanlış tercüme etmişlerdir. "Allaha itaat edin, Rasûlüne ve sizden olan ülü'lemre de itaat edin." (16) âyetinden *Sizden* kelimesini atarak mutlak bırakmışlardır ki, bu İngilizlere de itaata şamil olan bir tabirdir. Cmâleddîn böyle şeylerin şiddetle aleyhinde olduğundan İngilizlerin takibinden kurtulamadı ve hiç bir yerde rahat bırakılmadı.

Efgânî, istibda'dın en büyük düşmanıydı. Ozaman İrani koyu istibdadı altında tutan Şah aleyhinde bulunması, Hamidin canını sıkardı (17) İran sefiri de Efgânî'nin bu tutumundan şikâyetçi idi. Bir gün Abdülhamid huzuruna davet ederek Efgânî'ye bu meseleyi açmış, Efgânî şöyle cevap vermiş: — Şahı mezara sokmadıkça ondan vazgeçmek niyetinde değilim.

15) Ş. Arslan, *Hâdîru'l Âlemi'l İslâmî*, C. IV. S. 391.

16) Nisâ sûresi, Âyet: 58

17) O devirlerde aydınlarda hürriyet fikri uyanmış, istibdât aleyhdarlığı kuvvetlenmişti. Gerek İran Şahının, gerekse Osmanlı Sultanı Abdülhamidin müstebidce idaresini kimse beğenmiyordu. Bu istibdad aleyhdarlığı umûmî idi. İslâm şâiri Mehmed Âkif, Midhat Cemalle müşterek *Acem Şahu* adlı manzume yazarak İrandaki istibdadı kö-tülüyordu. Bu manzume birinci *Safahat*'tadır. Onun ardısıra Abdülhamid devri için yazdığı *Istibdad* şiiri gelir. Birinciye Midhat Cemalle birlikte yazmışlardı, bunu Midhat Cemalle ithaf ediyor: Âkif burada Hamid ve istibdâd devri için çok ağır mısralar kullanır:

Yıkıldın gittin amma ey mülevves devr-i istibdâd,

*

Semâlardan yüksek tuttunuz bir zill-i mebûmî

*

Ne mel'ünsün ki rahmetler okuttun rûh-ı İblîse

Fakat mademki Emîru'l-Müminin Halife Hazretleri emir buyururlar, ona itaat etmek gerek.

Şarkta hürriyet fikrini yayan ve istibdadı devirmeğe uğraşanlardan olan Efgânî, Hamîde karşı bu sözleri çekinmeden söylüyor. O gayet ateşli, sözünü sakınmıyan bir adammış. En sâdik talebesi Muhammed Abdu onu şöyle tasvir ediyor: Nice defalar, zekâsının yaptığını hiddeti yıkmıştır. Evham içinde yüzen Hamide çekinmeden söylediği bu sözler Hamide Efgânîye karşı bir şüphe uyandırmaktan hâli kâlmassa gerek. Reşid Rızanın kaydettiğine göre ozaman şarkın bu iki müstebid hükümdarı olan Şah ile Abdülhamidin tahtlarından indirilmeleri lüzumundan bahseder ve bu ikisinin hal'i, ayakkabı çıkarmak kadar kolay bir şeydir' demiş. (18)

Vaktiyle Efgânî, Kazvinde hapishanede Rıza Aka Han adında biriyle tanışmış. Bu adam İstanbul'a geldiğinde Efgânî'yi ziyaret etmiş, Nâsiruddin Şahın kötü idaresinden bahsetmişler. Birkaç ay sonra (1896 da) Rıza Aka Han, Şahı öldürmüş. Ve öldürürken de şarkta istibdad düşmanı, hürriyet âşkı olan Cemâleddîni hatırlayarak: "Al, Cemâleddîn aşkına!" demiş. Bu yüzden Cemâleddîn'in de bu sükasda işinde parmağı olduğu zannı uyanmış. Tahkikatta Cemâleddîn ve diğer iki kişi bu işte teşvikçi olarak tesbit olunmuş imiş. İran ŞahıBâb-ı Âliden bunların üçünün de teslimini istemiş. Abdülhamid, Cemâleddîni teslim etmemiş' diğer ikisi teslim edilmiştir. Hamidin Efgânîyi koruduğu görülüyor.

Fakat Efgânî artık töhmet altındadır. Durumdan o da rahatsız olmaktadır. İstanbulda İngiliz sefaretî müsteşarı Fils Morise haber salarak kendisinin İstanbul'dan çıkmasını sağlaması ricasında bulunur. Abdülhamid bunu duyunca, İslâmın izzet ve şerefi namına bunu yapmamasını, bir ecnebi himayesine sığınarak Halifenin haysiyetini bu derece kırmamasını istemiş. Bunun üzerine Efgânî bu fikrinden vazgeçmiş. Fakat iş bu raddeye geldikten sonra rahatı büsbütün kaçmış. Konağında âdetâ göz hapsinde yaşar gibi bir hale gelmiş. Bu tarz yaşayıştan hiç memnun olmadığını, kendisiyle görüşen bir Alman seyyahına açıkça söylüyor. Husûsi müsaade almadan kimseyle görüşemiyordu. İşte bu sırada çenesinde kanser çıkmış. İrade-i seniye ile Saray doktorlarından Kamburzâde İskender Paşa ameliyyat yapmış. Fakat ameliyat başarılı çıkmamış. Efgânî hakkın rahmetine kavuşmuş. Bu yüzden ortaya dedikodular yayılmış. Mâverdi'nin Ahkâmü's-Sultâniyye'sini terceme eden müsteşrik Komte Lavn Ostrorog'un Şekib Arslana söylediğine göre Cemâleddîn ile aralarında dostluk varmış. Ameliyattan sonra kendisini çağırarak ameliyatı kontrol etmesi için bir doktor göndermesini rica etmiş. Gelen doktor ameliyatın gerektiği gibi yapılmamış olduğunu, temizliğe itina gösterilmediğini söylemiş. (19) Kamburzâdenin metin seciyesini tanıyanlar, onun böyle bir vicdansızlığa âlet olacağına ihtimal vermiyorlar. Ancak Iraklı bir dış doktoru varmış, Cemâleddîn'in dişlerini muayene için sık sık gelirmiş. Zabtiye Nezareti bu adamı para ile satın alarak Cemâleddîne karşı hafiyeye olarak kullanırmış. Bütün şüpheler onun üzerinde toplanmakta. Cemâleddîn'in ölümünden sonra daima düşünceli, kederli bir hali varmış. Ameliyatı bunun bozduğu söyleniyor. Bu işte Cemâleddîni çekemeyenlerden olan Ebu'l-Hüdânın parmağı olduğu kuvvetleniyor. Yoksa Şâir Eşrefin bir hicviyyesinde dediği gibi, Abdulhamidin bir kahvesini içmekle zehirlenmiş değildir.

18) M. Reşid Rıza, *Târihu'l Üstâz El-İmâm*, C. I. S.71

Hal'i kelimesi ayak kabı çıkarmak manasına da olduğundan Halifenin hal'ından bahsederken böyle demiş. Bu münasebetle vaktiyle Eşref Edip tarafından yayınlanan *Âlem-i İslâm* adlı eserde şu söylentiye okuyoruz: (El-uh detu ale'r-râvî)

"Abdülhamid halî'den çok korkarmış. Hali' manasını andırıldığı cihetle Kunuttan (ve nahleu) kelimesini okudukça tüyleri ürperirmiş, Hattâ bir zamanlar o kelimenin düâ-i Kunuttan silinmesi hakkında tasavvuratta bulunduğu meşhurdur. Bil'âhare başına geldi."

Abdurreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm*, C. II. S. 168

19) Ş. Arslan, *Hâdru-l Âlemi'l İslâmî*, C.II, S. 297

Cemâleddîn'in vefatı 1314/1897 yılı 9 Mart günündedir. Nişantaşında Teşvikiyye camiinde namazı kılınarak Maçkada Şeyhler mezarlığına defnolundu. Nur içinde yatsın.

Mezarı, İslâm dostu Amerikalı Mr. Charles Crone tarafından, Müzeler Müdürü rahmetli Halil Beyin tensipleri vechile, 1926 yılında yaptırılmıştır.

İşte İslâmı uyandırmak için çalışan bir zekânın sayfaları böylece kapandı. O, Müslümanların geriliğine, derin gaflete dalmalarına pek üzüldü. Müslümanların ahlâkı o derece bozulmuş ki, islâh ümidi bile yok, meğerki eskiler temizlenip yeniden yaratılan yeni bir nesil meydana gelsin, derdi. Tarihte İslâm islâhatçısı olarak anılacak.

Ömrü mücadelelerle, seyahatlerle, sürgünlerle geçti. Bir yerde oturup dinlenemedi. Evlenmedi. Abdülhamit ona evlenmesi teklifinde bulununca şöyle cevap vermiş:

— Ben şimdiye kadar ömrümü garip bir kuş gibi dal üzerinde geçirdim, Ömrümün sonunda nasıl yuva yapayım?

Vardığı yerde sözleriyle, yazılarıyla müslümanları uyandırmak için oğraşan bu mücahid adamın bu yüzden başına gelmedik hal kalmamıştır. İstanbula geldiği zaman kendisine ne gibi arzuları olduğu sorulunca:

— Kalem, kâğıt, mürekkepten başka ne gönderilirse teşekkür ederim. Cevabını vermiş. Bu sözün taşıdığı mana çok incedir.

O yüksek bir âlim değil, fakat büyük bir mütefekkidir. Hizmetleri büyük oldu. Fazla eser bırakmadı, fakat dağınık milletleri birleştirmeye çalıştı. En mühim eseri Maddecilere karşı yazdığı eseridir. Bunu Mısır müftüsü Muhammed Abduh farscadan arapçaya çevirmiş ve 1312 de *Er-Red Ala'd-Dehriyyin* adıyla Mısırda basılmıştır. Bu eseri Şamlı Münir efendi Türkçeye çevirmiş ve bu tercemeyi Cemâleddîn gözden geçirmiş, bir mektup ile Abdülhamide kendisi sunmuştur. Bu nusha Yıldız Kütüphanesinde olup basılmamıştır. Eserin Aziz Akpınarlı tarafından yapılan tercümesi 1956 da Dinayet İşleri Başkanlığınca yayımlanmıştır. Dr. İsmail Mazhar, Melka's-Sebil adlı eserinde bu kitabı ilmî metodlara pek uygun bulmamakta ise de yazıldığı zaman göz önünde tutulunca değeri anlaşılır.

Cemâleddîn islâhat isteyen, inkılâpçı ruhlu bir adamdı. Müslümanların daldıkları zillet ve gerilik içinden silkinip kalkınabilmeleri için derhal inkılâp istiyordu. Zaman kaybına razı değildi. İstiklâl Marşı şairimiz Mehmed Âkif Ersoy, Efgânî'nin bu inkılâpçı cephesini *Safahatın* altıncı kitabı olan *Asım*'da Türk gençlerine anlatmaktadır, yazımızı o mısra'larla bitirelim:

Gâlibâ söyledığım yoktu? Evet, hiç yoktu:
Mısırın en muhteşem üstâdı Muhammed Abdu,
Konuşurken neye dairse Cemâleddînle,
Der ki tilmizine Efgânlı:

—“Muhammed, dinle.

İnkılâp istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâmı da kaldırmazsak,
Nazariyyat ile bir şeyler olur zannetme..

— “Şüphe yok, hakk-ı semûhileri var üstâdın..

Gidelim bir yere, hattâ şu bizim Súdana,
Yeni bir medrese te'sis edelim urbana.

Daha üç beş te faziletli mücâhid bulalım,
Nesli tehzip ile, i'lâ ile meşgûl olalım;

Çıkarıp gönderelim, hasılı, şeyhim, yer yer,
Oradan Âlem-i İslâma Cemâleddinler.”

— “Bu, fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmiyorum..
Yirmi günlük işe bak sen.”

Cümlesi nûr içinde yatsınlar.

17 Nisan 1962

KUR'ANI KERİM VE SÂBİİLER

Dr. İSMAIL CERRAHOĞLU

a - *Kur'anda Sabiiler :*

Kur'anı Kerimde Sâbiilerden üç yerde bahsedilir. Bakara suresinin 62 nci ayetinde, "İman edenlerle, Musa dinini kabul edenler, Nasraniler, Sâbiiler içinde Allaha ve ahiret gününe inananlar ve yararlı işler işleyenler, nezdî İlahideki mükafatlarına erecekler ve hiç bir korkuya uğramıyacaklar, hiç de mahzun olmayacaklardır". Mâide suresinin 72 nci ayeti de, yukarki ayetle aynı anlamdadır. Yalnız "Sabiiler" kelimesi "vav" harfi ile merfu ve "nasraniler" kelimesiyle yer değiştirmiştir. Hac Suresinin 17 nci ayetinde, "İman edenler, Yahudi olanlar, Sâbiiler, Nasraniler, Mecûsiler, Müşrikler yokmu, Hak Taâla herşeye hakkile şahittir" diye buyrulmaktadır.

Acaba bu Sâbiiler kimlerdir? Bunların, iman edenler, Yahudiler, nasraniler ve müşrikler arasındaki yeri nedir?

Bakara ve Mâide surelerindeki ayetlerde, İman edenler, Yahudiler, Sâbiiler, Nasara diye dört sınıf zikredilmiştir. İman edenlerin, diğer üç gurubla zikredilmesi ayrı bir hususiyet arz etmektedir. Buradaki iman edenlerden maksat, hakiki ve samimi müslümanlar olmayıp, görünüşde mü'min hakikatte ise münafık olan kimselerdir. (1) Çünkü, müslümanlık, zâhiren iman etmekten ibaret değildir. Zâhiri bir müslümanlığın, Yahudi, Nasara ve Sâbiilerden büyük bir farkı olamaz. Hakiki iman olmadan, yapılan iyi işler dünya için faydalı olsa bile, ahiret için müfid olamaz. Devletin idaresi altında, müslim ve gayrı müslimler bulunabilir. İslam devletinde, herkes mensub olduğu diyanetle tanınır yani din hürriyetine büyük ehemmiyet verilirdi. Bunlar, İslama girmeleri için zorlanamaz, akidelerine karışamaz ve kendi diyanetlerine karşı mes'ul addedilirlerdi. Bu suretle vazifesini yapan bir gayrı müslim, bir mümin gibi ve hatta ondan daha ziyade dünya nimetine sahip olabilirdi. Fakat İslamın vâdettiği saadet yalnız bu yönden değildir, bundan başka âhiret ciheti de mevzu bahistir. Bu iki suredeki ayetler, iki bölümde mülâhaza edilebilir. Birinci bölüm, Yahudi, Sâbiî ve Nasaraya dünyada, Müslümanlarla beraber adalet ve hürriyet vâdeden bir müjde ile, zahiri Müslümanlara ise bir tehdidi ifade etmektedir. İkinci bölüm, hakiki müslümanlara mutlak bir tebşiri ihtiva etmektedir. Kısacası, birinci kısım, İslam şeriatının dünyaya taalluk eden hükümlerini, ikinci kısım ise hakiki imana sahip olanların âhırtteki dini ahkâmını ifade etmektedir.

Kur'anı Kerimin bahsettiği Sâbiilerin kimler olduğu hususunda gerek müslim gerekse gayrı müslim müelliflerin vermiş oldukları haberler çok çeşitlidir. Biz bunların hangi din sâliki olduğunu tetkike geçmeden evvel, araplar indinde "Sâbiî" kelimesinin delalet ettiği mânâyı araştırmamız lüzumludur.

b- *Sâbiî Kelimesinin Anlamı :*

Arapçada, "Sabee" kökü, "bir dinden çıkıp diğer bir dine girme" veya "haktan batıla meyiletme" (2) yahut Ebu Hayyan (654-746/1256-1345) nın ifadesine göre "meşhur bir dinden

1) Ez-Zamahşeri, el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-Tenzil, Kahire 1373/1953, I.109.

2) Fahrüddin er-Razi, Mefatihü'l-Gayb, İstanbul, 1307, I.548; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Beyrut, 1374 1955, I.108; Ebu's-Suud, İrşadu'l-Akli's-Selim, (Mefatihü'l-Gayb hâmişinde), I.550; Ahmed b. Muhammed el-Feyyumi, Kitabü'l-Mişbahi'l-Munir, Mısır 1316, I.152; El-Cevheri, es-Sihah, Mekke 1376/1956, I.59; ez-Zebidi, Tâcu'l-Arus, Mısır 1306, I.86; Ebu Ubeyde, Mecazu'l-Kur'an, Mısır 1374/1955, I.43; ez-Zamahşeri, Esasu'l-Belağa, Mısır, II.2; el-Keşşaf, I.109.

çıkıp, diğer bir dine girmeye" denir.(3). Kureyşliler, gerek Hazreti Peygambere, gerek sahabeye Mekkenin müşrik dinini kabul etmeyip, yeni bir din olan İslamiyete girdikleri için, onlara "Sâbiî" demişlerdi. Benû Cezîme kabilesi müslüman oldukları zaman, İslam olduk manasına "saba'nâ, saba'nâ" diye bağırışlardı. (4) Peygamber zamanında müslüman olan kimselere, müslüman oldu mânasına "kad sabee" diyorlardı. (5) Keza Ebu Zer el-Gıfârî (Ö. 32/652) nin müslüman oluşunu bildiren haberde aynı kelimenin kullanıldığı görülür. (6)

Fakat bu "Sâbiî" kelimesinin, müslümanlar tarafından iyi karşılanmadığını ve bu lafzı reddettiklerini müşahade etmekteyiz. Kureyş müşrikleri, müslümanlarla alay etmek ve onları rencide etmek için bu kelimeyi kullanıyorlardı. Cemil b. Ma'mer el-Cumahi, Hazreti Ömer (Ö. 23/644) in müslüman oluşunu, Kureyşe "Ey Kureyş bakınız, Ömer İbnü'l-Hattab Sâbiî olmuş" diye bildirince, Ömer, yalan söylüyorsun "ben müslüman oldum" demiş ve bu lafzı reddetmişti. (7) Benu Hanife reisi, Sumame b. Asal müslüman olunca, ona Sâbiî mi oldun diye sorulmuş, o da cevaben hayır, fakat "müslüman oldum" demişti. (8) Yukarıda zikrettiğimiz Benu Cezîme kabilesinin, hangi hal ve şartlar altında, islam olduk manasına "saba'na saba'na" dediklerini bilemiyoruz. Onların "saba'na" demeleri, her halde eski dinimizden yeni dine meylettik mânasında olsa gerektir.

c - Sâbiîlerin Menşei :

Sâbiîlerin menşe'lerinin ne olduğu üzerinde ihtilaf edilmiş onları Hazreti Nuha, Şit'e ve İbrahim Peygambere ulaştırırlar olduğu gibi, yine onları kitâbilerden olan yahudi ve hıristiyanlığa intisab ettirenler de vardır. Fakat hakikat olan şey, onların çok eski bir diyanete sahib olmalarıdır. Kur'anı Kerimin ifadesinden de anlaşıldığına göre, Sâbiîler hususi dinleri olan bir cemaattir. Zira onlar, orada müstakil din sahipleri arasında zikredilmişlerdir. Eş-Şehristani (469-548/1071-1153) Sâbiîleri, İbrahim peygambere tâbi olan Hunefanın mukabili olduğunu söyler (9). İbn Hazm (383-456/993-1064) da, Onlar, Hazreti İbrahim'in peygamberliğini kabul etmezler demektedir.. (10) El-Mes'udi (Ö.346/957) nin ifadesinden de anlaşıl-

3) Ebu Hayyan el-Endelusi, Tefsiru bahri'l-Muhit, Mısır 1328, I.239.

4) Lisani'l-Arab, I.108; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Mısır 1376/1956, I.104; Ahmet İbn Hanbel, Musned, Mısır 1313, III.492, IV. 341; Mefatihü'l-Gayb, I.549; et-Taberi, Camiu'l-Beyan, Mısır 1374 II. 146; Tacu'l-Arus, I. 86; Cevat Ali, Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam, Bağdad 1377/1957, V.368-369; Encyclopaedia Britannica, XXIX,790 (Makalemizde adı geçen İngilizce eserlerden, Asistan Esad Çoşan'ın yapmak lutfunda buldukları terceme ile faydalandık. Kendilerine burada teşekkür ederiz.)

5) Lisani'l-Arab, I.108.

6) El-Buhâri, el-Câmiu's-Sahih, Mısır 1345, IV. 221-222.

7) İbn Hacer, el-Isabe fi Ternyizi's-Sahabe, Mısır 1358/1939, I.246; Mahmud Esad, Tarih-i Dini İslam, Ist. 1327-1329, III. 205.

8) Musnedu Ahmed, II. 452

9) Ferid Vecdi, Dâiretu'l-Maarif, V. 426; el-Milel ve'n-Nihal (el-Fasl haşiyesinde) II. 76.

10) İbn Hazm, el-Fasl, Mısır 1347, I. 84.; El-Mes'udi, et-Tenbih ve'l-İşraf adlı eserinde Sâbiîliğin, Hunefa karşılığı olduğunu ve ~~hıristiyanlığı~~ hıristiyanlığı kabul etmeden evvel 374 sene 3 ay müddetle Sâbiî hükümdarlar tarafından idare edildiğini zikreder. (s. 106). İbnu'n-Nedim, Halife Hârûn er-Reşid'e tercüme edilen münzel kitaplardan biri dolayısıyla, bu kitabın sâlikleri, İbrahim Peygambere inanan ve ondan suhulflar alan sâbiîlerdir, demektedir. (Bkz. el-Fihrist s. 32).

Müsteşriklerden bazısının hunefa hakkındaki görüşleri başkadır. Onlara göre hunefa, hıristiyan dinine girip, bu dinin esaslarını eski adet ve itikadlarla karıştıran bir nevi nasrani şiasıdır. Onlar aslında hıristiyanlığa muhalefet edip, bir Allaha inanırlar ve Allah için bir evlat kabul etmezler (Bkz. Cevat Ali, Tarihu'l-Arap Kable'l-İslâm, Bağdad 1377. VI. 291). Bu hanif kelimesinin Âramiceden geldiğini ve yıldızlara tapan Sâbiî ve müşrikliği ifade ettiğini söyleyenler olmasına rağmen, Kur'anı Kerimde geçen hanif ve hunefa lafızlarının daima tevhid ve müslüman kelimesinin müradifi olarak kullanıldığını görmekteyiz (Bkz. Bakara suresi 135; Âli İmran Suresi 67; Yunus suresi 105; Nahl suresi. 120; Hâc suresi 31; Beyyine suresi 5.)

diğna göre Harran sâbiilerinin heykelleri arasında, İbrahimin babası Âzer'in de bulunması, onların, İbrahime muhalefet ettiklerini gösterir. (11) Yine aynı müellif, bu mezhebi ihdas edenin de ismini vermektedir. (12) Sâbiilerin, Hazreti Adem, Nûh, Hermes=İdris, Azimun=Sis, Yahya gibi zevatı peygamber addettikleri zikredilmektedir. (13)

Anlaşıyor ki, Sâbiilik, esas itibarile münzel olması melhuz ve fakat zamanın geçmesiyle muhtelif dinî, felsefî ve siyasî tesirler altında kalarak değişikliğe uğramış ve gizlilik iktisab etmiş bir mezhebdir. Bu bakımdan mezheb tarihçileri onları incelerken ilk ve sonraki Sâbiiler diye ele almaktadırlar. İlk Sâbiiler daha ziyade Keldaniler ve Süryanilerdir. Muhammed Hamidullah da onların menşeinin Babilonyalı olduğunu ifade etmektedir. (14) Sonraki Sâbiiler ise, Yunan, Yahudi, İran, Roma ve İslâm tesiri altında kalmış Mezopotamya kavimlerinin enkazıdır. İslâm idaresi altında iken, bunların toplu olarak buldukları yerler, Harran ile Basra civarındaki Betayih mıntıkasıdır.

Ekseri müsteşrikler, Kur'anda geçen Sâbiilerin, Hazreti Yahya'ya tâbi olan Mandéenler olduklarını ileri sürmektedirler. Carra De Vaux, İslâm Ansiklopedisindeki makalesinde, "sâbiî isminin bir birinden farklı iki fırkaya işaret edildiğini zikrettikten sonra, Kur'anda geçen sâbiiler, vahyedilmiş bir kitaba mâlik olan yahudiler ve hristiyanlar arasında temsil edilmiştir, görünüşe göre bunlar Mandéénlerdir" demektedir. Bunu teyid için de sâbiî kökünün "s-b-" olduğunu, bunun da daldırma "vaftiz" mânasına geldiğini iddia etmektedir. (15)

Yukarıda, Bakara ve Mâide surelerindeki sâbiiler kelimesinin birinde "ya" ile mansub, diğerinde ise "vav" ile merfu olduğunu söylemiştik. M. Kasımürski'nin Kur'an tercümesine, giriş ve notlar ilâve eden G.H. Bousquet, bu iki ayetteki irab farkını bir nisbet farkı addederek, Sebéenler mutaassıb hristiyanlardır. Bunları yıldızlara tapan ve müşrik olan Sabéit'lerle karıştırmamak icab eder diye ihtarda bulunmuştur. (16) Gerçi ileride görüleceği gibi, Sâbiiler adı altında biri ehli kitab, diğeri müşrik iki sınıf bulunduğu zikredileceğine göre, bu ihtar pek esassız değilse de, bu iki kelimeyi farklı anlamlarda göstermekte doğru değildir. Bu, her iki ayetteki yahudi veya nasara lafızlarını ayrı ayrı göstermek gibi bir şey olur.

Adı geçen Kasımürski tercümesi esas alınarak meydana getirilen "Le Koran Analysé" adlı eserde, bu iki ayet, tolérance bölümüne konulmuş ve altınada şöyle bir hâşiye ilâve edilmiştir: "Eski müslüman müctehidler Bakara ayetinin, Mâide ayetile nesh edilmesini istiyorlar. Bu ise mezheb taassubunu her mikyasın haricine çıkarmaktadır....." (17). Edouard Montet de, Nesh teorisinin, Kur'andaki tenakuzları göstermemek için, müslüman ilâhiyatçılar tarafından ihdas edildiğini ve bu ayetinde nesh edilmiş olduğu fikrinde olduklarını zikreder. (18)

Burada şunu söylemeliyiz ki, ne eski ne de yeni islam âlimlerinden hiç biri, bu iki ayetin birbirile nesh edilmiş olmasını ne istiyorlar ve ne de tasavvur ediyorlar. İslâm âlimleri, iman

11) El-Mes'udi, Murucu'z-Zeheb, Mısır 1367/1948, II.247.

12) Aynı eser, I. 223.

13) Fazla malûmat için bkz. Es-Seyyid Abdu'r-Razzak el-Haseni, es-Sâbiûn fi Hâdirihim ve Mâdihim, Sayda 1374/1955; Abdu'l-Kahir el-Bağdadi, el-Farku Beyne'l-Fırak, Mısır 1376/1948, s. 177; el-Mi'el ve'n-Nihal, II.112; Encyclopédie de l'Islam, IV.22-23.

14) Muhammed Hamidullah, Le Coran, Paris 1959, p. 13.

15) Encyclopédie de l'Islam, IV.22 (Kur'andaki Sâbiilerin, Mandeenler olduğu hususunda fazla malumat için bkz. Encyclopaedia of Religion and Ethics, VIII. 390, VI. 519; Encyclopaedia Britannica, XXIX. 790; Edouard Montet, le Coran, Paris 1949, p.82, 198.)

16) M. Kasımürski, Le Coran (Bibliothèque Charpentier), II.600.

17) Fazla tafsilât için bkz., Muhammed Hamdi Yazır, Hak dini Kur'an Dili, İstanbul 1935, II.1744 (Jules la Beaume'nin le Koran Analysé adlı eseri, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki tarafından Tafsilu Ayatü'l-Kur'an adile arapçaya çevrilmiş, fakat fransızca aslındaki hâşiyeler nakledilmemiştir).

18) Edouard Montet, Le Coran Paris 1949, p. 198 (hâşiye)

esaslarında nesh mümkün olmadığına ittifak etmişlerdir. İman hususundaki Kur'anın bir ayeti, diğerini nesh değil, bilakis tasdik eder. İslâmda neshin mevzuu, zaman ve mekan ihtilaflarıyla değişmesi icab eden fer'i hükümlere âid olur. Halbuki bu iki ayet furuattan değildir. Sonra bu iki ayette ayrı iki hüküm de yoktur. Hangisi hangisini nesh edecek. Burada neshin mevcudiyetini ilan etmek, garezkârlık ifade etmekten başka bir şey değildir.

d - Akideleri

Muhtelif ceryanlar altında kalmış olan sâbiilerin akideleri hakkında denilenler çok çeşitlidir. Bu husustaki rivayetler daha ziyade deliller ikame edilmeden zikredilmiştir. Ebu'l-Ferec (623-685/1226-1286) onlar hakkında "Sâbiiliği tetkik ettik, onların daveti eski Keldanilerinki ile aynıdır" demektedir. (19) Bu hususta daha geniş malûmatı, eş-Şehristani şöyle anlatmaktadır. (20) "Hazreti İbrahim zamanının da insanlar Hunefa ve Sâbiî diye iki guruba ayrılıyordu. Sâbiiler, hakim, sâni, müdebbir bir Allahın, âlemleri yarattığına inanırlar. Fakat böyle bir Allaha ulaşmak çok zordur, ona ancak mutavassıt olan ruhanilerle ulaşılır derler. Çünkü ruhaniler temiz ve mukaddes olduklarından Allaha daha yakındırlar. Hunefa ile sâbiiler arasında, beşeri nübüvvetle, ruhani nübüvvetin efdaliyeti meselesi üzerinde müna-kaşalar yapılmıştır. Hunefa, Allahla bizim aramızda, beşerden bir mutavassıtla ihtiyacımız olduğunu söyler Bu, öyle bir beşer ki, ismet ve hikmet derecesi ruhaniyettekinden üstün, beşeriyeti bakımından bize benzer, ruhaniyat cihetile biz im fevkimizde olsun, vahiy alsın ve bu aldıklarını insanlara telkin eylesin demişlerdir. Sâbiiler ise, insan nevi, şehvet ve gadabdan hali değildir. Bu iki vasıf, insanı hased ve fenalığa sevkeder. Bu hallerle muttasıf olan cismaniyet, bunlardan münezzehe olan ruhaniyatın sıfatlarıyla bir olabilir mi? diye cevap vermişlerdir. Hunefa ise, Onlar, insanın sadece şehvet ve gadab gibi nefsanıyattan teşekkül etmediğini biliyorlar mı?. Onların bu iddiaları mugalâttan ibarettir, derler."

Sâbiiler aradıklarını yerde ve insanlıkta değil, semada ve gökteki cisimlerde bulmak istemişlerdi. Cismaniyeti ezerek ondan alâkayı kesmek istiyorlar. Halbuki ruhaniyat ve cismaniyetin kıymetli yönleri olduğunu düşünmüyorlar. Cisim ruhtan müteessir olduğu gibi, ruh da cisimden müteessir olur. Ruh da, cisim de Allah'ın eseridir. Cismaniyet haddizatında ve fitratına nazaran fenalık mebdeği değildir. Cismaniyette öyle faziletler var ki, onlar ruhanilerde bulunamaz. Ruhaniyat ve cismaniyeti toplayan insan oğlu, mücerret ruhaniyata nisbetle Allaha daha yakındır. Bu bakımdan melekler, insanların hizmetindedir. O halde cisim hakir görülmemelidir. Sâbiiler, beşerden melek yapmağa kalkışarak itidalden uzaklaşmışlardır, ruhaniyat etrafında dolaşırken, ruhsuz cisimlerden medet ummaya kadar tenezzül etmiş, vahdet ararken kesret ve şirk içinde yuvarlanmışlardır. Yalnız ruhani tavassut isteyen Sâbiiler onlardan doğrudan doğruya yardım almaya çare bulamayınca, ruhaniyat heykelleri diye, yedi gezegen ve yıldızlara iltica etmişler, hatta onları, mabedlerine ve evlerine indirip duvarlarına nakşederek onlara ibadet etmişlerdir.

Zamanın geçmesile, nasıl diğer dinlerde firkalaşmalar olmuşsa, Sâbiî diyanetinde de ayrılıklar olmuştur. İtikad bakımından, sâbiilerin başlıca dört firkaya ayrıldığı zikredilir. (21)

1 cisi; Eshabı ruhaniyât: Bu alemin mukaddes, hakîm bir yaratıcısı vardır. Ona mutavassıtlar vasıtasile ulaşılır. Bu mutavassıtlar da temiz ve mukaddes olan ruhaniyyundur.

19) Ebu'l-Ferec, Tarihü Muhtasari'd-Duvel, Beyrut 1890, s. 266.

20) El-Milel, II. 76-83 (el-Fasl haşiyesinde); keza bkz, Dâiretu'l-Maarif'li Ferid Vecdi, V. 426-429; Encyclopédie de l'Islam, IV. 22.

21) Sâbiî firkaları hakkında fazala malûmat için bkz. el-Milel ve'n-Nihal, II.116; Es-Seyyid Abdurrazzak el-Haseni, es-Sâbiatu Kadîmen ve Hadîsen, Mısır 1931, s.16-22; es-Sâbiun fi Hâdirihim ve Mâdihim, s. 23-27; Hak dini Kur'an dili, II.1757-1770.

2 cisi, Eshabı heyakil: Allahla kendileri arasında mutavassıt olan temiz ve mukaddes ruhani varlıkların görünür bir şey olması lâzım geleceğini hissetmişler ve yedi gezegeni ruhaniyat heykelleri adderek onlara iltica etmişlerdir. Onlara, göre bu alanda, hayır ve şerri, sıhhat ve hastalığı meydana getiren yıldızlardır. Bundan dolayı, insanların yıldızları ta'zim etmesi vâciptir. Zira onlar şu alemin düzenini temin etmektedirler. (22)

3 cüsü, Eshabı eşhas: Bunlarda mutavassıta kâildirler, Gezegenlerin ve yıldızların bazen görünüp bazen kaybolduklarını görmüşler. Onların yerine kâim olacak ve dâima göz önünde bulunacak heykellerini yapmışlar, sonra onlara tapmağa başlamışlardır.

4 ncüsü, el-Hululiyye: Ecram ve âfakı yaratan bir Allah vardır. O zatında birdir, yedi gezegende ve şahıslarda tekessür eder. Bu çokluk, Onun zatındaki vahdeti iptal etmez derler. İbn Batuta (703-771/1304-1369) ve diğer bazı tarihçiler, bunları Harraniler diye tavsif etmişlerdir. (23)

Bu bilgilerden, sâbiiler hakkında şöyle kronolojik bir netice elde edebiliriz.

- 1 - Aslında bir münzel dinden iktibas ve inhiraf,
- 2 - Melaikeye (ruhaniyata) ibadet
- 3 - Yıldızlara ibadet
- 4 - Putlara ibadet.

Şimdi biraz da, haklarında en fazla malûmat sahib olduğumuz Harran sâbiileri ile Mandéenler üzerinde duracağız.

e - *Harran Sâbiileri* :

Harran, putperest olan süryanilerin merkezi idi. İslâm devrinde bile burası, veseni diyanetle Yunan kültürünün merkezi olarak kalmış, orada felsefe, riyaziye ve astronomi tedris edilmişti. Sâbiiler hakkında, İslâm yazarlarının en çok bahsettikleri de bunlardır. Halbuki bu bölge halkının sâbiî ismini alması Me'mun (170-218/786-833) zamanına tesadüf eder. (24)

Harran sâbiileri hakkında, İbnu'n-Nedim (Ö.385/995) şu bilgileri vermektedir: (25) Ebu Yusuf en-Nasrani, Fi'l-Keşfi an mezahibi'l-Harraniyyin adlı eserinde, zamanımızda sâbiî diye maruf olan sınıf şudur: Me'mun Bizanslılarla muharebe için Mudar (26) diyarından geçerken, Harnani veya Harranilerden bir gurubla karşılaşır. Onların saçları uzun ve elbiseleri başka idi. Memun onlara, ehli zimmetmisiniz diye sorduğunda, Harnaniyiz diye cevap verirler. Bunun üzerine, Nasrani, Yahudi, Mecusimisiniz diye sorar, hayır cevabını alınca, onlara, Kitabınız ve Nebiniz var mıdır, sualini tevcih eder. Bu suale de müsbet bir cevap veremezler. Memun, onlara, o halde siz putlara tapan zındıklarsınız, sizi öldürmek helaldir der. Kendilerinin cizye verdiklerini söyleyince, Memun, Cizye, Allah'ın, Kur'an Kerimde gösterdiği ehli kitabdan alınır, o halde sizin yapacağınız şey, ya Kur'anda adı geçen ehli kitabdan birini seçecek veya, ölümü tercih edeceksiniz, size dönünceye kadar müsaede ediyorum dedi. Onlar saçlarını kesip, elbiselerini değiştirdiler, bir çoğu hristiyan oldu. Bir kısmı da müslüman oldular, pek azı da eski hallerinde kaldılar." Diğer bir rivayette de onlar, Me'muna "biz sâbiîyiz, bu bir din ismidir, Kur'anda da adı geçmektedir." dediler. Me'munun ölümünden sonra ekserisi irtidat edip saçlarını uzattılar. İşte o zamandanberi kendilerine sâbiî denir."

22) Mefatihü'l-Gayb, I.549; Encyclopédie de l'Islam, IV. 23.

23) Es-Sâbietu Kadîmen ve Hadîsen, s. 20.

24) Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Mısır 1374/1955, s. 130; Duha'l-İslâm, Mısır, 1357/1938, I.270.

25) İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, s. 445; bkz. Encyclopédie de l'Islam, IV. 23; es-Sâbietu Kadîmen ve Hadîsen, s. 22-24

26) Dıyarbakır civarı

Demek oluyor ki, Harran sâbiileri, Me'mun zamanında imtiyaz elde etmek ve bekalarını temin için sâbiiyiz demişlerdi (27). İslâm yazarları gibi Avrupalı müsteşrikler de onların putperest olduğunu söylerler. (28) Abdu'l-Kâhir el-Bağdadi (Ö.429/1038), "Harran sâbiileri, dinlerini gizlerler ve onu, ancak kendilerinden olanlara izhar ederlerdi. " demektedir. (29) El-Mes'udi (Ö. 346/957) ise "Harran sâbiileri, Yunanlıların avam tabakasıdır, ve felsefeleri ise Mütেকaddimun felsefesinin haşeviyiye kısmı olduğunu" söylemektedir. (30) Ebu Bekr el-Cassas (Ö. 370/980), "kendilerine sâbiî adı veren bir grup vardır ki onlar Harran bölgesinde otururlar. Putperesttirler, hiç bir peygambere intisab ve Allahın kitabından hiç birini intihab etmezler, ehli kitab değildirler. Kestikleri yenmez ve kadınları nikâh edilmez" demektedir. (31) Bunların dua dilleri Süryanice idi. (32) İbadetleri hakkında bize kadar ulaşan malûmat şöyledir: "Her gün üç vakitte namaz kılarlar. Birincisi, her rekatte üç secde ile, 8 rekatlık bir namaz, güneş doğmadan önce; ikincisi, her rekatte üç secde ile, beş rekat, zeval vaktinde; üçüncüsü, güneş battıktan sonra beş rekattir. Bunlardan başka ayrıca nafîle namazları da vardır. Namaz taharetle sahih olur. Onlar 30 gün oruç tutarlar, kurban keserler. Ekseri kurban ettikleri hayvan horozdur. Kurbanlarını yemezler, yakarlar. Onlar, domuz, köpek, eşek, yırtıcı kuş, fasulye, lahana mercimek gibi şeyleri yemekten men olunmuşlardır. Sünnet olmazlar, boşanma ancak hâkim kararile olur". (33) İbn Nedim'in, bu hususları Harran sâbiilerine tahsis etmesi pek doğru olmasa gerek, çünkü onlar, oruç âdetini terketmişlerdi. Müslümanlarla komşu olmalarından dolayı, Ramazanın ilk gününde oruç tutarlardı. Hatta onlardan meşhur bir zat olan Ebû İshak (Ö.384/994), Halifenin zoru ile oruç tutardı denilmektedir. (34)

Carra De Vaux, Miladi XI ci asırda Harran ve Bağdatta, sâbiilerin epeyce fazla olduğunu, XI nci asrın ortalarından sonra, Harran sâbiilerinin izlerinin kaybolmağa başladığını söylemektedir. (35) Onlar arasında geometri, astronomi, matematik, tarih ve tıp sahasında, meşhur şahsiyetler yetişmiştir. Meselâ, Sâbit b. Kurra(221-288/846-901), yüksek geometrici, örnek bir astronom mütercim ve filozoftur. Sinan b. Sabit (Ö. 331/942), tabib meteorolojist; Ebu İshak b. Hilâl (313-384/925-994), tarihçi; el-Battani (224-317/858-929), astronom; Ebu Ca'fer el-Hâzin, matematikçi idi. Meşhur kimyacı, Câbir de sâbiî idi. O, bazı metafizik meseleler üzerinde, tamamen sâbiilerin görüşüne iştirak etmiştir. (36) Ca'd b. Dirhem, el-cehm b. safvan-Ahmed b. Hanbele göre-fikirlerini sâbiî akidesinden almışlar, Farabî de onlardan istifade etmiştir.*

f - Mandéenler :

Güney Irak'ta, itikad ve âdetleriyle temayüz etmiş bir grub insan yaşamaktadır. Bunlar eski sâbiî adetlerini icra ettiklerinden, asıl sâbiilerden oldukları kanaati hasıl olmuştur. Bunlara "Mandéen" "Nazoréen" (37) veya "Soubba" (38) diye ad verilir. Mandéenler, Jean

27) Es-Sâbietu Kadimen ve Hadisen, s. 22-23; es-Sâbiün fi Hâdirihim ve Mâdihim, s.31; Encyclopaedia of Religion, VI. 519; Encyclopédie de l'Islam, IV. 22.

28) Encyclopaedia of Religion VI. 519; Encyclopédie de l'Islam IV. 22.

29) Abdu'l-Kâhir el-Bağdadi, el-Farku Beynel Fırak, Mısır 1376/1948, s.177.

30) Murucu'z-Zeheb, I.95.

31) Ebu Bekr el-Cessas, Ahkâmu'l-Kur'an, İstanbul 1335, III. 91.

32) Encyclopédie de l'Islam, IV. 23.

33) el-Fihrist, s.442-444; Encyclopédie de l'Islam IV. 23; Tefsiru İbn Kesir, I. 104

34) Dâiretu'l-Maarif, V.432; es-Sâbietu Kadimen ve Hadisen, s.38; Tarihu Muhtasarı'd-Duvel, s.266.

35) Encyclopédie de l'Islam, IV.23.

36) Fazla tafsilât için bkz. Encyclopédie de l'Islam, IV. 23; Duhal-İslâm, I.272.

(*) Mecelletu'l-Menar, VIII 616.

37) E. Royston Pike, Dictionnaire des Religions (adaptation française de Serge Hutin) Paris 1954, p. 202.

38) Encyclopédie de l'Islam, IV. 22; Encyclopaedia of Religion and Ethics, VIII. 390.

Babtist hristiyanlarıdır ki, Vaftizci Yahya'ya tâbi olmuşlardır. Buradan anlaşılıyor ki Mandéenler hristiyanlığın doğuşundan daha evvel mevcut idi. Fakat bunlar sonradan Hazreti İsa'ya da ittiba etmişlerdir. Mandéenlerin yahudilikten yüz çeviren bir yahudi fırkası olduğu da söylenmektedir. Kitabı Mukaddesin tefsirinde, Mandéenlerin nasıl zuhur ettiğine ve onlara verilen muhtelif isimlerin neler olduğuna dâir uzunca bir haber zikredilmektedir. (39)

Avrupalı müsteşriklerin ekserisi, Mandéenleri bir hristiyan tarikatı olarak göstermektedirler. Bu bakımdan, Kur'anda adı geçen sâbiiler, Mandéenler olarak gösterilirken, bazıları da sâbiiler, tamamen mandéenler demek değildir diyorlar. (40)

Carra De Vaux, "arab yazarları, madéenlerden hemen hemen bahsetmezler, ima ile onlara temas etseler de, ayrı iki isim altında incelememektedirler" demektedir. (41) Hakikaten İslâm yazarları, onlar mandéenler diye zikretmemişler, fakat Betayih ve Kesker sâbiileri diye onlardan epeyce bahsetmişlerdir. İslâm fakihlerinin bazısının, sâbiileri ehli kitabdan addetmeleri, mandéenlerden bahsetmiş olmalarına bir delil değildir? Meselâ el-Cessas "sabiiler iki kısımdır. Birincisi, Kesker ve Betayih nahiyesinde oturanlardır. Onların diyanetlerinin pek çok kısmı Nasaraya muhalif olmakla beraber yine Nasara sınıfındadırlar. Zira Nasara fırkaları çoktur Onlardan Markuniyye, Aryusiyye, Maruniyye gibi fırkalar, Nasturiyye, Melkiyye, ve Yakubiyye gibi yine Nasara olan fırkalar tarafından iyi karşılanmazlar Bu sâbiiler Yahya b. Zakeriyya'ya, ve Şit'e intisab ederler. Şite ve Yahya'ya aid olduğunu söyledikleri bazı kitablardır. Nasara onlara Yuhannasiyye adını verir. Ebu Hanifenin, ehli kitabdan sayıp, kestiklerini yemeğe ve kadınlarla evlenmeğe müsaade ettiği sâbiiler işte bu grubdur" demektedir. (42)

Harran ve Betayihdeki sâbiilerin, aynı menşe'den olmadıkları, onlar arasında bir isim benzerliğinden başka bir münasebet bulunmadığı ve onlar itikad bakımından da mübâyenet halinde buldukları, kaynaklarda zikredilmektedir. (43)

Mandéenler, bugün halen Irakın güneyinde ve İranda yaşamaktadırlar. Irak hükümetinin beyanına göre, bunlar 6468 kişidir. Bunlara İrandakiler de ilâve edilirse adetleri 6597 olur. (44)

Şimdi burada, biraz da Mandéenlerin itikad ve ibadetlerinden bahsedelim. (45)

1 - Hâlik Fikri :

Mandéenler, madde âleminde münezzeh, doğmamış ve doğurmamış ezeli ve ebedi bir Allah'ın varlığına inanırlar.

2 - Âlemin Yarattığı :

Allah, evvela ruhani bir şahıs olan aklı evveli, şonrada mukaddes nefislerle dolu olarak âlemleri yarattı. Arzın yaratılışı tamam olduktan sonra, nur âleminde melekler indirildi. Bunlar diğer âlemlerle irtibat temin ederler. Arz onlara göre sâbittir. Sema yedi tabakadan

39) Es-Sâbiun, fi Hâdirihim ve Mâdihim, s. 37.

40) Encyclopaedia Britannica, XXIX. 790.

41) Encyclopédie de l'Islam, IV. 1212.

42) Ahkamu'l-Kur'an, III. 91.

43) Mürücü'z-Zeheb, I. 223; es-Sâbiun fi Hâdirihim ve Mâdihim s. 37-38.

44) Mandéenlerin buldukları yerler hakkında fazla malûmat için bkz. es-Sâbiu Kadimen ve Hadisen s. 62-63; es-Sâbiun fi Hâdirihim ve Mâdihim s. 114-115.

45) Bu hususdaki malûmat, Abdurrazak el-Haseni'nin, sâbiiler hakkında yazmış olduğu (yukarıda adı geçen) iki eserinden istifade edilmiştir.

teşekkül eder. Güneş dördüncü, ay ise yedinci tabakadadır. Bütün kâinat, su ve ateşten meydana gelmiştir. Her olan şey, alenî ve sır gibi iki asılla vücud bulur. Vücudu sırrıyı vücudu aleniye mümtaz kılarlar. Sır âlemi gizlidir, sağlığımızda onu müşahede edemeyiz. Şu âlemin sakinleri ölüm ve fenadan hâli değillerdir. Onlar nur alemine giderler. Hayır ve şerrin f'aili insandır. Bu bakımdan Allah huzurunda mes'uldürler.

3 - Ölüm ;

Sâbiiler, ölümün fena bulmak için bir intikal olduğuna inanırlar. Bu âlemde, ruh çıktıktan sonra, başka bir âlem olan, nur âlemine ulaşır. Eğer ruh temiz ise ebedi olarak bu nimet âleminde kalır. Eğer ruh kötü olursa azaba duçar olur. Azab, ruhu günah kirlerinden temizlemektedir. Ruh bedenden çıkmadan evvel yapılan merasimler vardır. İtikadlarına göre ruh, temiz bir bedenden çıkmadıkça temiz olamaz. Bundan dolayı ruh bedenden çıkmadan vücut yıkanır ve kefenlenir. Eğer yıkanmadan ruh çıkacak olursa, ceset necis olur ona dokunmak haramdır. Ölü arkasından ağlanmaz, onlara göre her göz yaşı damlası, nuralemi yolu üzerinde büyük bir nehir olup geçmesine mani olur. İnsan öldükten sonra, ruhunu iki melek karşılar. Bunlar, o şahsın dünyadaki amelini kontrol ederler. İyi amel sahibi ise, nur âlemine götürürler, fena amel sahibi ise, günahlarından kurtuluncaya kadar azaba duçar ederler.

4 - İbadetleri :

Oruç : Tarihi kalıntılardan elde edilen neticelere göre oruç, eskiden beri insanlığın bir âdeti olarak görülmektedir. Sâbiilerdeki orucu, İbn'u'n-Nedim'in Harran sâbiilerine tahsis etmiş olduğunun zikri yukarıda geçmişti. Bugünkü Mandéenler ise orucu kendilerine haram etmektedirler.

Namaz : Sâbiilerde, taharetsiz namaz câiz olmaz, Meselâ cünub iken namaz kılınmaz. Temizlenmek için akar suya dalmak şarttır. Bevl, gâit, rih, hayızlı veya nifashya dokunmak, ecnebiye temas, burundan gelen kan abdesti bozar. Her namaz için abdest almak vâcibtir. Namazları, kıyam, ruku ve secdesiz olarak toprak üzerinde oturmaktan ibarettir. Namaz vakitleri, sabah öğle ve güneş batmadan önce üç vakittir. Namazları, Mandéén zikirlerden ibaret olan ezanla başlar. Namaz kılan kimse Cedi burcuna yönelir. Onlara göre, Namaz Adem Peygambere yedi vakit farz kılınmıştır. Adem şeriatı, Yahya Peygamber zamanına kadar devam etmiştir. Yahya Peygamber, bu yedi vakti neshederek, namaz vakitlerini üç vakte indirmiştir.

5 - Evlilik :

Evlenmek için hususi merasimleri vardır. Alacakları kadınları müsavi tutmak şartile taaddüdü'zevcat câiz olduğu gibi, talâk da câizdir. İki kız kardeşi cem etmeğe müsaade etmezler. Bir sâbiî, sâbiî bir ana ve babadan doğmadıkça sâbiî sıfatını kazanamaz. Kanlarının karışmaması ve neseblerininin zâyi olmaması için yabancılarla evlenemezler. Ecnebiilerle evlenenler dinlerinden çıkmış addelirler. Zinanın sübutu, hayız halinden yıkanmamak, namazı terk ve hırsızlığın sabit olması gibi dört sebep boşanmaya cevaz verir. Onlara göre hayız müddeti en az 3, ortası 5, sonu 7 gündür, Nifas müddeti ise 30 gündür. Bu iki halde de erkek kadına yaklaşamaz. Kadın, bu hallerden, elbiselerile akar suya üç defa dalıp çıkmakla temizlenmiş olur.

6 - *İtiraf :*

Mandéenlerde de hristiyanlarda olduğu gibi, günahları itiraf etme vardır. Fakat bu gizili bir şekilde yapılır. Buğday unundan tuzsuz ve şarapsız hamur yapılır, inceltiilerek tandırda pişirilir. Kâhin onu takdis eder. Takdisle o ekmek semavi bir kudret kazanır. Orada bulunanlara bu ekmekten takdim edilir.

7 - *Kâhinleri, dereceleri ve vazifeleri :*

Her milletin, dinî işlerini tedvir eden şahsiyetleri vardır. Bunlar, medeni milletlerde, mabedlerdeki dinî merasimleri idare ederler. Geri olan milletlerde ise, insanların bütün hareketleri onların ruhsat ve iznine bağlıdır. Dini sultanın hüküm sürdüğü sâbiilerde de, doğumdan ölüme kadar olan her şey, kâhinler önünde tamam olur. Din işlerine bakan kimseler 5 kısma ayrılırlar. Bu gün ise ilk üç derece mevcuttur, 4 ncü ve 5 inci derecelere şartların ağırlığından dolayı kimse ulaşmamaktadır. Şimdiye kadar, 5 nci derece Yahya (A.S.) dan başka kimseye nasib olmamıştır.

8 - *Suya Daldırma vaftiz (Baptême) :*

Bu hususî bir merasimdir. Merasimle suya daldırılan şey, mukaddeslik vasfını kazanır. Yiyecekler suya daldırıldıktan sonra helal, çocuk temizlenmiş, günahkâr ise, mağfireti kazanmış olur. Sâbiilerde bu suya daldırma dört nev'e inhisar eder.

a - Evlenme daldırması: Evlenme merasimi icra edilirken yapılır.

b - Doğum (veladet) daldırması: Çocuğu doğan, Kâhine haber verip çocuğun yıldız, burc ve menzilesini tayin ettirmek lâzımdır. Doğumdan kırk gün sonra çocuğu suya daldırmak vâcib olur.

c - Cunub olanın suya dalması: Cenabet olmakla sâbiî pis olur. Ölüye, hayız ve ni-fashya, şeriatlarına muhalif olarak kesilmiş hayvana dokunmak veya akreb, yılan ve diğer haşeratin sokmasıyla sâbiî cünub olur. Cunub olan sâbiî suya dalıp çıkmadıkça temizlenmiş olmaz. Bu husus yaz ve kış için müsavidir.

d - Cemaatle dalma : Bayramlarda topluca suya dalmaları lâzımdır. Bunun kadın ve erkeklere teşmili müsavidir. Bu iş günahlardan mağfiret olunmak için yapılır.

9 - *Bayramları :*

Sâbiilere göre sene 360 gündür ve 12 aya taksim edilir. Sene başlangıcı nisan ayıdır. Bunlar da, hristiyanlar gibi, pazar gününü takdis edib işlerini tatil ederler. Ağustos ayının 9 ncü günü başlayan ve 36 saat devam eden Nur meliki bayramları vardır. Bu bayramlarda sâbiî evinden dışarı çıkmaz. Beş gün devam eden Punjo bayramı, yine 3 gün devam eden küçük bayramları vardır ki Mayıs ayının 18 inden 21 ine kadar devam eder. Bu bayramlarda kurban kesilir.

10 - *Mukaddes Kitapları :*

Sâbiiler, Adem (S.A), İbrahim (S.A.), Musa (S.A), Yahya (S.A) gibi Peygamberlere gönderilmiş olan kitapların suretlerine sahip olduklarını söylerler. Obların bu güne kadar ellerinde bulunan kitaplar şunlardır.

a-el-Kinza Rabba: Bu kitab Adem (S.A) indirilmiştir. Eserin tarihi husunda Sâbiiler ihtilaf etmektedirler. Bu kitabdaki bahisler mahlukatın yaratılışına kadar varır.

b - Yahya (S.A) nın talimatını ihtiva eden kitab: Bu kitab Yahya Peygamberin hayatını ihtiva eder. Bu gün elimizde mevcut olan İncillere benzer. Gezegen ve yıldızlardan da bahisler vardır.

c - Ferah kitabı: Nikâh esnasında ve evlenme merasimlerinde kullanılan bir kitabdır.

d - Nefisler kitabı: Cenaze merasimi ve ölümlere telkin kitabıdır. Defnin keyfiyeti, ağ-lamanın haram olmasının sebepleri ve meada âid meselelerden bahseder.

e - Zor sefer Kitabıdır: Bazı ruhanilerin kıssalarından bahseder.

f - Burçlar hakkındaki kitab: Şahısların doğumlarile alâkalıdır. Her şahıs doğduğu burca göre isim alır, ve bu isim onlar indinde gizli kalır.

g - Dinî neşîde ve zikirler Kitabı: Namaz ve diğer ibadetlerinde okudukları zikirleri ihtiva eder.

h- İnsan vücudunun terki ve teşrihinden bahseden bir kitaba da maliktirler. Bunlardan başka içtimaî adablarını ve mabedleri hakkında bilgi veren kitablara da sahip oldukları söylenmektedir. Onlar, kitablarını yabancılara göstermeği haram sayarlar.

11 - Yasaklar (Haramlar) :

Mandéenler için yapılması yasak olan şeylerin başlıcaları şunlardır.

- Nefsi müdafaadan gayri öldürmeler.
- Zina ve livata,
- Şarhoş oluncaya kadar içki içmek ve kumar oynamak,
- Sünnet olmak,
- Yeminden dönmek
- Diğer dinlere mensub olanlarla yemek yeme
- Cenabet halinde iken yemek, içmekle meşgul olmak
- Mavi elbise giymek
- Yol kesmek
- Temiz bir kadına iftira etme
- Bayramlarda ve pazar günleri iş yapmak
- Yalancı şahitlik
- Fitne, gıybet ve koğuculuk yapmak
- Riba ve riba kazancı
- Müddeti geçtiği halde borcunu vermemek
- Emanete ihanet etmek
- Sakal ve bıyığı kesmek (Bazıları baştaki saçı kısaltmaya müsaade ederler) dir.

g - Müslüman Alimlerine göre Sâbiller :

Sâbiilerin hangi dine mensub olduklarına dâir rivayetlerin çok çeşitli olduğunu yukarıda zikretmiştik. Eski müfessirlerin bu hususdaki görüşleri şöyledir: Mücâhid (Ö.103/721), Hasan el-Basri (Ö.110/728) ve İbn Ebi Necih (Ö.131/748), onlar Mecusilerle Yahudiler arasında bir tâifedir, (46) Katade (Ö.117/735) onlar meleklere ibadet ederler ve günde beş

beş vakit namaz kılarlar, (47) el-Leys (Ö.175/791) ise, onların dini nasara dinine benzer, yalnız kibleleri cenub rüzgarının estiği yerdir. (48) Et-Taberi (Ö.310/922) tefsirinde sâbiiler hakkındaki ihtilâfi üç rivayette toplamıştır. (49) "Birincisi, Sâbiiler, yahudi ve nasara değildirler, onların dini de yoktur, veya onlar yahudilerle nasara arasındadır. Diğer bir rivayette ise, onlar dinlerden bir dine saliktirler, Musul civarında otururlar" Lâilaheillallah derler, ibadetleri, kitapları ve peygamberleri yoktur, ancak tevhid kelimesini söylerler. İkinci si, Sâbiiler meleklerle ibadet ederler, kibleye teveccüh edip namaz kılarlar ve zebur okurlar. Üçüncüsü ise, Onlar ehli kitabdırlar." Süddi (Ö.127/744) ve İshak b. Râhuye (Ö.238/852), Sâbiiler ehli kitabdandan bir fırkadır derken, Halil, onların dininin nasaraya benzediğini söylemektedir. (50) Sihah sahibi ise, Sâbiilerin ehli kitabdandan bir cins olduğunu zikretmektedir. (51) Bazı müellifler, kendilerini Nuh (S.A) dini üzere olduklarını zanneden sâbiilerin, yanlış olduklarını zikrederler. (52) Sâbiilerin, Nuhun kardeşi Sâbi b. Lâmek'e (53) veya İbrahim (S.A) devrinde yaşayan Sâbi b. Mâri'ye veya İdris (S.A) in torunu Sâbi'ye (54) nisbet edildiğine dâir rivayetler de vardır.

Ez-Zamahşeri (Ö.538/1143), sâbiilerin iki sınıf olduğunu söyler: Onlardan bir kısmı Zebur okur ve meleklerle ibadet ederler. Diğer kısmı ise, kitap okumazlar, yıldızlara ibadet ederler. İşte bunlar ehli kitab değillerdir. (55) El-Hâzin (Ö.741/1340) tefsirinde, Onlar yahudi ve nasara arasındadırlar. Başlarının yarısını traş ederler. Allahı tasdik edip Zebur okudukları, meleklerle ibadet ettikleri, namaz kıldıkları ve her dinden birşeyler almış olduklarını anlatır. (56) Kâdi Beydavi (Ö. 685, 691, 716/1282,1291,1116), " Sabiiler, nasara ve mecus arasında bir kavimdir, onların meleklerle ve yıldızlara taptığı söylenir" demektedir. (57) İbn Kesir (Ö. 774/1372) ise, muhtelif rivayetleri şöyle tadad eder: (58) "Mücahidden gelen rivayette, onlar Macusi ve yahudiler arasında bir kavim idi. Vehb. b. Münebbih (Ö. .114/732) ise, onlar Allahı tevhid ederler, fakat amel edecekleri bir şeriatları yoktur demektedir. Vehb ve Mücahidden gelen diğer rivayetlerde, onlar, yahudi, nasara, mecus, müşrik dini üzerine olmayıp, fitratları üzerine kalmış, tâbi olacakları dinleri olmayın bir kavimdir, denilmektedir. Bazıları, onlara, peygamber daveti ulaşmayan kimseler gözüle bakmışlardır."

Ebu Hayyan, tefsirinde (59) "Hasan ve Süddinin, onları yahudi ve mecusiler arasına, Katade ve Kelbi (Ö. 146/763) ise, Yahudi ve Nasara arasına koyduklarını, başlarının yarısını traş ettiklerini, Mücahid onların dini yoktur, nasara ve yahudi de değillerdir. İbn Ebi Necih, dinleri yahudilik ve mecusilikten tereküb etmiştir, dediğini ve İbn Zeyd onların "Lâilahe illallah" diyen bir kavim olduğunu, kitapları ve ibadetleri olmadığını, Hasan ve Katade ise, onlar meleklerle ibadet ederler, beş vakit namaz kılarlar, Zebur okurlar, Ebu'l-Âliye, onlar ehli kitabdandır" dediklerini nakletmiştir.

Yukarda görüldüğü üzere, sâbiiler hakkında müfessirlerin dedikleri çok karışık, bazen

47) Mefatihü'l-Gayb, I.549.

48) Lisani'l-Arab, I.107.

49) Tefsiru't-Taberi, I.145-147.

50) Tefsiru'l-Kurtubi, I.434; Tefsiru b. Kesir, I.104; Tefsiru Ebi Hayyan I. 239

51) Es-Sihah, I.59.

52) Tacu'l-Arus, I.86-87; Lisani'l-Arab, I.107.

53) Tacu'l-Arus, I.87.

54) El-Mes'udi, et-Tenbih ve'l-Işraf, Kahire 1357/1938, s. 79-80.

55) el-Keşaf, I.87.

56) El-Hâzin, Lubabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil, İstanbul 1317, I.52.

57) el-Beydâvi, Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, İst. 1296. I.86.

58) Tefsiru ibn Kesir, I.104.

59) Tefsiru Ebi Hayyan, I.239.

aynı şahıslardan bir birine zıt fikirlerin çıkmış olduğunu görürüz. Buradaki karışık fikirleri şu şekilde hülâsa edebiliriz:

a - Sâbiiler, yahudilerle mecusiler arasında, yahudilerle nasara arasında veya nasara ile mecus arasında bir tâifedir.

b - Meleklerle ibadet eden bir kavimdir.

c - Yıldızlara tapan bir cemaattir.

Üç maddede topladığımız sâbiilerin hem ehli kitab denilebilecek cihetleri, hem de putperest ve müşrik yönleri vardır. Bu hususiyetlerinden dolayı, İslâm devleti içindeki sâbiiler, İslâm hukuku yönünden çeşitli durumlar arzemişlerdir. Bu hususta. Ebu Bekr el-Cassas kıymetli malûmat vermektedir; (60) şöyle ki: "Sâbiilerin ehli kitab olup olmadığında ihtilâf olunmuştur. Ebu Hanife (Ö.150/767) den nakledilen rivayete göre, onlar ehli kitabdır. Talebeleri Ebu Yusuf (Ö.182/798) ve Muhammed eş-Şeybani (Ö.189/804) ise, onlar ehli kitab değildir diyorlar. Ebu'l-Hasen el-Kerhi (260-340/874-951), Ebu Hanife indinde ehli kitabdandır olan sâbiiler, İsa (S.A) dinini kabul etmiş ve İncil okuyanlardır. Yıldızlara taabbüd eden sâbiiler, yani Harranda oturanlar, ehli kitab değildirler. Ebu Bekr ise, şu zamanda ehli kitab olarak tanınan sâbiiler yoktur. Betayih ve Harran bölgesinde oturanların asıl itibarile milletleri birdir. Hepsinin itikadlarının aslı, yedi gezegene ta'zim, taabbüd ve onları ilâh ittihaz etmektir. Bunlar asıl itibarile abedei evsan idi. Fakat İranlıların Irak'ı işgal etmelerile, onlar açıktan açığa putlara ibadet edemez oldular, çünkü iranlılar onları bundan men etmişlerdi. Rumlar da Şam ve Cezireyi işgal etmişler. Kostantin hristiyanlığı kabul edince, o bölgedeki sâbiileri kılıçla hristiyanlığa sevk etmişti. Bunlar zahirde hristiyan olmuş gibi görünmüşlerse de, hakikatte çoğu putlara ibadete devam etmişlerdir. Sonradan İslâm hakimiyeti altına giren sâbiileri, müslümanlar, nasaradan tefrik etmediler. Onlar, putlara yaptıkları ibadetleri ve itikadlarını gizliyorlardı. Bu gizleme işinde onlar çok mahir kimselerdi. Onlar, çocuklarına, aklı ermeğe başlamasından itibaren, dinlerini gizlemeleri hususunda yapılacak bir çok işleri ve hileleri öğretirlerdi. İsmailiyye mezhebi de gizliliği bunlardan almıştır. Sâbiilerin hepsinin itikadının aslı, yedi gezegeni ilâh ittihaz edip taabbüd etmek ve onların adına birer sanem edinmektir. Bu hususta aralarında ihtilâf yoktur. Harrandakilerle Betayih'dekiler arasındaki muhalefet ancak şeriatlarındaki bazı şeylerdedir..... Zannıma göre, Ebu Hanife, sâbiilerden nasranîyetini izhar edip, İncil okuyan ve bu dini, din olarak kabul eden bir grubu müşahede etti. Halbuki ekseri fukaha onlardan cizye almağı uygun görmüyor. Ancak onların ya müslüman olmalarını veya katledilmelerini isterler. Onlar ehli kitab değildirler, kestikleri yenmez ve kadınları nikah edilemez diyorlar."

Demek oluyor ki, Ebu Hanifenin ehli kitab olarak kabul ettiği sâbiiler Betayih civarındakilerdir. Ebu Yusuf ve Muhammed ise, bu muntukadakilerle, Harrandakileri ayırt etmezsiniz, onların ehli kitab olmadıklarını söylemişlerdir. Hasan el-Basriye göre, Sâbiiler mecus menzilesindedir. Mücahid ise, onlar yahudiler ve nasara beyninde müşriklerdir, demekte ve bu fikri el-Evzâi (88-157/707-774) ve Mâlik b. Enes (Ö.179/795) de kabul etmektedirler. Câbir b. Zeyd (Ö. 93 veya 103/711 veya 721) e, Sâbiiler ehli kitab mıdır, yemekleri ve kadınları müslümanlara helal olur mu? diye sorulduğunda "Evet" cevabını vermiştir. (61) Ömer, onların kestikleri ehli kitabın kestikleri gibidir derken, İbn Abbas (Ö.68/687) ise kestikleri yenmez ve kadınları nikah edilmez demektedir. (62) Ebu Hanife ve Ishak, Onların kestiklerini yemekte ve kadınlarını nikahlamakta bir beis yoktur diyorlar. (63) Mücahid, Hasan, İbn

60) Ahkamu'l-Kur'an, II. 328.

61) Ahkamu'l-Kur'an, III.91.

62) Lübabü't-Te'vil, I.52; Bahru'l-Muhit, I. 239.

63) Tefsiru'l-Kurtubi, I. 434; el-Keşşaf, I. 472.

Ebi Necih, onların kestikleri yenmez demekteler. (64) Ebu Said el-İstahri (244-328/858-940), onların kâfir olduklarına dair fetva vermiştir. (65) Ebu'l-Âliye de onların kestikleri ehli kitabın kestikleri gibi olduğunu söylemiştir. (66) Fakihler, Sâbiilerin kâfir olup olmadıklarında ihtilâf etmişlerdir. Bunların ekserisi, hayvan kesme, kadın ve cizyedeki hükümleri, nasarada olduğu gibi demişlerdir. (67) İslâm âlimlerinin, daha ziyade sâbiî kadınlarla evlenme meselesi üzerinde durmalarının en mühim sebebi, Kur'anı kerimde, müşrik olmıyan veya ehli kitab olduğunda şüphe edilen kadınlarla evlenmenin meskut geçilmiş olmasıdır. (68)

Netice olarak denilir ki, islâm alimlerinin, bir kısmı sâbiileri ehli kitab olarak kabul ederken, diğeri bir kısmı ise, onları müşrik addetmektedirler.

h - *Netice* :

Yukarıda, Kur'anı Kerimin üç ayetinde sâbiilerden bahsedildiğini görmüştük. Sâbiiler hakkındaki çeşitli ve karışık malûmattan sonra, Kur'anın işaret ettiği sâbiilerin kimler olduğunu tesbit etmeğe çalışalım.

Régis Blachère, Bakara suresindeki ayet için "Bu ayet dört dinin eşitlik prensibini ortaya koyuyor" demektir. (69) Bu hüküm zahiri ve siyasi nokta nazardan doğrudur. İslâm idaresi altındaki gayri müslimlerin her biri mensub oldukları diyanetle tanınır ve onların din hürriyetlerine riayet olunurdu. Fakat ayetin ikinci bölümünü teşkil eden "her kim Allaha ve Ahirete tam olarak iman eder ve iyi işler yaparsa onlara korku ve hüzn yoktur" hükmü, öyle bir esastır ki, bu dört sınıfın haricinde olan dinli dinsiz, mecus, zındık, müşrik gibi her hangi bir sınıf veya her hangi bir ferd tam olarak iman edip, iyi işler yaparsa saadete erişeceklerini beyan etmiştir. Burada, Cenabı Hak, zâhirî mü'minleri, yahudi, nasara ve sâbiilerle bir arada zikretmiş, kat'i va'dini ise, Allaha ve Ahirete tam olarak iman edip, iyi iş işleyen hakiki mü'minlere tahsis eylemiştir. Demek oluyor ki iş mü'min görünmekle bitmiyor, olgun bir mü'min olup, iman ile çalışıp zafere ulaşmak icabediyor,

Kur'anın, Sâbiileri diğeri dinlerin mensubları arasında sayması, onları ehli kitab arasına dâhil etmek için değildir. Eğer onları ehli kitaptan addedersek, Mecus ve müşrikleri de tereddütsüz olarak ehli kitab arasına sokmamız icabeder Bu ayetlerdeki tadâd, arapların tanıdığı oldukları milletlerin dinlerinin isimlerini bildirmekten ibarettir. Yoksa, Kur'an henüz arapların tanımamış oldukları Hind ve Çinlilerin dinlerinden bahsedecek değildir.

Bakara ve Mâide suresindeki ayetlere bakılır ve sâbiî kelimesinin lûgat manası da göz önüne getirilirse, Sâbiiler, "İslâm, yahudi ve nasara dinlerinden hariç olanlar" manasını ifade etmiş olur. Hac suresindeki ayet dikkatle mülâhaza edilirse, Sâbiilerin, mecus ve müşriklerden de ayrı olduğu görülür. O halde bunlar kimlerdir?

Müelliflerin bahsettiği Harran sâbiilerle, Kur'andaki sâbiilerin alâkası yoktur. Zira onlar Sâbiî ismini, zor karşısında almış olduklarını yukarıda söylemiştik.

Kur'anda geçen sâbiî lâfzının delâlet ettiği kimseler, mandéenlerdir diyenlerin fikrine iştirak edemeyeceğiz. Çünkü, mandéenleri bir huristiyen mezhebi gösteren yazarlar, nasara kelimesinin bütün huristiyen fırkalarına şâmil olduğunu bilmiyorlar mı? Mandéenler, Kur'an

64) Tefsiru'l-Kurtubi, I. 434.

65) Aynı yer; Tefsiru Ibn Kesir, I. 104; Bahru'l-Muhit, I.239.

66) Bahru'l-Muhit, I.239.

67) El-Farku Beyne'l-Fırak, s. 215.

68) Mecelletu'l-Menar, XVI. 510.

69) Régis Blachère, Le Coran, Paris 1957, s.36-37.

ayetlerinde geçen nasara lâfzının içinde mevcuttur. Artık, ayetlerde nasara kelimesi geçtikten sonra, sâbiilerin, mandéenler olduğunu söylemek yersizdir.

Bana göre, Kur'anı Kerimin muhatab olarak karşısına aldığı sâbiiler, yine Kur'anın ifadesinden anlaşılacağı üzere, hususi dinleri olan bir cemaattir ve bunlar inkiraz bulmuşlardır.

İBN İSHAK'IN İSNAD KULLANIŞI (1)

Yazan:
Prof. JAMES ROBSON

Çeviren:
Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

İslâmiyette, her hadîse bir râviler zinciri (isnâd) ile başlamak âdet olmakla beraber, bunlar, umumiyetle sahih kabul edilen hadîs eserlerinde bile zahirî kıymetlerinde alınmamışlardır. Hadîslerin zamanla inkişâf ettiğinde ve yığın haline gelen materyal için isnâdlar vücuda getirildiğinde en çok garplı âlimler ittifak etmişlerdir. Bu işin, cemiyeti tatmin edecek bir şekilde nasıl başarıldığını, burada düşünmeğe lüzum yoktur. Isnâdların, muayyen bölge ve mekteplerde, o bölgeye ve hadîs aldıklarını iddia eden kimselere hâs bir seyir takip ederek geliştiğine dikkat etmek kâfidir. Gerçi bu bir bakıma aldatıcıdır, fakat diğer manâda, rivayet seyrinde olması gereken mes'uliyeti, açıklayıcı bir metod olarak kabul edilebilir. Meşhur hadîs eserleri, İslâmiyetin üçüncü asrında toplandıkları zaman, müelliflerinin, sahih olarak kabul ettikleri isnâdların, şüpheli mahiyetleri hakkında bir fikre sâhip olmadıkları makul karşılanabilir. Onlar, rivayetin doğruluğuna inanan samimi kimselerdir ve bu, kendi ölçülerine uymayan isnâdları tenkide girişmelerinden de anlaşılır. Muhtelif halk tabakalarının, kendi görüşlerini kuvvetlendirmek maksadiyle hadîs metodu kullandıkları müsellemdir; bu itibarla isnâdlar, dikkatle tetkik edilmiş ve hüküm ölçüleri inkişaf etmiştir. Tenkitçilerin noksanlıkları, görünüşe göre sağlam olan isnâdların da, şüphe ile karşıladıkları isnâdlar kadar tenkide lâyük olduklarını kabul edememeleridir.

Muteber hadîs eserlerinin telifinden önceki devirde, ahlâkla ilgili hadîslerin sıkı bir şekilde tetkik edilmediği, halbuki hukukî talimatla ilgili hadîslerin çok dikkatle araştırıldığı, bazıları tarafından söylenmiştir (2). Bununla beraber Prof. Schacht, hukukî hadîslerin, kendilerinin de delâlet ettiği gibi, Hazreti Peygambere kadar ulaşmadığını ikna edici bir şekilde mönakaşa etmiş ve bunların, nasıl inkişaf ettiklerini ve nasıl isnâd aldıklarını göstermiştir (3). Bu, muhtemelen çok dikkatli bir tetkikten sonra kabul edilen muayyen hadîs neveleri için zararlı bir tenkidir. Schacht, açık bir şekilde reddedilemeyen görüşünü kuvvetlendirmek maksadiyle deliller ileri sürmüştür ve bu sebeple biz, onun delilini hukukî hadîslere taalluk ettiği nisbette tahkik edilmiş olarak muvakkaten kabul edebiliriz.

Fakat, hukukî hadîslerin asıl vücudunun, Hazreti Peygamber devrinden sonraki inkişafın neticesi olduğunu ve isnâdların, onları takviye etmek maksadiyle daha sonraki bir tarihte tedarik edildiğini kabul etsek bile, aynı prensibin, bütün hadîslere ve bütün isnâdlara tatbik edilebileceği fikrini haklı görebilir miyiz? Eğer isnâdlar, ikinci asırdan itibaren hukukî hadîslere tatbik edilmeğe başladı ise, onların, bu devirden önce bilinmediği neticesine varılmaz mı? Yalan isnâdlardaki bu inkişafın, kısmen doğru bir şekilde zaten mevcut olan bazı şeylerin kopyesinden ibret olduğunu kabul etmek daha doğru görünmektedir.

Isnâd meselesinde mühim araştırmalar yapan Horovitz, isnâdların hadîste ilk kullanımının, birinci asrın son üçüncü kısmından daha geç olmadığı neticesine varmıştır (4). Eğer bu fikir kabul edilirse, onların, şifahî rivayette daha evvel kullanıldığı kabul edilebilir. Bununla,

1) 1954 Ağustosunda Cambridge'de toplanan 23 üncü Orientalistler kongresinde okunan tebliğden kısaltılarak *Bulletin of the John Rylands Library* (c. 38, No. 2, Mart 1956) da neşredilmiştir.

2) Krş.: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (2 c. Halle a.S. (1880-90)), II. 153; J. Robson, *An introduction to the science of Tradition* (Londra 1953), s. 11.

3) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950) s. 138.

4) *Der Islam*, VIII (1918), 44.

rivayet edecek haberi olan her şahsın, o haberin râvisini izlemek hususunda dikkatli olduğu çok eski bir tarihi kasdetmiyoruz; işaret etmek istediğimiz husus, İslâmiyetin başlangıcına âit sahih haberleri toplamak arzusunda bulunan kimselerin, kendilerine nakledilen malzemenin sıhhatini tetkike erken başlamış olmalarıdır.

İsnâd meselesini düşünürken, işe, makbul hadis eserleriyle başlamak şayanı tavsiye değildir, çünkü bu eserler, tatbikatın tam inkişafını gösterirler ve bu sebeple menşe'in tetkiki için uygun bir saha değillerdir. Hattâ Tayâlisi (Ö. 203/818) ve Ahmed İbn Hanbel (Ö.241/855) in *musned* eserleri bile isnâdı tamamiyle inkişaf etmiş bir şekilde gösterirler. Horovitz, bize Hazreti Peygamberin söz ve fiillerinin üç kaynağı olduğunu hatırlatır: *Hadis, Sira, Tefsir*; bütün bunlarda temel unsur, başında bir şahidler zincirini havi olan malumattır (5). Lammens de Horovitz gibi (6), haklı olarak *Sira* ve *Hadis*'in ayrı kaynaklar olmadığına ısrar etmiştir (7). İsnâdın inkişafı düşünüldüğü zaman, kaynakların en eskisine gidilmelidir. Bu itibarla, tahminen, sâhip olduğumuz ilk dikkate şayan kaynağı bize takdim eden İbn Ishâk (Ö.150/767 yahut 151/768) ın, isnâd kullanımına veya isnâd kullanımındaki noksanlığa ait bir kaç noktayı incelemeyi uygun gördük. Kendisi tarafından yazılan bu orjinal eserin tamamına sâhip olmadığımız bir gerçektir; fakat nâşiri İbn Hişâm'ın (Ö.218/834), İbn Ishâk'tan gelen haberlerle kendi ilâve ettiği haberleri büyük bir dikkatle ayırt ettiği görülür. Bunun için İbn Hişâm'ın ibarelerini nazarı itibara almaksızın, sadece İbn Ishak'tan gelen haberler üzerinde duracağız.

Malûm olduğu üzere İbn Ishâk, daima isnâd kullanmaz, kullandığı zaman da bazan kendi şeyhini zikretmekle iktifa ederek, bazan biraz daha geri giderek, bazan da bir sahabîye veya Hazreti Peygambere kadar giderek muhtelif şekillerde kullanır. Bazı hâdiseleri ise, onları zikreden her hangi bir râviye dayanmaksızın umumî bir ifade ile anlatmağa başlar. Fakat bu, onun sadece mevzua giriş metodudur, bunun arkasından ekseriya hâdisenin çeşitli isnâdlarını vermeğe yahut vukubulan şeyin farklı anlatılışlarını göstermeğe devam eder. Bununla beraber, Bedr ve Uhud savaşlarında her iki taraftan ölen kimselerin isimleri gibi mühim bir haberi verirken hiç bir râvi ismi zikretmemesi kayda değer. Mamafih bu kadar meşhur ve tevsik edilmiş olan bir hâdise için isnâd ibraz etmenin lüzumsuz olduğu ileri sürülebilir.

İbn Ishâk, bazan "âlimin biri, fulan âileden bir şahıs, fulan kabileden bir kimse" gibi müphem râviler zikreder. Bir başka âdeti de şüphelenmediği bir şahsı, kim olduğunu beyan etmeksizin zikretmesidir. İbn Ishâk, bu şahsı niçin açıklamamıştır? Bu şahsın hüviyetini tesbit etmeğe çalışmak, faydasız bir gayret gibi görülür. Wüstenfeld de bu güçlüğü farketmiştir ve anladığına göre onun zamanından beri bu meseleyi hiç bir kimse halledememiştir. İbn Ishâk yalnız üç defa râvisi daha eski kaynağa ulaşmayan böyle bir şahsı zikreder (8). Dört defa itham etmediği şahsın İbn Abbâs'tan (9), iki defa Ebû Hurayra'dan (10), bir defa Abdullah İbn Mes'ûd'tan (11), bir defa İbn Ebî Hadrad'tan (12) ve bir defa da Ebû Sa'îd'l-Hudri'den (13) doğrudan doğruya naklini zikreder. Üç defa İbn Abbâs'tan nakleden İkrime'yi (14) ve aynı şekilde Abdullah İbnü'l-Hâris'in kölesi Miksam'ı (15) zikreder. Normal olarak,

5) *Islamic Culture*, I (1927), 535.

6) *Der Islam* VIII. 39.

7) *Le berceau de l'Islam* (Roma 1914). s. VII.

8) *Sira*'nin Wüstenfeld neşri (2 cild, Göttingen 1859-60) ne delâlet etmek üzere W, Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Abyârî ve Abdü'l-Hafiz Şalabî tarafından hazırlanan Kahire tab'ı (4 cild, 1936) na delâlet etmek üzere C ru-muzları kullanılmıştır. Yukarıdaki pasajlar için Bkz.: W. 378, C.II.195; W. 718, C. III. 291; W. 947, C.IV. 224.

9) W. 324, C.II.124; W.368, C.II.183; W. 585, C. III. 102; W.789.C.IV.12

10) W. 673,C.III.230; W.964.C.IV.246.

11) W. 605,C.III.127.

12) W. 989,C.IV.278.

13) W. 268,C.II.44.

14) W.376,C.II.193; W.428,C.II.258; W.745,C.II.329.

15) W.450,C.II.286; W.585,C.III.102.

itham edilmeyen şahıs (man lâ yuttahamu), kendisiyle son râvi arasında bir halka (râvi) ya sâhiptir, fakat iki yerde iki halka görülür (16). “İbn Ishâk'ın arkadaşlarından biri” denilmesinden başka bu şahıs, iki yerde “ilim ehlinde biri” (17) ve “Tayy ricalinden biri” (18) olarak tasrih edilmiştir. Aynı bir durum daha vardır ki “itham olunmayan şahıs” isnâd zincirinde ikinci olarak gelmektedir; burada İbn Ishak, önce Âsım İbn Omer İbn Katâde'yi zikretmiştir; Âsım, itham etmediği şahıstan haberi nakletmiş, bu şahıs da Omer İbn Abdi'l-Azîz'den almıştır (19)

Eğer itimada lâyıksa, İbn Ishâk'ın bu şahsı niçin isimlendirmek istemediği garib karşılanabilir ve hatta böyle bir otoriteye dayanarak nakledilen bir haberin, imkânsız da olmasa, son derece şüpheli olduğunda tereddüde bile düşülebilir. Meselâ, Selmân'ın, senede bir zuhur ederek hastalara şifa bulan bir şahsı görüp onunla konuştuğu, Hazreti Peygamber tarafından da “eğer Selmân doğru söylüyorsa onun konuştuğu şahıs İsâ'dır” denildiği hikâye edilir (20). Keza Hazreti Peygamberin Kudüs'e gelişi ve semaya çıkışı (Mi'râc) için (21), Hazreti Muhammed'in, Ebû Sufyân'a ait kervanın yolunu keseceği hakkındaki düşüncesini, Âtika'nın, görmüş olduğu bir ru'yâ ile önceden Mekke halkına haber vermesi hadisesi için (22), Bedr savaşında meleklerin alâmeti (23) ve yine meleklerin, Bedr'den başka hiç bir yerde çarpışmadıkları (24) hakkındaki ifadeler için, itham olunmayan şahıs otorite (râvi) olarak zikredilmiştir. Sa'd, şişman bir kimse olduğu halde, defnedilmek üzere götürülürken hafif hissedilmesi ve Hazreti Peygamberin bunu, tabutun taşınmasında meleklerin de yardım ettiği şeklindeki izahı (25) aynı şekilde dikkate şayan bir haberdir. Maamafih diğer misaller, tabiatıyla imkânsız olmayan teferruatı ihtiva ederler. İbn Ishâk'ın, haber verdikleri şeylere gerçekten inanmadığı için mi şeyhleri arasına böyle isimsiz şahısları soktuğunu insan merak eder. İbn Ishâk, bir şahsı, itham etmediği bir kimse olarak zikrettiği zaman, o şahıs hakkında ne düşünürse düşünsün gerçekten onun haberinden şüphelendiğini kastedtiği ileri sürülmüştür. Fakat sebep ne olursa olsun, onun bir şey saklamak lüzumunu hissettiği zaman bu çeşit istilahlara kullandığına inanmak makul görünmemektedir; çünkü bu, düşmanlarının, onun aleyhinde söylemiş olukları şeylere rağmen, metodlarından edinilen umumî intibaya uygun değildir.

Onun yalnız inandığı şeyleri anlatma arzusu, sık sık kullandığı *za'am* masdariyle gösterilmiştir. Goldziher, bu masdarın mevzûk olmanın bir iddiaya delâlet etmek üzere kullanıldığına dikkati çeker (26). Fakat İbn Ishâk, aşikâr olarak, ne zikrettiği ifadeye inanmadığını ve ne de tarafsızlığını göstermek için bu masdarı kullanmıştır. *Sira*'nın ilk kısımlarında, daha ziyade efsane hissini uyandıran haberlerde bunun nasıl sık sık kullanıldığı göze çarpmaktadır. Umumiyetle belirli bir isnâd olmadığı zaman tabiatıyla müphem olarak zikredilen kimselere delâlet etmek üzere “iddia ederler”, “iddia ettiklerine göre” veya “iddia ettiler” gibi tabirler kullanılmıştır. Bazan, eserin son kısımlarında iddiayı yapan kimselerin isimleri zikredildiği halde ilk kısımda yalnız bir defa olmak üzere bu durum müşahade edilir (27). Meselâ, Abdül-Muttalib'in Zemzem kuyusunu kazdığı zamanki nezri hakkında (28), Hazreti Muhammedin babası Abdullah'ın, Abdül-Muttalib'in sevgili oğlu olduğu hakkında (29), Âmine ile evlenmeden ve Hazreti Peygamber doğmadan önce Abdullah'ın alındaki nur hakkında (30),

16) W.756,C.III.343;W.849,C.IV.91.

17) W.378.C.II.195. 18) W.947,C.IV.224.

19) W.142,C.I.236. 20) Aynı yer.

21) W.268,C.II.44 22) W.428,C.II.258

23) W.450,C.II.286. 24) Aynı yer.

25) W.698,C.III.263. El-Hasanu'l-Basri (Ö.110/728), itham olunmayan râvilerden birinin şeyhidir, fakat hadis daha gerilere uzanmaz.

26) Yukarıda adı geçen eser, s.51.

27) W.112, C.I.183. 28) W. 97,C.I.160.

Ebû Tâlib'in, Hazreti Muhammed'i Suriye'ye götürüşü, orada râhib Bahirâ'nın, onu beklenen peygamber olarak tanınması hakkında (31) ve Hazreti Muhammed'in Suriye'ye ikinci seyahatında, iki meleğin gölge yaparak onu korumaları hakkında (32) Maysara'dan gelen haberlerde bu tabirler kullanılmıştır. İbn Ishâk, Hazreti Muhammed'in, gece yolculuğu esnasında karşılaşmış olduğu İbrâhîm, Mûsâ ve İsâ'yı tavsifi hakkında gelen haberde mütereddittir, çünkü bu haberi, Sa'id İbnü'l-Musayyib'in otoritesinde Zuhri'nin iddiası olarak kaydetmiştir (33). Bu, kendi ifadesi için bir otorite zikredebilen bir şahıs hakkında *za'am* kelimesinin kullanılmasına ait tesadüfen ele aldığımız yegâne misaldir. Diğer bir misalde Zuhri, Ferva İbn Âmir'in Bizanslılar tarafından öldürüleceği anda okumuş olduğu bir şiir mısra'ını sadece bir iddia olarak zikrettiği zaman itimad edilmiştir (34). Zuhri (Ö.124/742), en mühim hadis râvilerinden biri olup İbn Ishâk'ın sık sık zikrettiği bir otoritedir; bununla beraber bu iki misalde İbn Ishâk, ondan aldığı haberler hakkında tereddüdünü izhar etmiştir.

İddia olarak zikredilen ifadelerden bazısı, mevzu ile ilgisi olan kimseler tarafından ileri sürülmüştür. Meselâ, Benî Naccâr, Akabe'de ilk bi'at eden kimsenin, Esed İbn Zurâra olduğunu iddia etmiştir (35). Benî Amr İbn Avf, Hazreti Peygamberin Kuba'da kendi aralarında dört günden fazla kaldığını iddia etmiştir (36). Benî Sa'd, Hazreti Peygamberin, eş-Şaymâ'a, Makhûl ismindeki kölesiyle bir câriye verdiğini ve ikisini birbiriyle evlendirdiğini iddia etmiştir (37). Benî Mâlik, Urva İbn Mas'ûd'un, kendi aralarından Avs İbn Avf denilen biri tarafından öldürüldüğünü iddia etmiştir (38).

Diğer ifadelerde iddia olarak ileri sürülebilecek açık bir sebep mevcut değildir; çünkü bahis mevzuu hâdise, aslen ne şüphelidir ve ne de o ifadeleri ortaya koyan şahısların, hâdise ile hususi bir ilgileri vardır. İbn Ishâk, her halde böyle ifadelerin kâfi otoriteye sâhip olmadığını anlamış ve bu sebeple onları iddia olarak beyan etmiştir. Onun, halkın iddiası olarak dercettiği bazı hadiseler, büyük bir manâ taşımazlar ve bu keyfiyet, İbn Ishâk'ın mümkün olduğu kadar dikkatli olmağa çalıştığını gösterir.

İbn Ishâk'ın diğer bir hususiyeti, bir hikâyeyi, yahut birbirine zıt hikâyeleri "Allah, olanı daha iyi bilir" ilâvesiyle bitirmesidir. Hazreti Muhammed'in süt anası tarafından Mekke'ye getirilirken kayboluşunu ve Varka ile diğer bir şahsın onu buluşunu anlatırken (39), Hazreti Muhammed'e bi'at etmek hususunda Abbâs'ın Medine halkına verdiği izahatın değişik şekillerini naklederken (40), Hazreti Muhammed'in Kubâ'da kaldığı ev hakkında muhtelif haberleri verirken (41), bazılarının, sancağı ilk alan kimsenin Ubayde İbnü'l-Hâris olduğunu söylemelerine karşılık Hamza'nın, bu şahsın kendisi olduğunu nasıl iddia ettiğine dair söylentileri naklederken (42), Nâciye İbn Cundub ile Barâ' İbn Âzib'in, Hazreti Peygamberin okunu Hodaybiye kuyusuna koyan kimseler olduklarına ve bundan sonra kuyudan su fişkırdığına dair iddialarını kaydederken (43), Musaylime ve Benî Hanife'nin elçileri hakkında

29) W. 99, C.I.162

30) W.100; C.I.164.

31) W. 115, C.I.191.

32) W.120, C.I.200.

33) W.266, C.II.41.

34) W.958, C.IV.238.

35) W. 300, C.II.89

36) W. 335, C.II.139.

37) W. 857, C.IV.101.

38) W. 914, C.IV.182.

39) W. 106, C.I.176.

40) W. 300, C.II.89

41) W. 335, C.II.138.

42) W. 418, C.II.245.

43) W. 742, C.III.324.

çeşitli haberleri verirken (44), İbn İshâk bu ibareyi kullanmıştır. İbarenin, bazan isnâdla teyid edilen bir haberde, bazan da isnadsız bir haberde kullanılması, İbn İshâk'ın, mümkün olduğu kadar güven veren bir tesir bırakmak arzusunda olduğunu ve bu suretle bir isnâd zincirine sâhip olsa bile, her haberi araştırmaksızın kabul etmediğini gösterir. Onun doğruluk arzusu, iki yerde, Hazreti Peygambere atfedilen sözleri zikretmeden önce Allaha duâ etmesiyle daha güzel bir şekilde görülür; bu suretle, O'nun söylemediği sözleri O'na atfetmekten korunabilmektedir. (45)

İbn İshak, bazı haberlerde, belki de onların, tevsike ihtiyacı olmayan umumî bilgi kabîlinden olduğunu hissettiği veya ifadesini bir otoriteye bağlamak zaruretini duymadığı için, ekseriya, "bana ulaştığına göre" yahut "bana zikredildi" gibi bir takım ibareler kullanmıştır. Böyle ibareleri kullandığı zaman onun, haberi aldığı yeri unutmuş olması mümkündür, fakat istediği gibi açık tafsilât veremediğini tasrih etmek maksadiyle ve bu gibi hallerde şüphesini göstermek için ekseriya bir isnâd verdiğiinden böyle bir ihtimal mevcut değildir. Meselâ, vermiş olduğu bir isnâdda Cahm İbn Ebî Cahm'in Abdullah İbn Ca'fer'den naklini yahut Abdullah İbn Ca'fer'den Cahm'e nakleden diğer bir şahsın bulunduğunu zikreder (46). Az farklı bir başka isnâdda, Abdullâh İbn Ebî Nacih'in, Atâ' ve Mucâhid'den yahutta haberi nakleden diğer bir şahıstan aldığını söyler (47). Bazan da kendi şeyhinin hüviyeti hakkında tereddüd gösterir Meselâ, Ömer'e atfedilen bir ifadeyi zikretmekle beraber bunu, Muhammed İbn Ca'fer İbni'z-Zubayr den mi yoksa Muhammed İbn Abdurrahmân İbn Abdullâh İbn Husayn'den mi işittiğini kestiremez (48). Daha umumî olarak kendi şeyhini zikreder. fakat isnâdın diğer merhalesindeki otoritenin kim olduğu hakkında tereddüd gösterir. Meselâ, Yezîd İbn Abdullâh'ın Atâ İbn Yasâr'dan yahut kardeşi Suleymân İbn Yasâr'dan, bunlardan birinin de Ebû Sa'idi'l-Hudri'den (49); Yezîd İbn Rûmân'ın Urva'dan veya bir başka âlimden (50) rivayetlerini zikreder. Dört defa Zeyd İbn Sâbit'in kölesinin, İkrime veya Sa'id İbn Cubayr'den, bunlardan birinin de İbn Abbâstan rivayetini verir (51). Diğer taraftan bir yerde İkrime ve Sa'id tarikiyle İbn Abbâs'tan haber nakleden bir âlimi zikreder (52). Şüpheye benzer müphem bir misal de İbn İshâk'ın, Abdu'r-Rahmân İbn Hâris'in haberi almış olduğu şahsın Omer âilesinden biri yahutta yakınlarından biri şeklinde verdiği isnâdda görülür (53). Fakat daha müphemî, kendi arakadaşlarından şüphe etmediği bir şahsın Zeyd İbn Eslem'den, Onun Rabî'a İbn İbâd ed-Dîli'den yahutta Ebu'z-Zinâd'ın Rabî'aya kendisinden naklettiği bir başka şahıstan rivayetidir (54). Maamafih, isnâdda "av" (=yahut) yerine v (=ve) okunuşu veren bir varyantın bulunduğuna da işaret edilmiştir.

İsnâd içerisinde geçen meçhul bir şahsa ait iki misal zikredilebilir: İbn İshâk'ın, şeyhi olarak kaydettiği Sâlih İbn Keysân'a Sa'd İbn Ebî Vakkas'tan nakleden bir şahıs (55) ile yine şeyhi olarak zikrettiği âlim bir şahsa, Muhammed İbn Talha vâsitasıyla Osmân İbn Abdu'r-Rahmân'dan nakleden bir diğer şahıs (56). Bu gibi misallerin, İbn İshâk'ın bazı şeyler gizlediğine delâlet ettiği ileri sürülebilirse de onun umumîyetle takib ettiği metod göz önünde bulundurulursa müphem olarak zikrettiği bu şahısların, isimlerini hatırlayamadığı için bu tarzda isnâd verdiği kabul etmek icab eder. Onun zamanında, râvileri, açık bir şekilde

44) W. 946, C. IV. 222.

45) W. 340, C. II. 146; W. 344, C. II. 150. 46) W. 103, C. I. 171.

47) W. 227, C. I. 371. 48) W. 64, C. I. 103.

49) W. 964, C. IV. 246. 50) W. 272, C. II. 51.

51) W. 371, C. II. 186; W. 376, C. II. 193; W. 545, C. III. 50. W. 642, C. III. 183.

52) W. 187, C. I. 315. 53) W. 230, C. I. 375.

54) W. 282, C. II. 64.

55) W. 576, C. III. 91.

56) W. 998, C. IV. 290.

isimlendirilmiş ve güvenilir kimseler olarak tanınmış mükemmel bir isnâd sistemi, henüz inkişaf etmemişti; bu itibarla onun, kusursuz otoritelerden müteşekkil isnâdlar vermesi için hileye başvurmada hiç bir sebep yoktur. O, haberleri aldığı ve hatırlayabildiği şekilde vermiştir ve zamanında mevcut olmıyan bir ölçüye yetişemediği için elbette mes'ul olmıyacaktır.

Zikredilen misaller, İbn İshâk'ın, metodlarında ne kadar samimi olduğunu gösterirler. O, vermiş olduğu bütün haberlerin, tam otorite haberleri olduğunu iddia etmediği gibi, her haberi Hazreti Peygambere ulaştırmak için de gayret sarfetmemiştir. Bu sebeple biz, doğrudan doğruya otoriteleri zikrettiği ve muttasıl isnâdlar verdiği zaman ona itimad edebiliriz. Onun otoritelerini zikri hususundaki metodu çeşitlidir. Çok sayıda şeyhi vardır, bunlardan bazılarını diğerlerine nisbetle daha fazla zikretmiştir. Zuhri (Ö.124/742), Abdullâh İbn Ebî Bekr (Ö.135/752 veya 130/747), Âsım İbn Omer İbn Katâde (ö. 129/746) ve Abdullâh İbn Ebî Necîh (Ö.131/748) çok sık zikrettiği dört otoritedir. Bunlar bazan mürekkebi bir isnâdda, bazan bir sahâbi ile ve bazan da kendileriyle sahâbi arasında mutavassıt bir veya iki râvi ile zikredilmişlerdir. Zuhri'ye ait bir kaç not, onun, râvilerini nasıl kullandığını göstermeğe yardım edebilir (57).

Gerçi Zuhri, mürekkebi bir hadisin muhtelif otoritelerinden biri olarak görülebilirse de -bu metod, en güvenilir hadis eseri olan Sâhîh'in müellifi Buhârî'ye de meçhul değildir- İbn İshâk, bazı yerlerde onu, işitmiş olduğu haberleri anlatırken bazı teferruat için yalnız olarak zikretmiştir. Ayrıca Zuhri, birden fazla kimselerden almış olduğu haberlerde, bu haberleri kimden aldığını ayırt etmiyen bir râvi olarak da görülebilir. Meselâ, İbn İshâk, Zuhri'nin Aişe'ye yapılan iftira hakkındaki haberi dört şahıstan aldığını zikreder; aynı dört şahıs, Buhârî'de de Zuhri'nin şeyhleri olarak görülür, yalnız İbn İshâk Sa'id İbn Cubayr'i verdiği halde Buhârî, Sa'id İbnü'l-Musayyib'i verir (58). Her ikisindeki sözler de, bir kısmının diğerlerine nisbetle nasıl daha iyi hatırladıklarını belirtmek bakımından, aynıdır. Başlıca fark, Buhârî'nin, bu dört râvinin, haberi Aişe'den aldıklarını söylemesine rağmen, İbn İshâk'ın bunu zikretmemesidir.

İbn İshâk, bazan Zuhri'yi, haberi daha gerilere isnâd etmeksizin zikrettiği halde bazı yerlerde görünüşe göre şeyhi olmıyan bir râvi olarak yalnız zikreder. Bu durum, Hudeybiye anlaşmasına dair verilen haberde açık bir şekilde görülmektedir. Burada İbn İshâk, müteaddit defalar, sadece "Zuhri dedi" demekle iktifa eder ve akabinde hemen tafsilata geçer. Fakat başlangıçta, Zuhri'nin Urva'dan, Urva'nın Misvar İbn Mahrama ve Mervân İbnü'l-Hakem'den kendisine naklettiğini bize bildirmiştir (59); bu suretle sekiz muhtelif yerde Zuhri'yi haberinin menşeiini vermiyen bir râvi olarak zikrettiği zaman, başlangıçta verilen isnâdın, diğer bütün haberlere de şamil olduğu zannını uyandırmıştır.

Zuhri, İbn İshâk'ın pek çok zikredilen şeyhlerinden biri olmakla beraber, bazı yerlerde, İbn İshâk, Zuhri'den kendisine hadis nakleden başka şahısları zikretmiştir. Bir yerde, isnâdı daha fazla uzatmaksızın Âsım'ın Zuhri'den (60), iki yerde, yine fazla isnâd vermeksizin şüphe etmediği bir şahsın Zuhri'den rivayetini zikreder (61). Bir yerde, Yakûb İbn Utba'nın Zuhri'den, Onun da Ebû Hadrad'tan (62), iki yerde, yine Ya'kûb'un, Zuhri'den, onun Ubaydullâh İbn Abdullâh İbn Utba'dan, onun da Aişe'den (63) rivayetini verir. Bir yerde,

57) Zuhri ile ilgili isnâdların tafsilâtı için Wüstenfeld neşrinde verilen isnâd listesine atf yapılmış, Kahire neşrine yapılan atıflarla tamamlanmıştır. *Z.D.M.G.*, XIv. s. 40 ve dv. da Fischer, Wüstenfeld'in listelerindeki noksanları ele almıştır.

58) W.731,C.II.309.Krş.Buhârî, *şahâdât*, 15. 59) W.740,C.III.322.

60) W.676,C.III.234. 61) W.676,C.III.234;W.750,C.III.335

62) W.837,C.IV.77 63) W.1000,C.IV.292;W.1005,C.IV.298.

Sâlih İbn Keysân'ın Zuhri'den onun Ubaydullâh'dan, onun da Âişe'den (64), bir başka yerde ise Ubaydullâh'tan ileri gitmeksizden aynı isnâdı zikreder (65). Bunlara ilâveten İbn Ishâk, bir yerde de şüphelenmediği bir şahsın Zuhri'den, onun Urva'dan, Urva'nın da Âişe'den rivayetini vermiştir (66).

Bu gibi misallerden anlaşılıyor ki İbn İshâk, haberleri, bize aldığı gibi nakletmiştir. İsnâdı, olduğundan daha ileri uzatmağa çalışmamıştır. daha fazla habere sâhib olmamış ise yalnız Zuhri'yi zikretmiş eğer bildiği bir şey olmuşsa bir isnâd vermiştir. Haberi Zuhri'den ikinci elden almışsa, doğrudan doğruya Zuhri'den aldığını uydurmamıştır. Onun, haberleri için sâhib olduğundan daha yüksek derecede otorite uydurmağa çalışmaması, bir doğruluk intibai uyandırır.

İbn Ishâk'ın, ekseriya Muvattâ'da Mâlik'in isnadları içerisinde görülen Nâfi (Ö.117/735) den çok az hadis rivayet etmesi, garib karşılanabilir. Bu hususta sadece altı misal bulabildim (67), bunların beşinde, İbn Ishâk, onu doğrudan doğruya zikretmiş, diğerinde ise, Sâlih İbn Keysân vasıtasıyla ondan nakletmiştir. Nâfi, her haberi, iki yerde Omer'e ve bir yerde de Hafsa'ya ulaştırmak suretiyle hepsinde Abdullah İbn Omer'i zikretmiştir. Bu misallerden yalnız ikisi ile Muvattâ'daki hadisler arasında uygunluk vardı (68). Mâlik ise, Hazreti Peygambere ulaşan isnâdlarla altmış beş yerde Nâfi'yi zikretmiştir, fakat muttasıl olmıyan isnâdları hesab etmiye çalışmadım. Mâlik, Nâfi'yi bu kadar sık zikrettiği halde İbn Ishâk niçin ondan hiç bahsetmemiştir? Diyebiliriz ki İbn İshâk, kendisini, hadis hususunda Mâlik (Ö.179/795) ten daha üstün bir otorite olarak kabul etmiş, Mâlik'in, hadislerini kendisine göndermesini istemiştir; zira onların baytarı ve Mâlik'e nisbetle onların kıymeti hakkında hüküm vermek için kendisinin daha ehliyetli olduğunu ileri sürmüştür (69). Mâlik'in Nâfi'den almış olduğu hadislerin hemen hemen hepsi, İbn Ishâk'ın Sîre'siyle ilgisi olmıyan fikhî meselelere aittir ve İbn Ishâk, sîre ile ilgili hadisleri toplamakla iktifa etmiştir. Nâfi'in bizzat kendisi de fikhî meselelerle meşgul olmuştur ve bu sebeple, İbn Ishâk için faydalı bir haber kaynağı değildir.

Nâfi ve Zuhri'den önceki nesle giderek ilk halife Ebû Bekr'in torunu Urva İbnü'z-Zubayr (Ö.94/712) (70) in, İbn Ishâk'ın isnâdlarında nasıl görüldüğünü inceleyebiliriz. Urva'nın bulunduğu kırkbeş yerin on ikisinde İbn Ishâk, haberlerini Zuhri vasıtasıyla almıştır. Kırkbeş durumun yirmibirinde isnâd, Urva'dan öteye geçmez. Altı muhtelif kimse, haberi bu yolda İbn Ishâk'a vermiştir (71). Fakat bu altı şahıstan herbirinin kaynak olarak zikredilmesi ve İbn Ishâk'ın, haberleri bunlar vasıtasıyla daha ileri giden bir isnâdla Urva'dan alması şayanı dikkattir. Daima muttasıl isnâd görmek isteyenler için bu durum, tatmin edici olmıyabilir; fakat metodun tenevvüü, İbn Ishâk'ın, şeyhlerini zikri hususunda takip ettiği yolun sıhhati lehinde oldukça bir delil teşkil etmektedir. Onun, rivayeti alışında takip ettiği yol, en basit şekliyle bu olmasa idi niçin bazan Zuhri'nin Urva'dan ve bazan da onun Urva vasıtasıyla Âişe'den rivayetini zikredecekti. Eğer onun, muttasıl bir isnâd vermesi zarurî ve hata makbul

64) W.1021,C.IV.315.

65) W.776,C.III.367.

66) W.731.C.III.309.

67) W.229,C.I.373;W.319,C. II. 118;W.395,C.II.215; W.779,C.III.372; W.878,C.IV.133;W.966.C.IV.249.

68) *Hudûd*,I,Krş.W.395; *Hacc*,180, Krş.W. 966.69) Krş. Al-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (14 cl. Kahire 1931), 1.223; İbn Hallikân, *Vafayâtu'l-a'yân*, No.62370) Hernekadar 94 senesi, Urva'nın ölümü için verilen meşhur bir tarih olsa bile onun ölmüş olduğu ilk asrın son senesi üzerinde tereddüd vardır. Krş. *Enc. of Islam*, IV.1047; W.M.Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953), s. 180.

71) Hişâm İbn Urva, Muhammed İbn Ca'fer İbn'z-Zubeyr, Ömer İbn Abdullâh İbn Urva, Yezid İbn Rûmân, Yahyâ İbn Urva ve Zuhri. Buna ilâveten bir hadisi de Sâlih İbn Keysân, Ya'kûb İbn Utbe ve şüphelenmediği bir şahıstan Urva vasıtasıyla Âişe'ye ulaşan isnadlarla almıştır.

olsa idi, Aişe'nin ismini her zaman isnâda ilâve etmekten daha kolay bir şey olmazdı. Fakat doğruluğu dolayısıyla bu şekilde hareket etmemiştir.

Hazreti Peygamberin ashâbı nesline gelince, burada, İbn İshâk'ın hadis eserlerinin en verimli kaynağını teşkil eden Ebû Hureyre (Ö.58/678) ile olan ilgisine işaret edebiliriz. Tesbit ettiğimize göre Ebû Hureyre, İbn İshâk'ın isnâdında oniki yerde görülmektedir (72). Bu durum, İbn İshâk'ın bu kaynaktan gelen haberleri öğrenmek için bir takım usul ve kaidelere sahip olduğunu gösterir ve bu sebeple biz, eğer daha fazla olsa idi daha çok zikrederdi, gibi makul olmayacak bir netice çıkaramayız. Burada, Ebû Hurayra'nın velûd bir haber kaynağı olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur, fakat onun bazı şeyleri rivayet etmek zorunda kaldığına dair açık bir delil mevcuttur. Gerçi Ebû Hureyre'nin, Hazreti peygamber Hayber'de iken 7 nci senede islâmiyeti kabul etmek için Medine'ye geldiği söylenirse de ona ulaşan yalnız dört pasajın, bu tarihten sonraki bir zamana delâlet ettiğini insan kaydetmeden geçemez. Daha evvelki pasajların dördünün, Hazreti Peygamberin sözlerini naklettikleri doğrudur ve muhtemelen metinde delâlet ettikleri devirden daha sonraki bir zamana ait olabilirler; fakat diğer haberler Ebû Hureyre'den gelmiş olabilir, yalnız Ebû Hureyre, bunları başka kimselerden aldı ise bunlar zikredilmemiştir.

İbn İshâk, haberlerini aldığı usul hususunda her zamanki gibi dikkatlidir. Bir defa Ebû Hureyre'den doğrudan doğruya nakleden itham etmediği bir şahıs ve bir defa da Ebû Sa'îd el-Makburî vasıtasıyla Ebû Hureyre'den kendisine ulaşan haberi, nasıl ulaştığını söylemeksizin zikreder. Normal olarak İbn İshâk, kendisiyle Ebû Hureyre arasındaki isnâdda iki şahıs ismi verir, fakat iki yerde yalnız bir şahıs, bir yerde de garib olarak uzun bir isnâd görülür; bu isnâdda İbn İshâk, Yezid İbn Ebî Habîb'in Bukeyr İbn Abdullâh'tan, onun, Suleymân İbn Yesâr'dan, onun, Ebû İshâk ed-Devsî'den, ed-Devsî'nin de Ebû Hureyre'den rivayetini zikretmiştir. Muhtemelen Bedr savaşıdan kısa bir müddet sonra bir sefer heyeti ile ilgili bir kayıta, Ebû Hureyre'nin de, bu heyette bulunduğunu söyleyen bir kimse olarak ortaya çıkması, pek çok el değiştirerek gelen hikâyenin zamanla inkişaf edip etmediği hususunda insanı tereddüde sevkeder.

Hadis eserlerinde, Ebû Hureyre'ye isnâd edilen geniş hadis yığınının (73), sıhhati hakkında çeşitli sahalarda sorular için sebepler vardır ve bu hususta izhar edilen şüphe, İbn İshâk'ın onu nâdiren zikretmesiyle daha da kuvvetlenmiştir. Hattâ, İbn İshâk tarafından kaydedilen haber müfredatı için Ebû Hureyre'nin son râvi olarak görünmesi halinde dahî kaydedilenler hakkında yine şüpheli olabiliriz; fakat durum böyle olsa bile İbn İshâk'ın, vemiş olduğu isnâdla Ebû Hureyre'den geldiğini söylediği haberlerden şüphe etmek için hiç bir sebep yoktur.

İbn İshâk'ın metodunun göz önünde bulundurulması suretiyle elde edilen intiba şudur ki O, haberleri aldığı gibi dağıtan güvenilir bir kimsedir. Muvattâ'da Mâlik'in usulünden de anlaşıldığı gibi ikinci asrın ilk yarısında, dâima kullanılan muttasıl bir isnâd metodu henüz inkişaf etmemiştir. Fakat şu da aşkârdır ki çeşitli şekillerde isnâd kullanılmıştır ve biz bundan, bazan hadiseye kadar varan isnâd usulünün İbn İshâk devrinden daha eski olduğu neticesini çıkarabiliriz (74). Hernekadar İbn İshâk tarafından muttasıl isnâdların

72) W.50,C.I.78;W.368,C.II.183;W.393,C.II.213; W. 400,C.II.221; W.468.C.II. 312; W.579, C.III.95; W. 586, C.III. 104; W.673, C.III. 230; W.765,C. III. 353; W.964, C.IV. 246; W.996,C.IV. 287; W.1012, C.IV.305

73) Tayâlisî, *Musned*'inde Ebû Hureyre'ye ulaşan normal sayıda (303) hadis verir (No. 2269—2598). Ahmed İbn Hanbelî'nin *Musned*'inde ise bu farklıdır ve Ebû Hureyre'ye ait hadisler, 313 sahifeyi bulur; 11.228—541 (6 cild, Kahire 1311/1895).

74) Isnâdın ilk şekillerine ait bir münakaşa için Horovitz'in yukarıda zikredilen eserinden başka Bkz. Johann Fück, *Muhammed ibn İshâk* (Frankfurt am Main, 1925) s. 5. . .

kullanılışı, kâide olmaktan uzak ise de, metodunun tenevvüü, zamanında mevcut olan otorite tiplerini bize temin ettiğine inanmak için zemin hazırlamıştır. Biraz önce onun, bir otoriteyi, bazan desteksiz, bazan bir merhale geri giderek, bazan da hâdisle ile muasır bir kaynağa kadar uzanarak nasıl zikrettiğine temas etmiştik. Meselâ, Zuhri'yi bazan yalnız, bazan da başka otorite ile zikrettiği zaman bu, onun, rivayeti sadece bu yolla aldığına delâlet eder. Keza Zuhri, bazan daha fazla otorite zikretmeden bir haberciden, bazan da hâdisenin vukuu zamanna kadar varan bir isnâd zinciri ile haber aldığı zaman bu, habercilerinin, bu çeşitli yollarla naklettiklerini gösterir. Hâdiseye kadar varan kesiksiz bir isnâdın her zaman veya çok defâ bulunmaması, kesiksiz olarak sâhip olduğumuz ilk isnâdların sıhhatinden şüphelenmemiz için bir sebep teşkil etmez. Bütün bunlar, muttasıl bir isnâdın, her zaman zarurî bir şey olmadığına delâlet eder. Eğer İbn İshâk, muttasıl isnâdlar elde edemedi ise bunu açıkça göstermesi tabiidir ve böyle isnâdlar verdiği zaman onun yalan söylediğini kabul etmek güçtür; oysa ki İbn İshâk haberlerini çok defâ tam isnâda bağlamaksızın vermiştir. Bu münâsebetle işaret edilebilecek diğer bir mesele de şudur: İbn İshâk, bazan kendisine ulaşan bir hadise hakkındaki muhtelif hattâ birbirine zıt haberleri muhtelif isnâdlarla verir. Eğer isnâdlar sahih ise bu tam manasıyla anlaşılabilir; çünkü şahsî ilgi bulunmasa bile aynı hâdiseyi muhtelif şekillerde nakleden muhtelif kimselerin bulunabileceği tabiidir. Halbuki şahsî ilginin bulunduğu yerlerde muhtelif haberlerin kabulü için daha büyük sebepler vardır. Bu itibarla biz, muhtelif görüşleri desteklemek maksadiyle ortaya konmuş isnâdlar gördüğümüz zaman, onların mevcudiyeti, sahih olarak kabul edilmeleriyle en iyi bir şekilde izah edilmiş olur.

Eğer hâdiseye kadar varan sahih isnâdların erken tarihlerde kullanılmaya başladığını kabul edersek—ki bu, bir kâide olmaktan uzaktır—üçüncü asırda vücuda gelmiş olan eserlerde gördüğümüz bütün muttasıl isnâdların sıhhati hakkında, tabîî olarak, bazı suallerle karşılaşırız. Profesör Schacht, bir zamanlar muttasıl bir isnâda sâhip olmadığı halde sonraları tam bir isnâd kazanan birçok hadisin, nasıl ciddi şüpheler doğurduğunu göstermek için misaller vermiştir. Fakat böyle olsa bile biz, her bulduğumuz şeyi reddetmek hususunda haklı olamayız. Daha önce de gördüğümüz gibi, ilk devirlerde mükemmel isnâdlar mevcut idi ve olanlar da sadece bunlardan ibaret değildi. Daha sonraki müelliflerin bazı yerlerde isnâdlar ortaya çıkarmaları sebebiyle—ki meselâ ne İbn İshâk ve ne de Mâlik bu isnâdları kullanmışlardır—bunlardan şüphelensek bile hepsinin de uydurma olduğunu kabul edemeyiz. Eğer ilk devirlerde mükemmel isnâdların mevcudiyetine inanırsak İbn İshâk ve Mâlik gibi kimselerin, ya bildikleri bütün isnâdları kullanmadıklarını, yahut bilhassa kendilerini ilgilendirmiyen mevzularda sahih isnâdların bulunduğunu, yahutta bilmedikleri için onları çıkarmadıklarını kabul etmemiz akla yakındır. Bununla beraber bir âlimin, araştırmalarıyla ilgili bütün teferruattan haberdar olması gerektiğini, yahutta bir haberin bazı kısımlarını vermediği zaman ondan haberdar olmadığını düşünmek makul sayılmaz. Fakat, bunu teslim ederken, isnâdların büyük ekseriyetinin, daha sonraki devirlerde, hadislerin bütün şekillerine böyle bir nizam dahilinde tatbik edilmesinin sun'î olduğunu hissetmemek mümkün değildir.

İbn İshâk'tan Sahabeye veya Hazreti Peygambere kadar uzanan rivayet zincirlerini sahih olarak kabul etmeğe taraftarım. Fakat, bir derece daha ileri giderek bu isnâdlar tarafından teyid olunan haberlerin mahiyeti üzerinde durmak, ortaya oldukça güç meseleler çıkarmaktadır. Çünkü tenkidde tam manâsıyla tarafsız olmak zordur. Çok defâ ileri sürüldüğü gibi, hadisin, heyeti asliyesi sahih olmasa bile, sahih bir özü mevcuttur; fakat henüz hiç kimse, bu özü bulup çıkaracak bir metod ortaya koymamıştır. Bununla beraber rivayet, bir hudut dahilinde kabul edilmişse, rivayet esnasında bazı şekli ameliyeye maruz kalmış olsa

bile, o rivayetin istinad ettiği bir esasın bulunması icab eder. Hukukî hadislerin inkişafı hakkında daha sonraki nesiller tarafından ne söylenirse söylensin ve Kur'ânın dışında Peygam bere ait sâhip olduğumuz her hangi bir haberin doğruluğu üzerinde ne gibi şüpheler yaratılırsa yaratılsın, bilhassa hicretten sonra Peygamberin hayatının anahatları hakkında gerçek malumata sâhip olduğumuza inanmak zorundayız. Kur'ândan başka, Hazreti Muhammedin sözlerine ağızından çıktığı şekliyle sâhip olamasak bile, hiç olmazsa çeşitli hallerde onun söylemiş olduğu sözleri umumî manasıyla bilmemiz icab eder. Belki onun asıl sözleri de, mühim anlarda işitilen sözleri gibi mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde nakledilmiş olabilir. Oldukça uzun bir şii ezbere okuyabilen râvilerin hayret verici hâfizaları düşünülecek olursa bir muhavere ve hattâ resmî toplantılarda geçen konuşmaları hatırlayıp onları tekrarlayabilen kimselerin bulunacağına inanmak icap eder. Nesîrin, şiiere nisbetle daha sahih bir şekilde tekrarlanmasının güçlüğünü kabul etsek bile işitmiş oldukları sözleri doğru bir şekilde tekrarlayabilecek kimselerin bulunabileceğine yine de inanabiliriz. Bununla beraber sahih özün ne olduğunu tayin etmek istersek, güvenilir hadis eserlerinde bulunan bütün çeşitli isnâdları da alsak, yahut sadece sahip olduğumuz en eski eserlerdeki isnâdlarla da iktifa etsek, haddizatında böyle bir isnâd tetkiki yine de kifayetsizdir. Bu sebeple böyle bir çalışmada, isnâd tetkiki ile diğer bazı meseleleri birleştirmek zorunluluğu vardır.

Belki böyle bir metod fikri, İncillere tatbik olunan şekil tenkidinde bulunabilir. Fakat durum, şüphesiz tam manâsıyla aynı değildir, çünkü İncillerde, hadislerin isnâdları vasıtasıyla sâhip olduğumuz kaynakların çeşitli unsurlarına sahip değiliz ve hadislerde rivayet, hiç olmazsa görünüşe göre, kaynağa kadar uzanmaktadır. Bundan başka, Ahdi cedid âlimleri, şekli tenkid metodunun kıymeti üzerinde hiç bir zaman ittifak etmemişlerdir. Bu itibarla bir şekli tenkid tatbikinin bütün meseleleri halledeceğini iddia etmiyorum, fakat isnâdlı veya isnâdsız ortaya çıkarılmış olan çeşitli materyalin, içinde bulunduğu şeklin araştırılmasıyla, peygambere ait detayların ortaya konuş tarzı hakkında bazı neticeye ulaşma imkânı olabileceğine işaret etmek istiyorum. Ve bilhassa elimizde bulunan en eski kaynaklardaki materyalin tetkiki ile, peygambere ait söz ve fiillerin değişip değişmediğini veya nisbeten erken bir tarihte aynen iktibas edilip edilmediğini anlıyabiliriz.

Şuna da inanabiliriz ki Hazreti Peygamber, henüz daha hayatta iken bile çok defa konuşmaların mevzuunu teşkil ediyordu ve onun söz ve fiillerinin hikâyesi, büyük ölçüde münakaşa konusu oluyordu. Onun ölümünden sonra İslâmiyetin daha da genişlemesi, bu çeşit konuşmalar için daha büyük sebepler doğurmuştur, çünkü yeni müslüman olanların, ona taalluk eden her şeyi öğrenmek hususunda çok istekli olacakları tabiidir. İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan naklettiği haberler arasında Hazreti Peygamberin hayatına dair çok eski ve mühim kayıtlar vardır. Buna göre, bilhassa böyle eserler üzerinde çalışmalarımızı teksif etmek suretiyle Peygamberin söz ve fiillerine ait hususî takdim şekillerinin, müteakıp nesillere nakletmek ihtiyacı ile erken inkişaf edip etmediği hususunda bazı neticeler elde edebilir miyiz? Bunun, takdir edilebilir bir netice arzedip etmiyeceğini söylemek şimdiden mümkün değildir. Bu, faydalı bazı neticeler verebilecek bir araştırma şeklidir, fakat anlaşılmadıkça kıymeti hakkında kat'i bir şey söylenemez.

MUHYİDDİN EL - KÂFİYECİ

VE

“*Et-Teysir fi Kavâidi İlmî't-Teſir*” Adlı Risalesi.

Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Türklerin, ilim sahasında iftihar ettikleri mühim şahsiyetlerden biri de Kâfiyeci (1) lakabile tanınmış olan Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Muhyawi el-Kâfiyeci el-Bargamavi'dir. Doğduğu yer, ekseri kaynaklara göre Bergama olarak gösterilirse de, diğer bazı kaynaklar Saruhan'ın Kökçeki (Kökğaki) karyesinde doğduğunu söylerler. (2) Doğduğu sene hakkında da kaynaklar ittifak edememektedirler. Onun için 788/1386 (3), 718/1318 (4), 780/1378 (5), 790/1388 veya 801/1398 (6) gibi muhtelif doğum tarihleri zikretmektedirler.

Müellifimiz, ilmi tahsilinin ilk merhalelerini memleketinde ikmal ettikten sonra, ilim ve olgunluğunu daha fazla artırmak için seyahatı ihtiyar ederek, Anadolu, İram (7) dolaşmış, oralarda birçok âlimlere mülâki olmuş ve onlara talebelik yapmıştır. Şemsuddin Muhammed İbn Hamza el-Feneri el-Hanefi (751-834/1350-1431), Burhaneddin Haydar b. Muhammed b. İbrahim eş-Şirazi el-Herevi (780-854/1378-1450), Şeyh Vâcid, Abdu'l-Latif b. Melek, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzazi el-Kerderi (Ö.827/1424), eş.-Şems b. el-Gazzi gibi âlimlerden ilim almıştır. Eşref Barsbay (8) zamanında Kahireye gelmiş, oradaki âlimlerle yapmış olduğu mubaheselerden sonra, ilmi kudretini ve faziletini onlara kabul

1) Cemaluddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebu Bekr b.el-Hâcib (Ö. 646/1249) in nahivdeki meşhur Kâfiye adlı eserile çok meşgul olduğundan kendisine bu lakab verilmiştir. Bkz. İbnu'l-İmad el-Hanbeli, Şezerâtu'z-Zehab fi ahbâri men Zeheb, Kâhire 1350/1351. VII. 326; Edirneli Mecdi Efendi, Şakâyik-i Nu'maniyye tercemesi, İstanbul 1269, s.85.

2) Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1944-1949, Supplementbande, Leiden 1937-1942, Suppl. II. 140; Abdurrahman es-Sahâvi, ad-Day'u'l-Lâmi' li Ehli'l- Karni't-Tâsi', Kahire 1353, VII. 259.

3) Şezerâtu'z-Zehab, VII. 327; Taşköprü zâde Ahmet, Mevzuâtü'l-Ulûm, İstanbul 1313 (Mütercimi Kemaluddin Muhammed), I.574; Şakâyik tercemesi s. 85; İsmail Paşa el-Bağdadi, Hediyyetu'l-Ârifin Esmâ'u'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannifin, İstanbul 1951-1955 II.208; Muhammed Abdu'l-Hayy al-Luknovi el-Hindi, el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye Mısır 1324, s. 169; Celaluddin as-Suyuti, Kitabu Buğyatu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât, Kâhire 1326, s. 48; Takiyyuddin b Abdi'l-kâdir et-Temimi, et-Tabakatu's-Seniyye fi Teracimi'l- Hanefiyye, (yazma) ist. Ayasofya ktp. No: 3295. v. 337 b-338 a. (Yukarıda adı geçen kaynakların hemen hemen hepsi bu şahsın hayatına âit kısımları as-Suyuti'den nakletmektedirler. Keza es-Suyuti, Husnu'l-Muhâdara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kahire adlı eserinde, hocasının hicri 800 senesinden önce doğduğunu söylemektedir. (Mısır 1321, I. 264)

4) Mehmed Süreyya, Sicilli Osmani, Matbaa-ı Âmire 1308-1311, IV. 339. (Burada bir matbaa hatası olsa gerek, bu tarihin 781 olması daha uygundur.)

5) İbn İyas, Histoire des Mamlouks Circassiens (Traduite par Gaston Wiet), le Caire, imprimerie de l'institut français d' archéologie Orientale 1945, II. 110.

6) Brock. Suppl. II. 140 (Bu iki tarih as-Sahâvi'de de vardır, fakat as-Sahâvi, Kâfiyeci için, O, takriben 790 senesinden evvel doğdu demekte ve 801 senesinde doğdu diyenin de hata ettiğini söylemektedir. Bkz. ad-Dav'u'l-Lâmi', VII. 259).

7) Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, II.4; Buğyatu'l-Vuât, s.48; Şezerâtu'z-Zehab VII. 326; Mevzuâtü'l-Ulûm I.574. Bu kaynaklara ilâveten as-Sahâvi, bu zatın Şam'a, sonra hacca ve üç sene Kudüste ikametten sonra Kahireye gittiğini ilâve ediyor. Bkz. ad-Davu'l-Lâmi', VII. 260.

8) Eşref Barsbay'ın saltanatı (825-842/1422-1438) tarihindedir. Bkz. M. Sobernheim, İslâm Ansiklopedisi, II. 317-318.

ettirmiştir. Bundan sonra orada tedris ve iftaya mezun kılınmıştır. O, Mısırda öyle bir mevkiye yükselmiş olacak ki, Sultan ve yüksek memurlar ona hürmet ediyor, Osmanlı Padişahı ona saygı gösteriyor ve hediyeler gönderiyordu. (9) Mısırda mezhebinin şefi olmuş (10) ve Kemaluddin Muhammed b. Hümam ed-Din Abdu'l-Vahid (788-861/1386-1457) den sonra Meşihati Şeyhuniyedeki boşluğu Kâfiyeci doldürmüştür. (11)

Kâfiyeci, dini ve akli ilimler sahasında çeşidli eserler yazmıştır. Yazılan bu eserlerin hemen hemen hepsi küçük risaleler halinde olduğundan, bunların zabt ve muhafazası pek mümkün olamamıştır. (12) Es-Suyuti, hocasının müellefatını toplamak için, kendisinden sorduğunda, "eserlerinin isimlerini unutmuş olduğumu ve saymağa muktedir olamayacağımı" söylemiştir. (13) Zamanında, kelam, usulü fıkıh, nahiv, sarf, irab, maani, beyan, cedel, mantık, felsefe, heyet, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde onunla yarışacak kimse olmadığını ve bu ilimlerde yedi tûla sahibi olduğunu kaynaklar zikretmektedir. Bilhassa tefsir ilmi sahasında yazdığı et-Teyşir adlı eserile iftihar eder. Bu Sahada, özlü bir eser yazma hususunda hiç kimsenin kendisini sebkât etmediğini söyler. Halbuki kendisinden evvel gelen, Bedruddin Ebu Abdillah Muhammed b. Bahadur b. Abdillah at-Türki al-Mısri ez-Zerkeşi (14) (Ö.794/1392) ve Abdurrahman b. Siraciddin Ömer b. Ali b. Raslan b. Nusayr b. Salih al-Bulkını (15) (ö.824/1421) nin bu hususta yazmış oldukları eserleri görmediği anlaşılıyor. (16) Es-Suyuti gibi bir zatın hocalığını deruhte etmesi, onun kemal ve o lgunluğu hakkında başka bir söze hacet bırakmaz. Es-Sahavi, hayatında talebeleri mühim mevkiler elde etmişlerdir, demek suretile onun olgunluğunu belirtmeye çalışmaktadır. (17) Es-Suyuti, Husnu'l-Muhadara adlı eserinde kendi hayatından bahsederken, 14 sene meclisine devam ettiğini, ondan muhtelif fenlerde ve bilhassa tefsir, usul, arapça ve maani sahalalarında ders aldığını (18) Ondan her defasında hiç işitmediği incelik ve ağır mevzular duymak suretile pek çok istifade etmiş olduğunu zikreder. Hocasının kendisine birgün "Zeydun kâimun" terkininin irabını sorduğunda, bu basit suale taaccub ettiğini, bunun üzerine bu terkinde 113 vecih bulunduğunu söylemesi üzerine, onun bu hususta yazmış olduğu risaleden bu vecihleri istinsah ettiğini kaydeder. (19) Yine Suyuti, hocası hakkında "onu babamdan sonra bir baba addederdim" (20) demekle, ona karşı gösterdiği sevgi ve hürmetin derecesini belirtmiş oluyor.

9) ad-Dav'u'l-Lâmi', VII. 261.

10) Histoire des Memlouks, II. 110 (Kâfiyeci Hanefi mezhebine mensubdur)

11) Buğyatu'l-Vuat, s.48; Şezeratu'z-Zeheb, VII, 326; Brock, Suppl. II. 140; Mevzuatu'l-Ulûm, I. 574; Osmanlı müellifleri, II. 4; ad-Dav'u'l-Lâmi', VII. 260.

12) Kâfiyecinin eserleri hakkında bkz. Brock. GAL. II. 138, Suppl. II. 140; Esmâu'l-Müellifin, II.208-209, Osmanlı müellifleri, II. 5; as-Sahâvi, bu zatın eserlerinin 100 kadar olduğunu zikreder. Bkz. ad-Dav'u'l-Lâmi', VII. 260,

13) Buğyatu'l-Vuât, s.48, (Aynı haber, es-Suyutiden naklen aşağıdaki eserlerde de zikredilmiştir: el-Fevâidu'l-Behiyye, s. 169; Şakayik tercemesi, s. 85; Şezerâtu'z-Zeheb, VII, 326.

14) El-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, Bkz. Brock. Suppl. II 108 (Bu eser Mısırda 1376-1378/1957-1959 tarihinde dört cild olarak neşredilmiştir)

15) Mevâkiu'l-Ulûm min mevâkii'n-Nucum fi Ulûmi'l-Kur'an, bkz Esmâu'l-Müellifin, I.529-530.; es-Suyuti, el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'an, Mısır 1279, I.4.

16) Buğyatu'l-Vuât, s. 48; Mevzuatu'l-Ulûm, I. 575; Şezerâtu'z-Zeheb, VII. 327; Hacı Halife (Kâtip Çelebi), Kitabu Keşfi'z-Zunun an esami'l-Kutubi ve'l-Funûn, İstanbul 1360-1361/1941-1943, I. 520.

17) Ad-Dav'u'l Lâmi', VII. 260.

18) Husnu'l-Muhâdara, I.156; Buğyatu'l-Vuât s. 48; es-Suyuti, Tabakatu'l-Müfessirin, Mukaddime, Leiden 1839, s. 21; el-Fevâidu'l-Behiyye, s. 170.

19) Buğyatu'l-Vuât s.48 (aynı haber es-Suyutiden naklen, aşağıdaki eserlerde de zikredilmektedir; Şezerâtu'z-Zeheb, VII.327; Mevzuâtu'l-Ulûm, I.575; Şakâyik, tercemesi, s. 86-87; Osmanlı Müellifleri, II. 4; el-Fevâidu'l-Behiyye, s.170.

20) Buğyatu'l-Vuât s.48; keza Şezerâtu'z-Zeheb, VII. 328.

Kâfiyeci, sahih itikad sahibi, ilim ehlini seven, bid'at ehlini çirkin gören, dünya malına kıymet vermeyen, fitratı selim, kalbi saf fakat çok zeki bir insandı. Hiç birşeyi kalmayınca kadar, malını sadaka olarak verebilecek bir yaratılıştı idi. Bu kadar meziyet ve olgunluklarına rağmen, Kâfiyeci, es-Suyuti'nin ifadesine göre, bir takım insanların taarruzundan masun kalamamıştır. Babası ile Kâfiyeci arasında bir dostluk mevcut olduğunu ve Mısır ehlinin aksine olarak ona yardım ettiğini zikrediyor. (21)

Bu zatın doğum tarihi hakkında olduğu gibi, ölüm tarihi hakkında da ufak tefek ihtilaflar vardır. Sicilli Osmani yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniyye adlı eserde bu tarih 888/1483 (22), el-Fevaidu'l-Behiyye adlı eserde ise 873/1468 (23) olarak gösterilmektedir. Diğer bütün kaynakların ittifak ettikleri tarih (24) 879/1474 senesi Cumade'l-Ülasımın dördüncü günü perşembeyi cumaya bağlayan (15-16 eylül) gecesidir. Es-Sahavi, 879 senesini kabul etmekle beraber, onun Cumade's-Saniyenin dördüncü cuma sabahı vefat ettiğini zikreder. Hattâ diğer kaynaklardan fazla olarak ölümünden üç gün evvel Eşrefiyye türbesi yanında hazırlattığı mezarına defnedildiğini söyler. (25) Cenaze merasiminde Mısır Emiri de hazır bulunmuş (26) ve böyle bir zatın aralarından ayrılmasına insanlar çok üzölmüşlerdi. Kâfiyeciden ikram görmüş olan şâir Şihabuddin Mansur, ölümü dolayısıyla yazdığı mersiyesine şöyle başlar: Şeyh Muhyiddin Kâfiyeciye, gözlerimiz olanca kanlı yaşlarla ağladı. (27)

Yukarıda, müellifimizin, zamanının ilmilerini okumuş ve bu ilim sahalarında pek çok eserler yazmış olduğunu söylemiştik. Şimdi ise burada biz, usulü tefsir hakkında yazdığı risalesinin muhteiyatını ana hatlarla tanıtmaya halşacağız.

Et-Teystr fi Kavâidi İlm't-Tefstr (28)

Risale, bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimedden ibarettir. Müellifimiz mukaddimesinde, eserinin iki bab ve bir hâtimedden ibaret olduğunu söyledikten sonra, İslâm şeriatında Allah kelamın yerini belirtmeğe çalışır. Bu kelamın tefsirinin ne kadar ehemiyeti hâiz olduğunu ve bu ilme, diğer ilimlerin duyduğu ihtiyacı göstermek için "göz için insanın ve insan için gözün ehemmiyetini, örnek getirir. (29) Bu risalesini yazarken (30) Mısır Emiri olan el-Melik ez-Zahir Seyfeddin Çakmak (843-857/1439-1453) ı medhu sena ve ona dua edip (31) asıl mevzua girer.

Birinci bab : istilahatı muhtevidir. et-Tefsir kelimesi keşif ve izhar manasına olan el-Fesr den veya bazılarının dediğı gibi es-Sefer kökünden maklubdur diyerek örnekler vermekte,

21) Buğyatu'l-Vuât, s. 48; Şezerâtu'z-Zeheb, VII. 328.

22) Sicilli Osmâni, IV. 339.

23) el-Fevâidu'l-Behiyye, s. 170.

24) Histoire des Memlouks, II. 110; Buğyatu'l-Vuât, s. 48; Husnu'l-Muhâdara, I.264; Osmanlı Müellifleri II.5; Esmâu'l-Müellifin II. 208; Şakâyık tercemesi, s.87; Mevzuât'l-Ulüm, I.575; Şezerâtu'z-Zeheb, VII. 328;

25) Ad-Dav'u'l-Lâmi', VII. 261.

26) Aynı eser, VII. 261; Histoire des Memlouks, II. 110; Sicilli Osmani IV. 339 (Cenaze merasiminde hazır bulunan Emir, 873-902/1468-1495 tarihlerinde saltanat süren, el-Melik el-Eşref, Ebu'n-Nasr Seyfuddin Kayıtbay olmalıdır.)

27) Histoire des Memlouks, II. 110; Husnu'l-Muhâdara, I.264; Osmanlı müellifleri II.5; Şakâyık tercemesi s. 87; Buğyatu'l-Vuât, s.48.

28) Bu eser için Bkz el-İtkan, Mukaddime S.3; Brock GAL, II. 138, Suppl II. 140 (eseri tanıtırken İstanbul Nuru Osmaniye Ktp. No.476 da bulunan nüshadan istifade ettik. Eser bir mecmua içindedir.

29) Metin lb.

30) Eserin 856/1452 senesi Ramazan ayının 28 inci cuma günü tamamlandığını müellif, risalesinin sonunda zikretmektedir. Bkz. Metin 20a.

31) Metin 2 a. (Seyfuddin Çakmak için kcz. M. Sobernheim, İslâm Ansiklopedisi III. 328-329).

te'vil kelimesinin de tef'il babında, âle-Yeûlu den alınmış olduğunu zikretmektedir. (32) Tefsir ve Te'vil kelimelerinin örfdeki kullanılış manalarını izah ettikten sonra, bu husustaki farkı en güzel belirten Ebu Mansur el-Maturidi (ö.333/944) nin görüşünü de dercetmektedir. (33) Bu izahattan sonra Kur'anı rey ile tefsir edenlerin durumunu incelemekte, makbul ve mezmum olan reyler üzerinde durmaktadır. (34) müteakiben. bu ilmi hakkile yerine getirebilmek için, evvela bilinmesi lazım gelen ilimleri tadad etmektedir. (35) Tefsir ilmi, Allahın Kelamının ahvalinden bahsettiğini söyleyerek, onu ikiye ayırmakta ve bu ilmi öğrenmenin farzı kifaye olduğunu izah ederek, bu ilmin tedvininin bidat olmasına binaen, taallümünün vacib veya farz oluşu hususunda sorulacak bir suali de bertaraf etmektedir. (36) Sahabe, Peygamberin sohbetinin bereketinden dolayı, tefsir, hadis, fıkıh, kelim ilimlerini tedvin etmemişler demekte, insanların şeriatı ve ahkâmı anlamak için bu ilme olan ihtiyaçlarını belirtmektedir. (37)

Tefsir ilminin, diğer ilimlerin en şerefli olduğunu bildirmek için onun mevzuu ve gayesi üzerinde de durur. (38) Sonra Kur'an kelimesi hakkında el-Cevheri ve Ebu Ubeydenin dediklerini zikredip, bu kelimenin lûgat ve ıstılah manasına vermeğe çalışır. (39) Kur'anın icazı üzerinde durarak, ona muaraza etmeğe kalkışanların durumunu ve ayet kelimesinin alınmış olduğu kökü ve bu husustaki rivayetleri zikreder. (40) Kur'anın nakli hususunda, tevatürün şart olduğunu söylerken, hadis naklinin hilafına olarak, bu yolun vücubiyetinin sırrı üzerinde durmakta ve Kur'anın nakil yolunun, bir vechi olduğu, hadisin nakil yolunun ise müteaddit vecihleri bulunduğunu zikretmektedir. (41) Kur'anın tertibinin tevatüren sabit olduğunda ihtilâf varsa da, ehli sünnet uleması bunda tevatür olması lazım geldiğini ileri sürmektedir demekte ve sure başlarındaki besmeleleri mevzubahs etmektedir. Med, imale ve hemzeyi tahfif gibi hususlarda, lafzın cevherinde tevatürün vâcib olduğunu söylemektedir. (42) Buradanda yedi kıraat meselesine geçerek, bunların yedi kurraya mensubiyetini ve onların isimlerini zikretmekte, nihayet bu yedi kıraatın kabulü için üç şartın tahakkukunu istemektedir. Birincisi, kıraat isnadının onlardan sahih olarak gelmiş olması, ikincisi, kıraat vecihlerinin arab lisanında doğru olması, üçüncüsü de, kıraat lafzının mütevatir olan imam mushafının yazısına uygun olmasıdır. Nezaman ki bu üç şarttan biri bulunacak olursa kıraat şâz olur, demektedir (43). Daha sonra Kur'anın muhkem ve müteşabih ayetlerden teşekkül ettiğini söyleyip bunların tariflerini vererek, usul ehlinin ıstılahına göre Muhkemin, zâhir, nâs, müfesser, ve muhkem; müteşabihin ise hafi, müşkil, mücmel, müteşabih gibi derecelere ayrıldığını söyleyerek bunlara ait örnekler vermektedir. (44) Surelerin evvelinde bulunan hurufu

32) Metin 2a (Bu kelimelerin lûgat ve ıstılah manalar hakkında daha fazla tafsilat için bkz. Ibn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, Lisanu'l-Arab, Beyrut 1374/1955., V.55, IV. 369, XI. 32; el-Cevheri Ebû Nasr İsmail ibn Hammad, Es-Sıhhih, Mısır 1376/1956, II.781, II.686, IV. a1627; ez-Zebidi, Tâcu'l-Arûs min cevâbiri'l-Kâmus, Mısır 1306, III. 470, III. 270, VII. 215).

33) Metin 2b. (Bu hususta fazla malumat için bkz. es-Semerandi, Şerhu te'vilâti'l-Kur'an, İstanbul, Şehid Ali Paşa Ktp. No. 283 (yazma), lb. ve el-Maturidi, Te'vilâtu'l-Kur'an, İstanbul, Selim Ağa Ktp. No. 40, (yazma) 2a.)

34) Metin 3a-3b.

35) Metin 4b-5a.

36) Metin 5b.

37) Metin 5b.

38) Metin 6a.

39) Metin 6a.

40) Metin 6b.

41) Metin 6b-7a.

42) Metin 7a.

43) Metin 7a.

44) Metin 7b.

mukatta'alar hakkında insanların iki fırkaya ayrıldığını söyler. Birincisi seleften sahabe, tâbiün, Ebu hanife ve Şafii eshabıdırki, onlar, bunlarla kastedilen şeyin hakikatını Allaha havale ederler. İkinciler ise müteahhirundur ki, ilimde rusuh sahibi olanların müteşabihatın te'vilini bilebileceklerini ileri sürerler demekte ve bunların te'vilinden bazı örnekler vermektedir. (45) Sonra da vahyin geliş şekillerini delilere istinad ederek izaha çalışır. (46) Ayet ve surelerin sebebi nuzulünü de ihmal etmeyerek, bazı ayetlerin sebebi nuzullerini anlatıktan sonra, işitmeden ve hâdiseyi görmeden nuzul sebepleri hakkında konuşmanın câiz olup olmadığı meselesini ele alarak, câiz olmayacağını söyler. (47)

İkinci bab : Burada, tefsir hususundaki kâide ve meselelerden bahsedilmektedir. Evvela Kur'andaki muhkem olan ayetlerin, ümmü'l-Kitab olmak hasebile, mertebelerinin, müteşabih ayetlerin mertebelerinden daha yüksek olduğunu söyleyerek (48) işe başlar. Sonra da Kur'anda zikredilen şeylerin, hususiyata taarruz etmeksizin, umumi ahkama taalluk ettiği meselesi üzerinde durur, ve cüz'i hükümlerin, umumi hükümler altında sıralandığını söyler. Bu bakımdan Kur'anda Zeyd'den başka kimsenin isminin geçmediğine işaret eder. Şeriatın kıyamet gününe kadar bâki kalacağı esasından hareket ederek, Peygamberin mucizelerini akla uygun ve devamlı olduğunu söyler. (49) Buna mukabil, Peygamberin hissi mucizelerini, hadisciler, nübüvvetin delilleri kısmında ta'dad ettiklerini de ilave eder. Hazreti Musanın hissi mucizelerinin çokluğundan bahsetmekte ve bunların sebebini izah etmektedir. (50) Sonra Kur'anın cevamiu'l-Kelim olduğunu söyleyerek muhtelif yollar vasıtasile ondaki birçok mânâlardan istifade edilebileceğini kaydeder (51). Kur'andaki anlaşılması müşkil olan lafızların esrarını havassın anlayabileceğini söyleyerek, bu hususdaki bahisleri onbeş bölümde inceler. (52) Nesih keyfiyetini de beyan ettikten sonra, şer'i hüccet arasında hakiki bir çatışma olamayacağını belirtir. Eğer bize nisbetle iki ayet arasında çatışma vâki olsa, nesihden başka yönlerden birile, ikisi arasını cem'etmek mümkün olur veya olmaz. Cem' etmek mümkün olmadığı takdirde, evvela bu iki ayetin nuzul tarihlerini bilmek icab eder. Şayet evvelkisi mensuh ise, diğeri nâsihtir. Böylece çatışma tevehhümü ortadan kalkmış olur, der. (53) Mensuh'un dört nev'i olduğunu zikrederek bunları birer birer anlatır. Birincisi, tilavet ve hükmün mensuh olmasıdır ki, geçmiş Peygamberlere verilen suhuf lar buna örnektir. İkincisi, Hükmü mensuh tilaveti bâki kalanlardır. Mesela "İçinizden vefat edip zevceler bırakanlar, zevcelerinin kendi evlerinden çıkarılmıyarak kendilerine bir yıl bakılmasını vasiyet etsinler....." (54) ayeti. "İçinizden vefat edip geride zevceler bırakanlara gelince, bunların zevcelerine dört ay on gün beklemek lazım gelir....." (55) ayetile nesh edilmiştir. Üçüncüsü, hükmü bâki tilaveti mensuh olanlar ki, hazreti Ömerden rivayet edilen şu haber şahid getirilmektedir". yaşlı bir erkek ve yaşlı bir kadın zina ederse, onları Allahın cezası olarak recmedin, Allah aziz ve hakîmdir", (56) Dördüncüsü, hükmün vasfi mensuh olandır ki, bu meş-

45) Metin 7b-8b.

46) Metin 9b.

47) Metin 9b-10a.

48) Metin 10a-10b.

49) Metin 10b.

50) Metin 10b.

51) Metin 11a.

52) Metin 11b-13a.

53) Metin 13b-14b.

54) Bakara suresi 240.

55) Bakara suresi 234.

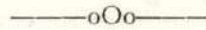
56) İbn Mace, Muhammed ibn Yezid el-Kazvini, Sunen u'l-Mustafa Saliallahu Aleyhi ve Selleme, Mısır, 1372/1952, II. 853.; Ahmet ibn Hanbel, el-Musned, Mısır 1313, V.183., Mâlik ibn Encs, el-Muvatta (ve şer-huhu Tenviru'l-Havâlik, Celaluddin es-Suyuti), Mısır 1348, II. 168.; Ebû Dâvud Süleyman ibni'l-Eşâş es-Sicistani, Sunen, Mısır 1952/1371, II.456.

hur haberi nas üzerine ziyade kılmaktır. “.....üç gün oruç tutsun....” (57) ayetini İbn Mes’udun kıraatının itlakile (58) neshi meselesi ki, müellifimiz burada Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bu hususdaki görüşlerini de nakletmektedir. (59) Şayet iki ayet arasındaki bu çatışma nesh ile de halledilemezse, sünnete rucu edileceğini anlattıktan sonra, sahabe ve tâbiûn tabakalarında bu sahade temayüz etmiş şahsiyetleri, bunlardan sonra da kitab telif edenleri zikretmektedir. Tefsir de, hadis gibi Peygamber ve eshabından rivayet yolile nakledildiğini kaydeder. (60) Bu rivayetin kabulü için islâm, akıl, zabt ve adalet gibi dört şartı bulunması lazım geldiğini zikretmekte ve bu dört esas anlatılmaktadır. (61) Tefsir râvisinin, Peygamberin “Kur’anı re’yi ile tefsir eden kimse, ateşten oturacak yerine hazırlansın (işgaletsin) (62) hadisinin muhtevası içine girmemesi için, râvinin dayanacağı esasları izah, hadis naklinde kullanılan, sema’, kitabet, icaze ve vicâde gibi tariklerden bahsetmektedir. (63)

Musannıfımız kitabının hâtimesinde, bu ilmin şeref ve faziletinden, şeyh ve talebenin âdabından da bahsetmektedir. Bu ilmin fazilet ve şerefi, kitab, sünnet, ve akliyatla sabittir demekte ve bu hususları birer birer izah etmektedir. (64)

Şeyh ve tâlibin âdabı kısmına gelince, her ikisi için umumi bir husus olduğu gibi, her biri için hususi haller de bulunduğunu söylemektedir. Umumi olan husus, Allaha ibadette ihlası niyet sahibi olmak lâzımdır. Şeyhe mahsus hususlara gelince: Şeyh okuttuğu kimseye karşı yumuşak ve musamahalı, talibi öğretme bakımından harîs, ders esnasında, hacet dışında eli abesten, gözleri tefrikten masun olmalıdır. (65) Tâlibe mahsus olan hususlara gelince: Evvela tâlibin, ehliyeti tam, diyaneti zâhir, marifeti tahakkuk etmiş kimselerden öğrenmesi, ikincisi, şeyhin huzuruna, kalbi meşgul eden şeylerden sıyrılıp girmesi, üçüncüsü, şeyhin kalbi meşgul iken okumaması gibi hususları, örnekler vermek suretile izah etmektedir. (66)

Kâfiyeci, bu risalesinin telif sebebini şöyle anlatmaktadır. “Bu eseri veciz bir şekilde tefsir ilmi için tertib ettim. Bu bir numunedir ve onda akıl sahiplerini teşvik vardır. İnşallah talebelerin menfaatını artırmak için kâideleri artıracagız (67) demekle daha geniş bir eser yazmak niyetinde olduğunu görüyoruz (68). Eser kısa olmakla beraber, çok geniş olan hususlar özlü bir şekilde anlatıldığından, müellifini öğrenmeğe sevkedecek değerdedir.



57) Mâide suresi 89.

58) “İbn Mes’ud burada Mütetâbiatin kelimesini ziyade kılmaktadır”. Bkz. Ebu Cafer Muhammed, İbn Cerir et-Taberi, Câmiu’l-Beyan an Te’vili’l-Kur’an, Mısır 1374, X.560.; Ebu Zekeriyya Yahya ibn Ziyad el-Ferra, Maani’l-Kur’an, Mısır, 1374/1955, I.318.

59) Metin 14b.

60) Metin 15b.

61) Metin 15b-16a.

62) Musnedi İbn Hanbel, I.269.; Tefsiru’t-Taberi, I.77.; İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, Kahire 1373, I.5.; et-Tirmizî, Ebu İsâ, Sahihu’t-Tirmizî (bi şerhi’l-İmami’l-Arabî el-Malîki). Kahire, 1353/1934. XI. 67-68.

63) Metin 16a-16b.

64) Metin 16b-18a.

65) Metin 18a-19a.

66) Metin 19a-20a.

67) Metin 20a

68) Böyle bir eser yazıp yazmadığını kat’i olarak bilemiyoruz. Fakat onun eserleri arasında “Risala fi ilmi’t- tefsir ve vucûh el-Kıraat” (Bkz. Brock. GAL. II. 139) adlı bir eserini görmekteyiz. Belki bu, yazmak istediği eser olabilir.

İSTATİSTİK VE ANKET USULLERİ

“ÖRNEKLEME”

MEHMET TAPLAMACIOĞLU

ANKETLER İÇİN BİLGİ TOPLAMA:

Bu ankete girişmeden önce pratik olarak izlenecek yolun bilinmesinde büyük fayda vardır. Son zamanlarda İstatistik metodlarında varılan olaganüstü gelişme ve ilerlemeler bu türlü anketlerin maliyetinde, personelinde ve harcanacak zamanda büyük tasarruflar sağlamıştır. Ancak devlet bütçesinin el uzatabileceği sayıma dayanan anketler müstesna, örnekleme esaslarına göre anketler yapılmakta ve buda tıpkı sayım gibi ekip çalışmalarını gerektirmektedir. Örnekleme sayıma nazaran daha ucuz, sür'ath ve personel ihtiyacı çok az olan bir yoldur. Konumuzla ilgili bir anket örnekleme metodu ile 20-30 bin lira masraf, iki veya üç aylık bir çalışma ve 20 kadar personelle başarılabılır. Halen bu imkân-lara da sahip olmadığımızı göre yapılacak en iyi iş bir klavuz örneklemeye gitmektir. Burada soru kâğıtları ;ve ileride yapılacak örneklemeye klavuzluk yapacak pratik bilgiler elde edilir.

Böyle bir klavuz ankete girişmeden bu konuda izlenen yollardan ve metodlardan söz açmak yerinde olur:

Anket, birimlerden tekil bilgileri toplayıp bir araya getirmektir. Mes'ele bu birimlerden gerekli bilgilerin ne şekilde toplanacağıdır. Bir çok bilgi toplama yolları vardır. Fakat bun-ların en ucuzu, soru kâğıtlarını posta ile gönderip ilgililerin bunları cevaplandırmasını iste-mektir. Şu var ki kültür seviyesi düşük, güveni sarsılmış, toplum düzeni sık sık değişen bir ortamda bu ucuz bilgi toplama yolu başarılı bir sonuç vermez. Cevapsız bırakılma payı-nın yüksekliği yanında cevapların doğruluk derecesi çok düşüktür. Bu yüzden gerekli bilgilerin sayım memurları tarafından toplanması gereği ortaya çıkmıştır. Birimlere ilişkin bilgiler ilgililerin *beyanlarına*, sayım memurlarının *tahminlerine* veya *objektif ölçme metotlarına* göre toplanır. Beyana dayanan bilgiler ucuz ve kısa zamanda toplanırlar. Fakat doğruluk dereceleri oldukça düşüktür. Sayım memurlarının tahminlerine dayanan bilgiler, sayımı yapan memurların yetenek, yetiştirme ve kişisel dirayetleriyle orantılı olarak sonuçlar verir. Bunlara karşılık, Objektif Ölçme Metotları doğruluk derecesi bakımından yüksek, fakat çok pahalıdır.

Genel olarak bilgilerin toplanmasında yararlanılan yolları, yukarıda söylediğimiz gibi ikiye ayırmak mümkündür:

I- Tam Sayım

II- Örnekleme

Tam Sayım hiçbir birim ihmal edilmeden yüzde yüz birimlerin yoklanmasına daya-nır. Örnekleme ise gerekli bilgiler yığını teşkil eden birimlerin sadece bir kısmından topla-nır. Yığının tümüne ait bilgiler sınırlı sayıda birimlerben tahmin yolu ile elde edilir. Bu iki yolun değişik şart ve ihtiyaçlara göre faide ve mahzurları vardır. Bunlar göz önünde

tutulmadıkça bu türlü anketlerden yeteri kadar yararlanmak mümkün değildir. Tam sayım kadar örneklemenin de gerekli veya daha faydalı olduğu yerler vardır.

Tam Sayımı gerekli kılan durumlar:

- 1) Yığınla ilgili çok ayrıntılı ve yüksek doğruluk payı aranması,
- 2) Bazı temel bilgilerin elde edilmesine ihtiyaç duyulması
- 3) Yığınların çok küçük gruplarında bazı bilgilerin alınmasına ihtiyaç duyulması.

Örnekleme gerekliliği kullanan haller

1- Elde edilmesi beklenen anketin tam sayım yolu ile yapılmasına yetecek kadar para olmaz veya belirli miktardan fazla harcanmak istenmezse örnekleme metoduna gitmekte bir zaruret vardır.

2- Anketle ilgili bilgilerin kısa zamanda elde edilmesi icabediyorsa örnekleme yoluna gidilir. Genel olarak tam sayıya dayanan bilgiler çok uzun bir hazırlanmayı gerektirir. Sonuçların daha önce elde edilmesi isteniyorsa örnekleme başvurulur.

3- Birimlerin tamamen elde edilmemesi hasebiyle tam sayımın imkânsız olduğu hallerde örnekleme yapılır. (Kan tahlillerinde bir örneğin seçilmesi gibi).

4- Tam sayıya yetecek kadar yetişkin (kalifiye) elemanın bulunmadığı hallerde yine örnekleme yapılır.

Tam Sayımla Örnekleme karşılaştırma:

Bu karşılaştırmayı yapmadan önce derhal söyleyelim ki; istatistikler bir faide sağlamak için yapılır. Atom devrinde boş yere para harcamak, hayali sonuçlarla uğraşmak ve kıymetli zamanları öldürmek bahis konusu olmamak icabeder. Fakat elde edilmek istenen sonuçlar, zaman, para ve emek harcamalarını karşılayacak derecede, bilhassa ekonomik yönden, verimli olursa yüksek doğruluk dozajı taşıyan sayıya gitmekte faide vardır. Bu cihetin iki metodu karşılaştırmada göz önünde bulundurulması zaruridir. Aksi iddia gerçeğe uymaz.

Anket veya istatistiklerin faydalılık derecesi, üç önemli faktöre dayanır: doğruluk, çabukluk ve ucuzluk (maliyet). Bu üç faktörün ahenkli bir şekilde ayarlanması anketin faydalılık derecesini artırır. Yoksa bunların ikisinde gerçekleştirilen başarı ne derecede yüksek olursa olsun birindeki aksaklık bütün sonucu ve faydalılık derecesini zayıflatır ve hatta sıfıra indirir. Şimdi bunları tek tek ele alalım:

Doğruluk Derecesi

Tam sayımda olduğu kadar örnekleme metodunda da eksiksiz, hatasız bir istatistik ve anketin elde edilmesi pratik olarak imkânsızdır. Gütülen amaca göre doğruluk derecesi sağlanırsa maksada kâfidir. Bu doğruluk derecesi anketin nevine göre değişir. Bazı anketlerde %2 hata payı çok yüksek sayıldığı halde başkalarında %10 hata payı küçük ve sakıncasızdır. Öte yandan gerektiğinden daha yüksek bir doğruluk payı fazla bir faide sağlamaz; tersine lüzumsuz ve yersiz masraflara yol açar. Hata payının yarıya indirilmesi çok kere masrafı dört misline çıkarır.

Çabukluk:

Doğruluk derecesi ne olursa olsun istatistiklerden veya anketlerden alınması gereken bilgiler tam zamanında alınmazsa sağlanacak fayda azalır; veya sıfıra döşer. Mesela yaz ayları içinde çalışacak bir tesis için yapılacak anket tam zamanında elde edilmezse lüzumsuz kalır. Bu çabukluk ta işlerin nev'ine göre değişir. Bazan iki haftalık bir gecikme çok sayıldığı halde bazı işler için iki senelik bir gecikme çok sayılmaz.

Maliyet: (ucuzluk)

Anketler veya istatistikler için yapılacak harcamalar sağlanan faydaları aşmamalıdır. Doğru ve zamanında yapılmakla beraber maliyet, beklenen sonuçlardan çok yüksek olursa anketin faidelilik derecesi düşük olur. Tabiatıyla bilimsel araştırmalarda yapılan donkişotlukları hoş görmek yerinde olur. Gerçi bunlar uzun vadeli hesaplara vurulursa yine faide sağlamak amacının güdüldüğü görülür. Mesela atom denemeleri, gezeğen ve aya füze gönderilmesi, sun'i peyklerin denenmesi gibi tecessüsü okşayan teşebbüslerin bile iki blok arasında harpleri önlemek ve ileride bir harp koparsa başarı sağlamak gibi geleceğe bağlı yüksek faideler sağlamakta oldukları inkâr kabul etmez hakikatlardandır. Buna benzer anketlerin bir çoğunda geleceğe bağlı gizli faideler saklı bulunmaktadır.

Her mes'eleye göre inceleme yapılarak gerekli yolun tutulması icabeder. Ucuzluk ve çabukluk amacı güdüldükte örnekleme yolu öğütlenebilir. Doğruluk derecesinin tam sayımda daha yüksek olacağı izahatan varestedir.

Hangi yolu tutarsak tutalım anket ve istatistiklerdeki hata payını sıfıra düşürmek, yanılma sebeplerini tamamen gidermek mümkün değildir. Kâğıt üzerinde varılan *matematik kesinlik* yerine elde edilen sonuçlar *yaklaşık değerler* niteliğindedir. Her iki bilgi toplama çeşidinde yanıltıcı etkenler bulunabilir. Şu var ki bunların etkilerini azaltmak tam sayımda çok güç ve pahalı; örneklemede ise çok kolay ve ucuzdur. Bu bilgi toplama yollarının, hata kaynaklarına göre farkları şöyledir:

I- Sayımla görevli kimselerin anlayışlarından doğan hatalar

Ankete esas olarak alınan birimleri, fert, aile, tarla, köy, ticarethane, fabrika, dinî, mezhebî veya, etnik ve kültürel bir grup olabilir. gerekli bilgiler ya birimlerin kendilerinden veya onlar adına bilgi vermek durumunda olan kimselerden alınabilir. Bilgi toplama ilgililere soru kâğıtlarını posta ile göndermek, ya soruları telgraf ve telefonla almak ya da sayım memurları kullanmakla yapılır. Ulaştırma imkânlarının yetersizliği, kültür seviyesinin düşük olması, yazışma usulünün ucuzluğuna rağmen, bu yolla bilgi toplamayı faydasız kılar. Bu durumda sayım memurları aracılığıyla soru kâğıtlarını doldurma gereği kendini gösterir. Sayım memuru bu konuda bilgi vereceklere soruları sorup cevapları sorukâğıtlarına yazarak istenilen bilgileri toplar. Sayım memurları arasındaki anlayış farkları sonuçları hatalı kılar. Bunu önlemek için sayım memurlarının yetiştirilmesi icabetmektedir. Sayım memurlarının seçimleri kadar yetiştirilmeleri de önemlidir. Şu kadar ki tam sayımlarda daha çok sayıda sayım memuruna ihtiyaç vardır. Bu yönden de örnekleme bir üstünlük gösterir.

2- Cevaplamadan doğan yanılmalar:

Bu türlü yanılmaların çeşitli sebepleri vardır:

a) *soruların yanlış anlaşılması*: Açık soruların bile çok kerre yanlış anlaşıldıkları olmuştur. Meselâ evli veya bekâr anlamındaki *Medeni halden*, hali vakti yerinde, aklı başında bir kimse diye anlaşıldığı olmuştur. Bu sebepten soruların açık olması gereklidir.

b) *Mükellefiyet korkusu ile yanlış cevaplamalar*: Vergi, askerlik ve buna benzer mükellefiyet korkusu, kaçınma, çekinme ve yanlış cevap vermeye sebep olur. Dinî, mezhebî veya kanım üzerine yapılan anketlerde yanlış cevaplamalar çok görülür. Bu hal dengeli toplumlarda böyle olduğu gibi sarsılmış toplumlarda büsbütün yanıltıcı sonuçlara götürür.

c) *Elde olmayan hatalı cevaplar*: Geçmişe ait, ikinci derecedeki olaylar iyice hatırlanamazlar ve buda hatalı cevaplara yol açar.

d) *Prestij hataları*: Öğrenim derecesi, memuriyet ünvanı, meslek ve kazanç durumu gibi sorulara bilerek yanlış cevaplar verilir.

ê) *Sayım memurlarının davranışlarından doğan hatalar*: Çoğu zaman ilgilileri kızdıran sayım memurlarına kasden yanlış bilgiler verilir. Bu sebeple sayım memurlarının ilgilileri gücendirmemesi ve onlara güzel muamele ederek yakınlık göstermesi icabeder.

f) *İşi küçümsemekten doğan hatalar*: Cevap veren işin önemini takdir edemez veya memleket mes'elelerinde umursuz olursa gelişi güzel cevaplarla hatalı sonuçlar meydana getirir.

3- Cevapsız bırakılmalardan doğan hatalar:

Cezaî müeyyidelerin bulunmaması soruların cevapsız kalmasını mucip olabilir. Cevapsız bırakma nisbetinin yüksek olması ise hata payının büyümesine yol açar.

4- İşlem hataları:

Doldurulmuş soru kağıtları bazı işlemlere tabi tutularak istenilen bilgiler elde edilir. Bu daha fazla bir uzmanlık işidir. Soruların karşılıklı bağıntılarına dayanarak bazı boşlukların doldurulması ve hataların giderilmesi demek olan *EDİTING*, bilgilerin gruplarına göre cevapların numaralanması demek olan Kodlama, delme, ayırma veya toplama gibi işlem hataları sonuçlara büyük çapta etki yapar. İyi bir ankette bunların giderilmiş olması gerekir.

5- Standart Hatalar ;

Buraya kadar sayılan hatalar Örneklemeye usulünde giderilmesi mümkün ve kontrolü kolay olan hatalardır. Çünkü Örneklemeye sınırlı personel kadrosu ile sınırlı alanda yapılan tahmini değerler niteliğindedir. Bu dört hatanın giderilmesi kolaylığı dolayısıyla Örneklemeye Tam sayıma narazan bir üstünlük gösterir. Fakat örneklemenin de Standart hata ile malûl bulunması, bundan salim bulunan tam sayım karşısındaki zayıf taraflarından biridir. Gerçi tam sayımda da standart hata vardır. Fakat bunun nisbeti ihmal edilecek derecede küçüktür. İlk dört hatanın giderilmesi bakımından örneklemeye; Standart hatanın az olması bakımından da Tam Sayım üstünlük gösterir, demekle yetinceğiz. Örneklemeye ne kadar dikkat edilirse edilsin standart birimi bulmak mümkün değildir; halbuki tam sayımda bu mümkündür.

Memleketimizde üstün bir doğruluk değeri taşıyan anketler yapmak ve istatistik bilgiler elde etmek oldukça güçtür. Bu güçlükleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- A) Sayım için çok sayıda kalifiye sayım memuru bulmak güçtür
- B) Sayısı çok olan sayım memurlarını iyi yetiştirmek kabil değildir.
- C) Toplanan bilgilerin yalnızca istatistik maksatlarla yapıldığına halkı inandırmak güçtür.
- D) Sayım memurlarının çalışmaları yeteri kadar kontrol edilemez.
- E) Sayım sonuçlarını tam zamanında istifadeye sunmak güçtür.

Bu sebeplerden dolayı memleketimizde sayım sonuçları bu çeşitli kaynaklardan gelen hata etkileri altındadır. İyi bir örnekleme de bu gibi hataların giderilmesi kabil olduğundan bu metodun uygulanmasında faide vardır.

ÖRNEKLEME METODU

Örnekleme metodu, yığını teşkil eden birimlerden bir kısmının seçilerek, bunlardan toplanan bilgilerden ait oldukları yığındaki değerlerin tahmin edilmesidir. Örnekleme iki türlü olur: Keyfi örnekleme, ihtimali örnekleme...

A. Keyfi örnekleme metodları (Judgment Sampling)

Burada örnekler keyfi olarak alınır. Değerlerin tahmininde hassaslık ölçüsü yani standart hataların giderilmesi ve güven sınırlarının çizilmesi mümkün değildir. Bu ise bu metodun zayıf taraflarından biridir. Hassaslık ve güven derecesi hakkında ancak, işi plânlayıp uygulayanın kişisel inancasına dayanan yargılar söz konusu olur. Bu sakıncalara rağmen bir çok alanlarda keyfi örnekleme metodu geniş ölçüde kullanılır. Bu metodun çok eskidenberi uygulandığı bir gerçektir. Kan tahlilinde, hububat nünunelerinde, toprak verimliliği ve mahsul tahminlerinde, maden cevherlerinin nisbetini tayinde bu metod uygulanır.

Keyfi örneklemede örneklerin seçilmesi :

- 1- Yığını ve bütünü en iyi temsil edecekleri sanılan belli sayıda örnekler seçilir.
- 2- Örnekler, birimlerden bilgi toplama giderlerini en aza indirecek şekilde seçilir. Çok uzaklarda bulunan, kendilerinden bilgi elde edilmesi güç ve masraflı birimler seçilmez.
- 3- Cevapsız bırakılmaların çok olduğu hallerde belli bir sayıya yetişinceye kadar sadece cevap veren birimler örneklemeye katılırlar. Buna *kota örnekleme* derler.
- 4- Bütünün veya yığının ulaşılması ve bilgi toplaması kolay olan bir parçası örnek olarak seçilerek o parça içindeki birimlerin tümü örneklemeye katılır. Buna bazı bilginler *Chunk* adını verirler.

Keyfi örneklemenin kuvvetli yönleri :

- 1- Daha ucuzdur: Örnek çekme için basit bir çerçeve kâfîdir. Bazan çerçeveye bile lüzum yoktur. Bu sebepten çok ucuzdur. Öte yandan, masraflı birimler örneğe katılmadığı gibi cevapsız bırakılmaların da ardına düşülmez
- 2- Sonuçlar çok çabuk elde edilir. Zira bilgiler, sayısı sınırlı birimlerden, daha kısa zamanda elde edilir ve standart hataların aranması da söz konusu olmaz.

3- Örnekleme alanının çok dar tutulması çok chliyetli bir kimsenin örnekleri, yığının özelliklerini aksettirecek şekilde seçmesini mümkün kılar.

4- Örneklemenin planlanıp uygulanması yüksek kalite ve uzmanlıkta bir anketçiye lüzum hissettirmez.

B. İhtimal Örnekleme Metodları (Probability Sampling)

Burada tahmin sayılarının hassaslıkları matematik olarak ölçülür. Bu teori ile ilgili eserlerde metodun esash bir tarifine rastlanmaz. Genel olarak bir tarif yapılabilir: *Örneklerden toplanan bilgilere dayanarak elde edilen tahmin sayılarının aynı şartlar altında aynı esaslara göre yapılacak tam sayımla ortaya çıkacak değerlerin gösterebilecekleri değişikliklerini alt ve üst sınırlarının tayinini mümkün kılan bir tahmin metodudur.*

Bu tariften anlaşılıyor ki ihtimalî örnekleme ile elde edilen tahmin sayıları, yığının gerçek değerlerine ait olmayıp aynı şartlar altında uygulanan tam sayımla bulunabilecek değerlere ait tahminlerdir. Fakat ihtimalî örnekleme tam sayımdan daha iyi şartlar altında yapılır. Gerçek değerlerin tam sayımla bile tam olarak ortaya çıkarılamayacağı aşikârdır. Bir çok hata kaynakları sonuçlara etki yapar. Örnekleme metodu ile standart hataların çok aşağı düşürülmesi mümkündür.

Örnekleme metodları çok çeşitlidir. Bunlardan en önemlilerini inceleyelim :

1- Yığının bünyesini belirtmek amacıyla uygulanan Örnekleme metodu

Kamu hizmetleriyle ilgili istatistiklerin ve anketlerin düzenlenmesinde kullanılan bir metoddur. Nüfus, tarım, endüstri, eğitim, sağlık... anketleri için kısa veya uzun aralıklarla uygulanan metodlar bu türdendir.

2- Kalite kontrolü metodları

Bir üretimde kimi zaman yüksek kalite tıpkı düşük kalite gibi zararlı olabilir. Kalitenin normalden yükseğe çıkarılması çok büyük masraflara yol açabilir ve hatta bir işletmeyi, bir fabrikayı felce uğratabilir kadar maliyeti yükseltebilir. Bu taktirde maliyeti yükseltmeden kalitenin geliştirilmesi bahis konusu olur ki bu gibi hallerde kalite kontrolü metodu uygulanır.

3- Kabullerde müracaat edilen örnekleme metodu

Büyük alım satımlarda, partilerin şartnameye uygun olup olmadığını kontrol imkânını veren, bir metoddur. Burada istenilen güven altında çok az bir muayene masrafı ile maksada uygun bir inceleme yapılır.

4- Deneme planları

Yığın olaylarının sebep ve sonuç bağlarına göre araştırılmasında kullanılan bir metoddur. Bu daha fazla bilimsel araştırma ve anketlerde uygulanır. Bu faraziyciyi, yeterli güvenlik altında kabul eden veya reddedilmesi halinde bu usulden faydalanılır.

ÖRNEKEEME İŞİNİN ELE ALINMASI TARZI VE SIRALAMA

Örneklemede işlerin aşağıdaki sıraya göre ayarlanması gerekir:

1- *İhtiyacın açık ve kesin olarak belirtilmesi.*

Ne yapılmak istenildiği açıkça belli olmalıdır. Bu olmazsa ya önemli bilgiler unutulur, ya da gereği olmayan bilgiler toplanarak vakit kaybedilir.

2- *Yapılması istenilen anket veya istatistiğin daha önce yapılmış olup olmadığına bakılmalıdır.*

Temcit pilavı gibi aynı şeyi tekrarlamak hem yersiz harcamalara yol açar; hem istatistik ve anketlerden yüksek derecede faydalanmak fırsatını kaybettirir; hemde aynı kimselere aynı şeyleri tekrar sormak psikolojik olmaz.

3- *Başka anket ve istatistiklerdeki bilgilerden yararlanmalıdır.*

Eğer daha önce bu konuda bazı bilgiler varsa sadece bunların doğruluk derecesini kontrol-la yetinilir.

4- *Uygun metodun seçilmesi :*

Olaya uygun gelen metodun seçilmesi çok önemlidir. Çünkü bu konuda gösterilecek başarısızlık binlerce liranın yersiz harcanmasına yol açar.

5- *Kendinden bilgi toplanacak yığının açık tarifı*

6- İhtimali bir örnekleme için çerçevenin hazırlanması çok zamana bağlıdır. Bu sebepten örneklemeye elverişli bir çerçevenin bir yerde bulunup bulunmadığını iyice araştırılması lâzımdır. Burada dikkat edilecek şey, yığına ait hiçbir birimin çerçeve dışında bırakılmaması ve yığına ait olmayan birimlerin de çerçeve içinde bırakılmamasıdır.

7- *Gerekli tarifler ve kod listelerinin hazırlanması :*

Toplanması gereken bilgilerin açık tarifini yapmalı; sonra toplanacak bilgiler ne türlü bir tasnife tabi tutulacaksa ona göre kod listeleri hazırlanmalıdır. Pratikte bu cihete dikkat edilmediğinden aksaklıklar olmaktadır.

8- *Soru kâğıdı taslağının hazırlanması*

İstenilen bilgilerin toplanmasını sağlayacak olan bir soru kâğıdının bir kaç denemeden geçmesi icabeder. Aksi takdirde ne kadar ustalık ve bilgili olarak hazırlanmışsa hazırlansın bir çok uy- gulama hatalarını içinde taşır. İyi bir soru kâğıdının masa başında hazırlanması mümkün değildir.

9- *Yönetmelik ve açıklamaların hazırlanması*

Yönetmelik ve açıklamalar, bundan faydalanacakların seviyesine göre ölçülü ve ayrıntılı olmalıdır.

10- *Pilot Örneklemenin uygulanması*

Soru kâğıtlarının eksiklerini öğrenmek, yetersizliklerini ölçmek ve çeşitli hata kaynaklarının sonuçlara etki ve tepkilerini anlamak üzere küçük çapta yapılan keyfi örneklemeye pilot örnekleme denir. Alınacak sonuçlara göre soru kâğıdında, metot ve tariflerdeki eksikler giderilir, hatalar düzeltilir.

11- *Tasnif plânlarının hazırlanması*

Uygulamaya geçmeden önce tasnif plânları hazırlanmalıdır. Bu yapılmazsa bilgilerin alınma tarzında hataya düşülür.

12- *Soru kâğıdı, tarif, yönetmelik ve açıklamalara son şeklini vermemelidir.*13- *Metoda son şeklin verilmesi icabeder.*14- *Örneklerin uygulanması :*

Anket ne kadar iyi plânlanırsa plânlanırsa, uygulama bozuk olursa elde edilecek fayda sifıra düşer. Uygulamanın başarılı olması için şu şartlara uyulması gerekir:

- a) Sayım memurları işe en elverişli kimseler arasından seçilmelidir.
- b) Örneklemeye çalışacak kimselerin iyi yetişmeleri lâzımdır.
- c) İşin kalite ve verimini arttıracak ve bir çok hataları önleyecek tesirli bir kontrola ihtiyaç vardır.

15- *Tasnif :*

Soru cevapları Editing'e tabi tutulduktan sonra kodlanıp fişleri delinir Böylece yapılmasına ihtiyaç duyulan anket bilgileri elde edilir.

16- *Standart hataların hesaplanması :*

Metod plânlanırken gerekli hassaslığın sağlanabilmesi için teorik standart hata hesaplanır. Bunun nekadâr başarılı olmuş olduğunu kontrol için fiili standart'ın hesaplanması şarttır.

17- *Metodun özellikleri hakkında kısa bir rapor yazılır :*

Tahmin sayılarından, gereği kadar faydalanılması metodun özelliklerini, tarif, ve prensiplerini ve hassaslık derecesini bilmekle kabildir.

18- *Sonuçların yayınlanması ;*

Anket veya istatistik bilgiler çok pahalıya mal olmaktadır. Bundan ilgililerin faydalanması için elde edilen sonuçların hemen yayınlanması lâzımdır.

YAŞLARA GÖRE DİNİ YAŞAYIŞIN ŞİDDET VE KESAFETİ

ÜZERİNDE

BİR ANKET DENEMESİ

MEHMET TAPLAMACIOĞLU

SAHA TETKİKLERİ

Genel olarak, sosyolojik incelemeler iki esasa göre yürütülür. Biri teorik yöne önem veren Durkheim Sosyolojisi, ötekisi deneyi temel sayan Le play sosyolojisi....Her iki sistemin de kendilerine öz üstünlükleri vardır. Burada bunları inceleyecek değiliz. Sadece Tecrübî sosyolojiye ilişkin saha tetkiklerinin sosyolojik çalışmalardaki önemini belirterek bu türlü incelemelerin nasıl denetleyici bir rol oynadığını açıklayacağız. Bu gibi incellemeler, Durkheim Sosyolojisinde sönük görünür fakat deneysel sosyolojide parlak sonuçlar verirler. Durkheim sosyolojisine göre çoğu zaman toplumu ilgilendiren bir konu, belirli bir zaman ve mekân içinde ele alınacak yerde mevcut kural, kanun ve düsturlarda ifadesini bulan şekilleri incelenir. Aslında inceleme konusunun bütün pratik belirtileri göz altına alınarak toplum olayının kendisi incelenmiş olmadıkça bilindiği sanılan durumla gerçekten mevcut olan durum arasındaki bir tutarlık veya bir ayrılık ve aykırılık ortaya çıkmaz. Kurumların yasa ve tüzüklerinde veya tarif ve geleneklerinde ifadesini bulan şekille gerçekten toplum içinde işleyen ve yaşayan şekilleri arasındaki bu fark, son çağın hızlı gelişmeleri karşısında çoğu zaman gülünç olaylara, açık tezatlarla ve derin uçurumlara yol açmıştır. Bu ise bizi gerçek durumla bağıntısız ve bazan da abes sonuçlara götürür ki burada bir kurumun gerçekten aldığı şekil ve işleyiş tarzıyla kanun, yönetmelik, kural ve geleneklerde ifadesini bulan şekil tam olarak birbirine çelişik düşer. Bu karışık durumda öncelik saha tetkiklerinde kalmalıdır. Çünkü gerçekten mevcut bir durum gerçek bir işleyiş şekli, elbette nazari ve gerçeğe ilgisini kesmiş kuru bir nazariyeden farklı ve ondan kat kat üstündür. Saha tetkikine başlamadan önce elimizde bulunan kanun, yönetmelik, kural, tarif ve gelenekler ancak bir materyel ve başlangıçtır. Saha tetkikleri bunları kuvvetlendirmek, çürütmek veya düzeltmek suretiyle bizi daha doğru sonuçlara kavuşturur. Saha tetkiklerinde bilim âleminde öteden beri yer alan bir tartışmaya da dokunmak yerinde olur. Olaylar içinde *Olması gerekli* (Sollen) şekil önceden kafamızda mevcut bir kalıbı gösterir. Buna karşılık mevcut olan (Sein) şekil ise gerçekte var olan şeyi gösterir. Bu iki şekli bir birine karıştırmak çok tehlikelidir. Bu cihet o kadar önemlidir ki ilimde, siyasette, iktisat ve uygulamalarda güç ve içinden çıkılmaz durumlar bu iki şeyin ayırt edilmemesinden çıkar. Asya ve Afrikada yeni kurulan devlet ve toplumlarda bu iki görüş tarzının uzlaşamaması yüzünden kanlı hadiseler ve önemli olaylara şahit olmaktadır. Yeni Afrika Devletlerinden bir çoğu demokratik bir esasa göre kuruldu; toplumun bünyesi buna yol vermediğinden bunlar bağımsızlığın eşliğinde kurumların şeklen demokratik olmasına rağmen zorlayıcı bir istibdada yöneldiler. Görülüyor ki gerçekte önemli olan cihet bir kurumun gerçek yapısı, işleme tarzı ve gelişiminin doğru olarak tesbitidir. Bu ise ancak saha tetkiki ile mümkündür. Çoğu zaman bir inceleme ile görevlendirilen kişiler farkına varmadan, kendilerinde daha önceden yerleşmiş değerlere kapılarak gerçekte mevcut olanı değil, olması gerekeni arar ve anlatırlar.

Sosyolojide kontrollü bir gözlem olan deneyleme (expérimentation) yoktur. Laboratuvar araştırmalarında olaya katılan ve sonuca olumlu olumsuz etkiler yapan şartları kontrol altına almak mümkündür. Meselâ çekim kanununun tecrübesinde yandan itici etkenler önlenmiştir. Bu gibi bozucu etkenleri önlemek veya yoketmek mümkün olmadığı hallerde bu

etkenlerin sabit (duragan) kalmasına çalışılır ve böylece doğru sonuçlara varılır. Toplum alanında işler bu kadar kolay değildir. Bozucu etkenleri yok etmek çok defa imkânsızdır. Onları sabit tutmak ta güçtür. Olaya karışan tabii, kültürel ve toplumsal şartlar sabit tutularak asıl öğrenilmek istenen konularda araştırmalar yapılır. Tabii, teknik, kültürel, dini etkenleri sabit tutmakla istenilen bilgiler elde edilir. Çeşitli birimlerden alınan sonuçların karşılaştırılması da tabiat bilimlerinde mevcut olan deneyleme şunuçlarına yakın bir doğruluğa varmayı sağlar. Buna iyi bir örnek olmak üzere köy tetkiklerini ele alalım: muhtelif köylerin geçim şartları ile evlenme oranını saptamak istediğimizde incelenecek köylerin hepsini ova köyleri arasından seçmek, burada yaşayanların aynı soy, aynı din ve aynı kültür etkisi altında olduğuna dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde yanılma payı artar. Çünkü kültürleri farklı köylerde geçim şartları ile evlenme oranı da farklıdır. O halde saha tetkiklerinde göz önünde bulundurulması gereken noktaları şöyle sıralayabiliriz:

1- Kanun, kural, gelenek ve kurumları bir ön malzeme gibi ele alarak gerçekten var olanla bunları kontrol etmek ve icabında düzeltmek

2- Olayın doğru gözlemini bozan şart ve etkenleri ya yok etmek veya sabit tutmak

3- Bunları Çeşitli yerlerden alınan bilgilerle karşılaştırmak

Saha tetkikleri gerçekten belirli bir toprak parçası üzerinde yapıldığı gibi belirli mekân kaydına bağlı olmadan toplum üyeleri üzerinde bazı yöneliş ve kanuların saptanması şeklinde de yapılabilir. Belirli bir saha ile sıkı bir ilgisi olmadığı halde bu gibi incelemelere de yine saha tetkiki denir. Bizim yaptığımız inceleme, yurdun beş bölgesinde yapılmış olmakla beraber bu ayrı ayrı bölgeleri seçmemiz sırf standart hataları önlemek ve çeşitli bölgelerin yersel özelliklerine karşı bir denge kurmak arzusundan ileri gelir.

Konumuz memleket sathında dini hayatın şiddet derecesini tesbittir. Bunu sağlamak üzere bu çalışmanın başlangıcından son açıklamalara kadar bütün çalışma safhalarını olduğu gibi ve büyük bir samimiyetle arz etmekte faide vardır. Bu sebepten bundan sonraki sahifelerde bu ciheti aydınlatan bilgiler ve inceleme sonuç ve yorumları verilecektir.

ANKET HAZIRLIKLARI VE İZLENEN YOLLAR

Ekonomik, toplumsal ve politik yönlerden bir hayli sarsılmış bir ülkede din konusunda yapılacak bir anketin ne büyük riksler taşıdığını, memleket gerçekleriyle temasta bulunanlar takdir buyururlar. Bir yanda bilgisizlik, öte yanda yobazlık ve son zamanlarda rastlanan soygunculuk ve çapulculuk ta göz önünde tutulursa böyle bir anketin karşılaştıracağı tehlikeler bütün açıklığı ile anlaşılır. Bütün bu düşünceler tedbirli, ölçülü ve kararlı olmayı gerektiriyordu. Anket esnasında ağızdan çıkacak tek bir söz hem umulan amaca ve hemde şahsi güvenliğe zarar verebilir. Nitekim pilot anket için uğradığımız ilk Ankara Gölbaşı köylerinden birinde ikrâm edilen kahveden sonra bir arkadaşın Telve Falından söz açması üzerine derhal hazır olanlar menfi bir durum takınmış, suratlar asılmış, sorularımız cevapsız bırakılmıştı. Sonradan öğrendiğimize göre bizim köylüleri falcı çingene yerine koyduğumuz sanılmış ve bir aralık otomobilin lastikleri parçalanarak gençler tarafından dövülmemiz bile bahis konusu olmuş; Casus veya gayri müslim olup olmadığımız da sorulmuştur. Bütün bunlar 7-8 bin kilometrelik yol yaparak yurdun çeşitli bölgelerinde girişeceğimiz tetkik gezisinde bize rehberlik etmiştir. Karadeniz sahillerinde rastlanan bir kaç menfi tutum, Van gölü kıyılarında atlattığımız bir kaç soygun tehlikesi dışında işlerde bir aksama olmamıştır. Memleketin kendisiyle övünmesi gereken *Kara yolları idaresi*, yurdun en ücra bölge ve bucaklarında yardımcımız olmuş; otelsiz, imkânsız ve dermansız kaldığımız bir anda büyük bir konutseverlikle bize kapılarını açarak ikram etmiş ve bir çok güçlüklerimizi gidermiştir. Burada memleketin bu değerli kurumuna teşekkürü bir borç bilirim.

PİLOT ÇALIŞMALAR :

Memleketin dört bucağına sari olacak bu ankette yanlış yollara sapmayı önlemek üzere ilkönce en yakın köylerde bir pilot çalışma yapılmıştır. Bunun için evvela bu konu ile ilgili olan şahısların fikri alınarak bir özel soru kâğıdı hazırlanmış ve bu soru kâğıdı üzerinde bir çok kimselerle tartışma, danışma ve düzeltmeler yapılmıştır. Bu türlü hazırlanan soru kâğıdının teknik hatalarını gidermek için teknik ve bilimsel yönden bu işlerle uğraşan İstatistik Genel Müdürlüğünün ilgili şahıslarına baş vurulmuş ve bu sayede vücuda getirilen *pilot soru kâğıdı*, ilk olarak Ankara vilâyeti göl başı nahiyesinde denenmiştir. Bunu temin için Nahiye merkezine gidilmiş orada tipik sayılan köyler hakkında yazılı belgelerden bilgi edinilmiş v değerli Nahiye müdürü ve memurların delaletiyle ilk kılavuz denemelere girişilmiştir. İlk deneme bir çerkes köyü olduğu söylenen Yağlı Pınarda yapılmıştır. Buraya Nahiye müdürü de gelmek lütfunda bulunmuş ve köyün ileri gelenlerine amacımız uzun uzadıya anlatılmış, kötü bir niyetimiz olmadığını ve anketin vergi, yeni bir karar ve dini inançlara karşı bir tedbirle ilgisi olmadığını kendilerine anlatılmıştır. Buna rağmen çok yaşlı şahıslardan bir kısmı durumumuzu şüphe ile karşılamışlardır. Fakat buna mukabil sorular esnasında pratik bakımdan gerek soru kâğıtlarının tertibi ve gerekse soru sormak yolları ve bilgi toplama tekniğine vukufumuz artmıştır. Çok büyük güçlüklerle, bazan bilimsel kaygu dışında bir amaç gütmemediğimize dair uzun konuşmalarla geçen bu başlangıçtan sonra Ankaraya dönmüş. Soru kâğıtları kılavuz ankette elde ettiğimiz pratik tecrübelerle göre yeniden tanzim edildikten sonra yine İstatistik genel müdürlüğündeki teknisyenlerle görüşülmüş ve bu suretle son şeklini alan soru kâğıtlarından 4000 kadar teksir edilerek hazırlık tamamlanmıştır. Bu arada bir kauçuk sandal, bir küçük takma motor, bir çadır ve seyyar masa ve sandalyalar ve kampla ilgili bütün alet ve edavat ve birde yazı makinesi alınarak Ankara samsun istikametinde otomo bile yola çıkmıştır.

GEZİDE İZLENEN YOLLAR (ITINÉRAIRE) VE İNCELEME BÖLGELERİ :

Ankara dolaylarında kılavuz anket sırasında yeteri kadar bilgi toplandığı için orta Anadolu'da tekrar ankete başlamaya lüzum görülmemiş ve doğrudan doğru Samsun bölgesine gidilmiştir.

Anket bir tam sayım değildir. Tahmini bir örneklemedir. Burada başarının sağlanması ve standart hataların giderilmesi çok büyük bir önem taşır. Zira yanlış bir örnek almak bazan bizi çok saptırıcı yollara götürür ve anketin değerini sıfıra indirir. Bunu önlemek için memleketi şu bölgelere ayırdık:

- 1- Orta Anadolu
- 2- Karadeniz kıyıları
- 3- Doğu illeri ve Van gölü dolayları.
- 4- Ege bölgesi
- 5- Güney Anadolu ve Antalya dolayları.

Bu tetkik bölgeleri gelişi güzel seçilmemiş, pratik, ekonomik, tipik yönler üzerinde uzun uzun düşünülmüştür. Aslında böyle bir anket çok büyük ve özel bir şahsın özel maddi imkânlarıyla yapacağı bir şey değildir. Bu iş için en az 20-30 bin liralik bir harcamayı yüklenecek bir kamu müessesesi de bulmak çok güçtür. Bundan dolayı bu anketin ferdi ve özel imkânlar dahiline girmesi için ölçülü, pratik, ekonomik ve memleket gerçeklerini aksettirecek şekilde tipik olması zaruridir. Bundan başka bu anketin iki üç aya sığdırılması da ayrıca hareket serbestliğini sınırlayan bir konudur.

Yukarıdaki düşünceler altında gezi iki kesime ayrılmıştır. Birinci gezi Ankara'dan başlayarak vilayet olarak SAMSUN, ORDU, GİRESUN, TRABZON, RİZE, BAYBURT, ERZURUM, AĞRI, ERCİŞ, VAN, BİTLİS, DİYARBAKIR, URFA, GAZİANTEP, ADANA'dan geçip Ankara'ya varacaktır. Bu itinerer üzerinde bütün vilayetlerde anket yapılmış değildir. Samsunun batısındaki Matasiyondan başlayarak ta Rizeye kadar yolda rastlanan 100 e yakın tipik köylerde anket yapılmıştır. Burada tabiatın zengin, iklimin mülayım, denizin temiz olmasına karşılık bazı iç köylerde çok güçlük çektiğimiz ve ters yüzlerle karşılaşarak mülayım olmiyan sözler işittiğimiz oldu. Nisbeten aydın geçinen kimseler de bu devirde böyle bir anket yapmanın gerçekten bir cür'et olduğunu söylemekten çekinmediler. Bu durum karşısında anketleri güvenlik kuvvetlerinin çok yakın bulunduğu köylere ve güvenilir kimselerin delaletine hasrettik. Başlangıçta bizi çok büyük ilgi ile karşılayan köylü yurttaşlar ankete başladıktan sonra hemen değişiyorlardı. Bu sebepten dolayı çoğu zaman uzun uzadıya güdülen maksadı açıklamak gerekiyordu. Rizeden Of yolu ile Eski rus işgali altında yapılmış 95 kilometrelik bir yoldan Bayburt istikametinde sahilden ayrıldık. 95 kilometreden ibaret bu yol memleketin hem tarafik, hem emniyet, hemde maddi imkânlar bakımından en tehlikeli yerlerinden biridir. Bir defa bu 95 kilometre elimizde olan ve dünyanın en seri vasıtalarından biri olan otomobilimizle ancak bir buçuk günde geçilmiştir. Yol üzerinde dili, dini adetleri bizce bilinmiyen insanlarla meskûn küçük kulubelerden başka bir şey yok. Dillerinin yunanca olduğu söylenen bu insanlar arasında değil bir anket, meram anlatmak bile bir mes'ele idi. Bu sebeple durmadan canımızı ve vasıtamızı kurtarmaya çalıştık. İsviçreyi andıran çamlıklar, çağlayanlar, dağlıklar ve tabiat güzellikleri karşısında hayran hayran bakan bir seyyahattan başka bir şey olamadık, ve bu bölgede hiçbir anket yapmadan Bayburta vardık. Bu suretle tasarladığımız ikinci bölge yani Karadeniz bölgesi sona erdi.

Doğu bölgesindeki ankete Kopt dağlarından başladık. Bu bölge kopt dağlarından sonra sırasıyla Erzurum, pasinler, Horasan, Ağrı, patnos, Erciş, Van, Edremit, Gevaş, Reşadiye ve Tatvan'ı içine alır. Tatvan'da bu üçüncü tetkik bölgemiz de sona erer. Bu bölgede geziye başlarken en çok endişe duyduğumuz yerlendendi. Eşkiya tehdidi bizi büyük ihtiyata sevk etmişti. Her an karşımıza bir Koçeronun çıkması beklenebilirdi. Aksine en iyi ve sarsıntısız bir şekilde anketlerimizi buralarda yaptık. Halkın uyanıklığı, öğretmen ve okul müfettişlerinin yardımsever olması, buradaki işlerimizi kolaylaştırmıştır. Ercişle Van arasındaki bir çok köylerde halk çalışmalarımıza çok ilgi gösterdi. Van gölünün Güney kıyılarında tabiat güzelliğine katulan konukseverlikler anketlerin tarafsız ve korkusuzca yapılmasını sağladı. Burada en büyük engel bu sıralarda bu bölgelerde cereyan eden soygunculuk olayları idi. Tatvan'ın 9 kilometre ötesinde geçen bir soygunculuk olayı bizde ciddi endişeler uyandırdı. Esasta bu dolaylarda yapmak istediğimiz anket bitmişti. Gündüz erkenden hareket ederek son süratle Bitlis, Diyarbakır ve Siverekten geçerek aynı gün Urfaya vardık. Urfadan da Ankaraya varmak suretiyle birinci ring gezisi tamamlandı. Çok yorgun olduğumuzdan anket sonuçlarını düzenlemek ve dinlenmek üzere 10 gün kadar Ankarada kaldık ve ondan sonra Ege bölgesine hareket ettik. İkinci ring Ege ve güney Anadoluyu ihtiva eder. Sırasıyla Eskişehir, Bursa, Bandırma, Biğa, Lapseki, Çanakkale, Ezine, Ayvacık, Edremit, Ayvalık, Bergama, İzmir, Urla, Çeşme, Selçuk, Kuş Adasını içine alan Ege bölgesi dördüncü anket bölgesi olarak gezilmiş ve anket yapılmıştır. Burada anketlerimiz gereken ilgiyi toplamamış ve bir çok yurttaşlar sorularımıza cevap vermemişlerdir. Uğradığımız köyler bakımlı, zengin ve o derecede dini ilgileri gevşekti.

Buradan Aydın, Nazilli, Denizli, Dinar, Burdur yolu ile Antalyaya geldik. Antalya, Alanya ve Akseki üçkeni içindeki bölgede az, fakat çok verimli anketler yaptık, umulmadık iyi ve tipik sonuçlara vardık. Aynı zamanda turistik ve arkeolojik bir bölge ol-

an bu yerlerde anket konusunda hiçbir güçlük çekmemiş ve barınma imkânları dolayısıyla adeta bir dinlenme gezisi yapar gibi anketlerimizi başarı ile yapmıştık. Bu suretle tasarladığımız 5. bölge gezisinden Ankaraya döndük. Burada yakın akrabaların yardımıyla tasnifleri yaparak aşağıdaki bilgileri elde ettik. Bu ankette 16 ila 30 yaşları arası birinci kategori, 30-50 arası ikinci ve 50 den yukarı yukarı olanlar da üçüncü kategoriyi teşkil etmişlerdir.

Tasnif sonunda yurttaşlar, din konusunda 5 büyük kategoriye ayrılmışlardır. Bu kategoriler şunlardır:

1) Gayrı amil (Non-pratiquants) zümre namaz kılıp, oruç tutmadığı gibi cenaze törenleri dışında hiçbir törene katılmayan zümredir.

2- İdarei maslahatçı (opportunistes) zümre. Bu zümrenin belirli vasfı, içinde yaşadığı toplumun ve ortamın fertlerine bağlı oluşudur. Mesela tesadüfen dostları namaza giderse bunlar da gider. Ailesi oruç tutarsa bunlar da tutar. Tersine arkadaşları bu gibi törenlerden uzaklaşırsa onlara bağlı kalırlar. Her şekil ve surette durumu idare ederler.

3- Dini bütün veya âmil zümre (Pratiquants) dir. Bunlar namaz ve oruçlarını tutar dinî ödevlerini yerine getirirler. Fakat ibadet dışında iş güçleriyle uğraşırlar. Orta tertip dinî ve toplumsal yardımlarda bulunur, oldukça dürüst bir hayat sürerler.

4- Sofu zümresi (Pieux) dünyevî görevlerini kaplayacak kadar din gereklerine saygı gösterir. Bunların çoğu yaşlı kimselerdir; farz ve sünnetten başka nafîle oruç ve namazlarını savsamazlar. Günlerinin büyük kısmını ibâdetle geçirirler. Başkalarına karşı zararlı değildir. Yenilikleri tenkid etmekle beraber zararlı bir şekilde işleri engellemek yolunu tutmazlar.

5- Sofu zümresi (Bigots) dinî ve çok aklı ve devrimci unsurlar taşıyan islâmlığı ters tarafından anlamışlardır. Kendileri ile kısa bir sohbetten sonra toplum ve din için ne kadar zararlı oldukları anlaşılır. Onların kanununa uyulacak olursa toplum fertlerini baştan sona kadar cezalandırmak gerekir: sağa bakmak haram, sola bakmak haram, müzik dinlemek günah, futbol fena ve bütün yenilikler gâvur icadıdır. Bunlar herkesten şüphe eder, herkesin bir muhbir, kötülük tohumu saçan bir müfsit olduğuna, dinin imanının dünyadan silinip gittiğine kanidirlir.

Bu konuda daha geniş yorumlara girişmeksizin anket sonuçlarına göre elde edilen rakkamları yaş zümresi ve öğrenim derece ve kategorilerine uyarak arz edelim:

TABLO VE ŞEMALAR :

Yaşlara göre farklı derecelerde din hayatı yaşayan zümrelerin yüzdeleri şöyledir:

Tablo No: 1

16-30 yaşları arasındaki zümrelerin yüzdesi

Z Ü M R E L E R :	Yüzde nisbeti
Gayrı-Amil (Non pratiquants)	36,3
İdarei Maslahatçı (Opportunistes)	28,8
Dinî bütün (âmil) (Pratiquants)	31,8
Sofu (Pieux)	1,5
Softa veya yobaz (Bigots)	1,5

Tablo No: 2

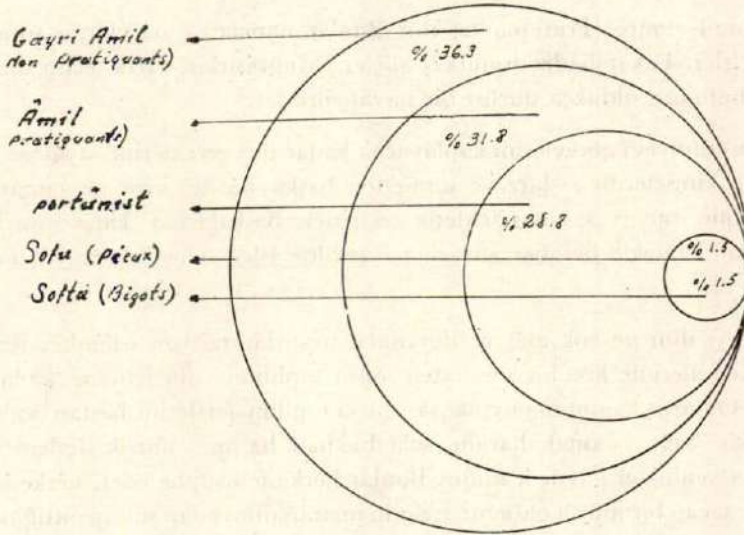
30-50 yaşları arasındaki zümreler	yüzdesi
Gayri-Amil (Non-pratiquants)	2,8
İdarei Maslahatçı (Opportunistes)	40
Amil (Pratiquants)	48,5
Sofu (Pieux)	8,5
Softa ve yobaz	—

Tablo No: 3

50 yaşından yukarı yaştaki zümreler

Gayri-amil (non-pratiquants)	4,3
İdarei Maslahatçı (Opportunistes)	13
Amil (Pratiquants)	69,5
Sofu (Pieux)	4,3
Softa (Bigots)	8,7

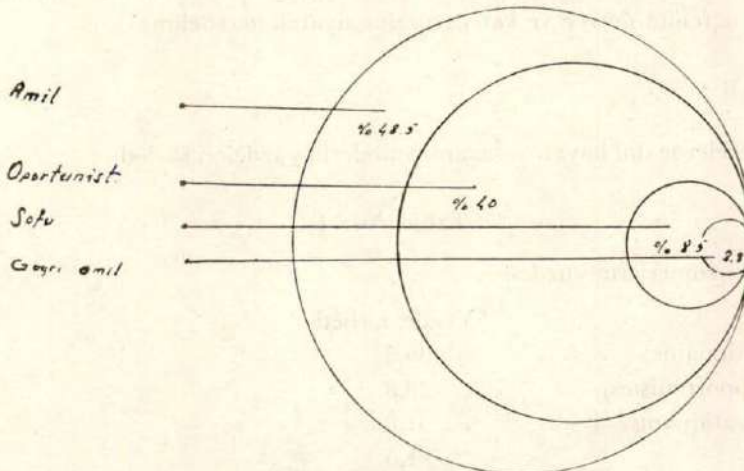
16-30 Yaşları Arasındaki Kimselere Ait Şema



Şema No. 1

(1 No. lu tabloya göre)

30-50 Yaşlarındaki Kimselere Ait Şema

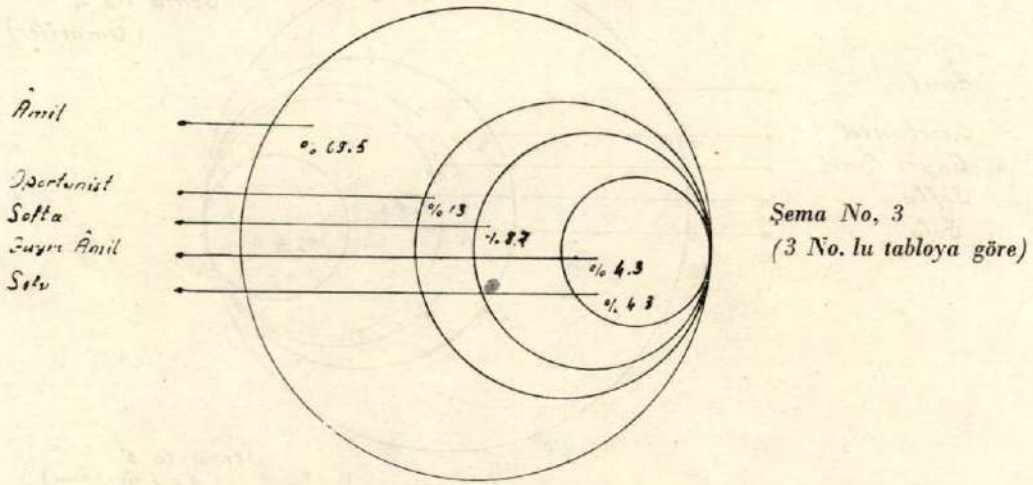


Şema No. 2

(2 No. lu tabloya göre)

Not: Tetkik bölgelerinde bu yaşlar arasında Softa zümreye raslanmadı

Yaşları 59 yi Geçen Kimselere Ait Şema



Zümrelerin öğrenim derecelerine göre dağılışı

Öğrenim dereceleri dört bölümde toplanmıştır:

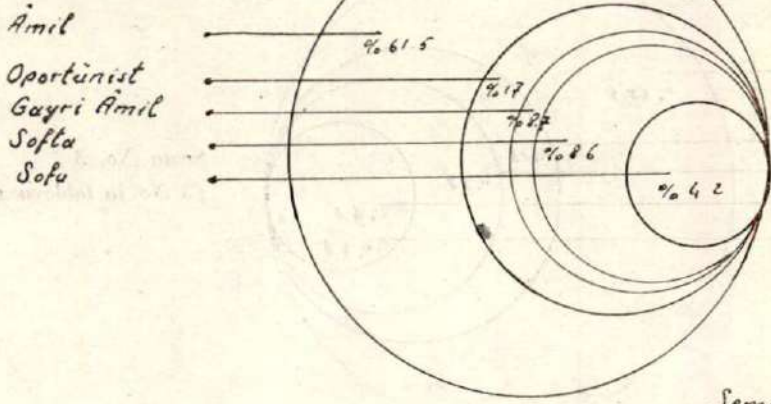
- 1- Ümmi (Analphabète): okuma yazma bilmeyen zümredir.
- 2- İlk öğrenim (Enseignement primaire):
- 3- Orta öğrenim (Enseignement secondaire)
- 4- Yüksek Öğrenim (Enseignement supérieur)

Öğrenim derecelerine göre çeşitli dini zümrelerin yüzdesi şöyledir.

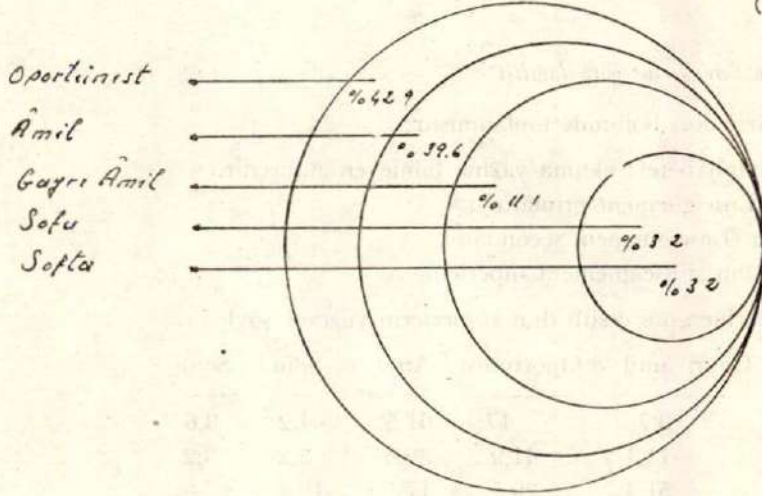
	Gayrı amil	Oportünist	Amil	Sofu	Şofta
Ümmi	8,7	17	61,5	4,2	8,6
İlk öğretim	11,1	41,9	39,6	3,2	3,2
Orta "	51,4	20,5	17,7	10,4	-
Yüksek	-	-	-	-	-

Öğrenim Derecelerine Göre Şemalar (4 No lu Tabloya göre) 17/

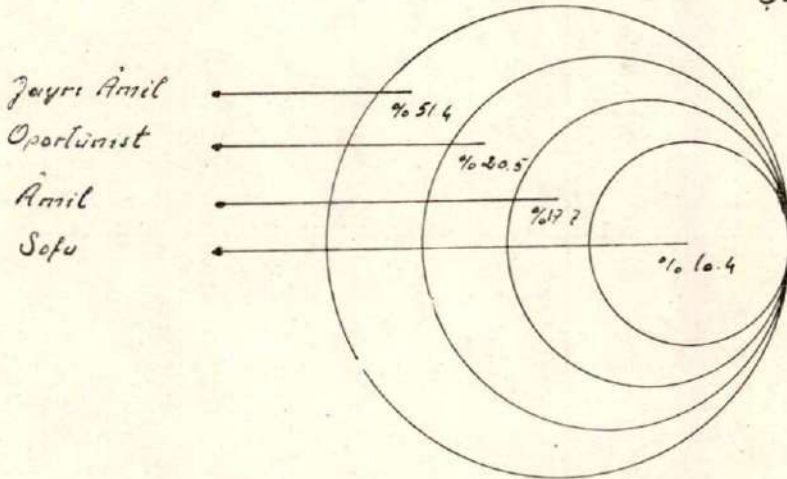
Şema No. 4
(Ümmiler)



Şema No. 5
(ilk öğrenim)



Şema No. 6
(orta öğrenim)



ANKETLE İLGİLİ YORUMLAR :

Oldukça uzun süren anket gezilerinde, konu ile ilgili bilgi toplama yolunda yapılan çalışmalar nihayet bir kaç kâğıt yaprağı üzerine aksetmiş rakkamlardan ibarettir. Bütün mes'ele bu rakkamları dile getirmek, onların gizlediği anlamları doğru olarak ortaya koymaktadır. Fransızların rakkam oyunu (Jeu de chiffres) dedikleri de herhalde bundan başka bir şey olmasa gerektir.

Şimdi bu rakkamların konumuzla ilgili yorumlarını yapalım :

16-30 yaşları arası, memleketimizde ve genel olarak bütün medeni alemde çok buhranlı geçen bir dönemdir. Burada insanın fizik, cinsel ve fikri kudreti gelişerek kendisine dehşetli bir hareket kabiliyeti verir. Fizikî gelişme yanında ruhi ve fikrî gelişmeler çoğu zaman zigzaklar yapar. özetle diyebiliriz ki, bu devredeki insan, toplumun zinde unsuru olup fizikî ve fikrî gücüyle dinamik bir yaratıktır. Yarını düşünme ve toplumun eğitimsel etkisi onun kişiliğini yoğurmaya başlamıştır. Bunun dışında aile ve toplumdaki gelen manevî ve dinî değerlere gösterilen saygılar da bu yaştaki insanların fizik, psikolojik ve dolayısıyla toplumsal yapısında derin etkiler yapmaktadır. Durum yakından incelenirse bu çeşitli dış etkiler fizik ve ruhi etkenlerle birleşerek bu yaştaki insanları üç farklı doğrultuya yöneltebilir.

- 1- Din konusunda ilgisizlik
- 2- Din konusunda oportünist bir tutum
- 3- Müsbet anlayışlı bir inanç ve ibabete bağlılık.

Birinci akım aile ve ortamın dinî eğitime imkân veya önem vermediği yerlerde hüküm sürer. Buradaki gençler geçim ve evlenme galesiyle baba sultasından kurtulma çabası içinde dini törenlere katılma fırsatlarını bulamamaktadırlar. Fakir olan köy sakinleri kışın kulubelerine çekilmekte ve yazın şehirlerde işçilik yaparak tarımda kazanamadıklarını bu şekilde telafi etmektedirler. Bütün bu gaileler onun din konularına eğilmesine fırsat bırakmaz. Nitekim 1 no. lu tablo incelenecek olursa % 36,3 nisbetinde bir zümrenin dini gerekleri yerine getirmedikleri görülür. Bu nisbet çok yüksektir. Bunu, içinde bulunduğumuz, toplum şartlarına yormak icabeder. Köylerin uzun yıllardan beri dinî eğitimden yoksun kalması, köyde dinin pratik yönlerini uygulayanların nazarî bilgi bakımından çok zayıf bulunması ve dinî, amel ve törenlerin öğrenim ve öğretiminde tek başına ailenin yeterli bulunmaması bu çağdaki insanların dinî amellerle âmil olmasını güçleştirmiştir. Bu yaşta fizikî ve ruhi değişimler ilgiyi maneviyattan başka yönlere çevirmiştir. Yine bu dönemde insanların iş ve güç, tutum ve durumları, son teknik gelişmeler sonucu gencin bütün dikkatini massetmiştir.

Bu devrede % 28 nisbetinde bir oportünist zümrenin varlığını, yukarıda saydığımız etkenlerle açıklamak mümkündür.

Yine bu devre % 31 nisbetinde dini bütün ve salih amellerle âmil bir kitlenin varlığı yukarıda saydığımız olumsuz etkenlere karşı bir tepkiyi ifade eder. Dinî pratiği köstekliyen etkenler karşısında toplumda dinî salabeti sağlayan etki ve tepkiler her toplumda rastlanan sürekli bir savaşın örneğidir. Bir toplumda değişimler ancak muhafazâlar kuvvetlerin zayıflaması ile orantılı olarak gerçekleşebilir. Gerçekten memlekette hüküm süren, sefalet, harp ve iktisadi sarsıntılar dini tutan etkenleri zayıfltırmış ve böylece birinci tabloda görüldüğü üzere dini bütünlerin sayısı % 31,8 e düşmüştür.

1 numaralı tablonun tetkikinden sofuluk ve softalığın % 1,5 olduğu görülür. İkinci tabloda yani 30-50 yaşları arasında sofuluğun kabarmasına (%8,5 a yükselmesine) karşılık softalığın silinmesi dikkati çeker. Softalığın da yine aynı oranda bulunması bu dev-

rede dinin ve dinî pratigin gevşemesi karşısında kendini gösteren kuvvetli bir tepkinin tabii bir sonucudur. Din adamlarının normal kaynaklardan tedarikine imkân kalmaması, bu işleri yetersiz ve hatta bilgisiz ellerde bırakmış ve din gibi kutsal bir kurumu siyasî ve iktisadî bir sömürme yuvası haline getirmiştir. Bu ise softalık veya yobazlığın yerleşmesine vesile olmuştur. İmam hatip mekteplerinin açılması, İlahiyat Fakültesi ve Yükske İslâm enstitülerinin kuruluşu memlekette gerçek din bilginlerinin sayısını arttırdıkça Softalık veya yobazlığın gerileyeceğinden şüphe edilemez.

30-50 yaşları arasındakilere ait 2 numaralı tablo incelenirse softalığın silindiği, gayri âmîl unsurların oportünist zümreye kaydığı görülür. Bu dönemde amil veya dindar zümrenin % 48,5 gibi yüksek bir nisbete varması karşısında dini amelde bulunamayan bazı kimselerin samimi veya gösteriş olsun diye oportünistlere katıldığı dikkati çeker. Genel seçimlerin açtığı karşılıklı taviz düellosu, Kur'an kursları, din dersleri, camilerin onarımı bu orta zümrede dinî amelleri isteklendirmiştir.

Aslında bu yaşlar fizik ve zekâ gücünün ilk hızını kaybettiği, yaşama şartlarının bir dengeye kavuşması ve geçim endişesinin Kısmen azalması karşısında dini amellerle uğraşmaya vakit ve imkân bulunduğu bir devredir. Bu önermeyi şu şekilde de ifade edebiliriz: Oğul ve torun sahibi kimselerin geçim kaygusundan kısmen kurtulması bu yaştaki insanların kendilerini öbür dünya işlerine bağlamalarına imkân vermiş ve bu kimseleri sofu yani koyu dindar kılmıştır. Yaşın, tecrübenin ve hergün karşılaşılan teknik etkenlerin tesiriyle softalık silinmiştir. Böylece din hayatının dengesini bozan gayri-âmîl zümre ve softalık büyük bir yenilgiye uğramıştır.

50 yaşından yukarı olan kitlelerde gayri âmîl zümrenin biraz canlandığını, idarei maslahat (oportünist) zümrenin müthiş bir hezimete uğradığını, sofuluktan daha çok softalığın revaç gördüğünü müşahade ediyoruz. Bu devrede dindar yani amil denilen zümre olagan üstü bir önem kazanmıştır. 3 numaralı tabloda âmîllerin oranı % 69,5 dir. Bu değişmeyi daha çok memlekette fizik gücün 50 yaşından sonra bir çöküntü manzarası arzemesine, tabiri mahsusla azrailin kendini göstermesine atfetmek yerinde olur. Bu yaştaki insanlar toplumla ve toplumsal gösterilerle ilgilerini gevşetmeye başlamışlardır. Esasen Bu yaştaki insanların toplumsal eylem ve törenlere katılması ve eğlenmesi etrafta hoş görülmez, Bu kimselerin törenlere katılmaları yadırganır ve adeta zorla dindarlığa, sofuluğa ve hatta softalığa sevk edilirler. Softa nisbetinin bu yaşlarda artmasının bir başka sebebi de sofuların bu yaşa gelince toplum olaylarına yüz çevirmesi, katılan dinî inançlarına aykırı durum ve tutumları bağışlamayacak kadar görüş darlığına ulaşmasıdır. Bu yaştakilerin koyu bir dindar nesilden gelmiş olmaları da yukarıdaki açıklamalara ışık verecek mahiyettedir.

Öğrenim dereceleri de dini zümrelerin teşkilinde büyük bir rol oynar. 4 numaralı tablo incelenirse dini amellerle amil olanların çoğunluğunu ümmiler yani okur yazar olmayanlar teşkil ederler. Ümmiler arasında dindar sayısı %61,5 dir. Dinin akait ve doktrin gibi nazari bilgisinden yoksun olan kimselerin salih amelli kimseler olduğu din sosyolojisinin kabul ettiği bir ilkedir (1) Ümmilerde sofuluk ve softalığın da nisbeti büyüktür. Bu, bir bilgisizlik cür'etkârlığı şeklinde yorumlanabilir. Bu kimseler taassuba gidecek kadar dinin icaplarını yalnız kendilerinin bildiğine inanırlar. Din kurumunun kusurlu ve kötü bir uygulaması olan softalık kapalı, inhisarcı ve dar bir sistemdir. Bu ise ancak görüş ve düşünüş yeteneklerinin zayıflamasıyla gerçekleşir. Ümmiliğin bir sebebi toplumun kusurlu çalışması ise de başka bir sebebi de fizik ve kişiseldir.

(1) Bk. J. Wach Sociology of Religior (chicago university press. 1944)

İlk ve orta öğretim gayri-amil ve oportünist sayısını attırdığı nisbette amil veya dindar sayısını derece derece azaltmıştır. 4 numaralı tabloda orta öğretimde sofu nisbetinin artmasını memlekette uzun zamandanberi dini öğretime önem verilmemesine karşı bir tepki ve son zamanlarda dini öğretim, onarım ve irşatların bir sonucudur.

Not: Bu tetkik keyfi bir örnekleme anketidir. Tam sayıdaki isabeti burada aramak abestir. Bütün mes'ele, elde edilen sonuçların değerlendirilmesidir. Biz rakkamların aldatıcı oyunlarına karşı tek çare olarak samimiyetimize güvenmekteyiz.

İSLÂMDA RESİM

HALİL ASLANGÜL

Ankara vaizi

İslâmiyet; estetiğe, tabii, dediği güzelliğe, güzel san'atlara ve güzel san'atların bir kolu olan resme yer vermemiş, bunlara sırt çevirmiş değildir.

Kur'an, kristal bedialardan, muhteşem saraylardan, altın, gümüş, inci-mercan gibi ziynetten, Hz. Davud'un musikişinas Âzer'in heykeltraş olduğundan Hz. İbrahim'in babası Âzer'e "niçin put yapıyorsun?" diye değil, "niçin puta tapıyorsun?" diye sitem ettiğinden, Hz. Süleyman'ın sembolik heykellerinden, Hz. İsa'nın çamurdan kuş resmi yaptığından bahseder.

Sebe Sûresinin 12. Âyetinde heykellerden bahsedilmesi, bunların içki, kumar, yalan, zulüm gibi zararı olmadığıdır. Âlûsi gibi ünlü müfessirler bu âyete dayanarak heykel, resim yapmanın bir sakıncası olmadığı kanısına varmışlardır.

İslâmîğin bir Allah inancını savunduğu sırada insanlar bir takım putlara, heykellere tapıyorlardı. Bunun için İslâmiyet, puta tapmayı, Kâbe etrafında dikilmiş taşlara kurban kesmeyi kesin olarak yasak etmiştir. (Maide sûresinin 2. 59. 90. âyetleri) Resim yasağına dâir Kur'anda hiçbir âyet ve işaret yoktur. Çünkü resim, ne put gibi tapılan ve ne de heykel gibi hacimli olan bir şey değildir. O sâdece bir gölgeden ibarettir. Güneş karşısında da her cismin gölgesi düşmektedir.

Saat icad edilmezden önce gölge, cihet tayininde ve namaz vakitlerinin bilinmesinde işe yarardı. Resim ise, beşerî ve medenî hayatın önemli ihtiyaçlarıdır.

Resim yasağına dâir ileri sürülen hadislerden bir kısmı zayıf ve bir kaç da uydurmadır. Bu hadislerin en başta geleni, Buharî'nin kaydettiği "Nakışlı Perde" hadisidir. Bu hadise göre peygamberimiz, Hz. Ayşe'nin odasında namaz kılariken karşısında nakışlı bir perdede kuş resmi görmüş," namazda karşıma geliyor bunu burdan kaldırı." demiş, Hz. Ayşe de perdeyi yasdığı yüz yapmış, peygamberimiz de bir daha bir şey dememiş. İşte, İslâmda resim yasağının dayandığı en kuvvetli delil budur.

Bunda da yine gaye, tapma tehlikesinin önlenmesi ve namazda insanı meşgul etmemesi keyfiyetidir. Ahmed İbn-i Hanbel gibi ünlü hadis bilginleri de resim, halı-kilim gibi yere serilen eşyada bulunursa kullanılmasında bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir.

Peygamberimiz, Mekkede kabir ziyaretini de yasak etmişlerdi. Çünkü, Mekkede İslâmet henüz yerleşmiş değildi. Medinede böyle bir sakınca olmadığı için kabir ziyaretine izin vermiştir. (Mânî zail olunca memnu avdet eder.) sözü İslâmî bir kaidedir.

İslâmda resim yapmanın, resim bulundurmanın haram olduğu yolunda ki söylentiler yersizdir. Eğer resim haram olsaydı Hz. Ayşe odasında resim bulundurmaz ve eğer resim bulunan eve melek girmeseydi peygamberimiz en çok Hz. Ayşe'nin resim bulunan odasında vahye mazhar olmazdı.

Hicretin 2. yüzyılında yaşamış ve "Mekke Târîhi" adlı iki cilt kitap yazmış olan Ezrakî, peygamberimiz'in Kâbeden putları kaldırırken orada bulunan Hz. İsa resmine dokunmadığını, Makdesi de, Hz. Ömer'in Medine camisinde kullanılmak için Suriyeden getirttiği buhur-danlıkta bulunan kabartma resimlere bir şey demediğini, Makrizî "İğasetülümem - Bıkeş-fulgumem" adlı kitabının 52. sayfasında Hz. Ömer ve Muaviyenin resimli para bastırdıklarını,

Taberî ise, tarihinin C. 4 s. 174 de İran fâtihi Saad İbn-i Vakkas'ın İran sarayında namaz kıldığını orada bulunan resim ve heykellere dokunmadığını yazar. Buna dâir misalleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Şemseddin Günaltay'ın "İbn-i Sina (büyük kitap) C.I. s.21 de" Türk illerinde ileri bir medeniyet meşalesinin parladığını, saray duvarlarının resimlerle süslendiğini, İştikhan mabedinin bir resim sergi evi haline geldiğini burada "Altın Adam" heykelinin meşhur olduğunu kaydeder. Ünlü Arap turisti Yakut-u Hamavî de bunları teyid eder.

İslâmiyet, sanat ve medenî hayat bakımından yoksun bir ülkede meydana gelmesine rağmen kısa bir zaman içinde İran ve Türkistan gibi ülkelere girdikten sonra buralarda gördüğü sanat eserlerini benimsemiştir. Harun-Reşid'in Şarlmana yolladığı hediyeler arasında bulunan çalar saat hikâyesi meşhurdur.

Timur Semerkante, Timuroğulları Hindistanda, Tolunlular Mısırdaki, III. Abdurrahman İspanyada, Fâtihten İstanbulda İlimin, san'atın altın devrini yaşatmışlar, Timür, âile resmini, Fâtihten portresini yaptırmış, III. Abdurrahman sevgilisi Zehra adına yaptırdığı Ezzehra sarayının kapısı üzerine Zehranın heykelini koydurmuş, Kanunî Sultan Süleyman Budapeşte'den getirttiği heykelleri Sultan Ahmed Meydanına diktirmiştir.

İlhanlılardan "Üveys" Timuroğullarından "Mirza Bay Sungur" Osmanlılardan Fâtihten oğlu Cem Sultan güzel resim yapan hükümdarlardandır. Gazneli Mahmud, Ruknüddeve, Melikşah Alpaslan gibi hükümdarlar da resim yaptırmışlardır. yaptırdıkları binaları resimlerle süslemişlerdir. Gülistan, Bostan, Şehname, Alişir Nevaî divanı gibi eserler minyatürlerle, sarayların sütunları kanatlı insan, aslan, atmaca, tavus, kartal, karakuş şekilleriyle süslenirdi. Bilhassa bu gibi resimler, heykeller İran Hindistan ve Anadolu'da Selçuk eserlerinde göze çarpmaktadır.

Resim, minyatür, Siyret, Delâil - Hayrat, Mevlit gibi dinî eserlerde ve mukaddes emanetlerde de göze çarpmaktadır. Meselâ Hicreti 8. yüzyıldanda yaşamış olan Mustafa Darıri'nin "Siyreti Kitabı Nebi" adlı eserinin sadece 6. cildinde 125 kadar güzel minyatür resim vardır.

İran Şahı, I. Tahmasb'a takdim edilen "Şehname"de de 255 kadar güzel minyatür resim bulunduğunu san'at tarihi kaydeder.

Resim hattatlarca da benimsenmiştir. Meselâ: Besmele, Âyet ve Hadislerle sanatlı yazılar yazılmış, leğen, ibrik, kayak şekilleri, leylek, güvercin, kuş resimi yapılmıştır.

"Menakıb-ı Hünerverân" adlı kitap da güzel san'atlar tarihi bakımından önemlidir. Ne yazık ki, bir çok san'at eserleri gibi, bu kitap da kitaplık raflarında uyumaktadır.

Topkapı sarayı eski md. Tahsin Öz'ün 1953 de yayınladığı "Hırka-i Saadet Dâiresi ve Emanet-i Mukaddese" adlı kitabda mukaddes emanetler arasında güzel san'a ve konumuzla ilgili bilgiler verilmekte, Hz. Davud, Hz. Osman, Hz. Cafer Tayyar kılıçlarında insan ve hayvan resimleri bulunduğu bildirilmektedir.

Topkapı Sarayı Müzesinde 122 ve 123 numaralarda kayıtlı ve gayet san'atlı gümüş mahfaza içinde Hz. Yahya'nın eli bulunmaktadır. Vakıflar dergisinin 3. sayısında Diyanet İşleri Müşavere kurulu üyelerinden Osman Keskioglu'nun yayınladığı bir yazıda resimli Kur'an'dan bahsedilmesi de dikkat çekmektedir.

Resimli Tarih mecmuasının 2. cildinin 23. safasında 400 kadar devlet adamlarının portrelerinden bahsedilmekte, bunlar arasında Yavuz devri sadrazamlarından Yunus Paşa ve karısının potresi de bulunmaktadır. Bunlardan halen İtalya müzesinde bulunan Kanunî Sultan Süleyman Portresine yarım milyon lira teklif edildiği bildirilmektedir.

Güzel yurdumuzun bir çok yerlerinde raslanan resim ve heykeller:

- 1- Milad'ın 12. yüzyılında Selçuklular tarafından yaptırılan Divriği Büyük camisi giriş kapısının her iki yanında bir çift tavus ve ayrıca bir erkek ve bir kadın resmi,
 - 2- Niğdede Alâeddin cami giriş kapısının iki yanında bir çift saçları örgülü kadın resimleri.
 - 3- Niğde Hüdavend Hatun türbesinde insan ve hayvan resimleri,
 - 4- Konyada Karatay Medresesi çinilerinde insan ve hayvan resimleri,
 - 5- Erzurum üç kümbetlerindeki resimler,
 - 6- Sivas müzesinde Gazi Osman Paşa Heykeli,
 - 7- Akşehir, Tunceli mezarlarında insan ve hayvan resimleri,
 - 8- Eskişehir Seyidgazi kasabasında Battal Gazi türbesinde aslan heykeli,
 - 9- Kırşehirde Celâl Hatun mezar taşında kadın resmi,
 - 10- Kırşehir Hacı Bektaş dergâhının önündeki aslan heykeli,
 - 11- Bolu müftüsü Tayyar Efendinin evinin kapısı önünde insan heykeli,
 - 12- Ankara Etnoğrafya Müzesinin arka giriş kapısı önünde kahraman Bali Çelebi mezar taşında süvari resmi,
 - 13- Aydın ilinin Birgi kasabasında Aydınoğulları cami duvarında aslan heykeli,
 - 14- Rodos adasında ünlü Türk denizcisi Barboros heykeli
- bunlardandır.

Daha bilmediğim kimbilir nerelerde neler var? Bunlar zamanın taassup ve tahribinden yakasını kurtarmış olanlardır. Mısırlı Tantavî Cevheri'nin tefsirinde de insan ve hayvan resimleri vardır.

Görülüyor ki, resim, din kitaplarımızda, divanlarımızda, cami saray duvarlarında, mukaddes emanetler arasında da yer almaktadır. Resim, en eski devirlerdenberi insanların benimsedikleri önemli bir san'at ve maharettir. Arkeolojik kazılarda meydana çıkarılan eserlerde ve mağaralarda görülen insan ve hayvan resimleri bunlardandır.

Bu itibarla resim, güzel sanatların önemli bir kolunu teşkil etmekte ve medenî hayatın büyük bir ihtiyacını karşılamaktadır. Resim sergileri gözümüzü, günlümüzü açmakta, duygu, düşüncemizi yükseltmede, dünyamızı süsleme, milletler arası san'at ve kültürel münasevetlerimizi, ve itibarımızı artırmaktadır.

Sözle, yazıyla iyi ifade edilemeyen bir konu karikatürle, resim ve minyatürle en canlı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu kadar faydalı olan bir şeyin dinen yasak edilmesine imkân yoktur. Çünkü İslâmiyet her iyi, yeni, güzel şeyleri benimsiyen bir dindir. Taassuba en ufak bir yer vermemiş, yersiz inançlar, reddedilmiştir.

Ünlü Türk turisti Evliya Çeleb'i, konumuzla ilgili şöyle bir olay anlatır:

"Tebrizde, satılan eşyalar arasında gayet san'atlı yazılmış, altın yaldızlı, minyatürlerle süslü kıymetli bir "Şehname" yi satın alan Hacı Abdullah adında biri kitabı açıp bakınca minyatürleri görmüş, bunlar bozup geri vermiş, bunu duyan Mehmed Paşa adamı paylaşsa da iş iştan geçmiştir. İşte resmi yasak eden İslâmiyet değil, taassuptur.

Kimbilir bilmiyerek resim, heykel diye ne kadar san'at eserleri kırıp geçirdik, ne kadarını yabancı memleketlere aşkıttık. Bunlar san'at tarihimizin hangi altın çağını aydınlatacak ve kimbilir müzelerimizin hangi san'at köşesini zenginleştirecekti?

San'at san'attır; resimi, heykeli olmaz. San'ata, san'atkâra saygı göstermemiz, eski eserleri restore etmemiz, bizimde atalarımız gibi her taşı pırlanta gibi işlenen, her biri göklere kadar yükselen san'at eserleri meydana getirmemiz, mimarîde Sinanlar, ilimde İbn-i Sinalar yetiştirmemiz gereklidir. Zira bir millet 'san'atta yaya kaldığı sürece tam ve olgun bir seviyeye gelmiş sayılamaz. Yazıma At'anın şu güzel sözüyle son veriyorum:

“Bir millet san'at merdivenlerine tırmanmadıkça medeniyet şahikalarına yükselemez”.

—oOo—

I R A K T A

BAGDAD VE EL-KINDÎ'NİN 1000. YIL DÖNÜMÜNÜ ANMA TÖRENİ

Irak hükûmeti 1962 yılı 1-8 Aralık'ta Baghdad'ın kuruluşunun ve El-Kindî'nin ölümünün Bininci yıl dönümü dolayısıyla büyük bir Tören³ hazırlamıştır. Bu Anma Törenine Doğu ve Batı'nın bir çok memleketlerinden ilim adamları çağrılmış ve buraya kalabalık heyetler halinde katılmışlardır. Türkiye'den Ankara Üniversitesi adına Hilmi Ziya Ülken ve Basın-yayın adına Mustafa Ekmekçi hazır bulundular.

Gerçekte Baghdad'ın kuruluşu takriben 1200 yıl önce olmuştur. El-Kindî'ye gelince İtalyan orientaliste'i Nallino'nun tahminine göre 974 te vefat etmiş görünmekte ise de L. Massignon'a göre filozofun ölüm yılı 960 tır. Töreni hazırlayanlar bu ikinci iddiayı kabul etmişlerdir. Ancak, öyle görünüyör ki, hazırlıklar yüzünden iki sene gecikmiştir.

Baghdad'a gelince, bu ilk şehir çekirdeğinin yerinde eskiden Bag ı Dad = (Hadhirat ül-ganem) koyun pazarı denen bir yer ve yanında bir köy bulunuyordu. Medayin harap olduktan sonra ilk İslam istilâsı zamanında Kûfe ve Basra ordu-şehirleri kurulmuş, fakat halifelik Abbâsî hanedanının eline geçince bu şehirler yeni İmparatorluğun ihtiyaçlarına yetmediği için «Baghdad» ın yerinde Medinet üs-selâm veya Medinet ül müdevvere denen yuvarlak kale içindeki devlet daireleri, saray ve camiden ibaret ilk şehir merkezi kurulmuştu. Sonradan Arabistandan ve İslâm aleminin her yanından gelen halkın yerleşmesiyle Baghdad pek çok semtler ve mahallelerden ibaret milyonluk bir şehir halini almıştır.

Büyük Selçuklular zamanında İslâm aleminin ilk medresesi olan Nizamiyye, daha sonra Abbâsiyye, Mustansırıyye medreseleri kurulmuş, şehir dışında büyük saraylar yaptırılmış, bir aralık Başkent kısa bir müddet Baghdad'ın 70 kilometre kuzeyinde Samarra'ya taşındığı halde, sonradan bu büyük ilim ve kültür merkezi önemini kaybetmediği için yeniden Baghdad'a nakl edilmiştir. Baghdad Abbâsîler, Büyük Selçuklular ve Irak Selçukluları zamanında Orta-Doğu'nun en mühim ilim merkezi olmuş, her ne kadar İlhanîler zamanında harap olmuşsa da Safevî'ler Osmanlılar zamanında da İslâm aleminin mühim kültür şehirlerinden biri olmaktan geri kalmamıştır.

Kanunî zamanında Osmanlı idaresine giren şehir bir aralık Safevî'lerin eline geçtikten sonra Dördüncü Murat tarafından tekrar zapt edilmiş ve Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Osmanlı Devletinin Arab kısmının en mühim ilim merkezi olmak rolünü kaybetmemiştir. Birinci Dünya Savaşında itilaf devletleri ile harp eden Türkiye Irakı emperyalist kuvvetlere karşı başarı ile müdafaa etmiş ve bu harpte Türkler ve Arablar müşterek vatanlarının korunması için büyük gayretler göstermişler ve zaferler kazanmışlarsa da, Dünya Savaşı İtilaf devletlerinin lehine sona erdiği için, Irak ve Baghdad İngiliz kuvvetleri tarafından işgal edilmiş ve bir müddet İngiliz idaresinde kalmıştır. Sonradan İngiliz işgal kuvvetlerinin çekilmesiyle, Irak millî bir devlet haline gelmiş bulunmaktadır. Önce krallık halinde idare edilen memleket 1958 ihtilalinden beri Cumhuriyet olmuştur.

Abbâsîlerin parlak devrinde İslâm aleminin pek çok ilim, fikir ve sanat adamını yetiştiren Baghdad'dan Osmanlı idaresi zamanında da bir çok alimler ve şairler yetişmiştir. Bunlardan bir kısmı doğrudan doğruya Türk edebiyatı ve kültürünün büyük simalarıdır. Aslen Türk olan Nesimî, Fuzulî, yakın yıllar Türk edebiyatının en değerli şairlerinden Ahmet Haşim Baghdadlıdır. Kaçar aşireti reisi ve İran hükümdarı Nadir Şahın kurduğu mezhepler kongresine Türkiye adına katılarak faal bir rol oynayan Süveydî zade Abdullah

effendi, Keşfüz-Zunun'a zeyl yazan İsmail paşa Bağhdadlıdır. Dünyanın en eski Üniversitesi Nizamiyye'yi kuran Selçuk İmparatoru Melikşah'ın veziri Nizam-ül-Mülk'dür. Bağdad o zaman İslâm aleminin içten mezhebî parçalanmasına karşı savunma görevini üzerine almış olan Türk-Arab kardeşliğinin hakiki merkezi vazifesini görüyordu. Abbasi halifeleri ve Selçuk Sultanları bu gayede birleştikleri gibi, din ve dünya işlerini de aralarında çok maharetli bir tarzda ayırmış bulunuyorlardı. Ghazali bu parlak devrin fikir canlılığının büyük temsilcisi olarak görünmektedir.

Baghdad'ın müşterek İslâm medeniyeti kültür merkezi olduğu zamandan beri geçirdiği bütün safhalarile birlikte ele alınması bu Anma Törenine nasıl büyük bir önem vermekte ise, bu şehrin yetiştirdiği ilk büyük alim ve folozofun ölüm yıl dönümü dolayısıyla yapılan Tören de ona ikinci bir önem vermektedir. Gerçekten Bağhdad daha 9 ncu Yüzyıl başlarından beri nesturî ve yahudi mütercimlerini Süryancadan, bir kısım İranlıların farscadan arapçaya halifenin himayesinde yaptıkları sayısız tercümelemlerle çok zengin bir ilim ve fikir faaliyetine merkez olmaya başlamıştı. Bu uyanış devri ilk felsefi mahsullerini 10 cu yüzyıl başlarında El Kindî ile verdi . Artık İslâm Felsefesi Yunan ve Hint eserlerinin tercüme ve taklidi safhasından orijinal eserler verecek dereceye yükselmiş bulunuyor. El Kindî en büyük mütercimler ve alimler arasında sayıldığı gibi İslâm Meşşai okulunun da kurucusu ve ilk filozofu olarak tanınmaktadır.

Anma Töreni devlet Başkanı ve Başbakan Abdül-Kerim Kasım'ın himayesinde 1 aralıkta Irak Akademisi Başkanı Naci ül-Asil'in başkanlığında Halkevi (Eşş'a'ab) salonunda açıldı. Naci ül-Asil delegelere hoş geldiniz dedikten sonra Törenin manası ve Bağhdad'ın kuruluşu, İslâm ilim ve felsefesindeki önemini belirten bir konuşma yaptı. Ondan sonra Devlet başkanı misafirleri kabul etti ve onlara El-Kindî'nin yeni yapılmış bir portresi gösterildi. Lider bu sırada Bağhdad'ın islâm tarihindeki kültürel ve fikrî öneminden, El-Kindî'nin fikir hayatındaki rolünden bahs eden bir konuşma yaptı. Bu arada «Baghdad bin yıl önce hilafet ve ilim merkezi olarak kurulmuştur. Arab dili islâm medeniyetinin dünyaya yayılmasında birinci derecede rol oynamıştır. İlk büyük alimler ve filozoflar burada yetişmişlerdir. Hülagû'nun tahribine kadar bu şehir islâm aleminin fikir merkezi olma bakımından önemini muhafaza etmiştir.» dedi.

İkinci gün (2 Aralık) Törene restore edilmiş olan Mustansırıyye medresesinde başlandı. Devlet başkanı delegeleri kabul etti. Bu medresede açılan Bağhdada dair eserler sergisi gezildi ve öğle yemeği yendi. Öğleden sonra Eş-Şa'ab da çalışmalarına devam edildi. Yunan delegesi başkanı Anghelos Soukalos, Buhara delegeleri başkanı Hidayet İnaletov, Pekin delagasyon başkanı vekili Wu-Han, İçtimaî yardım Bakanı ve Bağhdad - El Kindî Anma Töreni ikinci Başkanı İsmail Arif, Irak ilim Akademisi Başkanı ve Bağhdad-El Kindî Anma töreni icra komitesi Başkanı Dr. Naci-Al Asil, Pakistan delagasyonu reisi Abdür-Rabb, Bağhdad-El Kindî Anma Törenindeki açılış nutuklarını okudukları gibi, bu tören dolayısıyla tanınmış İngiliz filozofu ve zamanımızın en yaşlı mütefekkiri Bertrand Russell'ın mesajı da okundu (doğum tarihi 1871). Dr. Nejmeddin Ensarî nin, Belediye Başkanı Abdülmecid Assan'ın, Semerkant delegesi Rahmet Djulmatov'un, Moskova delagasyonu ikinci başkanı Alexandr Ryabinin'in , Roma delagasyonu başkanı Glauco Della Porta'nın, Yeni-Delhi delagasyon başkanı Nureddin Ahmed'in İran delegeler heyeti başkanı Muhammed Husseyn Meşayih Baridanî 'nin Kore delegeleri başkanı Ha-Ang-Chen'in Unesco temsilcisi Dr. Nedjmeddin Bamate'mın Suriye Arab Cumhuriyetinin Belediye reisi Seyyid İbrahim Hamzavi'nin nutukları da ötekileri takip etti. Daha sonra Anma Törenine fiilen katılamayanların tebrik telgrafları okundu.

Prof. Carfield, El-Kindi ihtifali dolayısıyla Londra radyosunda Cahiz ve «Kitab ül-buhalâ» den bahs eden bir konferans yayınladı. Şikago Üniversitesinden Prof. Kirling, Tokyo Üniversitesinden Prof. Namio İkamî, Delhi muhafızı Nured-din Ahmed , Çekoslovakya delegesi Prof. Felix Taur, Lübnanlı tarihçi Subhi el-Mahmassanî, Bağhdad ihtifali dolayısıyla Kadhu Ebu Yussuf el-Ensari'den bahs ederek), Pekin Üniversitesinden şark dilleri kısmı başkanı Prof. Ji-Hasin-Lin, Bağhdad ve El-Kindi hakkındaki konferanslarını okudular. Irak'ın muhtelif vilâyetlerinden gelen delegeler de Anma Törenine katıldılar. Suudî Arabistan'dan da yeni delegeler geldi.

Bu arada Devlet Başkanı Abdül Kerim Kasım El-Kut'daki kız lisesi olmak üzere hediye ettiği kendi konağında bu lisenin açılış törenini yaptı.

Norveç delegasyon başkanı Petranger, İsviçre delegeleri başkanı Kidogil Bulgar delegesi, tanınmış Fransız müstekriki Richard Blachère, Afrikadan Mali delegesi Abdül-Vahhab, Macaristan delegeleri başkanı Prof. Leslumatray nutuklarını okudular.

Eş-Şa'ab daki toplantılar her gün öğleden önce ve sonra olarak muntazam devam etti. Bu toplantılarda Fas delegesi ve Fas Unesco Millî komisyonu başkanı Muhammed ül Fassî, Cezair delegesi Ahmed Tevfik el-Medenî, Sovyetler Birliği adına Babacan Gaffarov nutuklarını okudular. Iraklı tanınmış şair Hafız Cemil Bağhdad hakkında yeni yazmış olduğu büyük kasidesini okudu. Lübnanlı tanınmış edip Accadj Nuvayhiz, Basra Kadısı Seyyid Alaüddin Harufe, en nihayet Suryanî Kilisesi Başkanı Paulis Behnam «Suryanî kaynaklarına göre Bağhdad» adlı konferansını verdi.

Dördüncü gün Anma Töreni çalışmalarına aynı tarzda devam etti. Konferans üyeleri Hille vilayetine giderek Babil harabelerini ve Summer eserleri Müzesini gezdiler. Hille valisi tarafından öğle ziyafeti verildi. Öğleden sonra Konferans tekrar çalışmalarına başladı. Lübnanlı tanınmış yazar Mihail Nuayma gazetecilerle bir mülakat yaptı. Delegeler bin yıllık Akademiyi ziyaret ettiler. Orada Mustafa Cevat «Halife En-Nasır ed Din Lillah al Abbasî zamanında Bağhdad» adlı kısa bir konuşma yaptı. Tunuslu Seyyid Mustafa Zabis, Arab Birleşik Cumhuriyetinden Dr. Aişe Abdurrahman bint al-Şâtî'a «şair Ebu'l - Ala ül-Maarrî zamanında Bağhdad» adlı bir konferans verdi. Polonyalı iki delege Varşova Üniversitesinde profesör Stanislas Tursky, Crakow Üniversitesi Arab edebiyatı şubesi başkanı Tadeusz Lewicki konferansa katıldılar ve küçük birer konuşma yaptılar.

Bu sırada El-Hilal gazetesinde El-Kindi'ye dair Seyyid Tahir al-Tinahî'nin bir makalesi çıktı. Bu günlerde Irakın bütün vilayetlerinde Bağhdad ve El-Kindi ihtifali aynı zamanda tes'id ediliyordu. Süleymaniye, Hille, Diyale, Divaniyye, Kerkük kendi yayınları ile bu ihtifale katıldılar.

Norveç delegesi Peter Anker Bağhdad-El-Kindi hakkındaki konferansını verdi. Venezuella yayını adına Larebo Bleka, Türkiye basını adına Mustafa Ekmekçi, Lübnan'dan Mihail, Tunus adına Mukhtar al-Khadhravî v.b. bulundular.

Altıncı gün kongrenin asıl El-Kindi'ye ait çalışmaları başladı. Konferanslar ilk defa 9,30 da Sosyal Yardım Bakanı İsmail el-Arif'in nutku ile açıldı. İhtifalin başkanları konferans salonunun sahnesinde yer aldılar. Toplantının başında El-Kindi hakkında yapılan kongrelerin ilki adının verilmesine karar verildi. Zira gelecekte başka konferanslar yapılabilecekti. Naci Al' Asil burada yalnız El-Kindi'nin şahsının değil, felsefesi ilmi ve edebî araştırmalarının tes'id edildiğini söyledi. İlk defa Richard Mc Carty söz aldı (Al-Hikma Üniversitesi İslâm Felsefesi ve arabca profesörü). Mc Carty site ve cemiyetin temeli olarak «ruh» kelimesinin manasını açıkladı. Hikmetin hakka uygun iş yapmak demek olduğunu ve bu hikmetin bütün şekilleriyle Bağhdad'ın teşekkülünün en mühim unsurlarından biri olduğunu söyledi.

Ondan sonra Şam Üniversitesi Terbiye Fakültesi dekanı Prof. Cemil Saliba konuştu, El-Kindi'nin bilgi nazariyesinden bahs etti. Onu akıl yolu ile bilgi kaynağı olmak bakımından peygamberlik arasında uzlaşma arayan ilk filozof olarak gösterdi. Nitekim dinle felsefenin ilk defa onda uzlaştıklarını işaret etti. Belçikada Louvain Üniversitesi Profesörlerinden Madam Simone van Reid'de «El-Kindi'nin eserinde haz ve saadet fikri» nden bahs etti. Bu vesile ile filozofun psikolojik düşüncesi hakkında tafsilat verdi. Tunus Üniversitesinden Seyyid Muhammed Al-Fadhil ibn'Ashur da «Baghdad ile El-Kindi arasındaki karşılıklı tesirler» konferansını ele aldı, ve filozofun sosyal çevresini inceledi. Bu suretle Medinet üs-Selam (Barış şehri) nden El-Kindi'nin şahsî felsefesinde ne derecede faydalandığını açıkladı. Şam İlimler Akademisi üyesi Abdül Kerim al-Keyyalî «El-Kindi ve Altın çağında Arab Rönesansı» konusunu ele aldı. El-Kindi'nin yaşadığı asırda arab ilmi ve felsefesinin ne derecede gelişmiş olduğundan bahs etti. Brexelles Üniversitesi İslâm tetkikleri profesörü Armand Abel «Arab felsefesinin başlangıcında El-Kindi'nin yeri» adlı etraflı bir konuşma yaptı. Filozofun bütün bilgi dallarını kuşatan geniş bir araştırmacı olduğunu, o asırda Baghdad'da tercüme faaliyetinin zenginliğinin El-Kindi'nin geniş araştırmasına ne derecede yaradığını ve bizzat filozofun bu tercüme işindeki büyük rolünü anlattı. Onu belagatin hüküm sürdüğü bir devirde ilk defa mantıkî ve riyazî kesin tariflere ve mefhumlara dayanan fikir adamı olarak gösterdi ve bu çığırın Garpdaki tesiri üzerinde durdu.

Programa göre davetliler içtimaî yardım Bakanlığı tarafından Samarra'ya götürülerek orada Abbasilerin ikinci başkenti ve meşhur camiün harabesini ziyaret edeceklerdi. Fakat programın bu kısmı tatbik edilemedi. Törenin beşinci gecesi Eş-Şa'ab salonunda Irak'ın eski müziği, folkloru ve danslarını gösteren bir müsamere verildi. Geceleri daima Belediye salonunda Bakanlardan biri tarafından ziyafetler verilmekte idi. Altıncı günü konfranslar sona erecekti. Fakat akşam saatin çok ilerlemiş olması, gece konser ve davetlere vakit kalmaması yüzünden bir kaç konferasn yedinci gün sabahına bırakıldı.

Yedinci gün sabahı Ankara Üniversitesi Profesörlerinden Hilmi Ziya Ülken «El-Kindi Felsefesi» üzerinde konuştu. İslâm medeniyetinin zirvesine ulaştığı devirde Baghdad'ın dünyada medeniyet merkezi olduğunu ve bu güzel şehrin Antik felsefeyi diriltten bir rönesans hareketi yarattığını ve Harun ür-Reşid zamanında Şark ile Garp arasında köprü vazifesi gördüğünü; Ağırlık merkezi Garba geçmiş olan Dünya medeniyeti içinde bütün milletlerin birlikte çalışma zaruretini duydukları zamanımızda ise İslâm kavimlerinin bu işbirliğine katılarak yeniden yaratıcı bir rol alabileceklerini işaret etti. Bundan sonra El-Kindi'nin bilgi nazariyesi, metafiziği, psikolojisi, akılla iman arasında aradığı ahenk, bilhassa felsefe ile kelâmı birbirine yaklaştırmak için gösterdiği gayret üzerinde durdu. El-Kindi'deki alemin yaratılmış olduğu hakkındaki islâmî doktrinin Yunan felsefesinin alem görüşünden ayrıldığı ve bu hususta onun sonraki meşşâi lere benzemediğini işaret etti. Filozofun hayatı boyunca fikirlerindeki tekâmülden bahs etti. Daha sonra Bahgdad Üniversitesi Tıp Fakültesi profesörlerinden Dr. Mahmud al-Celilî «hekim El-Kindi'de ilim mücadelesi» konusunu ele aldı. El-Kindi'nin eserlerindeki tedavi usullerinden musiki vasıtasile psikolojik tedaviye verdiği yerden ve bu bakımdan adeta modern tıbbâ önderlik etmiş olduğundan bahs etti. Filozofun tıbbâ dair bazı eserlerindeki tedavi ve pharmacodynamie araştırmalarını zikr etti.

İrandan Ali Asgar Hikmet «El-Kindi'den Sadr Şirazî ye» adlı konferansında İslâm aleminde El-Kindi ile başlayan felsefenin geçirdiği tekamül yolunu takib ederek bunun 16 ncı asırda Sadr-ı Şirazî 'ye ulaştığını işaret etti. Khartum Üniversitesinde felsefe asistanı Osman İsâ Şahin «El-Kindi'de Allah ve Alem» konusunu ele aldı, ve El-Kindi'de Allah ve Alem nazariyesinin Aristodan müteessir olduğunu izah etti. Ancak bunun Aristodan ne derecede ayrıldığını hatırlattı. Suriyeden Adil Al-Awa Arab felsefesi tercümesinde El-Kindi'

nin rolünden bahs etti. Burada onun itizal hareketine yaklaştığını ve mutezilenin hazırladığı felsefi düşünsceye tam rasyonel şeklini verdiğini söyledi. Magribden Muhammed bin Tavit «Filozof El-Kindi ve onun Magribde duyulan sesi» üzerinde bir konuşma yaptı. Burada Endülüs fikir adamlarının El-Kindi felsefesi ni yayma bakımından yaptıkları gayretler üzerinde durdu. Suriyede Edebiyat ve İçtimaî ilimler yüksek Meclisi üyelerinden Sami al-Keyali de El-Kindi'nin son defa olarak üslubundan bahs etti. Bu suretle El-Kindi'nin felsefesi ve ilmî çalışmalarına dair konferanslar sona erdi.

Yedinci gün öğleden sonra muhtelif memleketlerden gelen delagasyonların başkanları kapanış nutuklarını okudular. Burada Irak Devlet Başkanına, kongre icra komitesine ve Irak hükümetine bu büyük ilmî Törenden dolayı teşekkürlerini bildirdiler. İcra komitesi Naci Al-Asil bu teşekkürlere mukabele eden iyi temennileri ile celseyi kapadı. Nihayet Devlet Başkanı kürsüye çıkarak üyeleri birer birer kürsüye davet etti ve Kongrenin hatırası olan birer madalyon hediye etti.

22 .XII .1962

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

— — — oOo — — —

LA PHILOSOPHIE D'AL-KINDI (1)

HILMI ZIZA ÜLKEN

Professeur de Philosophie à l'Université d'Ankara

Monsieur le Président, chers auditeurs, Mesdames et Messieurs,

J'ai le grand honneur de saluer en ma propre personne le Comité d'Organisation du 1000ème anniversaire de la Commémoration de Baghdad et d'Al-Kindi au nom de l'Université d'Ankara.

C'est un grand plaisir pour moi d'être présent aux jubilées d'une des plus florissantes centres culturels de l'histoire et d'un savant infatigable du monde islamique et du fondateur de l'Ecole Mechchaite en Orient.

Baghdad, le centre unique du monde islamique au temps de l'apogée de sa civilisation, cette ville merveilleuse prend aujourd'hui encore le rôle de ressouvenir un de ses grands fils qui l'a laissé un trésor de Pensée et qui a ouvert une des renaissances des plus importantes du monde entier.

Je me permets de dire que sans cette renaissance de la science et de la philosophie antique, la civilisation islamique ne pourrait pas donner ses fruits féconds, et par suite la civilisation européenne ne pourrait pas faire son essor d'après le 15 siècle. Elle fut le pont entre deux ères de l'histoire, la Voie Royale conduisant à la conquête de la science.

D'ailleurs, ne voyons nous pas qu'il a fallu dans l'Occident une durée dix siècles à la maturation de l'esprit par le travail passionné de traductions et de commentaires des savants qui engendra, à la fin, la période la plus fructueuse du monde, c'est à dire la grande Renaissance. Ce n'est pas un miracle, c'est l'accumulation culturelle des siècles passés dans laquelle la culture islamique, forgée par la langue arabe a joué le rôle le plus long et le plus important.

Aujourd'hui nous nous trouvons au chevet d'une civilisation mondiale dans laquelle les ferments de la période islamique sont entièrement dominants. Nous ne sommes pas en état de choisir entre deux alternatives, du modernisme et du passéisme; c'est inévitablement le premier qui est imposé. Cependant, il nous faut faire cette remarque qu'autrefois la civilisation islamique avec ses Al-Kindi, Ibn Heysem, Ibn Ridhvan, Farabi et Ibn Roshd avait créé la culture la plus moderne de son temps.

A l'instar de Baghdad qui a vécu son âge d'Or entre le 9ème et le 12ème siècle, non seulement l'Occident a trouvé la source inépuisable de ses travaux postérieurs, mais aussi l'Orient-Moyen a créé ses satellites, plusieurs centres culturels en Iran, en Turkestan, en Inde et en Turquie.

Durant des siècles on a enseigné dans les grandes villes de cette civilisation les livres et les commentaires écrits en arabe, la langue classique de ce monde jusqu'aux derniers siècles, Aujourd'hui le centre de gravité de la civilisation mondiale est entièrement changé et il est passé en Occident. Mais nous gardons vivement la reconnaissance pour nos maîtres du passé, et nous avons commémoré les anniversaires de Farabi, d'Ibn Sina, nous avons participé aux jubilées faites dans les pays arabes et en Iran.

Maintenant, comme les autres cultures, le monde islamique aussi se sent obligé d'entrer en collaboration intellectuelle avec le monde entier. Notre histoire de science et de Pensée pleine de gloire nous suggère l'étude et la célébration de ce passé commun pour y trouver l'appui d'un élan nouveau.

1) Communication présentée à la Commémoration du 1000ème anniversaire d'Al-Kindi.

Nous nous réjouissons, enfin, de constater que les premiers fruits de cet idéal murissent. Cet un rendement à peine fleuri, mais non pas sans promesse. Nous gardons le ferme espoir que les pays modernisés de l'Orient-Moyen pourront dans un proche avenir jouer le rôle dans la culture contemporaine.

A l'occasion du 1000^{ème} anniversaire de la commémoration du célèbre savant arabe nous voudrions jeter un coup d'oeil sur son oeuvre philosophique. Dans son opuscule sur la Philosophie Al-Kindi est totalement fidèle à la définition d'Aristote donnée dans la Métaphysique Livre A. part. I, trad. de Tricot. La vérité et la quiddité impliquent mutuellement l'une l'autre. Les questions posées par la science sont les suivantes: Est ce que? qu'est ce que? lequel? pourquoi? Au point de vue de la pénétration à l'essence des êtres Al-Kindi distingue trois degrés de connaissance: la science divine, la science de l'unité, la science de la vertu "L'homme possède deux. êtres: être sensible, être intelligible. Les objets particuliers consistent par l'être sensible. Mais les genres et les espèces qui n'ont pas un être sensible se trouveront dans l'être intelligible, c'est à dire dans l'humanité."

Dans ces exposés, fidèle à la conception aristotelicienne, mais la dépassant partiellement par sa notion de l'humanité, se considère comme le disciple du philosophe grec, à condition de le compléter par Platon. Cependant, malgré son attitude modeste, son oeuvre n'est ni une simple continuation du péripatétisme, ni même un essai eclectique d'Aristote et de Platon. il a son originalité, d'abord dans une nouvelle interprétation néo-platonicienne des grands philosophes, deuxièmement dans sa théorie des intellects qui n'est pas une imitation pure l'Alexandre d'Aphrodise, troisièmement dans sa solution qu'il a trouvé entre la raison et la foi, solution qui le distingue non seulement de ses prédécesseurs mais des péripatéticiens postérieurs, enfin dans sa création de la langue philosophique en arabe qui a gardé sa place unique dans le monde méditerranéen jusqu'au XIV^{ème} siècle.

Nous suivons la Pensée alkindienne par les phrases tirées de ses textes: "il y a deux sortes de sciences: la science de la nature et la science surnaturelle Dans la nature, unité sans pluralité et pluralité sans unité n'ont pas de place. Tandis que l'Un en soi n'est pas intelligible, il n'est pas un élément, ni le genre, ni l'espèce, ni la personne, ni la différence, ni l'attribut générique ni l'attribut spécifique, ni le mouvement, ni l'âme, ni l'universel, ni le particulier, ni l'un relatif à un autre, mais il est l'Un absolu, qui n'accepte pas la pluralité, il n'est pas composé de plusieurs parties, Un en tant qu'Être absolu n'a pas de matière ni de forme, ni de quantité, ni de qualité, ni de relation, ni d'autres attributs des intelligibles, il est l'Unité pure et absolue. L'Un pur ne devient pas multiple au point de vue de ses modes. Il ne se divise pas en espèces, il n'a pas la durée ni l'espace, ni le substratum ni l'attribut, ni substance ni accident".

Le texte précité montre que l'Un inconditionné décrit par Al-Kindi est inspiré des Ennéades de Plotin, sinon directement au moins par le livre apocryphe de "Théologie" attribué durant le Moyen-Age islamique à Aristote, dont la traduction en arabe était remaniée et corrigée par notre auteur. Mais cette influence qui domine dans toute l'Ecole mechchaite était intentionnellement choisie par Al-Kindi pour rapprocher non seulement les philosophies d'Aristote et de Platon mais en même temps les mondes sensible et intelligible. Malgré cela la distinction inévitable entre ces derniers se manifeste à tout occasion dans les exposés du philosophe sur la nature oppsée de l'âme et du corps, sur la progression des facultés de l'âme et sur la nature et les causes du sommeil et de rêve. Bien qu'il ait l'ambition de clarté et d'exactitude, fidèle à l'esprit scientifique de son temps, Al-Kindi ne réussit pas toujours se garder des difficultés de la Pensée scolastique atteint par le syncrétisme.

Selon Al-Kindi "il ya des substances sans corps: l'âme par exemple est une telle substance. Elle est spécifique, exempte du corps, car l'espèce n'a pas besoin du corps. Al-Kindi traite dans un autre opuscule le problème de l'âme en donnant des éclaircissements sur les théories de Platon et d'Aristote. Selon lui l'âme est une essence simple et parfaite dont sa valeur est grande. Sa substance provient de Dieu, exactement de la même façon que la lumière procède du soleil. On voit que cette âme est séparée du corps qui est divergente de lui par sa nature, car sa substance est la substance spirituelle et divine. La puissance irascible agit en homme en certains temps et elle est l'opposée de la nature de l'âme. Celle ci dirige le corps et la puissance irascible de la façon que le chevalier dirige le cheval. La puissance concupiscente aussi agit périodiquement, mais l'âme l'a dompte et la dirige par sa puissance intellectuelle. L'âme, après avoir quitté le corps, continue en substance séparée et se révèle en elle la science du mystère dans laquelle Al-Kindi se considère le continuateur ou le disciple de la philosophie de Platon. L'âme est attachée à ce corps dans ce monde obscur, le monde qui serait totalement dans les ténèbres s'il n'avait pas reçu la lumière du soleil. Et comment cet âme se sépare de son corps et entre dans le monde divin? Al-Kindi, à ce point fidèle à la conception religieuse, utilise directement le symbolisme platonicien. Platon a comparé la puissance concupiscente de l'homme au cochon, la puissance irascible au chien, et la puissance intellectuelle à l'ange. Et par cette dernière puissance il devient sage qui est juste et bienveillant et qui agit par la vérité.

Selon l'opinion de Platon et d'autres philosophes l'âme est perpétuelle après la mort, sa substance est comparable à la puissance divine, et par sa puissance séparée elle connaît les autres choses, de la même façon que Dieu connaît le monde. Quand elle est séparée et éloignée de son corps, elle va au monde intelligible au dessus du monde sublunaire; elle entre dans la lumière divine, elle voit Dieu, elle s'adapte à sa lumière, ainsi toutes les choses se révèlent en elle et deviennent transparentes pour elle. Pythagore dit que l'âme, en tant qu'attachée au corps, si elle s'efforce de renoncer de la concupiscente et d'être purifiée des vices, acquiert la connaissance profonde des choses. L'âme ressemble au miroir quand elle devient couvert de rouille, et quand le rouille s'efface, se révèle en elle toutes sortes de formes. Et cet âme ne dort pas, car pendant le sommeil elle abandonne l'utilisation des sens et reste enfermée, tandis qu'elle est libre et elle connaît tout ce qui existe dans le monde, tout ce qui est caché et apparent. Si cet âme était endormie, c'est à dire si elle était interrompue pendant le sommeil l'homme ne saurait pas qu'il est en sommeil, et elle ne pourrait pas distinguer cet état de celui du réveil. Quand elle sera délivrée de ce monde qui ressemble à un pont conduisant à l'Au-delà son séjour perpétuel sera dans l'autre monde. Selon Al-Kindi, Platon parle à cet occasion que la demeure des âmes raisonnantes est au dessus des Sphères, et toutes les âmes qui se séparent de leur corps arrivent à ce lieu, y restent quelques temps et quand elles se purifient, elles montent à la Sphère de Mercure et plus tard aussi à la Sphère la plus haute.

Al-Kindi conclut en ces termes: "O celui qui est ignorant! Ne sais-tu pas que ton séjour dans ce monde ne dure qu'un instant, puis tu vas au monde véritable et tu y demeures éternellement, tu n'es que le passager de cette voie. Nous t'avons fait connaître la doctrine des philosophes en abrégé que l'âme est une substance simple." Il est évident que sur ce point notre philosophe est très clair dans la conviction religieuse, si nous le comparons avec les autres péripatéticiens de l'Islam, par exemple avec la doctrine de Farabi exposée dans son livre "Les Reflexions sur la Cité Vertueuse".

Dans un autre opuscule sur la nature du sommeil et du rêve Al-Kindi donne des éclaircissements complémentaires: "Il ya deux puissances de l'âme: sensible, intelligible. Si l'on connaît la nature de ces puissances, on comprend la nature du sommeil et du rêve. Celui qui

dort est un vivant en acte, mais n'ayant pas des sensations produit par les sens. Quant au rêve, il est l'activité des formes sensibles pendant cette durée d'interruption. Elle est une activité sans intermédiaire des sens, mais cependant elle correspond directement au monde extérieur. Le rêve est l'utilisation de l'idée par l'âme et l'abolition de l'emploi des sens à cette fin. Les sensibles subsistent dans l'âme en formes personnelles et les intelligibles en formes supra-personnelles, c'est à dire en espèces et en genres et ces dernières sont les intelligible. Les symboles des rêves signifient les événements du monde extérieur. Les symboles des rêves signifient en général le contraire d'un image vu pendant le sommeil. L'âme au degré de la conjecture ou de l'opinion (la connaissance incertaine) doit utiliser le symbole, car l'opinion a deux possibilités dont la réalisation seront opposées l'une à l'autre: parfois elle est vérifiée, parfois elle est démentie, c'est l'expérience sensible qui les examine; mais dans le rêve tous les deux ont une valeur égale au point de vue de la réalisation. Souvent le rêveur voit le contraire des faits qui sont ou qui seront vécus. Si l'homme voit en rêve sa mort, cela signifie que sa vie durera longtemps, si l'homme voit en rêve son appauvrissement cela veut dire que sa richesse augmentera. La nature du rêve dépend de la nature du repas du sujet, du degré de sa digestion, c'est à dire des sensations qu'il a reçu pendant le sommeil."

Analyse des rêves, très profonde par rapport à son temps, d'Al-Kindi nous atteste une part considérable de vérité scientifique. Les théories récentes sur la nature des rêves, malgré la quantité énorme des expériences accumulées ne sont pas encore arrivées à un résultat définitif, et l'explication de notre philosophe, bien qu'elle soit naive, garde la valeur d'être leurs précurseurs. La théorie cutanéomotrice de Moorly Wold est presque prévue par Al-Kindi dans sa constatation qu'en rêve l'âme est sous l'influence des sensations subconscientes. La théorie spiritualiste de comte Hervey de Saint Denis soutenant la liberté de l'âme pendant le sommeil par la suppression des contraintes des milieux sociaux et physiques est aussi prévu par Al-Kindi dans sa constatation selon laquelle durant le sommeil l'âme est en activité libre sans aucune interruption. La théorie psychanalytique de Freud soutenant le symbolisme des rêves sous l'influence du refoulement inconscient est très confusément tenu compte par Al-Kindi. Cependant il ne faut pas oublier que la notion de catharsis de Freud provient directement d'Aristote.

Nous devons remarquer aussi que la conception alkindienne sur l'activité ininterrompue de l'âme pendant le sommeil sera plus tard un des arguments décisifs de la substantialité de la conscience chez Descartes, argument qui était un des sujets importants de controverses entre J.Locke et ce dernier.

Al-Kindi expose dans un recueil spécial sa théorie des intellects en disant modestement qu'Aristote a distingué quatre formes :1) intellect éternellement en acte: celui-ci pense tous les intelligibles actuellement et dans l'infini. Il ne se trouve pas dans l'âme de l'homme, il est au dessus du monde, mais il n'est pas créateur du monde. 2) Intellect en puissance dans l'âme qui peut passer à l'acte. C'est l'aptitude de l'homme qui n'est pas encore développée. 3) Intellect qui passe dans l'âme de la puissance à l'acte, mais ce passage se réalise que par l'intervention de l'intellect agent qui assure l'actualisation de ce qui existe virtuellement chez l'homme. 4) Intellect démonstratif ou apparent, produit sous l'effet de l'intellect agent, supra-humain et par conséquent il prend le nom d'intellect acquis.

Cependant ce classement n'appartient ni à Aristote, ni directement à Alexandre d'Aphrodise. Notre auteur a ajouté, sans contredit beaucoup de choses à ses devanciers pour rapprocher les mondes naturels et surnaturels.

Ce qui est le plus essentiel dans la philosophie d'Al-Kindi, est sa théorie de la démonstration qui repose sur l'intellect démonstratif: A) d'abord le raisonnement va des propriétés

plus connues aux propriétés les moins connues, c'est à dire de l'accident à l'essence. B) Et Puis, Al-Kindi s'appuie sur les définitions de la démonstration classique d'Euclide avec l'expression de M. Abel, nous pouvons dire qu'à une époque où la rhétorique était préférée à la clarté et la précision logique, pour la première fois Al-Kindi utilisait des définitions et des démonstrations conformes à l'esprit mathématique. Cependant, il y a selon Emile Brehier, une contradiction entre ces deux modes de raisonnement, et on ne peut abolir cette contradiction si l'on n'accepte pas d'autre procédé que la démonstration pour atteindre aux essences. C'est ce qui pousse notre philosophe à chercher la fin ultime de la philosophie dans la conciliation avec la religion.

Le dessein d'Al-Kindi était de jeter un pont entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible, et cet effort est suivi, de plusieurs manières, par tous les péripatéticiens postérieurs.

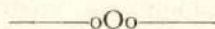
La théorie de la prophétie d'Al-Kindi est beaucoup plus proche aux théologiens musulmans (*mutakallimun*) que ses successeurs célèbres, tels que Farabi, Ibn Sina, Ibn Roshd. Dans un chapitre de sa Philosophie Première et dans un autre Risala dédié au fils du calife, intitulé *Al-Ibana* expose au prince abbasside la signification philosophique du verset de Qoran "l'astre et l'arbre prosternent". De même dans son opuscule sur l'Unité de Dieu et dans d'autres Rasail, il parle explicitement de la *creatio ex nihilo* et dans un temps déterminé, doctrine qui n'est de toute évidence, conciliable ni avec la doctrine éterniste des Grecs, ni même avec celle des néo-platoniciens de l'Emanation qui l'utilise dans sa théorie des intellects, surtout quand il veut rapprocher les mondes sensible et intelligible. Pour Al-Kindi, la révélation est prise à la lettre. Si l'on entend bien l'article de Walzer, Al-Kindi croit que le Qoran et la vérité scientifique arrivent aux mêmes résultats; La contre-partie du Qoran en ce temps-là était représentée par l'astrologie qui était considérée par Al-Kindi comme une branche authentique de la connaissance rationnelle et méthodique.

La divergence des opinions sur Al-Kindi (1) et la supposition qu'il est tombé parfois en contradiction avec lui-même proviennent, à notre avis, plutôt de l'évolution de la Pensée al-kindienne qui a passé de plusieurs étapes 1) Elle est d'abord soumise à la philosophie d'Aristote.

2) Autant qu'elle confronte avec le problème de l'immortalité de l'âme, elle s'approche à la philosophie de Platon et tâche de la concilier avec celle d'Aristote.

3) Ce n'était pas suffisant, car elle touchera au problème de la relation des mondes naturels et surnaturels. Alors, elle entrera dans l'interprétation néoplatonicienne.

4) Mais enfin, le problème de la création devient en elle le point culminant de la curiosité métaphysique. Ainsi, elle ne peut pas se satisfaire par la théorie de Procession; et cela pousse Al-Kindi à la recherche d'une théorie créationniste qui l'éloigne de la philosophie antique. Si ses continuateurs péripatéticiens en Islam avaient pu insister sur ce point ils auraient dépassé le cadre éterniste de la Pensée antique et pourraient arriver dès le XI. ème siècle, à une synthèse semblable à la synthèse d'Albert le Grand.



1) Nous n'avons pas entré dans cette communication à la discussion de ces opinions divergentes. Seulement nous pouvons citer les noms de Boer et d'Etienne Gilson qui ne sont pas d'accord dans l'exposé de la théorie des intellects d'Al-Kindi.

GAZAVAT-NÂMELER'E EK III

HÜSEYİN YURDAYDIN

Muhterem Ağâh Sırrı Levend'in *Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Beyin Gazavat-nâmesi* adlı eseri, Türk Tarih Kurumu yayımları arasında yer almış bulunuyor. (Bak. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, XI. seri, No. 8, Ankara 1956, VII + 392 S. ve tıpkı basım). Böyle önemli bir konu üzerinde duran bu eser basılırken Sayın Levend, eserine iki "Ek" yapmak zaruretini duymuştur. *Üçüncü Ek* olarak kabul edilmesi dileğiyle biz de bu konudaki düşüncelerimizi sunmak istiyoruz.

Eser, adından da anlaşılacağı üzere, iki bölüm halinde hazırlanmıştır. Birinci bölümde *Gazavat-nâme* olarak ele alınabilecek bütün eserler gözden geçirilmiş, her eser hakkında eserin mahiyet ve değerine uygun bir şekilde bilgi verilmiştir. Bu bölümün işlenişinde eserlerin ait buldukları hükümdarların devirleri esas alınmıştır. Eserin ikinci bölümünde ise, tipik bir *Gazavat-nâme* olarak XV. yüzyılın ikinci yarısında yetişerek XVI. yüzyılın ilk yarısında da yaşamış olan şair Suzi Çelebi'nin Fatih ve II. Bayezid devri akıncı beylerinden Mihaloğlu Ali Bey'in gazalarını konu olarak almış olan eseri üzerinde durulmuş, en sona da bu eserin Emiri nüshasının faksimilesi eklenmiştir. Şimdi bu eser üzerinde daha yakından durmak suretiyle düşüncelerimizi arzedeceğiz. Ancak eserin muhteviyatına girmeden adı hakkında bir kaç söz söylemeyi faydalı buluyoruz: Eser, işaret edildiği üzere, "*Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi*" adını taşımaktadır. Bu ünvanın ikinci kısmını teşkil eden "*Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi*"nden anlaşılın, Mihaloğlu Ali Bey'in bir *Gazavat-nâmesi* olduğudur. Halbuki burada kastedilen, Mihaloğlu Ali Bey'in gazaları hakkında Suzi Çelebi tarafından yazılmış olan *Gazavat-nâmedir*. Bu bakımdan eserin adı, ya "*Gazavat-nâmeler ve Suzi Çelebi'nin Gazavat-nâmesi*" şeklinde olmalı, ya da bu ikinci ibare, eserin ikinci bölümünün başında olduğu üzere, "...*Gazavat-nâme-i Mihaloğlu Ali Bey*" şeklinde yazılmış bulunmalıydı.

Eserin adı hakkındaki düşüncelerimizi böylece belirttikten sonra şimdi de muhteviyatını takdim ve tahlile geçebiliriz:

Eserin başında bulunan yedi sayfalık önsözde ilkin, bu eserin iki kısım olduğu söylenmekte, daha sonra da birinci kısmın nasıl hazırlanmış bulunduğu izah edilmektedir. Eserin mahiyeti hakkında verilen bu açıklamayı, *Gazavat-nâmelerin mahiyeti hakkında yedi sayfalık bir "Giriş"* ile beş sayfalık bir açıklama ve kısaltmalar cetveli takip etmektedir. Giriş'te aynen şöyle denilmektedir.

"Gaza, cenge gitmek ve cenk etmek anlamına gelir. Din düşmanları ile yapılan cenge "cihad" denilir ki, sonradan "gaza" da bu anlamda kullanılmıştır. Arap edebiyatında gazaları ve gazilerin kahramanlıklarını hikâye eden eserler "megazi" adını alır. Türk edebiyatında bu gibi eserler, "gaza-nâme" yahut "gazavat-nâme" adı altında toplanır. Gaza-nâmelerde düşmanla yapılan tek bir savaş; gazavat-nâmeler de ise, savaşlar veya akıncılar silsilesi tasvir edilir.

Gazalarda fetih veya zafer bahis konusu değildir; gaza sadece savaştır. Bir şehrin yahut bir kalenin alınmasını anlatan eserler "fetihname" adını alır. Fetihleri ve düşmanın yenilmesi ile biten savaşları hikâye eden gaza-nâmelere "zafer-nâme" de denilir. Bunlar sonradan birbirleriyle karıştırılmış, fetih-nâme ve zafer-nâmelerin hepsine gazavat-nâme, son devirlere ait savaşları hikâye eden eserlere de zafer-nâme denilmiştir.

Türk edebiyatında gaza-nâme, fetih-nâme veya zafer-nâme adını taşıyan edebî metinler, kroniklerle birlikte Osmanlı tarihinin bazı kere eksik bıraktığı noktaları tamamlayan önemli

belgelerdir. Tarihin akışını değiştiren yahut yerli ve yabancı bir çok sülâlenin kaderini çizen seferlerden çoğu, bu eserlerde bütün ayrıntıları ile görülür. Gerçi “*Tevarih-i Al-i Osman*” adını taşıyan anonim tarihlerden başlayarak Farsca Şeh-nâmelerde, vak’anüvis tarihleriyle türlü adlar altında kaleme alınmış manzum ve mensur klâsik tarihlerde büyük seferlere ait oldukça geniş bilgi vardır. Ancak kimi hilkat-i Âdemden, kimi Osmanlı hanedanından başlayan, bazısı da belli bir devre ait olan bu eserler, klâsik birer tarih yahut Osmanlı tarihinden birer parçadır...” (bak. s. 1).

Böylece görülmektedirki, sayın Levend, gazavat-nâmeler ile *Tevarih-i Al-i Osman* tipinde olan veya Osmanlı tarihinin belli bir devrine ait bulunan eserleri birbirlerinden ayırmaktadır. Fakat ilerde görüleceği üzere, bir çok *Tevarih-i Al-i Osman*, *Süleyman-nâme* ve *Selim-nâme*, *Gazavat-nâme* olarak ele alınmaktadır. Ancak yazarın eserinin önsöz’ünde söylemiş bulunduğu şu sözleri de hatırda tutmak lâzımdır: “...Seçtiğim eserlerin birer gazavat-nâme karakteri taşımasına dikkat etmekle beraber, bu hususta biraz geniş davrandım. Gazavat-nâme olmadığı halde önemli bir seferle ilgili bulunan bir kaç eseri aldığım gibi, kataloglarda gördüğüm fakat haklarında yeter bilgi verilmediği için niteliklerini iyice kestiremediğim bazı eserleri de fetih-nâme yahut buna benzer adlar aldığı için almakta tereddüt etmedim”. Sayın Levend’in bu konudaki düşüncesini göstermek üzere aşağıdaki sözlerini de aynen nakletmeyi faydalı buluyoruz: “...İhtilâflı olanları almayı da aynı düşünce ile faydalı buldum. Meselâ *Tacü’t-Tevarih*’in sonunda bulunan *Selim-nâme*, Hoca Sadettin’in midir, değil midir? Bu nokta üzerinde durmadım. Bu hususta Hammer ile Diyez arasındaki ihtilâfa işaret etmekle yetinerek, Hoca Sadettin’e isnat edilen ve tarihine eklenen bu eseri de, bir *Gazavat-nâme* olmadığını kaydetmekle beraber, *Selim-nâme* adını taşıdığı için aldım” (Bak. s. VI).

Bu sözlerden öyle anlaşılıyor ki, *Selim-nâme* adını taşımak, *Gazavat-nâmeler* arasına alınmak için bir sebep teşkil etmektedir. Bununla beraber Girişde bulunan şu sözler üzerinde de dikkatle durmak lâzımdır: “... Bundan başka gaza-nâme veya zafer-nâme başlığını taşıyan bazı eserler de, büyük bir tarihin bir bölümünden başka bir şey değildir. Ayrı bir cild teşkil ettiği için esere bu ad verilmiş yahut da müstensih tarafından böylece adlandırılmıştır...” (bak. s. 3). Böylece anlaşılacaktır ki, ele alınacak eserlerin seçiminde kıstas olarak mahiyet farkı kabul edilmemekte, sadece eserin hacmi üzerinde durulmaktadır. Eserlerin seçiminde böyle bir düşünce tarzının hakim bulunması, aslında bu eserde yer almaması gereken meselâ Bostan, Celâl-zâde Mustafa ve sair yazarların klâsik birer tarih yazıcılığı örneği olan eserleri üzerinde niçin durulmuş olduğunu kısmen de olsa açıklamaktadır. Söz buraya gelmişken sayın Levend’in şu sözleri üzerinde durmak da ilgi verici olacaktır. “...Vakayi-nâmeler de bahsimizin dışında kalacaktır. Meselâ Süleymaniye Ktb.de (Esad Ef. 2152) *Tarih-i Sultan Selim Han* adıyla kayıtlı eser, bir vakayi-namedir. Aynı Ktb.de (Esad Ef. 2151) *Tarih-i Sultan Süleyman* adı ile kayıtlı eser de, Abdül-Kadir Ef.nin herkesce bilinen vakayi-nâmesidir...”.

Görüldüğü üzere burada, *Vakayi-nâme*’den ayrı bir tarih yazıcılığı örneği olarak bahsedilmektedir. Böylece Osmanlı, daha geniş manâda İslâm tarih yazıcılığının mahiyetinin açıklanması işi ortaya çıkmaktadır. İşte buradan başlayarak ayrı bir “*megazi*” tipi tarih yazıcılığı ya da onun devamı mahiyetinde bir “*gazavat-nâme*” tipi tarih yazıcılığının mevcut olup olmadığı hususunun araştırılması gerekirdi. Sayın Levend’in eserinde *Gazavat-nâme* adı ile üzerinde durulan Osmanlı tarih yazıcılığının türlü örneklerinin büyük bir kısmı, esas itibarıyla, bir padişah devrini anlatan ya da daha geniş olarak *Tevarih-i Al-i Osman* tipinde, yazarın ifadesi ile klâsik birer tarih yazıcılığı örneği durumunda bulunduğuna göre, ya eserin adında biraz değişiklik yapmak, yahut da klâsik tarihlerin bu eserde ele alınmadığı fikrini ileri sürmemek iyi olurdu. Maksad sadece Gazavat-nâmeler üzerinde durmak idi ise ilkin İslâm ve Osmanlı tarih yazıcılığı hakkında kısaca bilgi vermek, daha sonra da gerek-

meğazi ve gerekse *gazavat-nâme* tipindeki eserlerin hususiyetleri belirtilerek, *Osmanlı Gazavat-nâmelerinin* izahına girişmek, şüphesiz iyi olurdu. Diğer taraftan Girişin sonlarına doğru söylenmiş olan sözlerden anlaşıldığına göre (bak. s. 4), daha önce kroniklerden ayrı olarak mütalâa edildiği ifade edilmiş bulunan *Gazavat-nâmeler* (bak. s. 1), bu defa onlarla aynı kategoride ele alınmaktadır. Esasen eserin ilk kısmının muhteviyatı da, bu fikre hak verdirecek bir durumdadır. Böylece, bize öyle geliyorki, yazarın ilk bakışta birbirini tutmaz gibi görünen bu sözleri, bu konuda bugün mevcut olan karışıklığı göstermek için, duyulan bir zaruret in ifadesi olsa gerektir. Sayın Levend'in bu fikri teyid eden son cümleleri şöyledir: "... *Gaza-nâme* yahut *zafer nâme* adını taşıyan eserlerle, bir veya bir kaç seferi tasvir maksadiyle kaleme alınan kronikleri şöyle guruplandırabiliriz:

1- Padişahlardan birinin hayatını mihver, yaparak onun zamanındaki eserlerle belli başlı olayları tasvir eden manzum ve mensur eserler: *Selîm-nâme'ler*, *Süleyman-nâme'ler* gibi.

2- Vezirlerden veya ünlü komutanlardan birinin gazalarını tasvir eden *Gazavat-nâmeler*. Bunlar en çok Barbaros Hayrettin, Köprülü Fazıl Ahmet, Tiryaki Hasan, Özdemir oğlu Osman Paşaların şahsiyetleri etrafında toplanır.

3- Belli bir seferi yahut bir kalenin alınmasını tasvir eden *gaza-nâme*, *fetih-nâme* veya *zafer-nâmeler*."

Görülüyor ki Sayın Levend, böylece üç gurup halinde şekli bir tasnif içinde bütün bu eserleri aynı kategoride yani *Gazavat-nâmeler* çerçevesi içinde mütalâa etmektedir. Böyle şekli bir taksim ise, şüphesiz, Osmanlı tarih yazıcılığının organik bir tasnifini göstermekten uzaktır.

Ancak şunu takdirle belirtmek yerinde olur ki, Sayın Levend, eserlerle müelliflerden bahsederken kaynak olarak asıl eski tezkireleri kullanmış, bu tezkirelere dayanılarak yazılmış olan eserlere ancak tezkirelerin eksik bıraktığı bilgiyi tamamlamak için işaret etmiştir. Diğer taraftan eser ve müellif adları ile eserlerden alınan parçalarda ve bu eserin ikinci bölümünü teşkil eden Suzî Çelebi'nin *Gazavat-nâme'sinin* metninde ilmi transkripsiyon kullanılmış; gazavat-nâmeler kaydedilirken kronolojik sıra gözetilmiş, ancak bir kahramanın gazalarını topluca verebilmek için bazan bu sıranın dışına çıkmıştır. Açıklamayı takip eden "Kısaltmalar" listesi, aynı zamanda eserin bibliyografyasını göstermektedir. Bu bibliyografyada, gözden geçirilmiş olan tezkirelerin zenginliği dikkati çekmektedir.

Gazavat-nâmeler bahsi, s. 15'te başlamaktadır. Bu kısım da, eserlerin ait buldukları hükümdarların devirleri esas alınmak üzere, yeni bir tasnife tabi tutulmuştur. Ele alınan ilk iki *Gazavat-nâme*, II. Murad devrine aittir. Böylece görülmektedir ki bu gün mevcut *Gazavat-nâmeler*, II. Murad devrinden başlamaktadır. II. Murad devrine ait ilk olarak ele alınan eserin de sadece iki kaynaktan adının geçmekte olması, eserin meydanda olmaması, bu devre ait sadece bir eserin varlığını ortaya koymaktadır ki, bu da II. Murad devrine ait ne kadar az esere malik bulunduğumuzu göstermektedir. Sayfa 16'da "Fatih Zamanı"na ait eserlerin takdimi başlamakta, altı eser üzerinde durulmaktadır. Bu vesile ile hemen söylememiz icab eder ki, Sayın Levend, ele aldığı eserleri sadece sıralamakla yetinmemiş, hemen her devre ait eserlerin mahiyetleri, bazan da müellifleri hakkında bazı düzeltmelerde bulunmuştur. Böyle yapmak suretiyle şüphesiz eserinin değerini bir hayli artırmıştır. Meselâ Fatih devrine ait eserler arasında Tacî-zade Cafer Çelebi'nin *Mahruse-i İstanbul Fetih-nâmesi* adlı eserinin yeni bir nüshası olarak, Viyana'da bulunan ve Flügel'in müellifinin bilinmediğini söylediği hatta Celâl-zade Salih'e atfetmiş olduğu *Kostantiniyye Fetih-nâmesi* adlı eseri göstermesi, bu konuda halletmiş bulunduğu bir noktadır. Diğer taraftan *Tarih-i Feth-i Kostantiniyye* adı ile Kemal Paşa-zade'nin telifi olarak gösterilen eserin, sonradan onun *Tevarih-i Al-i Osman* adlı

büyük eserinin İstanbul fethine ait bölümü olduğunun farkına varmış, ekler kısmında bu hususu düzeltmiştir. Bizim bu vesile ile söyleyeceğimiz şudur: Her devre ait üzerinde durulan eserleri, çağdaş olanlar ve olmıyanlar diye iki guruba ayırarak bilgi verilmiş olsaydı, pratik bakımdan çok daha faydalı bir iş yapılmış olurdu. Fatih devrine ait olan bu altı eserden ancak ikisi çağdaştır. Hususi bir kütüphanede bulunan bir diğèrinin mahiyeti hakkında açık bir bilgimiz yoktur. Diğèr eserler ise, çağdaş değildir. Eserlerin çağdaş olup olmadıklarına işaret, çok iyi olurdu. Zira bilindiği üzere tarihi bir kaynak olarak bu eserlerin değeri, onların çağdaş olmalarına veya olmamalarına göre artacak veya eksilecektir.

Sayfa 19'da II. Bayezid zamanına ait eserlerin tanıtılmasına geçilmektedir. Bu devre ait sekiz eser üzerinde durulmaktadır. İlk olarak ele alınan *Menakıb-ı Sultan Bayezid Han ibn-i Muhammed Han* adlı eser hakkında verilen bilgiler, sadece Blochet'ye istinad etmektedir. Hakkında bu türlü bir veya iki yabancı kataloğa istinaden bilgi verilen ve çoğu zaman eserin gerçek mahiyetini açıklamaktan uzak olan bu türlü tavsifler, bu meselelerle ilgili kurumların, bu eserlerin mikro-filimlerini getirtmeleri, ve bunların mahiyet ve değerlerinin belirtilmesine imkân vermeleri zaruretini, böylece bir kere daha ortaya koymuş bulunmaktadır. Şüphesiz bu iş de, gerektiğe münferit müracaatlara cevap vermeye çalışmak yerine bir plân dairesinde bu eserlerin filimlerinden müteşekkil bir arşiv kurmakla mümkün olacaktır. Bu devre ait eserlerden birisi olup Mihaloğlu Ali Bey'in (ölüm: 913/1507) gazalarını tasvir eden Suzî Çelebi'nin *Gazavat-nâmesi* üzerinde ise, bu eserin ikinci bölümünde ayrıca durulmuştur.

I. Selim zamanına ait eserler, s. 22-38 arasını işgal etmektedir. Bu kısımda ele alınan Bitlisli Şükrü'nün *Selîm-nâmesi*, hususiyle bunun muhtelif telifleri ve Keşfi'nin *Selîm-nâmesi* hakkında bu iki eserin muhtelif nüshaları okunmak suretiyle enteresan bilgiler verilmiştir. Haklarında bilgi verilen yazarlardan bulunabilenlerin doğum ve ölüm tarihleri de verilebilseydi, şüphesiz okuyucuya telifin çağdaş olup olmayacağı hakkında sarîh bir fikir verilebilirdi. Bu işin bazan yapılmış olması, bunun, okuyucunun işini ne kadar kolaylaştırdığını göstermektedir. Sayfa 39'da Kanunî devrine ait eserlerin tanıtılmasına geçilmektedir. Bu kısımda yeni olarak hakkında bilgi verilen eserlerden birisi, Celâl-zâde Sâlih'in *Belgrad Fetihnamesi* adlı telifidir. (Bak. s. 40). Bu arada aynı müellife bir de *Rodos Fetih-nâmesi* atfedilmektedir (s. 42). (Aynı zamanda bak. Flügel, II, 216, nu. 993/2). Sayın Levend, eserinin sonunda bulunan *Gazavat-nâmeler* listesini takiben yapmış olduğu küçük bir ilâvede (bak. s. 379), adını Aşık Çelebi ile Hasan Çelebi'nin zikretmiş olduğu *Belgrad Fetih-nâmesi*'nin, son günlerde Kitapçı Raif Yelkenci delâletiyle bir nüshasının eline geçmiş bulunduğunu haber veriyor. Diğèr taraftan Âşık Çelebi ile Hasan Çelebi'nin, Celâl-zâde Sâlih'in Belgrad, Rodos, Budin ve Ungurus gazalarını yazmış olduğunu kaydetmeleri doğrudur. Zira adı geçen bu iki fetihnâme ile aynı yazarın İstanbul'da üç yazma nüshası bulunan (bak. TSMK, Revan 1280; III. Ahmet 3096; Üniversite Ktb. T. 1285) *Tarih-i Budin* adlı eseri, Celâl-zâde Sâlih'in *Süleyman-nâme*'sinin kısımlarını teşkil etmektedirler. *Süleyman-nâme*'nin Kanunî'nin cülûsundan 932/1526 yılına kadar gelen ve 935/1529 yılında yazılmış olan tam nüshası Leipzig Şehir Kütüphanesinde bulunmaktadır. (Bak. Henricus Orthobius Fleischer et Franciscus Delitzsch, *Catalogus Librorum Manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Asservantur, Codices Orientalium Linguarum*, Grimae MDCCCXXXVIII, P. 522, Nr. CCLXXXVIII (K. 12). Bu hususta aynı zamanda bak. Felix Tauer, *Addition à mon ouvrage "Histoire de la Campagne du Sultan Süleymân Ier contre Belgrade en 1521"*, tirées de l'histoire de Süleymân Ier par Djelâlzâde Sâlih Efendi, *Archiv Orientalni*, vol. 7 (1935), No.1-2, p. 191, not 4; H.G. Yurdaydın, *Kanunî'nin Cülûsu ve İlk Seferleri*, s. 15, not 84, Ankara 1961). Diğèr taraftan gene bu kısımda *Osmanlı Müellifleri*'ne istinaden (bak. III, 171), Tabib Ramazan'ın *Rodos Fetih-nâmesi* adlı eserinden bahsedilmekte ve "Babinger

(GOW, 75), Kanunî devrine ve seferlerine ait eserlerden bahsederken Kanunî'nin özel hekimi Ramazan'ın *Er-Risaletü'l-Fethiyyeti'r-Rodosiyye* adlı Arapça bir eseri olduğunu ve nüshasının Pâris'te (Bibl. Nat. 1622) bulunduğunu yazıyor. *Osm. Mlf.*nde adı geçen Tabîb Ramazân'ın *Rodos Fetih-nâmesi* belki de bu eserdir yahut müellif, Rodos fethi hakkında ayrıca Türkçe bir eser kaleme almıştır" denilmektedir. Gerçekten Tabîb Ramazân, adı geçmiş olan Arapça eserin müellifi olarak tanınmakta, kaynaklarda kendisinin aynı konuda Türkçe bir eser yazmış olduğuna dair her hangi bir işaret bulunmamaktadır. *Osm. Mlf.*nde kastedilenin, bu Arapça eser olduğu muhakkak gibidir. Zira aynı müellifin kısaca *Fethiyye* adı ile TSM Kütüphanesinin Revan kısmında 1279 nu. da kayıtlı arapça bir eseri daha bulunmaktadır. İlk bakışta adı geçen Arapça *Rodos Fetih-nâmesinin* başka bir nüshası olduğu intibamı veren bu eser, bir mukaddeme ile on faslı ve bir de hatimeyi içine almaktadır. Birden dörde kadar olan fasıllar, I. Selim'in (1512-1520), kardeşi Ahmet ile mücadelesi, İran ve Mısır seferleri gibi olaylar üzerinde durmakta, beşinci fasıldan itibaren de Kanunî devri olaylarına geçilmektedir. Bu konuda 5-9. fasıllar arasında işgal etmek üzere 1521 yılında Belgrad'ın fethi anlatılmakta, onuncu fasılda dünyevî ve uhrevî hayatın faydaları üzerinde durulmakta, hatime de ise, Belgrad'ın fethinden sonra İstanbul'a nasıl dönülmüş olduğu izah edilmektedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, Ramazan'ın bu eserinde, Rodos'un fethi hakkında da bir eser yazmasını mümkün kılması için Allah'a yalvarmakta oluşudur. (Bak. Varak 104 b). Böylece öyle anlaşılmaktadır ki, Ramazân, üzerinde durduğumuz her iki eseri, bunlar bir bütün teşkil edecek tarzda hazırlamıştır. Bu eserin muhteviyatını da, kısaca Yavuz Selim devri olayları üzerinde durulduktan sonra Kanunî'nin Belgrad ve Rodos seferlerinin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Eserin adı da Revan nüshasında kaydolunduğu üzere, bu muhteviyata uygun bulunan *Risaletü Fethiyyeti's-Süleymaniyye* olacaktır. (Bu hususta daha fazla bilgi için, bak. H.Yurdaydın, *Tabîb Ramazân'ın Yeni Bir Eseri, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1960). ss. 55-60).

Sayfa 43 vd. da *Zafer-nâme-i Sultan Süleyman* adı ile üzerinde durulan Kemal Paşa-zade'nin 932/1526 Macaristan seferinden bahseden eseri hakkında "... Bu eser, başlı başına bir gazanâme olmayıp müellifin *Tevarih-i Al-i Osman* adı altında I. Osman'dan Kânunî'ye kadar on padişah devrini -her padişah bir cilt teşkil etmek üzere- kaleme aldığı eserinin X. cildinin Ungurus seferine ait son bölümüdür..." denilmektedir. 1526 Mohaç seferi üzerinde duran bu bölümün diğer bir nüshası olarak gösterilen ve "bu nüsha eksiktir" diye mahiyeti açıklanan İstanbul'da Selim Ağa Ktb. sindeki (Kemankeş kısmı 384) yazma, 1526 Macaristan seferini değil, Kemal Paşa-zade'in eserinin 1521 Belgrad seferini anlatan kısmının bir istin-sahından ibaret bulunmaktadır. Gene burada numarası verilen (Revan 1286) *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eser de Matrakçı Nasûh'un *Süleyman-nâmesi*'nin bu gün için *unique* durumda olan bir nüshasıdır. Gerçi Sayın yazar, bizim, onun bu kıymetli eserinin basımı bitmeden yayımlanmış olan bir araştırmamıza dayanarak bu hususa işareti (bak. s.172 ve yanlış - doğru cetveli) ihmal etmemiştir. Ancak *Gazavat-nâmeler'e* yapılan birinci ek'de Dr. L. Forrer'in meşhur makalesinde bahis konusu edilen eserler üzerinde dururken, şüphesiz bir sehvin neticesi olarak, bu eserin numarası 1286 yerine 1386, müellif de Matrakçı yerine Kemal Paşa-zade gösterilmiştir. Sonra gene bu bahiste numarası verilen bir yazmanın (Fâtih Ktb. 4221) 1526 Macaristan seferi ile birlikte 1521 Belgrad, 1522-23 Rodos fetihlerini de muhtevi bulunduğunu işaret etmek lâzımdır. (Bu hususta daha fazla bilgi için bak. H.G. Yurdaydın, *Kemal Paşa-zade'nin Tevarih-i Al-i Osman'ının Onuncu Cildi Hakkında, Vakıflar Dergisi*, III, ss. 107-115, Ankara 1957). Bu vesileyle işareti zaruri gördüğümüz önemli bir husus, *Zafer-nâme-i Sultan Süleyman* adlı bir eserin müellifi olarak gösterilen Hüsrev adlı bir müverrihin mevcut olmadığı gerçeğinin Sayın Levend tarafından da belirtilmiş olmasıdır. Burada ifade edildiği ve yukarıda adı geçmiş olan araştırmamızda bizim de daha önce işaret ettiğimiz üzere Hüsrev isimli

bir müverrihe atfedilmiş olan üç yazmadan ikisi, (Ayasofya 3382, 3318), Kemal Paşa-zâde'nin eserinin 1526 Macaristan seferini anlatmaktadır; üçüncüsü ise (Ayasofya 3317) Bostan'ın eseridir. Sayfa 49'da Mahremî'nin *Süleyman-nâmesi* olarak üzerinde durulan TSMK (Revan 1287)'ndeki 346 varaklık yazmada *Süleyman-nâme* kısmı varak 231 b'de başlamaktadır. Varak I b- 230 a arası aynı yazarın I. Selim'in gazalarından bahseden *Selim-nâmesi*dir. Diğer taraftan Bostan'ın eseri, sayın yazarın ifade ettiği üzere, H. 926'dan 946 yılına kadar değil, 949 yılına kadar gelmektedir ve bu bakımdan Sayın Levend'in "...Viyana kataloğunda ise... 949'a kadar geçen olayların kaydedildiği bildirilmektedir ki bu da doğru değildir..." demesi yanlıştır. Zira Viyana Nat. Bibl. de 998 (H.O.42a) Nu.da kayıtlı olan 364 varaklık nüsha 949/1542 yılına kadar gelmektedir ve bu nüsha, bu gün için Bostan'ın eserinin en fazla vekayii ihtiva edenidir. Sonra bu eserin müellifi kazasker Mustafa Bostan'ın ölüm tarihi olarak gösterilen H.973/1565 tarihi de yanlıştır. Zira bu gün İstanbul'da Türk-İslâm Eserleri Müzesinde bulunan Bostan'ın mezar taşındaki tarih, 25 Ramazan 977/3 Mart 1570'dir. (Bu hususta bak. H.G. Yurdaydın, *Bostan'ın Süleyman-nâmesi, Belleten, XIX, sayı 74, s.190, not 139*). Hatırlanacağı üzere Kemal Paşa-zade'nin eserinin *Gazavat-nâme* olmadığını söyleyen Sayın yazarın Bostan'ın eseri için bunu neden tekrar etmediği de anlaşılabilir. Ayasofya nüshasının iç gömleğinde ve varak I a' da bulunan *Gazavat-ı Sultan Süleyman* ve *Kıtab-ı Gazavat-ı Sultan Süleyman* şeklindeki kayıtlar eserin bir *Gazavat-nâme* olarak ele alınması için kâfi bir sebep teşkil etmese gerekir. Hem bu kayıtlar, muahhar ilâvelerden ibarettirler.

Sayfa 70 vd.'nda *Fetih-nâme-i Hayreddin Paşa* adı ile TSMK (Revan 1291)'ndeki Muradî'nin *Gazavat-ı Hayreddin Paşa* adlı eseri tanıtılmaktadır. Bu eser, Sayın Levend'in s. 72'de söylediği gibi, aynı kütüphanede bulunan (Revan 1292) Muradî'nin bir diğer eseri, *Fetih-nâme-i Hayreddin Paşa* ve Üniversite kütüphanesindeki (T 2475) *Feth-i Kal'a-i Nova* adlı eserle hemen hemen aynı değildir. Bu eserler arasındaki fark, orada söylendiği üzere, sadece baş ve sonların değişik olmasından ibaret değildir. Durum şöyledir: Muradî'nin bu eserinin en fazla vekayii ihtiva eden, Revan Ktb.'deki 1291 nu.da kayıtlı nüshadır. Bu nüsha, Barbaros ve Oruç Reis'in asıllarından başhyarak 948/1541 yılına kadar olan gazalarından bahsetmektedir. Aynı Ktb.'de 1292 nu. da kayıtlı olup Muradî'nin ihtisar üzere tekrar yazdığını söylediği eser, 1291 nu.da kayıtlı nüshanın varak 121 b-293 b arasını işgal etmektedir. *Feth-i Kal'a-i Nova* adlı diğer eser ise, Revan Ktb.deki 1292 nu.lı nüshanın devamı mahiyetindedir ve 1291 nu.da kayıtlı nüshanın varak 294 a-365 a arasında yer almaktadır. Böylece 1292 nu.lı nüshada eserin muhtasar olarak daha sonra telif edilmiş olduğuna dair bir kayıt bulunmasına rağmen, insanda, büyük eserin kısım kısım yazılarak bunların sonradan bir araya getirilmiş olabileceği ya da, şimdiki duruma göre, şüphesiz daha doğru olarak, daha sonraları küçük eserlerin büyükten istinsah edilmiş olabileceği gibi bir intiba uyanmaktadır. Sonra ilk defa Necip Asım'ın hakkında bilgi verdiği nüsha, Sayın Levend'in söylediği gibi, 66 varaklık küçük eser değil, 373 varak olan 1291 nu. da kayıtlı en fazla vekayii ihtiva eden nüshadır. Diğer taraftan s. 76'da *Tarih-i Cezayir, Gazavat-ı Barbaros Hayre'd-din Paşa* hakkında *Os. Mlf.* (III,180)'ne istinaden "...Kastamonulu Hüseyin bin Âli'nin eseri..." denilmektedir. Halbuki Kastamonulu Hüseyin b. Ali, Muradî'nin *Gazavat-ı Hayreddin Paşa* adlı mensur eserinin İstanbul'da Üniversite Ktb.'de bulunan (T 2639) nüshasının müstensihidir. (Bu husus için bak. Varak 392 b). B.M.Tahir'i yanılta da bu kayıt olsa gerekir.

Sayfa 165'de "*Gazavat-nâmeler'e Ek I*" başlamaktadır. S. 170'e kadar devam eden bu kısımda Dr. L.Forrer'in *Der Islam*'da çıkmış olan *Handschriften Osmanischer Historiker in Istanbul* adlı makalesi üzerinde durulmuş, Dr. Forrer'in numaraları esas alınarak kısaca bu numaralarda ele alınan eserlerin mahiyetleri açıklanmış, fazla olarak Sayın Levend, eserinin *Gazavat-*

nâmeler bölümünde bu yazmaların çoğu üzerinde durmuş olduğundan sık sık bu kısmın sayfalarına atıflarda bulunmuştur. Böylece bu kısım esas itibariyle, sırf bu makaleden biraz geç haberdar olunması yüzünden kaçınılması güç bir tekrarlama mahiyetini almıştır. Sayfa 170'de başhyan "Ek II" ise, sayın yazarın da işaret ettiği üzere, evvelce görülmiyen bir iki eseri gözden geçirmenin, bir kaç eserin yeni bazı nüshalarına rastlamanın ve farkına varılan bazı yanlışların da düzeltilmesi neticesinde meydana getirilmiştir. Bu kısımda bizim bir notumuza istinaden "...Hüseyin Yurdaydın, Sinan Çavuş'un Muradî olduğunu tesbit ettiğini söylüyor..." denilmektedir. Bahis konusu not'da sadece haber vermekle yetindiğimiz bu husus, yakında Türk Tarih Kurumu *Belleten*'inde yayınlanacak olan "*Muradî ve Eserleri*" adlı bir araştırmamızda incelenmiş bulunmaktadır. Burada manzum *Gazavat-ı Hayreddin Paşa* adlı eserin yazarı Muradî'nin mensur *Gazavat-ı Hayreddin Paşa ve Tarih-i Şakloş ve Estergon ve Estun-i Belgrad* adlı eserlerin de yazarı olduğu belgeleri ile açıklanmıştır. Gene bu kısımda (s. 172) bizim Matrakçı Nasuh'un *Süleyman-nâmesi* hakkındaki bir notumuza işaretle Matrakçı Nasuh'un *Süleyman-nâmesinin* 926-944 yılları vekayii üzerinde duran nüshası olarak gösterdiğimiz TSMK (Revan 1286)'ndeki nüshanın başlangıç cümlesi verilmekte, ve *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalokları* (Fasikül 2,s.121)'na dayanılarak "... Kemal Paşa-zade'nin tarihi de bu cümlelerle başlıyor..." denilmektedir. Gerçekten iki eserin başlangıç cümleleri arasında iki üç kelime farkı ile bir benzeme görülmektedir. Ancak sadece böyle bir benzeyişe dayanılarak iki eserin ayniyetinin ileri sürülemediği aşikârdır. Adı geçen yazma eserin Matrakçı Nasuh'un telifi olduğu hakkında bak. H.G. Yurdaydın, *Matrakçı Nasuh, Şahsiyeti, Eserleri, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, I (1959), ss.III-122, İstanbul 1959.

Böylece sayfa 177'de eserin birinci bölümü sona ermekte ve s. 181'de "*Suzi Çelebi'nin Gazavat-nâmesi*" başlığı altında eserin ikinci bölümü başlamaktadır. Yukarıdaki ibare ile kitabın ismindeki hata düzeltilmiş bulunmaktadır. Suzi Çelebi'nin *Gazavat-nâmesi*, sayın yazarın da, ifade ettiği üzere, Fatih ve II. Bayezid devri akıncı beylerinden Mihaloğlu Ali Bey'in gazalarını tasvir eden manzum bir eserdir. Eserin ikinci bölümünü teşkil edecek olan bu eser, tipik bir *Gazavat-nâme* örneğidir. Bu *Gazavat-nâme*'nin metninden önce, Osman Gazi zamanından beri akınlarda gösterdikleri yararlıklarla adları tarihe geçmiş olan Mihaloğulları ailesi hakkında bilgi verilmekte, sonra "Akıncılar ve Akıncılar" üzerinde durulmakta ve nihayet söz, Suzi Çelebi'nin gazalarını kaleme almış olduğu Mihaloğlu Ali Bey'e getirilmektedir. Bu konuda Sayın Levend, Ali Bey hakkında kaynaklarda mevcut türlü rivayetleri nakletmiş, ihtilâflı noktalar üzerinde durmamıştır. Gene bu kısımda Ali Bey'in ölümünden sonra Hasan, Ahmed, Mehmed, Hızır ve Kara Mustafa adlarındaki beş oğlunun akıncı ve sancak beyi olarak akınlara devam ettikleri, hepsinin de savaşlarda şehid oldukları belirtilmiş, bu arada Ali Bey'in soyunun oğlu Kara Mustafa Beyden devam ettiğine işaret edilmiştir.

Eserde daha sonara şair Suzi Çelebi üzerinde durulmaktadır. Suzi Çelebi, XV. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş, XVI. yüzyılın ilk yarısında da yaşamıştır. Sayın Levend bu konuda mevcut bilgiyi hülâsa ettikten sonra *Gazavat-nâme*'ye istinaden de bazı açıklamalarda bulunuyor. Bu arada Suzi'nin eserini ne zaman yazmaya başladığı meselesi ele alınıyor, bazı tahminlerde bulunuluyor ve bu bahsin sonuna Sırp tarihçisi Olesnickinin Suzi Çelebi hakkındaki eserinden alınan Suzi Çelebinin Yavuz tarafından bir *temlik-nâme* ile kendisine verilen Grajdanic çiftliğini, mescid ve dersanesine vakfettiğine dair olan 919/1513 tarihli vakfiyenin sureti ekleniyor. Sayfa 205'te ise, Suzi Çelebi'nin eserinin incelenmesine geçilmekte ve *Gazavat-nâme*'nin tesbit edilmiş olan dört nüshasının mahiyeti hakkında bilgi verilmekte ve hususiyle de eserin edebî değeri üzerinde durulmaktadır (bak. ss. 207-217). Bunu eserin tarihî değeri hakkındaki mütalâalar takip etmektedir. Bundan sonra da *Gazavat-nâme* nüshalarının maddî tavsifleri yapılarak muhtelif nüshaların imlâ hususiyetleri vs. üzerinde durul-

maktadır. S. 227'de metnin tespitinde takip edilen yol açıklanmakta, bunu ise, eserin metni takip etmektedir. Metin s. 228-358 arasında işgal etmektedir. Metnin tesbitinde şöyle bir yol takip edilmiştir: Baştaki 130 beytin tespitinde Berlin nüshası esas alınmış, Zağrep nüshasında bulunan 110 beytin farkı sayfa altında gösterilmiştir. 130 beyitten sonra Emiri nüshası esas alınmış, bundan sonra metin bu nüshaya göre, tespit edilmiş, yazarda bulunan nüsha ile Berlin nüshasındaki farklar, sayfa altında gösterilmiştir. Emiri nüshasında bulunmayan beyitlerde metin, yazarda bulunan nüshaya göre tespit edilmiş, Berlin nüshasındaki farklar, sayfa altında gösterilmiştir. Metni bu şekilde tesbit edilerek yeni harflere çevrilmiş olan eseri, "Mihaloğlu Ali Bey'in Vakfiyesi" başlıklı üç sayfalık bir kısım takip etmektedir. Eserin umumi seyri bakımından burada biraz lüzumsuz gibi olan ve Ali Bey'in hayatı hakkında bilgi verirken işaret edilmesi gereken bu bölümde Ali Bey'in Plevnede Arapça yazılmış olan 901 tarihli vakfiyesinin Türkçe tercümesinden bahsedilmektedir. Bunu ss. 363-378 arasında işgal etmek üzere *Gazavat-nâmeler* listesi, onu da müellif ve eser adları indeksleri takip etmektedir. Eser, kitabın sonuna eklenen Emiri nüshasının faksimilesi ile tamamlanmaktadır.

Böylece Sayın Levend'in bu kıymetli eserini tanıtmış ve bu arada bazı hususlar hakkındaki düşüncelerimizi de arzetmiş bulunuyoruz. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu eser, küçük bazı bilgi ve işleniş hatasına rağmen, bu gün, Türkiyede Tarih araştırmacılarının yönelmeleri gereken istikameti gösterebilecek niteliktedir ve bu konuda çalışacakların ellerinden bırakamayacakları faydalı bir el kitabıdır.

Dr. Said Ramadan, *Islamic Law Its Scope and Equity* (İslâm Hukuku, Gayesi ve Adaleti), London 1961.

Eserin bibliyografyasının arapça bölümünden, müellifin 1955 de Şam'da basılmış Maâlim'u-t-Tarik adlı başka bir kitabının da bulunduğunu anlıyoruz. Bir yıl kadar önce İsviçre'nin Cenevre şehrinde kurulmuş olan İslâm Merkezi (Islamic Centre) de Dr. Said Ramadan'ın *Three Major Problems Confronting the World of Islam*. Geneva, 1961 p.15. ve *Islam, Doctrine and Way of Life*, Geneva, 1961, p.19. adlı küçük iki kitabını neşretmiş bulunuyor. On sene kadar önce yurdumuzu ziyaret ederek yine İslamiyet konusunda konferanslar vermiş olan Dr. Said Ramadan'ın dinimizi Avrupalılara gerçek ve dinamik cepheleriyle tanıtmaya çabası içinde olduğunu görmekteyiz.

Mısırlı olup bir süreden beri Avrupa'da ikamet etmekte olan müellif, İslâm Hukuku, Gayesi ve Adaleti adıyla neşrettiği 159 sayfalık bu eseri ile, Almanya'nın Cologne Üniversitesinde doktorasını yapmış bulunmaktadır (s. 9). Bu münasebetle aynı üniversitenin devletler hukuku Profesörü Dr. Gerhard KEGEL şunları yazmıştır: "İslâm hareketinin ünlü bir taraftarı olan Dr. Said Ramadan, burada İslâm Hukuku denilince ne anlaşılması gerektiğini ve adaleti kolaylaştırmada bu hukukun meziyetlerinin neler olduğunu göstermek istiyor. Peşin hükümlere kapılmamış iyi niyet sahibi herkesin hürmet ve sempatisine lâyık olarak, kuvvetli dinî ahlâkla şekillendirilmiş olan bir hukuku, modern İslâm âleminin süratle değişen ihtiyaçlarına ehliyetle tatbik etmek ve onun büyük ahlâkî kıymetlerinin herhangi birisinden vaz geçmeksizin bu tatbikatı elde etmek ve hatta bu kıymetleri doğru olarak vuzuha çıkarmak çok güç bir iştir. İslâm Hukukunu içten bilen ve yabancı araştırmacıya kapalı kalan bazı gizli tehlikelerden korunabilen Dr. Ramadan'ın bu teşebbüsü çok yerindedir. Onun kitabı, müslümanlar hakkındaki bizim bilgimize ve belki de bütün insanlar arası barışa yapılmış müstesna bir yardımdır." (s.9).

Müellif kısa bir mukaddime (s. 11-14) yapmakta ve burada, Milletlerarası Mukayeseli Hukuk Kongresinin Paris'te 7 Temmuz 1951 de İslâm Hukuku Haftası olarak kabul ettiği ve doğudan ve batıdan seçkin hukuk profesörlerinin hazır buldukları müzakereler sonunda ittifakla almış olduğu bir kararı nakletmektedir. Bu kararda, yapılan müzakerelerde İslâm Hukuku prensiplerinin su götürmez kıymeti ve onun büyük hukuk sistemi içindeki çeşitli mezheplerinin zengin bir hukukî malzeme ihtiva ettiği belirtiliyor. Yine İslâm Hukukunun şayanı dikkat bir hukuk tekniğine sahip olduğu ve bu tekniğin modern hayatın gerektirdiği tatbikat ihtiyaçlarının hepsine cevap vermeyi kolaylaştırdığı da karara bağlanmış bulunmaktadır. (s.11).

Müellif bu arada İslâm Hukukunun tatbikini isteyen bir hareketin var olduğunu söylemekte delil olarak da şimdi Birleşmiş Milletlerin üyesi bulunan Pakistan, Suudi Arabistan ve Libya'yı anmaktadır. Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah'ın çok tekrar ettiği şu cümlelerin manası, Pakistan'ın kurulmasında başlıca sâik olmuştur: "Hindistan Müslümanları İslâm Hukuku temeline uygun bir hayat yaşayabilecekleri kendi devletlerine sahip olma azmindedirler." Suudi ve Libya devletlerinin de Vahhabi ve Senusi hareketlerinin neticesinde vücut bulduğunu ilâve eden müellif, Endenezya ve Sudan meclislerinde anayasa hazırlıklarında geçen mücadeleler hakkında iki raporun kitabını yazarken önünde bulunduğunu zikrediyor. (s. 13).

Prof. H.A.R. Gibb'in yer yüzünde kendi inancı üzerine bir toplum kurmayı devamlı olarak gaye edinen yegâne dinin İslâmiyet olduğu, bunun da ilk vasıtasının hukuk olduğu merkezindeki kanaatine temas ediliyor arkasından Prof. J. Schacht'ın müslümanların ekserisi

için hukukun daima itikat'dan daha büyük bir pratik önemi haiz bulunduğu şeklindeki mütalâası naklediliyor. (s. 13-14).

Müellif önsözünün sonunda, diğer bir bakımdan bu hukuki kavramıyla İslâmi hareketi, komünist hareketin alevlendirmiş olduğuna dikkatimizi çekmekte, diğer grupların ideolojik gayeleri olmayan sadece milli bloklar olduğunu, komünist hareketiyle islâmi hareketin arasındaki fikri boşluğun, kaçınılmaz şekilde ikisinden birinin diğerini yeneceği ideolojik bir mücadeleyi temsil ettiğini ifade etmektedir. (s.14).

Giriş bölümünde müellif (s. 15-20) 4 konuyu kısaca ele alıyor: Bunlar: 1 - Hukuk ve Din, 2 - İslâm Hukukunun Hususiyetleri, 3 - Araştırma Yolu, 4 - Dil Güçlükleri, başlıklarını taşırlar.

"Araştırma Yolu" başlığı altındaki kısımda müellif, kitaptaki konuyu şu üç bölümde anlatacağını söylüyor: Kaynak, gelişme ve tesir alanı. Bu son bölümde, İslâm Hukukunun gayrimüslimler konusundaki kifayetini anlatmakta, bu hukuka göre onların durumunu incelemekte ve İslâm Hukuku hakkında Batıda çıkan birçok yazılardaki yanlış anlayışların neden ileri geldiğini araştırmaktadır.

Birinci Bölüm (s. 23-47) de İslâm Hukukunun kaynağı 4 başlık altında söz konusu edilmektedir: I- Hukuki tasnif (s. 23-26), II- Esasa ait yanlış anlayışlar (s. 27-30), III- Şeriat (s. 31-41), IV- Teokrasi bertaraf edilmiştir (s. 42-47).

İkinci Bölüm (s. 51-89) de İslâm Hukukunun gelişmesi 5 başlık altında incelenmiştir: I- İlk teşhis (s. 51-53), II- Teşri'in özellikleri (s. 54-63), III- İctihad: Ferdi düşünce (s. 64-73), IV- Fıkıh: İslâm Hukuku (s. 74-85), V- Hukuk nazariyesi (s. 86-89).

Üçüncü Bölüm (s. 93-159) de "tesir alanı" ele alınmakta ve 8 başlık altında incelenmektedir: I- Tarihin tesiri (s. 93-95), II- Milletlerarası eşitlik ölçüsü (s.96-97), III- Esas fikir: İnsani Prensipler (s. 98-102), IV- İslâmın milliyet anlayışı (s 103-117), V- İctimai durumun tavsifi (s. 118-151), VI- Diğer farklar (s. 152-153), VII- Milliyetin kazanılması ve kaybedilmesi (s. 154-156), VIII- Son müşahede: İslâm Hukukuna göre azınlık problemi yoktur. (s. 157-159).

Kitabın sonunda (s. 160-161) Avrupa dillerinde yazılmış faydalanan kitapların isimleri verilmiş, daha sonra (s. 162-169) arapça kaynaklar sıralanmıştır. Şahıs ve yer isimlerini içine alan bir indeks ile kitap son bulmaktadır.

Müellif birinci bölümde, hukukçuların çoğunun İslâm Hukukunun kaynaklarını esas ve ikinci derece kaynaklar diye ayırdıklarını, birinciye Kur'an, Sünnet, İcma, ve Kıyasın girdiğini; ikinci kısımda ise istihsan, istislah, örf ve adetini bulunduğunu zikrediyor. Hazreti Peygamber zamanında ilk iki kaynağın mevcut olduğunu, icma'nın ise fakihlerin icthadları üzerine kurulmuş olup en az Hazreti Peygamberden bir asır sonra bu esaslar arasına kabul edilmiş olduğunu söylüyor. Başka bir deyimle, İslâm Hukukunun Kur'an ve Sünnet içinde kuruluşu Hazreti Peygamber zamanında tamamlanmıştı. Bu durum bizi umumiyetle ihmal edilen şu hakikate götürür: Kur'an ve Sünnet'te beyan edilen ve değişmeyen hükümler sınırlı ve muayyendirler. 13 asırdan fazla bir zamandan beri yapılan çalışmalar çok zengin ve lüzumludur. Bu çalışmalar her zaman şeriate tâbidir ve müslümanlarca yeniden gözden geçirilebilir (s. 24).

Şeriatın iki esasından biri olan Kur'anı ele alan müellif "Mamafih şurası itiraf edilmelidir ki Kur'an dini bir hidayet kitabı olarak bir esastır. Ama hukuki çalışmalar için kolay bir kaynak değildir. O, bir hukuki hal çareleri kitabı olmaktan ziyade, imanı ve insan ruhunu gözeten bir kitaptır. Hukuki meselelere ait hükümleri az ve mahduttur. Meselâ, âile hukukunda 70, medeni hukukda 70, ceza hukukunda 30, kaza hakkı ve muhakeme usulünde 13, anayasa

hukukunda 10, devletler hukukunda 25, İktisat ve mali nizamda 10 kadar hükmü içine almak-
tadır ki hepsi 228 i bulmaktadır (s. 33)", demektedir.

Müellif, ikinci esas olan Sünneti tetkik ederken İslâm Hukukunun Roma Hukukundan müteessir olduğunu ileri süren müelliflerin görüşlerine karşı verilen cevapları açıklamakta ve bilhassa Prof. Gibb'in "İslâm Hukukunun dayandığı prensipleri ve hatta bu hukukun tatbi-
katının bütün ruhunun Roma Hukukçularının prensiplerile hiç bir alakası yoktur" şeklindeki
cümlesini hakikatın bir ifadesi olarak nakletmektedir.

İslâm Hukukunun Teokrasiyi bertaraf ettiğine dair açtığı başlıkta müellif şöyle diyor:
"Müslümanlar, başka herhangi bir hukuk mecmuasını kıymetlendirmede farklılık göstere-
bilecekleri gibi, ilâhi metnin karşısında da farklı durum alabileceklerdir. Metnin dışında
herhangi bir otorite yoktur. Metnin otoritesi ise, dilin varabileceği ve insan düşüncesinin kavra-
yabileceği yere kadardır (s. 43).

İkinci bölümde, "teşri'in özellikleri" başlığında, müellif, medeni hukukda, ceza huku-
kunda, anayasa hukukunda ve devletler arası hukukda, âyetleri delil getirerek İslâm Hukuku-
nun özelliklerini anlatmaktadır. Meselâ, medeni hukukda İslâmiyet akit serbestisini ileri
sürmekte, batıl yollarla başkalarının mallarının yenilmesini yasaklamaktadır (s. 54).

İctihadın hangi sahada muteber olduğuna şu tarihi hâdise örnek olarak veriliyor: Halife
Hazreti Ömer, bir defa Ali ve Zeyd'in hâkim olduğu bir davada, hakkında hüküm verilen
kimseye -Hüküm nasıl oldu? diye sordu. Adam durumu anlattı. Ömer, -Ben hâkim olsaydım
başka türlü hükmederdim, dedi. Adam, -Halife olduğuna göre niçin kendi hükmünü icra et-
miyorsun? diye sorunca, -Eğer bu husus Kur'an ve Sünnetin hususi bir emrine taalluk et-
seydi öyle yapardım. Fakat bu, bir görüş "re'y" meselesidir. Burada hepimiz aynı durumda-
yız, diye cevap vermiştir. (s. 67-68).

Ebu Hanife'ye bir mesele getirilince onu, talebelerile uzun uzadıya münakaşa eder ve
sonunda hülasayı ve kendi görüşünü yazdırırdı. Talebelerinden herkes kendi fikrini ileri sürme
hürriyetine malikti. İmam Malik, halifenin, *el-Muvatta'*m herkesin tâbi olacağı umumi bir
hukuki code olarak kabul edilmesi yolundaki teklifini reddetmişti (s. 82). İmam Şâfiî Irak'tan
Mısır'a gidince ictihadlarının bir kısmını değiştirmiştir. Kendisine, -Niçin kanaatlerini de-
ğiştirdin? diye sorulunca "O, bizim gördüğümüze göre idi, bu da şimdi görmekte olduğumuza
göre verilmiş bir hükümdür", dedi (s. 82-83).

İslâm Hukukunda esas fikrin insani prensipler olduğunu açıklayan müellif, "İslamiyette
ahlâki kıymetlerin üstünlüğü bütün din farklarını aşılıyor ve ondan daha ileri gidiyor. İslâmın
ahlâk esaslarından birisi de, insanların nerede yaşarlarsa yaşasınlar, esasta bir ve aynı oldukları
telakkisidir. Kur'anı Kerim şöyle der "Ey insanlar, sizi bir tek candan yaratan, ondan da
yine onun zevcesini vücade getiren ve ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize
karşı gelmekten çekinin" (IV,1). İnsan hayatının gayesi, insanların bir birlerine daha yakın
olmaları ve birbirlerini daha iyi tanımalarıdır. Yoksa birbirlerinden soğumaları ve birbirlerine
düşman olmaları değildir. Kur'anın (XLIX, 13) âyeti bu manayı anlatır" demektedir (s.
101-102).

Gayrimüslimlerin İslâm devletindeki vatandaşlıkları, ehlü'z-zimme veya zimmiler
tabiriyle belirtilmiştir. Onların hakları ve mükellefiyetleri önce Kur'an ve Sünnetteki esaslara
göre, ikinci derecede ise yapılan anlaşmalara göre kararlaştırılır. (s. 112). Yalnız şu var ki
müslümanların ödemeye mecbur olmadıkları bir vergiyi gayrimüslimler ödemekle mükel-
leftirler. Bunu Kur'an-ı Kerim cizye adı altında emretmiştir. (s.118).

Cizye, genel olarak, baş vergisi "poll tax" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu cizyenin gayri-
müslimlerden, müslüman olmadıkları için alınan bir ceza olarak vasıflandırılması doğru

değildir. (s. 122). Şurası bir hakikattir ki kadınlar, çocuklar, fakirler, papazlar ve gücü yetmeyen herkesin cizye ödemekten muaf olmaları da onun bu manada bir vergi olmadığını isbata kâfidir. Üstelik gayrimüslim vatandaşlar eğer iflas durumuna düşerse, sadece cizyeden affedilmekle kalmazlar, aynı zamanda beytülmalden kendilerine emeklilik maaşı da bağlanır (s. 123).

Gayrimüslimlerin askerlik vazifesiyle mükellef tutulmamalarını düşünürsek cizyenin tabiatını daha iyi anlarız. Gayrimüslimler iç ve dış tehlikelerden korunmuş olup, sadece devletin bu himayesi için cizyeyi ödemektedirler. Nitekim Prof. Hamidullah gibi cizye'ye "himaye vergisi" diyen İslâm hukukçuları da vardır. (s. 124). *Halifeler ve Onların Gayrimüslim Teb'aları* adlı kitabında Tritton'un da belirttiği gibi, zimmilerin ödedikleri vergiler müslümanların ödedikleri miktardan çok az idi (s. 132). Cizyenin zekata nazaran hem miktarı hem de alınacağı yerler daha azdır. (s. 132). Bu iki vergi, bir eşitsizlik prensibine delalet etmemektedir. Gayrimüslimler de esasında her insan gibi hür şahıslardır (s. 133).

Müellif, "İslâmi bir devletin hakiki başkanının bir müslüman olabileceğini söyleyebiliriz fakat gerçek sevk ve idare böyle bir şahısta kalmak şartile, önemli idarî mevkilere gayrimüslimlerin getirilmeleri mümkündür ve tarih boyunca da bu gibi tayinler olagelmıştır" demektedir (s. 134). Yine çok yerinde olarak Dr. Said Ramadan, "Ne Kur'anda ve ne de Sünnette, gayrimüslimlerin dillerini, kültürlerini, dini ibâdet ve anelerini devam ettirmelerine engel olacak tek bir hükme rastlanamaz" demekte ve Hazreti Peygamberin Hayber'in fethinden sonra oradaki Yahudilerden ganimet olarak alınan bütün Tevrat nüshalarının geri verilmesini emretmiş olduğunu da ilâve etmektedir. Yine müellif, "Daha ileri gidilerek denilebilir ki; bu gün azınlık tabir edilen toplumlara tam manasile hukuki muhtariyeti veren yegâne hukuk nizamı İslâmiyettir. Bu muhtariyet de Kur'an âyetlerine ve Hazreti Peygamberin tatbikatına dayanmaktadır" demektedir (s. 136).

Pakistanlı meşhur bir âlim ve İslâm lideri olan Mevdüdi, *İslâm Hukuku ve Anayasa* adlı kitabında (p. 181) zimmi'nin durumunu şöyle anlatıyor, "Bir zimmi en büyük bir suçu işlemiş olsa dahi, zimmi olarak yapmış olduğu ahdi bozmuş olmaz. Hatta cizyeyi ödemeyi reddetse veya bir müslümanı öldürse veya Hazreti Peygambere sövse veya bir müslüman kadının namusuna tecavüz etse, isyan haline gelip zimmilik bağıni koparmış addedilmez. Elbette bu hareketlerinden dolayı ceza kanunu gereğince takibata uğrayacaktır. Fakat iki hal vardır ki bu durumda zimmi bütün himaye iddialarını kaybeder: 1- Zimmiler İslâm devletini bırakarak düşmanlara iltihak ederlerse, 2- Devlete karşı açıkca ayaklanıp sabotaja kalkışırlarsa" (s. 156).

Bu eserile Dr. Sid Ramadan, kanaatimizce, İslâm Hukukunun gaye ve adaletini batılı okuyucuların mütalâalarına açık bir ifade ve delillerle birlikte sunmuş bulunmaktadır. Yapmış olduğu bu hizmetten dolayı müellifi tebrik eder bu gibi faydalı neşriyatının devam etmesini dileriz.

Dr. M. Esad KILICER

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1962

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 32 Lira