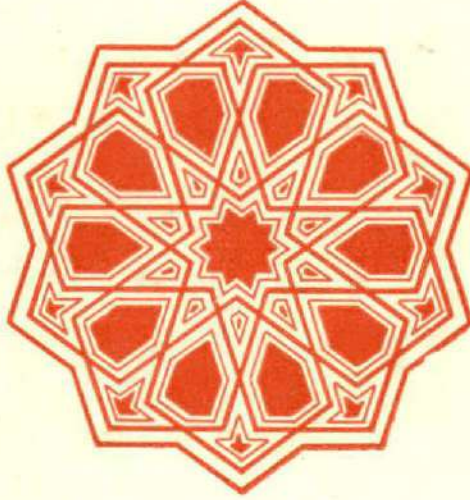


10

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1963

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ — 1963 Tel : 10 54 04

Yıl: 1963

Cilt: XI

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1963

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ — 1963 Tel : 10 54 04

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Albert GABRIEL (Çeviren: A. FIRTINALI)	: <i>Türkiye'de Türk Mimarisi</i> 1
Ord. Prof. Suut Kemal YETKİN	: <i>Türk Resim Sanatının Menşei Hakkında</i> .. 5
Doç. Dr. Abidin İTİL	: <i>Buddha Tanrısı Reddetmiyor mu?</i> 11
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Die Modernisierung der Türkei und die Pioniere der Modernen Türkischen Denker</i> 17
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri</i> 27
Prof. Dr. Bedi Ziya EGEMEN	: <i>Ölüm Üzerine</i> 31
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU	: <i>Lâyiklik İlkesi ve Türkiye'deki Durum</i> 35
Doç. Dr. Cavit SUNAR	: <i>Dinin Temeli İlimdir</i> 55
Hıfzırrahman Raşid ÖYMEN	: <i>İslâmiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri</i> .. 61
Dr. İsmail CERRAHOĞLU	: <i>Kur'an-ı Kerim ve Hanıfler</i> 81
Dr. Talât KOÇYİĞİT	: <i>Kıtap ve Sünnette Nesh Meselesi</i> 93
Prof. James ROBSON (Çeviren: Dr. Talât KOÇYİĞİT)	: <i>Hasen Hadislerin Çeşitleri</i> 109
İsmail ÜNAL	: <i>Kale Anahtarları</i> 119
Doç. Dr. Abidin İTİL	: <i>İndra-Dharma</i> 153
Prof. Dr. Mehmed TAPCAMACIOĞLU	: <i>Tanıtmalar</i> 171

La Revue archéologique française dergisi önümüzdeki sayılarından birinde Albert Gabriel'in, Suut Kemal Yetkin'in eseri üzerine yazdığı bir eleştiriyi yayımlıyacak. *L'Architecture Turque en Turquie* (Türkiye'de Türk Mimarisi) adını taşıyan bu eser 1962 yılında Paris'te fransızca olarak yayımlanmıştır. *La Revue archéologique française* dergisinin yönetmeni Profesör Charles Picard'a bize bu yazının çevirisinin daha önce yayımlanmasına izin verdiği için teşekkür ederiz.

T Ü R K İ Y E D E T Ü R K M İ M A R İ S İ *

Albert GABRIEL

İslâm dünyası sanat tarihlerine değinen kitapların çoğu Türk mimarisine çok az dokunurlar. Bunlarla karşılaştırılamıyacak kadar hacimli olan Suut Kemal Yetkin'in eseri fotoğraf ve belgelerle zenginleştirilmiş, çokluk ince çözümlemelerle donatılmıştır. Denilebilir ki, Küçük Asya ve Trakya'da Türklerce ele geçirilen ve yönetilen topraklardaki anıtların gelişimi ilk defa olarak açık bir tanım kazanmaktadır.

Üç bölüme ayrılan kitabın birinci bölümü Selçuk mimarisini, ikincisi Beylikler çağındaki mimariyi, üçüncüsü de Osmanlı mimarisini işlemektedir. Her bölümde inceleme konusu olan mimarlık eserleri şunlardır :

- 1 — Dinsel yapılar ve mezarlar (Camiler, medreseler, kümbetler, türbeler)
- 2 — Özel yapılar (Saraylar, köşkler, kervansaraylar)

Bu mütenazır ve dengeli bölüştürme, eserin bütününe bir açıklık veriyor, bu da eserlerin çağlara göre sıraya dizilmelerini daha belirli kılıyor.

Yazar incelemesini bugünkü Türk Cumhuriyeti sınırları içinde tutuyor. Bu arada Arap etkisi altında kalan ve XVI. yüzyılda Osmanlılar tarafından ele geçirilmiş olan Türkiye'nin güney-doğu bölgelerini de (özellikle Diyarbakır ile Mardin) incelemesinin dışında bırakıyor. Aynı görüşle, Türkler tarafından Irak'ta, Suriye'de, Mısır'da ve Kuzey Afrika'da kurulan yapılar da kitabın içine alınmamıştır. Yazar, Türklerce XI-XV. yüzyıllar arasında ele geçirilen yerleri, yani ele geçirildiği günden bugüne kadar üzerinde Türklerin yaşadığı toprakları Türk mimarisinin gerçek alanı saymaktadır. Buralarda Türkler yeni yeni şehirler kurmuşlar, sayısız anıtlar yükseltmişlerdir. Bu anıtlardan, binalardan kimileri iyi korunmamıştır ama, bunlar İslâm dünyasında ön sırayı tutan bir okulun göz kamaştırıcı çalışmalarını ortaya koymaktadır.

Kitapta örnek olarak alınan eserlerin ne kadar tipik olduğunu ve bunların ne türlü incelendiğini ve anlatıldığını anlamak için Suut Kemal Yetkin'in eserini okumak gerekir. Gerçeği şu ki, bu inceleme türü hiç açık vermiyen tarihsel belgelere olduğu kadar çok ileri bir sanat anlayışına da dayanmaktadır. Yazar bir mimar değildir, fakat bu çeşitli mimari eserleri içinden çok temelli ilkeler çıkarmasını bilmiştir. Yazar doğrudan doğruya eserle ilgilenmekte ve yaratıcısının niyetleri ile hiç mi hiç uğraşmamaktadır. Bir yapıyı değerlendirebilmek için her şeyden önce, o yapının anlamını anlamak gerekir. Suut Kemal Yetkin işin bu yanını çok iyi anladığını sayısız örneklerle ortaya koyuyor.

* Suut Kemal Yetkin - *L'Architecture Turque en Turquie* (Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1962, "İslâm Dünyası Tarihi" serisi. Yöneten : Robert Brunschwig).

Eğer plânlar ve yapının ana hatları göz önünde tutulursa XII. ve XIII. yüzyıllarda yapılan Selçuk Camilerinin daha önceki yüzyıllarda İslâm dünyasında yapılan camilerden pek ayrımlı olmadığı anlaşılır. Bu camilerin özelliği daha çok biçimlerinde ve süsleniş tarzlarındadır. Hele alçak kabartmalı kapıların zengin süsleri büyük bir özellik taşır. Bunu Konya'daki ve Niğde'deki Alâettin camilerinde, Divrik'teki ve Malatya'daki Ulu Cami'de ve Konya, Sivas, Kayseri, Tokat, Amasya, Erzurum medreselerinde izleyebilirsiniz. Bu yapılardaki işçilik, yüzyıllar boyunca sürüp gelen bir Türk özelliğini gösterir. Kubbeler ya da chramlarla kapatılmış olan türbeler ve kümbetler de göçebe bir ulusun çadırlarını andırmaktan uzak değildir.

Sivil mimari alanının eserleri ise o kadar önemli değildir. Bunlardan bazı köşklarle bazı konakların harabelerine raslanmaktadır. Fakat birçok kervansaraylar yüzyıllara oldukça iyi karşı koymuştur. Bunların içinde Kızılviran Han, Evdir Han, Susuz Han, Sultan Han, Zazadin Han, Alara Han anılmaya değer. Bunların birçoklarında, özellikle Sultan Han'da kapılar bir anıt büyüklüğünde ve değerindedir. Kervansarayların ortalık yerinde çok zarif köşk biçiminde camiler de vardır. Anadolu'nun ortaçağ ve yeniçağ iktisat durumuna büyük etkisi olan bu kervansarayların tonozlu bölmeleri de tam ihtiyacı karşılayacak biçimde düzenlenmiştir.

Süsleme ve yapı biçimleri formülleri ilkin beylikler çağı mimarisinde yer almış, Osman Beyin yerine geçen Orhan Beyin Prusa'yı ele geçirip onu Bursa yapmasından sonra ise Osmanlı mimarisinin anıtsal eserlerini verecek olan yeni yönlerde ilerlemiştir. Yeni Devletin birbiri ardınca gelen bu üç başşehirindeki (Bursa, Edirne, İstanbul) yapılarda mimarideki gelişmenin evreleri izlenebilir. Bu mimari XVI. yüzyılda en yüksek noktasına ulaşır ve Boğaziçi ve Marmara kıyılarındaki yapılar İstanbulu sanat dünyasının en büyük şehirlerinden biri yapar.

XVI. ve XVII. yüzyılın şahane camileri olan Bayezit Camii, Şehzade Camii, Selimiye Camii, Süleymaniye Camii, Valde Sultan Camii, Sultan Ahmet Camii ve daha az önemli olan daha birçok camiler minareleri ve uyumlu bir şekilde bir araya getirilmiş kubbeleriyle o büyük şehrin unutulmaz çizgilerini meydana getiriyorlar. Suut Kemal Yetkin, 1463 de yapılan fakat XVIII. yüzyılda yeni bir formülle yeniden onarılan Fatih Sultan Mehmet Camiinden tutun da 1756 yılında bitirilen Nuruosmaniye Camiine kadar bu ünlü yapıların belli baş özelliklerini çok açık bir biçimde anlatıyor. Bu mimari, yazarın kendi sözleriyle «klâsik Türk mimarisinin bazı gelenekleriyle barok üslûbunun mutlu bir birleşmesinden doğmuştur». XVIII. yüzyılda yapılan yapılarda bu mutlu birleşme görülebilir. Fakat XIX. yüzyılda Avrupanın tekniği ve formülleri Türkiye'ye girmiş ve Türk mimarisi, geleneği ile olan ilişkisini iyiden iyiye kesmiştir.

Medreseleri, türbeleri, sivil yapıları ve özellikle İstanbul'daki sultan saraylarını inceliyecek olursanız aynı sonuca varırsınız. Bu yapıların içinde Çinili Köşk en eski yapılardan biridir. İstanbul'un ele geçirilmesinden sonra Sultan Fatih tarafından yaptırılan bu yapı Bursa ve Anadolu'daki tipik yapıların izlerini taşır. Çok renkli çini süslemeleri, iddia edildiği gibi İrandan getirilmiş değildir. En eski Selçuk camilerinden yeni zamanlarda yapılan camilere kadar bütün Türk eserlerinde görülen Türk seramikçilerinin bir eseridir bunlar.



İslâm dünyası sanatları üzerindeki bilgimizin büyük bir boşluğunu dolduran bu kitabın dokunduğu konular işte bunlardır. Eserin baskısı gerçekten çok iyi yapılmıştır. Metin içinde 48 resim vardır, bunların çoğu da plandır. Ayrıca metin dışı 104 resim daha vardır. Bunların içinde de gerçek bir belge değeri taşıyan fotoğraflar yer almıştır. Kitabın sonundaki bir bibliyografya Batılı okurlara, Türk yazarlarının çok uzun zamandanberi İslâm Dünyası Sanat Tarihi üzerinde çalıştıklarını anlatmaktadır. Biz burda sadece Celâl Esat Arseven'i anmakla yetinelim. İlk önceleri Celâl Esat imzasıyla tanınan bu ilk Türk Sanat Tarihi 1909

yılında Paris'te *İstanbul* adında bir kitap yayımlamıştı. Hocamız Charles Diehl de bu esere övgülerle dolu bir önsöz yazmıştı. Yaşlanmasına karşın, çalışmalarını aksatmayan Celâl Arseven 1939 yılında da Fransızca olarak *L'Art Turc* (Türk Sanatı) adında bir kitap yazmıştır. Bu eseri *Les Arts Décoratifs Turcs* (Türk Süsleme Sanatları) ve Türkçe olarak da *Türk Sanatı Tarihi* izlemiştir. Bugün Türk Üniversitelerinde aynı yoldan giden daha birçok profesör vardır.

Suut Kemal Yetkin'e gelince, o da Celâl Esat gibi , Fransızca'yı çok iyi bilen bir aydın topluluğundandır. Galatasaray'ı bitiren Yetkin, Fransada Sanat ve Felsefe üzerinde yüksek öğrenimini yapmıştır. Ankara ve Edirne Liselerinde öğretmenlik yapan, daha sonra İstanbul Üniversitesinde ve Ankara Üniversitesinde bulunan Yetkin, hâlen Ankara Üniversitesi Rektörü ve İlahiyat Fakültesi Türk Sanatı Tarihi profesörüdür. Bundan başka 1952 yılından beri Türk ve İslâm Sanatları Enstitüsünü yönetmektedir. İşlerinin ağır olmasına karşın çok yakın zamanda yayımlanacak olan *La Peinture Turque en Turquie* (Türk Resmi) adlı bir eser daha hazırlamıştır. Öyle sanıyoruz ki, bu gene az işlenmiş olan konu da Suut Kemal Yetkin'in yeteneğini, çalışma yöntemini ve bilgisinin derinliğini ortaya koyacak yeni bir örnek olacaktır.

Çeviren: A. FIRTINALI

(*Türk Dili* dergisinin Ağustos 1963 günlü 143. sayısından alınmıştır.)

TÜRK RESİM SANATININ MENŞEİ HAKKINDA

Ord. Prof. SUUT KEMAL YETKİN

Türkiye'deki Türk resmi de Türkiye'deki Türk mimarisi gibi Batı dünyasında pek bilinmemektedir. Türk resminden söz eden bazı sanat tarihçileri de onu her hangi bir sanat değerinden yoksun, İran resminin bir taklidi olarak görmüştür. Bu görüş de, başta Topkapı Sarayı Müzesi olmak üzere, İstanbul'daki müzelerde ve Kitaplıklarda bulunan-yaprak halinde olsun, kitap içinde bulunsun- onbinlerce minyatür, incelenmeden ileri sürülmüştür.

Biz burada, mimaride olduğu gibi, bir Türk resim sanatının olduğunu, bu resmin kendine öz bir üslubu bulunduğunu, bu üslupta çok güzel eserler vücuda getirildiğini örnekler vererek göstermeğe çalışacağız. Fakat ilkin Türk resminin menşei üzerinde durmak gerekir.

Türk mimarisi gibi Türk resmi de Ortaasya'dan gelen çok eski bir geleneğe dayanır. Bugün Türkiye Cumhuriyetinin hudutları içinde bulunan ve Anadolu Selçuklularından itibaren resim sanatına ait eserler, Ortaasya'daki ilk Türk resim örnekleri incelenmedikçe, gereği gibi anlaşılamaz.

Sibirya'nın güneyinden Tibet yaylasına, İtil nehrinden Baykal gölüne, Hazer denizinden Çin'e kadar uzanan Ortaasya yaylasının Türklere uzun asırlar sahne olduğu tarihî bir gerçektir. Bu yaylada birçok Türk topluluğu, birbirini takibeden veya aynı zamana raslayan devletler kurmuşlardır. Bunlar arasında Tukyularla Uygur'lar başta gelirler. *Çincede R harfi olmadığı için, Çin tarihinin Tukyular dediği kavim Türkten başkası değildir.* Böylece Türk adını ilk defa genel ad olarak alanlar işte bu Türklere dir. Bunlar, milâdî V. asırdan sonra yavaş yavaş kuvvetlenerek, VI. asırda büyük bir ehemmiyet kazandılar. Mou-han zamanında, Kore Körfezinden Hazer denizine kadar uzanan uçsuz bucaksız saha, Gobi Çölünü de içine almak üzere, bu Türklere eline geçti.

Tukyular devleti, Uygur Türklere'nin hücumlarıyla 744'de yıkıldıktan sonra, Türk istiklâli başlıca Uygur devleti tarafından muhafaza edildi ve Türk kültürü bilhassa onlarla yükseldi. Tukyular gibi eski Hiyung-Nu'lardan olan bu Uygur'lar Orhon vadisinde, merkezi *Kara Balgasun* olan güçlü bir devlet kurdular. Uygur'ların dili, Tukyularınkine pek yakın olan bir Türk lehçesi idi. Yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşan ilk Türk zümresi bunlardır. Milâdî VIII. asır ortalarına kadar Şamanizm dinine tâbi olan Uygur'lar, hükümdarları *Böğü Han'ın 762 yılında hristiyanlıkla zerdüştlüğün kaynaşmasından hasıl olan Manihaizm'i kabul etmesi üzerine*, ona uyararak bu dini kabul ettiler.

Doğu Tukyular imparatorluğunun harabeleri üzerinde kurulmuş, iktisat ve kültür bakımından yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmış olan Uygur devleti, Kırgız'ların yani gene Türk olan başka siyasi bir topluluğun hücumu ile, *yıkıldığı 840 tarihine kadar devam eder.* Büyük Uygur imparatorluğunun yıkılması üzerine, halkın bir kısmı güneybatıya doğru, *Toufan, Beşbalık, Qarashar, Bezeklik ve Koutcha'ya* çekilmişler, burada Budizm dinini topluca benimseyerek daha küçük bir devlet kurmuşlar, XIV. asra kadar istiklâllerini devam ettirerek yaşamışlardır.

Uygur'ların diğer bir kısmı da Kansou (Kan-tchéou) ve Touen - Huang bölgesine yerleşmişler. Burada *Tangout'lar* tarafından mağlûp edildikleri 1028 tarihlerine kadar kalmış-

lardır. Cengiz Han'ın XIII. asır başlarında bütün Ortaasya'yı hükmü altına alıncaya kadar, Uygur'lar ve diğer Türk toplulukları, uçsuz bucaksız Ortaasya yaylasında parçalanmış olarak yaşayacaklardır.

Uygur'lardan sonra, Uygur Kültürü tesirinde kalan diğer iki Türk kavmi de Karluk'larla Oğuz'lardır. Kaşgar civarında, Çin Türkistanında, Gök Türkler zamanında Kara İrtiş Kıyılarında, sonra İli ve Çu vâdilerinde yaşayan Karluklar Karahanlı devletini kurmuşlardır. *İlk Türk - İslâm devletini kuran bu Karahanlı'lar*, başlıca şehirleri Semerkant ve Buhara olan Maverâ ün Nehri fethetmişlerdir. Gene Hiyung - Nu'lardan gelen ve Uygur devletinin tebaasından Dakak'ın oğlu Selçuk'a izafetle Selçuklular adını alan Oğuz Türkleri de 1038 de *Selçuk'un torunu Tuğrul Bey'in etrafında* birleşerek bir devlet kurdular. İslâm dinini X. asrın sonlarına doğru kabul eden Selçukluların yükselişi, onların Gazne Sultanı Mesud'u Dandanakan (22 Mayıs 1040) da mağlûp etmesinden sonra başlar.

Büyük Selçuklular da denilen *Horasan Selçukluları*, devletin kurucusu olan Tuğrul Bey'in idaresinde az zamanda Curcan, Taberistan ve Harezm'i zaptettikten sonra, 1041-1050 yılları içinde Hamedan, Rey, Belh ve Isfahan şehirlerini de devletin sınırları içine alırlar, Tuğrul Bey 18 aralık 1055 tarihinde de Bağdat'a girerek kendini Sultan ilân eder. İslâm dünyasında Sultan unvanını ilk defa alan Türk hükümdarı, Gazneli Mahmut olmakla beraber, bu unvanı bütün İslâm dünyasına yayan, Tuğrul Bey olmuştur.

Selçuklu devletin ilk Sultanı Tuğrul Bey, Irak-i Arap ve Irak-i Acem bölgelerini, Azerbaycan'ı, tâ Harezm'e kadar İran'ı Selçuklu hâkimiyeti altına aldıktan sonra 1063 tarihinde vefat eder. Yerine geçen Alp Arslan, bilhassa 26 Ağustos 1071 tarihinde vukua gelen Malazgirt meydan muharebesinde Bizans imparatoru Romanos Diogenes'i mağlup ederek Anadolu'nun kapılarını açmakla, Türk tarihinin seyrini değiştirmiştir. Alp Arslan'dan sonra yerine geçen Melikşah, Büyük Selçuklu imparatorluğunu askerlik, idare, ilim, sanat ve edebiyat bakımından en yüksek zirvesine ulaştırırken, Anadolu'da da 1308 tarihine kadar devam eden, kültür ve sanat alanlarında şaheserler veren Rûm Selçuklu imparatorluğu kurulmuştur. İşte bugünkü Türkiye Cumhuriyeti, Anadolu Selçuklu devletin bir uc beyi bulunan ve onun gibi Oğuz Türklerinden olan Osmanlı'ların kurdukları imparatorluk çöktükten sonra 1923'de kurulmuştur. Ama gerek Anadolu'da Selçuklu'ların gerekse, İstanbul Rûmeli ve Anadolu'da Osmanlı'ların yaratmış oldukları eserler durmaktadır.

Aynı Türk soyundan gelen toplulukların değişik adlar altında devlet kurarak geliştiğini tesbit eden tarih, bu devletlerin dünya medeniyet tarihinde yüksek seviyede yerleri olduğunu da açıklamış bulunmaktadır. Nitekim son yarım yüzyıl içinde Ortaasya yaylasında, Rus, Alman, İngiliz, Fransız ve Japon 1 arkeologlarının yaptıkları kazılar sonunda meydana çıkan VIII. ve IX. asırlara ait, kaya içine oyulmuş mâbet duvarlarındaki ve kitaplardaki resimler, Türk resminin bugüne kadar bilinen en eski örnekleridir. Duvar resimleri, maniheist ve onu takiben budist devirlere aittir. Kitap resimleri de maniheist devirden kalmadır. Bunlar da din cemaatinin rahiplerini, vakıfçıları, müzisyenleri göstermektedir. Modellerine bakılarak büyük bir sadakatle çizilmiş olduğu hissini veren şahıs resimleri sıra halindedir, tabiattakinden biraz büyük olarak resmedilmiş ve kırmızı bir zemin üzerine nakşedilmiştir. Bu tarzın Büyük Selçuklular devrinde de devam ettiğini göreceğiz.

Uygur'ların yapmış olduğu, pek azı elde bulunan minyatürlere gelince bunların sanat bakımından daha da üstün olduğu anlaşılıyor. "Uygur minyatürlerinin tekniği hakkında

1) Tourfan havzasında kazılar yapan arkeologlar tarih sırasıyla şunlardır: Dr. Klementz (1897), Prof. Grünwedel (1903), Prof. A. Von Lecoq (1905), Sir Aurel Stein (1907), Paul Pelliot (1907), Serge d'Oldenbourg (1909-10), Prof. Tachibana (1910-1911).

yazılı bir vesika yoktur. Anlaşıldığına göre, resimlenecek olan sahî evvelâ boyanıyor, sonra taslak kırmızı veya siyah mürekkeple çiziliyor, nihayet resim, renklerle dolduruluyordu. Temel renkler, değişik tonlarda, kırmızı, koyu mavi ve sarı idi. Yeşil renk az kullanılıyordu.”²

Gerek duvar, gerekse kitap resimlerinde görülen kişiler, yuvarlak yüzleri, çekik gözleri, küçük burunları, başlık biçimleri, giyinişleri ve kadınsa saç örgüleri ile kendilerini belli ederler. Bu özellikleri, Horasan Selçuklularından kalan tabakların, Rûm Selçuklularından kalan fayans parçalarının resimlerinde de görürüz. Ayrıca, sayfa kenarlarını süsleyen kıvrım dallar ve çiçeklerle de Uygur kitap resimleri kendilerini belirtirler. Bu tarz sonraki asırlarda, Uygur bölgesinden uzaklara geçmiş, en güzel örneklerini XV. asır sonlarında ve XVI. asırda, Türkistan’da, Türkiye’de ve İran’da vermiştir. Turfan sanatında tabiat, fon olarak, şematik dağlarla gösterilmiştir ki, benzerlerini İlhanlı minyatürlerinde de görürüz.

Uygur devleti dağılınca bu sanat yok olmamış, yeni büyük bir devlet kuran Moğollar’da yaşamıştır. Moğollar zamanında birçok Uygur memurunun ve kâtibinin devlet dairelerinde çalıştıkları, Moğol hükümdarları *Argun Han*’la *Ghazan Han* zamanında yapılmış olan budist mâbetlerin Uygur mimarlarının eserleri olduğu, duvarlarının Uygur ressamı tarafından süslendiği bilinmektedir. *Ghazan Han*’ın islâmîliği kabulünden sonra bu eserler yok edilmiştir. Moğol hükümdarı Olcaytu Hudabende zamanında 1314 (Hicri 714) de yazılmış olan ve bu gün Londra’da *The Royal Asiatic Society*’de bulunan *Cami al - Tevarih*’deki minyatürlerin bir İran ressamı tarafından değil, Batı Asya’ya gelen bir Uygur ressamı tarafından yapıldığı, son yıllardaki incelemeler neticesinde açıklanmış bulunmaktadır³. Öbür yandan Mehmet Aga-Oğlu, bugün İstanbul’da Türk - İslâm eserleri müzesinde bulunan 1398 tarihli bir yazma antolojideki manzara resimleri vesilesiyle, 1314 tarihli - *Cami al - Tevarih* minyatürlerinin, bunlardan Hint dağları ve Boudha Ağacı gibi minyatürlerin konu bakımından *İran İkonografisine tamamiyle yabancı olduğuna* ve üslûp bakımından Ortaasya’ya öz bir karakter taşıdığına bakarak bir Uygur ressamının fırçasından çıkmış saymakta ve aynı hükme varmaktadır.⁴

Büyük bir renk zevki, dikati çeken saf bir çizgi ustalığı, Uygur ressamlarının iki özelliği olarak görünüyor. Bu hususu M. Jean Buhot şu satırlarla belirtir: “Cette Pureté un peu sèche qui nous semble assez caractéristique de l’art turc en tous pays...Les harmonies de couleur sont splendides et inattendues.”⁵

Gerçek bu olduğu, bir kıyaslamayı mümkün kılan, ne Part’lardan, ne de Sasani’lerden kalma resimli tek bir kitap veya yaprak bugün bilinmediği halde, Uygur sanatı İran sanatı sayılmıştır. Fransız Akademisi üyelerinden M. René Grousset, Turfan kazılarında Von Le coq’un bulunduğu IX. asra ait, beyaz cübbeli, yüksek serpuşlu Mâni din adamlarını gösteren minyatürler hakkında şu kesin yargıyı vermektedir: “Le caractère iranien de ces oeuvres est trop évident pour qu’il soit nécessaire d’y insister. Nous avons là les premières miniatures persanes connues, et il est intéressant de les rapprocher de certaines figures (d’ailleurs de même époque) des fresques abbâsides de Samarra.”⁶

M. Grousset, IX. asırdaki Samarra fresklerini de İran eseri sayıyor ki bu da tarihî gerçeklere uymaz. Çünkü annesi Türk olan Abbasi halifesi Mûtasım (833-842) ın Samarra’ya kendi-

2) Ugo Monneret de Villard, The Relations Of Manichaen Art to Iranian art (In A.U. Pope’s A Survey of Persian Art, Vol.III,p.1825)

3) Ernst Diez, Sino-Mongolian Painting and its Influence on Persian Illumination (In Ars Islamica,vol. I, Part II,MCMXXXIV)

4) Mehmet Ağa-Oğlu, The Landscape Miniatures of an Anthology Manuscript of the year 1398 A.D. (In Ars Islamica,1946,Vol.III, Part I,p.85).

5) Jean Buhot, La Région de Tourfan (In Histoire de l’Art,tome I,P.1356 Encyclopédie de la Pléiade,Paris 1961)

6) René Grousset,Les Civilisations de l’Orient, Tome III-La Chine, p. 170 -Paris 1930.

sini korumak üzere, Türk asker ve subayları için inşa ettirdiğini biliyoruz. Türk ressamlarının Türk askerleriyle birlikte Samarra'ya ve Bağdat'a gelmiş olmaları akla ilk gelen büyük bir ihtimaldir. Nitekim Monneret de Villard, arap yazarı Ibn Nedim (?-995) in, Fihrist'de verdiği bilgiyi, yani 946 ile 967 arasında, El Mûti'in halife bulunduğu sıralarda Mâni dinine mensup 300 ressamın Bağdat'ta çalışmış olduğunu hatırlatarak şu neticeye varmaktadır:

"The frequent communication between the Manichaens in Turkistan and those in Babylon, which was apparently the principal centre of the religion in the eighth and ninth centuries, certainly had some effect on the arts." 7

Öyle sanıyoruz ki René Grousset'yi ve daha başka sanat tarihçilerini yanıltan, Mâni'in kimliğinden gelmektedir. Sasanilerin tarihinde Mâni adında bir din kurucusunun adı geçer. Milâdi 216 tarihinde doğmuş ve 275 tarihinde, İran hükümdarı Behram tarafından derisi yüzdürülmek suretiyle öldürtülmüş olan Mâni hem İranlı, hem de ressam olarak anılır. Uygur'ların 762 tarihinde, Manichaeism dinine intisap ettiklerini yukarıda söylemiştik. İşte Uygur duvar ve kitap resimlerinin İranlılar tarafından yapılmış olduğu inancına bu tarihî olay sebep olarak gösterilebilir. Çünkü gene yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Partlardan ve Sasaniler'den kalma, mukayeseye imkân veren hiçbir kitap resmi yoktur.

Bu mesnetsiz yakıştırmalar bununla da kalmıyor. Aynı M. René Grousset, İran sanatının yanına bu defa Çin resim sanatını da koyarak Uygur resim sanatını, Çin-İran sanatının bir karması olarak görüyor. Şu satırları birlikte okuyalım: "De fait, l'art de Turfan, en dépit de series gandhariennes habituelles, nous apparaît surtout comme un art sino-iranien. La plupart des princes laïques ou des guerriers représentés sur les fresques bouddhiques de Bezekliq et de Murtuq et tels que M Von Le Coq les reproduit dans son magnifique album sur Chotscho s'avèrent, de dessin, de costume, d'armement et de type physique' moitié Sâsânides, moitié T'ang." 8

Eski İranlılardan kalma resim yoktu. Ama Çinlilerden, hele Uygur'ların Çağdaş olan T'Ang'lardan kalma resimler, uygur resimleriyle kıyaslanırsa, yukardaki benzetmenin hiç de yerinde olmadığı derhal anlaşılır. Hele Uygur Türklerinin tip olarak Sâsâniler'e ve Çinli'lere benzetilmesi, birgörüş bozukluğunun neticesi olmaktan ileri gitmez. Bizzat Uygur tiplerini gösteren resimler bu görüşe uymadığı gibi, Çin kaynakları da buna uymaz. Bu kaynaklar Uygur Türklerini küçük yapılı ve yuvarlak yüzlü olarak tanıtır. 9

Uygur medeniyetinin parlak devri, T'Ang'ların VII - IX. asrına tekabül eder. Bu çağdaşlığa ve aynı devirdeki Çin medeniyetinin ileri oluşuna bakarak, en azından aynı seviyede bulunan Uygur sanat eserlerini, ciddi bir incelemeye tâbi tutmadan, Çin sanatının mahsulü saymak, elbette ilmî gerçeklere uymaz. Netekim bugün California Üniversitesinde Çin Tarihi Profesörü bulunan Wolfram Eberhard, vesikalara dayanmak suretiyle, bu görüşün tam aksine, yani Uygur Türklerinin T'Ang devrinde Çin kültürünü ve sanatını tesiri altında bıraktığını ileri sürmüştür. Profesör, Çin edebiyatının Türk tesiri ile zenginleştiğini kaydettikten sonra Çin resmi hakkında şunları yazıyor: "As in poetry, in painting there are strong traces of Western influences... The most famous Chinese painter of the T'Ang period is Wu Tao-tzu, who was also the painter most strongly influenced by Central Asian Works." 10 M. Oswald Siren de, örnekler vererek uygur resminin Çin resmi üzerindeki tesirlerine işaret etmektedir. 11

7) Ugo Monneret de Villard, The Relations of Manichaen Art to Iranian Art. (In Pope's A Survey of Persian Art, Vol. III, p. 1827. Oxford University Press, London 1939).

8) René Grousset, Aynı eser, p.169

9) Jammes Russel Hamilton, Les Ouighours, d'après les documents Chinois, Paris 1955.

10) .W. Eberhard, A history of China, p. 197, London, 1950.

11) Oswald Siren, Central Asian Influences in Chinese Painting (In Arts Asiatiques, tome III, fasc. I, 1956, pp. 2,3,5,15,18)

Hiçbir sanat yoktan, kendi kendine varolmamıştır. Sanat alanında elbette tesirler, karşılıklı tesirler vardır ve daima var olacaktır. Yukarıdaki satırları nakletmekten maksadımız, uygur resminin ne eski İran, ne de Çin resim sanatına irca edilip, bu iki sanatın taklidi olmadığını belirtmek içindir. Çünkü tesirin yükselticiliğine ne kadar inanıyorsak, taklidin de o nisbette alçaltıcı olduğuna inanıyoruz.

Uygur sanat anlayışı, gerek Horasan gerekse Anadolu Selçuklularının sanatında devam eder. Selçukluların mimari unsur olarak kullandığı, kareden kubbe yuvarlağına geçişi sağlıyan üçgen ve sivri kemer Uygur yapılarından alınıp benimsendiği gibi, Selçuklu minyatürlerinde görülen kırmızı zemin, kenar tezyinatı gibi özellikler; kırmızı,koyu mavi ve sarı renklere gösterilen eğilim; kişileri paralel çizgiler üzerinde sıralama tarzı da Uygur resim geleneğine bağlanır. Bu resim anlayışını yalnız Büyük Selçuklu'ların Türkistan ve İran bölgesindeki atelyelerinde yapılmış eserlerde değil, hâkimiyetleri altında bulunan Mezopotamya bölgesinin atelyelerinden çıkmış resim eserlerinde de görürüz. Bu bakımdan Profesör Ernst Kühnel'in XIII. asırda Mezopotamya'da yapılmış olan minyatürleri önceleri *Bağdat Okulu* başlığı altında toplamışken¹², sonraları bunları *Selçuklu Minyatürleri* deyiimiyle karşılamasını yerinde buluruz.Profesör Pope'un A SURVEY OF PARSIAN ART(Cilt III) adındaki eserine yazdığı *History of Miniature Painting and Drawing* başlıklı bölümde bu değişikliği şöyle anlatıyor: "It has become the custom to gather together under the general inclusive rubric 'Baghdad School, a group of paintings that should rather be called Seljuq miniatures. The manuscripts in which these paintings appear undoubtedly derive from a number of different centres which may well have been at some distance from each other, but they were all within the Seljuq domains, and if the painters themselves were Persians or Arabs rather than Seljuq Turks, still they must have been working to the order of the Seljuq ruling class, so that the denomination *Seljuq* is doubly justified."¹³ Bu görüşü paylaşmamak mümkün değildir. Çünkü sanat eserleri, bir milletin yerleştiği ve hüküm sürdüğü coğrafi bölgelerin adıyla değil,o eslere can ve öz veren milletin adıyla anılır.

Selçuklular yalnız İran bölgesinde değil,Türkistan, Mezopotamya, Suriye ve Anadolu bölgelerinde de yaşamışlar, medeniyet kurmuşlar, eserler vermişlerdir. Selçuklu hükümdar ve büyüklerinin emirlerinde Türk ressamlarıyla birlikte çalışan diğer ressamlar ister İranlı, ister Arap olsun, bu hükümdarların zevklerine ve direktiflerine uyarak çalışmışlardır. Orta Çağ'da, her yerde ve her zaman bu böyle olmuştur.

Fakat ne yazık ki yukarıda bir yanlış düzelterek gerçeği belirten Prof. Kühnel, Selçuklu resmi ile birlikte İlhanî ve Timurî resimlerini de içine alan bölümü bir *İran Sanatı* kitabı için yazmış ve *Persian Seljuk Style* veya *Persian Seljuq Work* deyimleriyle de Selçuklu resim sanatını İranlı saymış, bir eliyle verdiğini öbür eliyle almıştır.

Bir yandan *Baghdad Okulu*'na Selçuklu demenin lüzûmuna kani olan Prof. Kühnel'in, öbür yandan - hiçbir eski İran minyatürü ortada yokken - Selçuklu İran üslûbundan bahsetmesi, olsa olsa Selçuklu'ları İranlı veya tamamiyle İranlılaşmış saymasıyla izah olunabilir ki bu da tarihî gerçeklere uymaz. Selçuklu sanatının Uygur sanatına bağlandığını biraz önce söylemiştik. Ama ne yapalım ki Profesör Kühnel de birçok Avrupalı meslektaşları gibi, değil yalnız Selçuklu'ları, Uygur Türklerini bile İranlı saymaktadır. Nitekim aşağıdaki satırlar bu görüşü belirtmektedir: "No example of Iranian book painting is known prior to the eighth or ninth century, and then we have only the fragments of Manichaean books recovered at Turfan, followed by another gap of three centuries without any material. Hence it is impossible to

12) E. Kühnel,La Miniature en Orient (Traduction Française de Paul Budry)Paris, s.d.p. 14-16

13) In A Survey of Persian art, Vol. III pp.1829-1830.

trace the history of Persian miniature painting of the Islamic period prior to the thirteenth century."¹⁴

Sasanî imparatorluğunun yıkılışından sonra (Milâdi 651) İran halkı ve bu arada İranlı soyundan ressamalar elbette toptan yok olmamış, yeni kurulan devletler içinde yaşamak ve çalışmak imkânını bulmuşlardır. O halde niçin bir İranlı üsluptan söz edilmiyor da bir *Persian Seljuq Style*'dan söz ediliyor?

Seljuq style deyiminin başına bir *Persian* kelimesinin getirilmesine sebep - çünkü başka bir izah şekli bulamıyorum - bazı konuların ve temaların eski İran tarihinden alınması ise, bu görüşü savunmak hiç mümkün değildir. Çünkü sanat eserinde *Konu*, sanatçının yaratıcılığına bir vesile olmaktan başka bir şey ifade etmez. Avrupanın bütün Rönesans ressamaları aynı konuları yorulmadan, bıkmadan işlemişlerdir.

Gerçek şudur ki resimde, Uygur resim sanatından ilham alarak yeni bir üslup yaratan Selçuklu'lardır. Moğol resim sanatı da Uygur ve Selçuklu resim anlayışını geliştirerek devam ettiriyor. Bu gerçeği de Prof. E. Kühnel'in bizzat kendisi belirtiyor, ve bugün Edinburgh Üniversitesi Kitaplığında bulunan 1307 (H.707) tarihli, Al-Birûnî'nin *Âthar-ı Bâqiya'sı* vesilesiyle şu sözleri söylüyor: "The figural compositions seem to combine the Seljuq tradition with Central Asiatic elements such as appear in Turfan paintings. This connexion may have been established in Persia by the Uighur secretaries employed in the Court Chancelleries of the first Mongol rulers."¹⁵

Şu sonuca varıyoruz: Selçuklu devrinde İranlı soyundan ressamaların varlığı kabul olursa bile, bunlar Selçuklu medeniyeti ile birlikte doğan, Türk ressamalarının yarattığı yeni bir üslûba uyarak çalışmışlardır. Çünkü Mogol ve onu takibeden Timuriler devrinde de resim sanatı büyük ölçüde gelişiyor ve Selçuklu üslûbuna yenilikler getirerek orijinal eserler veriyor. Şimdi soruyoruz: Birbirini takibeden Selçuklu, Mogol ve Timûri devletlerinde, bu devletlerin etnik ve siyasi karakterlerine uyarak gelişen, gelişirken farklılaşan resim üslûplarını, kendi geleneklerini devam ettirmesi gereken, değişmez karakterli İran sanatçılarına nasıl atfedebiliriz? İki şıktan biri: Ya İranlı ressamalar ne ise öyle kalmışlardır, o halde devletten devlete farklılaşan yeni üslûplarla onların hiçbir ilişkisi yoktur, ya da kurulan yeni medeniyet çevrelerinde, yeni üslûba uyarak çalışmışlardır, bu takdirde de İranlılıktan gelen kişiliklerini kaybetmişlerdir.

14) E. Kühnel, aynı yazı (In a Survey of Persian Art, p. 1829)

15) Aynı eser aynı cilt. p.1833

BUDDHA TANRIYI REDDETMİYOR MU?

Doç. Dr. Abidin İTİL

Hindistan'la Hindistan dışı ülkeler arasında birtakım kültürel münâsebetler kurmak, ilgililerle anlaşmalar imzalamak ve eskiden kurulmuş münâsebetlerin gelişmesini sağlamak üzere, bu memlekette, ilk kuruluş tarihi olan 1950 yılından beri, ilmî bir merkez (ICCR.)⁽¹⁾ faaliyet hâlinindedir. Hindistan Millî Eğitim Bakanının bizzat başkanlığını yaptığı bu merkez tarafından üç ayda bir (Ocak, Nisan, Temmuz ve Ekim) olmak üzere çıkarılan Indo-Asian Culture adlı dergide (Cilt V, s. 2), Hint bağımsızlığının ünlü kılıcsız mücâhitlerinden ve genç Hindistan Cumhuriyetinin unutulmaz kurucularından biri olan Mahatma Gandhi'nin, Buddhizm Nirvâna'sı hakkındaki düşünceleri yayınlanmış bulunmaktadır⁽²⁾. Gandhi burada, bugüne kadar düşünüldüğü ve kabul edildiğinin hilâfına olarak, Buddha'nın bir bakıma theist sayılabileceğini göstermeğe çalışmaktadır. Gandhi'ye göre, Buddha gerçek tanrıyı değil, onun yaşadığı devirlerde Brahman'ların vasıflandırdıkları bir tanrı tipini inkâr etmişti. Ona göre, Buddha'nın havsalasına sığdıramadığı şey, kulları tarafından zarar görebilecek, bir yapmış olduğundan ikinci def'asında pişmanlık duyacak, alel'âde bir yer yüzü kralı gibi birtakım hediyelerden, dalkavukluklardan hoşlanacak, aldatılabilecek, bir takım zâafları ve düşkünlükleri bulunabilecek bir tanrı tasavvuru ve kabûlü idi; kendi yaratmış olduğu bir hayvana ait kanın akıtılmasından memnûn kalacak, vecde gelecek bir tanrı karakterine ve böyle bir tanrının propagandasına karşı idi ki Buddha içten bir isyân duymuştu. Gandhi'ye göre, Buddha'nın Nirvâna'sıyla, o zamana kadar haksız olarak gaspedilen Beyaz Taht'tan gâsıp bir tanrı indirilmiş ve gerçek tanrı, lâıyık ve hakkı bulunan mevkiye, yeniden, yükseltilmiş ve oturtulmuş (re-instated) oluyordu.

Genel olarak kabûl edilen anlam ve vasıfta bir tanrı tanımadığı için Buddhizm'e dinden çok bir felsefe sistemi gözü ile bakmak isteyenlerin⁽³⁾ yanında, Mahatma Gandhi'nin bu şekilde bir fikir ileri sürmesinde, muhakkak ki, onun içinde doğup büyüdüğü âilesinin, âilece mensûbu buldukları mezhebin, onun karakterinin teşekkülünde büyük rolü olan hayât mücâdelelerinin ve bu mücâdeleler sırasında karşılaştığı çeşitli karışık problemlerin çok büyük tesiri olmuştur. Gerçekten Gandhi'nin din konusu üzerindeki görüşleri çok karakteristiktir. Buna, onun politika sâhasında karşılaştığı birtakım zorlukların tesirini de ilâve edersek kendisini anlamakta daha az zorluk çekeriz.

Bir yerde Hindistan'dan söz açıldı mı, çoğu kere, birtakım eski râcalıklarla, göz alıcı ve rengârenk ipeklî kaftanlara bürünmüş, elmeslara incilere gömülmüş Mahârâcalar, birbirine uymayan çeşitli hayât seviyelerinde yaşayan çeşitli kast mensûbu insanlar, fil dışı oymacılığında ki mahâret ve ustalıklı işlenmiş, öğretici, ince nüktelerle dolu, sincaplı maymunlu, papağanlı ceylanlı güzel masallar âlemi de birlikte hâtıra gelir. Aynı şekilde, bu yarım ada insanların asırlardır devam edegelen çetin mücâdelelerden sonra kazandıkları hürriyetlerini, ve bunun mes'ut bir neticesi olmak üzere, genç Hindistan Cumhûriyetinin kuruluşunu da

1) Indian Council for Cultural Relations.

2) S.141.

3) Dods, M. Muhammed. Buddha and Christ. London 1887, s180; Percheron, M. (Rassat, J. tercümesi) Buddha in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.1958,s. 38-40.

Mahatma Gandhi'siz düşünmeğe imkân yoktur. Millî Hint tarihinde muhakkak ki Gandhi'nin müstesnâ bir yeri vardır. Artık o, Hint kurtuluş tarihi için bir sembol olarak kalacaktır..Onu değil yalnız Hintlilerin kendileri, bütün dünya böyle tanır ve böyle anar..

Maharashtra eyâleti halkından Godse adında katı vicdanlı ve mütaassıp bir Hindûnun amansızca sıktığı (30.Ocak.1948) kurşunlarla gözlerini hayâta kaparken, bu insanlık ve hürriyet âşığı insanın, son nefesinde hai Ram dedikten sonra Allah'ın adını anmış bulunduğunun (4) gerçekte ne derece alâkası olduğunu, kesin bir şekilde, bilmiyorsak da; onun, kendi halkını kalkındırmak, ona bağımsızlığını ve sonra da eğemenliğini kazandırmak uğrunda,ve bunun için de, Hindistan yarım adasında yaşamakta olan insan kütleleri arasındaki her türlü fikir, kanaat,din, mezhep ve dil ayrılıklarını bir arada bağdaştırmak ve birbiriyle uzlaştırmak yolunda, tam bir feragâtla, hiç bir şahsî zaafa kapılmadan, küçük birtakım hesaplara iltifat etmeden, var kuvvetiyle çalışmış ve neticede hayatını bu yolda feda etmiş olduğunu bütün açıklığı ve teferüatıyla görmekteyiz. Sevenleri olsun, sevmiyenleri olsun, ona herkes“inanmış ve inandığını yapabilmiş adam,, demeye mecbûr kalmıştır.

Gandhi'yi sevmiyenler veyahut beğenmeyenler, dikkat edilirse, daha çok onu kendi aşırılıklarına ve emellerine uyduramayanlar veya onu öyle göremiyenlerdir: Hiç bir din, dil ve ırk ayrılığı düşünmeden insanlar, özellikle Hint halkını bir bütün olarak ve aynı hak ve seviyede kabûl ettiği ve böyle bir zihniyetle kendi ideal savaşıma sarıldığı içindi ki, karanlık vicdanlı bir Godse'nin insâfsız kurşunlarına kurban gidiyordu; ama bu kâtilin, işlediği cinayetin hesabını hakim karşısında verirken söylediklerine bakarsanız Gandhi Hinduizm'in kurtarıcısı olmak şöyle dursun mükemmel bir Hinduizm hâini idi. Hint halkını Karl Marx'ın ve Lenin'in peşine takmamış olmasından dolayı elbet ki kendisine kızanlar ve “Hinduizm'in tanınmış aldaticısı,, adını takanlar (5) çıkacaktı. Bağımsızlık savaşları sırasında, Gandhi'nin, Hintlilerden daha çok İngilizler tarafını iltizâm etmiş ve Hint milliyetçilerini mütemadiyen oyalamağa uğraşmış olduğunu iddia edenler bile oldu (6).

Gandhi, hukûk tahsilini İngilterede bitirdikten ve avukatlık yetkisiyle mamleketine döndükten sonra, Hindistan'da doğduğu yer olan Porbandar'da büyük bir ticarî firmanın mümessili ile bir anlaşma yapmış ve hemen güney Afrika'ya gitmişti. Genç avukat ilk meslek hayatına böyle başlarken daha 24 yaşlarında bulunuyordu. Esas mesleki olan hukûkla birlikte, ve belki de ondan bir ölçü daha ileride, kendisini birtakım ağır ve bir okadar da elzem vazifelerin daha beklemekte olduğunu Gandhi bu ilk günlerden itibâren idrâk etmekte gecikmedi. Afrika'da şahidi olduğu manzara şu oldu; yerli zincileri ve sonradan Afrika'ya götürülerek çalıştırılan Hintliler, beyaz derili Avrupalılar tarafından çok hakir görülüyorlardı.Bu Gandhi'yi çok müteessir etmekteydi. Renginin koyuluğu dolayısıyla, kalmak için baş vurduğu otellerden kendisi de bir kaç def'a koğulmuştu. Satın almış olduğu birinci mevki bileti elinde olduğu hâlde, koyu derili olduğu için, bir çok def'alar onu trenlerde ve o devirin posta arabalarında oturduğu yerinden kaldırmış ve yerine açık derili Avrupalılar oturtulmuşlardı. Bir def'asında, vazife icâbı girdiği mahkeme salonunda, başındaki sarığını çıkarması için kendisine yapılan çok haşin ve fazlasiyle haysiyet kırıcı ihtâr onu çok derinlerden yaraladı: beyazlar koyu derilileri insandan saymamaktaydılar.

Gerçi Gandhi, o günlerde Hindistan'da çıkan gazete ve mecmualarda bu durumu, acı bir ifâde ve bütün hukûkî, ahlâkî ve insanî cephelerini açıklamak suretiyle umumî efkâra

4) Eaton, J. (Gandhi, Fighter Without a Sword; Sofi Huri tercümesi) Gandhi, Kılıcsız Mücahit. İstanbul, 1961, s.216

5) Wolff, O. Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild: Ramakrishna, Gandhi, Sri Aurobindo. Hamburg 1957, s. 52.

6) Ruben, W. Einführung in die Indienkunde. Berlin 1954,s.343 v.d.

duyurmak için çok uğraştı. Ne yazık ki, Afrikadaki durumda hiç bir değişiklik olmuyordu; her şey eskisi gibi devam ediyordu. Gandhi için mücadele hayatı işte bu günlerden itibaren başlıyordu. Onun kanâatına göre böyle bir mücadelede zafer kuvvette veya kılıçta değil, hakka ve hakkaniyete dayanmaktaydı. Ve bu günlerden itibaren ki Gandhi'yi, kendisine şiar olarak "hak ve hakkaniyette ısrar (Satyāgraha),, yolunu seçmiş görürüz (7). Ona göre biricik çıkar yol bu idi. Ve bilindiği gibi, bu yolunda o muvaffak da olmuştu.

Muvaffak olmuştu, çünkü gün geldi kendisinden, bizzat beyaz derililer, "İsâ peygamberin, çoktandır unutulmuş, kısmen ise inkâra bile uğramış olan kutsal öğütlerini, bütün bir Batı dünyasına yeniden hatırlatabilmiş olan ermiş insan,, diye bahseder oldular (8) Hattâ onun bu insan üstü gayretlerini "İsa dini ölçüsünde yaralara ilaç, ve belki de bir bakıma ondan da üstün,, sözleriyle vasıflandıranlar çıktı (9).

Gandhi'nin, Kast itibarıyla üçüncü sınıfa (Vaişya), yâni hayatları genel olarak sulh ve sukûn içerisinde geçen tüccârlar ve iş adamları sınıfına mensûp olması dolayısıyla, yumuşak tabiatlı ve şiddet aleyhtarı (Ahimsa) bir şahsiyet olduğu fikrini acele ile kabul etmek (10) pek yerinde olmasa gerektir. Bunu böyle kabul edersek Buddha'nın mutlak quietisme'ini izâh etmek çok zorlaşır. İyi bilindiği gibi, Buddha soyca bir prensti. Krallar, prensler ve büyük kumandanların ise eski Hint an'anesinde teşkil ettikleri Kast, ikinci yâni savaşılar (Kshatriya) Kast'ıdır (11).

Gandhi'ler âilesi, bugün de Hindistan'da çoğunluk dini olan Hinduizm'in Vishnuit'ler koluna mensuptu. Vishnuizm'de baş tanrı Vishnu'dur; ve inanca göre Vishnu, zaman zaman ve yer yüzü insanların başları dara geldiğinde, kahraman insan veya başka bir şekilde yer yüzüne iner (avatâra). Hint mitolojisi içerisinde geçen çok sayıda Vishnu avatâra'larından Hari ve Râma kahraman adları başlıcalarıdır. Hinduizm'in ikinci bir kolu da Şivaizm'dir. Tanrı Şiva ise, Vishnu'nun tersine olarak, çok hareketli, canlı, coşkun ve çılgın dansları ile varlığa hükmeden bir tanrı tipidir. Tasvirlerinde onu daima karısı Pârvatî ile bitişik, sarmaş dolaş ve zevk hâlinde görmekteyiz (12). Tam mânâsıyla erotik bir karakter; Tanrı Vishnu'nun mutlak sükûtuna ve ağır başlılığına karşılık Şiva'da daha çok yıkıcılık ve yakıcılık unsurları hâkimdir.

İdeal ve halkı tarafından çok sevilen bir hükümdâr, örnek bir âile reisi veya çok üstün meziyetleri nefsinde toplamış bir insan tipi tasvir etmek icabettiği zaman klâsik Hint şair ve edipleri daima prens Râma'yı örnek gösterirler. Yirmidört bin beyitlik büyük Hint halk destanı Râmâyâna baştan başa bu kahraman prensin ve sâdik karısı Sîtâ'nın hayat hikâyesi ve övgüsü ile doludur.

Hari ve Râma gibi üstün karakterli ve yarı-tanrı kahramanları, dünya nizamını ve insanlık saâdetini derin bir sükûn ve ağırbaşlılık içerisinde yöneten ve koruyan tanrısıyla Vishnuizm'in Gandhiler âilesi üzerinde çok müsbet ve derin te'sirler icrâ etmiş olduğu inkâr kâbul etmez bir hakikattir: Hint mitolojisinde (13) nizam, hukuk ve dinin mümessili olan Dharma, "şiddetsiz,,

7) Satya=gerçek, doğru; āgraha=ısrar, ayak direme.

8) Wolff, O.s 52.

9) Aynı yer.

10) Aynı eser s. 69.

11) Smith, V.A. The Oxford History of India. Oxford 1923, s51.

12) Raghuvamşa (Kâlidâsa) I, 1= sampriktau.

13) Dowson, J.A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London 1953.

14) Gandhi, M. K An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth. Ahmedabad 1945, s197.

15) Wolff, O. s. 70; Schubring, W. Die Jainas. Tübingen 1927, s.21-2.

liği temsil eden Ahimsā'nın kocasıdır; ve bunların ikisinden Nara ile Nārāyaṇa adlı iki oğlan çocuk doğar. Herhangi bir Sanskrit lügat kitabına bakmak suretiyle, bu iki adın aynı zamanda tanrı Vishnu için de kullanılmakta olduğunu öğrenmek zor değildir. Şayân-i dikkattir, burada, Gandhi'nin genel olarak davranışı ile, yukarıdaki mitolojik rivayet arasında kuvvetli bir benzerlik vardır: Gandhi de, bütün varlığı ile bağlı görüldüğü hak ve hakkaniyeti, nizamı (Dharma), kendi şiddetsizlik (Ahimsa) prensipi ile birleştirerek, onun üzerinde işliyerek Hint bağımsızlığının sağlanmasına, gerçeğin doğmasına çalışıyor.

Gandhi'nin din hakkında söylemiş olduklarını bir bütün olarak ele aldığımız zaman, kendisinde bir Karma-Yogin edâsı sezmemeye imkân yoktur. Her Karma-Yogin gibi o da, içinde bulunduğu hizmeti tam olarak yerine getirmek suretiyle kendi tanrısı içerisine çekilmek ve tanrısına kavuşmak (Yoga) gayretindedir. Bunu kendisinden dinliyelim: Gandhi diyor ki (14) "Eğer ben bugün kendimi bütün varlığımla cem'iyetimin hizmetine vakfetmiş durumda isem, bu benim, gerçek âleme kavuşmak için taşıdığım kuvvetli arzudan ileri geliyor. Tanrının gerçek olarak kavranabilmesinin ancak vazife görmek (Karman) yolu ile mümkün olabileceğine inandığım içindir ki din olarak, kendime hizmet ve vazife dinini seçtim; ve vazifem de Hindistan'a karşı olan vazifedir,,. Fakat, diyor, bu vazifeye ben kendim koşmuş değilim, bu işte bende istidât olduğu için vazife kendisi bana geldi.

Karma-Yoga ekolünün öğrettikleri de bundan başka bir şey değildir.

Mahatma Gandhi'nin annesi Putlibāi ile babası Karamçand'ın da çok aydın, halim selim, kendi din ve mezheplerinden olmıyanlara karşı da saygı besliyen ve imâni bütün kimseler oldukları anlaşılıyor. Vishnuit oldukları hâlde, sofralarında zaman zaman Cayna dini rahiplerini ağırladıkları ve fırsatlar düşürerek bunlarla birtakım dinî mevzûlar etrafında konuşmalar ve münâkaşalar yaptıkları bunu gösteriyor. Cayna dininde de aşırı ölçüde ferâgat, diğer-gâmlık ve şiddetten kaçınma müeyyideleri vardır. Bu dine intisâbedeceklerin peşinen sekiz yasağa riâyet edeceklerine dair yemin etmeleri şarttır: bir cana, hangi şartlar dâhilinde olursa olsun kıymamak, hangi şartlar dâhilinde olursa olsun yalan söylememek, başkasına ait bir şeye hiç bir suretle sahip çıkmamak ve aslâ cinsî münasebetlere yaklaşmamak işte bunlardan bazılarıdır (15).

Çocukluk adıyla Mohandas, son olgunluk ve hizmet devresi adıyla ise Mahatma Gandhi işte böyle bir hava, terbiye, muhit ve inanç çevresinin yetiştirdiği ve geliştirdiği bir insandır. Din hakkındaki kanâatlarını açıklarken Gandhi için filozof ve dindar bir siyaset adamı, veya, siyasî bir felsefe ve din adamı terimlerinden arzu ettiğinizi kullanabilirsiniz (16). Ona göre, istisnâsız olarak, bütün inançlar tek ve aynı bir kaynaktan gelmişlerdir. O diyor ki, "Tanrı, inanç sahibi olan herkesin malıdır; öyle ki, atheist olanların atheizm'ini bile tanrı kabûl etmek icâbeder (17). Bir defa, başka dinlere ait olan kutsal yazıları da, ama o dinlere inananların gözü ve inancıyla okuyup kavramasını ve değerlendirmesini becerebilseydik, görecektik Hi aslında bütün dinler tek bir ana inanca dayanıyorlar ve hepsi de insan oğluna yardımcı olmak ve onu ışığa çıkarmak bakımından ortak bir karakter taşımaktadırlar (18),,

16) Bütün ömrü çetin mücadelelerle geçmiş olan Gandhi'de, şayânı dikkattir gayet ince bir ruh ve tamamiyle modern anlamda bir san'at zevk ve telâkkisi vardır: san'at san'at içindir kanısını hoş görmiyen Gandhi Batılı san'atkarları tabiatı taklitçilik ve daha çok toprağa gözlerini dikmiş olmakla yerdikten sonra, Hintli san'atkarları ilham yolu ile san'at eseri meydana getirmek ve insan oğlunu semâlara yükseltmek istemek vasıfları ile över (The March of India; Cilt XV. Nr. 2 1963, s.10).

17) All Men are Brothers, Life and Thoughts of Mahatma Gandhi, as told in his own words. UNESCO. Switzerland 1958, s. 58.

18) Aynı eser, s.61.

Bu bakımlardan, Buddha'ya tanrıyı inkâr ediyor demenin büyük bir hatâ olacağına ve bunun, Buddhizm'in ana doktrinine çok aykırı düşeceğine kanâat getiren Mahatma Gandhi, "Buddhizm'de,, diyor "Nirvâna'yı büsbütün yanarak ortadan kaybolmak anlamında almamak icâbeder. Nirvâna'da, bizde mevcûd olan düşük değerler, kötü taraflar ve günâhlar yanar ve kül hâline gelirler. Meselâ Nirvâna'yı, ateşte yakılmış bir kadavradan arta kalmış siyah kömürlere benzetmek doğru değildir. Nirvâna geri kalan kısım; gerçekten benliğini bulmuş ve sonsuzluğun kalbine sığınabilmiş olan bir ruhun ölmez saâdetidir (19),,.

Gandhi'nin yaptığı gibi, tanrı kavramını bir kurtuluş mertebesi, bir kötülüklerden sıyrılma durumu, veya ferdin ideal bir varlığa kavuşması, onunla birleşmesi (Yoga), o varlık içerisinde yok olması gibi anlamlarda kâbul etmek mümkün olsaydı, o zaman belki Buddha'nın Nirvâna' siyle Gandhi'nin tanrı tasavvuru arasında her hangi bir benzerlik akla gelebilirdi. Ancak, tanrı deyince hatırlara, her şeyden evvel: teşebbüs kuvveti olan ulu bir varlık, iyiliği, iyileri seven ve koruyan, topluma düzen veren, yenilmez ve ölmez bir kudret geleceği için, böyle bir tanrı ile Buddha'nın Nirvâna'sı arasında her hangi bir ilgi aramak yersiz olur. Ve Gandhi'nin "Buddha'nın Nirvâna'sıyla,, "gerçek tanrı lâyıki ve hakkı bulunan mevkiye, yeniden, yükseltilmiş ve oturtulmudur,, yollu sözlerinin, görüldüğü ki sağlam bir mesnedi yoktur. Çünkü Buddha'nın kendisi, Nirvâna terimi ile teşebbüs kabiliyeti olan bir varlığı işaret etmiş değildi. Buddha hiç bir zaman, Nirvâna-veya onun keşdi terimi ile Arhat'lık mertebesi- şunu yapar, bunu eder veya yapmağa ve etmeye muktedirdir dememiştir. Gandhi, fert üzerindeki vazifenin ve işin kusursuz bir şekilde ikmâli neticesinde erişilebilecek ideal bir sonucun, Yoga'nın, tasvirini ile uğraşırken; Buddha, doktriniyle, bizzat bu işlerin ve çeşitli sonuçları doğuran vazifelerin ortadan kaldırılmasını istiyor. Ona göre, ferdin bütün çektikleri bu doğma-yaşama-ölme zincirindedir. Bu zincirin koparılmasına çalışılmalıdır. Buddha'ya göre, bu doğup ölme zinciri (samsâra) kopmadan ferde rahat yoktur. Buddha tanrı konusunu sükûtle geçmiş değildir. Buddha diyor, tanrılar da nihayet aynı kanuna tâbidirler; ister yer altında ister gök yüzündeki tanrılar olsun, onlar da bir hayât sürmeğe ve sürdükleri hayâtın tatlı acılı meyvelerini tophyarak tekrar tekrar doğup ölmiye mahkûmdurlar; onların ayakları da hırs ve arzu denen zicirlerle pırangalı bulunuyor (20).

Kelime olarak "sönmüş, yatışmış, batmış,, gibi anlamlara gelen Nirvâna'yı (21) açıklamak üzere Buddha, diğer birçok misâller arasında, âmâ bir insan misâlini de zikreder: meselâ der(22), anadan kör olarak doğan birisini tasavvur ediniz. Bu adam ne siyahı ne beyazı, ne maviyi ve ne de sarıyı birbirinden ayırt edebilecek ve görececek durumdadır. Onun için düz olanla düz olmanın hiç bir farkı yoktur. O ne semâdaki güneşi, ne ayı ve ne de yıldızları görmüştür. Bir gün ona birisi gelse ve beyaz, temiz ve lekesiz gömleğin çok hoş bir şey olduğunu ve giyince çok güzel göründüğünü ona söylese; kör insan böyle bir gömleği almak istediği zaman fena bir satıcı ona sokularak yağlı isle kirletilmiş bir gömleği ona satsa. Kör bilmeden bu gömleği giyecek ve onu güzel bilerek ötede beride sevinçle dolaşacaktır. Bir zaman sonra körün gözü tedavi yoluyla iyileşir de kör görmeye başlarsa o zamana kadar, beyaz, temiz ve lekesiz bir gömleği var zanniyle duyduğu muazzam sevinç nasıl birden bire yerini kedere, utanca ve hiddete terkedecektir. O âna kadar sevgi ve minnattarlık hisleriyle bağlı bulunduğu kötü kalpli satıcıya nekadar da düşman kesilecektir. Ama o, bu hiyleli ve kötü ruhlu adamın şerrinden kurtulduğu için de ayrıca büyük bir sevinç içerisinde . Tadına doyulmaz bir sevinç, fırtınalardan kurtularak sahile ayak basabilmişlerdeki sevinç. İşte Nirvâna budur. Nirvâna'yı ağır bir hasta-

19) Indo-Asian Culture. s.141.

20) Grimm, G. Die Lehre des Buddha. München 1925, s. 101.

21) nir+vâ=sönmek, yatışmak, batmak (güneş!).

22) Grimm,G. s. 360- 3 ; Schmidt,K. Buddhas Reden.1961(Rowohlts Klassiker Nr. 87,88), s.213.

lık atlatmış bir kimsenin, eski müziç hastalığını her hatırladıkça duyacağı ferâhlık, rahatlık ve saâdet hissine benzetebiliriz.

Buddha'ya göre Nirvâna -başka bir deyimle Arhat'lık derecesi- bir kaynağı olmyan, şekil değiştirmemiş olan, birçok unsurlardan meydana gelmemiş bulunan bir durumdur. Bu saydıklarımızın üstünde bir durum! Yaşadığımız sürece bir takım işler işleriz. İşlerimizin mahiyetine göre ya cezalarını çeker, ya da mükâfatlarını toplarız. Bu cezâlar veya mükâfatlar neticesindedir ki fert boyuna doğar ve tekrar ölür (tenâsuh!). İşte bu yıpratıcı ve üzücü devri-daimden kurtulmak icâbetmektedir. Kişi, beş duyu organının dış âlemden getirdiği türlü etkilerin esiri kaldığı sürece, yağlı isle kirletilmiş bir gömlek giyen ve fakat, görmediği ve bilemediği için, onu beyaz, temiz ve lekesiz sanan bir kör insan gibidir. Buddha'nın verdiği öğütleri dinlemek suretiyle Nirvâna'ya kavuştuktan, yâni gözlerden kara bilgisizlik perdesinin kalkmasından sonradır ki o, ey vah !.. demek ki şimdiye kadar duyu organlarım beni boyuna aldatmış, durmuşlardır...diyecektir.

Nirvâna, zincirleme devam eden doğup ölmelerin, sebeplerle neticelerden ibâret olan bütün bir hayâtın durması ve sönmesidir; şiddetli arzûlar, nefret hisleri ve bilgisizce davranışlardan müteşekkil bir hayat! Ferdin bu hayât akışı üzerinde hiçbir etkisi yoktur; o da kendini bu akıntıya kaptırmış durumdadır. Akıntının kesilmesiyle ferdî varlık da ortadan kalkar. Şiddetli arzûlar, nefret hisleri ve bilgisizce davranışlar, bir kandil alevini besliyen ve yaşatan yağa benzer: yağın kestiniz mi alevdeki ışık da söner gider.

Görülüyoy ki Buddha, Nirvâna ile bir bitiş ânını tespit ediyor, veya hastanın, nekâhat devrinde, eski hastalığını her hatırına getirdikçe duyduğu ruh âlemini tasvire çalışıyor. Hiçbir sözünde o, Brahmanlar tanrıyı yanlış anladılar, gerçek tanrı o değildir budur, dememektedir. Onun ölçüsüne göre, tanrıların yaşamakta oldukları âlemde de, gerçek saadet yoktur. Tanrıların da saadete ihtiyaçları vardır. Binaanileyh, Buddha'nın Nirvâna'sıyla "gasıp bir tanrı Beyaz Tahttan indirilmiş ve gerçek olan tanrı, lâıyık ve hakkı bulunduğu mevkiye, yeniden, yükseltilmiş ve oturtulmuştur"⁽²³⁾, diyemeyeceğiz.

Belki, ideal olarak kabûl ettikleri bir amaca varmak ve o kusursuz saâdet âlemi içerisinde kaybolup gitmek bakımlarından Mahatma Gandhi ile Buddha arasında bir şekil benzeliği tespit etmek mümkündür. Ancak, bu bir şakil benzerliğinden ileri geçemez. Nirvâna için hiç bir zaman bir fonksiyon bahis konusu değildir. Gandhi'nin kavuşmak için gayret sarfettiği tanrı ise, omnipotens, her şeye kadir, hak ve hükûkun kurucusu, kısacası, her şeyin üstünde ve ölümsüz bir kuvvet, yâni bütün theist'lerin kabûl ettikleri bir tanrıdır.⁽²⁴⁾

Buddha tanrıları da Nirvâna'ya muhtaç kabûl eder. Gandhi, Kast sisteminin ilgası için yaptığı savaşında dokunulmazlar (Çaṇḍâla v.s) sınıfına mansûp kimselere, tanrı Hari'nin çocukları anlamında, Haricana adını verirken⁽²⁵⁾, Buddha, benim için diyor bütün Kast mensûpları birdir: birer anneden doğma olduktan, ve hangi Kast'a mensûp olursa olsun ölünce birer meyit ve dokunulması mekrûh bir cisim sayıldıktan sonra, prensle derviş veya sığırtaç arasında ne fark olabilir; benim güzümden bir Brahman'la bir dokunulmaz arasında hiç bir fark yoktur. Her sınıf mensûbu insan mutlak olan saâdete, Nirvâna'ya kavuşmağa ve Arhat olmağa namzettir⁽²⁶⁾. Gandhi için tanrı katı ve bu kata erişerek onun içerisinde yok olup gitmek saâdeti büyük bir ideal iken, Buddha tanrılara tanrılıklarından sıyrılarak Arhat'hğa yükselmelerini ve Buddha olmalarını tavsiye eder.

23) Baş tarafa bakınız.

24) Genel olarak "tanrı,, kavramından anlaşılın da budur: St. Anselm: id quo maius cogitari non potest (ERE.XII,261).

25) Wolff, O. s.69.

26) Köppen, G.Fr. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin 1906, I, s.128.

DIE MODERNISIERUNG DER TÜRKEI UND DIE PIONIERE DER MODERNEN TÜRKISCHEN DENKER

Hilmi Ziya ÜLKEN

Bevor ich meinen Vortrag beginne, möchte ich Herrn Prof. Rosenmayer meinen Dank aussprechen, der mir den Vorschlag gemacht hat, hier vor Ihnen zu sprechen.

Da mein Aufenthalt in Wien von kurzer Dauer sein wird, so werde ich Ihnen nur aus dem Gedächtnis heraus einen kurzen Umriss dieses Themas vorbringen müssen.

Vor allem handelt es sich hier um die Neugestaltung der zeitgenössischen Weltzivilisation am Anfang unseres Jahrhunderts, insbesondere die der europäischen Zivilisation.

Zugleich stellen wir in dieser Periode eine grundsätzliche Veränderung in den Abendländern fest. Unter dem Einfluss sich sehr rasch entwickelnder Technik hat sich das Antlitz der fortgeschrittenen Völker vollkommen umgeändert. Der entscheidende Sieg des Kapitalismus, der die unterentwickelten Länder wirtschaftlich und sogar politisch befallen hatte, hatte die Erweiterung des Imperialismus und allmähliche Kolonisierung der Morgenländer als die unvermeidliche Folge gehabt.

Einige Vertreter dieser technischen Zivilisation behaupteten, ihr seelischer Reichtum stamme von ihrer Vorkultur (griechische Logos) und christlichen Geist her und ihrer Überlegenheit, aus diesen beiden Ursprüngen.

Es scheint mir, diese Behauptung sei ganz unbegründet und mit verschiedenen widersprechenden Betrachtungen versehen.

Vor allem muss ich auseinandersetzen, dass die europäische Kultur nicht einfache Versöhnung ist des Paganismus mit dem Christentum, sondern sie ist entstanden aus den tiefgreifenden und längeren Streiten zwischen diesen beiden Wurzeln.

Der kritische Sinn des Renaissancegeistes bildet einen sehr ausdrucksvollen Zeugen zu diesem oben erwähnten Streit. Da die moderne abendländische Sittlichkeit des letzten Jahrhunderts, in mannigfaltiger Art sich zusammensetzenden Ursprüngen herrührt, so weist es auch es auch keine volle Ganzheit und Homogenität auf.

Weder die griechische Gerechtigkeit, noch die christliche Liebe (Mildtätigkeit namentlich Caritas von Augustinus und Agape des Frühchristentums, können auf keinen Fall mit der auf erbarmungslosem Lebenskampf beruhenden modernen Sittlichkeit auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden.

Unsere kritische Periode hat sich von diesen beiden Grundgedanken der Mittelmeerkultur in gleichen Massen entfernt. Dabei ist es unter Mittelmeerkultur, von den Zweigen der jüdischen Religion stammenden beider weltweite Religionskultur, namentlich die Christliche und Islamische Kultur zu verstehen.

Trotz des sie trennenden sechs Jahrhundert langen Zeitraumes haben diese beiden Religionen innerhalb der gleichen Zivilisation glaubenmässig sich gegenseitig bekämpft, dagegen vom Standpunkt der Zivilisation aus, aufeinander wechselwirkend, sich nebeneinander fortentwickelt. Unter diesen Umständen kann man von Sittlichkeitsentwicklung in eigentlicher Sinne

nicht sprechen. Wie es Oswald Spengler in seinem Werk "Untergang des Abendland" prophezeite, finden wir auf der Schwelle des 20. Jahrhunderts einige Zeichen, die auf die nicht Entartung mindesten Erniederung der modernen Zivilisation hindeuten. Selbstverständlich sind hierzu auch Gegenzeichen und Argumente vor handen.

Grobheit und Roheit einerseits, Armut und Schwäche andererseits bereiteten für die Zukunft der wenig entwickelten Völker aussichtsreiche Möglichkeit. Dies ist der Anti-imperialismus, der für unsere Zeit eine hoffnungsvolle Dämmerung geworden ist. Dies stellt die Verständigung der Völker dar, anders gesagt ist also dies die Konföderation selbst.

In welchen Regionen sollen wir diesen Gedanken suchen? Bevor die Völkerverständigung zustande kam, sehen wir die Geburt dieser Gedanken hintereinander in zwei Regionen. Das sind österreichische und ottomanisch-türkische Kaiserreiche. Trotz der Spannung Zwischen den beiden Kaiserreichen, besaßen beide die gleichen Eigenschaften und Charakter. Sie hatten nich eine aggressive Oberherrschaft auf kolonisierte Völker gegründet, sondern sie gründeten eine eidgenössische Union bestehend aus den Völker von verschiedener Herkunft und verschiedenartigem Glauben und Kirchengemeinschaften. Sie erkannten Ihren Untertanen weitgehende Freiheiten an. Das Verhalten beider eidgenössischen Weltreiche gegenüber ihrer Untertanen und deren Glauben war so tolerant, das eine Anpassung auch intereinander möglich machte.

Der Einfluss zweier Überfallkräfte, nämlich kolonisierender Imperialismus und Kommunismus, haben nach dem Erste Weltkrieg das Gleichgewicht und die Mässigkeit Zwischen den beiden Mächten gestört, sogar vernichtet. Die Beiden aggressiven und in gleichem Massen intoleranten neuen Kräfte be-drohten die ganze Welt. Einerseits bediente sich die erste, angriffslustige Anschauung des Rassismus, das mit seiner sogenannten Reines-Blut-Theorie die ganze Welt zu erobern glaubte; während die in gleichen Massen aggressive kommunistische Anschauung den von ihr ideologisch Ländern und deren Untertanen überhaupt keine Freiheit anerkannte.

Diese zueinander entgegengesetzten Anschauungen behaupteten unseren heutigen Sozialzustand festlegen zu können. Es gibt aber kein Volk auf der Welt, für das diese Behauptung völlig gültig sei. Der letzte Zustand eines Volkes ist das Ergebnis seiner eigenen sozialen Entwicklung. Alle Völker stammen aus verschiedenen Wurzeln und unterscheiden sich voneinander durch ihre Überlieferungen, Gebräuche, Sprachen, Geschmäcke und Weltanschauungen. Zwischen diesen unterschiedlichen historischen Gesellschaftsformen ist die Verständigung der einzige Weg für ein Zusammenleben; dies ist jedoch nicht Unterwerfung einer aggressiven Anschauung, sondern wie vorhin gesagt eine gegenseitige Verständigung aller Beteiligten. Jedes Volk muss die Rechte und Freiheiten des anderen respektieren, und für die Kulturdifferenzen Verständnis haben. Vor allem muss es davon überzeugt sein, dass diese gegenseitige Verständigung nur mit Persönlichkeits-Freiheit möglich ist.

Nach dieser langen Einführung möchte ich jetzt von den geistigen Bewegungen und von ihrem Einfluss auf die sozialen Bestrebungen in den letzten vierzig Jahren zu sprechen kommen. Wir sind die ersten Vorkämpfer der Selbstständigkeit und Freiheit seit 1921, unter den Völkern des Nahen Ostens. Dies hat Atatürk konsequent mit unserem Unabhängigkeitskrieg zu Ende geführt. Auf diesen ersten starken Widerstand und Wiederbelebung folgten in kurzer Zeit soziale Reformen. Um einen Blick auf diese Ereignisse zu werfen, werde ich Ihnen einen Abriss der wichtigsten Ereignisse dieser Reformketten in dem Zeitabschnitt von 1923 - 1936 vor Augen

führen. Das ganze mittelalterliche ottomanische Imperium ist am Ende des Ersten Weltkrieges plötzlich untergegangen; mit Ausnahme eines Teiles von Anatolien waren alle Provinzen des Imperiums von den feindlichen Truppen besetzt. Der letzte ottomanische Sultan hatte mit den Gegnern der Türkei einen Kompromissvertrag abgeschlossen und wollte sich an den örtlichen Widerstandsbewegungen in Anatolien nicht beteiligen; sogar betrachtete er einen solchen Widerstand als eine Verschwörung gegen seine Macht. Atatürk hatte in dieser Zeit (1921) die Feinde der Türkei am Ende des Unabhängigkeitskrieges zurückgeschlagen [Die Einzelheiten dieser Ereignisse kann man in diesem kurz zu fassenden Vortrag nicht vorbringen] Die Dynastie abgeschafft und die neue türkische Republik gegründet. Diese eng hintereinander folgenden Ereignisse fanden zwischen 1919 und 1923 statt. Die Gründung der Republik ist der erste Ring in dieser Kette sozialer Reformen. Atatürk hatte nach einem kurzen Zögern die Laiengesetze sowie die Trennung des Staates und der Religion proklamiert. Dies war ein sehr wichtiger Schritt für die soziale Entwicklung der Türkei. In dem letzten Jahrhundert des ottomanischen Reiches das theokratische und mittelalterliche Staatsverwaltungssystem hatte zu dem Niedergang und zu der Schwächung dieses Reiches sehr viel beigetragen. Das selbe Verwaltungssystem hat sich in den verschiedenen Ostländern bei der Anpassung an die moderne Anschauung als nachteilig erwiesen.

Jede Forschungs- und Versuchsgrundlagen entbehrende scholastische Unterrichtsmethode in den Schulen, Medreseen (religiöse Seminare) und andere Lehranstalten, kurz und gut das unzulängliche und unaktive Erziehungssystem sowie die unentwickelte Industrie und vor allem die mit der zeitgenössischen Kultur und mit dem Begriff der Wissenschaft nicht zu vereinbarende Gesetze, waren die Ergebnisse dieser theokratischen und mittelalterlichen Verwaltung. Die Entscheidung für den Laizismus war aber im Grunde genommen gar nicht gegen den Geist der wahren Religion, sondern hauptsächlich gegen die überlebten alten Institutionen. Deshalb ist gegen diese Reformen kein bemerkenswerter Widerstand zu verzeichnen. Ergänzend muss es auch gesagt werden, dass die Meinung des Kulturstandes und der westlich orientierten Denker waren schon für diese Bewegung vorbereitet gewesen. Auf diesen Punkt wollen wir einen Moment verweilen, und diese sozialen Reformen in einigen Sätzen zusammenfassen.

- 1 — Die Einführung der Zivilgesetze an Stelle der alten theokratischen,
- 2 — Die Abschaffung des Kalifats, die die Fortsetzung der theokratischen Gesetze bedingen würde,
- 3 — Die Abschaffung der scholastischen Medreseen und Tekke'n (religiöse Orden) und Ersetzen durch moderne Volksschul- und Mittelschulinstitutionen,
- 4 — Mündigsprechung der türkischen Frauen und Ihrer Beteiligung am sozialen und politischen Leben sowie Einführung des gemischten Lehrsystems,
- 5 — Die Einführung des internationalen Masssystems und Kalenders,
- 6 — Einführung des lateinischen Alphabets,
- 7 — Die Modernisierung und Erweiterung der Universitäten (mit Hilfenahme der westlichen Professoren).
- 8 — Die Gründung der Institute für türkische Sprache und Geschichte für die künftigen wissenschaftlichen Forschungen in Geschichte, Sprache und Archeologie.
- 9 — Die Gründung der Schwer-Industrie mit den staatlichen Mitteln sowie Erweiterung des Privatunternehmens neben dem monopolistischen System. [In diesem Punkt hat es von Zeit zu Zeit Schwankungen gegeben zu Gunsten oder gegen Privatwirtschaft.]
- 10 — Einführung der Familiennamen.

11 — Unter den wichtigsten Sozialreformen Atatürks müssen wir seine Auffassung bezüglich der Stellung der Türkei in den internationalen Beziehungen erwähnen. Dies drückt sich in dem Schlagwort: "Frieden im Lande und auf der welt" aus.

In diesem Zeitraum können die vorgenommenen und oben kurz angedeuteten Sozialreformen in dem folgenden Satz zusammengefasst werden. "Die Modernisierung aller mittelalterlichen Institutionen." Die neue Soziale Bewegung sollte allen europäischen Einflüssen die Tore offen halten.

Dies ist nach unserer Meinung nicht ein Ausweg, der nur der Türkei angeschnitten ist, sondern trifft für alle östlichen Völker zu, die sich modernisieren wollen. Um diesen Punkt klarzulegen müssen wir einen Blick auf die Weltgeschichte werfen.

Die alte Welt teilte sich in verschiedene Gebiete, die sehr wenig Beziehungen zueinander hatten. Die alten Kulturkreise sind eine sehr lange Zeit in diesem völligen Trennungszustand gewesen. An der Schwelle dieser Zeit hatten alle Stämme geschlossene Kulturen und wollten fremde Kulturen nicht auswerten. Diese weitgehende Befremdung und Interesslosigkeit erweckte bei diesen Stämmen die Gefühle der Verfeindung und absolute Verneinung des anderen (man kann auch in unserer Zeit und bei den sogenannten zivilisierten Gesellschaften von einer Schlichtung dieser Verhältnisse wahrscheinlich noch nicht sprechen). Diesen geschilderten Zustand können wir als "geschlossene Kulturauffassung" nennen. In diesem Zustand glaubt sich jedes Volk das Zentrum des Universums, seine Kultur die einzige Zivilisation und andere Völker als unzivilisierte Barbaren. In diesem Sinne nannten die Griechen, die Araber, die Türken, die Chinesen die anderen Völker in Verschiedenen Wörtern ihrer Sprache Barbaren. (1)

Man kann diesen Übelstand der Menschheit mit dem neologistischen Wort der letzten Jahre als Ethnozentrismus bezeichnen. Dies ist nach unserer Meinung ein grossen Hindernis für die Entwicklung der Gesellschaft. Die Geschichte der Menschheit hat leider unter dem Einfluss dieses alten vernichtenden Urteils sehr viel gelitten.

In der Periode von 600 vor Chr. bis zum 7. Jahrhundert nach Chr. sind in Asien und Europa weltweite Glauben entstanden, die wegen Erweiterung ihrer Einflussbereiche diese alten geschlossenen Kulturen befallen und zerfetzt haben. Es erübrigt sich zu sagen, dass diese Religionen Buddhismus, Christentum, und Islam sind. Trotz ihrer offenen Kulturanschauung haben auch diese universelle Glauben hinsichtlich der Einigung der Menschheit leider keine nennenswerte Fortschritte erzielen können. Weil sie die Isolierung und rassistische Verfeindung des Altertums nur durch religiöse Feindseligkeit ersetzt haben. Während in früheren Zeiten die Völker sich nur gegenseitig bekämpften, fangen die neuen Glauben an sich gegenseitig in viel grösserem Umfange zu bekämpfen um dem anderen seinen eigenen Glauben aufzuzwingen und sozusagen die Menschheit zu einigen. Somit würde der Ethnozentrismus durch Fanatismus ersetzt. Seit einer geräumigen Zeit hat der religiöse Fanatismus nachgelassen, um einem ideologischen Fanatismus Platz zu machen.

Warum habe ich mit einer so langen Einführung Ihre Aufmerksamkeit und Geduld so viel in Anspruch genommen? Weil in manchen aufgeweckten östlichen Ländern man der Ansicht ist mit der westlichen Zivilisation in ständiger Berührung zu bleiben, allen modernen Kultur einflüssen die Türe offen zu halten, jedoch vor jeder aggressiven Haltung wachsam und widersstandsfähig zu bleiben. Dabei verstehe ich unter dem Begriff "moderne Zivilisation" eine ganz

1) Zum Beispiel die Araber nenne in diesem Zustand "Ajdem" und die Türken "Tatar" für ausdrücken alle fremde Völker.

andere als diejenige welche eine Blut - und Glaubenüberlegenheit behauptet, jedoch eine fanatische und geschlossene Zivilisation darstellt.

Die oben in 11 Punkten zusammengefassten Reformen sind eben die Merkmale der türkischen Sozialentwicklung. Daraus ergibt sich die offene Kulturauffassung Atatürks, friedliche Haltung gegenüber allen Nationen. Kurz und gut eine auf internationale Zivilisation gegründete nationale Anschauung könnte den Beziehungen zwischen Ost und West als Muster dienen. Wir müssen wieder gleich vorausschicken, dass die japanischen, indischen, arabischen Versuche von der Modernisierung und offenen Kulturanschauung ziemlich verschieden sind. Es wäre unangebracht und eine Zeitverschwendung hier auf diese Einzelheiten einzugehen. Lange Zeit waren die Verhältnisse zwischen der von Anfang an erörterten beiden Kaiserreiche (Österreichisch-ungarisches und Ottomanisch-Türkisches Kaiserreich) sehr gespannt. Da wir uns von diesen Zeiten sehr entfernt haben, können wir ihre guten Eigenschaften jetzt ohne weiteres objektiv besprechen. Beide Reiche haben ihre Hoheit auf die Untertanen erstreckt, die von verschiedenen Abstammungen waren. Beide haben diese Untertanen, deren religiöse und ethnische Autonomie sie kannten, in die Staatsverwaltung eingeschaltet und bis zu den höchsten Posten befördert. Damit haben sie den Weg zu der modernen konföderativen Verwaltung angebahnt und zugleich den beiden aggressiven Anschauungen Kommunismus und Imperialismus einen Einhalt geboten. Diese konföderative Verwaltung mag als die einzige Rettung der Menschheit betrachtet werden. Es ist nun die Zeit die von den Streiten der beiden Reiche herrührenden Vorurteile zu beseitigen. Diese religiösen, ethnologischen und rassistischen kurz und gut ethnozentrischen Vorurteile bilden die Quelle aller internationalen Missverständnisse.

Was unseren Gegenstand, die zeitgenössischen Denker, anbelangt, so wollen wir das 19. Jahrhundert etwas näher betrachten. Gegen die autokratische Regierung des Sultan Abd-ül-Aziz und Hamid II. hat sich ein Widerstand gebildet, den wir hier kurz erörtern wollen. Diese Bewegung ist mehr unter dem Namen Jung ottomanen bekannt, unter denen wir Namik Kemal, Ziya paşa und Ali Suavi's Namen erwähnen können. Diese Bewegung hatte noch keine philosophische Grundlage gefunden. Sie war auf eine halbliterarische halbphilosophische Weltanschauung gegründet. In der Literatur war sie von dem französischen Romantismus, in der Philosophie dagegen von der französischen zu dieser Zeit schon veralteten Schule "Lumière" = (Aufklärung) inspiriert. Diese ideologische alte Bewegung hatte dreissig Jahre lang auf die ganze Jugend der Türkei einen sehr starken Einfluss gehabt. Die neue Bewegung brachte hauptsächlich Vaterlands-, Freiheits-, Gerechtigkeits-, Menschheitsbegriffe mit sich.

Ihr Nachfolger, die als jeuns Turcs (junge Türken) bekannt sind versammelten sich zwischen 1890 und 1908 in Paris und bereiteten einen politischen Aufstand unter dem politischen Namen (İttihat-Terakki Cemiyeti = Verein der Union und Fortschritt) vor.

Die wichtigsten Angehörigen dieser politischen Bewegung sind Ahmet Riza und Prinz Sabahaddin, die Vorgänger von zwei späteren Gedankenbewegungen geworden sind. Der erste war Anhänger des Positivismus und wollte den von ihm gegründeten politischen Verein unter diesem Einfluss halten. Sogar die Name von seine Verein war der Form nach unter dem Einfluss des Schlagwortes von Auguste Comte (Ordre et Progrès = die Ordnung und Fortschritt). Der Zweite dagegen stammte von seiner Mutterseite aus von der ottomanischen Herrscherfamilie, Celaleddin Paşa, und dessen Vater sich gegen die Gewaltherrschaft des Sultan Abdulaziz revoltiert, das Land verlassen hatte. Seit seiner Kindheit hatte Prinz Sabahaddin eine ausgezeichnete westliche Erziehung genossen. Von ihm in Frankreich veröffentlichte Zeitschrift "Hürriyet" = (Freiheit) vertrat die Auffassung der französischen Schule "Science Sociale" (=soziale Wissenschaft). Es ist bekannt dass diese Schule durch Frederic le Play

geründet, durch Henri de Tourville und später durch Edmond Demolins und Paul Descamps entwickelt wurde. Prinz Sabahaddin veranlasste den E. Demolins seine Forschung über England aufzunehmen ⁽¹⁾ und selbst hatte er in seiner Zeitschrift fortlaufende Veröffentlichungen gemacht, um diese Auffassungen in der Türkei durchzusetzen. Diese beiden soziologischen Auffassungen d.h. von Comte und Le Play hatten auf die neue Generation des 19. Jh., und der heutigen noch, einen bedeutenden Einfluss.

Nach der Absetzung von Hamit II. fallen es uns zwischen 1908 und 1914 rege zahlreiche Meinungsbewegungen auf. In diesem Zeitraum, etwa die gesamte westliche philosophische und soziologische Bewegungen haben in der Türkei Vertreter und Anhänger gefunden, die nicht nur bei der Theorie blieben, sondern auch auf das türkische Leben gewirkt haben. Die Monatszeitschrift (Ulumi İctimaiye ve İktisadiye - Soziologische und wirtschaftliche Wissenschaften) wurde von Rıza Tevfik, Cavit, Ahmet Şuayip gegründet und vertrat die biologisch-soziologische Auffassung von H. Spencer, Schäffle, R. Worms. In diesen Jahren hatte der Evolutionismus von H. Spencer auf die öffentliche Meinung der Türkei und insbesondere auf die vorerwähnten Denker einen grossen Einfluss gehabt.

Andersseits der Materialismus von Louis Büchner, Ernst Haeckel haben in der Person von Baha Tevfik einen energischen Anhänger gefunden. Mit seinem unermüdlichen Fleiss liess er zum ersten Mal die philosophische Monatsschrift erscheinen. Vor allem bekämpfte er zum ersten Male die religiöse Strömungen. Zum ersten Male setzte sich Dr. Abdullah Cevdet für die Modernisierung des Landes ein in weitem Sinne und verbreitete seine Auffassung. Seine Zeitschrift (İctihat Freies Urteil) gründete er erst 1903 in Cairo, dann kam er nach der Schweiz und Wien und veröffentlichte dieselbe jahre lang in diesen zwei Städten. A. Cevdet veröffentlichte dann von 1908 bis zu seinem Tode 1926 seine Zeitschrift in İstanbul. Mit unerschütterlichem Willen setzte er sich ein für Laizismus der Gesetze, für die Anwendung des lateinischen Alphabets, für die Befreiung der Frauen, und ihrer Teilnahme an dem politischen Leben, für radikale Einführung des Landes in die Westliche Zivilisation. Er hatte eine starke Front von Konservativen gegen sich. Die Medresse und Tekke-Kreise setzten sich gegen ihn ein und griffen ihm stark an. Er hat jedoch den Mut nie verloren. Bei seinem geistigen Kampf benutzte er die Volksgeistauffassung und insbesondere die Werke von Gustave Le Bon.

Das ein wichtiges Mitglied des politischen Vereines "İctihat - Terakki", Hüseyin Zade Ali vertrat den zweideutigen Humanismus dessen eine Seite den Griechisch-Lateinischen und auf der anderen Seite den persischen Humanismus darstellt. Nach seiner Meinung die Mächte die sich zwischen Ost und West befinden, also insbesondere die Türkei, müssten sich gleichzeitig auf diese beiden Zivilisationen stützen.

Diese beiden Tendenzen haben aber gleich sehr starke Vertreter des Medresen des mystischen Ordens vorgefunden. In dieser Periode haben verschiedene Werke des klassischen Suffismus und der Scholastiken auf die Öffentlichkeit wichtigen Einfluss gehabt. Zu gleicher Zeit setzte der islamische ingestellte konservative Dichter Akif den Streit gegen den Humanisten und Patrioten poet Tevfik Fikret und den Modernist und Publizist Abdullah Cevdet fort, indem er noch den Nationalismus bekämpfte. Zwei islamisch eingestellte Wochenschriften organisierten einen Feldzug gegen die westlich orientierten Denker (Siratı Müstakim = Gerade Brücke) und (Sebilürreşad = Weg der Reifen). Diese Zeitschriften bekämpften die Tendenzen wie Laizismus, Befreiung der Frauen, Gründung der modernen Institutionen.

Eine dritte und von den beiden vorerwähnten ganz unabhängige Bewegung war die Strömung des Türkismus.

1) E. Demolins. A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?

Studieren wir einmal wie und aus welchen Gründen der Türkismus entstanden war. Der Türkismus ist erst als Folge politischer Einflüsse als eine strömende Bewegung zutage gekommen. Später, am Anfang des Ersten Weltkrieges, unter dem Einfluss der Auslandstürken und vielleicht auch unter dem Pan-Germanismus nahmen sie eine noch aktivere romantischere Form an.

Eine Versöhnung aller drei oben erwähnten Strömungen, d.h. Modernismus, Islamismus und Türkismus, hat erst der allbekannte türkische Denker Ziya Gökalp unternommen. Er war ein bekannter Wissenschaftler, der Übergangszeit zwischen den letzten Jahren des ottomanischen Reiches und dem Anfang der neuen Türkei. In seiner Jugend stand er unter dem Einfluss von Gabriel Tarde, Fouillée. In seiner Geburtsstadt Diyarbakır veröffentlichte er Artikel wo er sich für eine ottomanische Nationalität einsetzte. Nachdem er in der Partei der Unionisten eintrat, beteiligte er sich an der Konferenz von Saloniki. Danach änderte sich völlig seine Denkrichtung. Er fand dort eine lebhaft national gesinnte junge Generation mit der Zeitschrift (*Genç Kalemler* = Junge Schriftsteller). Mit ihrer Hilfe leitete er 1911 eine neue soziale Reformbewegung, die als Fortsetzung der französischen Schule von Emile Durkheim zu betrachten ist. Seine derzeitigen Veröffentlichungen bildeten die Grundsteine der bis zu seinem Tode vertretenen Weltanschauungen. Mit seiner zweiseitigen und zwar wissenschaftlichen und politischen Persönlichkeit, bewirkte er 1914 die Förderung der Universität von Istanbul. Er fing an seine einflussreichen geistigen Arbeiten zu entfalten. Er veröffentlichte zugleich Zeit mehrere Monats- und Wochenzeitschriften, welche jede für sich einen Wert darstellt.

Seine soziologische Anschauung und sein Denkkreis überflügelten zu dieser Zeit das geistige Leben und Unterrichtswesen der Türkei. Die Allianz mit Österreich und Deutschland ermöglichte Ziya Gökalp während des 1. Weltkrieges die Hilfenahme mehrerer deutscher Professoren für seine Reformen in der Universität. Seine sozialen Reformvorschläge können wir wie folgt zusammenfassen:

Die vorerwähnten drei streitenden Tendenzen bilden in Wirklichkeit keine Gegensätze. Da alle Völker bei ihrer sozialen Entwicklung diese drei Stadien durchmachen müssen.

Im ersten Stadium finden wir den Paganismus die unbewusste Volkskultur, während im zweiten Stadium stehen die Völker unter der Erziehung der universellen Glauben. Diese Stufe ist nach Ansicht von Z. Gökalp die Weltgemeinschaftsperiode, wo die Völker ihre geistige und sittliche Erziehung ausschöpfen. Auf der dritten Stufe haben die Völker aus dem Weltgemeinschaftsleben ihre eigenen Volkstümlichkeiten schon gewonnen. Man kann dies als Erwachen des nationalen Geistes betrachten. Dem zufolge nach seiner Theorie können diese Gegensatz bildenden drei Tendenzen vereinbart werden, wenn die soziale Entwicklung die obigen drei Stadien durchgemacht hat und ihre Vollkommenheit gewonnen hat.

Die Türken sind, wie alle anderen Völker, von einer ethnisch-philologischen Abstammung. In diesem Punkt sind die Türkisten im Rechte. Aber vom Standpunkt tausendjähriger islamischer Ausbildung in der grossen islamischen Gemeinschaft, sind die Islamisten im Recht. Schliesslich alle Völker und damit die Türken wegen ihrer sozialen Stellung müssen sich der modernen Zivilisation anpassen, also in diesem Punkte haben die Modernisten recht. Mit welchem Mittel kann die Modernisierung erreicht werden, ist für unseren Denker ein anderes wichtiges Problem. Die erste Aufgabe ist hierbei die in Bildung begriffene Kultur und Zivilisation zu unterscheiden. Nach ihm ist die Kultur eine Inhaltssache, deren Stoff wir in unserem persönlichen und volkstümlichen Leben herausfinden können. Dagegen die Zivilisation ist eine gemeinsame Gestalt, eine Form, die wir in der internationalen Gemeinschaft der zeitgenössischen fortschrittlichen Gesellschaft suchen. Beide Begriffe, nationale Kultur und internationale Zivilisation muss man kategorisch voneinander unterscheiden. Z. Gökalp's Ansicht über

die türkische Gesellschaft kristallisierte er in dem Schlagwort "Wir sind von ein türkisches Volk, von islamischer Weltgemeinschaft und zeitgenössischer Zivilisation".

Alle Gesellschaften, die sich auf der gleiche Stufe der sozialen Entwicklung befinden, wegen ihrer gleichen Struktur bilden sie eine gemeinsame Zivilisation. Bei den anentwickelten Völkern kann man nur von Stammzivilisation, oder Lehnwesen Zivilisation sprechen.

Die entwickelten zeitgenössischen Gesellschaften sind nur die Nationen, bei denen die Menschheit die Zusammenstellung der Nationen, d.h. die internationale Zivilisation, bedeutet. Gemäss einem Schlagwort von Z.Gökalp "Alle Nationen schöpfen ihre wissenschaftlichen Methoden und Anschauungen aus der zeitgenössischen Zivilisation und setzen hinzu ihren vokstümlichen Inhalt".

Wie bei der Durkheim'schen Soziologie, ist auch bei Z. Gökalp die Auffassung, dass die beruflichen Solidaritäten entstehen von der Arbeitseinteilung. Diese Solidaritäten bilden die Grundlagen der nationalen Solidarität. Die politischen Parteien sind lediglich das Ergebnis dieser sozialen Entwicklung. Deshalb sind folgende Reformen für die zeitgenössische Türkei als notwendig anzusehen.

a) Die allgemeine türkische Geschichte und die Geschichte der neuen Türkei, bedingen die Entwicklung des türkischen Familienlebens, die Freiheit der türkischen Frauen und ihre Beteiligung an dem sozialen und politischen Leben.

b) aus demselben Grunde ist die Trennung des Staates und der Kirche, mit anderen Worten das Laiisieren der Geetze unvermeidlich geworden.

In diesem Punkte verlangte die evolutionistische Theorie von Z.Gökalp eine allmähliche Verwandlung und keine plötzliche scharfe Änderung der Struktur.

Nah ihm können Literatur, Dichtung, Musik, Baukunst, Malerei, Recht und alle Äste der nationalen Kultur nur durch die synthetische Arbeit mit den Volkstumstoffen und mit den internationalen Methoden und Formen zustande gebracht werden. Was die Gegenschule der (Science Sociale = Sozial Wissenschaft) betrifft, so hatte Mehmet Ali Sevki, der Nachfolger von Sabahaddin, am Ende des I. Weltkrieges Während Waffenstillstand (1918) einen soziologischen Verein und eine wissenschaftliche Monatszeitschrift gegründet. Es wurde im selben Jahr das bekannte Werk von Sabahaddin "Wie kann die Türkei gerettet werden" veröffentlicht.

Nach ihm die sogenannte soziale Evolution ist nicht das Ergebnis einer spontanen Verwandlung, sondern das Ergebnis des Überganges einer Gemeinschaftstruktur in eine partikularistische Struktur. Ähnliche Übergänge können nur durch Einschaltung einer neuen Erziehungsmethode mit der Aufgabe, eine neue Menschentype zu schaffen, ermöglicht werden. Nach der Auffassung dieses intellektuellen Kreises sollte man mit einer umfangreichen monografischen Forschung der sozialen Struktur der Türkei die Arbeit aufnehmen. Alle Gesellschaftsreformen, Verbesserungen können infolge dieser Nachforschungen und entsprechend ihren Ergebnissen vorgenommen werden. Unser sozialer Aufbau, wie der Aufbau der Länder Zentral- und Osteuropas, unterscheidet sich von denjenigen Westeuropas Amerikas durch das Fehlen der unternehmungsgestigen Menschentypes. Die Entstehung der zeitgenössischen Kräfte ist aber gerade diesem Unternehmungsgeist zu verdanken. Also nach diesen Kreisen ist es vollkommen zwecklos ohne eine soziale Grundlage, mit den abstrakten Reformen anzufangen. Man muss erst die Ergebnisse der monographischen Forschungen abwarten, welche die Grundlage eines neuen Erziehungs- und Unterrichtssystems ergeben soll, das in der Zukunft die planmässige Erfassung aller Reformen ermöglichen wird.

Bevor ich meinen Vortrag abschliesse, möchte ich einige wichtige Punkte noch etwas erläutern

und über die von Anfang erwähnten Wirkungen auf die Modernisierung der Türkei einen Überblick verschaffen.

1 — Trotz der unbeliebten Wirkung Abdullah Cevdet's auf seine konservativen Kreise hat er auf die folgenden Generationen einen grossen Einfluss gewonnen. Er ist der erste Mann gewesen, der sich für das lateinische Alphabet, für die Befreiung der Frauen und ihrer Rechte, für Laizismus, als überraschenden Kämpfer der Eurapäisierung des Landes eingesetzt hat.

2 — Die ersten türkischen Materialisten sind als Vorläufer des Laientums und des freien Denkens zu betrachten. Zu gleicher Zeit waren sie die Vorgänger, die den Einsatz der Frauen in der öffentlichen Arbeit forderten. Unter diesen Vorkämpfern müssen wir Baha Tevfik und Celal Nuri erwähnen.

3 — Mit seinem synthetischen System hat Z. Gökalp zweifellos für die Modernisierung des Landes sehr grosse Anstrengungen gemacht. Man darf dabei nicht vergessen, dass sein Grundgedanke von dem Evolutionismus ausging. Die Behauptung mancher Kreise, er hätte bei der türkischen Revolution einzig und allein die Hauptrolle gespielt, ist nicht stichhaltig.

4 — Die zur Seite geschobene 4. Bewegung, d.h. die monographischen Forschungen, hatte am Anfang der Republik keine wichtige Rolle gespielt, jedoch mit der Zeit hat sie bei den intellektuellen Jugendkreisen einen grösseren Einfluss gewonnen, sodass bei der letzten Revolution von 1960 seine Forschungs- und Planungsgedanken bei staatlichen Institutionen offizielle Verwendung fanden.

5 — Als Nachtrag möchte ich betonen, dass die Anführung der Bergson'schen Philosophie hier nicht falsch aufgefasst werden darf. Am Ende des 1. Weltkrieges, bildete das Werk "Schöpferische Entwicklung" des berühmten Verfassers eine Quelle des Mutes und des Lichtes aller Vorkämpfer.

Wir erinnern uns auch gerne an die philosophischen Artikel und Bücher von Şekip Tunç, Baltacıoğlu, die einen bedeutenden Einfluss auf die öffentliche Meinung hatte.

6 — Die beiden weltweiten Denkstreben Energitismus und Pragmatismus können wir hier nicht stillschweigend übergehen. Die Vertreter des Ersten in der Türkei sind Namdar Rahmi und Naci Fikret gewesen. Die beiden hatten in mitten Anatoliens also in Konya die Monatsschrift (Yeni Fikir = Neue Idee) veröffentlicht und haben sie diese philosophische Auffassung in verschiedenen soziologischen und philosophischen Problemen angewendet. Das Pragmatismus dagegen fand seine Anhängerschaft im Unterrichtswesen. Sie haben in der Wochenschrift (Hayat = Das Leben) die Theorie von W. James, John Dewey und Nietzsche vertreten. In den Jahren zwischen 1927 und 1930 hatte diese Tendenz in Unterrichtswesen eine wesentliche Rolle gespielt. Dabei müssen wir auch auf die wichtige Rolle der "Gesamtunterrichtsmethode" von Kerschensteiner hinweisen. Ich muss noch darauf hinweisen, dass die seit 1914 entstandenen Bewegungen Pan-Türkismus als Rassismus und der Kommunismus im Lande keinen nennenswerten Vertreter gefunden haben. Diese beiden Bestrebungen haben nur bei den halbgebildeten Kreisen Anhänger finden können. Die Begründer dieser Bewegung haben es nie nötig gehabt, ernsthafte Forschungen durchzuführen. Davon müsste man die Veröffentlichungen einiger Ex-professoren in Ankara ausnehmen..

Es ist hier nicht die Rede davon, die vorerwähnten Theorien und Strömungen einer Kritik zu unterziehen, sondern wir haben uns in dem Vortrag der Darlegung der Ereignisse sowie ihrer Verhältnisse mit der Tatsachen begnügen müssen.

Ausserdem bleibt es eine Frage, in welchen Grenzen wir ein Ost- und Westproblem vorlegen müssen. Verschiedene Völker haben der Reich nach die Versuche gemacht, eine Verschmelzung, eine Gegenüberstellung oder eine Übereinstimmung beider Welten Ost und West zu erreichen. Die Behandlung dieser Versuche fällt auch dem Rahnen unseres genau umrissenen

Themas. Auf alle Fälle muss ich klar machen, dass eine nationale Kultur nirgendwo auf eine Lokalfarbe gegründet wird. Es erübrigt sich, zu sagen, dass die Tänze, die Malerei, und antropologische Eigenschaften der altamerikanischen und der neuafrikanischen, sogar der primitiven Kulturen dauerhafte Wechselwirkungen auf unsere zeitgenössische moderne und nach dem ständigen Austausch der Einflüsse und Begabungen derjenigen Faktoren, die in den damaligen zivilisationen als fremd betrachtet wurden. Die Welt ist so klein und die Entwicklung der Technik so gross dass die Besprechung der geschlossenen Kulturen hier mir überflüssig erscheint. Es wäre ungerecht und unmöglich, die Eigentümlichkeit eines Volkes in seiner Unähnlichkeit mit den anderen zu suchen, sondern in seiner schaffenden Rolle in der Weltproduktion zu suchen.

T Ü R K İ Y E N İ N M O D E R N L E Ş M E S İ

V E

BU HAREKETİN ÖNCÜLERİ OLAN TÜRK DÜŞÜNÜRLERİ (1)

Konuma girmeden önce, bu küçük konuşmayı yapmamı teklif eden sosyoloji profesörü Dr. Rosenmayer'e teşekkür ederim. Viyana'daki oturuşum çok kısa sürdüğü için size yalnız bu konuda hafızama dayanarak küçük bir fikir vermek istiyorum.

Herşeyden önce asrımızın ilk yıllarında çağdaş dünya medeniyetinin yenileşmesi bahis konusudur. Biz bu devirde Batı memleketlerinde büyük bir değişme görüyoruz. Çok hızlı ilerleyen tekniğin tesirile dünyanın manzarası değişti. Kapitalizmin kesin zaferi emperyalizmin genişlemesine ve Doğu memleketlerinden bir çoğunun ağır ağır kolonileşmesine sebep oldu. Bu teknik medeniyetle öğünen bazı kimseler ruhî zenginliklerinin ilk-çağ kültürü ile ile hıristiyanlık ruhundan geldiğini ve üstünlüklerini bu iki köke borçlu olduklarını iddia etmektedirler. Bana öyle geliyor ki bu iddia delilsizdir, ve bir çok çelişik görüşlerle karışmıştır. Her şeyden önce şunu bildirmeliyim ki Avrupa kültürü paganizm ile hıristiyanlığın basit bir uzaklaşması değildir. Fakat modern medeniyetin bu iki esaslî kökü arasında derin ve uzun bir çatışma sonucu olarak doğmuştur. Renaissance ruhunun buhranlı mânası bahsettiğimiz çatışmaya çok parlak bir kanıt teşkil eder. Son yüzyılların Batı ahlâkı birbirile savaştan bu iki kökün türlü tarzlarda birleşmesinden meydana geldiği için, tam bir bütünlük ve homejenlik göstermemektedir.

Adları imparatorluk olmasına rağmen, geçen yüzyıllarda iki siyasî teşekkül farklı dinler, diler ve etnik köklerden gelen kavimlerin bir çeşit konfederasyon kurmalarını hazırlamıştır: bunlar da Avusturya ve Osmanlı devletleridir. Birinci dünya savaşından sonra bu iki denge ve ölçü kuvveti iki yeni saldırgan akımın tesirile yok olmuştur: bu akımlar da emperyalizm ve komünizmdir. Birbirlerinin zıttı olan bu iki görüş bizim bugünkü durumumuzu tayin edebileceklerini iddia ediyorlar. Fakat gelenekleri, kültürleri, kökleri çok farklı olan milletler bu iddialar ile değil ancak karşılıklı anlaşma ile uzlaşmaya ve birliğe doğru gidebilirler.

Türkiye son kırk yılda Orta doğunun bağımsızlık ve hürlik mücadelelerine ilk örneği verdi. Bu kuvvetli dirilme hareketini bir devrim ruhu ve bir çok sosyal reformlar takip etti. Laik kanunların kabulü, skolastikle mücadele, halifelîğin kaldırılması, Türk kadınlarının sosyal ve siyasî hayata katılması, üniversitelerinin modernleşmesi, Türk Tarih ve Dil Kurumlarının ilmi araştırmalara girmesi, büyük endüstrinin ve tekel idarelerinin kurulması, kısmen ferdi iktisadi teşebbüslerin himayesi, soy adlarının kabulü, Türkiyenin milletlerarası münasebetlere katılması, Lâtin harflerinin alınması bunların başlıcalarıdır.

Batılama yolundaki bu hızlı devrimci hareketler, geriye doğru bakacak olursak daha yarım yüzyıldan beri bir çok Türk düşünürleri tarafından hazırlanmış bulunuyordu. Sultan Aziz ve Hamit II nin müstebit idaresine karşı "Genç Osmanlılar" diye tanınan bir hareket başlamıştı ki, aralarından Şinasi, Namık Kemal ve Ali Suavi'nin adlarını hatırlamalıyız. Bu hareket edebiyatta Fransız romantizminden, fikirde Aydınlanma felsefesinden mülhem bulunuyordu. Bu ilk ideoloji akımı Osmanlı birliğine giren bütün kavimler üzerine tesir etti:

1) Almanca konferans'ın özeti

vatan, hürriyet, hak ve insanlık fikirlerini getirdi. Onların ardından giden "Genç türkler" 1890 ile 1908 arasında Paris'te toplanmışlar, siyasî bir ihtilâl hareketi hazırlamışlardır. İttihat ve Terakki Cemiyeti adı ile teşkilâtlanan bu hareket içinden iki önder yetişti. Bunlar da Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin'dir. Birincisi pozitivism'e çıkırını girmişti. İkincisi Le Play'nin Science Sociale ekolünün sosyolojik görüşünü savunuyordu.

Abdülhamit II nin tahtan indirilmesinden sonra, 1908 den beri Türkiye'de çok canlı bir fikir faaliyeti başladı. 1908 den 1918 e kadar Batının bütün yeni felsefî ve sosyolojik eğilimleri Türkiyede tarafdılar ve savunucular bulmuş ve bu hareketler sırf nazari alanda kalmıyarak hayata da tesir etmiştir. Rıza Tefvik, Cavit, Ahmet Şuayıp tarafından "Ulum-ı İctimaiye ve İktisadiye" dergisi kuruldu. Bu dergi ciddi ve devamlı olarak H.Spencer, Schaeffle, R. Worms'un biyolojik soyoloji görüşünü savundu. Bu yıllarda Spencer'in évolutionisme'inin Türkiye fikir hayatında derin tesiri oldu. Rıza Tefvik agnosticisme üzerine, Cavit hür değişim iktisadına, A. Şuayıp H. Taine ve E. Renan'dan mülhem sanat felsefesine dair yazıyordu. Aynı yıllarda Baha Tefvik E. Haeckel ve Louis Büchner'in materialisme'ine dayanarak ayrı bir felsefe çıkırını kurmaya çalışıyordu.

İlk defa modernleşme hareketi geniş anlamile ve devamlı çabalarla Dr. Abdullah Cevdet tarafından kuruldu. "İctihad" adlı dergisini önce Kahire'de 1903 de çıkardı. Sonra İsviçre ve Viyana'ya gelerek bu son şehirde aynı derginin yayınlanmasına yıllarca devam etti. A. Cevdet 1908 den sonra çalışmalarını İstanbulda ölümüne kadar (1926) sürdürdü. Kanunların laikleşmesi, Lâtin alfabesinin kabulü, Batı kılığının alınması, kadınların hürriyeti, Batı medeniyetine kökten giriş fikirlerini savundu. İslâmlık aleyhindeki bazı eserleri çevirmesi muafazacı cephenin hücumuna uğradı. Başlıca dayanağı, bir çoğunu türkçeye çevirdiği Gustave Le Bon'un eserleri idi. İttihat ve Terakki'nin en eski üyelerinden Hüseyinzade Ali iki yönlü bir humanisme fikrini savunuyordu: bir yönü ile Yunan-Lâtin, öteki yönü ile İslâm humanisme'i. Onca Doğu ve Batı arasında bulunan bütün milletler için bu çift humanisme fikri savunulmalıdır. Bu tezi Tiflis'te çıkardığı "Füyuzat" ve "Hayat" dergilerinde (1905) ileri sürmüş, sonra İstanbul'da 1910 da devam etmiştir (1) Bu görüşe örnek olarak Şehname'den, İlyada'dan, Enéide'den, Faust'an nazım dili ile çeviriler yaptı. Fakat bu eğilimler karşısında medrese ve tarikatların azçok Batı fikirlerinden de kuvvet alan yeni savunucuları yetişti. "Sırat-ı Müstakim" ve "Sebil-ür Reşad" dergilerinin hararetle yayınları buradan doğdu.

Bu söylediklerimizden büsbütün ayrı üçüncü bir çıkır Türkçülük idi. Türkiye'de başlayan, Macar, Alman, Fransız türkologlarından faydalanarak gelişen bu hareket sonradan Türkiye dışındaki Türkler arasında da yayıldı. 1908 de Batılılaşma, İslâmcılık hareketleri yanında, onlar kadar kuvvetli üçüncü bir hareket haline geldi. Derneği "Türk Ocağı", başlıca organı "Türk Yurdu" idi.

1912 de bu üç zıt çıkır arasında bir uzlaşma bulmak teşebbüsü ilk defa tanınmış Türk düşünürü Ziya Gökalp tarafından ele alındı. Gençliğinde G. Tarde ve Fouillée'den mülhemdi. Doğduğu şehir olan Diyarbakır'da "osmanlı milliyeti" denen görüşü savunuyordu. Fakat İttihat ve Terakkinin Selanik kongresine geldikten sonra bütün görüşü değişti. Orada çıkan "Genç Kalemler" dergisini çıkaran yeni neslin ve Hüseyinzade'nin tesirile tamamen türkçü oldu. Fransız sosyologu E. Durkheim'in fikirlerine dayanarak yeni bir sosyal reform hareketini savunmaya başladı. Kısa zamana sıkışan sayısız yayınları ile türkçülük, modernlik ve islâmlık hareketlerini birleştiren ve etrafında hemen bütün gençleri toplayan canlı bir fikir hareketi uyandırdı. Gökalp'in sosyal reform teklifleri şu noktalarda kısaltılabilir: Üç çatışkan çıkır aslında birbirine zıt değildirler. Çünkü bütün kavimler sosyal evrimde üç dönemden geçmişler ve geçeceklerdir: birincide henüz şuurlaşmamış halk kültürlerini görüyoruz. İkincide kavimler

1) Gökalp'in türkleşmek, islâmlaşmak, muasırlaşmak fikri ondan geliyordu.

göksel dinlerin eğitiminden geçmişlerdir. Bu, Gökalp'in görüşünde "ümme" devridir ki orada kavimler manevî ve ahlâkî bir eğitim almışlardır. Üçüncü devrede kavimler bu üniversal cemaatin içinde kendi kavmî kişiliklerini bulmuşlardır, bu da millet şuurunun uyanmasıdır. o halde, eğer sosyal evrim tamamlanmış ise, zıt olduğu sanılan bu üç akımın uzaklaşabilecekleri anlaşılır. Türkler etnik-filolojik bir kökten geldikleri, geleneklerini oradan aldıkları için türkçüler haklıdır. Fakat İslâm ümmeti ile bağlantıları yüzünden de islâmcılar haklıdır. Millet olmak ancak çağdaş medeniyete girmekle mümkün olduğu için de modernciler haklıdır.

Gökalp'a göre modernleşme'yi anlamak için millî kuruluşta kültür ve medeniyeti ayırmak gerekir. Kültür muhtevaya aittir. Kendi kavmî, kişisel hayatımız da bulacağımız maddedir. Medeniyet ise milletler arasında ortak bir şekildir ki onları birbirine bağlar. **Millî** kültür ve **milletlerarası** medeniyet birbirine karıştırılmaz. "Biz Türk milletinden, İslâm ümmetinden, çağdaş medeniyetteniz." Gökalp'a göre, Durkheim'da olduğu gibi, meslekî dayanışmalar modern toplumlarda iş bölümünün sonucu olarak kurulurlar. Bundan dolayı çağdaş Türkiyede şu reformlar zarurî görülmelidir: a) Türk ailesinin evrimi eseri olarak kadınların hürlüğü, sosyal ve siyasî hayata katılması gerekir. b) Aynı sebepten devletle dinin ayrılması, kanunların laikleşmesi kaçınılmaz bir olay olmuştur. Gökalp'ın evrimci nazariyesi ağır değişme kabul ediyordu. Bu bakımdan sonraki devrimci hareketlerle arasındaki açık farkı işaret etmek doğru olur. Onun türk ailesinin, aile hukukunun evrimine, hukuk sosyolojisi ile islâm hukukunun (*fikh*) karşılaştırılmasına dair yazıları açık misallerdir. Ona göre edebiyat, şiir, musiki, mimarlık, resim, hukuk, ahlâk ...v.b. halk kültür maddesinin milletlerarası metodla işlenmesinden meydana gelir.

Science Sociale ekolünün Gökalp'a zıt görüşüne gelince; Sabahattin'in ardından giden Mehmet Ali Şevki 1918 de "Meslek-i içtimai" derneği ve aynı adda bir dergi kurdu. O yıl Sabahattin'in "*Türkiye nasıl kurtarılabilir*" adlı eseri yayınlandı. Bu düşünce çevresinin başlıca fikirleri şöyle kısaltılabilir: Bahsedilen sosyal evrim kendi kendine bir değişme eseri değildir. Cemaatçi bir sosyal yapıdan "infiracı" bir yapıya geçiş, bir atlayıştır. Bu tarzda geçişler yeni insan tipini yetiştirecek yeni bir eğitim sisteminin işe karışmasıyla sağlanabilir. Her şeyden önce Türkiyenin sosyal yapısı hakkında derin bir monografik araştırma ile işe başlanmalıdır. Bütün sosyal reformlar yalnız bu araştırmadan sonra yapılabilir, ve yalnız bu araştırma verilerine dayanarak kurulabilir.

Bizim sosyal yapımız başka Orta-Doğu ve Avrupa memleketleri gibi teşebbüscü insan tipinden yoksundur. "*Communautaire*" denen bu toplumlarda yalnız memur, küylü, asker sınıfları gelişmiştir. Halbuki çağdaş milletlerin kuvveti ticaret, endüstri gibi iş adamı ve teşebbüs adamının yarattığı alanlardan gelmektedir.

1. Geçmişe bağlı çevrelerin çekimsizliğine rağmen, Abdullah Cevdet'in bir çok modernleşme hamlesi üzerinde tesiri büyük olmuştur.

2. Gökalp, sentezci sistemi ile yeni Türkiyenin doğuşunda mühim rol oynadı. Ancak onun kendi bağlı bulunduğu sosyoloji çağırı gibi evrimci, ondan sonraki sosyal hareketin ise devrimci olduğunu unutmamalıdır.

3 — Monografik araştırma eğilimi, vakıa Cumhuriyetin ilk yıllarında tesirli olmamıştır. Fakat yavaş yavaş türk aydınları arasında bu ilk tohumlar yemişini vermekte gecikmemiştir.

4 — Burada sonsöz olarak bergsonculuğun tesirinden bahsetmek yanlış olmaz. Mütarekenin karanlık yıllarında "*Yaratıcı Tekâmül*"ün ünlü yazarı Türk aydınlarına ışık ve cesaret vermişti. Şekip Tunc'un, Baltacıoğlu'nun, 1922 de *Dergah* dergisindeki ve daha sonraki yayınları ile yaptıkları tesiri burada hatırlatmak vazifedir.

5 — Son iki düşünce akımını de sükûtle geçemeyiz. Bunlar da enerjizm ve pragmatizm'dir. Enerjizm'i Türkiyede savunan Namdar Rahmi ve Naci Fikret'dir. Onların Konya'da yayınladıkları "*Yeni Fikir*" dergisi bu felsefî görüşü 1925- 1929 arasında etraflı olarak açıklamıştır. Pragmatizm Maarif Vekâleti çevresinde taraftar bulmuş ve "*Hayat*" adlı dergi ile W. James, J. Dewey ve Nietzsche'nin fikirlerini yaymış ve tatbik alanına koymaya çalışmıştır.

Burada, zikrettiğimiz eğilim ve akımların tenkidi bahis konusu değildir. Bu konuşmamda yalnız düşünce ile olaylar arasındaki bağlantıların açıklanması ile yetiniyorum. Bundan başka şunu sormak isterim: bir Doğu ve Batı problemi hangi sınırlarda konabilir? Çeşitli kavimler bu iki dünya arasında uzlaşma, zıtlık ve uyuşma şeklinde türlü tecrübeler yapmışlardır. Bu tecrübelerin incelenmesi konumuzun kapsamını çok aşar. Her halde şu noktayı belirtmek gerekir ki her yerde hiç bir millî kültür artık mahallî renkler üzerine kurulmamaktadır. Eski Amerika, yeni Afrika, primitif toplum kültürlerin dansları, resimleri, özellikleri modern medeniyet üzerinde devamlı tesirler yapmaktadır. Dünya ne kadar küçük, teknik evrim ne kadar büyüktür! Artık kapalı kültür çevrelerinden bahsetmek lüzumsuz görünüyor. Orijinalliği yalnız birbirine benzemeyişte aramak ta bugünkü dünyada hem imkânsız hem haksızdır. Milletlerin orijinalliğini kendi güçleri ile dünya üretiminde yaratıcı rol almalarında aramalıdır.

Hilmi Ziya Ülken

Ö L Ü M Ü Z E R İ N E

Prof. Dr. Bedi Ziya EGEMEN

*Duysak da duymasak da, görsek de görmesek de,
O bizim karşımızda, yanımızda, bacamızda ve kapımızda..
Hayır, elimizde, kanımızda ve alın yazımızda.
Bir kez varlığı olan her canlı onda eriyecek,
Başlayan her hayat onda bitecek, sönecek.
Yer yüzüne, işine ve ocağına bir daha dönmiyecek..
İstese de istemese de, öteye gidecek ve gelmiyecek.*

Ölüm diye adlandırdığımız kaçınılmaz akibet, bütün bir insanlık tarihi içerisinde, derece derece her topluluğun üzerine eğilip düşündüğü, çözümünü güç bir mesele olmuştur. Değil eserleri günümüze kadar süre gelmiş, düşünce sistemleri kurmuş eski ve büyük medeniyetlerde, iptidâîliklerini hâlâ muhafaza etmekte olan çok eski topluluk kalıntılarında bile, insanlar ölüm bilmesini çözmeğe yeltenmişler, hiç değilse güçleri yeterince mânalandırmaya uğraşmışlardır. İster ancak bir kaç mütecessis ilim adamından başka medeniyetin henüz ayak basmadığı Güney Amerikanın belirli orman, dağ ve vâdilerinde yaşayan kızıl derili gurupları, ister Afrika çöllerinin medeniyete sırt çevirmiş vahşi ve yamyamları, ister Avustralya ile çevresindeki bazı adaların hâlâ taş devirlerini yaşayan yerlileri, bütün bu topluluklar, kavimler birbirlerinden uzak, birbirlerinden habersiz de olsalar, gelenek ve göreneklerinde, ibâdet ve âyinlerinde, masal ve efsanelerinde ölüme dâima birer mâna ve muhteva vermişler ve onu değerlendirmişlerdir.

Daha bir gün, bir saat önce konuşan, kıpırdıyan, bir ananın, bir babanın, bir kardeşin, bir evlâdın, bir sevgilinin bir an içinde susması, bir daha seslenmemesi, göçmesi ve dönmemesi onları üzmüş ve uzun uzun düşündürmüştür. El ayaktan olan, sestem nefesten kesilen, kaskatı, soğuk bir külçe hâline gelen cesetlerin etrafında toplanmalar, ateş yakmalar, avazlar, ağlaşmalar, rakslar, kendinden geçmeler ve nihayet bu âleme ayak basıp göçmenin hatırası mezar ve mezarlıklar, bütün bunlar ölümün kalanlar için her devirde bir duyuş ve düşünüş konusu olduğunun şaşmaz delilleri. Ayrılık, gerilik, ya da ilerilik sadece ifadelerin zaman ve mekân farklarından ötürü. Yoksa insan olup da onu duymamak, görüp de üzülmemek, üzerinde kafa yormamak mümkün mü?

Ölüm üzerine tek bir müşâhedemiz de olmasaydı, demek isterim ki, tek bir ölüm vakasıyla bile karşılaşmamış olsaydık, bu sonucu biz yine de kendiliğimizden bulacaktık: güdülerimizle, sezilerimizle. soluyan bir nefesin, ağırlaşan bir dilin, günden güne kuvvetten kudretten kesilen bir beden, gevşeyen bir hâfızanın, güçleri silinmeye başlayan bir zihnin önüne geçilmez bir sona yaklaştığını sezmemesi kabil mi ? Nihayet son nefesi teslim etmemek için bedenle ruhun son birlik çabasında da ölüm şuuru vardır.

Ölüm esasında canlı her varlık için tabii bir hâdis ve mutlak bir sona eriş, eriyiştir. Halbuki eski Hint ve Yunan felsefelerinde ve onlardan bu yana, gizli mânalara büründürülmüş sır dolu mistik bir problem hâline getirilmiş ve metafizik spekülasyonlara boğdurulmuştur. Ne klâsik Yunan Düşüncesinde [Epikür, Sokrat, Eflatun] ve Roma tefekkürlerinde [Çicero, Seneca]

ne Schoppenhauer, ne Kirkegaard, ne Driesch ve Heidegger'in felsefelerinde ölüm problemi gereği gibi bir açıklamaya erişebilmiştir. Bunun sebebi, ölüme hayat ötesi ve üstü bir mâna ve değer vermek özentisinden geliyor. Oysa ölüm, biz geçici ve göçücüler için *ancak hayat açısından kavranılması mümkün bir fenomen*.

Hayat ise enerji ve dinamizmi olan bir akıştır. Benzeri bütün hâdiselerin prensipinde olduğu gibi, onun da şaşmaz, kaçınılmaz bir hedefi var: dinmek ve tükenmek; çoğu kez belki de bu akışa doyamadan, devrini tamamlayamadan. Canlılardan farklı olarak ölü diye vasıflandırdığımız ve nedenlerini çözebildiğimiz tâbiatta bile bu dinmiş ve tükeniş var. Devreden yağmurlar fırtınalar, kasırgalar bizi aldatmasın; bir kasırga koptu mu etrafı tozu dumana katar, enerjisini boşaltır, biter ve tükenir. Artık gelecek kasırga bu kasırga değil, bir başkası, bir yenisi. Canlılarda hemen hemen öyle: bir başlayış, hız alışı, enerjiyi boşaltış ve dönüş. İstesede istemese de bu onların değişmez, kaçınılmaz kaderi.

Hayat bir hedef ardında koşuştur. Beden de çok yönlü gayelerine ulaşmak isteyen mâna ve maksadını tamamlama çabasından başka bir şey değil; bütün akışlarda olduğu gibi, bütün kuvvet ve kudreti kullanıp hedefe ulaşmak ve sonunda da tükenmek..

Çocuklar, gençler için ölüm neden mânasız, neden yabancı ? Çünkü onlar ne bedence, ne de ruhca henüz hedeflerine varmış, enerjilerini tüketmiş değiller. Gençliğin bütün özenti, hayatı sindire sindire duymak, tatmak, dünyayı tanımak, heyecan dolu ümitlere kavuşmak, uzak, erişilmesi güç hedeflere ulaşmak. Fakat cesâret isteyen bu tabii akıştan, cüret isteyen bu hınçtan korkup kaçtılar mı, gerilere saptılar mı, nevroz, depresyon ve fobi dediğimiz ruhî çatışmalar, aksamalar başlar.

Ortalama insan ömrünün yarısı ve biyolojik hayatın zirvesi demek olan olgunluk çağında da bu didiniş, bu hedef ardı koşuş yine de sürer; hemen aynı hızla. Ne var ki, hayat ortasına kadar bir yükseliş olan bu çaba, şimdi artık bir dönüş ve iniştir. Çünkü hedef artık zirve değil, yükselişin başlangıcı olan vâdiye iniş ve dönüştür. Hayat münhanîsi bir merminin çizdiği kavisi andırır: namlıda durgunluk içinde mermi bir kopuşla birden hızlanır, yükselir, kavisin zirvesine erişti mi, yine hızla iner ve başlangıçtaki eski durgunluğuna döner.

Ancak psikolojik hayat münhanîsiyle, yolculuğunu fizik kanunlar gereğince tamamlayan bu kavis arasında bir ayrılık vardır: her ne kadar hayatın da tabiat kanunlarına paralel biyolojik akışı, merminin çizdiği kavisi andırırsa da, psikolojik yönden duraklama ve aksamalar yapar. İnsan ruhu akmakta olan yılların ardında kalır, topraktan ayrılmak istemezcesine çocukluğunu, gençliğini muhafazaya yeltenir. Zaman akışını durdurmak için saatin yelkovanını akrebini tutmaya çalışır ve sanır ki, bu akış artık durmuştur. Oysa bu çaba nihayet bir geciktirme; yoksa zirveye ulaşmak alın yazısı. Nitekim günün birinde zirvede olduğumuzu ister istemez idrâk eder, hiç değilse buraya yerleşmeye, ardı görünen yokuşun inişinden kaymamaya, uçuruma, vâdiye yuvarlanmamaya çabalarız. Oysa iniş de mukadder; artık hasret dolu gözler arda kalan tepeye çevrilir ve hiç olmazsa inişi ağırlaştırmağa uğraşırız. Bir zamanlar hayatın güçlükleri karşısında duyulan korku şimdi ölüme yönelmiştir. Hayat akışını engellemenin boş bir çaba olduğunu nihayet idrâk etmişsek de, yine de onu bir yerde olsun durdurmaya, oyalama ya ve oyalanmaya çalışırız.

İşte böyle bir insanın ruhu, artık tabii dayanağını kaybetmiştir. Hayatı gittikçe artan bir hızla sona yaklaşırken, şuur ve idrâki hâlâ havalarda, mücerrettedir. Böyleleri hiç bir zaman hayat akışının mânasını anlayamazlar, bu mânayı tamamlayamazlar ve ölümü de tadamazlar. Çünkü hayatları yalnız madde içinde ve bir düzlük üzerindedir.

Büyük düşünür ve filozof Schoppenhauer hayat münhanîsini ve değişmez akibeti ölümü, derin bir psikolojik deşme içinde kavradığı ve erişilmez bir lisanla dillendirdiği halde, bu münhanînin çıkışına az, fakat inişine tam kötümser bir mâna vermiştir. Hayatı vaadlarla dolu,

fakat dâima hayal kırıklıklarıyla biten bir belâ, bir facia olarak vasıflandırmış, saadeti yalan, yalnız ızdırabı gerçek kabul etmiştir. İnsan ömrünü böyle bir dehânın açısı çok geniş penceresinden görmek ve ızdırabları o derinlik ve incelik içerisinde yaşamak güç. Sürükleyici üslûbu içinde ona hak vermemek de öyle. Fakat hayat bir bütün: doğumu ile ölümü ile, saadeti ve ızdırabı ile, huzuru ve musibeti ile. Mevsimlerin değişmez adları, bahârı - hâzanı, yazı - kışı, ezici sıcakları - dondurucu soğukları gibi. İstesek de istemesek de böyle. Sâdece saadet peşinde koşmak kadar, ızdırablar içerisinde erimek, ya da tiryakisi olmak da yanlış. Bunlar birbirlerinin tamamlayıcısı, hayat bütünü içinde. Saadet olmasa ızdırabı, ızdırablar olmasa saadetleri nasıl tadabilirdik? Tat, bunlar arasında âhengi kurabilmede; yoksa birinden kaçmak, ötekine saplanmakta değil. Bununla berâber hayatı asıl derinliğine yaşayan muzdariblerdir. Çünkü çok seyrek duydukları saadete gerçek ve lâyük değerini vermesini bilirler. Kaldı ki, saadetli - ızdırablı - huzurlu - musibetli de olsa hayatın tamamlanacak bir mânası, dolacak bir muhtevası var: câhilinden bilginine, zayıfından şişmanına, güzelinden çirkinine kadar yer yüzüne bir kez ayak basan her kişinin belirli bir işi görebilmesi, belki de bunu tamamlaması, kendi biçiminde, kendi ölçüsünde. Felâket bunu yapmamasında, belki de yapamamasında..

Düşünölmüş de olsa, Paul Ernst'in sanatkâr üslûbunda dile gelen Schiller'in ölümü ne rahat. Son saatlarını yaşadığını bilen büyük şair ve düşünür, kendisini avutmaya gelen, fakat büyük üzüntüsünü saklamayı beceremiyen genç dostunu teselliye çalışıyor. Yalnız 49 bahar görmüş ömrünün bu son anlarını tam bir huzur içinde tada tada, bile bile ruhunu teslim ediyor. Biliyor ki, yer yüzüne bir defacık ayak basmanın mânasını doldurmuş, tamamlamış, müsterih..

Büyük insan, filozof, ölüm mahkûmu Sokrates de öyle: üstâdı kaybetmenin endişe ve hüznü içinde ağlayan, kendinden geçen talabelerini ve dostlarını teselli ediyor. Çingenenin uzattığı baldıranı, çehresinde en küçük bir üzüntü belirtisi olmaksızın bir yudumda içiyor ve sevdiklerine ayrı nükteler içinde vedâ ediyor.

Müsterih, çünkü var olmanın büyük şuurunu tatmış, hayatı pek az fâniye nasip olacak incelik ve derinliklerinde yaşamış ve eserini tamamlamış. Bir gün önce, bir gün sonra, er geç kapıya çatacak bu kaçınılmaz akibeti hesaplamış, tabii bir son da olsa, olmasa da. Yoksa talebelerinin, dostlarının ısrarlı ve teminath kaçış tekliflerini reddeder miydi hiç?

Ölümden en çok korkanlar, hayatı sâdece zaman ve mekânın düzlüğünde yaşayan, hayvan benzeri, yalnız madde zebûnu ve zevk düşkünü yaratıklardır. Ne tuhafdır ki, zaman düzlüğünü aşamamış, hayvanca hırsların esiri bu zavallılar, ölüm gerçeği karşısında kaç yıla eriştiklerini idrâk edemeden göçerler, çünkü hayatı bütün buutları içerisinde yaşamamışlar ve ihtiyarlamayı bilememişlerdir.

Hayat münhanisi içerisinde çıkışa bir mâna veririz de, neden yolculuğun tabii süresi inişten bu mânayı esirgeriz? Doğum bir mâna taşır da, neden ölüm değil? Genç bir insan yirmi - yirmibeş yılını ferdi güçlerini geliştirmek, bir varlık kurmak uğruna harcasın da, neden geri kalan ömrünü, gün geçtikçe artan bir hızla yaklaşan akibetin hazırlığıyla geçirmesin?

Denilebilir ki, doğuşta bir mâna bir maksat var: her canlının olgunluğa, erginliğe, zirveye ulaşması. Ya inişin sonu, yaşamının müntehası olan ölümün? Yoksa ölüm de mi bir merhale? Onun da ulaşacağı bir hedef mi var?

Esasında böyle bir münakaşaya girişmek, düşünüş sistemim kadar bu yazımın da çerçevesi ve maksadı dışındadır. Ne ölüme karanlık mânalar, sırlar izafeye çalışan metafizikcilerin spekülasyonlarına boğulmak, ne madde üstü kudret tanımayan maddecilerin gülünç, dar görüşlerini paylaşmak, ne de aklı kâinat sırrının tek maymuncuğu sayan akliyeciler ve tenevvür-cülerin çocukça çabalarına katılmak niyetindeyim. Saham ve konum bakımından dinî doğmaların da ötesindeyim. Yalnız şu kadarını da ekliyeyim ki, dinî sembolleri yermeye yeltenen, biri

birinin komşusu bu iki ucun, maddecilikle tenevvürcülüğün bu konularda çok uzağındayım, üstündeyim. Bence dinler, hele büyük dinler, bir korkunun, âfetler karşısında duyulan aczin, ya da mücerret bir aklın vehmi, uydurması değil, tek ve mutlak yaratıcının eseri bizlerin birlik insan duygularında filizlenen ve sembollerini yine birlik selim hislerimizde bulan müesseselerdir. Fizik gerçekler derecesinde gerçekliği ve geçerliği psikolojik vakialarda kökleşen temellerdedir. Kişi ve topluluk ruhuna girememiş, bunları deşememiş ruhlara bu doğruyu anlatmak, kavratmak güç: insan ruhunda filizlenen, gelişen, topluluk şuurunda birleşen ve birlik yaşanan her belirli bir vakıa, bir gerçek.

Bütün büyük dinlerin çabası, gelişmemiş zihin ve zekâların bir türlü kabullenemedikleri, fakat mukadder olan sonucu, ölümü değerlendirmek ve her kişiyi ona hazırlamak olmuştur. Ne var ki, bu hazırlamanın yolları çoğu kez dolambaçlıdır, karmaşıktır. Oysa büyük hak dini İslâmiyet bu akibeti sâde ve kestirme bir emre bağlamıştır: “yaşayan her nefis ölümü tatacak, sonunda herşey bize dönecektir” [ayet]. Evet, Allahın büyük elçisi, en sevgili kulu Peygamber de olsa. İslâmiyetin ölüm daveti kadar, hayatı değerlendirmesi de kesin ve gerçekçi: “Hiç ölmeyecekmiş gibi çalış, yarın ölecekmiş gibi ibâdet et” [hadis]. Burada ibâdet, davranışta iyiliğin ve özellikle ölüme hazırlığın yolu.....

İç güdülerimize, sağ duyularımıza, görüşlerimize bu kadar yakın gerçekleri bırakalım da, neden maddeciliğin, ya da akılcılığın vehimlerine sapalım? Sonuncusu sezilerimize, görüşlerimize, sağ düşünüşlerimize büsbütün yabancı. İçle dışın âhengini yıkan, şuurumuzu sun'î olarak zorla parçalıyan, bizi ruhî depresyonlara, nevrozlara götüren bir yol.. Öğretilmişse düzeltilmesi, yazılmışsa bozulması gerekir.

Hayat nasıl bir bağışsa ölüm de öyle: doğuş imkânlar dolu, ümit dolu bir geleceğin başlangıcı, azgın güçlerin mücadelesi. Ölüm, bu mücadelede yıpranan güçleri gevşeyen, tükenen ruh ve beden kurtuluşu, huzuru, yine de bir bağış..

Bana gelince: bu ilk bağışın tadını doyasıya tattım; acı ve tatlı günleriyle, daha çok ızdırablarıyla.. Erken de olsa, artık ötekini gözlüyorum, küskün gönlümün hevesleri, nerdeyse tükenen ruhumun mücadelesi içinde onun beni, ömrüm boyunca hasretini çektiğim bir huzura kavuşturacağına inanıyorum.

Biliyorum, şu bu cümlede nasılsa unutulmuş bir virgülden bile bir daha tamamlayamayacağım, eksik kalacak. Yine de onu özlüyorum, göçmek ve dönmek bahasına...

LÂYİKLİK İLKESİ ve TÜRKİYE'DEKİ DURUM

Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

I. GENEL BİLGİLER

Evrensel dinlerin cemaata değil, ferde ve ferdin vicdanına hitabetmesini ve demeçlerinin sınır tanımayan bir genişlikte olmasını bunların din ve Devlet ayrımını kabul ettiklerine yormak gerekir. Başlangıçta, iş bölümünün henüz gelişmemiş olduğu zamanlarda sanat, ahlâk, felsefe, bilim ve siyaset din kadrosu içinde toplanmakta idi. Değerlerin ayrılaşması (Différenciation des valeurs) ve iş bölümünün ilerlemesi sonunda sanat, felsefe, ahlâk ve bilim ve son olarak Devlet, hukuk ve eğitim dinden ayrılmıştır. Dinin Devletten veya dinden Devletin ayrılması siyaset edebiyatında Lâyiklik adını alır. Din ve Devlet kurumlarının bağımsız durumlarını, vicdan, din ve kanaat özgürlüğünü, hattâ doğuda rastlanan modernizm hareketlerini bu başlık altında toplamak mümkündür.

A) LÂYİK SÖZÜ

Türkçedeki lâyik sözünün kökü fransızcadır. Bu dile yunancadan gelmiştir. Lâyiklik arapçada İLMANİYE ve yeni türkçede Din Ayrısı, Din özgenliği olarak gösterilmekte isede bunların hiç biri tutunamamıştır. Anlamı halka, kalabalığa veya yığına ilişkin olan lâyik sözünün Eski Yunancadan geldiği su götürmez bir gerçek isede bu dile nereden geldiği bilinmemektedir.

Yetmişlerin Tevratı ibranî dilinden yunancaya çevirirken LÂYİK sözünden rahiplerin ve özellikle kendilerini Tanrıya verenler dışında kalan halk yığınlarının kastedildiği görülmüştür. Bu çevirmede LEVİLERE KLEROS (κλερος) denilmekte idi. Laos veya LÂİKOS (Λαϊκος) deyiimi imtiyazlı bir sınıf sayılan ruhban(Kleros dışındaki kimseler için kullanılıyordu.

Homeros'un eserinde bu söz seçkin insanların emrinde şekilsiz ve örgütsüz bir yığını anlatmakta olduğu sanılmaktadır.

Hristiyanlığın ilk zamanlarında kilise adamlarına yunanca *Klerikoi* ve latince *Clerice*, müminler topluluğuna yine yunanca *Laikoi* ve latince *LAICI* denirdi (1). Fransızcadaki *Laïcité*, *laïc* ve *laïcisme* sözleri bu kökten gelir. Bu anlamda batı dillerinde ve özellikle ingilizcede *SECULARİSM* ve *Secular* terimleri vardır. Bu terimlerin ingiliz dilinde bugünkü anlamıyla kullanışı 1848 yılında başlar ve bu konu ile uğraşmış olan Holyoak'a mal edilir (2).

Gençleştirmek ve çağdaş kılmak anlamına gelen *to secularise* bu kökten gelir. (3) Yine İngilizcede *Layman* ve *Profane* kelimeleri de lâyik anlamında kullanılır.

B) LÂİKLİĞİN TANIMI

Lâiklik ashnda rahip sınıfından olmayan demektir. Hristiyanlıkta bir ruhban sınıfı (Clergé) vardır İslâmiyette ise böyle bir şey yoktur(4). İçinde bir ruhban sınıfı olan dinlerde bu zümre dışında kalan kimselere Lâyik denir.

1) Bak Dr. Suat Sinanoğlu, Lâiklik adlı anonim eserde "Laik kelimesinin etymonu ve anlamları.

2) E.R.E.) Din ve Ahlak ansiklopedisi) Secularism maddesi.

3) Cassel's Latin dictionary, Secularis kelimesi.

4) E.Z.Karal Osmanlı Tarihi 5.cilt.Ankara,1954 sh.146-149(Cevdet Paşa,Fransız elçisi Marqui de Montier ile bir mülâkatında, elçinin şu sözlerine muhatap olur: Napolyon Bonapart "Eğer ben bir din ile mütedeyyin

İnsanlık tarihine bir göz atacak olursak başlangıçta sanat, bilim, felsefe ve hattâ devlet anlayışının din içinde olduğu ve dinî köklerden geldikleri görülür. Bu yönden bazı tarihçiler ve bunlardan Prof. Enver Ziya Karal Lâyikliği bir tarih terimi olarak, din ile felsefenin, din ile bilimin, din ile sanatın ayrılmasıdır, diye tarif eder. Bu tanımda din ile devlet ayırımına işaret yoktur. Lâyiklik, din ile felsefe, sanat, bilim, eğitim, hukuk ve siyaset ayırımıdır, diye tanımlanırsa, hem yukardaki tanımları hem de devlet ve din ayırımını kucaklayan bir anlama varılmış olur. (5)

Nahit Tendar, Prof. Hilmi Ziya Ülken'den mülhem yazısında Lâyikliği, din ve devlet işlerinin, iç ve dış aleme ayrı değer ve görev verilmesi şeklinde tanımlar (6). Lâyikliğin inanış ile düşünüş ayrımı diye tanımlanması daha felsefî olur. O zaman akıl ve vicdan özgürlükleri şeklinde bir sonuca varılmış olur ki bu da düşünüş ile inanışın aynı zamanda mevcut olabileceği (coexistence) fikrini ilham eder. Bu durumda aklın ulaşamadığı yerde vicdan hükmünü verecektir. Böylece hem deneysel ve hem de deney üstü metotlar, insanlığın hizmetinde olacaktır.

Devrin ünlü hukukcusu olan Léon Duguit Lâyikliği şöyle tanımlar: Lâyik devlet, din konusunda tamamen tarafsız olup başkanı ve memurları istedikleri dini taşımakla beraber, kendisi devlet olmak haysiyeti ile hiç bir din tutmayan ve hiç bir din töreni yapmayan ve kendi adına da yaptırmayan devlettir (7).

Görülüyorki burada konu, hukuk ve devlet teorisi yönünden ele alınmıştır.

Lâyiklik konusunda ünlü tarihçi ve bilgin Ernest Lavisse'in Anales de la jeunesse laïque adlı dergide lâyikliğe dair yayınladığı bir açıklamayı aynen buraya geçirmeyi uygun buluyoruz "Lâyik olmak insan fikrini görülen ufuk ile çevrelemek hattâ insana rüyayı yasak ve mütemadiyen Allahı aramak arzusunu bertaraf eylemek değildir. Lâyik olmak bugünkü hayat için vazife hissini edinmektir. Lâyiklik şiddet göstermek, hâlâ eski itikatların tatlılıkları içinde kapalı kalan vicdanları tahkir etmek te değildir. Geçici olan dinlere, devam edici olan insanlığı idare etmek hakkı vermemektir. Lâyiklik bir mabetten yahut muhtelif mabetlerden hep birden nefret etmek de değildir, belki dinlerin ilham ettikleri gazez ve ayrılık ruhu-o ruh ki, birçok şiddetlerin, ölümlerin ve harplerin sebebi olmuştur - nu ortadan kaldırmaktır. Lâyik olmak insan fikrinin hareketsiz olan bir din kaidesine katlanmaması ve anlaşılmaz bir şey önünde hakkından vaz geçmemesi ve hiç bir bilgisizliğe razı olmamasıdır. Lâyik olmak hayatın yaşanmaya değdiğine inanmak, bu hayatı sevmek, dünya hakkındaki (Göz yaşları vadisi) tabirini artadan kaldırmak, göz yaşlarının lüzumlu ve iyilik yapıcı olduğunu kabul etmemek, azabın bir Allah emri olduğuna inanmamaktır. Lâyiklik hiç bir sefalete, ıztıraba taraftar olmamaktır. Lâyik olmak üç fazilete sahip olmak demektir. Şefkat, yani insanları sevmek; Ümit, yani uzakta da olsa, adalet, sulh ve saadet rüyalarının hakikat olacağına, eskiden atalarımızın göğe bakarak beklediği şeylerin geleceğine inanmak ve İman, yani mütamadi sây ve gayretin nihayet galebesine kaani olmak (8) tır.»

olsam müslüman olurudum. Zira dini İslâm'da ruhbanlık yoktur" dermiş. Halbuki bir müddet İstanbul'da eylendim Ulema sınıfının clergé tarzında olan meratibini öğrendim. İşte sizde bu tarikatın en ileri mertebesinde bulunuyosunuz.

Napolyon buralara gelmediği cihetle hakikatı hale muttali olmamıştır, der. Bunun üzerine Cevdet Paşa da "Napolyon Bonapart bu meseleyi tahkik eylemiş ve güzel söylemiş; filhakika İslâm'da (clergé yoktur ve لا رهبانية في الإسلام) diye bir hadisi şerif vardır. Gördüğünüz sarıklılar clergé değillerdir. Zira onlarda bir sıfatçı resmîye ruhaniye yoktur"

"Clergé'nin tevaifi İseviye haklarında icra ettikleri bükümeti ruhaniye gibi sıkı muamelelere mileli İslamiye tahammül edemez" cevabını vermiştir.

5) Prof. E. Z. Karal, Lâyiklik adlı anonim kitapta Devrim ve Lâyiklik adlı yazı

6) Nahit Tendar, Sosyoloji dergisi, No 1, Lâyiklik makalesi

7) Laiklik adlı anonim eser, Sahife, 44.

8) Bu tanım Laiklik adındaki anonim kitapta Nazım Poroy'un "Anales de la jeunesse Laïque" den yaptığı çevirmeden, olduğu gibi alınmıştır (sayfa 37-38).

Görülüyor ki lâyiklikte temel ilke din ve dünya işlerinin ayırımı olmakla beraber, bilginlerce ayrı ayrı tanımlar yapılmıştır. Bu durum karşısında doğrudan doğruya konunun açıklanmasına geçmek ve tanımların dar çemberi içinde kalmamak tutulacak en doğru yoldur.

Unutmamak gerekirken lâyiklik ilkesi siyasî bir toplumda yaşayan insana, insanlığa yakışır bir önem veren kutsal bir ilkedir. Zira bu ilkenin tanınması ile fert düşünmek için bir dimağa, manevî yönünü korumak için bir vicdana kavuşmuştur (9).

Batıda din ile bilim, din ile devlet ayrımı Rönesansla başlayan ve iş bölümünden ilhâm alan bir ilkedir. Gerçekten matbaanın keşfiyle bilim, sanat ve devlet teorilerinde o kadar ilerlemeler oldu ki bu olayları, bütün gücünü inak(doğma)lardan alan din kalıpları içinde çözmeye imkân kalmadı. Bu durum, sözün geçen konuların birer birer dinden ayrılmasını gerektirdi. Zira Din ile Devletin bağlı buldukları disiplinler başka başka idi. Keşif ve buluşlar ve bilimsel veriler karşısında artık Galilée'yi susturmak, sanatı değişmez kalıplarda hapsedmek, devlet ve kamu hizmetlerine dinî bir nitelik tanımak savunması güç bir hal almıştı. Ne yazık ki bu yolda harcanan emekler, aşırılıklar yüzünden, çok kez boşa çıkmış ve lâyikleşme hareketi bazan dinsizlik veya tanrısızlıkla birleşerek sonunda bir çok bozuk şekiller ortaya çıkmıştır. Akılla nakil arasında verilmiş olan kanlı savaşlar, devrilen saltanatlar ve çekilen işkenceler bir kenara bırakılırsa lâyiklik ilkesi hiçte mantığın inkâr edemeyeceği insanî bir ilkedir. Lâyiklik bugünkü anlamıyla dinsizlik değildir. Tersine, insanlık Ülküsüne karşı bir saygının ifadesidir. Lâyikliğin Doğru ve Batıda gösterdiği özellikleri ele almadan önce bu iki âlemin içinde buldukları özel şartları belirtmekte büyük bir fayda vardır (9).

C) LÂYİKLİĞİN BATI VE DOĞUDA UYGULANMA ŞANSLARI

Batıda din kurumunun kendine öz okulları, üniversiteleri ve fikirlerini yayan organları vardır. Yine bu kurumu malî yönden ayakta tutan gelir kaynakları vardır. Yüzyıllardan beri devam eden gelenekleri ve yetişmiş din adamları vardır. Bütün bu şartlar lâyiklik ilkesinin kurulmasına, Devlet ve din kurumlarının bağımsızlıklarına hizmet etmiştir. Doğuda bu şartların bir kısmı yoktur. Bir takım şartlar da toplumsal ve siyasal sebebler yüzünden kaldırılmış veya yasak edilmiştir. Bugünkü Türkiyede Dinin özünden gelme bir ilke, batıda dinin koruyucusu olan ruhbanlığı saf dışı etmiştir Yukarıda birazcık belirttiğimiz üzere İslâm'da ruhban yoktur Zamanında din öğrenimi yapan Medreseler kapanmış yerine anca kuzun yıllardan sonra İmam-Hatip okulları, İlahiyat Fakültesi ve İslâm enstitüleri açılmıştır. Bu bilim yuvaları gerek yeterli eleman bulma güçlüğü, gerek genel kültür seviyesinin bugünkü durumu ve gerekse geçmişteki kötü örneklerin baskısı altında ülküsel bir verimlilikle çalışmamaktadırlar. Düne kadar, hatta bugün bile, Din propogandası yapmak ve konusu din olan dernekleri kurmak sınırlandırılmış olduğundan şüpheler uyanmakta ve din için genişleme ve yayılma imkânları yalnızca câmilerdeki vaizlere, dinî ve ahlâkî konuşmalara hasredilmektedir.

Yapılmakta olan dinî yayınlar ise ya yetersiz ellerde bir yobazlık propagandası olmakta yahut din hayatında uzun yıllar boş kalan alanda din damgasını taşıdığından dolayı rağbet görmektedir. Gerçekte bunların çoğu toplum ve birliğimiz için zararlı yayınlardır. Bundan İlahiyat Fakültesinin ağır başlı yayınlarını ayrı tutmak gerekir.

Devlet karışmamak ve incitmek titizliği içinde bu gibi seviyesiz yayınları hoş görmektir. Halbuki özgür bir yayın ve irşat kurulu, Devletten daha yetkili olarak bu gibi yanlışlıkları önleyebilir. Yine bu kurul toplumda ayırıcı, dinde karıştırıcı ve medeniyet âleminde utandırıcı dercede seviyesiz yayınları denetliyebilir.

9) Prof.Enver Ziya Karal,Lâyiklik adlı anonim kitapta Devrim ve Lâyiklik makalesi, Sayfa 67 (Lâyiklik).

Batıda Lâyikliğin önemli bir şartlı ve temelli bir dayanağı olan mâlî kaynak bizde yalnızca Devlet bütçesinden sağlanmaktadır. Bu hem din ve devlet ayırımına hemde dinin bağımsızlığı İlkesine aykırıdır. Zira nasıl başkasının parasıyla geçinen bir kimsenin bağımsızlığı söz konusu olmazsa devletin yardımıyla geçinen bir kurumun da bağımsızlığı kağıt üzerinde kalır.

Batıda kilisenin yararlandığı mâlî kaynaklar memleketimizde önceleri vardı ve bugün de vardır. Evkaf idaresi dindaşların bağışlarıyla kurulmuştur. Devlet bütçe gerekleri dolayısıyla bunları yönetimine almıştı. Bu O zaman için doğru bir yoldu. Fakat bugün bunu kurulacak olan din kurumuna geçirerek yalnızca mâlî yönden bir devlet deneti ile yetinilebilir Bu arada ihtiyaç fazlalarının tekrar kamusal kurumlara iadesi ve bağışlanması pekâlâ mümkündür. Böyle yapılırsa din kurumu kendi mâlî kaynaklarına dayanarak daha verimli çalışmanın yolunu bulur. Sosyolojik bakımdan dinin en önde gelen görevi, toplum fertlerini birbirine yaklaştırma kaynaştırma ve birleştirme olduğuna göre memleketteki azınlıklara karşı ve hatta başka dinlere karşı daha tatlı davranılabilir. Böylece toplulumuzda ayırıcı, kırıcı ve inkârcı bir dini tutum yerine birleştirici, hoşgörücü ve insanlık ülkülerine bağlı bir din hayatı başlar. Kısacası, memleketimizde lâyikliğin iyice yerleşmesi, iyi ve yeterli din adamları yetiştirmeye ve bunlar yetişinceye kadar hafif bir devlet denetiminin devamına, dini öğretim, yayım ve irşatları güzeice ayarlamaya ve din kurumunu, kutsallığı ve yüceliğiyle orantılı, mâlî imkanlara kavuşturmaya bağlıdır.

II. TARİH BOYUNCA LÂYİKLİĞİN GELİŞMESİ

Eğer lâyiklik önceden kabul edilen tabiat üstü ve dinî olaylardan âri bir alanı araştırmaya teşebbüs şeklinde tanımlanacaksa bunun modern kökünü batı Avrupanın orta çağ sonlarında aramak gerekir. İskolastikler, din ile bilim arasında belirtilen farkı vahye dayanan kelâme yer vermekle beraber, insan aklının kabul ettiği gerçekler üzerinde duran ve yalnızca fizik bilgiyi değil, Tanrı hakkında metafizik bilgiyi de kapsayan geniş bir felsefeye veya tabii teolojiye götürürler. Her ne kadar Akınalı Thomas Okulu, aklı imam için bir başlangıç sayarak rasyonel bilgi ve vahiy arasındaki çelişmeyi en aşağı hadde indirmişse de bütün iman doktrinlerinin, aklın alamıyacağı tezat (çelişme) larla dolu olduğu hakkında Duns Scotus ve Ockam'ın ileri sürüldüğü daha esaslı görüşlerle, aklın tabiat üstü âlemde değil, fakat gerçekleşmesi mümkün bir alemde çalıştığını açıklamıştır. Bundan dolayı nominalistlere göre insan aklının erişebileceği bilgi ile dinî otoritelerin gerçek diye iddia ettikleri iman arasında bir sınır çizmek gerekirdi. Mes'ele, St. Thomas'ta olduğu gibi tabii teoloji ile vahye dayanan teoloji arasında bir derece farklı olmaktan çıkmış ve teoloji ile bilim arasındaki çeşit ve cins farkına inhisar etmişti. İmanla bilim arasındaki fark, protestanlığın kurucusu Luther tarafından yeni ve hatta daha önemli bir şekilde ifade edildi. Luther, dinin, kurtuluş arayan fertle İsanın tarif ettiği Tanrı arasında bir münasebet olduğunu kabul ederek bütün bilgileri ve hatta tabiat üstü olayları ve Tanrı hakkında fizik ötesi bilgiyi dini hayattan hariç tuttu.

Rasyonalist nazariyenin ibhamından kurtulmaya çalışan din ile, dinî ön yargıları bertaraf etmek gereğini duyan bilimsel görüşler arasında gittikçe artan fikir ayrılıkları, çağdaş ilmin gelişmesine bir zemin hazırlamıştır. Kuzey Avrupanın muhtelif ülkelerinde reform hareketlerinin başarısı, rasyonalizmin kabul etmediği imanı kıvamlı kılmaya hizmet ederken, Duns Scotus ve Ockham'ın daha önce sömük olarak gösterdikleri aklî esaslara göre araştırma yolu, İtalyan Rönesansının bilgin ve felsefecileri tarafından çok ileri bir merhaleye kadar geliştirildi. Bunların, doğrudan doğruya tabiat ve insanla ilgili çok yönlü olaylara karşı gösterdikleri yorulmak bilmeyen ilgi, öbür dünya işlerine dalmanın ve dinî inançların zayıf-

lamasına sebep olmuştur. Ancak Rönesansın büyük hizmetlerine rağmen lâikliğin ilerleme ve gelişmesi 17. yüzyıla kadar gereği gibi selâbet bulmamıştı. Dekart, Hobbes, Spinoza ve Leibniz'in şümullü metafizik sistemleri, kâinatın gerçek portresini bilimsel ilkeler üzerinde kurmak konusunda ilk esaslı teşebbüslerdir. Bu türlü araştırmayı devam ettirmek ve genişletmek amacıyla 18.ci yüzyıl lâikliğin önemini metafizik terimlerle açıklamaktan ziyade onu yavaş yavaş bilimin daha çok tecrübeye dayanan kesin ve pratik sonuçlarıyla belirtmeye çalıştı. Bilimin sınırlarını bu şekilde derece derece genişletmek çabası, tam ifadesini Didero ve D'Alambert'in Ansiklopedisi (Encyclopédie de Diderot et d'Alembert)nde buldu.

Eğer lâiyklik, felsefî anlamda teolojiye ait ve netice itibarile metafizik ile ilgili mutlak ve evrensel görüşlerin aleyhine bir ayaklanma şeklinde yorumlanabilirse aynı hareket sosyal ve siyasal kurumlar için de varittir. Akınalı Thomas. Devleti en iyi şekilde bile olumsuz bir kurum olarak gören St. Augustinin geleneksel görüşünden ayrılarak bunun tam aksine, devlete olumlu görevler verildiğini iddia etti. Bu görevler, öbür dünyada kurtuluş için gerekli olan özel şartları bu dünyada devam ettirmektir. Bundan başka, Egemenlik (İmperium) ile ruhbanlık (Sacerdotium) arasında uzayıp giden çatışmanın son safhalarında Dante gibi bir takım lâyük eğilimli düşünürler hükümdarın iktidarı yalnızca kendi hükümlerlik hakkı için kullanmağa yetkili olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber, genel olarak Orta Çağın sonuna kadar geçerlikte olan düşünceye göre Kilise insanlığın ebedî refahı üzerindeki mutlak koruyuculuk yetkisine dayanarak, sadece insanların yer yüzündeki geçici varlığını düzenliyen Devlete nazaran bir önceliğe hak kazanmıştı.

Felsefe alanında olduğu kadar siyaset alanında da Rönesans lâiylik doğrultusunda yeni bir aşamaya işaret sayılır. Buna Karşılık reform hareketi, kilise ve öbür dünya inançlarıyla ilgili eski durumları devam ettirmek eğilimini göstermiştir. Machiavelli(Makyavel)ve onun pek çok sayıdaki öğrencileri hükümdarın Devleti kendi kanunlarına göre yönetmek konusundaki ödevini kuvvetle belirttikleri halde Lüter(Luther),dünya kurumlarının din kurumlarına bağlı olmasını, Kalven(Calvin) ise Eski Sözleşme örneklerine göre Teokratik bir yönetim tipini yeniden kurup canlandırma gereğini ileri sürmüştü. 17. inci yüzyılın, gerek siyasî ve gerekse metafizik sistemlerinde üstün gelen nitelik lâiyklikdi. Bu doğrultuda en büyük kuvvet Stoacılarca tutulan ve desteklenen TABİİ HUKUK'UN Althusius, Grotius ve Hobbes tarafından canlandırılması ve sistemli olarak geliştirilmesidir. Yeni rasyonalist yorumlara göre Devletin varlık sebebi ve görevi Deney Üstü(Transcendantal) ve kendi gerçekliğini aşkın olmaktan daha çok, özüne ayrılmaz ve kopmaz bağlarla bağlı içkin(Immanent) tertimlerle anlatılır ve nitelendirilir. Böylece. Evrensel Kilise anlayışını karşılamak üzere, ortaya çıkan Orta Çağın Eski Evrensel İmparatorluk doktrini yerine, bağımsız egemen devlet görüşü doğmuştur. Evrensellik niteliği taşıyan Tabii Hukuk, özel bir takım amaçlar güden Devlet tarafından ortaya atılmış ve kullanılmıştır. Şüphesiz bu özel amaçlar Kilise devletinin amaçlarına açıkça aykırı idi. Bununla beraber bu ulusal amaçlar rasyonel olan siyasî ilkelerin bugünkü uygulamalarında sonuçlandırıcı etkenlerdir. Bu anlamda özel bir siyasî sisteme uyarlanmasında, bu ilkeler bazı değişiklikler gösterir. Bu yeni görüş Montesquieu ile siyasî izafilik konusunda meydana çıkmıştı ki bu izafilik teolojik iddialarla taban tabana zıttır. Zira Teoloji mutlak ve evrensel gerçeği iddia ettiği halde siyasî formüller, ancak bu mutlak ve evrensel gerçeğin değişen çeşitlerini nazara alır ve o süre içinde geçerlikte kalır. böylece metafizik bir tabii kanun devrinden sonra lâiyliğin tesir ve kuvveti, orta çağ düşüncesinin bir özelliği olan evrensel formülü reddetmiş ve en açık metotlara güvenerek ferdi olayları anlamaya ve toplum me'elelerinde daha özel bir araştırmaya yönelmiştir

Bu infiratlılığın yanı başında 18. inci yüzyılın ikinci yarısında AYDINLANMA DEVRİ (Siècle de Lumières) diye bilinen evrensellik(Universalisme)in yeni bir lâyük tipi meydana çıktı. İnsanlık âlemi aynı amaçları güden ve aynı çevre şartlarının etkisi altında gelişen bir birlik

olarak düşünölmekte idi. Bu insanî felsefenin temelleri üzerinde sistematik fikir ve değerlerle 17.inci yüzyılın Tabii Kanun doktrinleri gelişmiştir. Bu fikir ve değerler bütün dünyada uygulanabilen ve bütün uluslarda geçerliğı olan bir takım hukuk ilkelerinden çıkmıştır. Bu hukuk, insanî evrenselliğın(universalisme Humanitaire) 19.cu yüzyılda sosyalist teorilerde ve özellikle proleteryanın uluslararası bir doğrultuda çalışan ve bütün insanlığı içine alan bir teşkilât kurma teşebbüsünde devam edegelmiştir. Aynı zamanda uluslar arasındaki temel eşitsizlik ve kaçınılmaz yarışma(rekabet)larla ilgili relativist doktrinleriyle, fransız devriminden beri gün geçtikçe önem kazanan milliyetçilik teorileri üzerindeki etkisini devam ettirmiştir.

Gerek bilimsel ve aklı ve gerekse siyasî yönlerinde lâıyıklığın geçirdiğı çeşitli evrelerle muhtelif memleketlerde ortaya çıkan lâıyık gruplar ve bu sürecin içinde meydana geldiğı değişik şekillerin sosyolojik terimlerle bağlaşımış olması gerekir. Layık kimse ile rahip statüleri arasında kilise bakımından mevcut olan ayırımın menşei Akinalı Thomas'tan 13.cü yüzyıl papalarına kadar çıkar. Rahip(clerc), kilise doktrinini öğreticisi ve yorumcusu olarak, iş icabı, dinin akidelerini bilmekte çok yetkili olmak zorunda idi. Bu ise rahip olmayan bir kimse için en az aranan bir niteliktir. Böyle bir kimseden din konusunda gereğinden fazla bir şey beklenmiyordu. Lâıyık kişinin (Laic) mensup olduğı dinle ilgili doğmalarının esaslarını bir az bildiğı ve kendi kavrayışını aşan diğer konularda da kilise ve cemaatin söylediklerine kulak verip onlara kapalıca bağlandığı müddetçe bir şikâyet söz konusu olmazdı. Ruhban dan olmayan kimsenin din konularında nisbeten yetersiz olması bağışlanırdı.

Bu durum reform hareketiyle kökten değişmiş bulunuyordu. Bir yandan kilise doktrininin, kutsal kitap ve onun resmi bildirisine hasredilmesiyle din orta çapta bir lâıyık kişinin anlayacağı şekilde lüzumsuz geleneklerden ayıklanmıştı. Öte yandan kutsallama törenleri(sacraments) üzerinde rühban tekelciliğı kökünden yokedilmişti. Kilise nass'ları üzerindeki yorumun özel toplum gruplarından alınarak cemaata geri verilmesi gereğı Kalven sisteminde(calvinisme) açıkca belirtilmişti. Kalven imân erkânında (Articles de foi) cemaat üyelerinin her birine tam ve açık bir bilgi edinmeyi emrediyordu. Bu Konudaki katolik ve protestan karşıtlığı, reforma muhalif olan harekette kendini gösterir. Nitekim bir Jezvit râhibi olan Suarez, din adamı olmayan kimselerin doktrinde üstünkörü bir bilgi edinmesini yeter saymaktadır.

Kilisenin rühban olmayan zümrelere karşı takındığı tutumların birbirini tutmaması ve çoğuş zaman bir birine zıt olması yüzünden protestan memleketlerdeki lâıyıklık, şekil yönünden, katolik memleketlerinkinden farklıdır. Protestan memleketlerde lâıyıklığın yeni bir tipi gelişmiştir. Buralarda Lâıyık bir kimse Eski Sözleşme dotrinlerinin etkisini devam ettirmeye çalışır. Burada dinî cemaatin bir üyesi günlük hayata bir yurttaş gibi ve toplumun bir üyesi olarak, katılmaktadır. Toplum ve din ülkülerini özdeş kılma işi başlanğıçta lâıyıklığın gelişmesini geciktirmiştir. Bununla beraber az sonra çeşitli mezhep ve dinler arasındaki sert çatışma, takışma ve savaşmaların bir sonucu olarak, mensup oldukları kilise ne olursa olsun, bütün vatandaşların üzerinde uyuştıkları Konularda siyasî otoritenin, bazı esasları denetlemesi zorunlu bir hal aldı. Bazı durumlarda bu temel unsurlar, Tabii Hukuka dayanan toplumun felsefi teorisinde bulunmuş; başka hallerde ise bunlar tabii bir *deistik dinde* (10) yahut bütün hiristiyan kiliselerinin kabul edeceği hiristiyanlığın aklileştirilmiş bir şeklinde bulunmuştur. Groçyus (Grotius) bir takım hukuk ilkelerini geliştirmişti. Yazar bu ilkelerin dinî inançlardan uzak olarak doğru olduklarını ve bir geçerlik taşıdıklarını iddia etmişti. Herbert Cherbury evrensel nitelikte bir rasyonel din için açık ve kesin bir ölçüt(kıstas)bulmuştu. Almanyada Sebastian Franck ve Hollandada Coornhert hiristiyan akidesi(inancı)ile Ahlak ilkelerini birinden ayırma-ya çalışmışlardır. Denenmiş olan uzlaştırma tiplerinin hepsinde aynı bütünün parçaları vardır.

10) Deizm, teizmin karşıtı olup vahyi reddederek yalnızca Tanrının varlığına ve tabii dine inanır: Ruso gibi.

Özellikle Rönesans Hümanizması (Humanisme de la Renaissance), stoacıların Tabii Kanunları ve Erasım'ın hıristiyanlık görüşü, ilkönce, bir ahlâk sistemi olarak görülmüştü. Bu çeşitli parçaları tekparça bir düzen içinde birleştiren Locke bu konuda uygulanabilen bir anlaşma alanı bulabilmişti. Locke'un halefleri üstadlarının gittiği yolu izlemişlerdir. İncilin gerçek anlamının evrensel nitelikteki Tabii Hukuku isbat etmekte saklı olduğu hakkındaki esas önermeyi ele alan Locke'un halefleri gerçekten bir dinî hoşgörülük zihniyetini geliştirmişlerdir. Bu hoşgörülük mezheplerin yan yana ve ortaklaşa bir barış havası içinde çalışmalarına yol vermekle kalmamış aynı zamanda bu hoş görülük hıristiyan olmayan dinlere de teşmil edilmişti.

Fransa, daha aşağı bir derecede olmakla beraber, başka katolik memleketlerinden farklı bir yol tutulmuştur. İngiliz layiği (Layman) mezhebî kanaatlarını kendileriyle yeni bir Burjuva Ekonomisi çerçevesinde işbirliği yapmak zorunda kaldıkları diğer mezhep temsilcilerini gücendirmeyecek derecede hafiflettiği halde Fransız layiği kendisini tanımayan bir politikaya bağlı kilise içinde ta başlangıçta çok hayati bir rol oynamayı hedef tutmuştu. Böylece Fransız layiği *Jansenist* hareketinde (11) yer almış olup 17. ve 18. yüzyılın başında ortaya çıkan çok şiddetli teolojik çatışmalara büyük bir saldırganlıkla katılmıştır. Bununla beraber katolik kilisesi, amatör için olduğu kadar iyi eğitim görmüş rahip için de kolayca anlaşılabilir ve kavranabilir bir takım doktrinleri kabulden çekinmiştir. Açık olan inaklar yavaş yavaş gelişir ve pürüzleri gider. Fakat kilisenin mutlak yetki ve otoritesi altında bulunması gereken inakların kapalı olan özü çok kutsal (Sacro-saint) sayılırdı. Bu şartlar altında bir katolik layiği için gidilecek biricik yol, problem ve faaliyetlerini kilisenin yargı yetkisi olmayan bir alana nakletmekten ibaretti. Bir Mezhep taraftar ve mensubunun lâyük hayatta dinî inanışlarını devam ettirdiği İngiltere ve başka protestan memleketlerde olduğu gibi katolik memleketlerde dünya ve din işleri ayırım ve ikiliği henüz çözülmemiş olduğundan kendini zorla kabul ettiren katolik ülkelerin lâyük insanı yönünü toplumsal ve siyasal alana çevirmiştir. Katolik kilisesi, teolojik meselelere papaz olmayanların katılmasını hoş görmediğinden Lâyük kimseler de rühban sınıfının lâyük işlere katılmasını sıkı bir şekilde önlemiş ve yasak etmişlerdir. Son bir ayarlama ile lâyük kişiler dünya işlerinin görüşülmesinde teolojik nitelikteki önsel yargılara başvurmayı reddederler. Fransada lâyükliğin gelişmesi, teoloji ve rühban aleyhtarlığı bakımından orta sınıfın kalkınmasıyla ikiz gitmektedir. Kültürlü Burjuva sınıfı, lâyük kimseler olarak kilisede kendileri için bir yer bulamadıklarından ve kilise doktrininin sıkı disiplinine dayanamadıklarından kiliseyi toptan terk etmişlerdir. Böylece Fransız Lâyikleri geleneklere bağlı din adamlarının inançlarına gün geçtikçe şiddeti artan bir saldırganlığın öncüleri olmuşlardır. Kilise bir dereceye kadar iki alana değgin görüşleri bilinçli olarak devamlı kılma üzere bu türlü lâyük hareketleri hoşgörebilir. Fakat yeni lâyük grupların kilise inaklarına saygı göstermek niyetinde olmadıkları ve lâyük bilimin dinî gelenekler, inanç ve inaklar ve vahiyler üzerinde şüpheler uyandırmış olduğundan çatışma ve anlaşmazlık kaçınılmaz bir hal aldı. Eleştirme metotlarını kullanmada lâyüklerin sağladıkları büyük kolaylık ve açıklık sayesinde hıristiyanlık faraziyeleri, gayri şahsi felsefe soyûtlamaları içinde yavaş yavaş zayıflamaktadır. Kilise ve dinî otorite lâyükliğin bütün düşünce ve iş alanlarına yayılmasını önliyecek durumda değildi. Bununla beraber lâyükliğin saldırgan bir tutum takınmadığı yerlerde bile kilisenin durumu zayıflamış ve şöhreti gölgelenmişti. Kilisenin tanrısal bir tekel kurduğu geleneksel öbür dünya fikri zamanla anlamını kaybetmişti.

Yabancı çevrelerde metafizik ve teolojik şekillerden ayırt edilen bu türlü lâyükliğin yayılması hayatta doğrudan doğruya tahkik ve tatbiki mümkün olan unsurlar üzerinde tekeli bir etki yapar. Fontenelle, Montesquieu ve Helvétius gibi realist filozoflar, deneysel alandaki

11) Jansenizm. Katolik papazı Jansenius'un kaderi tanıyan ve cuz'î iradeyi kökünden inkâr eden mezhep akidesi.

araştırmaları doğrularak, kilisece öbür dünya konusunda teklif edilen tip etrafında toplanan idealizm ve utopia'yı konu dışına atmışlardır. Fakat bunlar bu realist lâiklikle yan yana ve dinle aynı nitelikte olan bir takım eski Ülküsel elemanları lâik alanda devam ettirmek eğilimini geliştirmişlerdir. Fransız devriminden önceki yıllarda olgunlaşan ve bu tarihte başyarak bütün dünyaya yayılan dünyevî idealizmin bu tipi eski çağ filozoflarından gelmektedir. Bu filozoflar mutlak bir tabii hukuk ortaya atmışlardır. Bu Tabii hukuk başlangıçta her yerde geçerlik sağlamışsa da mevzu hukukun (yani bir devlet tarafından konulan hukuk) hükümleriyle uzun zamandanberi kösteklenmiş ve değiştirilmişlerdir. Katolik kilisesi bu doktrini Stoacı şeklele ele alarak bundaki bazı aykırılıklara işaret etmiştir. Bu aykırılıkları, dünyada mevcut olan kurumlarla aslı suç konusunda uygulanan salt tabii hukuk arasındaki bütün safahalarda gözlemek mümkündür. Fakat Çağdaş hayatta aslı suç kavramı önemini kaybetmiş ve layik zümre ile Jezvitler gibi nüfuzlu ve güçlü kilise grupları arasında daha dengeli bir tabii düzen (Ordre naturel) başlamıştır. Rousseau ve Mably'in ellerinde tabii hukuk doktrinleri Fransız Devriminin önderleri ve siyasî yazarları üzerinde derin bir etki yaparak devrimci ve bozguncu bir önem kazanmıştır.

Fransız Devriminin önder ve peygamberlerince ilan edildiği üzere insan ve toplum mutluluğunun ülküsü yalnız Fransız Burjuvazisine değil, aynı zamanda bütün memleketlerdeki büyük gruplara bir biçim vermekte ve örneklik yapmakta devam etti. Katolikler kadar protestanlar da aydın metotlarla bu dünya için en büyük toplumsal adalet ve esenliği kurmayı kararlaştırdılar. İdealizmin bu lâikleşmiş kuvveti büyük ölçüde bilimle sıkı bağlan tısından ileri gelir. Bilimsel ve toplumsal lâikliğin birleşmesinde harcanan çabalar orta çağdan beri gittikçe artan bir hızla mantıkî olan en yüksek derecesini bulmuştur.

III. BATI DÜNYASINDA LÂİKLİĞİ DOĞURAN OLAYLAR

Yukarıdaki açıklamalardan 18. yüzyıla gelinceye kadar Devletin dini bir temele bağlanmış olduğu anlaşılıyor. Hükümdar nazari olarak yetkisini doğrudan doğruya Tanrıdan aldığı için ancak ona karşı sorumludur. Zira bütün güç Tanrıdadır (Omnis Potestas a Dei). Devletin resmî dininde olmıyanlar için siyasî bir hak tanımazdı. İngiltere ve Prusya bir dereceye kadar özgür ülkelerdi.

Buna rağmen genel manzara yukarıdaki şemada olduğu gibiydi. Lâikliğin gelişmesi bakımından 18. yüzyılın ikinci yarısı çok ilgi çekicidir. Lâiklik konusunda biri Amerika, Ötekisi Fransada patlak veren iki büyük devrimden söz açmak gerekir. Rönesansın sanat ve bilimde, reformun ise din ve siyasette yapmış olduğu değişmeleri bu iki Devrim siyaset ve Devlet anlayışında yapmış ve gerçekleştirmiştir. Çağımızın kutsal bir ilkesi sayılan Lâiklik asıl kuvvet ve kaynağını bu iki olaydan almıştır. Şimdi bunlara kısaca bir göz atalım:

A) AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDEKİ DEVRİM ANLAYIŞI:

Bu memleketteki Devrim, bağımsızlık savaşı ve anayasa çalışmaları olarak gözükmektedir. Burada Devrimlerin bütün yönlerini açıklamak söz konusu değildir. Sadece lâiklik ve din özgürlüğü ile ilgili değişmeler ele alınacaktır. Bunlar 1776 yılında yayınlanmış olan İnsan Hakları Beyannamesinden ilhâm alırlar. Fransızlar buna (Déclaration des droits de l'homme), anglosaksonlar (Human Rights) derler. Amerikan Anayasasının dinle ilgili maddeleri şunlardır:

I Parlamento bir din kurmak veya din özgürlüğünü kaldırmak için kanun yapamaz. (Anayasa Ek. Madde I.). Bu hüküm Fedaral Hükümet kadar sayısı 49 u bulan Federe devletleri de bağlar.

2 — Din veya Tanrıya borçlu olduğumuz ödev ve bunun yerine getirilmesi kuvvet veya şiddetle değil, akıl ve kanaatla idare edilebilir. Her kes eşit bir tarzda vicdanının emrettiği gibi dinin gereğini yapmak özgürlüğüne mâliktir.

3 — Amerikan kongresi hiçbir zaman bir dini hakim din olarak ilan edemez, ve herhangi bir dinin ibâdet ve dinî törenlerinin serbestçe yapılmasını yasak eden bir kanun yayınlamaz. (Bu son madde Jefferson'un tesiriyle konmuştur.)

Burada insan hakları beyannamesi ile Anayasa maddeleri o kadar açıktır ki hiçbir yorumu gerektirmez.

B) 1789 FRANSIZ DEVRİMİ

Fransız Devrimi bir çok yönlerden konuyu ilgilendirir. Bu bakımdan üzerinde durulmağa değer. Zira bu Devrimden lâyik bir din anlayışı ve Anayasaya bağlı bir devlet düzeni doğmuştur. Gerçi Amerika bu işlere Fransadan daha önce başlamış, Hatta İngiltere bu konuda çok tipik uygulamalar yapmış ise de Toplum ve siyaset alanında dünya ölçüsündeki değişimleri Fransız Devrimine borçluyuz.

Devrimden önce Fransada *devlet kırılcı, hükümet dinci ve memleket anayasasızdı*. Kıral yetkilerini Tanrıdan aldığı savunur ve rühbana dayanırdı. Bazı kırallar "devlet benim (L'Etat c'est moi) diyecek kadar aşırı iddialara girişmişlerdi. Devlet otoritesinin karşısında en güçlü kurum papazların kurduğu din dernekleriydi. Bu derneklere batı dilinde (Congrégation) derler. Bunlar medenî hukukta rastlanan cemiyet ve derneklere farklı idiler. Bu derneklere giren üyeler başka derneklere farklı olarak bir adak-(voeu) adarlar. üye derneğe girmekle ya iffet, ya fakirlik yahut bağlılık nezrederdi. Zengin derneğe girmekle varını yoğunu ona bırakır; yoksul ise bütün varlığıyla derneğe bağlanır ve kilisenin bir kölesi olurdu. Bu yol derneği hem zenginleştiriyor, hem de kuvvetlendiriyordu. Böylece devrim arifesinde karşıt kuvvetler olarak (Kırallık ve din dernekleri bulunmakta) idi

Fransada bir de sınıfları temsil eden meclis vardı ki bunun adı *Sınıflar Meclisi* (Etats Généraux) idi. Bu meclis olağan üstü veya vergi koymak için kıralın çağrısıyla toplanırdı. XVI. Luis 1789 tarihinde bu meclisi topladı. Meclis, papaz, avukat, öğretmen, asilzâde gibi renk renk üyelerden kurulmakla beraber aralarında iki konuda fikir birliği vardı. Bir kere, hepsi kıralın keyfî davranış ve yolsuzluklarından şikayet ediyorlardı. Bu yönden üyelerin hemen hepsi kıral ve yönetim aleyhtarı idiler. ikinci olarak XVIII.yüzyılın yüzünü ağartan büyük filozofların hak, özgürlük ve eşitlik konusundaki fikirlerini benimsemişlerdi. Kıral durumu anlayınca meclisi dağıtmak istedi. Bu sırada Mirabeau ateşli bir hitabesiyle haberi getirene, millet iradesiyle toplandıklarından kendilerini ancak süngü kuvvetinin çıkarabileceğini hatırlatarak kafa tuttu. Bunun üzerine Meclis işi ele aldı (12)

Meclis her şeyden önce memlekete bir ana yasa vermek amacıyla idi. Bu sebeple kurucular meclisi (Assemblée Constituante) adını aldı. Meclis anayasadan önce 3 kasım 1789 tarihli *insan ve yurttaş hakları beyannamesini* (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) yayınladı. Bu beyannamenin bir çok yönleri vardır. Bunlardan biri de bizi ilgilendiren din konusudur (13)

Kanun hükümleriyle sağlanmış olan kamu düzenini bozmamak şartıyla hiçbir kimse, dinî de olsa, kanaatlarından dolayı tetirgin edilmemelidir (Nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.) Fransadaki bu hareket iki cephe idi. Bir yandan kırallığa karşı bir ayaklanma, öte yandan rühbana ve dolayısıyla papaya ve onun nüfuzuna karşı bir rest çekmekti. Kıral bu durumu hiç bir yolla önleyemediği gibi kaçarken de yakalandı ve idam edildi: Devrim sırasında bir çok suçsuz kimselerin kanları akıtıldı. Devrimciler bu sırada bayağı kana susamışlardı. O kadar ki bunlardan birisi mezar taşına şu sözleri Kazdırmıştı: Yolcu benim ölümüne ağlama, çünkü ben sağ olsaydım sen ölecektin (Passant ne pleure pas ma mort, si j'é-

12) Mirabeau haberciye şöyle söylemişti: Allez dire à votre maître que nous sommes ici par la volonté du peuple et nous n'en sortirons que par la force des baïonnettes'

13) Bak. Petit dictionnaire Dalloz 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' maddesi.

tais vivant tu serais mort.) Kurucular meclisinin ilk işi rühbanı bir sivil teşekkül (Constitution civile du clergé) haline sokmak oldu. Bunun için 88 maddelik bir kararname çıkarıldı. Bu kararnameye göre papazlar memurlaştırılmakta idi. Papazlar öteki memurlar gibi seçimle atanacaklardı. Bu seçimleri iki metropolit kontrol edecekti. Metropolitan kararı sivil mahkemelerde son olarak hükme bağlanacaktı. Seçimi yapacaklar arasında protestanlar bulunduğu gibi yahudiler bile vardı. Rühbanın ayıhkları da bir kararnameye bağlanmıştı. Fakat bu seçimin onanması işlerinde papanın sözü bile geçmiyordu. Kurucular meclisinin aldığı bu kararlar tarafsız bir gözle incelenecek olursa bunlara toplumsal ve hukukî yönlerden takışılabilir. Toplumsal yönden, meclisin gösterdiği bu tepki normal sınırları aşmış ve devrimcileri saldırgan bir duruma getirmişti. Hukukî bakımdan da işte aykırılık vardı, zira meclisin aldığı karar kilise hukukuna (Droit canonique) aykırı idi. Bundan başka Birinci François ile papa arasında yapılmış olan konkordato iki taraflı olduğundan, hükümleri devletler hukuku gerekimlerine göre, ancak iki tarafın iradeleriyle değiştirilebilirdi. Halbuki kurucular meclisi bunu tek taraflı olarak bozmuştu. Rühbanın büyük çoğunluğu meclisin bu kararını tanımak istemediler. Meclis rühban muhalefetini yenmek için devlete sadakat ve bağlılık yeminini mecburi kıldı. (14) Bunun üzerine, papazların bir kısmı, işleri bıraktığından bir çok kiliseler papazsız kaldı. Bu hareket Fransaya öz saldırgan lâiyklik diye vasıflandıracağımız hareketin önemli ve tipik bir aşamasıdır. Kurucular meclisi bir anayasa yaptıktan sonra dağılmıştı. Yerine kanun koyucular meclisi (Assemblée Législative) geldi. Bu da yerini daha geniş bir anayasa yapmak üzere konvansiyon meclisine (Convention nationale) bıraktı. Konvansiyon, geniş bir anayasa yaptı. fakat bu uygulanmadı. Bu arada devrim de almış yürümüştü. Kan gövdeyi götürüyordu. Ünlü bir general bu durumdan yararlandı. Napolyon İdareyi ele aldıktan sonra ilk önce papalık makamıyla anlaşarak 1802 tarihinde bir konkordato imzaladı. Böylece Napolyon ilk meclisin attığı adımı geri almış ve nüfuzunu arttırmak amacını gütmüştü. ikinci aşamada Napolyon kendine uygun bir anayasa yaptırdı. Fakat artık durumun değiştiğini kendisi de anlamış olacakki yapılan anayasada Fransanın resmi dini, katoliktir cümlesi yerine Fransada çoğunluğun dini katoliktir maddesini koydurdu. Napolyon'un bu hareketi gerici ve geriletici bir hareket olarak vasıflandırılabilir. Konkordato rejimi Fransada din ve kilisenin ayrılması hakkındaki 1905 tarihli kanuna kadar devam etmiştir. Napolyondan sonra yine tahta Burbon hanedanından XVIII. Louis gelmişti. Fakat durum o kadar değişmişti ki eskiye dönmeyi ne memleket hazmedecek durumda idi ne de böyle bir şey meclisten geçebilirdi. Nitekim Napolyon anayasası yerine yapılan anayasada dinin katolik olacağı açıklanmakla beraber aynı anayasanın beşinci maddesinde herkesin dinini eşit bir özgürlükle taşıyacağı ve tören yapmak için aynı himayeyi göreceği belirtiliyordu. O kadar ki X Charles'dan sonra gelen Orléan hanedanından Louis Philipe ilan ettiği yeni anayasadan devlet dini ile ilgili sözleri bile çıkarmıştı. Böylece lâiyklik anlayışı ve vicdan özgürlüğü artık kağıttan kalplere dökülmüş ve benimsenmişti.

1848 de kurulan II. Cumhuriyet ve 1871 de kurulan III. Cumhuriyette lâiyklik ilkesinde sürekli ilerlemeler görülmüştür. Yalnız meclisler değil, bilginlerde bu alanda bazı düşünceler ortaya atmış ve ilkeyi savunmuşlardı. III. cumhuriyette en fazla bu konu üzerinde duran devlet adamı ünlü hatip Gambetta'dır. Jules Simon, Jules Ferry, Clémenceau, Emile Zola da bu aradadır.

C) DİN VE DEVLET AYRIMINA İLİŞKİN 9 ARALIK 1905 KANUNU

Bu gün uygulanmakta olan lâiyklik ilkesi kaynağını kilise ve devletin ayrımı üzerindeki Kanun (La loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat) dan almaktadır. Bu kanun o zamana

14) Bağlılık veya sadakat yemini şöyle idi: Fransız yurttaşları bütünlüğünün egemenliğini tanıy ve Cumhuriyet kanunlarına itaat ve bağlılığı vaat ederim (Je reconnais que l'universalité des citoyens français est le souverain et Je promets obéissance et soumission aux Lois de la République)

kadar uygulana gelen Napolyon konkordatosunu tek taraflı olarak feshediyordu. Bu kanunun çıkarılmasında iki türlü sebep vardı. (Uzak ve yakın sebebler) Katolik kilisesinin merkezleşmesi ve lâyikliğin gelişmesi uzak sebebler arasındadır. Katolik kilisesi Vatikan konsilinin deneti altında gün geçtikçe merkezleşen bir yol tutmuştu. Buna karşılık Fransada kamu hizmetleri gün geçtikçe lâyikleşmekte idi: Birbirine zıt olarak gelişen bu iki akım Fransaba din ve devlet ayırımına yol açmıştır. Fakat bu ayırımın asıl sebebini daha çok yakın olaylarda aramak gerekir. Yakın sebeplerin başında papanın cumhurbaşkanı Mr. Loubet'nin Romaya yapacağı geziyi protesto etmesidir. İkinci sebep, papalığın iki Fransız papazını istifaya zorlamasıdır (15).

Projenin rapörtörlüğünü yapan meşhur Aristide Briand bu yakın sebeplerin nazara alınmadığını o zaman şu sözlerle ifade etmişti: Kilisenin devletten ayrılmasını, siyasi kinlerimizi veya katolik düşmanlığımızı gidermek için değil, fakat muhtelif din mensupları arasında barışı sağlayacak olan yeğane rejimi kurmak için uygun bulmaktayız.

Bir çok tartışmalardan sonra bu tasarının bel kemiği olan iki ilke kabul edildi. *Birinci ilke*, kamu düzenine aykırı olmamak şartıyla cumhuriyetin din, vicdan ve tören özgürlüğünü garanti etmesidir; ikinci ilke cumhuriyetin hiç bir dini tanımaması, hiç bir dine yardım etmemesi ve hiç bir dine bütçesinden ödenek ayırmamasıdır.

Kanun çıktıktan sonra papa, II şubat 1905 tarihli şiddetli bir bildiri yayınladı. Bu bildiri de şu esaslar vardı: Din ve devlet ayırımı en büyük bir hatadır. Bu ayırım tanrıya hakaret sayılır. Bu ayırım tanrının kurmuş olduğu düzeni altüst eder. Ve son olarak bu ayırım dünyevi cemaatta da büyük zararlar verir (16).

Kanunun getirdiği yenilikler şöyle sıralanır:

- 1 — Devlet Hiçbir din tanımaz (La République ne reconnaît aucun culte).
- 2 — Din ile ilgili her türlü kamu teşkilatı kaldırılmıştır (Toute Organisation publique des cultes est supprimée)
- 3 — Kanun karşısında herkes gibi fert olan din adamları (Hademei hayrat) genel hükümlere bağlıdırlar. (Les ministres du culte, simples particuliers au regard de la loi sont soumis au droit commun).
- 4 — Devlet yardım bölümünden hiçbir dine para vermez (La République ne salarie aucun culte).
- 5 — Din törenlerinin açık olarak yapılması ve ibadet yerlerinin bakım ve giderlerinin sağlanması için din dernekleri kurulmuştur (Les associations cultuelles sont formées pour subvenir aux frais à l'entretien et à l'exercice public du culte)
- 6 — Kanun rühbana yalnızca ibadet yerlerini kullanma yetkisini verir
- 7 — Rühbana ait mallar kurulacak din derneklerine devredilir.
- 8 — Din Zabıtası (Polices des Cultes) kamu düzenine aykırı olmamak üzere her dinin gereklerini serbestçe yerine getirmeyi ve törenlere katılmayı sağlayacak hükümleri ihtiva eder.

Bir kısmını yukarıya aldığımız bu ilkeleri biraz deşince görülür ki Fransada kamu düzeni (ordre public) ne ilişkin sınırlamalar dışında her türlü ibadet ve törenlerin yapılması serbesttir. Devletin kendine öz bir dini yoktur. Hiçbir din genel bütçeden yardım görmez. Din bir kamu hizmeti olmadığı gibi din adamları da devlet memuru değildir. Devlet Dinlerin hepsine karşı eşit davranır. Kanun karşısında yalnızca eşit haklara malik yurttaşlar vardır. Yardımın tek istisnası, yatılı okul, hastahane ve hapishanelerdir. Belediye bütçesi, genel bütçeden sayılmadığı

15) Bak. A. Autin, *Lacit  et la libert  de conscience*, Paris, 1930, sayfa-176-178

16) Bak. A. Autin, aynı eser sayfa 178-181

için bu yoldan yapılan harcamalar kanuna aykırı değildir. Fransız Danıştay bu yolda içtihatla bulunmuştur.

Bu kanunun önemli noktalarından biri de din derneklerinin kurulabilmesidir. Her kilise bir dernek kurabilir. Bunlara din dernekleri (Associations cultuelles) denir. Dernekler birleşerek bir birlik meydana getirirler. Devlet kesin olarak din adamlarından elini çekmek suretiyle papa ya tam bir hareket serbesliği vermiştir. Bu kanunun başka önemli bir tarafı da Tören Zabıtasıdır. Eskiden katoliklik, protestanlık ve yahudilik kamu hizmetleri arasında idi ve bütçeden para alırlardı. Bunun dışında kalan dinler yasak edilmişti. Bunlar için hükümetten ayrıca izin almak icabediyordu. Bu türlü dinlerin mensupları ancak Danıştaydan geçen bir kararla Tapınak yaptırabilirlerdi. 1905 tarihli kanun bu sınırlama ve yasakları kaldırmıştır. Bugün Fransada tapınak yapmak serbesttir. 1907 tarihli kanun beyanname vermek yükümlülüğünü de kaldırmıştır. Kanuna göre rühban genel hükümlere bağlı idi. Çok yerinde olan bu esaslar, papaların hoşuna gitmedi ve bunları Konkordato anlaşmasının tek tarafı bozulması saydılar. Ancak 1924 yılında papa XI. Pie bir anlaşma teklif etti. Durum hükümetce incelenerek bir din statüsü kalmeye alındı. Statünün 5.ci maddesinde din derneklerinin görevi açıklanarak bu konuda papanın temsilcisine yetki tanındı. Derneğin adı da Association diocésaine diye değiştirildi. Fransız hükümeti bunu kabul etti. Bu dernek katolik kilisesinin Anayasasına göre papanın temsilcisi olan 5 papazın idaresi altında katolik dini törenlerini devam ettirmek ve giderlerini sağlamakla uğraşacaktı. 1960 yılında yayınlanan Dördüncü Cumhuriyet Anayasasının da lâiyklik ilkesini bir hareket noktası olarak almıştır. Vicdan ve din özgürlüğünün bir memlekette var olabilmesi için o memlekette her kesin istediği şeye inanması ve bunu dilediği şekilde açığa vurma yani vicdan ve tören yapma özgürlüğünün var olması, tapınak ve teferruatının serbestçe kurulabilmesi gereklidir. Fransa, 1905 ve 1907 kanunları ve 1924 tarihli din statüsü ile bu yola girmiş bulunmaktadır.

Bütün bunları özetlemek gerekirse 1905 kanunu ile

- 1 — Vicdan ve din özgürlüğü (Liberté de conscience et des cultes)
- 2 — Devletin din konusunda tarafsızlık ve lâiyklik, (Neutralité religieuse et laïcité de l'Etat)
- 3 — Din bütçesinin kaldırılması, (Suppression du budget des cultes)
- 4 — Dinle ilgili olan kamusal kurumların yürürlükten kaldırılması, (Suppression des Etablissements publics du culte) esasları Fransada kanunlaşmış bulunuyordu. (17)

IV. TÜRKİYE CUMHURİYETİNDEKİ DURUM :

Ayrışma ve evrimleşme sonucu bütün değerlerin dinden ayrılarak bağımsızlık kazandıkları daha önce açıklanmıştı. Bu arada sanat, edebiyat, bilim, felsefe ve iktisatın dinden ayrıldığı bir gerçektir. Evrim zincirinde sıra *Devlet, Hukuk ve öğretimin* dini temellerden ayrılarak layikleşmesine gelmiştir. Bu arada dinin de kendine öz alana çekilerek bağımsızlık ve özgürlük kazandığı son yüz yılların bir niteliğidir.

Genel olarak Devletin lâiykleşmesi, eğemenliğin ulusa geçmesi, resmi Devlet dininin Anayasada yer almamış olması, genel Bütçeden din için bir ödenek ayrılmaması ve dinin bir kamu hizmeti sayılmaması gibi bazı ana ilkelere dayanır. Batıda gerçekleşmiş bulunan bu evrim, Türkiyede de izlenebilir. Gerçekten 20 Ocak 1921 tarihli ilk Cumhuriyet Anayasasından başlayarak 1924, 1928, 1937 ve nihayet 1961 anayasalarının hepsinde *Eğemenliğin Kayıtsız şartsız millette olduğu tekrarlanarak teokrasi yerine demokrasi kurulmuş ve böylece iktidar maddî bir gerçek olan*

17) Bak J. Eymand-Duvesnay, commentaire pratique sur la séparation des Eglises et de L'Etat, Paris. 1906 Sh. 1-20,

ulusal egemenliğine dayanmıştır. 1928 tarihli anayasa değişikliğinde Devletin resmî dini sözü anayasa metninden çıkarılmış, Vallahi şeklindeki dini yemin yerine Namusum üzerine and içerim formülü kabul edilmiş ve eski bir geleneğe göre anayasada yer almış olan “*Meclis Ahkâmı Şer’iyyeyi Tenfiz eder*” hükmü kaldırılmıştır. Bu şekilde Devletin bir aynası sayılan anayasadan teokratik hükümler çıkarılmıştır. Bununla beraber lâyikliğin bir anayasa ilkesi olarak kanunlaşması ancak 1937 yılında mümkün olmuş ve 27 Mayıs 1961 Anayasası ile son şeklini almıştır. 1924 anayasası lâyikliğin kurucusu olduğu halde 1961 anayasası bu ilkenin koruyucusudur.

1961 Anayasası Devlet Yönetimini ele almış olan Milli Birlik Komitesi zamanında hazırlanmıştır. Hazırlık çalışmalarında memleket gerçekleri göz önünde tutularak işe başlanacak yerde daha çok yıllardan beri uygulamalarda raslanan aksaklıklar için bir takım tedbir ve çareler düşünülmüştür. Bu durumun bir sonucu olarak toplum olaylarının nedenleri aranacakken geçici belirtileri çözümleme konusu olmuştur. Yeni Anayasanın üstün değerinde Ülküsel ilkeler taşıdığı bir gerçektir. Fakat sosyolojik bir denetten geçmemiş olması onu provası yapılmamış bir elbise durumuna sokmuştur. Bundan dolayı uygulamalar sırasında bazı aksaklıkların meydana çıkacağı hatıra gelirse de yöneticilerin iyi niyetleri ve ulusun sağ duyusu karşısında bu gibi güçlüklerin kolayca atlatılacağı umulabilir.

Yeni Anayasanın eski devrin yolsuzluklarını önlemek ve bazı üstün değerinde organları kurmak gibi iyi yönleri de vardır: Anayasa Mahkemesi, Yüksek Hakimler kurulu, iki Meclis sistemi bu aradadır.

1961 Anayasa düzeni tümü ve bütünü ile Devrimcilik, Lâyiklik, ve Hukuk Devleti temellerine dayanır. Anayasa bir çok yerlerinde lâyiklik, demokrasi ve onun dayanaklarından olan eşitlik ve özgürlüğün zorunlu bir sonucu olarak alınmıştır. Lâyik sistemin gereği üzerinde bilim heyeti ve kurucu meclis üyeleri arasında bir anlaşmazlık yoksada, izlenecek yol hakkında devrimcilerle gelenekçiler arasında bir görüş farkı vardır. Devrimciler 1924 anayasasının benimsediği anlamda bir anayasaya taraflıdır. Gelenekçiler batıda gerçekleştirilen bir sistemi savunurlar. Devrimciler bir yandan *devrimleri korumak*, öte yandan *Türk Toplumunu çağdaş uygarlık seviyesine çıkarmak* amacıyla klasik din ve devlet ayırımı gerçekleştirilmek ve bu iki ilke arasında tam bir denge kurmak yerine bir çok konularda Devletin din işlerine karışmasını uygun bulmuşlardır. Gerçekten teşkilat, bütçe yardımı, din propagandası ve eğitim konularında kanunî bazı müdahaleler vardır. Klasik anlamdaki lâyiklik bu türlü karışmaları hoş görmez. Gelenekçilerin bir çoğu bu yönden yeni düzene takışmaktadır. Bir takım düşünürler de devletin memleket çoğunluğunun dini olan islâmlıkla yeteri kadar ilgilenmediğini ve yardımda bulunmadığını acı acı tenkidederler.

Din kurumunda üstün değerdeki elemanların azlığı, din sömürücülerinin memleket zararına her türlü fesat tohumu saçmaya hazır buldukları ve Devrimlerin korunması gereği göz önünde tutularak türk toplumunu çağdaş Uygarlık Seviyesine çıkarmak amacıyla bir denete lüzüm varsa da bunun geçici tedbirler olarak yapılması ve özellikle islâm dini ve türk toplumu için eğitimsel bir nitelik taşıması çok arzu olunurdu. Zira sosyolojik yönden Türk toplumu üstün bir seviyede bir uygarlığa kavuşmak üzere bir çok kurumlarını batı teknik ve uygarlığına göre ayarlamak zorundadır. Buna sosyoloji dilinde iktibas teorisi (Théorie de l' Emprunte) denir ki Japonya ve Deli Pedro Rusyasında bu amaçla zor kullanma yoluna gidilmiştir. Bu gibi durumlarda Devletin ülküsel denetinin yalnızca geçici tedbirler şeklinde olması yerinde olurdu. Bu türlü denet ve karışmaların değişmez Anayasa hükümleri olarak kabulü, ilerideki mutlu gelişmelere zarar vereceği düşünülebilir. Halbuki yobazlıktan uzak ve gerçek anlamda dinin gelişmesini kösteklemek şöyle dursun teşvik etmek gerekir. Çünkü yobazlığa ve geriliğe kaçmamak ve siyasete alet olmamak şartıyla din dernekleri kurmak veya dinin gelişme ve yayılması için propoganda yapmak lâikliğin gereklerindedir. Fakat korkunç müeyyidelerle bunun sınır

landırılması çok kere din mensuplarını gereğinden fazla korkutur ve hareketsiz bırakır ki bu da bir dinin felce uğraması ve normal gelişmeden alkonulması demektir. Uygulamalarda gösterilecek anlayışın bütün güçlükleri gidereceği umulmaktadır.

Yeni anayasa devrimci, lâyük ve ileridir. Lâyiklik anayasanın bir çok yerlerinde geçer. Tartışmalar sırasında bu ilkenin amaç, alan ve uygulanması ile ilgili konular ele alınmıştır. Kurucu Meclis Lâyiklik ilkesini demokrasinin bir gereği, cumhuriyeti başarıya götüren bir yol ve devletin bir yaşama şartı olduğunda oybirliğine varmıştır. Tartışma, çatışma ve takışmalar yalnızca ilkenin taşıdığı anlam ve onun türk hukuk düzenindeki yerinin tayininde olmuştur. Burada Devrimcilerle gelenekçi ve dincilerin görüşleri birbirinden farklıdır.

Devrimciler 1924 Anayasasında beliren anlamda bir görüşü ileri sürmüş ve savunmuşlardır. Bu Görüş, *Türk ulusunu çağdaş uygarlık seviyesine getirmek amacıyla* devletin din işlerine karışmasıdır.

Gelenekçiler ise hiç olmazsa fransız lâyükliği tipinde bir sistemi uygulamayı savunurlar. Bunlara göre Fransız Lâyikliği batı sistemi içinde en aşırı bir düzen olduğu halde Devleti oldukça tarafsız bir duruma getirmiş bulunmaktadır. Fransız lâyükliğinde Devlet bütcesinden din için bir ödenek ayrılmaz. Buna Karşılık Fransada din işleriyle ilgili memurların tayin, dernek kurma, dinî eğitim ve propoganda konularında daha dengeli bir din özgürlüğü ve eşitliği göze çarpar. Gelenekçiler bütün bunları ileri sürerek bizdeki lâyükliğin de hiç olmazsa bu seviyede bir denge ve ayrımı hedef tutmasını gerekli sayarlar.

Dinciler hiç olmazsa azınlık dinleriyle eşit bir özgürlük istemekte, büyük çoğunluğun müslüman dininde olması bakımından demokrasi uyarınca devletin İslam dini için daha büyük yardım ve kolaylıklar sağlamasını, okullar açmasını, para yardımlarında bulunmasını veya Evkâf bütcesinden bu yolda harcamalar yapmasını, üstün değerde din adamları yetiştirmesini ve diğer müslüman memleketlerle sıkı münasebetler sağlamasını isterler.

Fransız sisteminin, memlekette uygulanması bugün için çok güçtür. Çünkü büyük din bilginleri ve din adamları henüz yetişmemiş ve diyanet işleri ve Din kurumu kendine öz malî kaynaklardan yoksun kalmıştır. Fazla olarak dini koruyacak olan bir rühban sınıfı islâm geleneklerine aykırıdır Dincilerin görüşü çağdaş demokrasi ilkelerine aykırıdır. Devrimcilerin görüşü ise geçici olması gerekli bazı tedbirleri birer anayasa hükmü olarak kanunlaştırdığından din ve devlet ayırımında gerekli dengeyi sağlamadığı ileri sürülmektedir.

Bütün bu görüşler gerek kurucu mecliste ve gerekse memleket sathında çatışmalara yol açmıştır. Kurucu Meclis Anayasa Komisyonuna hâkim olan fikir, dinin Devlet işlerine karışmaması, hukukun aklî olmayan kaynaklardan kuvvet almaması, Dinin siyaset adına sömürülmemesi ve bugüne kadar gerçekleştirilen devrimlere saygı göstermesidir. Lâyiklik dünya işlerini ve daha dar anlamıyla Devlet ve kamu işlerini çağdaş bilim ve tekniğin verilerine göre ayarlamak, onu yobaz oyuncuğu yapmamak, ve iktidarın yetkilerini dinden almaması anlamında yorumlanmıştır. Bütçeden yapılan yardımlar, diyanet işlerinin kamu hizmetleri arasında yer alması ve din eğitiminin devlet elinde bulunması teorik anlamda lâyükliğe aykırıdır. Bununla beraber içinde bulunduğumuz şartların gerektirdiği Devlet denetinin başka türlü yapılamaması bu yolu açmıştır. Toplumun din yönünden olgunlaşma ve gelişmesi belki bu tedbirleri zamanla gereksiz kılar. Din üzerinde Devlet denetini sağlamak için diyanet işleri başkanının tayini, bürçe yardımı, diyanet işlerinin kamu hizmetleri arasında yer alması, dini eğitimin Devlet okullarında yaptırılması, Türk lâyükliğini klâsik lâyüklikten ayırır. Buna karşılık dini, siyasî etkilerden koruyan hükümler de vardır. Bunlar din, vicdan, düşünce ve kanaat özgürlüğü, eşitlik ilkeleri olarak Anayasada yer alırlar. Gelenekçiler dinin siyasî otorite karşısında yeteri kadar korunmadığını, devrimlerden bir kısmının dini baltaladığını, din düşmanlığının

memleketi komünizme götürdüğünü, kutsallıklarla oynadığını, ibadet yerlerinin ihmal edildiğini ve din mensuplarının sindirilmiş olduklarını ileri sürmüşlerdir. Gerçi lâyetlik, Devletin taraf-sızlığı, dinin devlete, devletin dine karışmaması demektir. Bu yönden Devletin din işlerine karışma sınırları daraltılarak titizlikle çizilmelidir. Çünkü din düşmanlığı veya olurundan fazla din işlerine karışmalar lâyetlik gereklerinden değildir. Anayasada dinin normal işleyişini etki ya pan ve din ve vicdan özgürlüğü üzerinde açık olmayan maddelere raslanır. Fakat bütün bunlar yukarıda da belirtildiği üzere TÜRK TOPLUMUNU ÇAĞDAŞ UYGARLIK SEVİYE-SİNE ULAŞTIRMAK ve kötü sonuçları önlemek amacını gütmektedir. Yanlış bu konudaki tedbirlerin geçici ve elastiki olacak yerde sert bir anayasa hükmü olarak konulması tenkide müsait görülmektedir.

1 — DİYANET İŞLERİ

1 — Bir takım düşünürler diyanet işlerinin devlet hizmetleri arasında yer almasına takışırılar. Ali Fuat Başgil, S.S.ONAR, Süheyp Derbil, Enver Ziya Karal ve Adnan Adıvar bunlar arasındadır. Bunlar Diyanet İşlerinin Bağımsız olmasını savunurlar. Bir takım düşünürler de Devrim ve memleket şartları karşısında Devletin din üzerindeki üstün denetleme yetkisine dayanarak Diyanet işlerinin Devlete bağı kalmasını gerekli sayarlar. Buna Müvazi olarak, Devrimciler dinin diğer toplumsal kurumlar gibi Devlet yönetiminde yer almasını isterler. Gelenekçiler ise bunu tümü ile ilkeye aykırı bularak, Diyanet işlerinin bağımsız olarak teşkilâtlanması gereğini savunurlar. Anayasa, 154.maddesi ile Devrimcilerin görüşünü benimsiyerek Genel idarede yer alan Diyanet işleri Başkanlığının özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirdiğini belirtmiştir. Bu görüşü savunanlar, Lâyetliğin memleket şartlarına göre özel bir muhtevaya sahip olması, ve basit bir din zabıtasının söz konusu olması karşısında diyanet işlerini Devlet dininin teşkilatlanması olarak değil, sadece dağınmık haldeki dini işlerin tek elden düzenlenmesi amacını güttüğü ve bundan dolayı da diyanet işlerinin Devlet mekanizması içinde bulunmasının lâyetliğe aykırı olmadığını ileri sürerler. Gerçekten Diyanet işleri dini işlere bakan bir teşkilat olduğu halde Bir Dinî otorite değildir. Bunun dinî işleri denetlemek ve bir elden yönetmek için kurulmuş bir teşkilat olduğu ve hiçbir yönden lâyetliğe aykırı bulunmadığı ileri sürülmektedir. Burada yine gelenekçilerle devrimciler arasında fikir ayrılıkları vardır: gelenekçiler bu teşkilatın Devlet hiyerarşisi içinde kalmasını doğru bulmazlar. Dinin bağımsız olarak teşkilatlanması gereğini savunurlar. Devrimciler ise bu teşkilatın varlığı Devletin Din işlerine karışması anlamına gelse bile dinin herhangi bir şekilde siyasî iktidar üzerine etkisi ve Devletin din kurallarına göre teşkilatlanması anlamını taşımadığı ve bu yönden Diyanet işlerinin lâyetliğe aykırı olmadığını savunurlar. Bu son görüş memleket gerçeklerini ifade edebilir fakat teori bakımından savunması kolay bir fikir değildir. Çünkü Lâyetlik dinle devlet arasında samimi bir dengedir. Bu dengeyi sağlayacak tedbirlerde herhalde Devlet Teşkilâtı içinde bir diyanet işleri kurmak ve DİNİ bütçe yardımlarıyla ayakta tutmak, onu bir kamu hizmeti olarak teşkilâtlandırmak, dinin eğitim, gelişim ve genişleme imkânlarını sert kurallarla sınırlamak değildir..

2 — LÂYİKLİK VE DEVRİMCİLİK:

Anayasa da çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak amacı tekrarlanmaktadır. Bu amaç Devrimciliğin temelidir. Böylece Devrimcilik anayasaya hakim bulunmaktadır. Anayasanın 2.ci maddesi, *Türkiye Cumhuriyeti insan haklarına ve temel ilkelere dayanan millî, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir*, demekle ne kadar Devrim ilkelerine bağı olduğunu göstermiştir. Kısacası Anayasanın hükümleri kadar kendisi de bir devrimcilik örneğidir.

Anayasanın başlangıcında devrimlere bağılılık bir amaç olarak belirtildiği gibi 153.cü madde Devrim kanunlarının korunmasından söz açmaktadır. Fakat bütün bunlara karşılık

Devrimcilik Çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak için izlenen bir yol ve ideoloji ilkelerini, ilgili kurumlara bağlayan bir köprüdür. Bu bakımdan bağımsız bir muhtevası yoktur. ideolojik ilkeler belirtildikten sonra bu ilkelerin uygulanması için bazı kurumlar meydana getirilir; işte bu ilkelerle, bunları gerçekleştirecek olan kurumlar arasındaki yol ve köprü devrimciliktir. o halde devrimci denilince üstün bir uygarlık seviyesini hedef tutan ilkeleri gerçekleştiren ve sarsılmaz bir irade ile uygulayan kimsedir. Hz. Muhammed Devrimcidir deyince bilim, fazilet, insanlık ve uygarlık ilkelerini sarsılmaz bir irade, yenilmez bir güçle ortaya atan uygulayan ve bu ilkelerin gerektirdiği kurumları teşkilâtlandıran bir varlık belirtilmiş olur. Atatürk Devrimcidir deyince Çağdaş uygarlığın gereklerini yerine getirmek ve milletini bu amaçlara yöneltmek için yılmaz gayretleri esirgemeyen ülkücü bir Devlet adamı akla gelir. Burada ilkelerin kötünden iyiye, çirkinden güzele, bozuktan düzene yönelmesi ana şartlardandır. Faziletsiz bir ideolojinin yardımcısı ve tatbikçisi devrimci değil, anarşist ve serseridir. Bu inceliği her vakit göz önünde bulundurmak gerekir.

3 — *Lâyik Devlet Düzeni:*

Anayasanın ikinci maddesi Türkiyenin Lâyik bir Devlet olduğunu söyler. Bunun anlamı Devletin Din kurallarına veya dinî inançlara göre değil, aklı kaynaklara dayanarak kurulması ve yöneltmesidir. Ayrıca bu hüküm Devletin ülkesi içinde yürürlükte olan dinlere karşı tarafsız olduğunu, onlara karşı eşit davrandığını ve vicdan özgürlüğünü koruduğunu da gösterir. Bu iki nitelik, yani, Devletin din kuralları yerine aklı temellere dayanması ve çeşitli dinlere karşı tarafsız kalması, lâyikliğin başta gelen özelliklerindedir. Bütün bunlar dinin inkârı değil, fertlerin vicdanına bırakılmış olmasıdır.

Lâyiklik, 1921 yılından bu yana gelişmiş ve evrimleşmiş olarak yeni anayasaya geçmiştir. Bu yonden 1921 anayasası ve daha açık anlamıyla 1024 anayasası lâyikliğin kurucusu, 1961 anayasası ise koruyucusu olmuştur. Uzun uygulama yıllarında din özgürlüğünün kötüye kullanılması sonucu lâyiklik ilkesinin baltalandığını ve hiçe sayıldığını göstermiştir. Din özgürlüğünü kötüye kullanan kişi eski alışkanlıklar tesiriyle şeriatçılığa kaymakta ve lâyiklik ilkesini temelinden sarsmakta idi. Bunu önlemek üzere 1961 anayasası din özgürlüğünün sınırlarını belirtmek zorunda kalmıştır.

Lâyiklik bir boş kalıp değil, dinamik muhtevası olan bir ilkedir. Muhteva toplum düzenidir. Bu düzen ise bir takım ana kanunlarla ayakta kalmaktadır. Gerçekten Anayasanın 153. maddesi "Türk Toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi ve Türkiye Cumhuriyetinin lâyiklik niteliğini koruma amacını güden devrim kanunlarının anayasanın halkoyu ile kabulü sırasında yürürlükte olan hükümleri için anayasaya aykırılığın ileri sürülemediğini emreder. Bu kanunlar sırasıyla şunlardır:

3 Mart 1340 tarihli ve 430 sayılı öğretimi birleştirme (Tevhidi Tedrisat) kanunu

25 Kasım 1341 tarihli ve 671 sayılı Şapka giyilmesi (iktisası) hakkında kanun;

30 Kasım 1341 tarihli ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin kapatılmasına ve Türbedârlıklar ile bir takım ünvanların yasak edilmesi ve kaldırılmasına dair kanun;

17 Şubat 1926 tarihli ve 743 sayılı Türk Kanunu Medenisiyle kabul edilen evlenme akdinin evlendirme memuru tarafından yapılacağına dair medenî nikâh esasıyla aynı kanunun 110. maddesi hükmü;

20 Mayıs 1928 tarihli ve 1288 sayılı milletler arası rakkamların kabulü hakkındaki kanun;

1 Kasım 1928 tarih ve 1353 sayılı Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkındaki kanun;

26 Kasım 1934 tarihli ve 2595 sayılı efendi, bey, paşa gibi lakâp ve unvanların kaldırıldığına dair kanun;

3 Aralık 1934 tarihli ve 2596 sayılı bazı kisvelerin giyilmeyeceğine dair kanun; Böylece Anayasa, Devrimleri koruma, lâyikliği yerleştirme, geriliği ve gericiliği önlemeyi ana ilke saymıştır.

4) DİN ÖZGÜRLÜĞÜ:

Buraya kadar Devleti Dinin etkisinden kurtarma amacını güden hükümleri gördük. Şimdi sıra din, vicdan, kanaat, âyin ve dinî tören özgürlüğünü koruyan ana hükümlerin incelenmesine gelmiştir. Dinî siyasetin etki ve saldırısından koruyan hükümlerin bir kısmı Türkiye'nin imzaladığı antlaşmalarda yer almaktadır:

Lozan muahedесininin 38,39,40,41,42,ve 43 Maddeleri gibi

Diğeri bir kısmı uluslar arası antlaşmalara Devletin katılması sonucu ulusal kanun kuvvetinde hükümlerdir: *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin* 18.ci maddesi vicdan özgürlüğünü insanlığın temel haklarından biri olarak ele alır. Madde aynen şöyledir: (Her kişinin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak din ve inanç değıştirme özgürlüğünü, dinini ve inancını tek başına veya topluca açık veya özel bir surette öğretim, uygulama, ibadet ve törenle açıklama özgürlüğünü gerektirir.). Türkiye bu antlaşmayı 10 Aralık 1948 tarihinde 48 Devletle birlikte imza etmiştir.

Üçüncü olarak 1961 Anayasasının vicdan ve dinî inanç, kanaat, ibadet, ayin ve dinî tören özgürlüğü ile ilgili hükümleridir.

Din özgürlüğü gerçekte düşünce, kanaat ve vicdan özgürlüğünün bir sonucudur. Muhtevası fertlerin kanun karşısında eşitliği olup inanç, ibadet, eğitim ve propaganda(ırşat) haklarını da içine alır. Anayasa bütün bunları sınırlamış ve düzenlemiştir. O halde Din Özgürlüğünün muhtevası din eşitliği, inanç, ibadet, eğitim ve propagandadır. Yasak bölgesi ise bu özgürlüğün kötüye kullanılmasıdır. Şimdi sırasıyla bunları inceleyelim:

a) DİNİ EŞİTLİK

Eşitlik 1924 Anayasası ile insan hakları beyannamesinde yer almış bir ilkedir. Yeni Anayasanın 12.madesi dil, cinsiyet, soy, siyasal düşünce, felsefi inanç, din ve mezhep ayrılığı gözetilmeden kanun önünde herkesin eşit olduğunu söyler. Anayasa düzenimiz böylece yurttaşlar arasında hiçbir din ayrımı yapmamış, hak ve ödevler bakımından bütün dinleri eşit saymıştır. 175 ve 176. maddeleri bütün dinleri eşit sayarak tanınmış din ve dinî inançlara karşı her türlü saldırıyı suç saymış ve cezalandırmıştır. Burada dinî inancı olmayanlar da korunmuştur.

b) DİNİ İNANÇ

Din özgürlüğünün iki yönü vardır: Dinî İnanç, düşünce ve kanaat bu ilkenin subjektif yönüdür. İbadet, teşkilat, propaganda ve öğretim ise ilkenin objektif yönüdür. Anayasanın 19.Maddesinin birinci bendi herkesin vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahip olduğunu bildirmektedir. Vicdan özgürlüğü, din özgürlüğünü de içine alır. Bu yönden dinî inanç sözü fazladır. Dinî kanaat sözü ise çok yerindedir. Zira dinî inanç sözü yalnızca dine inanmayı bildirdiği halde dinî kanaat sözü inanma kadar inanmamayı da gösterir.

Ayrıca olumlu veya olumsuz davranışlardan dolayı kişilerin korunması da teminat altına alınmıştır. Kimsenin dini inan ve kanaatlarından dolayı kınanamayacağı, kimsenin ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlarını açıklamaya zorlanamayacağı 19. maddenin 3. fıkrası ve 20. maddenin gereklerindedir.

Maddenin son fıkrasının bu hakların kötüye kullanılmasını yasak etmiştir.

c) İBADET

İbadet Tanrıya kulluk etmek, kutsala yaklaşmak ve yakınlaşmak için yapılmakta olan dinî eylemlerdir. İbadetleri tamamlamak üzere âyin ve törenler yapılır. Anayasanın 19/2. maddesi kamu düzeni, genel ahlak veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetlerle dini âyin ve törenleri serbest bırakmıştır. Kanunun koruması için eylemin dince tanınması ve dinî bir nitelik taşıması yeter sayılmaktadır. Esasen ceza kanununun 175. maddesi de bu şekilde yorumlanmalıdır. Yoksa dince kabul edilmeyen ve bazı hurafeleri dile getiren eylem ve törenleri kanun korumaz. Bazılarına göre Mevlit ve yağmur duası dinî bir nitelik taşımadığından dinî âyin sayılmazlar. Kanatımızca Mevlidin kutsal eylem ve tören sayılması gerekir. Çünkü Mevlit okunurken Kur'andan bazı ayetlerin de okunduğu görülmektedir. İbadet ve dinî âyinlerin tapınak içinde veya dışında yapılması özgürlüğün korunması ve ilkenin uygulanmasında önemli değildir.

Anayasa aynı zamanda ibâdet, âyin ve tören yapma özgürlüğünü sınırlamıştır. Bu sınırlar daha önce de belirtildiği üzere Kamu Düzeni, Genel Ahlâk ve bu amaçla çıkarılmış olan kanunlardır. Bundan dolayı Devleti ve onun kanunlarını tahkir eden vaiz Türk Ceza kanununun 241 ve 242. inci maddelerine aykırı tutumu ile kamu düzenini bozduğu için anayasanın 19. madesinden yararlanamaz. Mum söndürme adeti Genel Ahlaka aykırı düştüğünden himaye görmez. Tarikatlarla ilgili bir eylem, bu amaçla çıkarılmış olan ve tarikatları yasak eden kanuna aykırı olduğundan (bak Anayasa madde 153) Anayasanın 19. maddesinin üçüncü bendinde sözü geçen özgürlükten yararlanamaz.

Kanun yalnızca olumlu olarak tapınma eylemlerine katılanları korumakla kalmamış, aynı zamanda hiçbir kimsenin ibâdet, âyin ve dinî törenlere katılmaya zorlanamayacağını da belirtmiştir. Bu gibi zorlamalar anayasaya aykırı ve bu aykırı yolu tutanlar da suçludurlar.

5) DİNİ EĞİTİM

Dinî eğitim ve öğretim konusunda Anayasa, Devleti yükümlü kılmış ve öğrenimi ihtiyarî saymıştır. Yalnızca bunu düzenlemeyi yürütme erkine bırakmıştır. Kanun burada iki sınırlama yapmıştır. Birinci sınırlama Anayasanın 19/4. madesinde yer alır. Buna göre "Dini eğitim ve öğretim, ancak kişilerin kendi isteklerine ve küçüklerin de kanunî temsilcilerinin isteğine bağlıdır. Bu hüküm dolayısıyla yasama ve yürütme organı hiçkimseyi dinî eğitime zorlayamaz. İkinci sınırlama anayasanın 21.ci maddesine göre yapılmaktadır. Gerçekten bu maddenin 2.ci fıkrası eğitim ve öğrenimin Devletin gözetim ve deneti altında serbest olduğunu kaydettikten sonra 4 . fıkra "Çağdaş bilim ve eğitim ilkelerine aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz demektir. Çağdaş bilim ve eğitim ilkelerine aykırı olmamak hükmü orta çağ metotlarını kullanan mahalle ve sübyan mektepleri ile medreselerin açılması ihtimallerini önlemek için Konmuştur.

6) DİNİ PROPAGANDA (irşat)

Anayasada dinî propaganda yapılacağına ilişkin açık bir madde yoktur. Fakat din hürriyetinin tanınmasıyla kapalı olarak bu özgürlüğün ayrılmaz bir gereği olan dinî propagandanın da serbest olacağı tabiidir. Bazılarına göre dinî inançların açıklanmasını serbest bırakmak bunun propagandasını yapmak ve onu yaymak demektir. Bundan başka Anayasanın 20.ci maddesi düşünce ve kanaatların söz, yazı, resim ile veya başka yollarla tek başına veya toplu olarak açıklanabileceğini söylemekle dolayısıyla düşünce ve kanaat özgürlüğünün bir parçası olan dinî kanaatların da propeganda özgürlüğüne sahip olduğunu tanımaktadır. Bu duruma

göre dinî düşünce ve kanaati yaymak anayasanın teminatı altındadır. Fakat bu konuda yeni anayasaya daha açık ve belirli bir hükmün konulması daha iyi olurdu.

7) DİN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN KÖTÜYE KULLANILMASI:

Yukarıda bir münasebetle 1924 anayasasının lâyikliği kurduğuna, buna karşılık 1961 anayasasının lâyikliği kanun hükümleriyle koruduğuna işaret edilmişti. Anayasanın 19. maddesinin 5. fıkrası ile 153. maddede lâyikliği ve devrimciliği koruyan hükümler vardır. Kurucu Meclis-teki tartışmalar sırasında Gelenekçiler 19. Maddenin 5.ci fıkrasındaki yasaklayıcı hükümleri çok ağır ve hatta Din ve vicdan özgürlüğü ile bağdaşmaz görmüşlerdir. Buna karşılık Devrimciler memleket gerçeklerini göz önünde tutarak bir çok ceza hükümlerini anayasa hükmü haline getirmişlerdir.

Dinin kötüye kullanılmasını ve sömürülmesini önleyici Anayasa hükümleri şunlardır:

a — Türk Ceza kanununun 163/1 maddesi bir anayasa hükmü haline getirilerek "Kimse- nin, Devletin toplumsal, iktisadî, siyasî veya hukukî temel düzenini, Kısmen de olsa, din ku- rallarına dayandıramıyacağı Anayasanın 19.maddesinin 5.ci bendinde tekrarlanmıştır.

b — Siyasî veya sahsî çıkar ve nüfuz sağlamak amacıyla her ne suretle olursa olsun hiç bir kimse dini veya dinî duyguları, yahut dince kutsal tanınan şeyleri sömüremez ve kötüye ku- llanamaz. Burada 6187 sayılı kanun bir anayasa hükmü olmuştur.

c — Anayasadaki lâyiklik ilkesine aykırı davranışlar aynı anayasanın 19/5 maddesine göre cezalandırılmıştır. Nitekim burada "yasak dışına çıkan ve başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır, dernekler yetkili mahkemece ve siyasî partiler Anayasa Mahkeme- sine temelli olarak kapatılır" denildiği gibi Anayasanın 53.maddesinde siyasî partilerin uyması gereken esaslar belirtilirken, lâyiklik ilkesi esas tutulmuştur.

Görülüyor ki Yeni Anayasanın 2,19 57,153. maddeleri lâyiklik ilkesini ve bu ilkenin korunmasını sağlayan hükümler koymuştur. Bu ve buna benzeyen hükümler Devleti dinin saldırısına karşı yeteri kadar korumuştur. öte yandan gelenekçiler dinin siyasî makamların saldırısına karşı yeteri kadar korunmadığını ileri sürerler.(18).

18) Dip notlarında ve metinlerde adı geçen eserler dışında şu eserlerden de yararlanılabilir.

- 1) Dr. Bülent Daver, Türkiye'de Layiklik, Ankara, 1955
- 2) Prof. Ali Fuat Başgil, Din ve layiklik ist. 955
- 3) Prof. Hamide Topcuoğlu, Yirminci yüzyılda Tabii hukuk rönesansı, Ank. 953
- 4) Prof. T.Z. Tunaya, İslamcılık cereyanı, İstanbul, 1962
- 5) Laiklik I. Anonim eser.
- 6) Prof. T.Z. TUNAYA, Türkiyenin Siyasî hayatında Batılılaşma H., İst., 1960
- 7) Dr. Çetin Özek, Türkiye'de Lâiklik, İstanbul, 1962
- 8) Louis Capéran, Historire Contemporaine de la LAÏCITÉ FRANÇAISE, Paris, 957
- 10) B. Groethuysen, E.S.S. deki Secularism maddesi, Cilt 13-14
- 11) J. Wach, Sociology of Religion, Chicago. 1957
- 12) Glenn M. Vernon, Sociology of Religion, Newyork, 1962
- 13) G. Mensching,, Sociologie religieuse, Paris, 1951
- 14) J.EYMARD-DUVERNAY, Commentaire pratique sur la SÉPARATION DES EGLISES et. DE L'ÉTAT Paris, 1906

DİNİN TEMELİ İLİMDİR

Doç. Dr. Cavit SUNAR

Şeriat terimi olarak dinin karakteristiği,onun,bir vahy eseri oluşudur.

Lûgatta: işaret etmek, çabuk işaret etmek , yazı yazmak, yazılmış yazı ve kitap, elçi göndermek, ilham, gizli söz söylemek, bir başkasına mal edilen her şey, insan ve insandan başka şeylerin sesleri ve âvâzeleri....anlamlarına gelen vahy⁽¹⁾ hakkında Kur'an'daki deyimlerin başlıcaları şunlardır:

"Allah size her şeyi belli etmeyi; size, sizden öncekilerin yollarını göstermeyi; tevbenizi kabul etmeyi ister. Allah her şeyi bilici ve hükmünü icra edicidir"⁽²⁾.

"Nuh ile ondan sonraki peygamberlere vahy gönderdiğimiz gibi sana da vahy gönderdik. İbrahime, İsmâile, İshak ve Yakuba, Yakubun evlatlarına, İsayâ, Eyyub ve Yunusa, Harun ve Süleymana da vahy gönderdik. Davuda Zeburu verdik!⁽³⁾

"Sana evvelce kıssalarını beyan ettiğimiz peygamberler gönderdiğimiz gibi, kıssalarını beyan etmediğimiz peygamberler de gönderdik. Allah Musa'ya hitab ederek onunla sözleşti"⁽⁴⁾.

"Biz Peygamberleri müjdeleyici ve korkutucu olarak gönderdik; ta ki peygamberlerden sonra insanların Allaha karşı ileri sürülecek bir bahaneleri olmaya. Allah, azizdir, hakîmdir."⁽⁵⁾

"Senden önce gönderdiğimiz elçiler, ancak, şehirler halkından vahye nâil ettiğimiz adamlardı...."⁽⁶⁾

"Sonra biz sana vahyettik ki: "Dosdoğru muvahhid olan, müşriklerden olmıyan İbrahimin dinine uy."⁽⁷⁾

"Onlar seni, sana vahyettiğimizden çevirip başkasını uydurmayı ve Bize atf etmeyi istediler"⁽⁸⁾

".....dosdoğru yolda gidersem, bu da Tanrımın bana olan vahyi sayesinde. Hak Tealâ her şeyi işitir, yakındır."⁽⁹⁾

1) Bu kelime için bk: Murtaza Zebîdî; Tac'ul-Arus; C:1,s: 384-385; Mısır, 1307.

İbn Manzur; Lisan'ul-Arab; C: 15, s: 379 - 382; Beyrut, 1956.

Fîruzâbâdî; Kamus'ul-Muhit; C: 4, s: 399; Mısır, 1913.

Fîruzâbâdî;(çev) Asım Efendi; Kamus Tercümesi; C: 4, s: 1212; İstanbul, 1305.

2) Nisâ sûresi,âyet 25:"Yuridullahu liyubeyyine lekum ve yehdiyekum sünenellezine min kablikum ve yetûbe aleykum vallâhu alimun hakim."

3) Nisâ sûresi,âyet 162:"İnnâ evhaynâ ileyke kemâ evhaynâ ilâ Nûhin vennebiyyine min ba'dihi ve evhaynâ ilâ İbrâhîme ve İsmâîle ve İshâka ve Ya'kûbe vel esbâtı ve İsâ ve Eyyûbe ve Yûnusa ve Hârûne ve Süleymâne ve âteynâ Dâvûde Zebûren."

4) Nisâ sûresi,âyet 163: "Ve rusulen kad kasasnâhum aleyke min kablu ve rusulen lem naksushum aleyke ve kellemallâhu Mûsâ teklimâ."

5) Nisâ sûresi,âyet 164 : "Rusulen mubeşşirine ve munzirine liellâ yekûne linnâsı alallâhi hucettun ba'der rusuli ve kânallâhu azizen hakimâ."

6) Yusuf sûresi,âyet 109: "Ve mâ erselnâ min kablike illâ ricâlen nühî ileyhim min ehli kurâ"...

7) Nahl sûresi,âyet 123:"summe evhaynâ ileyke emittebi' millete İbrâhîme hanifen ve mâ kâne minel müşrikîn.

8) İsrâ sûresi, âyet 73:"Ve in kâdû leyeftinûneke anillezi evhaynâ ileyke lîtefteriye aleynâ gayrehû..."

9) Sebe' sûresi,âyet 50:"..... ve inhihtedeytu febmâ yûhî ileyke Rabbî innehû semîun karîb."

“.....Sana Arapça Kur'an'ı vahyettik...”(1).

“O size dinden Nuha emrettiğini, sana vahyettiğimizi; İbrahime, Musaya ve İsaya emrettiğimizi, apaçık beyan etti.....”(2).

“Biz böylece öz emrimizle, sana bir ruh (mülhem bir kitap) vahy ettik”(3).

“O halde sen, sana vahyolunana sınıksız sarıl. Sen, dosdoğru yol üzeresin.”(4)

“O, ancak vahyolunan vahyden başka değildir.”(5).

İş, vahy meselesi olunca da yukarıdaki âyetlerden de anlaşılacağı vechile, vahy ile gelen, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık bir dindir ve bu din de esasta asla değişmez. Kur'an bu dinlere bağlı olanlara mü'min der ve bunlardan da “Ey iman edenler!” diye söz açar (6).

Şariat bakımından dinin karakteristiği olan bu vahyin dayanağı ise ancak ve ancak ilimdir.

Lugatta: bilmek, bir şeyin hakikatını bilmek, dikkat üzere bilmek, kişi nefsinde bilir olmak, şuur ve düşünce, bir şeyi sağlam ve tatmin edici şekilde bilme.... anlamına gelen ilim hakkındaki Kur'an deyimlerinin bázıları şunlardır:

“Bunlar bizim sana vahy ile bildirdiğimiz gayb haberleridir....”(7).

“Allah sana gönderdiği vahy ile şahadet eder ki bu vahyi sana ilmi ile gönderdi.Melekler de buna şahadet ederler.”(8).

“Deki:Ben size Allahın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum; görünmiyen de bilirim, demiyorum; bir feriştehim de demiyorum. Ben ancak bana vahy olunana uyuyorum. De ki, hiç, kör olanla, gören bir olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz?”(9).

“Onlar : Allah hiç bir beşere bir şey göndermemiştir!..demekle Allahu gereği gibi tanıyamadılar. De ki: Musanın insanlara aydınlık ve hidayet olmak üzere getirdiği, sizin perakende kağıtlara çevirdiğiniz, bir kısmını belli ettiğiniz, bir çoğunu gizlediğiniz; sizinle babalarımızın, sayesinde bir çok şeyler öğrendiğiniz Kitabı kim gönderdi?”(10).

“İşte bunlar sana vahyettiğimiz görünmiyen haberlerdendir. Bunları evvelce ne sen,ne de senin kavmin bilmezdi.....”(11).

1) Şûrâ sûresi,âyet 7:“.....ve kezâlike evhaynâ ileyke Kur'ânen...”

2) Şûrâ sûresi,âyet 13:“Şarâa lekum mineddîni mâ vassâ bihi Nhan vellez evhaynâ ileyke ve mâ vassaynâ bihi İbrâhime ve Mûsâ ve İsâ.....”

3) Şûrâ sûresi,âyet 52: “Ve kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ.....”

4) Zuhruf sûresi,âyet 43:“Festemsik billezi ũhiye ileyke inneke alâ sıratın mustakim.”

5) Necm sûresi âyet 4:“in huva illâ vahyun yûhâ.”

6) Bu hususta Mısırlı Muhammed Abduh'un “Amme Tefsiri”nden naklen şöyle denmektedir: “Bunlar o kimselerdir ki hayr ile şerrin kaynağını tanımışlar, fazilet ile rezilet arasındaki farkı anladıkları gibi kendileriyle bütün âlemin, hoşnut eden, gazap eden, mükâfatlandırın ve cezalandırın bir hükümdarı bulunduğu, her ne yaparlarsa karşılığın göreceklere inananmışlardır. Bunların imanları iradelerine de hâkim olduğu için i'tikâtlarına uymayan bir şeyi yapmazlar; yalnız yararlı ve iyi işler yaparlar ki bunların hepsi Kur'an'da gösterilmiştir. Temelleri kendisine, ailesine, milletine ve bütün insanlara yararlı olmaktadır. Çünkü din, Hakka karşı vıcdan temizliği, ve insanın yalnız yararlı işleri yapmasıdır. Hz. peygamber M.Mustafa ile diğer peygamberlerin hepsi de insanları buna çağırıyorlardı.” Bk. Ömer Rıza Doğrul; Tanrı Buyruğu; C: I; s: 113; İstanbul, 1947.

7) Âli İmran sûresi,âyet 44:“Zâlike min enbâil gaybi nûhihi ileyke....”

8) Nisâ sûresi,âyet 165:“Lâkinnallâhu yâshadu bimâ unzile ileyke enzelehû bilmihi vel melâiketü yâshadûne.

9) En'am sûresi,âyet 50:“Kul lâ ekûlu lekum indî hazâinullâhi ve lâ a'lamulgaybe ve lâ ekûlu lekum innî melekun in ettebiu illâ mâ yûhâ ileyke kul hel yestevil a'mâ vel basiru efelâ tetefekkerun.”

10) En'am sûresi,âyet 91 :“Ve mâ kaderullâhe hakka kadrihi iz kâlû mâ enzelallâhu alâ beşerin min şey'in kul men enzele kitâbe llezi câe bihi Mûsâ nûren ve hûden linnâsi tec'alûnehû karâtise tubdûnehâ ve tuhfûne kesîren ve ullımtum mâ lem ta'lemû entum ve lâ âbâukum.....”

11) Hûd sûresi,âyet 49:“Tilke min enbâil gaybi nûhiha ileyke mâ kunte ta'lemuhâ ente lâ kavmu min kabli hâzâ....”

“Biz bu Kur’anı sana vahyederek en güzel beyan ile sana her şeyi açıklıyoruz. Halbuki sen evvelce bunun farkında değildin.”(1).

“Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerdendir.....”(2).

“Biz böylece seni , kendinden önce nice ümmetler gelip geçmiş bir ümmete gönderdik ki sana vahyettiğimizi ona okuyasın.....”(3).

“Senden önce ancak kendilerine ilâhî vahy indirdiğimiz, melekler değil,fakat erkek insanlar göndermiştik! Bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorunuz.”(4).

“Bütün kâinata hükümran olan, hak olan Allahın şanı, yücelerden yücedir. Sen, Kur’anın vahyi tamamlanmadan onu okumakta acele etme. Tanrım! ilmimi arttır, de.”(5).

“.....De ki : Hiç bilenlerle bilmiyenler bir olur mu? Ancak tam akıllı insanlar düşünür ve ibret alırlar.”(6).

“Biz böylece öz emrimizle sana bir ruh(mülhem bir kitap) vahyettik; hâlbuki, önce, kitabın da imanın da ne olduğunu bilmezdin. Biz bunu kullarımızdan dilediğimizi doğru yola iletmek için bir nur yaptık. Sen muhakkak ki bu nur ile insanları dosdoğru yola..... iletiyorsun”(7).

“Ümmilere, önceden apaçık sapıklıkta oldukları halde, kendi içlerinden onlara Allahın âyetlerini okur, onları temizler, onlara kitap ve hikmeti öğretir bir peygamber gönderen Odur.”(8).

“Biz seni okutacağız ve sen unutmayacaksın.”(9).

Bilgi ve bilmekten ibaret olan bir dini bildirmekle görevli Peygamberi de Kur’an, birçok iyi huylarla vasıflandırmakla beraber, bu bildirme işinde de ilmi en büyük fazilet olarak kabûllenmekte, peygamberliğin başlıca şartı saymaktadır:

Putlara tapmadı(10).

Yanılmadı, sapmadı, aldanmadı. (11).

Asla yalan söylemedi (12).

Daima fenalıklardan sakındı(13).

En yüksek ahlâk üzre idi(14).

Muamelelerinde çok nazikti. Tatlılıkla muamele ederdi(15).

1) Yusuf sûresi,âyet 3:“Nahnu nakussu aleyke ahsenel kasası bimâ evhaynâ ileyke hâzel Kur’âne ve in kunte min kablihî leminel gâfilin.”

2) Yusuf sûresi,âyet 102:“Zâlike min enbâil gaybi nûhihi ileyke”

3) Ra’d sûresi,âyet 32: “Kezâlike erselnâke fi ümmetin kad halet min kablihâ umemun liteluve aleyhimullezi evhaynâ ileyke.....”

4) Nahl sûresi,âyet, 43:“Ve mâ erselnâ min kablike illâ ricâlen nûhi ileyhim fes’elû ehlez zikri in kuntum lâ ta’lemun.”

5) Tâhâ sûresi,âyet 114:“Fetaâllâhul melikul hakku ve lâ ta’cel bilkur’âni min kabli en yukdâ ileyke vahyuhû ve kul rabbi zidni ilmen.”

6) Zümer sûresi,âyet 9:“.....kul hel yestevillezine ya’lemûne vellezine lâ ya’lemûn innemâ yetzeckkeru ulûl elbâbi”.

7) Şûrâ sûresi,âyet 52:“ve kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ mâ kunte tedri mel kitâbu ve lel îmânu ve lâkin caalnâhu nûren nehdî bihi men neşâu min ibâdinâ ve inneke letehdi ilâ sıratın mustakim”

8) Cumua sûresi,âyet 2:“Huvellezi baase fil ümmiyyine resûlen minhüm yetlû aleyhim âyâtihi ve yuzekkibim ve yuallimubumul kitâbe vel hikmete ve in kânû min kablu lefi dalâlin mübin.”

9) Alak sûresi, âyet 6:“Senukriuke felâ tensâ.”

10) Sûre,109;âyet,4.

11) Sûre, 53;âyet,2.

12) Sûre, 6;âyet,33.

13) Sûre, 10;âyet 6.

14) Sûre, 68;âyet, 4.

15) Sûre, 3;âyet,159.

Pek nezih idi⁽¹⁾.

Adaleti âlemi kaplamıştı, cüşmanına da adalet gösterirdi⁽²⁾.

İnsanlar için bir fazilet örneği idi⁽³⁾.

İnsanlara karşı şefkatli, esirgeyici, bağışlayıcı idi⁽⁴⁾.

İnsanların yükselmeyişlerine üzülür, sıkılır⁽⁵⁾;

İnsan olarak yüksek kabiliyetlerini kullanamayışlarına acımır⁽⁶⁾;

Fakat bütün bunlara büyük bir sabır gösterirdi⁽⁷⁾.

Kendisine Allah adına okuması emredildi⁽⁸⁾.

İlâhi vahyi Cebrailden,⁽⁹⁾

Veya Ruhulkudsten,⁽¹⁰⁾

Veya Ruhuleminden aldı⁽¹¹⁾.

Peygamber, İbrahimin, İsmailin, İshakın ve Ya'kubun hanif dininden ayrılmamış⁽¹²⁾, yani dosdoğru yoldan gitmiş⁽¹³⁾; ve birbirinden ayırd etmeksizin vahy ile gelen Musanın, İsanın ve bütün peygamberlerin kitaplarına inanmış⁽¹⁴⁾; Allaha tam ihlâsla bağlanmış⁽¹⁵⁾; dolayısıyla Onun rengiyle renklenmiştir⁽¹⁶⁾.

Daima açığı, gizliyi bildiren ilâhi vahy ile hareket ederdi⁽¹⁷⁾.

Ona pek kuvvetli biri öğretti; o, olgunluğun zirvesindedir⁽¹⁸⁾.

Risaleti bütün âlemi kaplamıştır⁽¹⁹⁾.

Pek büyük bir inkilâb başarmıştır; başka bir âlem yaratmıştır⁽²⁰⁾.

O, her devrin mürşididir⁽²¹⁾.

Peygamberler derece derecedir ve Muhammed'in derecesi en yüksektir⁽²²⁾; Çünkü kendisine gelen ilim ile insanlara o zamana kadar bilmedikleri kitap ve hikmeti öğreterek, onları bütün kötülüklerden ve yanlış inançlardan temizleyip, ilmin ve gerçeğin doğru yoluna iletmeğe çalışmıştır⁽²³⁾.

İşte, güzellik ve inceliğe vurgun, hataları bağışlayıcı olan, insanlara da daima tatlılıkla muamele eden, kuvvetli bir görüşe ve gerçeklerin ilmine sahip bulunan Hz. Muhammed'in seriatta-fıkıhta-hareket noktalarını:

1) Sûre, 43; âyet,88-89.

2) Sûre, 4,7; âyet,104,158.

3) Sûre, 33; âyet 21.

4) Sûre, 9; âyet,129

5) Sûre, 18,26;âyet,6,3.

6) Sûre, 94; âyet 3.

7) Sûre, 94; âyet 1.

8) Sûre, 96; âyet, 1-5,

9) Sûre, 2; âyet, 97.

10) Sûre, 16; âyet, 102

11) Sûre, 26; âyet, 193.

12) Sûre, 2; âyet, 136.

13) Sûre, 2; âyet 135

14) Sûre, 2; âyet, 136.

15) Sûre, 2; âyet, 139

16) Sûre, 2; âyet, 138

17) Sûre, 87; âyet, 6-7.

18) Sûre, 53; âyet, 5-7.

19) Sûre, 6, 25, 42, 68, 81; âyet, 91, 1-2, 7, 52, 27.

20) Sûre, 14, 21; âyet, 48, 104.

21) Sûre, 62; âyet, 2-4.

22) Sûre, 3; âyet, 163.

23) Sûre, 2; âyet, 145.

İslâm'da zarar ve zararlarla mukabele yoktur (1); müsamaha edin müsamaha görürsünüz (2); müslüman ona denir ki halk onun elinden ve dilinden selâmette olur(3); bir şeyin faydası zarar ve ziyana karşı kefaleti mukabelesindedir(4); zâlim soy için hak olmaz(5); delil iddia eden ve yemin inkâr eden üzerindedir(6) gibi hikmetler teşkil eder. "Hep birden Allah'ın ipine sarılınsız"(7) deyimli âyet de onun cemiyet görüşünü açıklar.

Kur'an olayların ve hallerinin gerektirdiğine göre âyet âyet ve bazan bütün bir sûre olarak indi; gerektiğe de şeriata ait bir hükümü deyimleyen bir âyet yerine başka bir âyet geçirildi.

Hız. Muhammed dinî vecibeleri ve şeriata ait hükümleri teorik değil de pratik bir tarz ve şekilde ortaya koyar ve çoğunu emr ve nehy suretinde bildirirdi. Bununla da kalmayıp, emir den vücubu (8) mu yoksa nedb(9) ve ibahayı mı(10); nehyden de hurmet(11) ve kerahet mi(12) kastettiğini bildirmez, bu noktaları sahabelerin firasetlerine bırakırdı.

Bazı meseleler hakkında da soru sorulmasını istemez, onlar hakkında hüküm vermekten çekinir ve bu gibi meselelerin çözümünü herkesin kendi anlayış ve kavrayışına bırakırdı.

Hükümet işlerinde meşvereti(13), me'muriyet ve mahkeme işlerinde ehliyet ve adaleti(14), cemiyet işlerinde de fertler üzerinde vazife ve mes'uliyeti(15) şiddetle tavsiye ederdi.

En ziyade i'tikada ve ahlâka önem vermiş, i'tikadları ulûhiyette birlik esası ile akıl, âhlâki da yüksek duygu esasları üzerine kurmuştur. "Ben ancak en güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" (16) de son haccının son sözü olmuştur.

İ'tikadlar konusunda batıl fikirleri red hususunda şiddet gösterdiği hâlde muamelelere ait kısmî ve cüzî hükümlerde, yumuşak ve bağışlayıcı davranır, kolay olanı seçer, ve kolaylaştırmağı tavsiye ile ".....Allah sizin için kolaylık ister güçlük istemez....."(17) ve ".....Allah

1) Hadis: "La darar ve lâ dirâr fil İslâm. "Bk. Ahmed b. Hanbel; Müsned; I, 313

2) Hadis: "İsmahu yusmah lekum. "Bk. Ahmed b. Hanbel; Müsned; I, 248.

3) Hadis: "El müslimu men selimennâsu min yedihi ve lisanihî. "Bk. Buhari; iman 4,5; Rikak 26. Müslim; iman 64, 65. Abu Davud; Cihad 2. at-Tirmizî; kıyamet 52; iman 12. an-Nesâi; iman 8, 9, 11. ed-Dârimî; Rikak 4, 8. Ahmed b. Hanbel; II. 160, 163, 187, 191, 192, 195, 205, 206, 209, 212, 215, 224, 279; III. 154, 372, 391, 440; IV. 114, 385; VI. 21, 22.

4) Hadis: "Alharac biddaman. "Bk. Abu Davud; Buyu' 71. Tirmizî; Buyu' 53. an-Nesai; Buyu' 15. İbn Mâce; Ticarat 43. Ahmed b. Hanbel; VI. 49, 208, 237.

5) Hadis: "Leyse lürkin zalimin hakkun. "Bk. Buhari; Hars 15, 55. Abu Davud; İmara 37. at-Tirmizî; Ahkâm 38. İmam Malik; al-Muvatta'; Akdiye 26. Ahmed b. Hanbel; V. 327.

6) Hadis: "elbeyyinetu ael muddeî vel yemînu alâ n.en enkerchu. "Bk. Buhari; Rehin 6. at-Tirmizî; Ahkâm 12. İbn Mâce; Ahkâm 7.

7) Sûre, 3; âyet, 103.

8) Vücub: Terki caiz olmayan, zarurî ve lüzumlu olan.

9) Nedb: Emirlerden ve nehylerden olmayıp ancak işlenmesi makbûl olan şeylerin hâli.

10) İbaha: Şeriatça emr veya nehy edilmeyip insanların arzusuna bırakılan şeylerin hâli.

11) Hurmet: Şeriatça kullanılması yasak edilen şeyin hâli.

12) Kerahet: Şeriatça açıkça haram sayılmayıp mübah olduğu hâlde harama yakınlığı dolayısıyla sakınması gereken şeyin hâli.

13) Sûre 3, âyet 159: ".....veşavirhum fil emri...."

14) Sûre 4, âyet 57: "İnna lillâhi ve'ilehi rüciun. "Bk. Buhari; İmare 20. Ahmed b. Hanbel; II. 5, 54, 55, 108, 111, 121.

15) Hadis: "Kullukum râin ve kullukum mes'ûlun an raîyetihî. "Bk. Buhari; Cum'a 11; cenaiz 32; istikraz 20; vasaya 9; itk 17; nikâh 81, 90; ahkâm 1. Müslim; imare 20. Abu Davud; imare 1, 13. at-Tirmizî; cihad 27. Ahmed b. Hanbel; II. 5, 54, 55, 108, 111, 121.

16) Hadis: "İnnemâ buistu Liutemmime mekârimel ahlâk. Not: Bu hadis halk arasında ".....mekârimel ahlâk" diye meşhur ise de hadisin aslı ".....hüsnel ahlâk" şeklinde gelmektedir. Bu hususta bk. Muvatta'al-İmam Malik ve Şerhuhu Tenvir'ul-Havâlik; C: II; s: 212; Mısır, 1348.

17) Sûre, 2; âyet, 184: ".....yuridullahu bikumul yusra ve lâ yuridu bikumul usra...."

size dinde darlık, güçlük vermedi....”(1) gibi âyetlerle“Gerçekten din kolaylıktır(2), “Dininizin hayırlısı size en kolay olanıdır.” (3), “Kolaylaştırınız güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz” (4), “Uyulması en kolay olan dinle gönderildim” (5) gibi hadisleri okurdu. Fiillerde esas olarak vücut ve mükellefiyet yokluğunu öne sürerdi.

Peygamber ayrıca, sahabelerine, içtihadta bulunmalarına da izin vermişti.

İşte dünya ve âhiret için ilmi biricik mürşit olarak kabul ve i'ân eden böyle bir dinin kaynağı olan Kur'an'dan da, önce Tefsir, Hadîs, Fıkıh ilimleri çıkmış ve kendileriyle ilgili diğer bilgilerle birlikte gittikçe gelişmiş; bunları da dış etkilerle birlikte, bir yandan Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, diğer yandan da Matematik, Tabii ilimler, Tıp gibi diğer ilimler takib etmiş ve İslâm medeniyeti ta Rönesans'a kadar Avrupaya önderlik etmiştir. Çünkü bu din, yalnız, insanda asıl olan akıl ve onun bilgisine dayanan “Fitri” denen dindir. Çünkü bu din itikad ve âdetleri körü körüne taklit ile taassuba ve hırafata saplanmağı reddeden ve daima ilerlemeği emr eden “İslâm” denen dindir. Dolayısıyla bu dinin peygamberi Hz. Muhammed, hırafet ve taklide ait bütün kadroları parçalayıp yalnız ilme ve fazilete sarılmış ve “Ulu Tanrım! ilmimi arttır (6), bize eşyanın hakikatlarını olduğu gibi göster.” (7) onun en büyük duası olmuştur.

1) Sûre, 22; âyet, 78: “.....ve mâ caale aleykum fid dîni min haracin....”

2) Hadis: “İnned dine yusun. ”Bk. Nisai; iman 28. Buhari; iman 29. Ahmed b.Hanbel;

3) Hadis: “Hayru dînikum eyscruhu. ”Bk. Ahmed b. Hanbel; III, 479; IV, 338; V, 32.

4) Hadis: “Yassirû ve lâ tuassirû beşşirû ve lâ tuneffirû. ”Bk. Buhari; ilm 11; cihad 164. Müslim; cihad 5. Abu Davud; edeb 17. Ahmet b. Hanbel; I; 239, 283, 365.

5) Hadis: “Buistu bil hanifiyyetis semhati. ”Bk. Hanbel; V; 266; VI; 116'233.

6) Sûre, 20; âyet, 114.

7) Ömer Fevzi Mardin; Hadisi Şerifler; s: 445; İstanbul, 1951.

İSLÂMİYETTE ÖĞRETİM VE EĞİTİM HAREKETLERİ

I

Hıfzırrahman Raşit ÖYMEN

Dinin hayat şekillerini - hiç değilse muayyen çağlarda-kapsıyan bir kuvvet merkezi olduğu göz önüne alınırsa eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bu kaynaktan mülhem olmaması düşünülemez. Gerçekten doğuda olduğu kadar, batıda din, eğitim ve öğretim kuruluşlarına yüz yıllar boyunca hâkim olmuş ve bu karakterini 19. yüz yıla kadar denebilir ki aralıksız devam ettirmiştir.

Eğitim ve öğretim tarihî seyri ve tekamülü içinde dinin bu umûmî etkisini belirttikten sonra İslâmiyet bakımından bu faaliyetleri kavramak için takip edilecek yolların başında İslâmın zuhurunu gerektiren sebepler, insan ruhu ve topluluk üzerindeki tesirleri ve meydana getirdiği kuruluşları bir arada mütalaa etmeğe ihtiyaç vardır. Bu temel bilgilere ise, önce İslâmın ana kitabı olan Kur'an-ı Kerim ve onun ruhunu aksettiren Peygamberin açıklamalarına nüfuz etmekle varılır. Bir kelime ile bu aydınlık, İslâm düşüncesinin aslî kaynaklarına baş vurularak elde edilir. Bunun bir zarûreti ve neticesi olan eğitim ve öğretim hayatı üzerindeki çalışmaların ilmî araştırmalar yönünden ele alınışı ise sonraki yüz yıllarda cereyan ettiği ve hususiyle ilmî metodların kullanılması suretiyle yüze çıkarılan öğretim ve eğitim tarihi tabloları yüz yılımızın berisinde kaldığı için bu gerçeklerin umûmî kültür tarihi sahifelerinden çıkarılıp değerlendirilmesi ilk merhaleyi teşkil etmiştir. Bu sebeple İslâm tarihinin kültür ve eğitim hareketlerini de içine alarak inceliyen eserler, konumuza umûmî hatlariyle toplu bir bakış imkânını sağlamış olur ki bu temel katla ilgili bilgileri derleyen eserlerden biz de, kaynak notları halinde faydalanmağa çalışacağız. Ancak bu yazı, doğrudan doğruya öğretim ve eğitim hareketleri çerçevesinde kalacağı için, İslâmın, başka dinleri aşan, devrinin türlü sahalardaki buhranlarını karşılayan kısımlarına, dolayısıyla ve yer yer mukayeseler yapmak suretiyle temas etmekle yetineceğiz.

Bu açıklamadan sonra başta İslâmın öğretime ve eğitime verdiği değerın önemine işaret etmek istiyoruz. Bilinmektedir ki İslâmın elçisi Hazret-i Muhammed'e gelen ilk vahiy cümlesi "yaratan Tanrının adıyla oku!" buyruğu olmuş⁽¹⁾ ve bu emre "O, insana bilmediğini öğretti." âyetleri eklenmiştir⁽²⁾. Bu ilk hitabı candan benimsiyerek değerlendiren Peygamber yine görüyoruz ki, erkek olsun, kadın olsun, bütün müslümanlara ilmî öğrenmenin farz olduğunu ileri sürmüştür⁽³⁾. Kur'an'ın ilk ilhamına uyan Peygamber, bu hadîsi ile (diyebiliriz ki) umûmî öğretimin ve ilim ihtiyacının temel kanununu vazetmiştir. İslâmın elçisi, bu vazifeyi, bu inancı sadece sözü ile değil, bilfiil önderlik ve rehberlik etmek suretiyle de benimsetmek ve gerçekleştirmek yolunu tutmuş ve Medine de inşa ettirdiği mesciddeki derslerinde ilk islâm öğretmeni ve terbiyecisi olduğunu davranışları ile de göstermiştir.

"Kur'an'ın ilk dersleri, kıraati idi. İlk muallim Hazret-i Nebî idi. Hazret-i Nebî Kur'an'ı sahabeye öğretmişti. Sahabe dahi Kur'an'ı - ana binâ olunan yahut andan teşa'ub eden ilimlerle beraber - halka öğretmişlerdi⁽⁴⁾.

1 Alak sûresi,âyet 1

2 Ayni sûre,âyet 4-6

3 Hadîs.Taleb-ül-ilmî farizetün alâ külli müslimin ve müslimetin.

4 Medeniyet-i İslâmiye Tarihi,cilt:3,sh. 395

“Bizzat Peygamber, camide oturur ve etrafını halka şeklinde alan cemaatı aydınlatırdı. Peygamberi dinliyenler hadîsleri 3-4 defa tekrar edip ezberlerdi (5). “Talim ve Tedris, kölemenler, cariyeler, muhanisler ve saireye varıncaya kadar - Sunûf - û nâsın cümlesine teşmil edilmişti”(6). Bu tutumun, temel görüş ve açıklamaları, sadece yazımızın başında belirttiğimiz âyet ve hadîs buyruklarına inhisar etmemiş, belki bu yön sürekli şekilde daha bir çok âyetler ve hadîslerle de kavileştirilmiş ve sürekli şekilde beslenmiştir. Bunları bir araya getirdiğimiz zaman bu yargıyı mühimsemekte tereddüd edemeyiz. Kur’an’ın sahifelerini çevirdikçe “yaratana Tanrının adı ile oku!” emrinden başka “ey Muhammed, de ki bilenlerle bilmiyenler bir olur mu?”(7) yine başka bir âyette “kalkın şuraya geçin ki Allah gerçekten inananları ve kendilerine bilgi verenleri de derece derece yükseltsin !”(8) diye buyurulmaktadır. Bu da, bilenlerle bilmiyenlerin taşıyacağı değer farklarını daha açık bir hale koymaktadır. Yine bu gibi uyarılara değinilerek denilmektedir ki : “Biz, size âyetlerimizi okuyacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerimizi bildirecek bir peygamber gönderdik”(9). Bu manevî öncülüğü değerlendirirken “de ki ! Ey Tanrım benim bilgimi arttır!”(10) âyetini de görüyoruz ki bilginin üretimine insan hesabına ana dilekler arasında özellikle önem verilmiştir. Yine Nahl suresinin 43 üncü âyetinde “Eğer bilmiyorsanız ilim ehline sorun!”; Peygambere “Tanrının adı ile oku!” diyerek başlıyan Alak suresinin bu cümleden sonra gelen 4. üncü ve müteakip âyetlerinde de “O, kalemle yazmayı”, “insana bilmediklerini öğretti” ifadelerini buluyoruz. Kur’an sahifelerinde yer alan bu hükümlerden başka Peygamberin bu esasları aşlamak ve yaymak için etrafına açıkladığı görüşlerinde de ilme, öğretime ve eğitime ne kadar geniş ve esaslı bir yer ayırdığı onun hadîsleri üzerinde durulduğu zaman açıkça meydana çıkmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz (erkek-kadın) bütün müslümanlara ilmi talep etmek farizesinden başka bir çok hadîsler, en makbul ve en değerli insanların, ilmi arıyanların ve yayanların olacağına işaret etmektedir ki bunların belli başlılarını burada da hatırlatmaktan kendimizi alamıyoruz: “sizin en hayırlınız Kur’anı öğrenen ve öğretenidir (11). Aynı meâlde “sizin en efdaliniz, Kur’an’ı öğrenen ve öğretenidir”(12), “Kur’an yedi harf üzerine indirilmiştir. Bunların en kolayından başlayarak oku!” (13), “Çin de de olsa, ilmi arayınız!” (14), “Beşikten mezara kadar öğreniniz !”, “Peygamberlerin veresi âlimlerdir.”

Bu hadîslerden bir kısmının isnad dereceleri farklı olmakla beraber hepsi ilme verilen değeri açıklığı ile belirtmektedir ki bu maksada delâlet etmeleri bakıldan buraya alıyoruz: “İlmi öğrenme yolunda koşmak Tanrı indinde yüz gazveye katılmaktan daha makbuldür”. “Allah bir kimse hakkında bir hayır dilerse onun ilmini arttırır”. “Peygamberlik derecesine en yakın olanlar ilim ve cihad ehlidir”. “Kıyamet günü ülamanın mürekkebi, şehitlerin kanı ile tartılır”. “İnsanların en faziletlisi mü’min olan âlimdir”. “Ümmetinden bilenler ve öğrenenler dışındaki insanlardan hayır gelmez.”

Peygamberi takip eden halifeler, sahabeler ve mütefekkirler de bu zihniyeti yaymak için çevrelerinde sözleri ve davranışları ile, yarış edencesine, beyanlarda bulunmuşlar ve gayret göstermişlerdir. Bilhassa Hazret-i Ali ilmin değeri üzerinde en çok ısrar edenlerden biri olmuş ve

5 İslâm Ansiklopedisi, Cüz 78-79 sh. 47

6 Medeniyeti-İslamiye Tarihi, C. 3. sh. 404

7 Zümer suresi, âyet 9: Hel yesteve’llezine ya’lemün ve’llezine lâ ya’lemün

8 Mücadile sûresi, âyet 11

9 Bakara sûresi, âyet 150 ve 151’in kısmı

10 Taha sûresi, âyet 114

11 Hazret-i Ali’den naklen (Hadis-i şerif)

12 Hazret-i Osman’dan naklen (Hadis-i şerif)

13 Hazret-i Ömer’den naklen. Adâb-ül-muallimin li-ibni-Sahnûn adlı risaleden.

14 El-Buhari I, 28. Tarihu Terbiyet-il-İslâmiyye, Dr. A. Şelebi, İkinci baskı sahife:242, Kahire 1960.

İslâmiyetin mücadeleli geçen ilk safhalarında yararlık gösterdiği gibi, ilmin değerini tanıtmak için de ön safta yer almıştır. Nitekim "İlim, maldan hayırlıdır", "Bana bir harf öğretenin kulu ve kölesi olurum" sözleri onundur. Bu yöndeki ısrarlı telkinleri ve öğütleri bakımından denebilir ki hiçbir dinin öncüsü O'nun gibi esaslî şekilde öğretim konuları üzerinde durmamış ve umumî maarifi yüzyılımızın gerçekleştirmek istediği demokratik mânasiyle İslâmiyet kadar yaygın bir sahaya kısa zamanda intikal ettirememiştir. Nitekim Hıristiyanlık esasları zuhurundan ancak 3-4 asır sonra tedvin edilebilmiş ve Avrupadaki öğretim müesseseleri de gene altı asır sonra genişlemeğe elverişli ölçüde kurulabilmiştir. Hattâ ilk zamanlar ilimden kaçınmak için Eski Yunan kültürünün ilmi merkezliğini karşı sahillerde temerküz ettiren İskenderiye Okulundan uzaklaşıp, manastırlarda çile doldurup dünyaya gözlerini kapayan bir yola sapılmıştır. Bu durum İslâmın Endülüs'e yayılışına kadar hemen hemen devam etmiştir. Ve İslâm ilmiyle temasa geldikten sonradır ki ilk çağ Yunan felsefesi ve ilim hareketi sahasında aydınlanma yolunu bulmuş, öte taraftan Haçlı seferleri neticesinde İslâm medeniyetinin ve hayatının üstünlükleriyle karşılaşarak bir intibak devrine girilmiştir. Ayrıca Hıristiyanlık ilk devrelerde hattâ ortaçağ boyunca ruhban sınıfının yetiştirilmesine inhisar ettirilen öğretim kuruluşlarına ehemiyet verdiği halde İslâmiyet cami, mescid gibi yerlerden başka çölde, sokaklarda ve kısa zamanda meydana gelen *Küttab* okullarında türlü vesilelerden ve fırsatlardan faydalanılarak bütün halka kapılarını açan bir öğrenme ve öğretme seferberliğine girişmiş, camiler bir umumî öğretim müessesesi halini almış, kısacası Hıristiyanlıkta rahiplere has olan ve manastır içinde yatılı, dünya ile irtibatı kesili müesseseler yerine İslâmda halka şamil ve dünyaya sırtını çevirmeyen bir istikamette yetişme yolları hareketli halde tutulmuştur. Halbuki bu durumun elverişli ortamı İslâmdan önce yaygın değildi. Hülefâ-yı Râşidîn'den Ömer, Osman, Ali'nin İslâmdan önce okuma yazma öğrendikleri ve Kureyş Kabîlesinde bunların sayısının 17 yi geçmediği, keza Evs ve Hazreç kabîlelerinde ancak raslanan mahdut okur yazarların dikkati çektiği ve daha çok Yahudilerin Arapça okuma-yazma ile meşgul olduklarına Belazuri'nin "Fütuhül Buldan"ında raslanmaktadır. Ayrıca "Bedir" Muharebesinde esir düşen bazı Yahudilerin 10 müslümana arapça okuma öğrettiği takdirde azad edilmeleri için alınan karar okuma da yazmaya verilen önemi göstermektedir.

Bu hareketli başlangıçla Arap yarımadasının dışına taşan İslâmiyetin kuzey doğu ve batı istikametlerine üç koldan yayılış sırasında Hz. Peygamberin bu görüş ve direktiflerinden mülhem olan sahabeler ve kumandanlar bu uğurda girdikleri yerin kültür durumlarına da dikkat ederek yeni kuruluşların öncülüğünü yapmışlar ve nihayet Abbasiler ve Selçuklar zamanında tercüme akademileri, zengin kütüphaneler, yüksek dereceli okullar ve zamanın üniversite vasfını taşıyan ilmi merkezleri meydana getirmekte gecikmemişlerdir. Bu merkezlerin kuruluşuna ayrı ayrı işaret etmeden önce bir nevi merhaleler silsilesi olarak şu sıra üzerinde öğretim ve eğitim örgütlerini değerlendirebiliriz:

- 1 - *Mescit, Cami* 2 - *küttab* (İlkokullar) 3 - *Medaris (Medreseler)*
- 4 - *Bayt-ül Hikmeler* (Saray ve konak okulları) 5 - *Kütüphaneler* 6 - *İlim, edep ve münazara meclisleri* 7 - *Seyahat ve seferler yolu ile öğrenim.*

Bunların başında şüphe yok ki Peygamberin ilk açık derslerini verdiği mescit dersleri yer almaktadır. Ve kendisinin ilk öğretmen ve mürebbi sıfatını taşıması, Kur'an-ı Kerimi tefsir etmesi kadar O'nun mâna ve maksadını aydınlatıcı rehberliği buradan yapmaya başlaması Medine'yi, özellikle hadis bilgileri ve İslâm tarihinin ilk kaynak bilgilerini inceleme merkezi haline getirmiştir. Bir yandan esirler, öte yandan İslâmiyeti kabul edenlerin ve İslâm bilginlerinin, türlü heyetlerin Medine'yi ve sonra da Mekke'yi ziyaret etmeleri Hicaz Bölgesini Kur'an ve hadis bilgilerinin bir araştırma merkezi haline getirmiştir.⁽¹⁵⁾

Daha sonra kurulan Küfe, Bağdat ve Basra mescitleri türlü görevlerinden, Kur'an ve hadîs bilgilerinden başka dil bilgisi (Sarf ve nahv) usul ve adâbına göre Kur'an tilâveti ve mezhepler münasebeti ve kelâm münakaşaları üzerindeki bilgilerle şöhret bulmuştur. Bağdadın tesisi ve Halife Mansur(754-775) ve Me'mun(813-833) zamanlarındaki geniş tercüme faaliyeti ve nihayet Selçuklular devrinde devlet maarifini sistemleştirmeye doğru giden "Nizamiye" medreselerinin kuruluşu, Bağdat'ın ilmi şöhretini geniş bölgelere tanıtmaya ve yaymaya müessir olmuştur ki büyük İslâm mütefekkirlerinin, filozoflarının yetişmeleri ve müsbet ilimlere de değer veren gelişmeler bu arada batı dünyasına Sicilya ve Endülüs üzerinden sirayet eden bir güç kazanmıştır.

Küttâp okulları, İslâmiyetin daha ilk devresinde başlayan umûmî maarif hizmetindeki görevini, mahallî okul tipinde şekillendirmiş ve yaygın bir müessese olarak bugün dahi Trablusgarp gibi İslâm devletlerinin iç bölgelerinde (Fizan) kesif bir halde faaliyetine devam etmekte bulunmaktadır (16). Bu okul tipinin İslâm ülkelerinde ilk okuma yazma müessesesi olarak hareketli bir hayatı vardır. Fatih'in İstanbul'da kurduğu meşhur medreseleri yanında bir de "Sıbyân" okulu açtırması ve daha önceleri erkek ve kadın hafızlar ve hocalar tarafından idâme edilen mahalle okullarının bu görevi incelenirken Küttâp okullarından gelen bir geleneğe dayandıkları görülür. Serbest öğretim ücretinden, karşılıklı sözleşmelerden, yardım, bağış ve himayelerden başlayan bu özel teşebbüs, aslında İslâmın umûmî maarif vazifesinden doğmuş, yazımızın başında belirttiğimiz gibi, Peygamberin "erkek olsun, kadın olsun, bütün müslümanlara ilmi talep etmek farzdır" düsturunun realizasyonu arasında küçük çocukların yetiştirilmesine düşen ilk kademesini teşkil etmiştir. Başlangıçta hocalarının mütevazî hayat ölçüleri ve şahsi teşebbüsleri ile ilgili bir kuruluş olmakla beraber, umûmî bir alâka ve himâye ve umûmî maarifin bu günkü anlamı ile mecbûrî ilk öğretimin nüvesini teşkil etmiştir. Şüphe yok ki eski Romalılarda ve İsrail'de görüldüğü gibi babanın öğretim vazifesinin İslâmiyette dinî bir mükellefiyet diye kabul edilmesinin de bu gelişmede büyük hissesi olmuştur ve ayrıca İslâmiyet, bu mükellefiyeti vakti-hali yerinde olan sınıflara hasretmeyip zengin olsun, fakir olsun, bütün müslümanlara teşmil etmiştir. Bu şumûllendirme fakir çocuklar için (Küttâb-ı Sebîl) parasız okul tiplerini de yaratmış, vakıf okullarının meydana gelmesine tesir etmiş ve bu hizmette kültürsever hükümdarlar, emirler ve ileri gelen erkân, bunların zevceleri ve kâhyaları, hatta köleleri tarafından da bu hizmet belli başlı bir hayır müessesesi halinde gelişerek, son yüz yılların umûmî maarif ve devlet maarifi müessesesine intikal etmiştir. Böyle muazzam bir savaşın ve gayretin içinde karşılaşılan türlü müşküller ve tereddütler de bu arada şüphesiz eksik olmamıştır ki, bunların daha başlangıçta halli işleri, kadıların ve ilmî hayata rehberlik edenlerin doğrudan doğruya vazifeleri arasında yer almıştır. Bu meseleler ve yetiştirme problemi üzerinde İslâmiyetin ne kadar hassasiyetle durduğunu, öğütler vermeğe ve tedbirler bulmaya çalıştığını göstermesi bakımından incelemeye değer ki Kayrevalı Ebu'l-Hasan bn. Muhammed al- Kâbisi (935-1012 milâdî) eserinin (Tafsîlü Ahvâl-il Muallimîn) bölümünde bu konudaki soruları ve yorumları ayrı bir bahis halinde ortaya koymaktadır. Bu eserin bir yazma nüshası, Paris'te bulunmuş ve (Regles de Conduite Pour les Instituteurs et les élèves) adıyla Fransızcaya da tercüme olunmuştur. Eserin yazma nüshasını Paris'te gören ve "doktora tezi" olarak üzerinde işleyen Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi hocalarından Dr.A. Fuad el-Ehvânî, Kâbisi'nin eserini mihver yaparak (İslâmiyette terbiye) yahut (Kâbisi'ye göre öğretim) (17) adlı kitabını, genişletmek suretiyle bastırmiş, Kâbisi'nin ve İbn Sahnûn'un risâlelerini de bu kitaba iktibas ederek eklemiştir.

16 Bu konuda bak. Wilhelm Hoenerbach, *Eriehungswesen im Fezzan, seine Entwicklung bis 1955*, Die Welt des Islams, VIII, NC 1-2, s.7.

17 Et-terbiyetü fil-İslâm ev Et-tâlim fi re'yil-Kâbisi, Elkahire, 1955. Kâbisi'nin adı geçen risâlesi Fakültemiz son sınıf öğrencilerinden Süleyman Ateş tarafından, bastırılmak üzere, Türkçeye çevrilmiştir.

Öğretim ve eğitim hayatı ile ilgili bir çok soruların cevaplarını veren Kâbisî'nin risâlesinden buraya aldığımız şu satırlarda umûmî öğretim vecibesine karşı ne kadar köklü bir alâka gösterildiğini ve İslâmın ilk yüz yıllarında ortaya çıkan meselelere nasıl rehberlik edildiğini de türlü misallerle görüyoruz:

“Çocuğuna Kur'an öğretenin faziletine dair soruna gelince bu hususta Resullulâh Aleyhisselâm'ın 'sizin hayırlınız, Kur'anı öğrenen ve öğretenidir' sözü sana yeter! Çocuğuna Kur'an öğreten kimse bu fazilete dahildir. Eğer dersin ki: o bizzat kendisi öğretmiyor, fakat çocuğuna öğretecek birini tutuyor. Bil ki o adam, çocuğuna Kur'an öğretmek için mal sarfediyorsa bizzat kendisi öğretiyor demektir. O zat, bu öğretmesi ile yüce Tanrının izniyle hayır işlerine koşanlardan olur. Çünkü bu, babanın çocuğuna Kur'an öğretmek hususundaki hâlis niyetinden ileri gelir. Çünkü onlar, babalarının kendilerine öğrettiklerinden başkasını bilemezler.”

Babaların, babalık vazifelerinin başında yer alan öğretme ve yetiştirme hizmeti ve bu yolda hayırlı insan vasfını kazanma mazhariyetini, Peygamber cariyelere ve kölelere de öğretme ve okutmayı aynı derecede sevaba nail olma derecesi ile değerlendirmiştir ki sınıflar arasındaki büyük farkları kaldırmaya hedef tutan Hıristiyanlığın uzun yüz yıllar boyunca sağlıyamadığı bu zihniyeti İslâmiyet daha başlangıçta temel prensipleri arasına almış ve okumayı köleler için de bir hak ve vazife gibi değerlendirmiştir. Peygamberin şu hadîsi bunu açıkça belirtmektedir:

“Hangi adamın ki yanında bir cariyesi vardır; onu öğretir, tâlimini güzel yapar; terbiye eder; sonra, azâd eder ve onunla evlenirse o adam için iki ecir vardır. Ve hangi köle, efendilerinin hakkını ve Rabbinin hakkını verir, onun için de iki ecir vardır”. Şimdi cariyesine öğreten, tâlimini güzelce yapan ve Peygamberin bu hadîsinde söylediklerini yerine getiren kimse iki sevap alırsa, çocuğunu öğreten ve onu talim ve terbiye eden kimse de, elbette çocuğu için öyle güzel bir iş yapmış olur ki bu yüzden ona, kat kat sevap verilmesi umulur (18).

“Çocuğuna Kur'an öğretmekle, çocuk bir ilme nail olur ki o ilim, çocuğun havsâlasında daimî kalır ve en büyük servet ve gıda olur.”

Kâbisî'den önce (Adâbu'l-Muallimin ve'l Müteallimîn) adlı risâleyi yazmış olan İbn-i Sahnûn (19) ise (ölümü 240 h/854 m) “Ben kendi işimle uğraşıyorum. Çocuğumla meşgul olamıyorum diyen bir soru sahibine şöyle cevap vermiştir: “Bu hususta alacağın ecir, hac, rıbât ve cihâd sevabından daha büyük olduğunu bilmiyor musun?” Nihayet bu vazifenin 19.yüz yılda taammüm eden umûmiyet ve mecburiyet anlayışının İslâmın daha ilk yüz yıllarında, yani 1.000 kûsûr yıl önce, nasıl ciddî bir davranışla ele alındığını aşağıdaki aktüel sorular açıkça meydana koymaktadır:

“Oğlunu mektebe göndermekten imtinâ eden adamı imâm icbâr edebilir mi? Bunda kadın erkek aynı duruma tâbi midir? gibi sorulara gelince; de ki : öğüt verilir ve günaha girdiği söylenir. Babası olmaz da velisi olursa o da icbâr edilir mi? Velisi de olmazsa, çocuğu okutmak veliye mi, imâma mı düşer? Eğer bu çocuğun hiç kimsesi yoksa müslümanların çocuğun malından sarfederek onu okutmaları gerekir mi? Çocuğun malı da yoksa onun okuma masrafını müslümanlar mı ödiyeceklerdir? Yahut mektepte öğretmenin ondan ücret almaması mı icâp eder? Babası olur, malı da olur da mektebe göndermeği düşünmezse, imâm, onu hapsedebilir, yahut döğebilir mi? Bu durumda kalan bir çocuk için, gereken işlemi yapmağa icbâr edecek, kötü şeylerden alıkoyacak bir hükümdarı bulunmayan bir ülkede olursa o zaman durum nasıl olacak? Bu takdirde müslümanlardan bir cemaatin hükümdar yerine geçmelerini (yani hüküm-

18 Tafsilü Ahvâl-il-Muallimin, Kâbisî. (Çev. Süleyman Ateş)

19 Sicilya'nın merkez Palermo şehrinde vefat eden orada medfûn ilk İslâm pedagoglarından (Brokelmann)

darın bu husustaki görevini yapmalarını, meselâ böyle bir babayı hapsedmelerini tecvîz edebilir miyiz ?

Bütün bu sorular ve bunların türlü şekillerdeki tatbikatına ait bir yığın incelikler, İslâmiyetin daha ikinci ve üçüncü yüz yıllarında ele alınan ve halka maledilerek karşılık tedbirleri bulunan meselelerini teşkil etmektedir ki batı Avrupa bu gibi problemlere Hıristiyanlığın zuhurundan 1.000 yıl sonra-bir kelime ile- İslâmiyet ile temasa geldikten sonra, yani Büyük Karl (Charlemagne) zamanında girişebilmiştir. Ancak bu da muvakkat kalmış, ölümünden sonra bu teşebbüs tavsamış ve bir daha ancak Protestanlığın zuhurundan sonra bir davranış ve hareket gücü kazanabilmiştir. İslâma nazaran olan bu farklı durumu biraz daha yakından görebilmemiz için aşağıdaki satırları okumak kâfidir:

“Çocuklar analarından ve babalarından hayat davranışlarına ait kaideleri ve yolları Hıristiyanlık örf ve âdetlerine göre öğrenirlerdi. Herhangi başka bir öğretim ve ders almazlardı. İlk bilgiler dediğimiz şeyler de yoktu. İlk çağlarda olduğu gibi, pratik hayat için orta çağda da böyle şeylere lüzum görülüyordu ve bu sebeple de öğretim organize edilmiş değildi. Hatta bu maksat için hususî bir teşebbüs vesilesi de yoktu. 13. yüz yılın saray ve konak şairlerinin hemen hepsi okumak ve yazmak bilmezlerdi. Orta çağın ilk yarısında bu maharetler onlara tamamen yabancı idi. Bu hususta hâlâ hâkim olan görüş bir zamanlar Got Kraliçesinin çocukları için getirilen öğretime yol verilip, bunun yerine kraliçenin direktifi ile çocuklarının heves ve arzularını silah kullanmakta ve halk anlayışında değerlendirildiği gibi, silâh çeşitleriyle ve silahşorlukla haşır ve neşir olacak bir arkadaş ve silah öğreticisinin seçilmesi asıl öğretime tercih edilmişti”

“Eski Roma kayzerlerinin saray okulundan taklid edilerek kurulan Merowing Handedânının *saray okulu* da uzun müddet yaşamamıştı. Karl Martel’in çocukları isimlerini yazmasını bilmezlerdi. Büyük Karl (Charlemagne)ın ve Sofi Loui’nin bu saray okulunu yeniden açmaları da geçici olmuştu. Ve 40 yaşında iken yazı yazmayı öğrenmeğe teşebbüs eden Kayzer’in tesiri de uzun sürmemişti. Konrad II. nin rahibi ve müşaviri Wipo 11. yüz yılın ortasında Almanların nazarında eğer rahip olmayacaksa bir adama bir şey öğretmenin ayıp sayıldığından şikayet etmektedir. Ve hakikatte de rahip olmak isteyenlerin işini terk edip kiliseye ve manastıra kapanması gerekmekte idi.⁽²⁰⁾

Aynı tarihlerde ise İslâm dünyasına baktığımız zaman modern maarifin öncülüğünü yapacak ve batı üniversitelerinin de yolunu açacak olan ilmî öğretim kuruluşlarını, Selçuklu hükümdar Alp Arslan’ın yetiştirdiği ve himâye ettiği Nizam-el Mülk’ün seri halinde Nizâmiye medreselerini açtığını görüyoruz ki bu fark bütün kesin hatları ile İslâmiyetin umûmî ve ilmî öğretime başından beri ne kadar yer vermiş olduğu gözümüzün önünde tecessüm ettirmektedir. Kısacası Bizans ordularını, emrindeki az sayıdaki kuvvete rağmen Malazgird de yüz geri ettiren büyük Alp Arslan, öte taraftan ilme ve kültüre verdiği büyük değerini yollarını açan bir teşebbüse ve manevi hamlelere en sağlam temeli hazırlamış oluyordu.

Kütüphanelerin kuruluşu ve gelişme seyri

İslâmiyetin, önce dini yayma işi ile uğraşıp okulu sonraya bıraktığı yorumlarına rağmen bu okulların Ömer zamanında açılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu teşebbüs ona verildiği gibi Cumaya bağlanan Perşembe günü ile okulların tatile girmeleri Hz Ömer’in bir emri üzerine olmuştur. Bu da şöyle izah edilmektedir: Filistinin fethinden dönen müslüman birliklerinin zafer dönüşleri bir Perşembe gününe raslamış ve talebelerde hazır bulunmak için tatil edilmişlerdir. Halife Ömer Perşembe gününün bundan böyle tatil olmasına karar vermiştir. (İslâm Ansiklopedisi cüz 77, s.654.)

20 Prof.Dr.Paul Barth, Geschichte der Erziehung, Sh.186, Orta Çağın ilk yarısında eğitim bahsine bak.

Nctekim Hz Ömer'in çağdaşlarından olup sonradan memur ve vali olan Zübeyr bn. Hayya da Taif'de bir mektepte muallim(Muallim- küttab) idi⁽²¹⁾. İslâmiyetin ilk günlerinden beri, Arabistanda okumak ve yazmak öğretiliyordu. "Fakat yazı sanatı Mekke'deki kadar yaygın değildi". "Bedir muharebesinden sonra Mekkeli bir çok esir yazı yazmayı öğretmek için serbest bırakıldı". Kaysariya'nın ele geçirilmesinden sonra al-Curf'a yerleştirilen esirlerinden bazıları mekteplerde (Küttab) larda ders okutmağa memur edildiler⁽²²⁾. Mekke'de yazının daha çok revaç görmesinin bir sebebini, Mekke'nin büyük bir pazar ve ticaret merkezi olması ile de izah etmek mümkündür. Biliyoruz ki Medine, Mekke'ye nazaran tarıma elverişli bir çevre idi. Ticaret ve emtia alış veriş, pazar ve çarşı sayesinde, orta çağ batı Avrupasında da görüleceği gibi, dinî metinlerin ezberlenmesi dışında yazı ve hesap öğretimi yok iken Cenova, Amsterdam gibi ticaret ve liman şehirlerinde hesap ve yazı öğreten mektepler vardı ki bu okullar, kıt'a Avrupasında dünyevî öğretimin ve şehir okullarının da ilk örneklerini teşkil etmiştir. Oralarda da ticaret merkezliği, yazı ve hesap bilmeyi kamçılamağa yaramıştı. Küttâp okullarının sadece çocuklara mahsûs olmayıp bir öğretim seferberliği için yetişkinlere mahsûs merkezlerde de olduğu yine Halife Ömer-ül Faruk'a atfolunan bir karşılaşma sonunda Halifenin verdiği emirle belli olmaktadır: Hz. Ömer, çölde yaptığı bir cevelan sırasında rast geldiği bir bedevîye "Kur'anı iyi okuyabiliyor musun" diye sorar ve bedevî "evet" der. Hz. Ömer "Öyle ise Ümmül-Kur'anı oku" der. Bu sefer bedevîden şu cevabı alır:

"Ben kızlarına yetişemiyorum. Anası ile nasıl baş edeyim?"

Bu cevap üzerine Fatihayı ana zanneden bedevînin hiç bir şey bilmediğine hiddetlenen Ömer bedevîyi döver ve Küttâp okuluna teslim eder. Fıkranın devamı, adamın burada kaldığı süre içinde "Ebcad"ın kendisine nasıl öğretilmeğe uğraşıldığına ve nesine lazım olduğuna dair, gülünçlü safhaları hikâyeye eder⁽²³⁾. Bu misal daha ilk Halîfeler zamanında Kur'an mihveri etrafında başlayan umûmî ve ilk öğretim hassasiyetinin ve mecburiyetinin parlak bir delili olarak gösterilebilir. Ancak Irak da "Küttâb" yahut bunun cem'i olan "el-Ketâtip" çocuklara mahsûs bir talim yeri olarak Abbâsiler zamanında kullanılmışdır⁽²⁴⁾. Bugünkü ilkökul anlamına gelen "el-Ketâtip" altı yaşını bitiren çocukların 10 yaşına kadar, bazılarına göre nihayet büluga kadar, devam edecekleri ilk kademeyi teşkil eder. Başlangıçta bu okullar da vaazları ve İslâmın esaslarını takip eden büyüklerden tali ve alî dereceli derslerden ayrı olarak camilerin içlerinde ve bir köşesinde öğretim yaparlardı. Ayrıca cami başlangıçta ibadetten başka, yer yer ve zaman zaman danışma, rey ve karar alma, mahkeme hatta umûmî cemiyet meselelerini müzakere ve istikametlendiren heyetleri kabul gibi ilmî münazaralara ve içtihadlara ve törenlere vasat teşkil etme gibi görevleri de içinde birleştiren hareketli, dinamik bir merkez idi. Fakat bu dinamizmin, ibadetin istediği sükûnet hâlini aşan bir istidat göstermesi ve özellikle çocukların katılması ile gürültünün ve temizliğin gereği gibi sağlanması karşısında ibadet ve dua zamanlarını ayırmadan başka, gerek "Küttâp" okullarının, gerekse yukarı derecedeki medreselerin ayrı ve müstakil bir mekâna sahip olmaları ihtiyacı kendiliğinden ortaya çıkmıştır ki böylece mescitlerin ve çeşmelerin yakınında bazan ona mülhak ve mücavir veya Selçuklu ve Osmanlı devrinde görüldüğü gibi kütüphanesi ve dershaneleri ve ikamet yerleri ile ayrı bir bölüm olarak yukarı dereceli kuruluşlara yol açılmıştır. Mekân bakımından olan bu çıkışla, sokak başlarında mahalle köşelerinde veya bir yığın özel okullara, ana okulu, sıbyan okulu mahalle okulu mahiyetindeki kuruluşlara ve bu suretle muayyen bir ücret karşılığında bir meslek kolunun meydana gelmesine ve gelişmesine de fırsat verilmiştir. Bu ayrılışa kadar, Kur'an

21 İbn-i Hacer, İsaba, Kahire (1323-I-235). İslâm Ansiklopedisi, Cüz 79, sh.61, Sıbyan Mektepleri maddesi.

22 Tanınmış İslâm tarihi yazarlarının eserlerinde yer alan notlardan. Aynı kaynak, sh.61.

23 Tacü'l-arûs'dan naklen Et-terbiye-fî'l-İslâm, Sh. 64 El-Ehvani 2.bsk. Kahire

24 Duha'l-İslâm, Ahmet Emin Kahire 1935.

öğretimi, dua ve ibadet yollarını tanıtmak için bir ücret talep etmek yakışık alan bir hareket sayılamazdı. Bu Allah yoluna herkese, her bilene düşen kutsal bir ödev gibi benimsenen bir yöneliş, hasbî bir hizmet idi. Nitekim sonraları dahi, o da, ayrı bir mekân bulmağa ve kiralamaya mecbur kalınmasından başlayarak ve geçim şartları için kullanacağı zamandan kısarak öğretim yapmak zarûreti gibi vaziyetlere dayanılarak veli ile hoca arasındaki sözleşmelere göre münasip bir ücret veya ayniyât verilmesi kabul edilmiş ve bu hususta imâmlar ve kadılar tarafından pek çok yorumlar ve içtihadlar da ileri sürülmüştür ki İmâm Mâlik bu cihetip bir düzene konulmasında en açık ve kestirme yolları göstermesi bakımından başta gelen otoritelerden biri olmuştur. İmâm Mâlik'den sorulması üzerine: "Çocuklar tabii ihtiyaçlarını zaptedemedikleri için camide ders görmelerini caiz görmem" cevabını vermiştir (25). Bunu te'yid eden bir yorum da mescitlerin temiz tutulup, temizliğe uymayan hallere sebebiyet vermeleri yüzünden çocuklarla mecan'in'den (delilerden) korumalarını ve çocukların öğretimi etraf ve esvatdan faydalanarak ayrı bir yer bulunması lüzumunu Peygamberin emretmiş olmasına istinad ettirilmektedir(26). Buna rağmen bazı hocalar, bir müddet daha mescitlerin köşelerinden veya müstemilâtından faydalanmışlar, fakat sonraları müstakil mekâna sahip olma lüzumunu ve zarûretini duyarak, ayrı binalarda, kendi evlerinde veya odalarda, özel dershâneler açmışlardır. Bu durum Bağdat'ın Osmanlı padişahları tarafından zaptından sonra da devam etmiş, nihayet adları da "Küttâp"dan yazı dilindeki "Mektep" e çevrilmek suretiyle ıslahata uğrayarak hayat imkânını muhafaza etmiştir. Küttâp okulları hocalarına Irakta verilen (*Molla*) sözü de bir iddiaya göre Türkler vasıtasıyla Farsçadan Arapçaya geçmiştir ki, kadınlar tarafından idare edilen bir kısım Küttâp okulu hocaları için de "Mollaye" ve cem'i olarak "Mollayât" kullanılmıştır. Öte yandan İslâm memleketlerinde yer yer *muallim*, *müeddip şeyh*, *fakih hoca* ve *lala* gibi adlara da rastlanmaktadır. Bağdattaki 60 a yakın mahalle ilkokullarını Abdürrezzak El-Helulî (erkek ve kızların) erkek ve kadın hocalarının isimleri ile birlikte İbrahim El-Derubî 'nin (*El Bağdadiyûn*, *Ahbaruhum* ve *Mecalisuhum*) adlı eserden naklen kitabına almakta ve Osmanlı Türkleri idaresinde bu ilköğretim kademesinin İmparatorluk camiası içinde geçirdiği tekâmül safhalarına göre uğradığı değişikliklere de işaret etmektedir.(27)

Bu değişiklikler aslında, Hilâfetin, Yavuz Sultan Selim'le Osmanlı padişahlarına geçmesi, bütün Arap memleketlerinin imparatorluğun hâkimiyeti altına girmesi ile Irak'dan başka Mısır, Yemen, Trablus, Tunus ve Cezairde de yıllar farkı ve hâkimiyet değiştirmeleri ile alâkalı olarak görülmüş, Osmanlı imparatorluğundan koparılmalarından sonra da, İtalyan, Fransız ve İngiliz okul sistemleri ile alâkalı tesirlere marûz kalmıştır. Fakat Küttâp okulları bir nevi özel ve yerli okul olduğu ve ilk kademeyi teşkil ettiği için siyasi hâkimiyetlerden çok kıtavî ve bölgevî husûsiyetlere göre şekiller almıştır. Nitekim kuruluş ve yayılış devresinde olduğu kadar, bugünkü İslâm dünyasında da Küttâp okullarının öğretim tutumları, ders ölçüleri, öğretmen ünvanları ve yetişme yolları üzerinde farklı şekillerdeki değerlendirmelere şahit olabiliyoruz:

"Mağribde çocuklar yalnız Kur'an okumayı öğreniyorlardı. Endülüs'de ise, okuma, yazma, şiir ve biraz da nahiv öğrenmekte idiler. İfrikiya'da Kur'an'dan başka biraz hadîs ve biraz diğer ilimleri okuyorlardı (İbn Haldûn, Mukaddime sh.477). Yoksul çocuklar için kurulan mektepler de (*Küttâb-Sebil*) yahut (*Mektep-Sebil*), yani parasız ilkokul, umûmî bir hayır

25 Et-talim İnde'l-Kâbisî. Tarihü't-Talim fi'l-Irak, Fî-Helûli. Tarihu Terbiyeti'l-İslâmiyye, Dr. Ahmet Selebi ve Dr. El-Ehvani.

26 İslâm Ansiklopedisi, cüz 77 Sh.653. Keza bak. İbn al-Hacce al-Abdari.

27 Tarihu't-Talim fi'l-Irak Fî Ahdi Osmani. 1638-1917 Baskı 1959. Keza İslâm Ansiklopedisi Mescit ve Mektep maddeleri.

müessesesi diye ifade ediliyordu⁽²⁸⁾. “Horasan’da evlerde bile ders verilmekte idi⁽²⁹⁾. Fatimiler zamanında sarayda halifenin hizmetinde çalışmak üzere yetiştirilen ve yüksek tabakaya mensup çocuklar için özel bir mektep vardı (Makrızî II,209 ve 211). Bu Osmanlı saraylarındaki bir nevi (*Enderûn*) okulu idi ki zeki ve kabiliyetli devşirme çocukların devlet hizmetleri için yetiştirilmelerine yarardı. Örneğin, Charlman’ın, prenslerin okuyup yazmasına yaramak için kendi sarayında açtığı “*Saray Okulu=Schola Palatina*” da batıda bu çeşit okullar arasında tarihî bir özellik taşımıştı⁽³⁰⁾. Hatta daha da eskiye gidilirse, Roma kumandanları ve rahipleri, kimsesiz çocukların kabiliyetlilerini devşirerek maiyetlerinde ve mabetlerde, ilköğretimlerinden başlayarak, ordu ve mabet için yetiştirmeyi âdet edinmişlerdi. Bu tarzın ilk menşeleri eski Mısır’da müstakbel kiralıkların ve devlet memurlarının da yetişmesine yarayan ve kral, prenses tarafından kurulan örneklerle kadar gitmektedir. Ve dikkate şayan olarak, bu en eski Mısır okulunda, İslâmîyetin ilk zuhurunda ve yayılışından olduğu gibi, çocukların arasında fakir ve zengin tefriki de yapılmamakta, zeka ve kabiliyet esas başta yer almakta idi⁽³¹⁾. İlk okuma yazma okulları öğretmenlerine verilen isimlerde değişik tabirlere rasladığımız kadar bunlara karşı gösterilen itibar da yer yer farklı idi. Bazı bölgelerde muallim umumiyetle pek fazla itibar görmezdi. (Lammens. *Moawia* Sh. 360). Belki de vaktile esirlerin muallim olarak kullanılmasından kalma bir duyguya dayanmakta idi. Hattâ “Ahmak min muallimi’l-Küttab” sözlerini kullananlar da vardı. Öte taraftan bazen alimlerin de muallimlik yaptıkları vaki idi. Meselâ şarih, hadîs ve nahiv alimi Zahrâk b. Muzâhim (Ölümü:105-106)m, rivayete göre 3.000 talebesi olan bir mektebi vardı. Bir merkebe binerek talebesi arasında dolaşırdı. (Yakut, *Udaba* IV, 272 v.d.) Ve lisan başta geldiği için Basrada bir bedevî maaş ile muallim olarak getirilebilirdi (Aynı eser II,239)⁽³²⁾. Her halde Arapçanın aslî telaffuz ve ahengini muhavere yolu ile bir plak gibi aksettirmek ihtiyacı ile karma soyların, İran, Efgan vesair bölgelerden gelenlerin yatağı olan bölgeler için düşünülmüş olacaktır ki bazı eğitim tarihleri çözü (Badiye’yi) bu bakımdan başlı başına bir öğretim sahası gibi kıymetlendiriyor. Öte taraftan Sicilyada camilerin çoğunda yerleşen ilkokulların, öğretmenlerinin itibarı yüksek tutulduğu gibi sayısı Yakut’a göre, (III,410) 300 den aşağı değildi. Ve bu durum, öğretmenin askerlik hizmetine sayılması ile de ilgili idi.

IV. yüz yılda ise İbn-Havkal’ın yalnız Palermo’da (300) Ketâtip yani Sibyan okulu saydığına göre öğretmenler de çok itibar görmekte idi⁽³³⁾. Gerçekten Sicilya’daki öğretim hareketinin ilk kademelerinden en yüksek kademesine kadar gösterdiği canlılık ve inkişaf, sonradan burayı işgal eden Cermen imparatorlarının hayranlığı ve hatta bu okulları taklid etmeğe çalışmaları ile de sabittir.

Öğretim Yolları ve Okula Başlama Törenleri

Küttab okullarının başlıca vazifesi Kur’an’ın okutulması ve ezberletilmesi idi ki altı yaşına giren çocuklar Kur’an’ın otuzuncu cüz’ü “*Amme*” den derse başlatılırlardı. Önce sesli harfler muhtelif hareketlenme şekilleriyle öğretilir ve “*Ebcet, Hevvez, Hutti, Kelemen, Sa’fes, Karaşet, Sehoz, Dazağı*” kelimeleri yani haruf-ı hica kompozisyonu belletilirdi ki bu yol teheccî=heceleme (silaber metodu) dediğimiz okuma usulüne göre cerayan ederdi. Harfler

28 İslâm Ansiklopedisi Mescit maddesi,

29 (Schüler u Lehrwesen sh. 4) aynı eserden sh.61.

30 Geschichte der Pädagogik

31 Prof.Dr. Toischer-Herget, sh. 30, aynı eser sh. 10.

32 İslam Ansiklopedisi, cüz 79,sh.61.

33 İslâm Ansiklopedisi, Mescid, Sibyan mektepleri maddesi.

hareketlenmelerine göre de ses farkları gösterirdi ki bu metot uzun yüz yıllar, hatta yer yer zamanımızda da revac gören klâsik bir okuma metodudur. Meşrutiyet sonlarına kadar bizdeki mahalle ve sıbyan okulları, kadın hocaları okulları ve Kur'an kursları Arapça öğretiminde, hatta umûmî ilkokullar, iptidailer bu geleneksel metottan faydalanmışlardır. "Kelime usulü" veya "Cümle usulü" dışında harflerin ve hecelerin tahliline girilmeden ayrı ayrı tanınması ve birleştirilmesi yolu tutulunca okumanın ilk merhalesinin heceleme yolu olacağı da tabiidir. Tereddütlü kıraat, yani harfleri tanıdıktan sonra ileri geri sıçramalar ve dönüşlerle olan intikal devresini ise seri çabuk okuma veya Farsçada geçen tabiri ile *revân* okuma devreleri takibeder. Mânalı okuma, edâlî ve bedîî kıraat merhaleleri ise dilin mânâsına nüfuz etmekle ileri bir safhayı teşkil eder ki İbn-i Haldûn'un "*Mukaddime*"sinde de belirtildiği gibi, Endülüs'deki bazı kadılar Kur'anı okumaya bu safhadan sonra başlatılması fikrini savunmuşlardır.

Bu safhalar, geçitler ve merhaleler veya o zamanın deyimleriyle bu *menazil-i muayyene* ile de ayarlı olarak okuma tekâmülünün devreleri, öğretmenlerin emeklerini karşılama alaka ve törenleri ile de belli edilmek adetleri teessüs etmiştir.

Kur'an sûrelerine geçiş için genel olarak "Kul cûzu birabbîn-nâsi" cümlesinden başlanır ve hecelenerek okunmaya şöyle devam olunurdu: K(kaf) L(lâm) zamme = Kul; Elif, vav, zamme = Kul-e-u; Z(zal) zamme = Kul -e-uzü; Bâ ukesre = bi; Ra-Fetha = Bira; ilh... Bu şekildeki hareketlenme ve hecelemelelerdeki terimler Türkiyedeki sıbyan okullarında zamme = ötre, Fetha = Üstün, Kesre = esre olarak karşılanmıştır.

Bu heceleme devresinde, muzakere ve mukabelelerinde küttâb okulunun hocasından veya mollasından başka yardımcıları kalfa (El-halfe) lar da vazife görürler. Ve sûreleri okuma ve ezberleme alışkanlığı elde edilip ilerlemelere göre hocalara tatlı yemekler, vesaire gibi ikrâmda bulunmak adet olmuştur ki öğretmenlerin maişetlerinin bir kısmı bu suretle karşılanmış olurdu. Kalfalar bir nevi yardımcı ve belletici demektir ki batıya Hind örneklerinden Bell-Lankaster tarafından nakledilmiştir. Öğrenciler arasından yetişen veya bu hizmete koşulan kalfa sistemide kullanılmıştır. *Lem-yekunellezine* suresine gelince (helva) lar yapılır talebe arkadaşlarına ikram edilir, hocaya da suret-i mahsûsada bir tepsi helva hediyeler gönderilirdi. *Yâsin* sûresine çıkılınca ayrıca özel törenler ve cemiyetler kurulur (gözlemeler gelsin!) denilerek hamur tatlıları beklenirdi. Kur'an-ı kerim hatmedilmiş, bitirilmiş olunca hatim duaları ve bütün okul öğrencilerinin ve mahalle arkadaşlarının katıldığı ihtifaller, törenler yapılırdı. Hatim indirmek, hafız olmak bir nevi amaca ulaşmak mânâsına da geldiği için bu merhalenin töreni hepsinden üstün olurdu. Ve sabahın erken saatinde bu törenin hazırlığına başlanır, rahlenin üstü ipekli ve sırmalı örtülerle süslenir, ilâhiler ve neşideler terennüm edilir, hatim duaları yapılır ve bütün hazırûn bu duaya yüksek sesle (Âmin) diyerek katılırlardı. Böyle bir mazhariyetten ve başarıdan dolayı Allaha hamdedilir, Muhammet Peygamber anılır, İslâm topluluğunun ve halkın iyiliğine hayırlı dilekler bağlanır. Çocuğun çalışması ve gayreti övülür, onu okutan babası ve anası için Allahın nimetlerine nail olmaları dilenir. Duaların bitiminden sonra törene katılan çocuklar topluluğu hatim yapan çocuğun evine gitmek için mahalleyi bir amin alayı halinde dolaşır ve evde tehliiller getirilerek bu topluluk istikbal edilir ve türlü nefis yemekler ve helva lalla hazırlanan büyük bir sofraya konuk edilirlerdi. Tören bitmeden önce çocuklar dağılır ve hatim sahibi veli, ayağa kalkarak güzel kumaşlardan yapılmış yeni bir cübbeyi (Molla) ya ve bir kesenin içine koyduğu nakdî meblağı da kendisine hediye ederdi. Fakir çocuklar için münferit törenlere takat elvermezdi⁽³³⁾ Bu törenler yer yer ve ailelerin durumuna göre değişik şekiller arz ederek ilk öğretimin bir geleneğini teşkil etmiştir. Bağdad'ın Osmanlı padişahları tarafından Murat zamanında ikinci defa zaptına (1638) hatta sonrasına kadar küttâb okulları

33 Hattat-el Mavsil C. 2, Ahmet es -Şefî, El-Mavsil, 1953. Tarihu't- talim fi'l-Irak. sh. 51, A. El-Helulî, 1959 Bağdat.

devam etmiş ve Osmanlıların okul ve öğretim reformlarına uyarak sonradan (mektep) ismini alarak "Türkçe" derslerini de programlarına katmışlardır. Bununla beraber, bu gelişme daha çok şehirlerde ve kasabalarda görülmüş, kırlarda ve aşiretlerde ise, yer yer, küttâp okulları, çardak, kerpiç veya kamış barınaklar halinde bir müddet daha yaşamağa devam etmiştir. *

Okula başlama, seyir ve bitirme törenleri, oldukça yeknasak ve hafızaya dayanan öğretim tarzları yanında öğrencilerin değişik hayat tezahürlerine ve eğitim faaliyetlerine de tesir etmiş, ilâhiler, neşideler, oyunlar ve eğlenceler topluluğu içinde öğrencilerin dinî olduğu kadar sosyal intibaklarına ve gelişmelerine de zengin fırsatlar verilmiştir. Ayrıca bu törenler, öğretim ve eğitimin topluluğa maledilen bir hâdise olduğu kanaatını, çocukluğa ve gençliğe, mahsûs bir hayat şekli niteliğini meydana getirmiştir. Bu törenlerin benzerleri Türkiyede de Meşrutiyet devrine kadar yer yer yaşamıştır. Âmin alayları, öğretmenlerin çocuğu muayyen menzillere ulaştırması sırasında, gümüş para hediyeleri (*Inneke Hamidün Meclîd*) ve hatim duaları dinî öğretim müesseseleri çağında ve özel eğitim ve öğretim şekillerinde yaygın bir tatbikat alanı bulmuştur. Öğretmenlere bu vesilelerle hediyeler verilmesi, it'âm ve ikrâm edilmeleri de henüz meslekî kanunların ve devlet maarifinin taammüm etmediği için, tabii bir nizam olarak ortaya çıkmıştır ki bunların Osmanlı devrinde Müslüman Türkler arasında yaşayan bir örneğini de buraya alıyoruz: "Sıbyan mekteplerinin husûsiyetlerinden biri, mektebe başlama şeklidir. Çocuk okuma çağı gelince mektebe merasimle başlatılırdı. Bu merasime, "*Bed-i besmele Cemiyeti*" halk arasında da "*âmin alayı*" denirdi. Mektebe başlatma, umûmiyetle kandil günlerine raslatılırdı. Mevsim itibarile kandil yoksa merasimin pazartesi veya perşembe günleri yapılmasına dikkat edilirdi. Bu merasim ailenin vaziyetine göre değişirdi. Fakir çocuk anası, babası veya velisi tarafından en yakın mektebe götürülür. Hocanın eli öptürülür "*eti senin, kemiği benim*" denilerek hocaya teslim edilirdi. Orta halli bir çocuk ise, giydirilip kuşatılır, boynuna sırma işlemeli bir cüz kesesi takılır ve yakın akrabası ile birlikte mektebe götürülür. Hocasının eli öptürüldükten sonra mektepteki çocuklara birer ikişer kuruş, hoca ile kalfaya da uçlarına birer mecdiye bağlı birer yağlık hediye edilirdi. Zengin ailelerin çocuklarına gelince, bunların mektebe başlatılması, adetâ bir düğün havası içinde geçerdi. Sabahleyin mektebe başhyacak çocuk giydirilir; ekseriya bir midilliye (ufak tefek görünüşlü at) veya arabaya bindirilerek davetliler ve mektepten gelen ilâhici ve âminciler ile birlikte, alay halinde sokâğa çıkılırdı. Alayın önünde giden biri atlas bir yastuk üzerine sırmalı cüz kesesi ile alfebeyi götürür, onun ardı sıra da bir başkası başının üstünde çocuğun mektepte oturacağı atlas minder ile sedef kakmalı rahleyi taşırdı. Çocuğun arkasından ilâhiciler ve âminciler yürür, onların ardından mektep çocukları, çocuğun babası, davetliler, hısım akraba ve yakın dostlar giderdi Alay önceden tesbit edilen yerden geçer, evliyalar ziyaret olunur, bazan da Eyup Sultan'a gidilirdi. Yol boyunca ilâhiciler, ilâhi ve dualar okur ve çocuklar âmin! diye bağırırlardı. Alay devrini tamamladıktan sonra dönerek çocuğun evinin kapısı önünde durur, orada da ilâhiler okunduktan sonra nihayete erer ve davetliler müstesna, diğerleri evlerine dönerlerdi. Çocuk evin sofrasında oturan hocasının karşısındaki seccadeye veya mindere oturur. Boynundaki cüz kesesinden alfebeyi çıkarır. Rahlesinin üzerine koyar, hoca da başlangıç olmak üzere bir iki harf okuyup ona tekrarlar. Sonra çocuk hocasının ve büyüklerinin elini öper ve bu şekilde ilk ders başlamış olurdu. Bu son merasim ekseriyetle mektepte yapılırdı (34)

Dersler ve konuları (Okuma, yazma öğretimi ve hayat bilgisi)

Kur'an-ı Kerimin okunmasını öğrenmeden ve hatim etmeden sonra, çocuk hesap, dört işlemi (A'mâl-ı erbaa yı) ve yazmayı öğrenirdi. Dilbilgisini geliştirdi. Ve yukarı derece-

* Aynı eserlere bak.

34 İslam ansiklopedisi, Sıbyan mektepleri maddesi.

deki medreselere (orta ve yüksek okul) hazırlıyacak bilgileri öğrenirdi. Fakat genel olarak çocuklar Kur'an hatminden ve hesap mebadisinden sonra biraz da şiir ve dine ait ibâdet tarzları ve dinî tarih haberlerini (Kisas-ienbiyayı) öğrenmekle yetinirler ve 10 yaşından sonra ve nihayet bülûğ çağına kadar devam edebilecekleri bu küttâp okullarını terk ederlerdi. Daha yüksek tahsile rağbet edenler ise, bu tahsili verecek olan medreselere, yukarı derecedeki kuruluşlara devam ederlerdi (35).

Kur'anı okuma yanında yazılmasını öğrenme faaliyeti, bidâyette mumlu bezler tahtalar ve bir nevi yakılmış lif boyaları ve süngerler kullanılarak cerayan ettiği için de güçlükler arzeden masraflı bir işti. Ayrıca bu tahtanın silinip yeniden yazılması halinde kullanılan suyu muayyen bir çukura akıtmak ve örtmek, tahtayı ayakla silmeyip el ile itinalı silmek de Kur'an'ı kerime bir saygı alâmeti olarak titizlikle öğrencilerden istenirdi (36). Ancak Türklerin müslüman oluşundan sonradır ki kağıt imâli ve kullanılması kolaylaşmış ve yaygın bir hale gelmiştir. Çünkü Türkler bunu Çinlilerden öğrenmişlerdi ve Kûteybe ordusuna esir düşenler de Araplara tanıtmıştı.

Yazı öğretiminin başlangıçta ilk okullarda genel olarak okumaya nazaran biraz daha geri kaldığı Osmanlı devrindeki öğretim hareketlerini takip ederken de görüyoruz:

“Sıbyan mekteplerinde yazı dersleri çok sonra konulduğu için defter kağıt ve kalem gibi malzemeye uzun zaman ihtiyaç duyulmamıştır. Bu mekteplerde yazı malzemesi olarak taş tahta ile taş kalemine ancak Tanzimattan sonra rastlıyoruz. Çocukların tahsil ve terbiyelerinin nasıl olması lazımgelceğine dair 1261 hicrî 1847 miladî tarihli talimattan anlaşıldığına göre talebeye yazı öğretmek için padişah tarafından her mektebe lüzumu kadar taş tahta ile divit verilmesi kararlaştırılmıştır.”

Bu talimattan 10 küsur yıl sonra Maarif Nezaratından sadarete yazılmış bir tezkirede de 1858 milâdî İstanbul'da ve bilâdi-selâsede mevcut otuz mektebin talebesine hazine tarafından bir defaya mahsus olmak üzere birer taş tahta ve taş kalem ile birer küçük divitin verileceği bildirilmiştir. Sıbyan mekteplerinde kullanılan kağıtlar arasında bilhassa çifte aherli (bak. Celâl Esat Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*) bir çeşit yerli kağıt zikre değer. Bunun üzerine yazılan karalama yazılarını hoca gördükten sonra bu kağıtlar karalama tahtası üzerinde sünger ve bol su ile yıkanır, mürekkebi çıktıktan sonra kurutulur. Tahta üzerinde *mühre* adı verilen deniz hayvanı kabuğu sürtülmek suretiyle tekrar cilâlanır ve böylece aynı kağıt birkaç defa kullanılırdı.(37)

Yazı öğretiminin uzun yıllar Taş tahtalara ve basit birtakım lavhalara bağlı kalması ekonomik zarûretlerin de icabı idi. Başka bir sebep de kağıdın hususiyle kolay taşınabilen kağıtların kullanılmasının bir medeniyet gelişmesi meselesi ile ilgili bulunmasıdır. Kağıt Türklerin eli ve yoluyla Çin'den İslâm âlemine intikal edince daha hafif gramajlı kağıt imâline de geçilmiş, hatta güvercinlerin muhabere aracılığı vazifesinden faydalanılmak için taşıyabilecekleri hafiflikte kağıtlar da yapılmıştır ki buna kuş kağıdı (*Vogelpapier*) adı verilmiştir.(38)

Nitekim zamanımızda teksir kopyaları ihtiyacı ve uçak postaları için de ince gramajlı kağıtlardan bu maksatla faydalanılmaktadır. Ayrıca ilk zamanlarda Kur'an'ı ezberlemek, yazının böyle bir hıfza engel olabileceği, hiç değilse lüzum bırakmıyacağı düşünülmesiyle tercih de edilmişti. Fakat bir taraftan İslâmiyetin sür'atle yayılışı, öte taraftan güzel sesli ve usulüne uygun okuyan tanınmış hafızların muharebelerde yer yer şehit olmaları karşısında herhangi bir

35 Tarihü't-Talim fî'l-İrak, 1959 Bağdat.

36 Kâbisi' ye göre Öğretim, Cüz II. (Bu risaleyi Fakültemiz son sınıf öğrencilerinden Süleyman Ateş dilimize çevirmiştir. Ayrıca basılacaktır). (Ayrıca bak. İslâm Ansiklopedisi).

37 İslâm Ansiklopedisi 77 sayfa 657

38 Kültür ve Adetler Tarihi, cilt I. Orient sh. 460-462, Papier. Çin Kağıt Endüstrisinin gelişmesi bahsine bak)

tahrif veya tereddütlere meydan verilmemesi için Peygamberin daha hayatta iken verdiği Kur'anın mazbut hale getirilmesi işareti dikkate alınarak teksirine baş vurulmuştur ki bu iş ilk zamanda Peygamberin kâtipliğini yapmış olan Halife Osman zamanında Peygamberin zevcesi ve Halife Ömerin kızı Hafsa'da saklı olan tam metin esas tutularak sağlanmış. İslâmın ana kitabının otuz yıl içinde sağlanan bu açık metin teksiri yanında Hıristiyanlığın kitabını tedvin ve teksir işi ise 300 yılı aşan bir süre içinde meydana konabilmiştir. Denebilir ki bu durum da İslâmiyetin Hıristiyanlıktan 600 küsur sene sonra zuhûr etmesine rağmen okuma ve yazma öğretimine ondan çok önce geçmesine âmil olmuş ve yazı sanatının türlü yönlerden gelişmesine de tesir etmiştir. Ayrıca İslâmiyette öğretmenliğin bir sanat oluşu yazıyı da bilmek şartıyla tekâmül etmiştir. Nitekim öğretmenin sahip olması gereken bilgi ve maharetleri sayılırken görüyoruz ki ilk İslâm pedagojisi bilgilerini derliyen Kâbisî'ye göre asgarî ölçü olarak:

- 1 - Kur'anı hıfzetmiş olmak,
- 2 - Hat ve kitâbeti bilmek,
- 3 - Kabiliyeti derecesinde nahiv ve şiirdeki bilgilerini artırmak,
- 4 - Namazını kılmak ve bunu öğrencilerine fiilen öğretecek bir kişilikte olmak,

şart koşulmuştur. (39)

Oysaki orta çağ Hıristiyanlık dünyasına baktığımız zaman meşhur İtalyan filozofu ve tarihçisi G.B.Vico'nun "Hıristiyanlıkta öğretim o kadar zayıftı ki bizzat *Bişof'lar*, ruhani reisler bile imza yerine salıp işaretini kullanmakta idiler. Çünkü bunlar kendi adlarını yazmasını bilmiyorlardı" (40) dediğini görüyoruz.

Şunu da hatırlatmamız gerektir ki kağıt ve baskı işleri olduğu kadar yazı ve harf sistemleri de batıya doğudan geçmiştir. Türklerin ve İranlıların bu nakilcilikteki rolleri mühimdir. İslâmiyetin ilk yüz yıllarında kullanılan yazı öğretimi yolları ve malzemesine gelince, çocuğa mektebe başlayınca bir tahta levha verilirdi. Ve bunu suda eritilmiş beyaz ve ince bir boya "şansal" ile sıvaması öğretilirdi. Levha güneş veya ateşe tutularak kurutulduktan sonra hoca bunun üstüne kalem ile veya kamış kalem ile mürekkebe batırmadan alfebenin bütün harflerini yazar ve bu suretle bu değinilen yerlerdeki boya tabakası kalkardı ve oyuk bir şekilde harflerin şekilleri kalırdı. Talebe de yanmış yünden yapılan mürekkebe batırılmış kalemle bu harflerin üstünden geçirdi. Böylece çocuk harflerin isimlerini ezberlemiş ve aynı zamanda hocanın tahta üzerinde her şeklin hangi harfe tekabül ettiğini göstermesine lüzum kalmadan kelimelerin isimlerini ve şekillerini bir arda ezberlemiş olurdu. Görüyoruz ki yazıyı öğrenme bir takım külfetli ameliyelere de tabi idi. Çocuk, kelimelerin imlâsını böylece öğrenince hoca ona Kur'an âyetlerini yazdırır, birini yazmayı bitirince son kelimeyi ilâve ederek- *Naam ya seyyidid*-der, o zaman hoca bundan sonra gelen âyeti yazdırır ve tahta levha tamamen doluncuya kadar âyetleri yazdırırdı. Son kelimeyi bitirince talebe sınıfın arkasına gider, ve bunu yüksek sesle okuyarak ve öne arkaya sallanarak ezberlemeğe koyulur ve kalkıp ezbere okurdu. Hoca beğenirse bu levhanın silinmesini söyler, talebe mektebin bir köşesinde duran kapula levhasını yıkar ve çamur ile sıvıyarak tekrar aynı çalışmasına devam ederdi (41)

Kur'anın okutulmasına dilbilgisi kazanıldıktan ve hesap öğretiminden sonraya bırakılmasını isteyen bir görüşü de Endülüslü Kadı - Ebûbekir bn. el-Arabî (1076-1148) yukarıdaki sıraya rağmen, ileri sürmüştür ki, sonraki gelişmeler onun bu görüşüne hak vermiştir. Ebûbekir bn. el-Arabî, önce dilbilgisi, şiir, umûmî bilgiler ve hesapı öğretmeli, bundan sonra Kur'an'ı okutmalı" dedikten sonra "bizim şehirlerimizin gafletine bakın ki çocuklara henüz

39 Abdurrezzak El-Helûlî, Et-Talim Fi'l-İrak, Muallimi'l-Küttâb bahsi.

40 Paul Barth, Geschichte der Erziehung 3. ve 4.baskı, sh.191 deki not. Yeni bir ilmin esasları adlı eserinden naklen Almancaya Çev. Weber, Leipzig, 1882, Sh. 333.

41 İslâm Ansiklopedisi cüz 77 sahife 654

me'alini anlayamayacakları bir seviyede buldukları bir sırada doğrudan doğruya Allahın kitabı ile derslere başlıyorlar" demektedir.⁽⁴²⁾

Bu görüşe dayanarak Cumhuriyet Türkiye'sindeki öğretim ve eğitim gelişmelerini savunan tanınmış maarif ve terbiye üstadlarımızdan rahmetli İhsan Sungu "bundan dokuz yıl önce, bir İslâm âlimi, ana dilleri arapça olan memleketlerde bile çocuklara okuma öğretmeğe, Kur'an'dan başlatılmasını tenkit ettiği halde bizde Türk çocuklarının ana dillerinde yazılmamış bir eseri okuma kitabı kabulü usulüne Cumhuriyet kadar devam edilmiştir" diyor. Sonraki devrelere de husûsiyle, hilâfet müessesinin kuvvetini kaybedip İslâm diyarı ayrı ayrı devletlere ve millî topluluklara bölündükten sonra, kendi dillerinde okuma, yazma hareketleri de değerlendirilmiş ve zamanımızda modern alfabeler de meydana getirilmiştir.

Şurasını da işaret etmek yerinde olur ki, öğretim ve eğitimin tatbikata ait şekillerinde bölgevi ve kıt'avi farklar daima olmuştur. Ve bu da gayet tabiidir. Hatta biraz da öğretim ve eğitim kanunlarının zarûrî icaplarından. Çünkü öğretim ve eğitim bir biçimde tuğla imâl etmek nevinden işlerden değildir. Bu bakımdan İbn-i Haldûn da Bilâd-ı Arap, Fars, el-İrak, Şam (Dimişk) ve Mısır, yani doğu bölgesi, kuzey Afrika ve Endülüs diye ayrılan batı bölgelerindeki İslâm dünyasında olduğu kadar yer yer bunlardan herhangi birinde de özellikle bir kısım öğretim konuları veya tarzları üzerinde farklı şekillerin ve ölçülerin değerlendirilmiş olacağını da tabii karşılamamız gerekir. Nitekim bazı bölgelerin yazı derslerine kıraat kadar önem verilmediği, hususiyle kız öğrenciler için fazla görüldüğü halde bazı okullarda da yazıya, hüsn-ü hatta estetik bakımdan da ayrıca önem verilmiş ve hat dersi de Kur'an okumak gibi mühimsenmiştir. Kezâ Kur'anı hatm ve tamamını ezberlemek ilk kademenin hedefi sayıldığı halde, bazı bölgelerin okullarında bir kısmını, yani belirli sûreleri ve âyetleri ve namaz dualarını azberlemekle yetinmek caiz ve hatta müreccah görülmüştür. Öğretim ve eğitim yolları da esasen bu gibi değişikliklerin mucip sebeplerinden faydalanılarak gelişebilmiş ve muhtelif örnekler meydana koyabilmiştir.

Nitekim ilk hamlede çocuklara öğretilecek dersler ve konuları üzerinde durulurken görüyoruz, ki Kur'anın okunması ve yazılması, hüsn-ü hat ve sarf, nahiv, hesap mebadisi gibi derslerden başka seçilmiş şüirler, menkibeler gibi haberler ve hikayelerden de çocukların nasiblenmeleri istenmiş, ayrıca amelî ve hayatî sahada değeri olan maharetlerin kazanılmasına da önem verilmesini isteyenler ortaya çıkmıştır ki bu sonuncu istekleri bu günün çocukluğu ve gençliği için, bütün dünyada değerlendirilmek yoluna girmiştir. Nihayet öğretme işinde ana, babaların ve ailelerin istekleri ve görüşleri de zamanla bir değer kazanmıştır ki İslâmın ilk devirlerinden itibaren ifadelerini veren bu gibi telakkilerle de karşılaşırız: Bu cümleden olarak meselâ El-Haccac kendi çocuğu için öğretmenine şunları söylüyor:

"Benim oğluma, yazı yazmadan önce yüzmeyi öğretin"

Kezâ Halîfelerden Ömer İbnü'l- Hattâp:

"Evladlarımıza yüzmeyi, nişan almayı, ok atmayı, ata sıçrayıp binmesini öğretin, Güzel şüirleri derleyip onlara nakledin!"⁽⁴³⁾ diyor

Yine İbn-i Tev'em

"Oğlunuza önce hesap öğretin. Bu, kitâbeti öğrenmekten faydalıdır ve kolaydır ve bir çok yönden semerelidir. Hesap ve yüzmeği öğretmeleri, çocuklarını düşünecek olan babalarına vaciptir"⁽⁴⁴⁾ diyor. Bu telakkiler, okuma, yazma kadar hayatî bilgiler ve maharetler kazanılması amacına ve dolayısıyla çocuğu hayat mücadelesi için techiz ermeğe müessir olmuştur ki,

42 İbni Haldun Mukaddime ve Dr El-Ehvani, Et-terbiyetü-fil-İslâm

43 El-Beyan ve't-Tebyin, El-Cahiz, II, Sh. 92. (Aynı eser, aynı sahife'den)

44 El-Kâmil-lil-Müberred, C. I, sh. 185

sonradan gelişen terbiyevî eserlerde meselâ *Kâbusnâme* de bunları sanat, sağlık, spor; *Kutad-ku bilig* de de kahramanlık, iş terbiyesi ve yiğitlik mümareseleri açısından türlü hikâye ve örneklerle değerlendirilmiş görüyoruz.

İslâmî tellâkkilere göre disiplin ve örnekleri

Babaların veya çocuk velilerinin okula başlatma sırasında bizdeki Sıbyan okullarında da bir nevi adet halini alan ilk sözü olan “oğlumun eti senin, kemiği benim”⁽⁴⁵⁾ cümlesi hocalık hakkını babalık hakkı gibi tutmak kadar bu okullardaki sert inzibatın da bir karakteristiğidir. Namazı terk etme itiyatları karşısında ayrıca Kur’an hıfz edilmemesi, oyunlara düşkünlük, öğrenci arkadaşlarına eziyet etmek, okuldan firar ve okulca suç sayılan hallere düşmek te’dib’i ve cismanî cezalarla cezalandırılmayı gerektirmiştir. Ancak bu cezalar İslâmiyetde şartlara bağlandığı gibi, dayak da 3-10 değnek arasında hadlere tabi tutulmuş, kaba etler ve ayaklar dışında başa, kulağa, yüz nahiyesine ve belden yukarıya ve islâh ve tedavî maksadının dışında kin adâvet ve intikam gibi duygulara esir olarak vurulmaması hususları önemle belirtilmiştir. Ayrıca küçük çocuklara rıfk ile muamele edilmesi de, Peygamberimizden başlayarak sahabeler, İslâm terbiyecileri tarafından tavsiye edilmiştir. Aslında sert terbiye ve inzibat, ilk çağlarda ve Hıristiyanlıkta, İslâm’daki tatbikatına nazaran daha da sert ölçülerde benimsenmiş ve revaç görmüştür. Falaka Hıristiyanlıktan önce, eski Romalılardan İslâm okullarına geçmiştir. Çocuğu yere yatırarak ve bacaklarını falaka mengenesine sıkıştırıp bağliyerek kalfalara ve yaşlı öğrencilere, sırtta taşınacak hale gelinceye kadar, meydan dayağı attırmak örneklerinin en korkunçları, eski Romada tatbik edilmiş, Orbilius gibi dayak atma tarzı ile de eğitim tarihlerinde şöhret bulmuş hocalar eski Romada yaşamış ve (*Orbiliyalizm*) terimi bu anlamda bir rekor mânasına gelmek üzere pedagoji sözlüklerinde yer almıştır. Yine bu devirdedir ki, “sırtımı zı uzun sopaların inşinden nasıl koruyabiliriz” neviden elden ele dolaşan risâleler bu müthiş dayak şekillerinin tepkisi olarak yazılmıştır. Hıristiyanlıkta manastır okullarında da ibadet ve taat ihmalleri sapmalar ve terslenmeler karşısında çıplak vücutlara kırbaçlar şaklatmak suretiyle en sert ve ağır inzibat şekilleri, vücudu körletmek ve ruhun yükselmesi için bedeni ezmek felsefesi ile takviyeli olarak tatbik edilmiştir⁽⁴⁶⁾. Beden ve ruh ayrımı ve kontrastı görüşüne, Rousso’nun tersine olarak insanın kötü ve daha çok suça meyyal bir mahlûk olduğu tellakkisine dayanan bir görüşle orta çağda ve Hıristiyan okullarında da cismanî cezalara geniş yer verilmiştir. Jezvit okullarında, öğretmenin şahsiyetini korumak için, bu işe memur vazifeliler tarafından ceza tatbik edilmiştir. İlk çağlarda muharip insan yetiştirmek amacıyla öğretimin başta gelen yolu ve şartı sayılmıştır. Nitekim eski Isparta’da esirlere karşı azınlık durumunda olmanın verdiği bir reaksiyonla dayanıklı, tahammüllü Ispartalıyı yetiştirmek uğrunda, vücudundan kan fişkursa dahi, gözünü kırpmıyacak derecede metin olabilmek bir şeref rekoru sayılmış, hatta, dayak cezaları altında can verdiği halde sesini çıkarmayanlara rastlanmıştır. Eski Mısırlıların hikmetleri ve ata sözleri arasında da görüyoruz ki öğrencilerin göz ve kulak faaliyeti ile öğrenme olayını, dayakla takviye için, “Çocuğun kulağı başında değil, sırtındadır!” sözü bir kelâm-ı kibâr haline gelmiştir⁽⁴⁷⁾. Nasıl ki *Ahd-i Atik*de ve İsrail dini buyrukları ve Süleyman’ın hikmetleri arasında da, “çocuğunu döğmiyen, dizini döğür!”, “Çocuğu sevmeyen onu döğmez” vecizeleri değerlerin ve emirlerin başında yer almıştır. Bütün bu görüşleri ve tatbikatını, göz önüne aldığımız zaman, İslâmiyetin takip ettiği eğitim yolları üzerinde

45 “Hazâ İbnî leke minhü'l-lahm ve li minhü'l-azm” Et-talim fi'l-İrak, A.El-Helûli, sh.57.

46 Barth, Geschichte der Pädagogik, Hıristiyanlıkta eğitim Bahsine bak.

47 Eski Mısırlılarda, Asurlarda Eğitim.

disiplin anlayışı bunlara kıyas edilirse daha insanî ve müsamahalı ölçülere kavuşturulduğu anlaşılır. Hatırlamak lâzımdır ki orta çağda batıdaki okulların yeni bir hocaya devri muamelesi, kabzasında kakma mühürleri olan uzun sopaların teaitisi suretiyle yapılırdı. Eğitim tarihlerinde büyük bir ad yapmış ve ümanist eğitimcilere de kılavuzluk etmiş olan "Ouintilyen" in meşhur eserinden sonradır ki korkutma ve acıtma yolu ile öğretim ve eğitim düzeni önce fikirleri insanî bir mecraya sokulabilme imkânını bulmuş ve nihayet dayak ümanist görüşlerin, devlet maarifi ve amme hizmeti anlayışı çerçevesinde katedilen tekâmül merhalelerinden sonra, kanûnî müeyyedelerle yasak edilmiştir. Buna rağmen münferit tatbikatlarla karşılaşıldığı gibi, demokratik gelişmelerin başında yürüyen İngiltere gibi memleketlerde sadece tenbellikle, verilen ödevlerin ihmallerine münahasır olmak üzere dayak atılma cezalarına halen baş vurulduğu da bilinen gerçeklerdendir.

Okul disiplini bahsinde dayağın mecburiyetler tahtında kullanılması, İslâm pedagoglarını bir hayli meşgul etmiş, fakat umûmiyetle cezanın islâh vazifesi üzerinde durulduğu gibi özellikle yaşları bakımından mes'uliyet hudutlarına girmeyen çocuklar üzerinde dayak cezasının tatbikinden sakınılmıştır. Bu konudaki görüşleri belirtmeden önce dayağın şartları ve hadleri üzerinde Kabisî'nin eserinde yer alan şu sıraya baktığımız zaman ne kadar önemli noktalara dikkat edilmesi gerektiği de anlaşılmış olacaktır. Kabisî'ye göre dayak şöyle bir sıra üzerinde mütalaa edilebilir:

- 1 - Ancak bir suç vaki olduğu zaman döğölmek akla gelebilir.
- 2 - Öğrencinin suçu ile mütanasip olarak dayak atılabilir.
- 3 - Dayağın haddi bir ilâ üç değneğe kadar olacak, bundan fazlası için, yani ona kadar olan dayaklar için öğrencinin velisinden izin alınacaktır.
- 4 - 10 değnek vurulmak suretiyle uslanmıyan kötû huylu çocuklara bu ceza daha da arttırılabilecektir. (Bu arttırmayı yersiz bulanlar da vardır)
- 5 - Öğretmenin çocukları başkasına veya arkadaşlarına dövdürmeyip, babalık hakkı gibi bu vazifeyi kendisinden başkasına havale etmemesi, yani bizzat dövmesi lâzımdır.
- 6 - Dayağın hassası acı vermesidir. Bu acının bir takım yaralar ve bereler bırakacak derecede olmaması lazımdır.
- 7 - Dayağın yeri iki tabandır. Bu daha emniyetlidir. Elem vermesi bakımından da daha salimdir. Çocuğun başına, yüzüne, vurulmaması lazımdır. Böyle bir dövmenin dimağa, zekâyâ, gözlere, ağır zararlar vermesi mümkündür.
- 8 - Dayak âletleri, Hezarân sopaları ve falakadır. Ancak değnek yaş ve sğlam olmalıdır. Burada şiddete doğru görölen tedricden başka cezanın bir maksadı da suçlunun halini düzeltmesi ve başkaları için da ibret teşkil etmesi yoluyla suçların sirayet ve tekerrürünün önüne geçmektir ve suçla ayarlı olarak şiddete doğru giden bir ıskalayı takip etmesi de tesirlerinin müşahadelerine ve izlemelerine fırsat verilmesinden ileri gelmektedir. "Zevcin zevce üzerinde, babanın çocukları üzerinde, hocanın da öğrencileri üzerinde islâh ve te'dip cezalarını" kabul eden İslâmiyet bu cezaları fiilin mahiyeti ile bir arada ayarlı olarak düzenlemiş ve Jean Jaq Rousse'nun bir nevi "Reaksiyon natürel" anlayışına benzeyen bir zihniyetle (kısas) cezalarına, meselâ hırsızlığa karşı kol kesilmesi cezalarına kadar gidilmiştir. Fark müdahalemizle olmasındadır.

Ancak bu çeşit ağır cezalar suçlunun bilinçli ve kasıtlı hareketlerine karşı düşünülmesi gerektiği gibi, İslâmî eğitimde aslanan rıfk ile muamele ve islâh-ı nefis cezasıdır. Ayrıca çocuk buluğa ermedikçe mükellefiyetlerden de mesul sayılmamıştır. (48) Ve yine Kabisî'nin dayandığı bir hadîse göre de "Allah her şeyde rıfkı sever. Allah ancak

kullarından merhametli olanlara merhamet eder”ve yine “Allah zalimleri sevmez” (49). Kur’an-ı kerimdeki müteradif kelimeler halinde rahmet, mağfîret, safh deyimleri sık sık geçer. “Zevcelerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da bulunabilir. Bunları siz affeder-seniz iyi bir şey yapmış olursunuz. Çünkü Allah gafur ve rahîmdir”, “Bir kötülüğün cezası yine onun gibi bir kötülüktür. Fakat kim affeder ve ıslâh ederse Cenab-ı Hak indinde onun sevabı vardır” (50) Affın verisi sabırdır. Daima şiddet ve hiddet gösteren muallim için asık çehreli olmak makbul bir şey değildir. Çünkü öğrencileri de onun gibi olur ve karşılık da verebilirler. Bu sebeptendir ki sıbyana Kâbisî rıfk ile muameleyi tercih etmektedir. Nitekim bir başka yerinde şöyle demektedir: “Kur’an ve hadîs buyruklarında görüldüğü gibi suçu olan büyükler bile affolunabilirken, küçük yaşta olan, akılları ermeyen ve suçları da çocukca olanları evlâ-bittarîk affetmek gerekir”. Onlar için önce nasihat, tenbih, ihtar, korkutma ve tecrit etme fayda vermezse ancak o zaman cismanî bir ceza olan dayağa baş vurulur ki bu da zorlayıcı, zecrî bir cezadır. Çünkü bu ceza çocukta bir acı tenbihi yapar ve suçu bir daha işlememesine müessir olur ki bununun tatbikinin de yukarıda belirttiğimiz gibi muayyen şartları ve ölçüleri olmak gerekir. 10 yaşından küçük çocuklar ise Peygambere atfolunan bilgilerle dövülmezler. Çünkü bu yaştan önce çocuk mes’ul değildir ve dövmeden maksad ise ıslâhtır.(51)

Büyük İslâm mütefekkirlerinden İbn-i Haldun da öğretmenlere ayırdığı bir bahiste şiddet tedbirlerine baş vurma zararlarını şöyle öne sürmektedir: “Öğretmenleri tarafından dövülmekle terbiye edilen çocukların ruhu genişlemez, tersine bunlar tembel olurlar. Bu hareket onları kötülüğe ve yalancılığa sürükler ve bu korkudan dolayı da doğruyu söylemeyip riyakârlığa saparlar.”(52) Bundan çıkan netice de babanın oğlunu terbiyede fazla şiddet kullanmaması istikametinde olmasıdır ki İslâm mürebbileri genel olarak bu kaidelere uymuşlardır.

İbn-i Haldûn’un bu sözlerini sanki birer tatbikat misali imiş gibi ondan 5-6 yüz yıl sonra Alman pedagoğu Gottfried Salzmannın neticeli hikâyeler, kıssadan hisseler şeklinde yazdığı *Yengeç* kitabında görüyoruz (53). Yine dikkate şayan bir görüş olarak 3. hicrî yüz yılında olan ve Sicilya’nın Palermo şehrinde medfûn bulunan İbn-i Sahnûn’un kendi çocuğu için bir nevi vasiyet sözlerinde de şunları okuyoruz: “Onu ancak teşvik ve senâ ile te’dip et. O, dövmek ve zorlamakla terbiye edilecek çocuklardan değildir”(54).

İbn-i Sahnun, bu sözleri ile bugünkü pedagojinin temel istikametlerini gösteren ferdi psikolojinin verilerine işaret ediyor, hem de ceza yolu kadar teşvik ve mükafâtlandırma yolunun eğitimde rolü olacağına dikati çekmiş bulunuyor ki bu ikinci yol eski Roma eğitimcilerinden Quineilien’dan sonra Umanistlerde ve 18. asırda Jan Jaques Rousso’yu takip eden flantrippist” “insancıl” terbiyecilerin başlıca şıarı olmuştur. Bu görüş meşhur epedagog Comenius’un tâbiri ile okulu feryâd-ü figân yeri olmaktan kurtarıp bir neş’e ve şetâret yuvası haline getirmek gayretlerini arttırmıştır. İbn- Sahnûn’un bu görüşüne uyan bir çok İslâm eğitimcileri de “çocukta iyi bir fiil görülünce ona gereken mükâfat verilmelidir ki o da buna sevin sin ve insanlar tarafından hareketinin taktir edildiğini anlıyarak daha iyilerini yapmağa çalışsın!”(55) demişlerdir.

49 Ehvani’nin aynı eseri sh. 134

50 Ehvani’nin aynı eseri sh.135

51 Ehvani’nin aynı eseri sh. 146

52 Mukaddeme-i İbn-i Haldûn Sh.399

53 Krebsbuchlein Zalzman (Bu kitabcık Dr.Ziya Dalat tarafından dilimize çevrilmiştir.)

54 Et-Talim fi Re’yi’l-Kabisî (El-Ehvanî’den)

55 Şemsettin-i Enbabî (Mütechhirinden), aynı eser

Mükafât ve mücazât, kısacası disiplin meseleleri öğretimden başka doğrudan doğruya eğitimin ve irade terbiyesinin belli başlı konularını teşkil eder ki biz burada bunun teorilerine ve münakaşalarına girerek yazımızı daha da uzatacak değiliz. Yalnız şu kadarını söylemek isteriz ki “dayak cennetten çıkmıştır”, “hocanın vurduğu yerde gül biter” veya “eti senin kemiği benim” nevinden sözler hocaya bir otorite atfetmek ve babalık gücünü onda da görmek temayülünden ileri gitmiş olmadığı gibi, yukarıki satırlarda belirttiğimiz İslâmî kaynaklarda mutlak ve geniş bir tasvip te bulmamıştır. Ayrıca unutmamak lâzımdır ki cezalar da insanlığın tekâmül merhaleleri ile ilgili bir gelişme göstermiştir ki bu hususta İslâmiyet bu konuda da ondan öncesini aşmıştır. Demokratik nizam ise her şeyden önce kişilik şeref ve haysiyetini başta korumakla mükelleftir. Nitekim zarûrî hallerde caiz görülen dayak cezasının tatbiki şartları üzerine daha dokuzuncu milâdî yüz yılında İslâm pedagoğları öğretmenleri, hiddetli buldukları bir zamanda çocukları döğmekten menetmektedirler. Müslüman çocukları kendi hiddetimizi yatıştırmak için dövülmemelidir. Bu adâlete sığmaz. Çünkü gadap anında insanın gözü döner, rengi atar ve akıllı bir insanın utanacağı kötü sözler de söylenir ki aklı başına geldiği zaman kendisinin de bundan pişmân olması gerekir⁽⁵⁶⁾.

Kütüplarin son durumu

İlk öğretimin başlangıç merhalesini teşkil eden kütüplarin İslâmiyetin ilk yayılışında Kur'anı okumayı ve yazmayı öğretmek ve müslümanlık eğitimi ile ilgili davranışları iktisap ettirmek suretiyle gördüğü vazife önemlidir. Hele Hıristiyanlığa kıyas edilince bu vazifenin rolü çok şumullü olmuştur ki bu gerçek, batılı müellifler tarafında özellikle belirtilmektedir. Bu okulların zamanla muhtaç oldukları gelişmelere intibak etmeleri hususu ise Osmanlı İmparatorluğunun tesirleri ve özellikle Tanzimattan bu yana olan hareketlerle de ilgilidir. Nitekim Irak'taki kütüp okulları Bağdat'ın ikinci defa Türkler tarafından zabtından sonra gelişimini Osmanlı müesseselerine muvazi bir istikamette yürütmüş ve ilkokullar Mekâtib-i İptidaiyyeye istihâle etmiş ve bu kat üzerinde ortaokul (*Mekâtib-i Rüşdiyye*) ve liseleri (*Mekâtib-i İddaiyye*) sanat ve meslek okulları ve nihayet Mithat Paşa gibi ünlü vâliler zamanında birçok yeni maarif müesseselerine sahip olmuşlardır. Bu gün de Arap âlemindeki kuruluşlara yer yer Osmanlı devri istihâleleri içinde Medaris-i İptidaiyye, Medaris-i Saneviyye ve Âliyye gibi ayırmalarla işaret olunmaktadır. İkinci bir istihâle ve gelişme sahası da Mısırdaki olmuştur ki İslâmın daha ilk hareketli devirlerinden sonra Fatimîleri takip eden Tolonîler, Eyyübîler, Akşitogulları ve Memlûklar gibi Türk hânedanlarına sıkı nisbetleri olan emîr ve hükümdarlar zamanında keza Suriye'de Atâbeklerden Nureddin-i Zengî'nin kurduğu kültür yuvaları kadar ilk kütüp okulları da yüksek seviyede bir gelişmeyi Osmanlı İmparatorluğu zamanında ve Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa zamanında idrâk etmiştir. “Kur'an okuma ve yazma okullarından burada (Yani Mısır da) 1869 dan itibaren 4 yıllık bir ilköğretim meydana getirildiği görülmüştür⁽⁵⁷⁾. Hatırlanacağı gibi 1869 da Osmanlı Devleti Saffet Paşanın Maarif Nazırlığı sırasında ilk umûmî *maarif nizamnâmesini* meydana getirmiştir, ki bu nizamnâme bütün öğretim müesseselerini yeni baştan ve modern anlamda bir bütünlüğe kalbetmiştir.

Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan ve şimdi mustakil birer devlet olan komşularımızın yeni hamlelerinin ana kaynağını da bu nizamnâme teşkil etmiştir ki bu İslâm devletleri öğretim müesseselerini bu temel üzerinde geliştirmek yoluna girmişlerdir.

56 Kabisi'ye göre Öğretim ve eğitim (yahut Er-Risâlat li Adabi'l-el Muallimin ve Mûteallimin).

57 Die Welt Des Islams dergisi, Sene 7, Sayı 1-2, 1962.

Trablusgarp (bu günkü Libyâ) da ise küttâp okulları 1885 e kadar tek ilkokul tipi olarak kalmıştır. Bunların yanında Türkiye örneklerine göre Osmanlıca, Arapça, din dersleri tarih, coğrafya ve hesap gösteren modern ilkokullar açılmıştır. İtalyanların işgali devresinde ise kendi okul sistemlerini burada yerleştirmeye başlamalarından sonra eski küttâp okulları hükümet tarafından alâka görmez olmuş ve bu okullar 1927 den sonra mahallî bir teftiş düzenine tabi olmuşlardır. 1946 dan, yani ikinci Dünya Harbinin bitiminden sonra istiklâline kavuşan Trablusgarpde ise küttâp okullarına halkın yardım ve alâkası yeniden artmıştır.⁽⁵⁸⁾ Demek oluyor ki küttâp okulları Trablusgarp ta bir nevi dinî, mahallî ve millî okul anlamına gelmekte idi. Fakat bu okullar aslında yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi İslâmiyetin başında meydana gelen özel kuruluşlar mahiyetinde idi ve o devirlerden bu yana pek az değişikliğe uğramışlardır. Bunların Trablusgarp iç vilayetlerinden biri olan Fizan'da bu günkü sayıları 109 u bulmaktadır ki merkez sahra bölgesi durumlarına uygun bir kuruluş olarak önemleri küçümsenemez. ⁽⁵⁹⁾

Bu okulların modernleşme bahsinde Osmanlı devrinin tesirleri başta yer aldığına göre bizzat Osmanlı padişahları devrinde mütevazî bir kuruluş olarak başlayan ilk sıbyân okullarının öğretimine ve derslerine temas etmek de faydadan hali olmayacaktır. Filhakika Osmanlıların İstanbul'u fethetmeden önce İznik, Bursa ve Edirne'de kurdukları dinî ve ilmî müesseselerden sonra İstanbulda Fatih Sultan Mehmet ve Kanunî Sultan Süleyman tarafından tesis olunan büyüük ölçüde ve Tıp şubelerini de ihtiva eden yüksek seviyedeki medreselerden başka sıbyân okulları ve fakir çocukların yetiştirilmesi için mahalle mekteplerinde "Kur'an okumaya ve ilm-i hâli öğrenmeye mecbûr tutulmaları hakkında zaman zaman fermanlar çıkarılmıştır. Bu cümleden olarak Şeyhülislâm Feyzullah Efendiye gönderilen ferman ile 1824-1825 de İstanbul ve Bilâd-ı Selâse kadınlıklarına gönderilen fermanlar başta yer alır ki bu sıralarda batı Avrupada henüz umûmî bir maarif davranışı başlamış sayılmazdı. İngiltere ve Fransa öğretim mecbûriyetini ancak 1870-1871'den, yani Almanların Sedan zaferini bu sâyede kazandıkları fikri belirledikten sonra ele almağa başlamış, hatta kiliseye mensûp milletvekillerince bu kanunu parlamentoda müzakere edilirken "Bu teşebbüs, ferdin hakkına bir tecavüzdür." mukabelesi ile red edilmek istenmiştir. Ancak şurasına da işaret etmek doğru olur ki Türkiyenin umûmî ve mecbûrî davranışı muasır hareketler ölçüsü ile gecikmiş olmamak, hatta bir çok devletlerden, meselâ çarlık Rusyasından ve daha bir çok Avrupa memleketlerinden de erken işe girişmiş olmakla beraber alınan randıman ve sonuç bakımından bu günün ölçüleriyle bir hayli gecikmiş sayılmak gerekir.

1846 tarihinde yayımlanan bir talimatnâmede Sıbyân mekteplerinde okunacak dersler arasına "harekeli Türkçe, muhtasar ahlâk risaleleri, Türkçe tecvîd, Türkçe ilm-ihâl ve yazı dersleri" de ilâve edilmiştir. 1869 tarihli Maarif-i Umûmiyye nizamnâmesi ise Sıbyân mekteplerinde okutulacak dersleri şöyle tesbit etmiştir: alfebe, Kur'an, tecvîd ve ahlâka dair risâleler ilm-i hâl, yazı, hesap, muhtasar Osmanlı tarihi, coğrafya, faydalı bilgiler (malumat-ı nafia) ⁽⁶⁰⁾, Bugünkü Arap ve İslâm dünyası, Osmanlı Türkiyesindeki bu gelişmeyi takip ettiği gibi, o tarihlerde batı Avrupada Prusya kiralığı hariç diğer devletlerin ilk öğretim anlayış ve seviyesi de bundan daha ileri bir merhale katetmiş değildi.

58 A.J. Stele, History of Education in Tripolitania, 1948

59 Die Welt des Islâms dergisi, Wilhelm Honerbach, 1960 Kiel

60 İslâm Ansiklopedisi ve Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi.

Not:

Bu yazıyı hazırlamamız sırasında İslâm Ansiklopedisinin konumuzla ilgili nühalarnı şahsi kütüphanesinden hizmetime tahsis eden Fakültemizin değerli kitabluk memuru İhsan Inan'a ve Arapça Metinler üzerinde yardımlarını esirgemiyen asistan Kemal Işık, İsmail Cerrahoğlu ve Talat Koç Yiğit arkadaşlarımıza burada da teşekkürü bir vazife bilirim.

KUR'ANI KERİM VE HANİFLER

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

a - *Hanîf* kelimesinin Anlamı:

"*El-Hanef*" kelimesi lûgatte, ayağın eğriliğine, sağ ayağın baş parmağının sola, sol ayağın baş parmağının sağ tarafa eğik olmasına veya sırça parmak tarafından olan kısım ile ayağın sırtından yürüme manasına gelir (1). Ayağı bu şekilde olanlara "*el-Ahnef*" denilmektedir. İslâm tarihinde, bu isimle tanınmış şahsiyetler vardır. "*El-Hanef*" kelimesi yukardaki anlamından başka, doğruluk, istikamet ve bir şeyden meyletme anlamına istimal edildiği gibi, i'vicac ve 'udul manasına da kullanılır (2).

Bu kelimedden türeyen "*hanîf*" sıfatı ise, meyleden, en umumi manasiyle, delaletten doğru luğa yönelen veya şirkten uzaklaşan demektir. Çoğulu da "*hünefa*"dır (3). A. Jeffery de "*hanîf*" kelimesi hakkında şöyle bir fikir ileri sürmektedir: "Lugatlar kelimesinin ne olduğunu ifade etmektan tamamen uzaktır. Onu, *hanef* (eğilmek, meyletmek) kökünden iştikak ettirirler. Hanef kelimesi, ayağın tabii kanburluğu olarak gösterilir ve böylece hanef kelimesi buradan alınarak, normalden ayrılan herhangi bir şeye denilir. Tabii olarak bir kimsenin, kötüden doğruya meyli olacağı akla geleceğinden, *hanîf* kelimesinin de kötüden iyiye gitmek manası olduğu ifade edilmiştir" (4). Bell ise, "*hanef*" kelimesinin bir şeyden dönmek, meyletmek manasına geldiğini söyleyerek, en doğru sayılan kanaate iştirak eder (5).

"*El-Hanef*" kelimesinin etimolojisine gelince; el-Mes'udi (ö.346/957), onu, süryanice "*hanîfû*" kelimesinin araplaştırılmış şekli olarak kabul eder (6). Bu fikrin son zamanlarda taraftarları çoğalmıştır. Bunlar, bu kelimeyi kenanî-âramî "*hanef*" (iki yüzlü, Allaha inanmaz puta tapar, bid'at ehli) kelimesinden iştikak ettiriyorlar. Nöldeke de aynı kanaattedir (7).

1) İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1374/1955, IX.56; el-Cevheri, es-Sihâh, Mekke 1376/1956, IV.1347; ez Zebidi, Tacû'l-Arûs, Mısır 1306, VI.77; Ebu'l-Hasen Ahmed ibn Fâris, Mu'cemu Makâyisi'l-Luga, Kâhire 1366. II.110; Mahmûd ibn Ahmed ez-Zencânî, Tehzibu's-Sihah, Mısır 1952, s. 530.

2) Lisânu'l-Arab, IX.57; Mu'cemu Makâyisi'l-Luga, II. 110; Abdu'r-Raûf el-Mısri, Mu'cemu'l-Kur'an, Kahire 1367/1948, I.196; Cemaluddin Muhammed Tâhir b. Ali es-siddîki el-pattani, Mecmau Bihari'l-Envar, Lucknow 1314, I.196; el-Kurtubî, el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an, Mısır 1354-1369, II. 139; ez-Zamahşeri, el-Keşşaf, Kâhire 1373/1953, I. 145.

3) Lisânu'l-Arab, IX.56-58; Tacû'l-Arûs, VI. 77; Thomas Patrick Hughes, A Dictionary of Islam, London 1896, s.161 (Makalemizde adı geçen İngilizce eserlerden, arkadaşım Esad Çoşan'ın yapmak lutfunda buldukları tercüme ile faydalandık, kendilerine burada teşekkür ederiz).

4) Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Kahire 1937, s.113.

5) Aynı eser, s. 114.

6) El-Mes'ûdi, et-Tenbih ve'l-İşrâf, Kahire 1357/1938, s. 79..

İslam Ansiklopedisinde hanîf lâfzının Süryanice "*hñîfû*" veya "*hanfe*" kelimelerinden geldiği zikredilirken bu kelime hakkında Tor Andrae şu bilgiyi vermektedir: "Bu arapça kelime hiç şüphe yok ki, süryanice müşrik manasına olan "*hanpa*" lafzından gelmektedir. Bu kelime Süryanice din kitaplarında umumiyetle müşrik manasına kullanılırken, kilise dahilinde ise bilhassa Yunan paganizmini ifade etmekte idi. Bundan dolayı (361-363 seneleri arasında Roma İmparatoru olan) Julien l' Apostat'a (Hıristiyanlıktan yüz çevirdiği için, mürted manasına) hanpa lafzı tesmiye edildi". (Bkz: Mahomet sa vie et sa Doctrine, p.109).

7) İslam Ansiklopedisi, H a n î f maddesi, V. 217; The Foreign Vocabulary of the Qur'an, s. 115.

H. Winckler, kelimenin aslının habeşçe olduğu üzerinde dürursa da, bu fikir pek tutunmamıştır⁽⁸⁾. Zira habeşçe müşrik mânasına olan bu kelime muahhardır. Schulthess'de haklı olarak ârâmi lisanındaki "*hanef, hanfâ*" kelimesinin arapça "*hanîf*" olamayacağını kaydetmektedir⁽⁹⁾ Keza Grimme'de "*hanîf*" kelimesini Güney Arabistan yazılarıyla ilgili görür⁽¹⁰⁾. Deutsch tarafından ileri sürülen ve Hirschfeld'in de müdafaa ettiği gibi bu kelime, ibranice profane anlamında olan kelimedenden geldiğine dâir sağlam deliller mevcut değildir⁽¹¹⁾. L. Caetani'de, hanîf kelimesinin menşei hakkında şu beyanda bulunur: "Hanîf kelimesinin mânası hakkında çok münakaşa edilmiştir. İbrâni, ârâmi ve süryâni lisanlarında mevcut ve hemen hemen birbirinin aynı olan üç kelimeye tekabül eder. İlk iki lisandaki manası "ahlaksız, dinsiz", süryanicede ki mânası ise "murdar"dır. Sonra, yalancı, mürâi ve nihayet müşrik mânasına tahavvül etmiştir. Hıristiyan süryâni eserlerinde asıl mü'minler, bütün hıristiyan mezhepleri mutezilesi hakkında bu tâbiri kullanırlar"⁽¹²⁾.

Hanîf kelimesinin lugat ve etimolojisi hakkında verdiğimiz şu kısa bilgiden sonra, bu kelimenin İslâm'dan önce ve İslâmiyetteki kullanılışı üzerinde duracağız.

b - Hanîf kelimesinin İslâm'dan Önceki Anlamı:

Hanîf kelimesinin İslâm'dan önceki kullanılış şekli tetkik edilmek istenirse, bu kelimenin, Kur'anı Kerim ve Hadisler dışındaki metinlerde hangi anlamda kullanıldıkları araştırılmak icab eder. Mevcut malzeme, bu kelime etrafındaki müphemiyet ve karanlıkları aydınlatacak kadar fazla değildir. İslâmiyetten önce arablar arasında kitabetin yok denecek kadar az olmasından dolayı, pek çok cahili arap şiiri ve nesri kaybolmuştur. Bu hususta Ebû Âmr b. el-Alâ (Ö. 157/771) şöyle der: "Arapların dediklerinden pek azı size ulaşmıştır, eğer hepsi gelmiş olsaydı, ilim ve şiir çok daha geniş olurdu"⁽¹³⁾. Aynı konuda, Ahmet Emin'de "bize ulaşan cahili arap şiiri bi'setten yüz elli sene evveline varır ki, bu şiirin mânaları ve mevzuatı çok geniş değildi" demektedir⁽¹⁴⁾. Esasen bu kelime, mevcut olan cahili arap şiirinde pek fazla kullanılmamıştır. Hanîf lâfzını ihtiva eden şiirlerin sıhhatlarında şüphe edilmesi ve mânalarının çeşitli tefsirlere yol açacak şekilde olması dolaysile, bu sahada çalışanlar, birbirine zıt denebilecek neticelere ulaşmışlardır. Bu neticeleri şöyle sıralayabiliriz: Wellhausen, bu gibi yazılardan, hanîf kelimesinin bir hıristiyan zâhidi mânasına geldiğini istihraç etmiştir. Bazıları ise, hanîflere hıristiyan şiası da demişlerdir. Goeje, bu kelimenin "puta tapan" demek olduğunu söylemiş, D.S. Margoliouth ise kelimeye her yerde "müslüman" mânası verilmesinin muvafık bir tarz olacağını düşünmüştür. Fakat Fr. Buhl, Margoliouth'un fikrini kabul etmemekte, hatta Şahr'ın şiirinden yardım bekleyerek, şiirdeki hanîf kelimesinin müslümandan başka, şarap içmekten çekinen bir zâhidin kastedilmiş olabileceğini ileri sürmektedir⁽¹⁵⁾. A. Jeffery ise, "bu kelimenin, şiirlerde geçtiği bütün pasajlar, Horovitz ve Margoliouth tarafından ortaya konmuş ve tahlil edilmiştir. Netice olarak bu kelime, umumiyetle müslim manasına geldiği gibi, islâm öncesi bazı şiirlerde putperest anlamına da kullanılmaktadır. Bu pasajlarda hanîf kelimesi, İbrahim ismile

8) İslam Ansilopedisi, V.217; The Foreign...s.115.

9) İslam Ansiklopedisi, V.217.

10) The Foreign...s.115.

11) Aynı yer.

12) L.Caetani, İslam tarihi (Hüseyin Cahit Yalçın tarafından tercüme edilmiştir.) İstanbul 1924, II.29.

13) Ahmet Emin, Fecru'l-İslâm, Kâhire 1374/1955, s.52.

14) Aynı eser s.58.

15) İslam Ansiklopedisi, V.216. (Caetani'nin ifadesine göre, D.S. Margoliouth, gerek müslim gerekse hanîf kelimesinin Benû Hanife kabilesinden, Peygamberin rakibi olan meşhur Müseylime tarafından tesis edilen bir dini mezhebe verilen isimden çıktığını ispata kalkışmıştır. Ona göre müslim kelimesi Müseylimeden, hanîf kelimesi de Müseylimenin mensub olduğu benû Hanife kabilesinin isminden çıkmış olduğunu iddia etmiştir. Bu Muhakemenin yanlışlığı Lyall tarafından (JRAS.1903.p.771-784) izah olunmuştur. (Caetani, İslam tarihi, II.31)

yanyana bulunmaz. Muhammed'in ilk muasırları olan meşhur hanıflerin hikâyelerinden de kelimenin mânası anlaşılacaktır" der⁽¹⁶⁾. H. Grimme, hanîf'i, müşrik kelimesine muadil addettirecek sebepleri zikreder. Fakat onun, sanemperest mânasına olmadığını söyler. Bundan dolayı da Kur'anın bazı bölümlerini başka surette tercüme eyer⁽¹⁷⁾.

Thomas Patrick Hughes, hânif kelimesini "bu öyle bir kelime ki, bir kimsenin bir şeye temayülünü ifade eder. Bu sebepten dolayı hem dinli hem de dinsize ıtlak edilmiştir" diye tarif eder⁽¹⁸⁾.

Hanîf kelimesine yukarıda verilen manalardan başka, onların Sâbiiler olduğu da söylenmiştir⁽¹⁹⁾. Bilhassa el-Mes'udi, hanîf kelimesini sâbiî kelimesile aynı anlamda kullanmakta ve bu kelime ile Roma imparatorluğunun hıristiyanlığı, İran imparatorluğunun Zerdüştiliği kabul etmeden evvelki durumunu kastedmektedir. Romanın hıristiyanlığı kabul etmeden evvel 374 sene 3 ay müddetle sâbiî hükümdarlar tarafından idare edildiğini zikreder⁽²⁰⁾. İbnu'n-Nedimde (Ö.385/995) de şöyle bir haber nazarı dikkati çekmektedir: "Harun er-Reşid'in mevlalarından olan Ahmed b. Abdillâh b. Selam, hanıflerin kitaplarından birini tercüme ettiğini, onların ise İbrahim (A.S) e tâbi olan sâbiiler olduğunu" söyler⁽²¹⁾. Yakubî (Ö.292 den sonra) Hazreti Davud'a karşı savaşılan Filistinlileri hunefa ismiyle anmakta ve bunların yıldızlara taptıklarını ilâve etmektedir⁽²²⁾.

Zikrettiğimiz şu görüşlerden başka hanîf kelimesi, islâmdan önce bir Allah'a inananlara veya muvahhid temayüllü araplara da işaret etmektedir⁽²³⁾. İslâmın zuhûrundan önce karanlık ve dehşete bürünen arap yarımadasında, tek Allah akidesinin pek cansız izleri kendini hissettirecek dercede parıldıyordu. Araplar içinde düşünen kimseler, hemcilerinin cansız birtakım taşlara, elleriyle yaptıkları şeylere perestiş edip, onlardan yardım beklemelerinden istikrah ederek putperestliğe mualefet ediyorlardı. Mekke ve Medine ahâlisinden birçokları, Hazreti İbrahim'in dinini yenileyecek bir müceddidin zuhurunun yaklaştığını söyliyerek bunu araştırıyorlardı. O halde İslâm güneşinin doğuşundan biraz evvel, cahilî Araplar arasında bir grup vardı ki, onlar ne kavimlerinin putperestliği ne de yahudilik ve hıristiyanlıkla alâkalı değildiler. Onların kendilerine mahsus bir dinleri vardı. P. Ravaisse'nin de dediği gibi "onların dininde basit bir doktrin vardı ve akliyat hâkimdi. Bu dinin taraftarlarına hanîf denir. Onlar Allah'ın birliğine ve ahlâki mesuliyete dayanan bir hayat anlayışına sahiptiler. Yahudilik ve hıristiyanlığı reddederek Mekke'de Kâbe'yi tesis eden ve İsmail cihetinden ataları olan İbrahim'in dinini öğrenmek istiyorlardı"⁽²⁴⁾. Sprenger ise, Arabistan'da Muhammed'den evvel dini bir hareketin mevcut olduğunu ispata çalışırsa da, onun bu fikrini Caetani ve Goldziher reddederler. Bilhassa Goldziher "arabistanda hiç bir dini hareket yoktu. Mekke'de de Arabistan'ın sâir yerlerinde olduğu gibi yeni bir din ihtiyacı hiç hissedilmiyordu" demektedir⁽²⁵⁾.

Burada şunu da hatırlamadan geçemeyeceğiz. Sprenger tarafından dini bir fırka olarak hassetan üzerinde durulan hanıflığın mevcudiyetini teyid eden delil mevcut değildir. Yani bunların teşkil ettiği cemaat, muayyen bir grubu, yahudilik ve İslâmlık gibi hususi bir dini

16) The Foreign...s.114

17) Caetani,II.31.

18) Thomas Patrick Hughes,A Dictionary of Islam,s161.

19) Sabiiler hakkında fazla malûmat için bkz. İsmail Cerrahoğlu, Kur'anı Kerim ve Sabiiler, A.Ü.İlâhiyat Fak. Dergisi 1962, X.103-116

20) et-Tenbih ve'l-İşraf s. 79, 106,125; el-Kâmil (ibn kesir)I.185.

21) İbnu'n-Nedim,el-Fihrist s.32.

22) İbn Vâdih el-Ahbârî,Tarihu'l-Ya'kûbi, Nefes 1358,1.37.

23) E. Montet, Le Coran, Paris 1949,p.95; La Grande Encyclopédie, XIX. 817; Tor Andrae,Mahomet sa vie et sa Doctrine(tr.par Jean Gaudetfroy-Demombynes) Paris 1945,p.108

24) La Grande Encyclopédie, XIX.817.

25) Caetani,II.24.

kastetmiyor, bu bir alemdir. Arabistanda bir kaç kişinin hakikatı araması, bazı kimseleri, Arabistanda islamiyetten önce de sahih bir dinin ve hâlis bir tevhidin bulunduğunu söylemeğe sevketmiştir. Eğer bu söz doğru olmuş olsaydı, arapların müslümanlıktan endişe etmemeleri icab ederdi. O halde onlar niçin islâmiyetten o kadar endişe ettiler ve neden ona o kadar şiddetle mukavemette bulundular?.

Hazreti İbrahimin dinine niçin hâniflik denildiğini vâzih bir şekilde tamamiyle bilemiyoruz. Kelimenin mündemic bulunduğu "inhiraf, meyil" manası nazarı dikkate alınırca, putpereslikten vazgeçmek olur. İbrani ve Süryanicede ki manaları ise "kâfir veya münafiktir." öyle zannediyorum ki, putperestler, kendilerine tâbi olmıyan bu muvahhid kimseleri ayıblamak ve istihfaf etmek için, onları hanîf sıfatıyla tavsif etmişler, sanemlere, kötü ahlak ve âdetlere karşı mücadele eden bu kimseler de, bu sıfatı benimsemişlerdir.

c - *Hanifler:*

İslamiyetin zuhurundan önce Hazreti İbrahim dinini arıyan kimselerin bulunduğunu söylemiştik. Bu şahısların ekserisi Peygamberin risaletinden evvel yaşamışlar, bazıları ise onun bi'setine şahit olmuşlardır. Bunların ekserisi şâirdir ve şiirleri vardır. Şiirlerini, hayatları hakkındaki haberleri, akide ve görüşlerini ahbariyyun rivayet etmişlerdir. Rivayet edilen bu haberlerin bazıları efsanevi bir havaya bürünmüş ve bazıları hakkında verilen malumat, onların hayali bir şahıs olduğu kanâatını uyandırmıştır. Caetani, bütün bu şahısların varlığından şüphe ettiği gibi, bu şahıslarla hanîf tâbiri arasındaki münasebet, islamiyetin şerefini yükseltmek için muhaddisler tarafından muhaheren icad edildiğini söyler ve bu hususta gelen haberlerin hepsini inkar eder. Onun bu inkar metodu, kendisini hiç bir şey elde edememeğe ulaştırmıştır.

Bu şahısların bize kadar ulaşan haberlerinden, görüşlerinden ve itikadlarından bahsedeceğiz. Acaba onların hepsi aynı görüş ve akidede mi idiler, aralarında ne gibi münasebetler vardı?.

Kaynaklar, bilhassa dört kişi üzerinde daha fazla dururlar. Bu hususta geniş malumatı İbn Hişam'ın "*es-Siretu'n-Nebeviyye*" sinde bulmaktayız. orada şöyle denilmektedir: "Kureyşin sanemleri vardı. Onlara ibadet eder ve kurbanlar keserlerdi. Yine onlar için senenin muayyen günlerinde bayramlar mevcuttu. Kureyşten dört kişi akide hususunda ittifak etmişler sanemlere perestiş etmekten kurtulmuşlardı. Bu dört kişi, Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. el-Huveyris, Zeyd b. Amr b. Nufeyl isimindeki zatlardır. Bu dört şahıs birbirlerine şöyle diyerek dertleşiyorlardı: Kavmimiz, işitmiyen, görmeyen, zarar ve fayda vermeyen taşlara ibadet etmekle hata ediyorlar. Bunun üzerine bu dört şahıs, Hazreti İbrahimin dini olan el-Hanîfiyye'yi arayıp bulmak için muhtelif ülkelere dağıldılar" (26). Şimdi, cedleri olan Hazreti İbrahim dinini aramak için muhtelif ülkelere dağılan bu şahısların hayat hikayelerini kısaca görelim:

1 - *Varaka İbn Nevfel:* (27) Hazreti Peygamberin ilk zevcesi olan hazreti Hatice'nin amcasının oğlu idi. Hazreti peygambere ilk vahy geldiğinde, ona müjdeyi veren ve Onun hayretini izale eden zattır. Kavminin delalette olduğunu görmüş, onların ibadetlerini beğenmemiş, hristiyan oluncaya kadar yahudilerin ve hristiyanların kitaplarını tetkik etmiş, sonra hristiyan olmuş ve bu din üzerine vefat etmiştir. Kendisi şâir ve hatîb idi. Allahın birliği, hisab, sevap ve azabın varlığına dâir beyitleri vardır. Et-Tabarani (Ö. 360/971) ve el-Bezzar (Ö. 292/905),

26) İbn Hişam, *es-siretu'n-Nebeviyye*, Mısır 1356/1937, I. 242; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh es-Suheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, Mısır 1322, I. 145.

27) *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I. 243; İbn Kuteybe, *el-Maarif*, Mısır 1353/1934, s. 27; . Cevad Ali, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdad 1377, V. 392; Mahomet sa vie et sa Doctrine, p. 110.

Sait b. Zeyd'den şöyle bir haber naklederler: "Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel din aramak için beraberce Şama kadar gitiler. Varaka hristiyan oldu, Zeyd ise hristiyan olmaktan çekinerek Musul'a gitti....." (28). İbn Abbas'ın, Varaka'dan rivayet ettiğine dâir bir haber varsa da, İbn Asakir (Ö.571/1175) haklı olarak bu haberi reddeder ve İbn Abbas'ın, Varaka'dan işitecek durumda olmadığına söyler (29). Diğer kaynaklarda görmediğimiz halde *el-isabe'*de Varaka'nın cahiliyle devrinde hristiyan olup, sonra müslüman olduğuna dâir bir habere raslamaktayız. Fakat Taberi buna muhalefet etmektedir. Yine *el-İsabe'de*, Hazreti Peygamberin Varaka'ya sövmeyi menettiğine ve onu cennette gördüğünü bildiren bir habere tesadüf etmekteyiz.

2 - *Ubeydullah İbn Cahş*: (30) Kavminin ibadetlerini iştirak etmemiş, onların dininden uzaklaşmıştır. İslamiyet zuhur edince müslüman olmuştur. Mekke müşriklerinin, bu ilk müslümanlara yaptıkları eziyet ve tazyiklerden dolayı, Onlar Habeşistana göç etmişlerdi. Ubeydullah da karısı Ümmü Habibe ile birlikte bu göç edenler arasında bulunuyordu. Ubeydullah, Habeşistanda iken hristiyanlığı kabul etti ve bu din üzerinde iken orada öldü. Karısı Ümmü Habibe daha sonra Hazreti Peygamberin zevceleri arasına dâhil olmuştur.

3 - *Osman İbn el-Huveyris*: (31) Kavminden uzaklaşan Osman, Bizansa gitmiş, Kayser ile görüşmüş ve orada hristiyanlığı kabul etmiştir. Kayserin yanında mertebesi yükselmiş, bundan dolayı da, Hicaz Ülkesinin Kayserin hükümranlığı altına girmesini, kendisinin de Mekke melikliğine tayin edilmesini istemiştir. Kayser bu teklifi çok uygun bulmuşsa da, Kureyş, Osmanın bu isteğini kabul etmemiş, O da siyasi emeline ulaşamamıştır. Nihayet Şamda, Amr b. Cufne el-Gassani tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.

4 - *Zeyd İbn Amr İbn Nufeyl*: (32) Cenetle müjdelenen Saîd b. Zeyd'in (Ö. 50/670) babasıdır. Hazreti Ömer'in de amcası oğludur. Zeyd'de diğer üç arkadaşı gibi din aramak ve kavminin dininden uzaklaşmak için diyar diyar dolaşmıştır. O, kavminin dininden uzaklaştığı gibi, hristiyanlık ve yahudiliğı araştırmış, fakat onlardan hiç birine intisab etmemiştir. Allah'dan başkaları için kesilen hayvanların etlerini yemez, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeyi çirkin görür ve ancak İbrahimin Rabbine ibadet ederim derdi.

İbn İshak, Urve vasitasile Esmâ binti Ebi Bekr'den şöyle bir haber zikreder: "Zeyd b. Amr'ı çok ihtiyar bir halde Ka'benin yanında, ey Kureyş! Zeyd b. Amr'ın nefsinin yedi kudretinde tutana yemin ederim ki, sizin içinizde İbrahim dinine tâbi olan benden daşka kimse kalmadı, sözlerini söylerken gördüm". İbn İshak'a göre, "Zeyd, Hazreti İbrahim dinini aramak için Mekkedan ayrılmaya karar vermiş, fakat karısı Safiyye Binti'l-Hadremi, amcası el-Hattab b. Nufeyle haber göndermiş, Amcası da Onu, kavminin dininden ayrılıyorsun diye ayıplamıştır" (33). Diğer bir rivayette ise "amcası el-Hattab, Zeydi cezalandırmış, hatta onu Mekkenin dışına kovmuş, bir müddet Hıra'da ikamet etmiş, Mekkeye girmemesi için, başına sefihlerden birini nöbetçi olarak dikmişti" (34). Daha sonra Mekkedan ayrılarak, Musul, Cezire, Şam ve Belka'yı dolaştı. Oralarda hristiyan ve yahudi din adamlarıyla görüştü.

28) İbn Hacer el-Askalani, Fethu'l-Bârî bişerhî Sahihî'l-Buhârî, Mısır 1325, VII.97.

29) İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe, Mısır 1328, III.633-635.

30) Es-Siretu'n-Nebeviyye, I.243; Târihu'l-Arab..., V.377; ar-Ravdu'l-Unuf, I.145.

31) Es-Siretu'n-Nebeviyye, I.243; ar-Ravdu'l-Unuf, I.146.

32) Es-siretu'n-Nebeviyye, I.244; el-Maarif, s.27; Umdetu'l-Kâri, VIII.35; ar-Ravdu'l-Unuf, I.146; Tarihu'l-Arab., V.375.

33) Es-Siretu'n-Nebeviyye, I.247.

34) Ayni eser I.249; Tarihu'l-Arab., V.375.

Aradığını onların dininde de bulamamıştı. Bir rahib'e, Hazreti İbrahim dinini sordu ve ondan şu cevabı aldı: "bu gün o din ile amel eden kimse yoktur. Fakat senin ülkende hazreti İbrahimin hânîf diniyle amel edecek bir nebi zuhur edecek, ümid ederim ki şu sıralarda ba' olunmak üzere dir". Rahib'den işittiği bu söz üzerine, Zeyd acele Mekke'ye yöneldi, Lahm beldesine geldiğinde, düşmanları tarafından katledildi (35). İbn Sa'd, (Ö. 230/845) *Tabakatında* Mihsen b.Ebi Kays'ın din aramasından bahsederken, Onun Mekke'de Zeyd b. Amr'a rastladığını ve aralarında şöyle bir konuşma geçtiğini zikreder: "Ebu Kays, Zeyde, Hazreti İbrahim dinini aramak için Şam'a gitim. Aradığın arkada dediler; Zeyd b.Amr'da Ona, Aynı şey için ben de Şam'ı ve Cezire'yi dolaştım. Oradaki dinleri bâtil gördüm, din ancak İbrahim'in dinidir demekle (36) akidesini bâriz bir şekilde ifade etmiş oluyordu. Zeyd'i, daima kavminin kötü adetlerinden kaçınırken görmekteyiz. "O, Allahdan başkaları için kesilenlerden yeyici değilim diyerek kendisine yapılan daveti kabul etmemiş ve hayvanlarını Allah'dan başkaları için kestiklerinden dolayı Kureys'i ayıblamıştı" (37). Zeyd Şâir idi ve şiirlerinde doğru bir anlayış, batıl itikatlara karşı itirazlar ve mutekid bir ruhun ifadesi görülür (38). Hazreti Peygamberden de, Zeydi Medhü sena eden haberler gelmiştir. Şöyleki: "Hazreti Peygambere Zeyd b. Amr'dan sorulmuş, O da bu şahıs hakkında, O cahiliye devrinde kibleye teveccüh eder, benim ibadet ettiğim Allah, Hazreti İbrahimin Allah'ıdır ve benim dinim İbrahim'in dinidir, dediğini söylemiştir" (39). Saïd b. Zeyd, babasının durumunu şu haberle daha güzel anlatmaktadır. "Ben ve Ömer, Hazreti Peygambere Zeyd'i sorduk. Peygamber, Allah Ona rahmet ve mağfîret eylesin, O, Hazreti İbrahim'in dini üzere vefat etti, buyurdular"(40).

Ez-Zehabi (Ö. 748/1347), el-Bagavî, İbn Mende (Ö.301/913) ve başkaları, Onu Sahabi addetmişlerdir. Hattâ *et-Tavzih* sahibi İbn Mâlik (Ö. 672/273), Buhari'nin de bu fikre meyletmiş olduğunu söylemektedir (41).

Zeyd b. Amr'ın vefat ettiği yer hakkındaki rivayetler muhtelifdir. İbn Hişam (Ö.218/833), Zeyd Şam'dan Mekke'ye dönerken Lahm diyarında düşmanları tarafından katledildiğini söylerken, Cevad' Ali de "Zeyd, Şamdan kavmi arasına döndü ve orada tabii bir ölümle öldü ve Hıra'ya defnedildi" demektedir (42). İbn Kuteybe (Ö. 276/889) de, Zeyd'in Şam'da hırıtiyanlar tarafından öldürüldüğünü söylemektedir. (43). Ölümü hakkındaki bu çeşitli rivayetlere rağmen, kaynaklar, onun bi'setten beş sene evvel öldüğü hususunda ittifak halindedirler.

Bu dört şahsiyetten başka, Ümeyye ibnEbi's-Sâlt'da hanîfler arasında meşhur olanlardandır. Kendisi şâir idi ve şiirleri İslâmın ruhuna uygundur. Sakif kabilesine mensub idi. Putperestliğe mualif olmakla beraber, müslüman da olmamıştı. Ümeyye hakkında, tarihi eserlerde çeşitli malûmat vardır (44). O, cahiliyle çağında semâvi kitablari okumuş, putlara tapmayı reddederek, Hazreti İbrahim'in dinine sülûk etmişti. şarab içmeyi çirkin gördü. Okuduğu kitablarda Hicaz da bir nebinin zuhur edeceğini biliyor ve bu bakımdan nübüvvetin kendisine gelmesini arzu ediyordu. Nübüvvetin Hazreti Peygambere geldiğini görünce, kıskançlıktan dolayı hicretin dokuzuncu yılında Tâif'de ölünceye kadar bu inadında devam ederek, İslâmiyeti kabul etmedi. Bu hasedinden dolayı, Peygambere karşı girişilen bütün mu-

35) El-Buhari, el-Camiu's-Sahih, Leiden 1868 (M.Ludolf Krehl neşri), III.15; es-Siretu'n-Nebeviyye, I. 250.

36) İbn Sa'd, Kitab'u't-Tabakâti'l-Kebîr, Leiden 1908, IV.2. 94.

37) El-Camiu's-Sahih, III.15.; Fethu'l-Bâri, VII.98; Umdetu'l-kâri, VIII.35

38) La Grande Encyclopédie XIX.817.

39) Umdetu'l-Kâri, VIII.35.

40) Aynı yer; Fethu'l-Bâri, VII.98.

41) El-İsabe., I.569-570; Umdetu'l-Kâri, VIII.35.

42) Tarihu'l-Arab.. V.376.

43) El Maarif, s.27.

44) El-İsabe, I.129; el-Maarif s.27; Tarihu'l-Arab..V.377-378.

harebelerde Kureyşi teşvik etti. Bilhassa bu teşvik Bedr muharebesi için inşad ettiği şiirinde açık olarak görülür. Bedr'de dayısının iki oğlu (Utbe ve Şeybe) nin katledilmeleri de kıskançlığına inzıam edince, inadı bir kat daha artmıştır. Hazreti Peygambere Ümeyye'nin şiirleri okunduğunda "O,müslümanlığa çok yaklaşmıştı" (45) diğeri bir haberde ise " O, lisaniyle iman etti, kalbiylede küfretti" (46) demişlerdir.

Cahiliyye davrinde putperestliğe muhalif olanların adedini İbn Hişam dört tane olarak zikrediyorsa da, tarihi deliller, daha birçok kimselerin de putperestliği terketmiş olduklarını göstermektedir. Bazı eserlerde bunların isimleri tadad edilmekte ve hayatları hakkında malûmat verilmektedir (47). Biz burada onlardan bir kaçının ismini zikretmekle iktifa edeceğiz: Kuss b. Sâide, Erbab b. Riâb, Suveyd b. Âmir, Veki' b. Seleme, Umeyr b. Cundeb, Ebû Kays Sırma b. Ebi Enes, Âmir b. ez-Zarb, Abdu't-Tabiha b. Sa'leb, el-Mütelemmis b. Umeyye, Züheyr b. Ebi Sülmâ, Hâlid b. Sinan.....Bu şahısların ekserisi şâirdir. Şiirleri muvahhid olduklarına delalet eder. Yine şiirlerinde, bu âlemleri yaratan bir Allah'ın varlığı, hayır ve şerrin onun kudretinde olduğu hususu, kaza ve kedere iman gibi esaslar yer almaktadır (48).

d - Kur'anda Hanıfler:

Hanif kelimesi Kur'anı Kerimin yedi sûresinde on defa, çoğulu olan hunefâ ise iki sûrede iki defa geçmektedir. Kur'anı Kerimde geçen hanîf lâfzının delâlet ettiği mânayı daha iyi anlıyabilmek için, bu lâfzın geçtiği âyetlerin meallerini burada zikretmeyi lüzumlu görüyoruz.

"Onlar, yahudi ve hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız dediler. De ki [habibim] doğruya yönelmiş olan ve müşriklerden olmıyan İbrahim dinine uyarız". (el-Bakara, 135).

"İbrahim, yahudi de hıristiyan da değildi, ama doğruya yönelen bir müslimdi, puta tapanlardan değildi" (Âli İmran,67).

"De ki: Allah [sözün] doğru [sunu] söyledi. onun için dosdoğru olan İbrahim'in dinine uyun; O, puta tapanlardan değildi" (Âli İmran, 95).

"İyilik yaparak kendisini Allah'a teslim edip, Hakka yönelen İbrahim'in dinine uyandan, din bakımından daha iyi kim olabilir? Allah İbrahim'i dost edinmişti" (en-Nisa,125).

"Şüphesiz ki ben, yüzümü, gökleri ve yeri yaratana dosdoğruca çevirdim, ben puta tapanlardan değilim" (el-En'am, 79).

"Şüphesiz Rabbim beni doğru yola, gerçek dine, doğruya yönelen ve puta tapanlardan olmıyan İbrahim dinine iletmiştir de" (el-En'am,161).

"Ve yüzünü doğruya yönelmiş olarak dine çevir, sakın puta tapanlardan olma" (Yunus, 105).

"Muhakkak ki İbrahim Allah'a yönelen ve O'na boyun eğen bir önderdi. puta tapanlardan değildi" (el-Nahl,120).

"Sonra [habibim] sana: Muvahhid bir müslüman olark İbrahim'in dinine uy. O hiç bir zaman müşriklerden olmadı, diye vahyettik" (en-Nahl,123).

"Allah'a eş katmıyan, tertemiz muvahhidlerden olun, her kim Allah'a eş katarsa, yükseklerden düşüp kuşlar tarafından kapışılmış, yahut rüzgâr tarafından uzak bir yere sürüklenip götürülmüş gibi olur" (el-Hacc, 31).

45) Sahihu Müslim, Mısır 1374, IV.1768; Süneni İbn Mace, Mısır 1372 II.1236; Müsnedi Ahmed b. Hanbel, Mısır 1313. II.248,391,393,470; Sahihu'l-Buhâri, IV. 167

46) El-Maarif, s.28..

47) İbn Sa'd, I.2. 55; el-Maarif, s. 27-28; Tarihu'l-Arab, V.370.

48) Bu hususda örnekler için bkz. Tarihu'l-Arab..., VI.297-306.

“Sen yüzünü dosdoğru dine, tam bir ihlas ile çevir. [Bu din] Allah’ın o fitratıdır ki insanları onun üzerine yaratmıştır, Allah’ın yarattığı değiştirilmez. En doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler” (er-Rum, 30).

“Oysa onlar doğruya yönelerek, dini yalnız Allah’a has kılarak, O’na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekatı vermekle emrolunmuşlardı. Dosdoğru olan din de budur ”(el-Beyyine, 5).

Yukarıda geçen meallerin münderacatından da anlaşılacağı üzere, bu kelime Kur’anda on ikidefa geçmekte, hakiki ve saf din sâliklerine alem olarak kullanılmaktadır. Hanîf kelimesinin asıl mefhumu, eğriliği bırakıp doğruya giden demektir Bu mefhum örf’de İbrahim milletine isim olmuştur. El-Hanifiyye’de İbrahim Peygamberin dinini ifada eder. Kur’anda 12 defa geçen bir kelime sekiz defa müşrikliğe mukabil İbrahim dini için, (49), bir defa mutlak olarak (50), üç yerde de tevhid ve ihlas ile dinde salah ve doğruluk (51) manasında zikrolunmuştur. Âli İmran, 67 de hanîf kelimesi “*muslim*” kelimesine; en-nisa, 125 de ise “*esleme*” fiiline merbuttur. Hanîf kelimesiyle muslim kelimesinin bir arada bulunması, Peygamberin zihninde bu iki tabirin birbirinin aynı olmadığı ve bu kelime etrafında bir tereddüdü olduğu neticesine ulaşanlar vardır. Hazreti Peygamber İbrahim Peygamberin saf dinini yenilediğinden dolayı, hanîf kelimesi ekseriyetle müslim manasına kullanılmaktadır.

Hanîf kelimesini ihtiva eden surelerin dört tanesi muahhar Mekki, beş tanesinde Medeni’dir (52). Hanîf kelimesinin bu son devir surelerinde geçmesinden istifade eden Lammens, Caetani ve Jeffery gibi müsteşrikler, bu kelimeyi, Muhammedin son devirde öğrendiği teknik bir terim olarak kabul etmektedirler. Jeffery daha ileri giderek “Muhammed yahudilere karşı tutumunu değiştirdiği zaman, İbrahim Peygamber hakkında yeni bir kanaat yaymağa başladı. Musa yahudilerin, İsa ise hristiyanların peygamberi olduğu halde, yahudi ve hristiyanlarca da tanınan bir devreye giderek, arapları İbrahim dini üzerinde toplamak istedi» demektedir (53). Halbuki Kur’anda, Hazreti İbrahim’in bir Allah’ı bulma yolundaki gayretini unutmamak lâzım gelir. O, kavminin perestiş ettiği, yıldız, ay, güneş gibi yaratılmış olan şeylere ibadet etmenin faydasızlığını anhyarak, akli ve mantıki bir yol ile, Allah’ın birliğine ulaşmış oldu. Yine O, ya Rabbi, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzaklaştır (İbrahim, 35) demekle, kendi soyundan gelen Hazreti Muhammedin, putperestliğe öldürücü darbeyi indirmiş olması, Onun duasının kabul olduğuna bir delil değilmidir?.

Caetani ve Jeffery ile evvela başlangıçta anlaşmamaktayız. Onlar, Kur’anı Allah tarafından gönderilmiş bir vahy değilse, Hazreti Muhammedin eseri olarak kabul etmektedirler. Bilhassa Caetani ve Lammens eserlerinde her şeyi inkar eden bir metodla hareket ederek, İslamdan önceki hanîfliği inkar, hata onların tarihi şahsiyetlerinin varlığından şüphe ederek, Hazreti Peygamberi sahtekarlıkla itham etmektedirler. Gerek Lammens’in gerekse Caetani’nin, hanîfliği inkar ve onların tarihi şahsiyetlerinin varlığından şüpheye düşmesi, delillere dayanmamaktadır. İlmi olmaktan ziyade hislere dayanan şu inkar metodunu, aynen kendi dinlerine tatbik etmiş olsalardı acaba nasıl bir neticeye ulaşacakları merak olunurdu. Metodlarının bâriz yanlışlığı ve çürüklüğü dindaşları tarafından da görülmüş ve tenkitlere maruz kalmışlardır. Bununla beraber A.Jeffery, Caetaninin fikirlerinin bir kısmından istifade etmiştir.

49) Bkz.el-Bakara, 135; Âli İmran, 67,95; En-Nisa,125;El-En’am 79,161; en-Nahl,120,123.

50) Bkz.el-Hâcc 31.

51) Bkz. Yunus, 105; ér-Rûm, 30; el-Beyyine,5.

52) Mekki olanlar, el-En’am, Yunus, en-Nahl ve er-Rûm sureleri; Medeni olanlar el-Bakara, Âli İmran, en-Nisa, el-Hacc,el-Beyyine sureleri

53) The Foreign Vocabulary..., s.112-113

Kur'anı Kerimde geçen hanîf kelimesi, islamiyetle meşgul olan ekseri âlimlere göre, müslüman manasına gelir. Zamanımızın meşhur müsteşriklerinden Régis Blachère bu hususta şöyle der: "Hânif kelimesinin etimolojisi mütehavvildir. Kur'anda bu terim, islamdan önce müslüman olan dindar kimseleri, İbrahim dininin veya hanîfiyye'nin ibadetlerini ifa edenler manasına kullanılmaktadır"⁽⁵⁴⁾. Kur'anda geçen hanîf kelimesini ihtiva eden ayetlerin delaletinden anlaşılacağı üzere bir taraftan şirkte olanlara diğer taraftan ise ehli kitab olarak tanınan yahudi ve hristiyanların tahrif etmiş oldukları dinlerine muhalif olan bir dine işaret etmektedir. Aynı zamanda Hazreti İbrahim, müşrik ve hristiyan olmaktan tebrie edilerek, Allah'a temiz bir tarzda kuluk etmenin bir mümessili olarak gösterilmektedir.

Kur'anı Kerimin en iyi müfessiri olan Hazreti Peygamberin, mübarek sözlerinde de bu kelime tamamen müslüman, doğruluğa meyleden ve asli din manasında kullanılmaktadır⁽⁵⁵⁾.

İslamın zuhurundan sonra, hanîf kelimesinin, islam âleminde kullanılış tarzı, tamamen Kur'an ve Hadisteki istimaline göredir.

c - Müslüman Âlimlerine Göre Hanıflar:

Müslüman âlimleri hanîf kelimesine çeşitli manalar vermişlerse de, verilen bu manalar birbirile tezat halinde değil, bilakis birbirine çok yakındır. Muhammed b. Ka'b el-Kurezi (Ö.108/726) ve Ebu Zeyd hanîf kelimesine "doğru yolda olanlar"⁽⁵⁶⁾, Mücahid (Ö.103/721) ve Ebu Ubeyde (Ö.210/825) "cahiliyye devrinde putlara tapan araplara göre, hanîf olarak tanınanlar, Hazreti İbrahim dinine tâbi olanlardır. Onlar, biz İbrahim dini üzerinde olan hanıfleriz derlerdi"⁽⁵⁷⁾. El-Ahfeş (Ö.221/835) "müslümanlar"⁽⁵⁸⁾, Katede (Ö. 117/735) ve el- Ferra' (Ö.207/822) "sünnet olanlar"⁽⁵⁹⁾, İbn abbas (Ö.68/687), el- Hasen (Ö.110/728), ed-Dahhak (Ö. 105/723), Atiyye (Ö.111/729), es-Süddi (Ö.127/744) ve el-Esmaî (Ö.216/831) "haccı ifa edenler"⁽⁶⁰⁾; Ez-Zeccâcî "cahiliyye devrinde hanîf, beyti hacceden, cenabet olduğunda gusl yapan ve sünnet olan kimselerdir. Ne zaman ki islam geldi, hanîf kelimesi müslüman manasında kullanıldı"⁽⁶¹⁾ demektedirler. Ebu'l-Âliye (Ö.93/711) ve Rebi' b. Enes, hanîf kelimesini "namazda kıbleye yönelenler" diye tarif ederler⁽⁶²⁾. Ebu Kılabe(Ö.104/722) de bu kelimeyi "bütün Peygamberlere inanan kimse" manasına olduğunu söyler⁽⁶³⁾. İbn Kesir (Ö.774/1372), el-hanîfiyye hakkında Katade'nin şöyle dediğini kaydeder: Hanıflık "Allah'ın birliğine şahadet etmek, anne, kız, teyze ve hala gibi yakınlarla nikahlanmayı ve Allah'ın haram saydığı diğer şeyleri haram saymak,sünnet olmaktır"⁽⁶⁴⁾.

Et-Taberi (Ö.310/922) yukardaki hükümleri tahlil ederek, şöyle bir neticeye ulaşır: "Bana göre el-hanef kelimesi Hazreti İbrahim dinine yönelmek ve onun milletine ittiba etmektir. Eğer hanîf kelimesi beyti hacc etmek manasına olsaydı, cahiliyye devrinde beyti tavaf eden müşriklerin de hanif olmaları icab ederdi. Bu hususu, Âli imran suresinin 67 nci

54) Régis Blachère, Le Coran, Paris 1957, p.676. Keza bkz. Mahomet sa vie et sa doctrine, p. 108.

55) Ahmed ibn Hanbel, Musned, I.236; III. 442; IV.162; V.266; VI.116,233; el-Camiu's-Sahih (Ludolf Krehl neşri), III.15, I.17; Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, el-Camiu's-Sahih, Mısır 1374/1955, IV.2197.

56) Fahrüddin er-Râzi, Mefâtihu'l-Gayb, İstanbul 1307, I.747; Lisânu'l-Arab, IX.57; Tâcu'l-Arûs, VI.77; tefsiru ibn Kesir, I. 186.

57) Ebû ubeyde Ma'mer İbn el-Müsenna, Mecazu'l-Kur'an, Mısır 1374/1955, I.58; Muhammed ibn Cerir et-Taberi, Câmiu'l-Beyan an te'vili'l-Kur'an, Mısır 1374 III. 104; Lisânu'l-Arab, IX.57; Tâcu'l-Arûs, VI.77.

58) Lisânu'l-Arab, IX.57; Tâcu'l-Arûs, VI.77.

59) Tefsiru't-Taberi, III.104; Tehzibu's-s-Sıbah, s. 530; Lisânu'l-Arab, IX.57.

60) İsmail ibn Kesir, Tefsiru'l-Kurani'l-Azim, Kahire 1376/1956, I.186; Tefsiru't-Taberi, III.104; Lisânu'l-Arab, IX. 57; Mefâtihu'l-Gayb, I.747.

61) Tâcu'l-Arûs, VI. 77; Lisânu'l-Arab, IX.58.

62) Tefsiru't-Taberi, III. 104; Tefsiru ibn Kesir, I.186.

63) Tefsiru İbn Kesir, I.187.

64) Aynı yer.

âyeti reddeder. Eğer hanîf kelimesi Sünnet olma mânasına* alınmış olsaydı, yahudileri de hanîf lafzı içine sokmamız vacib olurdu (65). Halbuki yukarıda zikredilen Âli İmran sûresinin 67 inci âyetinde Hazreti İbrahim ne yahudi ve ne de hristiyan idi, O müslüm bir hanîf idi denilmektedir. Hanîf ve hanifiyye lâfızları yalnız sünnet olma ve hac etme manalarına gelemez. Fakat O Hazreti İbrahim dinine yönelmeyi ve ona tâbi olmayı ifade eder. Eğer bir kimse, el-hanîfiyye lafzı sadece İbrahim ve etbainâ izafe edilir de, ondan önceki peygamberlere niçin izafe edilmez? diye bir sual sorarsa, Ona deriz ki: İbrahimden evvel gelen peygamberler de Allaha tâbi birer hanîf idiler. Fakat Allahu Taâla, İbrahimden evvelkileri de sonrakileri de İmam lâfzile zikretmedi. Allah, kıyamete kadar İbrahimi imam kılıp, ona haccı, sünneti ve islâm şeriatından diğer şeyleri açıkladı. Bu şeyler, müminlerle kâfirleri tefrik eden alemlerdir. Bu şeylere tâbi olanlar hazreti İbrahimden olmuş olurlar” (66).

Eş-Şehristani (Ö.548/1153), hunefayı umuniyetle müşriklerin ve sabîilerin aksi mânada alır ve hatta hanîf'lerle Sâbiilerin münakaşalarını nakleder(67). *Kulliyâtı Ebi'l-Bakâ'*da, hanîf kelimesi hakkında şöyle bir ifade geçmektedir: “Kur'anda zikredilen hanîf kelimesi eğer müslim kelimesile beraber kullanılmışsa hacc manasını eğer yalnız kullanılmışsa müslim anlamını ifade eder” (68). Bu kelime hakkında Muhammet Abduh (Ö.1323/1905) da şu fikri beyan etmektedir: “arapça ile meşgul olan bazı ecnebiler şirk üzerine olan arapların hanîf olduğunu söylediler. Bu hususta da cahiliyye devrindeki hristiyan arapların şiiirlerinden deliller getirildiler. Bazı ecnebilerle de bu hususta münakaşa yaptım. Fakat delil olarak getirilen beyitte, onların fikrini takviye edecek bir işaret göremedim. Yani buradaki hanîf kelimesi şirke delâlet etmiyor. Böylece bazı araplar kendilerine hunefa lafzını tesmiye edip, Hazreti İbrahim dinine intisab ediyor ve onun dini üzerinde olduklarını zannediyorlardı. Hakikaten onların selefleri İbrahimin dini üzerinde idiler. Sonra onlar üzerine vesenilik ârız oldu, akidelerinin bir kısmından uzaklaştılar ve bir kısmını da unuttular” (69).

Muhtelif devirlerdeki müslüman bilginlerinin hanîf kelimesi ve hanîfler hakkındaki görüşleri çeşitli ise de, bunların vermiş olduğu mânalar birbirine zıd değildir. Yukarıda et-Taberî'nin de işaret ettiği gibi, bilginlerin hanîf kelimesine vermiş oldukları mânalardan biri tam o kelimenin mânasını kapsamayabilir. ama hanîf kelimesi içinde yukarıda zikri geçen mânalar mündemic olabilir. Çünkü sadece sünnet olmak, hac etmek, gusletmek veya namazda Kâbeye yönelmek gibi hususlar hanîflîğin bir parçası olabilir. Fakat bir tanesi tam bir hanîf olmayı ifadeye kâfi değildir. Mademki hanîfler Hazreti İbrahim dinine tâbiyiz diyorlar, o halde onlar Hazreti İbrahimin bir sünnetine değil de, sünnetlerinin bütününe tâbi olmaları icab eder. Cahilliyye devrinde “arapların İbrahim dininden tatbik ettikleri şey, , sünnet olma ve beyti hacc etme idi. Kim ki bu iki işi yaparsa ona hanîf denirdi ” (70) diye nakledilen rivayeti kabul edebilsedik, O zaman sünnet ve hacc fiillerini tatbik eden bütün araplar bu lâfzın içine girerlerdi. Çünkü cahili araplar arasında da sünnet olma ve beyti hacc etme âdet halinde idi. Hristiyan olan araplar ise sünnet olmuyorlardı. Sünnet olma hususunda hanîflerle müşrik araplar müsavi idiler. Hatta müşrik araplar arasında sünnet olmamak çok ayıp sayılan bir hal idi. Bu hususu aydınlatan şu tarihi hadiseyi burada zikretmek uygun düşecektir: Şöyle ki: “Mekkenin fethinden sonra Huneyn gazvesinde, Havazinlilere yardım eden Sakif kabilesinden bir kölenin elbiseleri çıkartıldığında sünnetsiz olduğu görüldü. Bunu görenlerden biri, Sakif-

65) Yahudi dinine intisab edenlerin sünnet olması şarttır. Bu hususta açık deliller Tevratta zikredilmektedir. Bkz. Tekvin 21/5,34/15,17; Huruc 4/26,12/44,48; Tesniye 30/6; Yeşu 5/2,5,7,; yeremya 9/25-26,4/4.

66) Tefsiru't-Taberî, III.107; Ebu Hayyan el- Endelusi, Tefsiru Bahri'l-Muhit, Mısır 1328,I.406

67) Bkz Kur'âmî kerim ve Sabiiler, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi 1962.X.106.

68) Ebu'l-Baka, Eyyub b.Musa el-Huseyni el-Kaffavi, Kulliyatu'l-ülum, Bulak 1253,s.147.

69) Tefsiru'l-Menar, I.480-481.

70) Lisânu'l-Arab, IX.57.

liler sünnetsizdir diye bağırmağa başladı. İslâm ordusu içinde bulunan Sakifli el-Mugire b. Şu'be (Ö.50/670) bu sözün diğer kabileler tarafından duyulup yayılmasından çekindiği için, bağırın şahsa yaklaşarak, anam babam sana feda olsun böyle söyleme, bu gördüğün nasrani bir köledir demiş, sonra kavminden katledilmiş olan birkaç kişiyi soymuş, işte onların sünnetli olduklarını görüyorsun diyerek kavmini bu ayıptan kurtarmak istemişti (71).

Halbuki, Hazreti İbrahim'in cahiliyye ve islâmi devreye ulaşan sünnetleri daha pek çoktur. Kaynakların bildirdiğine göre yalnız insan vücudunu alakadar eden on sünnet vardır ki, bunlardan mazmaza (ağıza su vermek), istinşak (buruna su vermek), bıyığı kesmek, saçı taramak ve misvak gibi beş sünnet başa; istinca, tırnak kesmek, koltuğu ve kasiği tıraş etmek, sünnet olmak gibi beş sünnet de vücuda taalluk etmektedir. Bunlardan başka, üç talak, hitbe, hacc, omre, tavaf, telbiye, Safa ve Merve arasında sa'y, vakfe, kurban ve taş atma, gusül, ölüyü yıkayıp kefenleme ve namazını kılmak, hırsızın elini kesmek, yol kesiciyi asmak, akidleri yerine getirmek, ölü eti yemekten imtina etmek (72) gibi hususlar da İbrahim peygamberin sünnetlerinden addedilirler.

İşte hanîf lafzının içine, bu fiillerden yalnız birini yapan değil de, belki hepsini ifa eden kimselerin dahil olması daha doğru olur. Çünkü bu fiillerden birini veya birkaçını yahudiler ve müşrik araplar da tatbik ediyorlardı. Fakat onlar, Kur'anın nassı ile, asla hanîf lafzına dahil edilmemişlerdir.

f- *Netice:*

Hanîf kelimesinin islâmiyetteki manasının, islâmdan önceki devre ile sıkı münasebeti bulunduğundan, bu kelimenin etimolojisi ve anlamı üzerinde bir parça tavakkufdan sonra, cahiliyye çağında hanîf diye tanınan şahsiyetlerden kısaca bahsettik. Bu kelimenin mânasının çok mütehavvil oluşu, gerek islamdan önce, gerekse islamiyette kendisine verilen mânaların çok çeşitli olmasına sebep olmuştur.

Hazreti İbrahim'in dinine haniflik denilmesinin sebebi kat'i olarak bilinemiyorsa da, kelimenin aslında bulunan meyl ve inhiraf manasından dolayı, putperest olan kavim, kendi lerinden ayrılan bazı muvahhit kimseleri bu sıfatla tavsif ediyorlardı. Onlar da bu sıfatı kabul edip onunla gururlanıyorlardı. Burada şunu itiraf etmek mecburiyetindeyiz ki, cahiliyye devrindeki haniflerin akideleri ve dinleri hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Tarih ve siyer kitapları onların müşterek akideleri hakkında bize fazla malûmat vermiyorlar.

Hazreti Peygamberin bi'setinden önce, Arabistanda meycut dinlerin batıl itikatları ve bozuk prensipleri arasında da, hakikatı araştıran kimseler vardı. Bunlar basit bir doktrine sahibtiler putperestler, ataları olan İbrahim dinine bağlı olan kimseleri, kendi batıl inanc-larından ayrıldıkları için dinsizlikle itham etmişler, hanîf kelimesini onlar için dinsiz kelimesile eş manada kullanmışlardır. İslâmiyetin doğuşundan önce, hanîf denilen bu şahıslar diyar diyar dolaşarak Hazreti İbrahim dinini aramışlar, bazıları hıristiyan olmuş bazıları ise bu din üzerine vefat etmişlerdir. Eğer onlar, bazı müsteşriklerin dediği gibi, nasrani şiası olsalardı, tarih kitapları onların hıristiyan oluş hikâyelerini anlatmayı, lüzumlu görmezdi.

Hazreti Muhammed, İslâmiyeti neşrederken müşrik araplar onu, içlerinde bulunan haniflerden biri olarak mülâhaza etmiş olabilirler. Hakikatte, Hazreti Peygamber de Hazreti İbrahim'in dinini koruyacaktır. Peygamber, kendini dine hanifler gibi vermiş ve Hazreti İbrahim'in saf dinini yenilediğinden dolayı, hanif kelimesi ekseriyetle müslüman manasına kullanılmıştır.

71) Muhammed İbn Cerir et-Taberi, Târihu'l-Umem ve'l-Mülük, Kahire 1357/1939, II.350.

72) Tefsiru't-Taberi III.9, 12.

İslamiyette hanif kelimesine verilen manaları şöyle hülasa edebiliriz: Esnam ve evsana tapmaktan ve batıl akidelerden sakınarak, bütün peygamberlerin yaptıkları gibi, tevhid, ihlas ve doğruluktan ayrılmıyarak Allah'ın dininde toplanmaya çalışmaktır. Türkçede bu kelime, hakperest, doğruya yönelen ve muvahhtel diye tercüme edilebilir.

Hanif kelimesini ihtiva eden ayetler tarihi bir sıraya konacak olursa görülecektir ki, bu kelime evvela Hazreti İbrahim dini için kullanılmış, daha sonra da müslüman manasına istimal edilmiştir. Kelimenin tarihteki muhtelif anlamları ne olursa olsun, onun Kur'anı Kerimde ki manası, islamiyete samimi olarak meyleden, imanı sağlam, İbrahim dinine bağlı olan kimse demektir. Kur'anda geçen hanif kelimesinin ekseriyetle İbrahimle alakalı olduğunu yukarıda söylemiştik. O ayetlerde, İbrahimin müşrik yahudi ve hristiyan olmadığını zikri tekrerrür eder. Bu tekrarlar da ehli kitaba tarizler bulunduğunu unutmamak lâzımdır. Çünkü onlar, yani yahudi ve hristiyanlar, kendilerinin Hazreti İbrahim dini üzerinde bulduklarını iddia ediyorlardı. işte bu tekrerrürler, onların bu yalan iddialarını red ve davalarının batıl olduğunu açığa vurmaktadır.

O halde haniflik, Hazreti İbrahim dini ve mileti vasfı olarak anlaşılmağa beraber, yalnız ona mahsus değil, umumiyetle müşriklığın zıttı olarak, bütün peygamberlerin tevhid ve ihlas dininin ünvanı olmuştur diyebiliriz.

KİTAP VE SUNNETTE NESH MESELESİ (*)

Dr. Talât KOÇYİĞİT

Bilindiği üzere ilk İslâm Devleti Medine'de kuruldu. Müslümanlar, 622 senesinde bu şehre hicret ettikleri zaman, yeni din hakkında, o ana kadar nâzil olan bazı itikad ve ibadet meseleleriyle ilgili âyetlerin getirdiklerinden başka her hangi bir bilgiye sâhip değildiler.

Hicretten sonra vahiy Medine'de devam etti. Bir taraftan Mekke'de nâzil olan ve ekseriyetini itikad ve ibadetle ilgili meselelerin teşkil ettiği dinî hükümler kat'iyet kesbederken, diğer taraftan, evlenme (izdivac), boşanma (talâk), alım-satım (şira'-beyi'), insan öldürme (katl), hırsızlık (sirkat), kadın erkek arasında gayri meşrû münâsebet (zina) ve bunun gibi daha bir çok meseleler hakkında yeni yeni âyetler nâzil oldu ve bu âyetlerle müslümanların harekât hattı tesbit edildi.

Kur'an'ın, Hazreti Peygamber vâsıtasıyla insanlara gönderilmesinde tek bir gaye vardı; bu gaye onlara gerçek yolu göstermek, dünya ve âhret saadetini onlar için hazırlamaktı. Bu sebeple, yukarıda bazılarını zikretmiş olduğumuz hukukî ve dinî meseleler, insanların fayda ve menfaatlerini sağlayacak şekilde hükme bağlandı ve bu hükümler, bazan emir ve nehiy, bazan da haber halinde tatbik sahasına çıkarıldı; insanlar, bu emir ve nehiylere uymakla mükellef kıldılar. Ancak, insanın muayyen bir zaman için, veya ömrünün sonuna kadar bir hükme tâbi kılınması, hüküm sâhibi olan Allah Ta'âlâ'nın insan üzerindeki tasarrufunun tabii bir neticesidir: O, kul üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir; hattâ kulunu, muayyen bir zamana kadar bir hükme, diğer bir zamanda da o hükümden çok daha farklı başka bir hükme tâbi tutabilir; yani ilk hükmü bir başka hükümle değiştirebilir; fakat biraz önce de zikrettiğimiz gibi, Allah Ta'âlâ'nın kulları üzerindeki bu tasarrufu, onların fayda ve menfaatleri iktizasındandır. O, insanlar için zorluğu değil, kolaylığı murad eder.

İslâm dininin esasını teşkil eden Kitâp ve Sunnet'te, yukarıda zikredilen bu tasarrufun bazı örneklerini görürüz: Kul, her hengî bir emir veya nehiyle muayyen bir hükme tâbi tutulmuşken, bir başka yerde, diğer bir emir veya nehiy, onu, ilk hükümden âzâd etmiş, fakat bir başka hükme tâbi kılmıştır. İşte bu olaya şeriatte, nesh denilmiştir. Bu yazımızda, usûl kitaplarının mühim ve o nisbette karışık ve ihtilâflı olan bu mevzuunu incelemeğe çalışacağız; ancak mevzuun daha iyi anlaşılabilmesi için Kitap ve Sunnet münâsebetine kısaca temas edeceğiz.

Sunnet'in İslâm Dinindeki Yeri

İslâmiyetin ilk günlerinde sahabe, yeni dinin esaslarını Kur'anı Kerîmden öğrenmekle beraber, anlayamadıkları bir çok meselelerde Hazreti Peygambere başvurmak zorunda kalıyorlardı; çünkü nâzil olan Kur'an âyetlerinden bir kısmı mücmeldi, mutlakı, yani mufassal ve mukayyed değildi. Meselâ namaz ve zekât hakkında Hazreti Peygambere vahyolunan âyetler,

* Bu yazının hazırlanmasında istifade edilen eserlerin bazıları şunlardır: Ebû Ca'fer en-Nahhâs, *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*; el-Hâzîmî, *Kitâbu'l-İ'tibâr fi beyânî'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* (Haydarabat 1319); eş-Sâfi'i Muhammed İbn İdrîs, *er-Risale* (Mısır 1309); *Tefstru'r-Râzi* (Matba-i Âmiri 1307); *Tefstru't-Taberî*; el-Kurtubî, *el-Câmi'u'l-ahkâm mine'l-Kur'an* (Kahire 1356/1937); İbn Hazm, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (Mısır 1345); Abdu'l-Azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*; eş-Şâtubî Ebû İshâk, *el-Muvafakat fi Usûli's-Şerî'a*; el-Hudarî, *Usûlu'l-Fıkâh* (Kahire 1358/1938).

namazın kaç rik'at olduğunu, nasıl ve hangi vakitlerde kılınacağını açıklamamıştı. Keza zekât âyeti de mutlak olarak gelmiş, ne kadar maldan ne miktar zekât verileceği ayrıca kaydedilmemişti. Namaz ve zekât gibi daha bazı ahkâmın, şerh ve izah edilmeksizin tatbikine imkân yoktu. Eu sebeple müslümanlar, böyle bir Kur'an hükmüyle karşılaştıkları zaman Hazreti Peygambere başvuruyorlar, O da onlara âyeti açıklıyor ve ne şekilde hareket etmeleri lâzım geldiğini bildiriyordu. Bu bakımdan, Hazreti Peygamberin Kur'an karşısındaki mevki çok mühimdi. Nitekim bizzat Kur'anı Kerim de buna şahadet ederek demiştir ki: وما أنزلنا عليك الكتاب ولا نحن نزلنا عليك الكتاب "Biz sana Kitab'ı, ancak ihtilâf ettikleri şeyleri onlara beyan etmek, müminler için de hidâyet ve rahmet olmak üzere inzal ettik" (1) Bir başka yerde, yine Hazreti Peygamberin, Kur'an âyetlerini şerh ve izah etmekle vazifeli olduğu belirtilmiş ve şöyle denilmiştir: وما أنزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون "Sana da Kur'an'ı inzal ettik ki insanlara, kendilerine indirileni beyan edesin; onlar da tefekkür etsinler" (2).

Eğer Hazreti Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin hepsine birden *Sunnet* tabirinin itlak olduğunu hatırlıyacak olursak, Kur'an'ın mücmel ve mutlak olan âyetlerinin *Sunnet*'le şerh ve izah edildiği kendiliğinden ortaya çıkar. Bunu daha başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Hazreti Peygamber, Kur'an'ın müfessiri olduğu gibi, *Sunnet*'i de bu Kitab'ın şerh ve izahıdır ve bu *Sunnet*, Kitap gibi, Hazreti Peygambere *Hikmet* olarak verilmiştir. Nitekim Âli İmrân sûresinin 164 üncü âyetinde bu husus şöyle açıklanmıştır: اذ بعث فيهم رسولا منهم يتأوا عليهم "Allah, mü'minlere kendi içlerinden bir Resûl gönderdi; bu Resûl, onlara âyetlerini okur, onları pâk kılar, Kitâp ve Hikmet'i öğretir". Eş-Şâfi'i, bu âyet hakkında şu izahatı verir: Allah, Kitab'ı zikretti; bu Kur'an'dır; sonra Hikmet'i zikretti; bu da, Kur'an ilmine vâkıf olan kimselerden işittiğime göre, Rasûlullah'ın *Sunnet*'idir; çünkü âyette *Hikmet* lâfzı, hemen Kitâp lâfzını takip etmektedir ve ikisi aynı şey olmadığı gibi, *Hikmet*, *Sunnet*'ten başka bir şey de değildir" (3).

Kur'an'da, eş-Şâfi'i'nin bu izahını teyid eden başka âyetler de vardır: يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول "Ey iman edenler, Allah'a ve Rasûl'e itaat ediniz..." (4) "her kim Allah'a ve Rasûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın in'âm ettiği Peygamberlerle... beraber olurlar" (5), "من يطع الرسول فقد اطاع الله, "her kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" (6)

Bu âyetler, müslümanların Hazreti Peygambere itaat etmeleri gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O'na itaat, şüphesiz, O'nun emir ve nehiyelerine itaattir. Zira O, bir başka âyette de belirtildiği gibi, insanlara "iyiliği emreder, onları kötülükten nehyeder" (7) "يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واطيعوا أئمة الله" "Bu itibarla müslümanların, O'nun getirdiklerini almaları, nehyettiği şeyleri terketmeleri gerekmektedir: وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا "Rasûl'ün getirdiklerini alın, nehyettiklerinden uzaklaşın" (8)

Hazreti Peygamberin, emr veya nehyetmiş olduğu şeylerin, Kur'an'dan olması mümkün olduğu gibi, hakkında Kur'an nassı bulunmayan şeyler olması da mümkündür. Nitekim bir âyette bu husus ayrıca belirtilmiş ve eş-Şâfi'i'nin *Sunnet* mânası verdiği *Hikmet* kelimesi yine

1 Nahl sûresi, ây. 64.

2 Aynı sûre, ây. 44.

3 *Er-Risâle*, 78.

4 Nisâ sûresi, ây. 59.

5 Aynı sûre, ây. 69.

6 Aynı sûre, ây. 80.

7 A'râf sûresi, ây. 156.

8 Haşr sûresi, ây. 7.

Kitap'la birlikte zikredilmiştir: "انزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم" "...Allah, sana Kitap ve Hikmet'i inzal etti ve senin bilmediğin şeyleri sana öğretti" 9)

Hazreti Peygamber, Kitap ve Hikmet (Sunnet) ten kendisine inzal olunan her şeyi müslümanlara tebliğ etmiş, onlardan hiçbir şey terketmemiştir. Esasen انزل الرسول بلغ ما انزل الله به الا وقد بلغتم الله رسالته "ey Peygamber, Rabbindan sana inzal olunan şeyleri tebliğ et; eğer bunu yapmazsan risaletini tebliğ etmemiş olursun..." 10) âyeti mucibince tebliğ, Hazreti Peygamberin başlıca vazifesidir. Hira dağında, ilk vahyi aldığı andan, veda haccında, halka, tebliğini tamamladığını bildirinceye kadar bu vazifesini noksanzı ifa etmiştir. Kendisinden rivayet olunan bir hadîste bu husus, açık bir şekilde görülür: وما تركت شيئاً مما امركم الله به الا وقد امرتكم به ، و لا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه الا وقد نهيتكم عنه

"Allah'ın size emrettiği şeylerin hiç birisini terketmedim;hepsini size emrettim. Allah'ın nehyettiği şeylerin hiç birisini terketmedim; sizi onların hepsinden nehyettim" 11).

Görülüyor ki Hazreti Peygamberin tebliğine memur edildiği emir ve nehiyeler, Kur'an olarak nâzil olduğu gibi, bunların bir kısmı da Sunnet'ini teşkil ediyordu ve müslümanların, Rasûl'e itaatle emrolunmalarında Kur'an olduğu kadar Sunnet de mundemiçti. Bu bakımdan tefsir ve hadîs uleması, Hazreti Peygambere gelen vahyi "metlûv" ve "gayr-i metlûv" olmak üzere iki kısma ayırmışlar; birincisine *Kur'an* ikincisine de *Sunnet* demişlerdir 12). Bu iki vahiy arasındaki başlıca fark, Kur'an'ın, lafz ve manâ olarak gönderilmesi ve Peygamber de dâhil hiç bir beşer kelâmı ile karışmaması; Sunnet'in ise yalnızca manâ olarak gönderilmesi ve bu manânın Peygamber tarafından lâfızlandırılmasıdır. Bu lâfızlarda, Kur'an'da olduğu gibi, icaz bahis mevzuu değildir ve müslümanlar, bunları tilâvetle emrolunmamışlardır 13).

Sunnet'in vahiy olduğuna, diğer mühim bir delil de şu âyettir: وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى (Resûl) kendi havasından konuşmaz; (O'nun sözleri) kendisine vahyolunan vahiyden başka bir şey değildir" 14). Bazı müfessirler, âyette zikri geçen vahyin, yalnız Kur'an'a delâlet ettiğini ileri sürmüşler, diğer bazıları ise buna Sunnet'i de idhal etmişlerdir 15). Maamafih, daha evvel zikretmiş olduğumuz âyetlerin de ortaya koyduğu gibi, Hazreti Peygamberin, Kur'an olsun, Sunnet olsun, tebliğine memur edildiği bütün dinî meselelerin vahye dayandığından şüphe etmemek gerekir.

Sunnet'in İslâm dinindeki mevkii bu suretle anlaşılınca sahabenin, her meselede Hazreti Peygambere başvurmaları tabii karşılanmak icab eder; çünkü Peygamber, onlara Kur'an ahkâmını tefsir ve müşkillerini tebyin eder; aralarındaki münazaayı, husumeti halleder. Diğer taraftan sahabe, O'nun emir ve nehiyelerini, çeşitli ibadetlerde ve muamelâtta fiil ve hareketlerini takip ederler; O'ndan namazın ahkâm ve erkânını, haccın menâsikini alırlar. Nitekim bu gibi hususlarda Hazreti Peygamber صلوا كما رأيتموني اصل "ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılınız" 16) ve خذوا عني مناسككم "menâsiki benden alınınız" 17) buyurmuştur. Velhâsıl, bütün meselelerde Kur'an'ın emrine uyararak Hazreti Peygamberin bütün emir ve nehiyelerine ittiba ederler. Bu emir ve nehiyelerde, yazımızın baş taraflarında da

9 Nisâ'sûresi, ây. 113.

10 Mâ'ide sûresi, ây. 67.

11 *Er-Risâle*, 87.

12 *Es-Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 45.

13 Bir de kudsi hadisler vardır ki bunlar da Hazreti Peygamber tarafından lafızlandırılmakla beraber hitab Allah Ta'âlâ'nındır ve daima قال الله "Allah şöyle dedi" ibaresiyle başlar.

14 Necm sûresi, ây. 3.

15 Bkz. meselâ *Kurtubî Tefsiri*, XVII. 84-85.

16 El-Buhâri, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabu'l. Ezan. bab 18.

17 Muslim İbnu'l-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*.

zikrettiğimiz gibi müslümanlara fayda ve menfaat sağlayacak, onlar için dünya ve ahiret saadetini hazırlıyacak hususlar yer almış ve çeşitli mevzularda çeşitli ahkâm vazedilmiştir. Fu ahkâmın bazısının, kendinden önceki diğer bazı ahkâmı ref, izale veya ibtal ettiği söylenmiştir, yahutta buna şeriat dilinde *nesh* denilmiştir.

Bütün semavî şeriatlerde birbirine nisbetle nesh olayı mevcuttur; yâni her şeriat, kendinden önceki şeriatı ibtal veya neshetmiştir. Meselâ Mûsâ şeriatı, kendinden önceki şeriatlerde bulunan bir çok hükümleri neshettiği gibi, kendinden sonra gelen İsa (A.S.) şeriatı tarafından da kendi şeriatına ait bir çok hükümler neshedilmiştir. Bunlardan sonra gelen İslâm şeriatı ise bütün şeriatlerin âhkâmını neshetmiştir. Ancak, burada şuna işaret etmek lazımdır ki bu şeriatlerin ekser hükümleri birbirine muhalif olmakla beraber, Allah'ın tevhidi ve buna benzer itikadı gerektiren bazı esaslarda ittifak etmişlerdir. Allah Ta'âlâ, bu gibi meselelerde, bütün peygamberlerin getirdikleri şeriatlerin bir ve aynı olduğunu bildirmiştir. Bunlarda hiç bir zaman nesh vâki olmaz.

Neshin câri olduğu hükümlere gelince, şüphesiz, bir cemiyetin islahı, onların fikri seviyeleriy le yakından ilgilidir. Geri kalmış bir kavmi islah etmek için takip edilen yol veya tatbik edilen metotla, daha ileri seviyede bulunan bir kavmi islah etmek için takip ve tatbik edilen yol veya metotlar arasında çok fark vardır. Bu bakımdan, yahudî kavmine tatbik edilen islah metotlarının, fikrî sahada kendilerine nisbetle biraz daha yükselmiş olan İsevilere tatbikinde herhangi bir fayda mülâhaza edilemez. Aynı durum, müslümanlarla İsevilere arasında da varittir. Beşerî akıl, İsevilere nisbetle daha çok olgunlaştığı bir zamanda İslâm şeriatı gelmiş, onu islah etmek, gerçek yolu, hidayet yolunu göstermek için bazı hükümler getirmiştir. Şüphesiz bütün şeriatlerde gaye, kavimleri islah etmek ve onlara hidayet yolunu göstermektir; fakat her birinin bu gayeye ulaşmak için takip ettiği yol, birbirinden çok farklıdır. Bu sebeple her şeriatın, kendisinden önceki şeriatı neshetmesi, yâni hükmen ibtal veya ilga etmesi aklen sabittir ve İslâm şeriatı, şeriatlerin sonu olması bakımından ebediyete kadar nâsih hükmüne sâhiptir.

Şeriatler arasındaki nesh olayı budur. Fakat bir şeriat içerisinde nesh var mıdır? Yâni Allah Ta'âlâ, bir cemiyeti islah etmek, ona hidayet yolunu göstermek için bir şeriat gönderdiği zaman, bu şeriatın getirdiği ahkâmdan biri veya bir kaç, sonradan onlara muhalif olarak gelen bazı hükümlerle neshedilmiş midir? İslâm şeriatinde, bahsetmiş olduğumuz bu olay vukubulmuştur ve şeriatın esasını teşkil eden Kitap ve Sunnet'te bunun delilleri görülür. İleride izah edeceğimiz gibi, mühim denilemeyecek bazı ihtilâfa rağmen tefsir, hadis ve fıkıh uleması, İslâm şeriatında nesh olayının mevcudiyetine inanmışlar ve bu inançta ittifak etmişlerdir. Esasen böyle bir olayın vukuuna mani teşkil edebilecek herhangi bir sebep ileri sürmek imkânı da yoktur. Çünkü: Hazreti Muhammet (A.S.), İslâm dinini kavmine tebliğ etmekle vazifelendirildiği zaman, kavmi, hiç bir semavî dine mensup değildi. Câhiliye devrinin yetiştirdiği müşrik atalarından görüp işittikleri bir takım örf ve âdetleri takip etmeleri ve kendi elleriyle yaptıkları çamurdan, taştan veya tahtadan putlara tapmaları, onların , başlıca dinî düşünce ve davranışlarını teşkil ediyordu. Aralarında belirli bir âile bağı yoktu. Bazıları, İslâmiyetin sonradan vaz ettiği sahih nikâhla birbirine bağlı olsalar bile, ekseriyet arasında gayri meşru münasebetlerle mut'a nikâhı câri idi. Bu türlü münâsebetlerin mahsulü olan çocuklar, babalarını ancak analarının tayin etmelerinden sonra tanıyabiliyorlardı. İçki ve kumar en büyük eğlence vâsıtaları idi. Aralarındaki alış verişlerde riba veya faiz, zenginlerin ayrı bir gelir kaynağını teşkil ediyordu. İşte İslâmiyet geldiği zaman araplar, böyle bir hayat sürüyorlardı. Onları bu süflî hayattan kurtarmak, islah etmek ve müstekar bir hayat sistemine bağlamak, bunun için de bütün câhiliye âdetlerinden onları uzaklaştırmak lâzımdı. Fakat nasıl? Şeriat bunu temin etmek maksadiyle bir defada nâzil olsa, araplar, bu ağır yüke tahammül edemezler-

di. Câhiliye devrinin bütün âdetlerini bir anda terke ve yeni dinin bütün hükümlerine ittibaa davet, onların her türlü yenilikten nefret etmelerine sebep olurdu. Bunun için dinî hükümler kısım kısım gönderildi. Her gönderilen hükümden, önce, hoşlanmaları, zevk almaları temin edildi; bunu o hükümle ilgili başka bir emir veya nehiy takip etti. İçkinin haram kılınması hakkında nâzil olan âyetler, bu hususta misal olarak zikredilebilir. Araplar arasında bir âfet haline gelen içki, hemen haram kılınmamıştır. Asırlardan beri ona alışmış olan arapların, birden bire onu kullanmaktan menedilmesi, arzu edilen neticeyi vermiyebilirdi. Bu sebeple içki hakkında nâzil olan ilk âyet, müslümanların sarhoş olarak namaza durmalarını menetmiş, fakat, onun kötülüğünden hiç bahsetmemiştir: *يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون* “Ey iman edenler, sarhoş iken ve ne söylediğinizi bilmedikçe namaza yaklaşmayınız”¹⁸). Bu âyetten, sarhoş iken namaz kılmamak şartıyla içki kullanılabilirdi. Fakat bir müddet sonra bunu, Bakara sûresinin 219 uncu âyeti takip etmiştir: *يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها اثم كبير و منافع للناس ، و اثمها اكبر من نفعها* “Sana şarap ve kumar hakkında sorarlar; de ki: onlarda, insanlar için büyük günah ve faydalar vardır; fakat günahları faydalarından daha büyüktür”.

Bu âyetle müslümanlar, İslâm ruhuna biraz daha alışmış ve içkide insanı cezbeden fayda ile beraber zarar ve günahın mevcudiyetini de öğrenmişlerdir. Hattâ zarar ve günahın, faydasından çok olduğuna Allah kelâmıyla vâkıf olduktan sonra, onu, kendiliklerinden terketmeleri için her hangi bir mâni kalmamıştır. Fakat dinde şüphe ve tereddüte mahal yoktur; her hüküm kesindir. Nitekim üçüncü bir âyetle içki hakkındaki hüküm kesinleşmiştir: *يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون* “Ey iman edenler, içki, kumar, dikili taşlar (a kurbanlar kesmek) ve fal okları şeytanın pis işlerindedir; onlardan vazgeçiniz ki felah bulasınız”¹⁹). Bu âyetin nâzil olmasıyla, diğerlerinin hükmü kalkmıştır, yâni son âyet, nâsih, ilk iki âyet mensûhtur. Artık, hiç kimse kalkıpta “Allah Ta’âlâ, içkiyi sadece namazda yasak etti; sarhoş olarak namaz kılmayın, dedi; namaz dışında içki kullanmakta bir mahzur yoktur” diyerek ilk âyete göre hüküm verip âmel edemez. Bu âyetlerin nâsihini terkedip mensûhu ile amel etmek, nâsih şeriatî, meselâ İslâm şeriatini terkedip işevî şeriatî ile amel etmek gibidir ve aralarında hiç bir fark mevcut değildir.

Görülüyor ki şeriatler arasında nesh olduğu gibi, yalnız bir şeriat içerisinde de nesh vardır. Bununla beraber, İslâm uleması, nesh kelimesinin anlamı ile nesh olayının tarifi üzerinde zaman zaman ihtilâfa düşmüşlerdir. Bazıları, neshi tamamiyle reddetmiş, bazıları, Kur’ân ahkâmının yalnız Kur’ân ahkâmı ile ve Sunnet ahkâmının da yalnız Sunnet ahkâmı ile neshedilebileceğini ileri sürdükleri halde diğer bazıları ve ekseriyet olarak, Kur’ân’ın Kur’ân’la olduğu gibi, Sunnetle de; Sunnet’ in Sunnet’le olduğu gibi Kur’ân’la da neshedilebileceğini iddia etmişlerdir. Bu gibi ihtilâfların mahiyetini daha iyi anlamak için araştırmamıza neshin lugat manâsını ve nesh olayının tarifini vererek devam edelim.

Neshin Manâsı ve Nesh Olayının Tarifi

Nesh kelimesi, lugatta muhtelif manâlarda kullanılmıştır: Ya “nakl” demektir ki bir şeyin, bir mekândan diğer bir mekâna veya bir halden diğer bir hale tahvili manâsına gelir; meselâ *نسخ الكتاب* denildiği zaman, kitabın içindekileri bir başka kitaba yazarak nakletmek manâsı anlaşılır. Yahutta “izale” ve “ibtal” demektir; bu manâda nesh, iki şıkta mütalâa edilmiştir: 1 - Ya mücerred izaledir; meselâ *نسخ الريخ الآثار* denildiği zaman

18 Nisâ’ suresi, ây.42.

19 Mâ’ide sûresi, ây.93.

rüzgârın, bütün âsarı silip süpürdüğü ve yerinde hiç birşey bırakmadığı anlaşılır. 2 - Yahutta bir şeyin izalesiyle birlikte onun yerine bir başka şeyin kâim olmasıdır; meselâ نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ denildiği zaman, güneşin gölgeyi izale ettiği ve onun yerine kâim olduğu anlaşılır 20).

Neshe verilen bu iki manâ (nakl ve izale), lûgatçiler arasında ayrı bir ihtilâf konusu olmuş, bazıları, naklin hakikî, izalenin mecazî manâda kullanıldığını ileri sürmüşler; bazıları da meselâ نَسَخَتِ الْكِتَابَ ibaresinde olduğu gibi, naklin hakikî manâda olmadığını iddia ederek evvelkinin aksini, yâni izalenin hakikî, naklin de mecazî manâda kullanıldığını söylemişlerdir. Bazı usûlcüler ise, her iki manâ arasında iştirake kâil olmuşlardır; çünkü, nesh kelimesi, her iki manâya da itlak olunmuştur ve hakikî manâ budur. Usûlcüler arasındaki bu farklı görüşlerde gerçeğe uygun olan manâ, izale manâsıdır; zira bir hükümün-ki bu hüküm mensûhtur - nâsihine nakli, izalenin aksine, mutasavver değildir 21).

Neshin şeriatteki manâsına veya tarifine gelince, bunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, ilk hitapla sâbit olan bir hükümün ref olunduğuna delâlet eden bir başka hitap olduğunu, bu ikinci hitabın vârid olmaması halinde ilk hükümün bâki kalmış olacağını söylemişlerdir. Bazıları da, nesh, şer'î hükümün tatbik sahasında nihayet bulunduğunu beyandan ibarettir, demişlerdir 22). Umumiyetle kabul olunan manâya göre nesh, Allah Ta'âlâ'ya nazaran, şer'î bir hükümün tatbik sahasında son bulunduğunu beyandan ve mükeleflere nazaran da onun ref'inden ibarettir. Bu manâdan anlaşıldığına göre nesh, beyanın bir nev'idir. Ancak, neshe beyan manâsı verirken, her beyanın nesh olmadığını hatırdan çıkarmamak lâzım gelir. Meselâ اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ âyetiyle namaz ve zekât emredilmekle beraber, bu emirden neyin murad edildiği anlaşılmamaktadır; fakat teklif vakti gelince, yâni emrin tatbik sahasına çıkarılması tekrarrur edince mücmel olan bu ibarede kastedilen hüküm, müfesser olan diğer bir ibare ile beyan olunur; burada nesh bahis mevzuu değildir.

Hazreti Peygamberden "kabirleri ziyaret etmeyiniz" mealinde bir hadis rivayet edildiği düşünülse, bu nehyin, sonradan اَلَا كُنْتُمْ قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ وَالْآنَ فَرَّوْهَا hadisiyle tatbik sahasında son bulunduğu beyan edilmiştir; yâni ikinci emir, birinci emri ilga veya iskat etmemiş, fakat hükümün sonunu veya onunla amel etmenin nihayet bulunduğunu beyan etmiştir. Buna şeriat dilinde nesh denilmiştir. Zâhiriye imamlarından İbn Hazm, neshi bu manâda kullanmış ve onun, ibtal ve izale değil, ilk emrin, zaman bakımından sona erdiğini beyan etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Bu manâ ile müteahhir beyan, yukarıda zikredilen iki misalden anlaşıldığı gibi, iki kısma ayrılır: 1 - Ya اَقِمُوا الصَّلَاةَ âyetinde olduğu gibi mücmelin tafsili veya âmın tahsisidir ki bu tafsil veya tahsis teahhur edince ilk emirle amel etmek ancak beyandan sonra mümkün olur. Nitekim, اَقِمُوا الصَّلَاةَ âyeti, ifası gerekli bir emir olmakla beraber mücmel olması dolayısıyla beyana muhtaçtır ve onunla amel, ancak müteahhir beyandan sonra mümkün olabilir. 2 - Yahutta bir vakit ifası emrolunan bir işin, müteahhir beyanla nihayet bulmasıdır. Ancak yukarıda da zikredildiği gibi ikinci nass, birinci nassın hükümünü izale veya ibtal değil sadece beyan etmiştir. Kabirlerin ziyaretiyle ilgili haberde olduğu gibi 24),

20 *Lisânü'l-Arab*, III.61. Keza Bkz. *Kütübü'l-İ'tibar fî beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh*.8 ve *Keşfu'l-Esrar alâ Usûli'l-Pezdevi*, III. 874-875.

21 *Keşfu'l-Esrar*, III.875.

22 Aynı yer.

23 Muslim İbnu'l-Hacâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu'l-Cenâ'iz, hadis No.105,108. Hadis ayrıca Et-Tirmizi, *en-Nesâ'i* ve İbn Mâce tarafından da rivayet olunmuştur.

24 Daha geniş malumat için Bkz. İbn Hazm, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV.59.

İbn Hazm, neshin beyan olmadığını söyleyenlere, yahutta kendisinin, neshi, beyanın bir kısmı addetmesine itiraz edenlere ve beyanın, yalnız haberlerde, halbuki neshin, haberlerde değil emir ve nehiylerde vukubulduğunu ileri sürenlere karşı der ki: “Biz de nesh beyandır demedik; o, beyânın bir nev’idir. Bu bakımdan her nesh, beyan olmakla beraber her beyan nesh değildir. Beyan haberlerde vâki olduğu gibi, emirlerde de vâki olur; fakat yalnız emirlerde vâki olan beyana nesh denir ve ilk emrin ref’inden ibarettir. Bazan emirlerde vukubulduğu halde nesh olmıyan beyanlar da vardır, bunlar da tefsirdir ve açık bir nass, yahut icma, yahutta kesin bir delil olmadıkça, onlar hakkında, ilk emri ref eden neshtir, demek doğru olmaz. Nitekim *فاذا انسلخ الا شهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم* “haram ayları çıktığı vakit müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz”²⁵) âyetinin, ehlikitabı, bu hükümle neshettiğini söylemeyiz; fakat hükümden murad sadece müşriklerin öldürülmesidir, bunlar ehlikitabın düşmanlarıdır; Allah, bir başka âyette ehlikitabı bu hükümden istisna etti, deriz”²⁶).

Görülüyor ki İbn Hazm’e nazaran nesh, nassların izale ve ibtali değil, nassa bağlı ahkâmın intihasını beyandır ve müteahhur beyanın bir kısmıdır. Beyan her türlü haber ile emir ve nehiylerde vâki olursa da, neshe delâlet eden müteahhur beyan, yalnız emir ve nehiylerde veya emir ve nehiy manâsında olan haberlerde vukubulur. Meselâ “Ahmet kalktı” gibi mücerred habere delâlet eden bir sözde nesh câiz değildir. Eğer nesh vâki olursa nâsih “Ahmet kalkmadı” manâsında gelir ki bu, ilk haberin yalan olduğuna delâlet eder. Allah Ta’âlâ haberlerini yalanlamaktan münezzehtir..

Bazan, haber lafziyle gelen fakat emir mânasını hâiz olan sözlerde nesh câizdir. Meselâ *مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا* “İbrahim’in makamı... Oraya her kim girerse (taarruzdan) emin olur”²⁷) âyeti lafız itibarile habere delâlet eder, fakat emir manâsındadır. Allah Ta’alâ, İbrahim’in makamına (Mescidi harama) giren kimselere taarruz edilmemesini, onların her türlü taarruzdan emin olmalarını emretmektedir.²⁸) Âyet, emir mânasını hâiz olmayıp mücerred habere delâlet etse, orada vukuu tarihen sâbit olan mücadele ve kıtal, haberi yalanlamış olurdu. Maamafih âyetin, istikbale matuf olmayıp geçmiş devirlerdeki hâdiselerden bahsettiğini söyleyerek onu mücerred haber mânasında alanlar da olmuştur²⁹).

25 Tevbe sûresi, ây.6.

26 *El-Ihkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, IV.60.—İstisnâ, neshten tamamıyla farklı bir şeydir. Nitekim İbn Hazm, istisnâ ile neshi birbirine karıştıranlara ve hattâ ikisinin de aynı şey olduğunu söyleyenlere itiraz ederek der ki: Bildiğimiz gibi, nesh, bir hükmün ref’idir. İstisna ise, âmm lafız ile gelen bir şeyden, bu lafzın delâlet ettiği bazı şeylerin ayır edilmesi veya müstesnâ kılınmasıdır. Meselâ *لا يمه الا المطهرون* âyetinde olduğu gibi mushafa dokunulmaması hususunda âmm manâsıyla gelen emir, mutahhar kimseleri ilzam etmez. Onlar bu hükümden istisnâ edilmişlerdir. Onların istisnâ edilmeleri, Mushafa dokunmamak hususunda vârid olan emri neshetmemiştir. Halbuki nesh, istisnânın hilâfına bir gün evvel bizden istenen şeyin bir gün sonra nehyedilmesidir.

27 Âli İmrân sûresi, ây.97.

28 Katâde’ye göre âyet, haram âyetlerinden biridir. Nitekim *فمن فرض فيه الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال* “her kim o (malum aylarda) haccı kendine farz ederse artık haccı kadına yanaşmak, sövüşmek ve başkalarıyla kavgaya girişmek olmaz” (Bakara sûresi, 197) âyeti de bu manâda nâzil olmuştur. Ebû Hanîfe, bu hususta “üzerine hadd lâzım gelecek şekilde günah işliyen bir kimse, bu haddin tatbikinden evvel Mescidi Haram’a sığınırsa *مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا* âyeti mucibince her şeyden emin olması gerekir ve hadd ta’bik edilmez” der. Keza İbn Abbâs’tan rivayet edilen bir habere göre, üzerine hadd lâzım gelen bir kimse oraya sığınır, onunla konuşulmaz, alış veriş yapılmaz, haramdan çıkınca da hadd tatbik edilir. (*Kutubi Tefsiri*, IV.140).

29 *Kutubi Tefsiri*, IV.140.—Meselâ İbnü’l-Arabî der ki: Âyeti bu manâda anlıyanlar hataya düşmüşlerdir. Bir kere, âyet geçmiş olan şeylere delâlet etmekte ve onlardan haber vermektedir. Fakat gelecek bir hükmün isbatını hedef tutmamaktadır. Nitekim, sonradan burada katl ve kıtal gibi bir çok hâdiseler vukubulmuştur. Eğer âyet geçmiş devirlerden haber vermek manâsında olmasa idi, Allah’ın haberi, haber verdiği şeye muallif olurdu.

Haber lafziyle geldiği halde emre delalet eden âyetlerin en güzel örneği orucun farziyetine dair nâzil olan âyettir: كَبَّ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ “sizden öncekilere oruç nasıl farz kılındı ise size de öyle farz kılındı”³⁰). Görünüşe göre âyette her hangi bir emir yoktur, fakat gerçekte “oruç tutunuz” manâsındadır. Kur’ânı Kerim’de, bunun gibi emre delâlet eden fakat lafzı haber olarak gelen bir çok âyet vardır; diğer emir ve nehiylerde olduğu gibi bunlarda da nesh câizdir.

Emir ve nehiyler, şeriat yönünden beş dereceye ayrılmışlardır. Bu derecelerin bir tarafında *farz*, diğer tarafında *haram* yer alır. *Farz*’ın yanında *mendûb*, *haram*’ın yanında da *mekrûh* vardır. *Mendûb*’la *mekrûh* arasında ise *mubâh* bulunur.

_____	<i>Farz</i>
_____	<i>Mendûb</i>
_____	<i>Mubâh</i>
_____	<i>Kerâhet</i>
_____	<i>Haram</i>

Farz, yapılması emrolunan fiillerdir; *mendûb*, yapılması yapılmamasından hayırlı olan fiiller; *mubâh*, yapılması ve yapılmaması hayır ve sevap yönünden müsavi olan fiiller; *kerâhet*, yapılmaması yapılmasından hayırlı olan fiiller; *haram* ise yapılmaması emrolunan fiillerdir..

Bu muhtelif derecelerin neshinde, eğer ilk emir *farz* ise, *farz*’ı nesheden ikinci emir ya *فعل* (=yapma) yahutta *لا جناح عليكم* (=yapıp yapmamakta sizin için bir beis yoktur) sigasiyle gelir ki birinci şekilde *farz*, *haram*, ikinci şekilde de kendisine en yakın olan *mendûb* derecesine inkılâb eder. Eğer ilk emir, *haram* derecesinde ise, onu nesheden *فعل* (=yap) sigasiyle gelen ikinci emir, *haram*’ı *farz*’a; *لا جناح عليكم* sigasiyle gelen emir ise kendisine en yakın olan *kerâhet*’e çevirir. *Mendûb* ve *kerâhet* ise “yap” sigasiyle neshedilirse *farz*, “yapma” sigasiyle neshedilirse *haram*, “yapıp yapmamakta sizin için bir beis yoktur” sigasiyle neshedilirse *mubâh* olurlar. Kur’ânı Kerim’de, zikretmiş olduğumuz bu sigalarla gelen bir çok emir ve nehiy vardır.

Neshin mahiyeti ve mahalli bu suretle anlaşıldıktan sonra Kitap ve Sunnet’te mevcut nesh olayını inceleyebiliriz. Ancak bu mevzua girerken şeriat yönünden çok mühim olan bazı ihtilâfları da gözönünde bulundurmak gerekmektedir; hattâ, mevzuun bu ihtilâflara göre plânlanmasında ve Kitâp ve Sunnet’teki nesh olayının bu muhtelif görüşlere göre incelenmesinde fayda vardır.

Kitap ve Sunnet’teki nesh olayı üzerinde vaki olan ihtilâflar başlıca üç grupta toplanmaktadır:

1 - İslâm şeriatinde nesh olayının mevcut olmadığını iddia edenler; kısacası neshi reddedenler.

2 - Neshi kabul etmekle beraber, Kitap’ın Sunnet’le ve Sunnet’in Kitap’la neshedilemeyeceğini ileri sürenler.

3 - Kitap’ın Kitap’la ve Sunnet’in Sunnet’le neshedildiği gibi, Kitap’ın Sunnet’le ve Sunnet’in Kitap’la neshedilebileceğini kabul edenler.

Görüldüğü gibi, ikinci ve üçüncü gruba girenler, birinci grubun hilâfına, Kitap’ın Kitap’la ve Sunnet’in Sunnet’le neshedilebileceğini kabul etmek bakımından, umumiyetle, neshin mevcudiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Ayrıldıkları nokta ise, âyetin hadisi, veya hadisin âyeti neshedip edemeyeceği meselesidir. Burada her grup üzerinde ayrı ayrı duracak ve her

birinin mümessilleriyle bunların birbirlerine karşı ileri sürdükleri delilleri incelemeye çalışacağız.

Nesh Olayı Üzerinde Vukubulan İhtilâflar

1 - Neshi reddedenler:

Bunların başında Ebû Muslim Muhammed İbn Bahr el-İsfahânî ³⁰) gelir. Ebû Muslim, neshin aklen ve naklen vukuunu kabul edenlerin en kuvvetli delil olarak ileri sürdükleri "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" "biz, bir âyeti neshedersek veya unutturursak ondan daha hayırlısını yahutta onun gibisini getiririz" ³²) âyetini ele alarak bunun, İslam şeriatında neshin mevcudiyetine delil olamayacağını ileri sürer. Ebû Muslim'e göre, bu âyette zikri geçen nesh, Tevrat ve İncil gibi kütübi kadimenin getirdiği şeriatlerin neshidir. Gerek yahudiler ve gerekse nasraniler, kendi kavimlerine "sizin dininize tâbi olanlardan başkasına inanmayınız" demek suretiyle onları, Hazreti Muhammed (A.S.) e ve dolayısıyla onun getirdiği yeni şeriate inanmamaları için her türlü telkinatta bulunuyorlardı. Bunun üzerine yukarıdaki âyet nâzil oldu ve İslâmiyetten önceki diğer bütün şeriatleri ibtal etti. Yine ona göre neshten murad, Kitab'ın *Lavhı Manfûz*'dan nakli ve sâir kitaplara tahvilidir. Bu itibarla *Lavhı Manfûz*'dan bir kitap gönderilir ve sonra bir başkasının gönderilmesi tekrarr ederse ikinci gönderilen birinciye nisbetle daha hayırlı olur. Nitekim yukarıdaki âyette bu husus açıkça belirtilmiştir.

Ebû Muslim'in Kur'an'da neshin mevcut olmadığına dair ileri sürdüğü bir başka delil de şu âyettir: "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" "(kur'anı Kerim'e) ne önünden ne de ardından hiç bir bâtil girmez" ³³). Allah Ta'âlâ, Kitab'ı bu şekilde tavsif etmekle, onda bâtil addedilebilecek veya sonradan ibtal edilebilecek hiç bir hükmün bulunmadığını beyan etmiştir. Halbuki, Kur'an'da neshin mevcudiyetini iddiaya kalkışmak, onda bâtili isbat etmek mesabesinde ki yukarıda zikredilen âyete muhaliftir ³⁴)

Ebû Muslim'in İslâm şeriatinde nesh olayını reddetmesine rağmen, tefsir, hâdis ve fıkıh uleması onun mevcudiyetini ittifakla kabul etmişlerdir. Bunların, neshe delâlet etmek üzere ileri sürdükleri Kur'an âyetlerinin başında, yukarıda da zikrettiğimiz gibi "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" âyeti gelir. Bu âyetle Ebû Muslim'in iddia ettiği şekilde, İslâmiyetten

31 Ebû Muslim, 254 senesinde doğmuş, İsfahan ve Fâris âmilliğinde bulunmuş şair bir zat idi. Mutezile mezhebine mensub olup bu mezhep üzerine yazmış olduğu 14 ciltlik *Câmi'ü'l-Te'vil limahkemil-Tenzil* adlı tefsir kitabıyla şöret kazanmıştır. Ayrıca *En-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı bir eseri daha vardır. Ebû Muslim, 322 senesinde vefat etmiştir.

32 Bakara sûresi, ây. 106.

33 Hâmîm (Secde) sûresi, ây. 42.

34 Ebû Muslim'in nesh hakkındaki fikirleri Fabru'd-Din er-Râzi tarafından nakledilmiştir. Daha fazla malumat için Bkz. *Tefsîrü'r-Râzi*, I. 661.-

İslam şeriatinde neshin mevcut olmadığına dair Ebû Muslim tarafından ileri sürülen fikirlerin hemen hemen aynısını, Ömer Rıza Doğrul'un *Kur'anı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri - Tanrı Buyruğu*'nun Giriş kısmında görürüz. Ömer Rıza Kur'an'da nâsîh ve mensûh bahsine "ister istemez dokunarak" bu meselenin, Kur'an'ın bazı kaideler dairesinde tefsir edilmemesi sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürer ve "yoksa, bu kaideye azami değer verilmiş olsa idi böyle bir bahsin ortaya çıkmasına imkân kalmazdı" der. Ona göre, Hazreti Peygamberden bu mesele hakkında her hangi bir hadîs rivayet edilmediği gibi Kur'anı Kerim'de de neshe delâlet eden hiç bir âyet yoktur. Neshi, Kur'an'a dayamak istiyenlerin istinat ettikleri başlıca iki âyet vardır: "Bunların ikisi de neshin bahis mevzuu edilmesini gerektirecek emirler ve nehiylerin, mufassal hükümlerin bildirilmesinden önce nâzil olmuştur. Nitekim, bu âyetlerin ikisi de İslâmdan önce gönderilen şeriatların neshinden ve İslâm'ın onların yerine kâim olduğundan bahsetmektedir".

35 *Tefsîr*, I. 660.

evvelki şeriatlerin kastedildiğini anlamak güçtür. İmam er-Râzî'ye göre ³⁵⁾ âyetin lafzı, şart ve cezadan ibarettir. Meselâ, "sana kim gelirse ona ikram et" ibaresi, "gelme" fiilinin vukuuna delâlet etmez; fakat o kimse gelirse, ona ikram etmenin vâcib olduğu anlaşılır. Âyetin lafzı da böyledir: "Bir âyeti neshedersek veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahutta onun gibisini getiririz". Bu âyetten, neshin mazide mutlaka vukubulduğunu istidlâl etmek güçtür. Fakat, nesh ne zaman vukubulursa, daha hayırlı bir âyetin gelmesi mukadderdir. Bu bakımdan âyetin, İslâmiyetten önceki şeriatlerin neshine delâlet ettiğini ileri sürmek hatadır.

İslâm şeriatinde neshin vukubulduğunu bize gösteren en kuvvetli delil şu âyettir. *محو الله ما يشاء ويثبت وعنده* "Bir âyeti başka bir âyetin yerine getirdiğimiz vakit - ki Allah ne indirdiğini en iyi bilir - onlar derler ki: Sen bir müfterisin" ³⁶⁾. Bu âyette, bir âyetin veya bir hükmün diğer bir hükümle değiştirildiği veya neshedildiği açıkça belirtilmiştir. Hazreti Peygamber, ilk hükme muhalif bir hüküm vazeden vahyi okuduğu zaman kâfirler onunla alay ederler ve "sen, Allah'a iftira ediyorsun; egei senin söylediklerin Allah kelâmı olsa idi onda tebdil olur mu idi?" diyerek onu yalanlamaya kalkışarlardı. Fakat Allah Ta'âlâ, Peygamberine ne gönderdiğini ve ne vahyettiğini en iyi bilendi. İnsanların maslahatına bugün uyan şeyle yarın uyacak olan şeyi ancak O taktir edebilirdi. Kâfirler ise bunu anlıyamazlardı ³⁷⁾.

Neshin mevcudiyetine delâlet eden bir başka âyet de şudur: *محو الله ما يشاء ويثبت وعنده* "Allah istediğini imha, istediğini ibka eder. Ummu'l-Kitâp, O'nun nezdindedir" ³⁸⁾. Eş-Şâfi'i'nin naklettiğine göre âyet "Allah, istediği farzı imha, istediği farzı ibka eder" manâsındadır ³⁹⁾. Farzın imhası ise neshten başka bir şey değildir.

Zikretmiş olduğumuz bu âyetler, Ebû Muslim'in hilâfına. Kur'ânı Kerim'de neshin vukubulduğuna açık bir şekilde delâlet etmektedirler. Ancak, ekser ulemânın, bu mesele üzerinde ittifak etmelerine rağmen, Kur'an'da mevcut nâsîh ve mensûh âyetlerin adedi hususunda uyuşamamaları, aralarında neshe verilen manânın muhtelif olmasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim eş-Sâtîbî, bu ihtilâfa işaret ederek der ki: "Mutekaddimûnun kelâmından anlaşıldığına göre, onların nazırında nesh'e itlâk olunan manâ, usûliyyunun kelâmında onun sâhip olduğu manâya nisbetle daha umumidir. Öncekiler, şer'i bir hükmün, müteahhur olan şer'i bir delil ile ref olunmasına nesh itlak ettikleri gibi, mutlakın takyidine, âmın tahsisine, müphem ve mücmelin beyanına da nesh itlâk ediyorlardı. Çünkü bunların hepsi de müteahhurûnun istalahında "nesh" addedilen tek bir manâda birleşiyordu ve bu da teklifte kastedilen şeyin ilk emir değil son gelen emir olması idi" ⁴⁰⁾. Eş-Sâtîbî, mutlakın takyidine, âmın tahsisine ve istisnâya mütekaddimûn tarafından nasıl nesh tabirinin itlak olunduğunu belirtmek için bazı sahabî ve tâbi'ilerden misaller vermiş, Mekkî'dan naklen, İbn Abbâs'ın, içerisinde istisnâ harfi bulunan bir çok Kur'an âyetlerine "mensûh" dediğini zikretmiştir. Meselâ, İbn Abbâs'a göre *والشعراء يتبعهم الغاؤون . ألم تر أنهم في كل واد يهيمون . وانهم يقولون ما لا يفعلون* "şâirlere azgınlar tâbi olurlar. Görmüyormusun ki onlar (dedikodu) deresinde şaşkın şaşkın dolaşırlar; yapmadıkları şeyleri söylerler" ⁴¹⁾ âyeti *والذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا*

36 Nahl sûresi,ây.101.

37 Fahu'd-Din er-Râzî'nin kaydettiğine göre bir mesele hakkında şiddetli bir hükmü ihtiva eden bir âyet nâzil olduğu, sonra da bu hüküm bir başka âyetle hafifletildiği zaman, Kureys kâfirleri derlerdi ki: "Muhammed ashâbı ile istihza ediyor; bugün emrettiği şeyi ertesi gün nehyediyor. Onun söylediği şeyler Allah kelâmı değildir; bunları kendisi söylüyor" Kâfirlerin bu sözleri üzerine mezkûr âyet nâzil olmuştur. (*Tefsir*, V.519).

38 Ra'd sûresi,ây.39.

39 Er-Risâle, 107.

40 El-Muwâfakât fi Usûli's-Şeria, III.108

41 Şu'ara sûresi,ây.224.

“(şâirlerden) iman edip iyi amel işliyen, Allah’ı çok anan... kimseler başka”⁴²⁾ âyetiyle neshedilmiştir. Halbuki müteahhürüne göre bu âyetlerde nesh bahis mevzuu değildir. Ancak iman eden ve iyi amel işleyen şâirler, evvelki hükümden istisnâ edilmişlerdir⁴³⁾.

Sahabe ve tâbi-ün davrinde, neshin daha umumi manâda kullanılmış olması - yukarıdaki misalden de anlaşılacağı üzere - Kur’ân içerisinde nâsîh ve mensûh âyetlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Cemaluddîn el-Kâsımî’nin Veliyyullah ed-Dihlevî’den naklettiği gibi yukarıda işaret ettiğimiz bazı meselelerin nesh olayı içerisinde mütalaa edilmesiyle “nesh kapısı genişlemiş, aklın cevelânı çoğalmış ve ihtilâf dairesi büyümüştür. Bu sebeple mensûh âyet adedi beşyüzü bulmuştur”⁴⁴⁾ Sonraki devirlerde, neshin daha dar bir çerçeve içerisinde mütalâa edilmesi ve kendine hâs bir manâda kullanılmasıyla, mutlakın takyidi, âmın tahsisi, istisnâ v.s. gibi mütekaddimûnun nesh olarak tavsif ettikleri meseleler, tabii olarak nesh çerçevesi içerisinde çıkmış ve nâsîh ve mensûh adedi de azalmıştır.

2 - *Neshi kabul etmekle beraber Kitap’ın Sunnet’le ve Sunnet’in Kitap’la nesh edilemeyeceğini ileri sürenler*

Bunların başında İmam eş-Şâfi’î gelir. Onun nesh hususundaki fikirlerini, toplu olarak *er-Risâle* isimli meşhur eserinde görüyoruz. Burada mevzumuzla ilgili bazı kısımları bu kitaptan hulâsa olarak vermek istiyoruz. Bu suretle, onun, görüşünü kuvvetlendirmek maksadiyle ortaya koyduğu delillere karşı yapılan itirazları daha iyi anlamak ve onun delilleriyle mukabil deliller arasında bir karşılaştırma yapmak mümkün olacaktır. Eş-Şâfi’î der ki:

“Allah Ta’âlâ, insanları yarattıktan sonra, onlara her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmet olmak üzere Kitap’ı inzal etmiştir. Bu Kitap’ta bazı şeyleri farz kılıp onları ibkâ etmiş, bazı- larını da insanlara rahmet olsun, yüklerini hafifletsin diye neshetmiştir”.

“Kitap’tan neshettiği şeyleri, yalnız Kitap’la neshettiğini, Sunnet’in Kitap için bir nâsîh olamayacağını, onun ancak Kitap’a tâbi bulunduğunu açıklamıştır. Bu hususta Allah Ta’âlâ Kur’ânı Kerîm’de şöyle buyurmuştur: *وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا* “Onlara, apaçık âyetlerimiz okunduğu vakit, bize mülâkî olmayı ummayanlar derler ki: Bize bundan başka bir Kur’ân getir yahutta bunu değiştir. onlara de ki: Bunu kandiliğimden değiştirmek elimden gelmez, Ben ancak bana vahyolunana tâbi olurum...”⁴⁵⁾

“Allah Ta’âlâ, Hazreti Peygambere, kendisine vahyolunana tâbi olmayı ve onu kendiliğinden tebdil etmemeyi farz kıldığını bildirmiştir.”

“Onun *ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي* “bunu kendiliğimden değiştirmek elimden gelmez” sözünde, daha önce vasfetmiş olduğumuz şu husus açıkça gösterilmiştir: Allah’ın Kitap’ını yine Allah’ın Kitap’ından başkası neshedemez. Başlangıçta farzı koyan O olduğu gibi, onu ibka veya izale edecek olan yine O’dur. O’nun yarattıklarından birisi olamaz Kitâbullah’ta buna delâlet eden başka âyetler de vardır: *ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها* “Biz bir âyeti neshedersek veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya onun gibisini getiririz”⁴⁶⁾. Allah Ta’âlâ, bu âyetle Kur’ân’ın neshinin yahut inzalindeki te’hirin ancak Kur’ân’la ola-

42 Aynı sûre,ây.227.

43 Diğer haberler için Bkz.*el-Muvâfakât*,III.109 ve dv.

44 Tefsîru’l-Kâsımî, *Mahâsinu’t-Te’vil*,I.33.

45 Yûnus sûresi,ây.15.

46 Bakara sûresi.ây.106.

cağını haber vermiştir 47). Yine bu hususta şöyle buyurmuştur: *وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفسر* “Biz, bir âyeti başka bir âyetin yerine getirdiğimiz vakit - ki Allah ne indirdiğini en iyi bilir - onlar derler ki : Sen bir müfterisin” 48).

“Hazreti Peygamberin Sunnet’i de böyledir: Onu yine kendi Sunnet’inden başka bir şey neshedemez. Allah Ta’âlâ, Peygamberi için, daha evvelki Sunnet’ine muhalif bir Sunnet ihdas ettiği vakit, Hazreti Peygamber de aynı mesele hakkında tekrar bir Sunnet ihdas eder ve halka ilk Sunnet’ini nesheden bir Sunnet’i olduğunu açıklar”.

“Kur’ân’da olduğu gibi, Sunnet’te de onun, yine Sunnet tarafından neshedildiğine dair delil vardır: Allah’ın, Rasûl’ün emirlerine uymayı farz kılması, Sunnet’in Allah’tan geldiğine delâlet eder. Bu itibarla kim Sunnet’e tâbi olursa, ona Kitâbullah’ın emriyle tâbi olur. Allah’ın Kitâp ve Sunnet’ten başka bir şeyi insanlara ilzam ettiğine dair açık bir nass yoktur. Sunnet, bu vasfettiğimiz şekilde olunca - ki Allah’ın yarattığı bir kimsenin sözünden başka bir şey olmadığına şüphe yoktur-onu, kendi emsâlinde başkası neshedemez. Sunnet’in emsâli ise Rasûlullah’ın Sunnet’inden başkası değildir. Zira Allah Ta’âlâ, hiç kimseyi Rasûl’ü derecesine yükseltmemiş, fakat herkese, O’na ve emirlerine uymayı farz kılmıştır. Bütün insanlar O’na tâbidir. Tâbi olanın, tâbi olduğu kimsenin emirlerine muhalefet etmesi câiz değildir. Dolayısıyla tâbi olan, tâbi olduğu kimsenin emirlerini neshedemez”.

“Nesholunan Sunnet’in nakledilmesi, buna mukabil nâsih Sunnet’in terkedilmesi ihtimali yoktur. Farzı bırakılan şeyin nakledilip, farzı gereken şeyin terki nasıl mümkün olur? Eğer böyle bir şey olsa idi, halkın elinde “her halde bu mensûhtur” denilmek suretiyle Sunnet nâmına bir şey kalmazdı”.

“Hiç bir farz, yerine bir başkası getirilmedikçe neshedilmemiştir. Nitekim, Beytu’l-Makdis neshedildiği zaman Kâbe kible olarak ittihaz edilmişti. Kitap ve Sunnet’teki bütün mensûhlar böyledir”.

“Sunnet’in Kur’ân ile neshine gelice: Böyle bir şey vukubulsa, Hazreti Peygamberin de bu hususta bir Sunnet’i bulunur ve bu Sunnet ilk Sunnet’in mensûh olduğunu açıkladığı gibi, bir şeyin ancak kendi misliyle nesholunduğuna delil teşkil eder. Bir başka ifade ile Allah Ta’âlâ, Hazreti Peygamberin hüküm olarak söylediği bir şeyi neshetse, Hazreti Peygamber, Allah Ta’âlâ’nın neshettiği mesele hakkında tekrar bir Sunnet ihdas eder ve bu suretle ilk Sunnet’i neshettiğini açıklamış olur” 49)

Eş-Şâfi’î’den naklen zikretmiş olduğumuz bu ibarelerden anlaşılıyor ki Hazreti Peygamber, ancak kendisine indirilen vahye uymakla mükelleftir. Kur’ân’da bu husus açıkça belirtilmiştir: *اتبع ما أوحى إليك من ربك* “Rabbından sana vahyolunan şeylere ittiba et” 50). Bunun haricinde, O’nun, Kur’ân âyetine veya hükmüne muhalefet etmesi düşünülemez. Halbuki Sunnet, Kur’ânı Kerîm’i beyan eder. Nitekim bu husus da açıkça belirtilmiştir: *وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم* “Sana, Kur’ân’ı inzal ettik ki insanlara, kendilerine indirileni beyan edesin...” 51). Sunnet, Kur’ân’ın beyanı olunca, Kur’ân’da vukubulan

47 *ما ننسخ آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها* âyeti, bir âyetin ancak bir âyetle neshedilebileceğine delâlet eder. Çünkü Allah Ta’âlâ *نأت بخير منها أو مثلها* buyurmuştur. Bu ise bedelin, mübeddelden daha hayırlı veya onun gibi olması lâzım geldiğini gösterir. Halbuki Sunnet, Kur’ân’dan daha hayırlı olmadığı gibi, onun ayarında da değildir, hattâ Kur’ân cinsinden bile olamaz: Zira Kur’ân, Allah’ın, Sunnet ise Rasûl’ün kelâmudur. Bu bakımdan Sunnet Kur’ân’ı neshedemez. Keza âyette *نأت* “getiririz” denilmiştir. Buradaki zamir, bedeli daha hayırlı veya evvelkisi ayarında getirecek olan Allah Ta’âlâ’ya râcidir. Bu da nâsih’in, Sunnet değil Kur’ân olduğuna delâlet eder. Bu hususta daha geniş malumat için Bkz. *Keşfu’l-Esrâr*, III. 177.

48 Nahl sûresi, ây.101.

49 Eş-Şâfi’î’nin nesh hakkındaki fikirleri için Bkz. *er-Risâle* s.106-111.

50 En’âm sûresi, ây.106.

51 Nahl sûresi, ây.44.

Kur'an'ı neshetmesi câiz değildir. Fakat İbn Hazm'e göre bu âyet de bu hususta bir delil teşkil etmez. Zira onların anladıkları manâda, Kur'an âyetlerinin bazısının bazısından hayırlı olması gerekir ki Allah Ta'âlâ'nın nezdinden gelen âyetler arasında böyle bir tefrik yapılamaz. Halbuki âyet "sizin için hayırlı olanını, yahutta sizin için hayırlı olmak bakımından neshedilen âyet gibi olanını getiririz" manâsındadır. Şüphe yoktur ki nâsih âyetle amel etmek, nesh olayından önce mensûh âyetle amel etmeğe nisbetle daha hayırlıdır. Nâsih âyetle amel etmenin sevabı ise, bazan nesh olayından önce mensûh âyetle amel etmenin sevabı gibidir; bazan de ondan fazladır. Yukarıki âyetten şu da anlaşılıyor ki nâsihle amel etmenin sevabı, hiç bir zaman, nesh olayından önce mensûhla amel etmenin sevabından daha az değildir. fakat ya fazladır ya da aynı derecededir; yâni iki yönden birisidir. Keza Sunnet de iki yönden Kur'an gibidir: 1) *وما ينطق عن الهوى* âyeti mucibince min ındi'llâh vahiydir; 2) *من يطع الرسول* âyeti mucibince de tâatin vücbu bakımından Kur'an'la müsavidir. Ayrıldıkları nokta ise Kur'an'ın Mushafa yazılması ve ona Kur'an'dan başka bir şeyin girmemesi, icazı ve başka bir şeyle karışık olarak okunmamasıdır. Âlemde iki şey yoktur ki bir yönden birbirine benzemesin, diğer yönden de birbirinden ayrılmasın. iki şeyin her yönden birbirine benzemesi veya her yönden birbirinden ayrılması imkânı yoktur. Bu bakımdan nâsih hadisle amel etmek, mensûh âyetle amel etmekten eftaldır ve sevap yönünden fazladır. Nitekim Allah Ta'âlâ *ولأمة مؤمنة خیر من مشرکة ولو اعجبکم* "(evlenmek hususunda) iman etmiş bir câriye, müşrik bir kadından - hoşunuza gitmiş olsa bile - daha hayırlıdır" ⁵⁸) buyurmuştur. Müşrik kadın, size göre, güzellik ve ahlâk bakımından mü'min bir câriyeden üstün olabilir; fakat Allah Ta'âlâ nezdinde mü'min olan bir câriye daha hayırlıdır ⁵⁹).

Eş-Şâfi'i tarafından zikredilen diğer bir delil *وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل* "bir âyeti diğer bir âyetin yerine getirdiğimiz vakit - ki Allah ne indirdiğini eniyi bilir..." ⁶⁰) âyetidir. Fakat İbn Hazm'e göre bu da Kitap ve Sunnet'in birbirini neshedemeyeceği hakkında kat'i bir delil teşkil etmez. Çünkü Allah Ta'âlâ "ben âyeti değil onun yerini tebdil ederim" dememiş bir âyeti başka bir âyetin yerine tebdil edeceğini bildirmiştir. Bunu hiç kimse inkâr etmez; fakat O, bir âyeti başka bir âyetin yerine getirdiği gibi başka şekilde de yapabilir; yâni, gayri metlûv olan bir vahyi, bir âyetin yerine getirebilir ⁶¹).

Eş-Şâfi'i'ye göre, Kitap'ın Sunnet'i neshi meselesinde "Allah Ta'âlâ, Hazreti Peygamberin ilk Sunnet'ini ref eden bir emir ihdas etse Hazreti Peygamber de kendi ilk Sunnet'ini nesheden bir Sunnet ihdas eder" ⁶²) Fakat İbn Hazm, eş-Şâfi'i'nin bu fikrine ilk itiraz eden kimselerin yine kendi ashâbı olduğuna işaret ederek der ki: "Hazreti Peygamberin ilk Sunnet'ini nesheden bir vahyin nâzil olduğunu ve O'nun bu vahiyle amel ederek ilk Sunnet'ini neshettiğini söylemek câiz olsa, halkın, Hazreti Peygamberin nâsih Sunnet'iyle amel etmesi de ilk Sunnet'i neshetmiş olur ki bu yanlıştır. Eş-Şâfi'i'ye karşı ashâbı tarafından yapılan bu itiraz yerindedir. Çünkü Hazreti Peygamber, Rabbının emirlerine inkiyadla mükelleftir. Nâsih, Allah Ta'âlâ'nın nezdinden gelen emirdir, yoksa o emrin icabı amel değildir" ⁶³).

Sunnet ve Kur'an'ın birbirini neshedemeyeceği hususunda eş-Şâfi'i tarafından ileri sürülen delil ve mütalâalarla İbn Hazm'in bunlara karşı yaptığı itirazları zikretmiş bulunuyoruz. Bu itirazlarda, dolayısıyla, Kitap ve Sunnet'in birbirini neshedebileceği fikrini savunan ve

58 Bakara sûresi, ây. 221

59 *El-Ihkâm*, IV. 107-108.

60 Nahl sûresi, ây. 101.

61 *El-Ihkâm*, IV. 109

62 *Bkz. er-Risâle*, 108; *el-Ihkâm*, IV. 110.

63 *El-Ihkâm*, IV. 110-111.

yukarılarda da kaydetmiş olduğumuz üçüncü gurup ortaya çıkmış bulunmaktadır. Her ne kadar İbn Hazm'in cevaplarında, bu grubun istinad ettiği deliller az çok belirmiş ise de bunları toplu olarak tekrar gözden geçirmek faydalı olacaktır.

3 - *Kitab'ın Sunnet'le ve Sunnet'in Kitap'la neshi.*

İbn Hazm'in eş-Şâfi'i'ye karşı yaptığı itirazlardan da anlaşıldığı gibi, gerek Kitap ve gerekse Sunnet, dinin esası olmak bakımından birbirinin yardımcıdır. Sunnet, Kitap'ın müfessiri olduğu gibi, Kitap da Sunnet'in müfessiridir. Onun, bu hususta istinat ettiği deliller yine Kur'ânı Kerîm'den alınmıştır: “وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (Rasûl), kendi havasından konuşmaz; (O'nun sözleri) kendisine vahyolunan vahiyden başka birşey değildir”⁶⁴); “اطيعوا الله واطيعوا الرسول (O'nun sözleri) kendisine vahyolunan vahiyden başka birşey değildir”⁶⁵); “من يطع الرسول فقد اطاع الله (her kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur”⁶⁶). Bu âyetler gösteriyor ki Sunnet de Kur'ân gibi Hazreti Peygambere Allah tarafından vahyedilmiş olup itaat bakımından Kur'ân'dan farkı yoktur. Çünkü, Rasûl (S. A.) e itaat, O'nun emir ve nehiyelerine itaattir. Bu emir ve nehiyeler ise Sunnet'ten başka bir şey değildir. O halde Kur'ân'ın getirdiği emir ve nehiyelere itaat Allah'a itaat olduğu gibi Sunnet'e itaat de Allah'a itaat demektir. Bütün bunlar, Sunnet'in itikat ve amel cihetinden Kitap mertebesinde bulunduğu açık bir şekilde delâlet etmektedirler. Bu bakımdan onun bir Kur'ân âyetini veya bir Kur'ân âyetinin onu neshetmesi câizdir.

Kitap ve Sunnet'in birbirini neshedebileceği konusunda İbn Hazm ile Hanefî imamlar arasında mühim addedilebilecek bir fark yoktur. Mesela, Hanefî usûlcülerden Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (Ö. 482) ile onun şârihi Abdu'l-Azîz el-Buhârî (Ö.730) ye göre nesh, hakikatte, - İbn Hazm'de gördüğümüz gibi - bir hükmün müddetini beyandan ibarettir. Hazreti Peygamber, gayri metlûv vahiy (Sunnet) le mücmel olan bir âyeti nasıl beyan yahut mutlak olanı takyîd yahutta âmm olanı nasıl tahsis etmiş ise, Kitap'la sâbit olan bir hükmün devam müddetini, yâni onunla amel etmenin son bulunduğunu da beyan edebilir. Sunnet'le sâbit olan bir hükmün müddetinin Kitap'la beyan edilmesi de böyledir. Çünkü Hazreti Peygamberin lisaniyle sâbit olan bir hükmün Kitap'la sâbit olan bir hükümden taat yönünden farkı yoktur⁶⁷). Bütün bunlar, Sunnet'in Kitap'ı ve Kitap'ın da Sunnet'i neshedebileceğine açıkça delâlet etmektedirler.

* * *

Yazımızın başından beri zikretmiş olduğumuz neshle ilgili çeşitli görüşlerden bir netice çıkarmak icab ederse, İslâm şeriatinde neshin mevcudiyetini tamamen reddeden Ebû Muslim ile neshin mevcudiyetini kabul etmekle beraber sadece Kitap ve Sunnet'in birbirini neshedemeyeceği fikrini savunan eş-Şâfi'i ve bunların çok az yekûn tutan taraftarları bir yana bırakılacak olursa neshin bütün cihetleriyle mevcudiyeti üzerinde İslâm ulemasının ekseriyetle ittifak ettikleri görülecektir. Her ne kadar, Hazreti Peygamberden, bazı âyet ve hâdislerin nâsih veya mensûh olduklarını kat'i surette ortaya koyacak sahîh rivayetler zamanımıza kadar intikal et-

64 Necm sûresi,ây.3.

65 Nisâ' sûresi,ây.59.

66 Ayni sûre,ây.80.

67 *Kesfu'l-Esrâr*,III.903.İbn Hazm ile hanefiye arasındaki belli başlı görüş ayrılığı hadis neveleri üzerinde görülür.İbn Hazme göre haber ister mütevatir olsun ister âhâd olsun,her ikisi de yakinen ilim ifade eder ve bir Kur'ân âyetini neshetmesi bakımından aralarında hiç bir fark yoktur.Hanefiler ise haberi âhâdla Kur'ân âyetinin neshini tecviz etmezler.Çünkü Kurân senet bakımından kat'iyet ifade eder ve mütevatirdir.Haberi âhâdın senedi ise zânnîdir,kat'iyet ifade etmez ve dolayısıyla Kur'ân âyetini neshedemez.Sunnet'in Sunnet'i neshetmesinde de bu husus bahis mevzuudur:Mütevatir hadis, haberi vâhid ile neshedilemez.

memiş ise de bu noksanlığın, neshi reddetmek için kâfi bir sebep teşkil edeceğini ileri sürmek güçtür. Oysa ki biz, Hazreti Peygamberin ashâbı arasında nesh tabirinin pek sık kullanıldığını ve hattâ mücmel olan bir âyetin, gerek başka bir âyetle ve gerekse Sunnet'le tafsiline, keza âmmın tahsisine, mutlakın takyidine veya istisnâya da "nesh" lafzının itlak olduğunu görüyoruz. Mücmeli tafsîl, âmmı tahsis ve mutlakı takyîd eden Kitap ve Sunnet ahkâmı arasında, ilk emirle sâbit olmuş bir hükmün son bulduğunu beyan eden ikinci bir emrin ve bu emre istinad eden yeni bir hükmün mevcut olmadığını iddia edemeyiz. Gerek Kitap'ta ve gerekse hadisler arasında, bu şekilde, hükmü ref olunmuş, onun yerine başka hükümler getirmiş olan müteaddit emir ve nehiyer görürüz; usûl kitaplarında bunların örneklerini bulmak mümkündür. Sahabe arasında pek çok kulanıldığını kaydettiğimiz nesh tabirine, onların, daha şümüllü bir mânâ vermeleri ve yukarıda işaret ettiğimiz bazı tefsir kaidelerini de nesh içerisinde mütalâa etmeleri Hanefî Şâfi'î ve Zâhiri imamların onu, beyanın bir nev'i olarak kabul etmelerine uygun düşmektedir. Son söz olarak denilebilir ki eğer Sunnet'in vazifesi Kitabı beyan etmekse - bunda hiç bir şüphe ve tereddüte mahal olmadığı Kur'ân âyetiyle sâbit olmuştur - bu beyan içerisinde neshin de mevcudiyetine hiç bir mâni yoktur. Bu itibarla biz, bir kaç harfin teşkil ettiği *nesh* veya *beyân* kelimeleri üzerinde değil de Sunnet'in İslâm teşriindeki yeri üzerinde durursak mevzuun yükünü nisbeten hafifletmiş oluruz.

HASEN HADİSLERİN ÇEŞİTLERİ (*)

Yazan: Prof. James ROBSON

Çeviren: Dr. Talât KOÇYİĞİT

Hadisle ilgili olarak kullanılan bazı teknik tabirler, ikna edici herhangi bir neticeye ulaşmaksızın mühim münâkaşalara sebep olmuşlardır. Bu durum, bazen muhtelif devirlerde muhtelif manâlarla kullanılan bir tabir için akla yakındır; fakat böyle bir manâ değişimine uğramamış tabirler hakkında bir takım güçlükler ortaya çıkmaktadır. Tirmizî'nin *Câmi'i*¹⁾nde, sık sık raslanan *hasen garîb* ve *hasen* in diğerleriyle birleşerek teşkil ettiği tabirler bunlar arasındadır. Hadislerin derecelerine delâlet etmek üzere onlara bir takım notlar ilâve etmek Tirmizî'nin âdetidir ve muhtelif yerlerde biz bunlara rastlarız. İbnu's-Salâh²⁾ın *Ulûmul-hadîs*'te de zikrettiği gibi "Ebû isâ et-Tirmizî'nin kitabı, *hasen* hadîse ait bilgi hususunda başlıca kaynaktır ve Tirmizî, onu *Câmi'*inde sık sık zikreden ve şöhrete ulaştıran kimsedir"³⁾. *Câmi'*in sonunda *hasen* tabiriyle neyi ifade ettiği hususunda bazı izahat vermekle beraber, *hasen*'in diğer kelime veya kelimelerle birleşerek teşkil ettiği tabirlerle ne kastettiğini açıklamamıştır. Tirmizî der ki : "Bu kitapta *hasen* hadîs olarak zikrettiklerimizle, kanaatimizce isnâdi *hasen* olan hadîsleri kastedtik; şâzz⁴⁾ olmyan, isnâdında şüpheli şahıslar bulunmayan ve aynı mealde sair

* Bu yazı, *Journal of Semitic Studies*, cilt 6, No.1, 1961 de yayımlanmıştır.

Bu yazıda kullanılan bazı kısaltmalar:

Bâ'is = el-Bâ'isu'l-hâsis, İbnü Kâsîr'in *Ihtisâr ulâmi'l-hadîs* isimli eserinin şerhi, Ahmed Muhammed Şakir, 2 nci baskı (Kahire 1370/1951).

E.I. = *Encyclopaedia of Islâm*, 5 cilt (Leiden 1913-38).

*E.I.*² = Aynı eserin halen devam eden yeni baskısı (1954-).

G.A.I. = C. Brockelmann, *Gesch. der arab. Litt.*, 2 cilt (Leiden 1943, 1949); Supplement, 3 cilt (Leiden 1937-42).

H.H. = Hâcî Halife, *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* cilt, 1, 2 (Leipzig 1835-7); cilt 3-7 (London 1842-58).

J.A. (IX) = Le Taqrîb de En-Nawawî, Tercüme ve notlarla M. Marçais, *Journal Asiatique*, seri IX, cilt XVI-XVIII.

J.A.O.S. = E.E. Salisbury, "Contributions from Original Sources to our Knowledge of the Science of Muslim Tradition", *Journal of the American Oriental Society*, (1862) s.60.

Kifâye = el-Hatîbu'l-Bağdadî, *Kitâbu'l-Kifâye fî ulmî'r-rivâye* (Haydarabat 1357/1938).

Ma'rîfe = el-Hâkim Ebû Abdulâh en-Naysâbüri, *Ma'rîfet ulûmi'l-hadîs*, neşr: Dr. Mu'azzam Huseyn (Kahire 1937).

Sarkis = Joseph Elian Sarkis, *Dictionnaire encyclopedique de bibliographie arabe* (Kahire 1930).

Tehzîb = İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 12 cilt (Haydarabad 1325-8/1907-10).

Taveth = Tâhir İbn Sâlih İbn Ahmed el-Cezâ'iri ed-Dımaşkî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Kahire 1328/1910).

Ulûm = Ebû Amr Osmân İbn Abdurrahmân İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, Zeynu'd-Din Abdurrahîm İbnu'l-Huseyn el-İrâkî'nin *et-Takyîd ve'l-İzâh* isimli şerhi ve Muhammed Râgîb et-Tabbâh el-Halebî'nin notlarıyla (Haleb 1350/1931.)

1 Tirmizî'nin *Câmi'i*, müslümanlar tarafından kabul edilen altı hadîs esrinden biridir. Tirmizî Ö.297/892 Krş. *G.A.L.* 1, 169, S.1, 267.

2 577-643/1181-1245. *G.A.L.* 1, 440-2, S.1, 610.

3 *Ulûm*, S.38.

4 Şâzz, mücerret, usûl ve kaideye uymayan manâsına gelir Muhtelif devirlerde muhtelif manâlarda kullanılmıştır. İbrahim İbn ebî Ablâ (Ö.152/769) ya göre "ulemânın şâzz (hâdisler) mı rivayet eden kimse pek çok şer rivayet etmiş olur" (*Kifâye* S.140). Şâfi'i (150-204/767-820) ye göre sika râvinin, diğer sika râvilerin rivayetüne muhalif rivayetidir (*Ma'rîfe*, S.119; *Kifâye*, S.141; *Ulûm*, S.83). Hâkim'in nazarında ise şâzz, sika râvinin, rivayetiyle diğer sikkatan teferrüd etmesi ve rivayet ettiği hadîsin diğer sikkât tarafından rivayet edilen hadîslerle desteklenmemesidir (*Ma'rîfe*, S.119). İbnu's-Salâh'a göre de râvilerin çeşitli derecelerine ait şâzz hadîs sınıfları vardır (*Ulûm*, 86) Tirmizî'nin kelimeyi kullanış tarzı, onun, şâzz hadîsleri sahih olarak kabul etmediğini gösterir, zira bu çeşit hadîsler, onun nazarında *hasen* hadîslerle nisbeten daha az itimâda şâyandırlar. Bazı şâzz çeşitlerinin makkul addedilmesi Tirmizî'den daha sonraki devirlere ait olsa gerektir. Onun hakkındaki görüşü Şâfi'inin yukarıda zikredilen görüşüne yaklaşmaktadır. Bu hususta daha fazla malumat için Bkz. *J.A.O.S.* VII, 110; *J.A.* (IX), XVII, 101; *Tevcih*, 220-2.

yönlerden rivayet edilen her hadîs bize göre *hasen* hadîstir" 5). Bunu, Tirmizî'nin sık sık rashiyağımız *garîb* tabiri hakkındaki sözleri takip eder. Tirmizî der ki:

Bu kitapta, bizim *garîb* olarak zikrettiğimiz hadisler, muhaddislere göre muhtelif yönlerden *garîb* addedilmiştir. Bir kısmı, yalnız bir isnâd zinciriyle rivayet edilen bir hadîsin *garîb* olduğunu söylemiş....bir kısmı sadece hadîste görülen bir ilâve sebebiyle hadîsin *garîb* olduğunu kabul etmiş - zira ilâve, hafıza bakımından tam bir itimad kazanmış olan kimselerden geldiği zaman sahih addedilir -.... bir kısmı da hadîsin, bir çok isnâd zincirleriyle rivayet edilmiş olmasına rağmen, isnâdın oluşu itibariyle *garîb* olduğunu ileri sürmüşlerdir 6).

Hadîşçiler, hadîsleri başlıca üç aslı gruba ayırmışlardır: 1 - *Sahîh*; 2 - *hasen*; 3 - *zayıf* veya *sakîm*. Biz burada bilhassa ikinci gurub üzerinde duracağız, fakat bazan da bunun birincisiyle meydana getirdiği birleşik şekillerini göreceğiz. Bu münasebetle *hasen* tabirinin bir veya daha fazla tabirlerle birleşmesi halinde, bazı muhtelif görüşler ortaya koyan bir pasajın tercümesini vereceğiz. Bu pasaj. Tâhir İbn Sâlih İbn Ahmed el-Cezâ'irî 7) nin *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Kahire 1328/1910) adlı kitabından alınmıştır. 1268/1851 de doğan ve 1338/1920 de ölen Cezâ'irî, hayatının büyük bir kısmını Şam'da geçirmiştir. Sarkis, onun tarafından yazılmış 24 kitap ve risale ismi zikreder. Aşağıda bir pasajı tercüme edilmiş olan bu eser, muhaddisler tarafından kullanılan hadîs istihlalarıyla ilgili geniş bir kitaptır. Orjinal olmamakla beraber meşhur otoritelerin sözlerini bir araya getirmesi bakımından büyük bir kıymeti haizdir. *Hasen* hadîsler hakkında bazı bölümleri ihtiva eder. Aşağıda başlığı ile beraber bir bölümün tercümesi verilmiştir:

Tirmizî'nin "Bu hadîs *hasen* *sahîh*'tir" sözü ile buna benzer ibarelerin mânası 8

Hâfiz Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî 9), *Kûtu'l-muğtazî* ismini verdiği Tirmizî'nin *Câmi'*ine dair tâlkinde şöyle der: 10): İbnu's-Salâh der ki: Tirmizî ve diğerleri tarafından kullanılan *hâzâ hadîsun hasenun sahîhun* (bu hadîs, *hasen* *sahîh*tir) ibaresinde bir mübhemiyet vardır; çünkü *hasen*, *sahîh*'e nisbetle kusurludur ve her ikisini bir hadîste birleştirmek, bu kusurun nefyi ile isbatını birleştirmek demektir. Mamafih bu, isnâdın durumu ile ilgilidir: Bir hadîs, isnâdlarından biri *hasen* diğeri *sahîh* iki yolla rivayet edilmişse bu hadîse *hasen sahîh* demek doğru olur; yâni bir isnâda nisbeten *hasen*, diğeri isnâda nisbeten de *sahîh*'tir; bununla beraber bazı kimselerin (159), onun *hasen*'le lûgat mânasını kastettiğini - ki nefsin meylettığı ve aklın reddetmediği bir mânâdır - fakat üzerinde durduğumuz istihlâh mânasını kastedmediğini söylemeleri reddedilemez 11) (İbnu's-Salâh'ın sözlerinin sonu).

İbn Dakîk el-İd 12) *el-Iktirâh* 13) ta der ki: ilk cevap, mahreçleri bir olduğu halde haklarında *hasen sahîh* tabiri kullanılan hadîslerle reddolunur. Tirmizî bazı yerlerde şöyle der: "Bu hadîs *hasen sahîh*'tir ve biz onu yalnız bu yönden (bu rivayer zinciri ile) biliyoruz". Benim bu suale verdiğim cevap, *hasen*'de *sahîh*'e nisbetle kusur bulunacağı kaydının şart koşulmaması

5 II,340.

6 Câmi'den yapılan bu iktibasta cümle aralarına konulan noktalar,terkedilen ibarelere delâlet etmek üzere kullanılmıştır.*Garîb* hakkında daha fazla malumat için Bkz.Ma'î-ife,S.94; *Ulâm*,S.229; *J.A.O.S.VII*,100,109; *J.A.(IX)*,XVII,112,XVIII,106, H.H.,IV,322; Tahânavî,S.1087;*Tevcih*,S.209.

7 *G.A.L. S.II.777,III,383*; Sarkis.688-91.

8 Pasaj,S.158-62 dedir.Tercümede 159 dan itibaren parantez içerisinde sahifelere işaret edilmiştir.

9 849-911/1445-1505.*G.A.L.II*,180,S.I,178

10 *G.A.L.S.I*,268.

11 *Ulâm*,S.44.Bu,Suyûtî'nin İbnu's-Salâh'tan yaptığı iktibasın sonudur.Cezâirî'nin Suyûtî'nin kitabından yapmış olduğu iktibas 35 inci sahifeyi ihtiva etmektedir.

12 Ö.702/1302.*G.A.L.II*.75,S.II.66.

13 Eserin tam ismi *el-Iktirâh fî beyâni'l-istihlâh'tır. G.A.L.II.75*.Onun sözleri,İrâkî'nin İbnu's-Salâh şerhinde ayrıca zikredilmiştir,S.44-6.

olmasıdır. Onda kusurun belirmesi veya onun kusurlu anlaşılması *hasen* lafzı üzerinde iktisarı sebebiyledir; yâni kusur, iktisar yönünden gelir, yoksa hakikatı ve zatı yönünden değildir ¹⁴). Bunun izahı ve mânâsının açıklanması icab ederse: Burada, râviler için, rivayetlerin kabulünü gerektiren bir takım sıfatlar vardır ve bu sıfatlar muhtelif derecelerde olup bazısı bazısına nisbetle daha üstün durumdadır. Meselâ, *teyakkuz*, *hıfz*, ve *ittân* gibi. *Sıdk* ve yalancılık töhmeti altında bulunmamak ¹⁵) gibi daha aşağı bir dercenin mevcudiyeti bunlardan daha yüksek bir derecenin mevcudiyetine münâfi değildir; meselâ *sıdk* ile *hıfz* gibi. Bu itibarla daha aşağı derecede bulunan bir sıfatın - ki bu *sıdk*tir-mevcudiyeti dolayısıyla hadîs *hasen*,daha yüksek derecede bulunan bir sıfatın mevcudiyeti ile de *sahîh*'tir. Bu sebeple her *sahîh*'in *hasen* olması gerektiği gibi halkın *sahîh* hadîsler hakkında ki "bu hadîs *hasendir*" sözünün de doğruluğunu teyid eder. Bu da mütekaddimûnun kelâmında mevcuttur. (İbn Dakîk'ın sözlerinin sonu).

Hâfız İmâdu'd-Dîn İbn Kesîr ¹⁶) der ki: Bu mesele aslında yanlış vazedilmiştir; çünkü, *husn* ve *sıhhat*'in bir hadîste birleşmesi *sahîh*'le *hasen* arasında mutavassıt bir mertebe teşkileder. Bu itibarla burada üç mertebe vardır: Birincisi *sahîh* olup diğerlerinin en yükseğidir; ikincisi en aşağı olan *hasen* mertebesidir: üçüncüsü ise her ikisinden de bir şeyler alan mertebedir. Diğerlerinden her birine noksan bir benzeyişi olan bu mertebe, halkın muz hakkında "onda tatlılık ve ekşilik vardır; bu tatlı ve ekşidir; o halde bu muzdur" dediği gibi kendisine mahsus ayrı bir hususiyete sahiptir. Bundan dolayı Tirmizî'nin *hasen sahîh* dediği mertebe, kendi nazarında *hasen*'den daha yüksek bir mertebedir ve onun, bir hadîs hakkındaki mahza sıhhat hükmü, *hasen*'le birlikte sıhhat hükmünden daha kuvvetlidir. Hâfız Ebu'l-Fadl el-İrâkî ¹⁷) İbnu's-Salâh'la ilgili nüketinde şöyle der: İbn Kesîr'in söyledikleri, delili olmıyan bir hükümden ibarettir ve Tirmizî'nin sözünden anlaşılın mânâdan çok uzaktır. İmâm Bedru'd-Dîn ez-Zerkeşî ¹⁸) ve Hâfız Ebu'l-Fadl ibn Hacer ¹⁹) yine İbnu's-Salâh'la ilgili nüketlerinde derler ki: Bu, üçüncü kısmın ispatını gerektirir ve aynı görüşe sâhip başka bir kimse yoktur. Zerkeşî'nin ibaresi, umumî görüşe aykırıdır. Aynı zamanda bu görüş, Tirmizî'nin kitabında çok az *sahîh* hadîsin mevcut olmasını gerektirir; zira Tirmizî, *hâzâ sahîhun* "bu sahîhtir" ibaresini kitabında çok az kullanmaktadır. Bununla beraber onun, sıhhat ve husn ile tavsif ettiği hadîslerin çoğu Buhârî ve Muslim'in kitaplarında mevcuttur. Keza Şeyh Sirâcu'd-Dîn el-Bulkînî ²⁰) de *Mahâsinu'l-İstılâh*'ta bu cevap üzerinde durulması gerektiğini söylemiş, fakat İmâm Şemsu'd-Dîn el-Cezerî ²¹) ise *el-Hidâye*'de, Tirmizî'nin *sahîh hasen* tabiriyle *sahîh* ve *hasen*'in birleşimini ifade ettiğini ve *sahîh*'in dînunda olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.

Zerkeşî der ki: Bu şüphenin izalesi maksadiyle benim de fikrimi soracak olursanız derim ki: Tirmizî'nin, *hasen sahîh* sözlerini bu hususî surette ve müteradif olarak ve nâdiren kullanmış

14 Ona göre Tirmizî'nin biraz önce verilen *hasen* tanımı, onun yalnız başına kullanıldığı zamanki mânâsına uygundur, yoksa bu tanım *hasenin* başka tabirlerle birleşimine uymaz.

15 Ademu't-tohme bi'l-kizbi. *Ulûm*, S.133 râvilerin en yüksek tipleri arasında *mutkîn* ve *hâfız*'ı, ikinci derecede de *sâdik* ve *mahalluhû es-sıdku* tabirlerini zikreder.

16 701-74/1301-73. *G.A.L.* II, 60, S. II, 48. *Ulûm*'un, *İhtisâr ulûmi'l-hadis* isimli bir muhtasarını yazmış ve bu kitap, Ahmed Muhammed Şakir'in *el-Bâ'isu'l-hasîs adu* altındaki şerhiyle basılmıştır (2 nci baskı, Kahire). Kitabın tabii tarihi yoktur, fakat önsöz 1370/1951 tarihini taşır. 47 nci sahifede İbn Dakîk tarafından zikredilen sözlerin hülâsası bulunmaktadır.

17 Ö.806/1404. *G.A.L.* II, 77, S. II, 69. Onun *et-Takyîd ve'l-fzâh* adlı İbnu's-Salâh şerhi, *Ulûm*'un Halep baskısında neşredilmiştir. Yukarıdaki ibare 47 nci sahifede geçmektedir.

18 745-94/1344-92. *G.A.L.* II, 112, S. II, 108.

19 773-852/1373-1448. *G.A.L.* II, 80, S. II, 72.

20 724-805/1324-1403. *G.A.L.* II, 114, S. II, 110. Zikredilen kitap için Bkz. *G.A.L.* I, 441, S. I, 611.

21 751-833/1350-1429. *G.A.L.* II, 257, S. II, 274. *G.A.L.* II, 260, S. II 277, No.13 kitabın ismini *el-Hidâye ilâ ma'âlimi (ilmi)'r-rivâye*, H.H.VI, 473 ise *Hidâye ilâ ulûmi'r-rivâye* olarak verirler

22 Onu sık sık kullanır.

olması, onun, muhtemelen câiz olduğuna delâlet eder; nitekim bazı kimseler de *hasen*'i *sahih* sınıfına dercedenlerin görüşlerine uygun olarak onu sıhhatle tavsif etmişler ve *sahih*'le birlikte müştereken kullanmışlardır. Fakat iki hal ve zaman itibariyle bir tek isnâdda her ikisinin de gerçek manâlarını kasdetmiş olabilir; bu takdirde onun, önce bu hadisi doğruluk ve itimada şayan olmak bakımından şöhrete erişmiş, veya bu haller mevcut olmakla beraber henüz tanınmamış (mestûr) ²³ bir kimseden işitmiş olması, sonra bu şahsın başka bir zamanda adalet bakımından daha yüksek bir mertebeye ulaşması, bilâhère Tirmizî veya başka bir kimsenin, bu şahıstan o hadisi tekrar işitmiş olması mümkündür. Muhtelif kimselerden rivayet edildiğine göre Tirmizî, bir tek hadisi bir kimseden müteaddit defalar işitmiştir. Bu ihtimal uzak olsa bile, söylenene benzemektedir. Şu da ihtimal dahilindedir ki Tirmizî, kendi re'yini *hasen*, başkalarının re'yini de *sahih* olarak ifade etmiştir, veya bunun aksi de olabilir. Bu halde hadis, *hasen*'in en yüksek, *sahih*'in de ilk mertebesinde ve Tirmizî, her iki tabiri iki re'ye atfen birleştirmiştir. Tirmizî'nin bu mevzudaki tasarrufu üzerinde durursak her halde onun maksadına güvenebiliriz. Zerkeşi'nin sözlerinin sonu; bunların bir kısmı Ca'beri ²⁴ den alınmış olup *Muhtasar*'ında Tirmizî'nin *hasen sahih* sözünün iki sened veya iki re'y itibariyle olduğunu söylemiş bulunmaktadır.

Hâfız İbn Hacer *en-Nukat* ²⁵ ında der ki: Müteahhurûndan bazıları, bu müphemiyetin esasını, hadis imamlarının nazarında râvilerin hallerine nisbetle hadise taalluk eden iki vasfın doğruluğuna matuf olarak cevaplandırmışlardır. Meselâ onlar arasında, hadis imamlarının bir kısmına göre hadisi *sahih*, diğer bir kısmına göre de hadisi *hasen* olan bir kimse varsa, o kimsenin hadislerinde bu ibare kullanılmıştır. Fakat şu görüşü de ileri sürmek mümkündür: Eğer Tirmizinin maksadı bu olsa idi birleşime atfen değil kendi görüşüne atfen bir *vâv* kullanır ve *hasen ve sahih* derdi. Sonra akla gelen diğer bir husus da Tirmizî'nin, başkalarına nisbetle bir hadis hakkında hüküm vermesidir ki bu cevaba aykırı düşer. Keza Tirmizî'nin iki vasfı birleştirdiği hadisler, hiç kimsenin ihtilâf etmediği hususları ihtiva ediyorsa bu da cevaba muhalif olur; fakat bu cevap kabul edilse idi, Tirmizî'nin maksadına diğerlerine nisbeten daha uygun olurdu: bence bu akla daha yakındır ve herhangi bir itiraza cevap vermek de mümkündür Tirmizî'nin maksadının isnâd ve hüküm olmak üzere iki ayrı vasma istinad ettiği söylenirse *hasen* sözünün isnâd yönünden, *sahih* sözünün de hüküm yönünden kullanıldığı anlaşılır ve makbul cinsinden olması dolayısıyla de ona sıhhat vasfının itlakı caiz olur. Bu görüş, *hasen*'i *sahih*'ten ayırt etmeyen ve her ikisine de *sahih* ismini itlak eden görüşün aynidir; fakat daha önce de zikrettiğimiz gibi, Tirmizî'nin isnâdı *sahih* olan hadisler hakkında bu hükmü vermiş olması, bu görüşe cevap teşkil eder. Müteahhurûndan bazıları Tirmizî'nin *hasen*'i iki nevi arasını ayırt edenlerin görüşüne uygun olarak kullandığını ileri sürmüşlerdir, çünkü *hasen*'in râvileri, *sahih*'in râvilerine nisbetle daha aşağı derecededirler. *Sahih*'i ise Tirmizî, iki nevi arasını ayırt etmeyenlerin görüşüne olarak kullanmıştır. Fakat bu görüş de yukarıda zikrettiğimiz hususlarla reddolunur. Temas ettiğim kimselerden biri, iki kelimenin, Tirmizî'nin nazarında, müteradif olduğu görüşünü uygun tercih etmiştir. Bu görüşe göre ikinci kelimenin hemen birincisinin arkasından gelmesi, onu teyid maksadına dayanır. Nitekim *Sahih sâbit*, *ceyyid kavi* ve buna benzer bazı tabirler kullanılmıştır. Fakat bunlar da kaideye aykırı düşebilir, çünkü asıl manâ yerine tekit manâsını almak uygun görülmemektedir; diğer taraftan asıl prensip, te'kidin yokluğunu istilzamdır. Bununla beraber, bazan aynı görüşe delâlet eden bir ifade ile bu muhalefet zâil olmaktadır.

23 İtimada şayan görünürse de kat'i olarak tanınmamış kimseler hakkında kullanılır. Bu hususta Bkz. *Ulâm*, S.121; *J.A.*(IX), XVII,135; *Bâ'is*, S.107.

24 640-732/1242/1333. *G.A.L.II*.132, S.II,134. Bu *Muhtasar*'ı tayin edemedim. H.H. ona ait üç *muhtasar* zikreder Bkz. I,268, V,476; VI,176.

25 Bu eser, onun *en-Nukatü'z-zirâf alâ'l-atrâf*'i olabilir; Bkz. *G.A.L.S.II*,75, No.77.

Meselâ ed-Dârakutnî²⁶⁾ ve daha bazı kimselerin “bu hadis *sahîh sâbit*’tir” ibaresini kullandıklarını görüyoruz. Netice itibarile en kuvvetli cevap İbn Dakîk el-îd tarafından verilen cevaptır. Hâfız İbn Hacer’in en-Nukattaki sözlerinin sonu.

İbn Hacer, *en-Nuhba*²⁷⁾ şerhinde der ki: *Sahîh* ve *hasen*, bir tek vasf üzerinde birleştiği zaman, hadîsin râvisi hakkında müctehidin zihninde hâsıl olan tereddüt, onda, sıhhati gerek-tiren şartların mevcut olup olmadığıdır; fakat bu râvinin, rivayetinde teferrüd etmesi halinde hasıl olur. Hadîs imamlarının râvi üzerindeki bu tereddüdü, müctehidin, onu iki vasıftan birisiyle tavsif etmesine mani olur ve bu halde isnâdın bazılarına göre *hasen* bazılarına göre de *sahîh* olduğu söylenir. Ancak burada *hasen ev sahîh* (=hasen yahut *sahîh*) demek lâzım gelirken tereddüt harfi olan *ev* kaldırılır; nitekim bazan atf harflerinin kaldırılması da bunun bir benzeridir²⁸⁾. Bu itibarla *hasen sahîh* denilen haber, *sahîh* denilen habere nisbetle daha aşağı mertebededir; çünkü kesin bir ifade, tereddüt ifadesinden daha kuvvetlidir. Bu cevap, isnâdın teferrüdü halindedir. Eğer teferrüd hâsıl olmazsa, iki vasfın bir hadîse beraberce itlakı, biri *sahîh* diğeri *hasen* iki isnâd itibariyle olur. Buna göre, hakkında *hasen sahîh* denilen haber,, sadece *sahîh* denilen ve yalnız bir râvi tarafından rivayet edilen haberden üstün olur, çünkü rivayet zincirinin çokluğu, hadîsi kuvvetlendirir²⁹⁾. Eğer, “Tirmizî, birden fazla isnâdla rivayet edilmesini *hasen*’in şartı olarak tasrih etmiştir, o halde nasıl olur da bazı hadîsler hakkında, *hasen garîb* biz onu yalnız bu isnâdla biliyoruz, diyebilir» denilirse, buna verilecek cevap şudur: Tirmizî, *hasen*’in mutlak bir tarifini vermemiş, sadece kitabında bulunan hususî bir nev’i tarif etmiştir; bu da başka sıfatı olmayın bir tabirdir. Halbuki Tirmizî, bazı hadîsler hakkında *hasen*, bazıları hakkında *sahîh*, bazıları hakkında da *garîb*, *hasen sahîh*, *hasen garîb*, *sahîh garîb*, *hasen sahîh garîb* gibi tabirler kullanmıştır. Onun tarifi ise, yalnız ilk tabir hakkında vâkî olmuştur. Kitabının sonlarındaki ifadesi buna delâlet etmektedir: “Kitabımızda, *hadîsun hasenun* dediğimiz haberle, isnâdı bize göre *hasen* olan haberi kasedtik. Râvisi kizb ile itham olunmayan, muhtelif yönlerden rivayet edilen ve şazz olmayın bütün hadîsler bize göre *hasen* hadîstir”³⁰⁾ Bu ibareden de anlaşılıyor ki, onun tarifini verdiği tabir *hasen* tabiridir. Fakat haklarında *hasen sahîh*, *hasen garîb*, yahutta *hasen*, *sahîh garîb* dediği haberler, yalnızca *sahîh* veya yalnızca *garîb* olarak tavsif ettiği diğeri haberler gibi tarife girmemiştir. Her halde bu sonuncuları, (*sahîh* ve *garîbi*) hadîs imamları arasında meşhur olmaları dolayısıyla terk etmiş ve kitabında ya vâzih olmadığı için yahutta yeni bir tabir olduğu için, yalnızca, hakkında *hasen* tabirini kullandığı haberin tarifiyle iktifa etmiştir. Bu sebeble Tirmizî “bize göre” kaydını koymuş, el Hattâbî³¹⁾-nin yaptığı gibi, muhaddislere atfetmemiştir. Bu ifade ile bahsin uzamasına sebep olan ve asıl maksadı açıklamaktan uzak bulunan beyanların çoğuna mani olmuştur. Hamd, öğreten ve ilham eden Allaha mahsustur.

Derim ki³²⁾: Bu meselenin iki izah tarzı daha vardır. Biri *hasen lizâtihi* ile *sahîh ligayrihi*’yi ifade eder³³⁾; diğeri ise isnâdına atfen *hasen* ve *sahîhi* ifade eder; yâni bu mevzuda gelenlerin

26 306-85/918-95. *G.A.L.* I, 173, S.I, 275.

27 *Nuhbetü’l-fiker ft mustaldh ehli’l-eser.* krş. *G.A.L.* I, 441, S. I, 611.

28 İbn Hacer’in s. 112 de bu mevzudaki sözleriyle karşılaştırınız.

29 İbn Hacer’in buradaki ifadeleriyle İbn Kesir’inkiler arasında fark vardır (Bkz.S. 111). İbn Hacer, eğer bir râvi varsa ve tabirlerin birleşimi hangisinin tatbik edileceğini açıklamıyorsa *hasen sahîh*’i *sahîh*’in dönünde sayar. Birden fazla isnâd bulunduğu zaman da, iki tabirin birleşiminin, yalnız tek râvisi olan bir hadîs hakkında kullanılmış olan *sahîh*’ten daha yüksek bir sınıfa delâlet ettiğini ile sürer.

30 Tirmizî’nin S. 109 dâki ibaresiyle karşılaştırınız.

31 Ö.386/996 yahut 388/998, *G.A.L.* I, 174, S. I, 275.

32 Muhtelif kaynaklardan nakiller yapıktan sonra Suyûtî, kendi görüşünü zikretmektedir.

33 Abdü’l-Hakk ed-Dihlevî (958-1052/1551-1642) Bkz. *G.A.L.S.* II, 603; J.A.O.S. VII, 100 de zikredildiğine göre *sahîh lizâtihi*, en yüksek derecede *sahîh* olan hadîsler hakkında kullanılmıştır. *sahîh ligayrihi* ise bazı bakımlardan kusurlu olan hadîslerdir. fakat bu kusur, hadîsin başka isnâd zincirleriyle desteklenmesiyle zail olur. *Hasen lizâtihi* ve *hasen ligayrihi* için Bkz.S. 115-116

en sahihidir; çünkü *hasen* de olsa *zayıf* da olsa - bununla zayıflık bakımından en azı ve en müreccahı kastedilmiştir - "bu babta gelenlerin en sahihi şudur" ibaresi kullanılmıştır. Diğer taraftan Tirmizi, bu tabiri ilk kullanan kimse olmamıştır. İbnu's-Salâh³⁴)ın, *Muhtasar*'ından başka eserlerinde, ez-Zerkeşi ve İbn Hacer'in *Nuket*'lerinde naklettikleri gibi, Tirmizi'nin şeyhi el-Buhârî, bu tabiri kullanmak bakımından Tirmizi'ye tekaddüm etmiştir. Zerkeşi der ki: Bu mesele, Tirmizi'nin sözlerinde aynen görülmektedir: "Bu *hasen garib* hadîstir", çünkü, *hasen*'in şartı, başka rivayet isnâdlarıyla de bilinmesidir; halbuki *garib*, râvisi teferrüd eden haberdir ve aralarında bir aykırılık vardır. Bu meseleye de şu cevap verilir: *Garib* iki kısımdan ibarettir: Bir haber ya metin yönünden *garibtir*, ya da isnâd yönünden *garib* tir. Burada kastedilen manâ ikincisidir; çünkü, *garibin* bu kısmı, bir kısım sahabeden bilinmektedir, ancak bazıları, sahabeden yaptıkları rivayetlerinde teferrüd etmişlerdir. Bu bakımdan metin yönünden *hasen* olmakla beraber isnâd yönünden *garibtir*; çünkü bir kişi tarafından rivayet edilmiştir. Bu manâda *garib* ile *hasen* arasında, *garibin* *hasene* aykırı olan diğer manâları hilâfına, bir aykırılık yoktur. *Kûtu'l-muğtazi*'den naklolunan ibarelerin sonu.

Allâme Takıyü'd-Din İbn Teymiye³⁵) den bu ve buna taallük eden meseleler hakkında sorulduğu zaman şu cevabı vermiştir: *Garib* yalnız bir rivayet isnâdıyla bilinen haberdir, bazan *sahih* olur: meselâ ameller niyetlere göredir³⁶) "velâ'm satulması ve hibe edilmesi hakkında Hazreti Peygamberin nehyi³⁷) ve Hazreti Peygamber Mekke'ye girdiği zaman başında miğfer vardı³⁸) gibi hadîsler, Buhârî ve Muslim'de bulunan sahih hadîslerdendir ve muhaddislere göre *garibtirler*. Birinci hadîs, yalnız Yahyâ İbn Sa'id el-Ensâri³⁹) tarafından Muhammed İbn İbrâhîm et-Teymi⁴⁰) den nakledilmiş, et-Teymi Alkama İbn Vakkâs el-Leysi⁴¹) den, el-Leysi de Omer İbnu'l-Hattâb⁴²) tan rivayet etmişlerdir. İkincisi yalnız Abdullah İbn Dînâr⁴³) in abdullah İbn Omer⁴⁴) den; üçüncüsü de Mâlik⁴⁵) in Zuhri⁴⁶) den, onun da Enes⁴⁷) ten rivayetleriyle tesbit edilmiştir; fakat *garib* hadîslerin çoğu zayıftır. Tirmizi'nin ıstılâhında *hasene* gelince, bu da iki yönden rivayet edilen hadîstir: Râvileri arasında kizb ile müttehem bir kimsenin bulunmaması; sahih hadîslere aykırı, şazz olmaması. Bunlar, Tirmizi'nin *hasen* hakkında koymuş olduğu şartlardır. Fakat bazı kimseler, onun *hasen* ismini verdiği haberlerin bu tavsife uymadığını söylemişlerdir. Meselâ, haklarında *hasen garib* tabirini kullandığı hadîsler bunlardandır ve yalnız bir tek isnâdla rivayet edilmişlerdir. Tirmizi bunlara da *hasen* demiştir. Bu mesele de şu şekilde cevaplandırılabilir: Bazen bir tek tâbi'iden rivayet olunduğu için *garibtir*, fakat ondan, iki rivayet zinciri ile naklolunduğu zaman, menşe itibariyle *garib* olsa bile, bu şahıstan çıkan yolların teaddüdü ile *hasen* olur. *Sahih hasen garib* de böyledir; bazan *sahih garib* bir isnâdla rivayet edilir; sonra ilk râviden sahih bir isnâdla ve ayrıca başka bir isnâdla rivayet edilir ve bu rivayetle *hasen* olur. Bununla

34 *Ulûm*, S.38 (Krş. *Bâ'is*, S.63), İbnu's-Salâh, Tirmizi'den önce *hasen*'i arasına kullananlar arasında Ahmed İbn Hanbel ve Buhârî'yi zikreder. Fakat buradaki atf, muhtemelen, Tirmizi'den önce *Hasen garibi* kullanmış olan kimselerle ilgilidir.

35 661-728/1263-1328. *G.A.L.* II, 125. S. II, 119.

36 Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, I; Muslim, *İmâre*, 155.

37 Buhârî, *İtk*, 10; Muslim, *İtk*, 17.

38 Buhârî, *Magâzi*, 48.

39 Ö. 144/761 yahut 146. *Tehzib*, XI, 221.

40 Ö. 119/737, yahut 120 veya 121, *Tehzib*, IX, 5.

41 Ö. Abdu'l-Melik'in hilâfeti sıralarında. (65-86/685-705) *Tehzib*, VII, 280.

42 İkinci halife, 23/644 senelerinde şehit edilmiştir. *E.I.III*.982.

43 Ö. 127/744. *Tehzib*, V, 201.

44 Ö. 73/693. *E. I*², I, 53.

45 Ö. 179/795 *E. I*. III. 205; *G.A.L.* I, 184, s. I, 297

46 Ö. 124/742. *E. I*. IV, 1239.

47 Ö. 91-93/709-11. *E. I*² I, 482. *Ulûm*, S. 84 bu üç hadîsi şazz bölümünde zikreder, Krş. S.109, Not 4.

beraber aslında *sahih garib*dir. Çünkü *hasen*, isnâdı teaddüt eden ve kizb ile müttehem bir râvisi olmıyan haberdır. Eğer her iki isnâdla *sahih* olursa, haber mahza *sahih* olur. Eğer iki isnâdtan birinin sıhhati bilinmiyorsa bu haber *hasendir*; bazen isnâdı *garib* olur ve hadîs yalnız bu isnâdla bilinir ki bu da metin itibariyle *hasen* olur çünkü iki isnâdle rivayet edilmiştir. Bu sebeple “bâb içinde fulân ve fulândan rivayetler vardır” denir ki isnâd bakımından *garib* olsa bile, metnin *hasen* olduğunu ortaya koyan manâ için şahid var demektir. Bununla beraber “bu *sahih*dir” denildiği zaman, *sahih* bir isnâdla sâbit olmuş ve *hasen* bir isnâdla rivayet edilmiş olur. Böylece haberde *sahih* ve *hasen* birleşmiş demektir; bu yönden haber *garib* olur ve bu isnâdla değil ancak bu yönden bilinir ve bu yönden *sahih* ise *sahih garib* olur. Bunda her hangi bir şüphe bahis mevzuu değildir; şüphe ancak *hasenle garibin* birleşiminde görülür. Biraz önce de zikredildiği gibi *hasen garib* olur. Bu izahat, ciddi ve dikkatli olan kimseler için kâfidir.

NETİCE

Yukarıda tercümesi verilen pasaj, kısmen Suyûti'nin Tirmizî şerhi olan *Kâtû'i-muğtezî'* den alınmış, bunu, İbn Teymiye'den, çok kısa olarak nakledilen ibareler takip etmiştir. Suyûti tarafından verilen nakiller ve İbn Teymiye tarafından yapılan beyanlar göstermiştir ki hadîsle ilgili olarak kullanılan bazı tabirlerin izahında, birbirine zıt tabirlerin birleşmiş olmalarından dolayı bir takım güçlükler zuhur etmektedir. Bu güçlükler, diğerleri üzerine yaptığı tesirin aynini, *sahih garibe* yapmamıştır. *Sahih hadîs*, hepsi güvenilir kimselerden müteşekkil ve muttasıl isnâdı olan hadîslerdir. *Garib hadîs* ise, her hangi bir devrede veya devrelerde, bir tek şahıstan gelen yahut bir ravî tarafından rivayet edilen ve fakat başka her hangi birisi tarafından teyid edilmeyen haberlerdir. Tabir, ya metne ya da isnâda tatbik edilebilir. Eğer bütün râviler en yüksek otoritelerden müteşekkil ise *garibin* bu nev'i yine *sahih*dir ve iki tabir arasında asli hiçbir zıtlık yoktur. Her ikisinin de bir yerde birleşmiş olmaları gayet tabiidir.

Sahih garibin izahı mümkün olsa bile, Tirmizî tarafından sık sık kullanılan *hasen garibi* veya nâdiren kullanılan *garib hasen* izah etmek o kadar kolay görülmemektedir. İbnu's-Salâh, Hattâbî'nin *hasen* hakkındaki tarifini şöyle verir: “*Hasen*, menşe'i bilinen ve râvileri meşhur olan haberdır. Birçok ulemâ tarafından kabul edilen ve bütün fukahâ' tarafından kullanılan ekserî hadîsin medarıdır”⁴⁸). İbnu's-Salâh, Tirmizî'nin baş taraflarda verdiği ifadesini zikreder (S.)⁴⁹ ve bunu müteakıb bazı müteahhürinin (el-İrâkî tarafından Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cavzî olduğu açıklanmıştır)⁵⁰ *hasen* nev'inin cüz'i bir zafiyeti ihtiva ettiğini ve onlarla amel edilebileceğini söylediklerini nakleder⁵¹) Fakat Tirmizî ile Hattâbî'nin *sahih* ve *hasen* arasını tam bir şekilde ayırmadıklarını söylemek suretiyle ikna olmadığını belirtir. Bu itibarla *hasenin* iki nev'i olduğuna işaret eder: 1-İsnâdı, ehliyeti tahakkuk etmemiş mestûr kimselerden olan fakat gafil olmıyan yahut rivayetlerinde fazla hata yapmayan, yahutta hadîste kizb ile müttehem olmıyan râvilerden müteşekkil ve aynı zamanda metnin aynisi bir veya daha fazla isnâd zincirile rivayet edilen hadîsler; 2) Râvileri, doğruluk ve itimad bakımından meşhur olan fakat hafıza ve itkan bakımından daha aşağı olmaları dolayısıyla *sahih* hadîslerin râvileri derecesine ulaşmıyan, bununla beraber teferrüd ettikleri zaman hadîsleri reddedilen kimselerin derecelerinden yüksek olan hadîsler. Bunlar aynı zamanda zayıf da değillerdir. İbnu' s-Salâh, birinci şıkta bulunan evsafi haiz hadîslerin Tirmizî'nin, ikincilerin ise Hattâbî'nin tarifine uyduğunu zikreder⁵²).

48 *Ulûm*, S. 30.49 *Ulûm*, S. 31.50 510-97/1116-1200. *G.A.L.* I, 659, S. I, 914.51 *Ulûm*, S. 32.52 *Ulûm*, S. 32-4.

Hasen lizâtihi ile *hasen ligayrihi* arasında bir ayırım yapılmıştır. "Haddizatında iyi" şeklinde tercüme edilebilen birincisi, zayıflığı ve bozukluğu olmayan, doğru ve güvenilir olarak tanınan kimselerden müteşekkil bir isnâda sâhip ve fakat *sahîh* hadislerin râvileri kadar tam sıhhati bulunmayan bir nevidir. İkincisi ise, -hakkında *hasen* olması ârızidir de denilebilir - eğer tek rivayetten ibaretse tam bir itimat telkin etmiyen, fakat başka isnâdlarla da rivayet edilmişse güvenilebilen bir nevidir⁵³). *Hasen garîb* tabirinin *hasen lizâtihi* nev'inden hadislere atfedilmesi icab ettiği tasavvur edilebilirdi; fakat bu mevzuda tatmin edici bir hükme varmak için *hasen garîb* veya *garîb hasen* denilen bütün hadislerin çıkartılıp tetkik edilmesi icab ederdi. İbn Hacer, İbn Dakîk el-îd'i takiben, Tirmizi'nin *hasen* hakkındaki tarifinin, kelimenin tek başına kullanıldığı zaman ona uyduğunu, fakat diğer tabirlerle birleştiği zaman ona uymadığını delil göstererek izah etmekten kaçınmıştır⁵⁴). Zerkeşiye göre *hasen garîb*ten maksat hadisin metin itibarile *hasen*, isnâd itibarile *garîb* olmasıdır⁵⁵). Bu, mümkün bir izah tarzıdır, çünkü metin veya metne benzeyen şeyler, diğer rivayet zincirleriyle bilindiği halde, onu *garîb* olarak sınıflandıran şey, bilhassa isnâd olabilir. İbn Teymiye, bunun bazı kereler böyle olduğunu kabul eder ve bazan isnâdın bir merhalesinde *hasen* olabileceğini söyler⁵⁶). Abdu'l Hakk ise bir zincirle *garîb*, diğer birisiyle *hasen* olabileceğine işaret eder⁵⁷).

Hasen Sahîhin ifade ettiği manâlar üzerinde bazı ihtilâflar varsa da umumiyetle fazla bir güçlük arzuetmez. Yaygın olan izah şekli, onun, isnâdı *hasen* olan fakat bir başka *sahîh* isnâdla takviye edilen bir nevi olmasıdır. İbnü's-Salâh bu izahatı verir; ancak burada *hasenin* istilah manâsiyle değil, alelâde "iyi" manâsında kullanıldığını ileri süren kimselerin görüşlerini kabule meyyal bir izahla onu tavsif eder⁵⁸). *Hasen sahîhi* izah bâbında başka gayretler de vardır. İbn Kesîr, bunun, *sahîhle* *hasen* arasında mutavassıt bir sınıf teşkil ettiğini söyler, fakat onun bu sözleri, her hangi bir delil olmadığını söyleyen İrâkî tarafından reddedilir⁵⁹). Zerkeşi, *hasen* ve *sahîhin* müteradif olduklarına, böyle hadislerin muhtelif zamanlarda, önce bazı râvilerin ehliyetlerinin en yüksek derecede olduğunu bilinmediği, daha sonra da bunlar bilindiği zamanlarda işitilmiş olacağına işaret eder⁶⁰); fakat meselenin tam bir izahını vermez. Başkalarının *sahîh* dediğine Tirmizi'nin *hasen*, yahutta bunun aksi, yâni başkalarının *hasen* dediğine Tirmizi'nin *sahîh* diyebileceğini ve bu suretle her iki tabirin de aynı hadis için kulanıldığını söyleyerek başka yönden de izah etmeye çalışır⁶¹). Bu tahminin biraz doğru olması mümkündür. İbn Hacer, iki tabir arasındaki *ve* edatının terki ile izah edilebilen bu son görüşü kabul etmiye meyyaldir⁶²) fakat bunu söylemesine ve diğer bazı görüşleri tenkid edip öbürünü takip etmesine rağmen yine de en kuvvetli görüşün İbn Dakîk'in görüşü olduğunu beyan eder. İbn Dakîkî'l-îd⁶³), muhtelif evsafın râviler arasında birleşebileceğini, bazıların diğerlerinden daha yüksek olabileceğini, *hasen* ve *sahîh* in muhtelif evsafa ait bulunduğunu, çünkü daha aşağı derecedeki bir vasfın mevcudiyetinin daha yüksek derecedeki bir vasıfla aynı anda bulunmasına zıt olmayacağını ileri sürer. Keza ona göre, teyakkuz, kuvvetli hafıza, kusurdan âri olmak gibi vasıflar

53 Krş. *J.A.O.S.* VII, 100; *J.A.* (IX), XVI, 499, 502; *Tıveh*, S. 147 ve yukarıda (S. 113, Not 33) geçen ibareler. *J.A.* (IX) *hasen bigayrihi* kullanır.

54 Bkz. S. 111, 113.

55 Bkz. S. 114.

56 Bkz. S. 114.

57 *J.A.O.S.* VII, 101.

58 *Ulâm*, S. 44

59 Krş. *Ulâm*, S. 47; *Bâ'is*, S. 47 ve yukarıda geçen ibareler (S. 111), burada İbn Kesîr'in sözleri izahlı ilâve ile verilmiştir.

60 Bkz. S. 111.

61 Bkz. S. 112.

62 Bkz. S. 112.

63 Bkz. S. 110 ve 113.

en yüksek dereceyi teşkil ederler. Halbuki doğruluk, kizb töhmetinden uzak olmak yukarıki vasıflara nisbeten daha aşağı derecelerdir. Bu itibarla, doğruluk vasfını haiz bir kimseye atfen bir hadîse *hasen*, kusurdan âri bir vasfın sâhibine atfen de *sahîh* denebilir, zira her bir râvisi en yüksek derecede olmıyan bir isnâda muhtelif derecelerdeki kimselere atıf yapacaktır. Delilinin, her *sahîh* hadîsin *hasen* olması keyfiyetiyle teyid edildiğini, çünkü mütekaddimünun *sahîh* hadîs hakkında “bu hadîs *hasendir*” dediğini söyler. Bununla beraber *hasenin* böyle bir ifadede istilâh olarak kullanılmadan önce alelâde bir “iyi” manâsıyla kullanılıp kullanılmadığı tereddüde yol açar. İbn Hacer aynı şekilde, *hasen sahîhin* *hasen* veya *sahîh* manâsında olması ihtimalini münakaşa eder, fakat mahiyeti muayyen olmıyan evsafı tek bir isnâdla rivayet edilmişse bunu caiz görür. Diğer taraftan, *hasen sahîhin*, biri *hasen* diğeri *sahîh* iki isnâda tetabuk ettiği şeklindeki daha umumî bir görüşe de varır. ⁶⁴⁾

Tirmizî aynı şekilde *hasen sahîh garîb*, *hasen garîb sahîh*, *sahîh hasen garîb* ve *garîb hasen sahîh* tabirlerini de kullanır. Bunlar hakkında fazla bir izah tarzı bulmak imkânı hasıl olmamıştır. İbn Hacer, muhaddisler arasında meşhur olmaları dolayısıyla Tirmizî'nin bunları izah etmediğini hayret verici bir şekilde ileri sürer ⁶⁵⁾. İbn Teymiye'nin söylediğine göre, *sahîh hasen garîb*, bazan *sahîh garîb* bir isnâdla, sonra da en evvelki râviden *sahîh* bir isnâdla ve bir başkasıyla rivayet edilmiş ve böylece önce *sahîh garîb* olan haber sonra *hasen* olmuştur ⁶⁶⁾. Bu izah tarzı akla yakındır; fakat diğer üç grubun da böyle bir izaha ihtiyacı vardır. Bunlar ayrı bir manâda mı kullanılmışlardır, yoksa muhtelif nevilere mi delâlet ederler, belli değildir.

Ulûmu'l-hadîs'i, hadîs ilminin çeşitli branşlarında klasik bir eser olarak şöret kazanmış olan İbnu's-Salâh, *hasen sahîhi* izah etmeğe çalışır ⁶⁷⁾ fakat, *hasen garîb* yahut *hasen sahîh garîb* yahutta yukarıda zikredilen diğer tabirlerin her hangi bir birleşimi hakkında hiçbir şey söylemez. Onun, böyle tabirleri hiç zikretmeden bırakması hayret vericidir; çünkü kitabı, hadîse ait bütün meselelerle sıkı bir şekilde ilgilenir ve normal olarak İbnu's-Salâh, umumiyetle bu gibi şöret kazanmış tabirleri terketmemiştir. Yalnız şuna işaret edebiliriz ki o, bu mevzuda verecek bir izahata sâhip değildir ve bu tabirleri, bu sebeple zikretmeden bırakmıştır. Bunları öğrenmek hususunda muvaffak olamamış değildir; zira Tirmizî'nin eserlerini çok iyi bilmektedir. Keza daha evvel gelen Hâkim ⁶⁸⁾ de Tirmizî'nin eserlerini gayet iyi bilmekle beraber tabirlerini münakaşa etmemiştir ⁶⁹⁾. Bu hususta bazı haberlerin, el-Hatîb el-Bağdadî ⁷⁰⁾ nin *el-Kifâye fi ulmi'r-rivâye* isimli kitabından gelmesi ümid edilirdi; fakat o da bir kısım istilâhlar üzerinde durmakla beraber *hasen* hadîs nevelerini zikretmemiştir. Tirmizî'nin, kullanmış olduğu bütün tabirleri izah etmemesi bir talihsizlik olduğu gibi, onlar hakkında son zamanlara kadar çok az konuşulmuş olması da garibtir. Öyle anlaşılıyor ki yukarıda zikredilen tabirlerden bazıları üzerinde zuhur eden münakaşalar, İbnu's-Salâh' tan daha sonraki bir devre aittir. Tirmizî'nin *Câmi*'inin muteber bir eser olarak kabul edilmesinden önce mühim bir zaman geçtiği söylenir. Bu, onun tabirlerini izah etme gayretindeki tehirin kısmî bir sebebini teşkil edebilir. Bir tahmine göre de Tirmizî tarafından kullanılan tabirlerin bazıları, kendisine hâstır ve onların ifade ettikleri manâlar hakkında her hangi bir malûmat vermemesi üzerine ilk hadîşçiler, onları izah etmek için her hangi bir saik olmadığını hissetmişlerdir. İbnu's-Salâh, yalnız *hasen sahîh* tabiri üzerinde durabilmiş ve hattâ burada manâsı hakkında iki mütalâa

64 Bkz. S. 113.

65 Bkz. S. 113.

66 Bkz. S. 114.

67 S. 44

68 321-405/933-1014. G.A.L. I, 175, S. I, 276; Bkz. *Ma'rife*, S. 85.

69 *Ulûm*, S.45 Hâkim'in *haseni* ayrı bir sınıf olarak saymadığını, onu *sahîh* sınıfına soktuğunu söyler.

70 392-463/1002-71. G.A.L. I, 400, S. I, 562.

serdetmiştir⁷¹) Tabirlerden hiç olmazsa bazısının izahı daha sonraki nesle bırakılmıştır; fakat ne yazık ki daha sonraki âlimlerin bütün gayretleri, izaha yarıyacak bir esastan ziyade sadece tahminden ibaret kalmıştır. Herşeyden önce bir kaidenin bulunup bulunamayacağını anlamak için bu tabirlerin kullanılmış oldukları yerleri araştırmak gerekmektedir. Fakat burada da bir güçlük karşılaşılabılır. Çünkü İbnu's-Salâh, hadislerin *hasen*, *hasen sahîh* ve buna benzer tabirlerle verilisinde, nüsha farkları olduğunu bize haber vermiş ve aynı zamanda muhtelif mukayeselerle ittifak etmiş oldukları hususlara güvenmeyi tavsiye etmiştir⁷²). Eğer böyle olursa, çok geniş bir tetkik sahasının açılmış olacağı şüphesizdir. Zira Tirmizî'nin çeşitli hadîslerde kullanmış olduğu tabirler hakkında bir fikir edinmeden onların muhtelif birleşimleri izah edilemez.

71 *Ulûm*, S. 44.

72 *Ulûm*, S. 38.

K A L E A N A H T A R L A R I

İsmail ÜNAL

Topkapı Sarayı Müzesi Asistanı

Anahtar ve onun mütemmimi olan kilidin tarihçesi prehistorik devirlere kadar inmektedir. Her hangi bir taaruzdan korunmak isteyen insan, korkunun neticesi olarak kilit ve anahtarı bulmuş ve emniyet tedbiri olmak üzere evinin kapısını içeriden veya dışarıdan kilitlemiştir. Alelâde anahtar tarihi mevzuumuz dışında kalmakta, bizi büyük asker topluluklarının içerlerinde barındıkları kale anahtarları alâkadar etmektedir. Tarihi devirlerde mühim vazifeler görmüş kalelerin bugün askerî değerleri yoksa da yakın zamanlara kadar fazla idi.

Asırlar boyunca muhtelif yerlerden gelmiş ve Topkapı Sarayında toplanmış bir miktar kale anahtarı bulunmaktadır. Arta kalan bu mevcudun yirmi yedisi gümüş, yirmisi tahta, doksan yedisi demirdendir. Kal'e anahtarları san'at eserinden ziyade tarihi değerleri olan etnolajik parçalardır. Bu mevzuu, çoğu dedelerimizin hayatları pahasına elde edilmiş ata yadigarlarının son kalıntılarını tanıtmak için ele almış bulunuyoruz. Bazı imkânsızlıklar yüzünden çoğunun fotoğrafları maalesef temin edilemedi. Eserimizde mühim olanlarla, grupların nümune lerini teşkil edebilecek olanların fotoğrafları konmakla iktifa edildi ve noksanlıklar giderilmeğe çalışıldı.

Yine bu anahtarlardan bazılarının kal'a anahtarı oldukları da şüphelidir. Bununla beraber şimdilik bunları ayırmaktan sarfınazar ederek Saray arşivinin tasnifinin tamamlanmasına bıraktık. Topkapı Sarayı Müzesi arşivinde karanlık noktaları aydınlatacak vesikaların bulunacağına kani bulunmaktayız.

Burada ayrıca, çalışmalarında her türlü kolaylığı gösteren ve fotoğrafların çekilmesinde müsaadeyi bahşeden müze Müdürü ile müze fotoğrafçısına teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim.

Osmanlılar üç kıt'a üzerindeki çok geniş bir sahaya yayılarak Roma imparatorluğundan sonra en uzun süren bir imparatorluk kurmuş, hakimiyetlerini asırlar boyunca devam ettirmişlerdir. XVI yüz yıldan itibaren büyümeğe ve genişlemeğe başlayan imparatorluk orduları kıt'alar üzerinde zaferden zafere koşarak düşman ülkelerindeki pek çok kaleleri (1) zapdetmişlerdir. Osmanlı hudutları içerisinde kalan kalelerin anahtarları, harp ganimeti olarak saraya gelmiş ve toplanmıştır. Bu anahtarlardan çoğu, maalesef son devirlerde ihmal ve lâkaydiden yok olmuştur. Bugün miktarları az olan Saray mevcudu da son devirlere ait eserlerdir. Kâbe anahtarlarına yapılan merasim ve ihtimam bunlara da yapılmış ve gösterilmiş olsaydı, Saray koleksiyonunun mevcudu şimdikinden fazla olacağı tabii idi. Ne yazık ki aynı hatalar yüzünden elde kalanlar da karışmış ve yerleri de meçhul kalmıştır.

Sultan Orhan zamanında Rumeliye ayak basan Osmanlılar sür'atle Balkanlarda yayılarak ilk hamlede Tuna kıyılarına kadar çıkmışlardır. Elli senelik kısa bir zamanda Balkanlardaki

(1) Doğuda ve batıda zaptedilen veya kaybedilen kaleler için milli destanlar yaratılmış ve Türk Halk müziğinde bunların pek çok örnekleri vardır.

kaleleri (1) ellerine geçirmişlerdir. Genişleme ve yayılma iki asır sürmüştür. Fütuhat yalnız Avrupa kıtasına inhisar etmemiş, Anadolu'dan başlayarak, Arap yarımadası ve Şimali Afrikada da olmuştur. Türk denizcileri de boş durmamışlar, Akdenizi Türk gölü haline getirdikleri gibi İtalya ve İspanya kıyılarındaki kalelere de akınlar yapmışlardır. Bu olayların en mühimleri Almanya içlerine kadar uzanan pek büyük sahada geçmiştir. Osmanlılar bu yerlerde zaptettikleri kalelerden (2) kendi müdafaaları bakımından lüzümlü olanları muhafaza ve takviye etmişler geri kalanları da yıkmışlardır. Bu kalelerden bazıları zaman zaman el değiştirmiştir. Bu olaylar, Osmanlıların iç meselelerle uğraştıkları zamanlara rastlamaktadır. (3)

Kale anahtarlarının bir kısmı bizzat Osmanlı padişahlarının kendilerine teslim edilmiş (4) veya gönderilmiştir. Tarih kitaplarında pek çok kal'e anahtarlarının alınmış oldukları yazılı bulunmakta ise de, Saray koleksiyonu mevcudunun az oluşu, yukarıda belirtildiği üzere son devirlerde bunların şuraya buraya atılmış olmalarından, ihmal ve lâkaydiden kaybolduklarına kani olmaktayız. Halen mevcut olanların da bir kaç istisna edilirse diğerlerinin ne vakit ve nereden geldikleri dahi meçhulümüzdür. (5)



Saray koleksiyonunun kale anahtarları maden veya tahtadan yapılmışlardır. Bunlar Kâbe anahtarları gibi san'at eseri olmayıp tarihi kıymeti fazla etnolojik eserlerdir. II. Sultan Mahmud'un Tuna boylarındaki kaleler için yaptırdığı gümüş kal'e anahtarları ayrı bir özellik taşırlar. Burada I. grupta gümüşten yapılmış birer san'at eseri olan anahtarları, II. grupta bugün miktarları çok az bulunan tahta kal'e anahtarlarını, III. grupta da demirden yapılmış olanları sıralamış bulunuyoruz.

I - GÜMÜŞ KAL'A ANAHTARLARI

Saray koleksiyonunda bulunan gümüş kal'a anahtarları sureti mahsusada II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır. Osmanlı İmparatorluğuna yeni bir vechе veren, Yeniçerileri ortadan kaldıran, nizami askerlerini kuran bu genç hükümdar memleket içerisinde yaptığı yeniliklerle birlikte, memleketin uğramakta olduğu dış taarruzlara karşı da tedbir almaktan geri durmamış-

(1) Osmanlılar I. Murad devrinde Tuna boylarındaki Maçin, Silistire, Rusçuk, Harşova kalelerini 1373-1383 yıllarında zaptettiler. (Yazma Cihannuma Rumeli kısmı Revan Kütüphanesi No:1651, Yaprak 20-25. Âli Neta-yicül yukuat İst. Tab. Cilt I, Sahife 10, Âli, Künhül-ahbar İst. Tab. Cilt 5, sahife 72, Sabaful ahbar İst. Tab. Cilt 3, sahife 302)

(2) Solakzade tarihi İst. Tab. Cilt 1-2.

(3) Vilkoğlu II. Murad ve Fatih devirlerinde tarafsız kalarak memleketi kurtarmış ise de gaili bir zamandan istifade ederek Türklerin ellerindeki kalelerden bazılarıyı geri almıştır. Gailenin ortadan kalktığını ve durumun vebamet kesbettiğini anlayınca Edirneye bir heyet göndererek ve vaktile Osmanlılara ait ve kendisinin işgal ettiği kalelerin anahtarlarını göndermiştir. (Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi Cilt 2, sahife 13-14, Sadettin, Tacüttevarih İst. Tab. Cilt I, Sahife 341)

(4) 1375 yılında Bulgar Prensi getirip kal'enin anahtarını teslim etti. 1376 yılında Silistre ve Niğbolu kal'eleri üzerine sefer yapan I. Murad'a, hükümdar kal'elerin anahtarlarını teslim etti. (Nakdül Tevarih Sahife 389) Muhaç muharebesinden (1526) sonra muzaffer Kanuni ordusu Budin önüne geldiğinde şehrin hristiyan ahali kaçmış olduğundan şehirde kalan Yahudilerin reisi Salamon oğlu Yasef, Budin kalesinin anahtarlarını bizzat Kanuniye teslim etmiştir. (Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi Cilt II, sahife 314) Almanya seferinde onbeş kadar kal'e alındıktan sonra Gönş kalesi de üç haftada zaptedildi. Osmanlı ordularının Drava ve Morava nehirlerini geçtiği sırada Zagrap beyleri de kalelerinin anahtarlarını Kanuni Sultan Süleymana göndererek matbuiyetlerini bildirmişlerdir. (Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi Cilt II, Sahife 321-322), (Nakdül Tevarih 488)

(5) Osmanlı Padişahlarına teslim edilen bu gibi anahtarların Saraya geldiğine, bazıının da elde mevcut koleksiyonda bulunduğuna şüphe yoktur. Fakat bunların tesbitine inkân bulunamamıştır.

tır. İlk olarak sınır boylarındaki kal'aların inşa ve onarımlarını ele almıştır. Tarih-i Cevdet hicri 1231 (1816) olaylarını anlatırken o zamanki durumu ve Tuna boylarındaki kal'alara verilen ehemmiyeti, onların restorasyonları için aşağıdaki malûmatı vermektedir:

“Ol esnada derdest inşa olunan İsakçı hitam bulmakla İsakçı tevliyeti ve kal'ası ve muha fızlığına kal'ayı mezkûr bina emini olan Mehmet efendiye ihale kılındı. (1) Yine bu esnada Tolcu kal'ası(2) dahi hitame karib olarak top ve cephaneye konulacak dereceye gelmiş olduğundan muhafızlığına mirimiran Mehmet Reşit paşa bittensip Mentеше Sancağı uhdesinde kalmak ve Riayaperver bir mütesellim ile idare olunarak muhafızlığına tevcih ve masarifi lâzımasına medar olmak üzere canibi mirimiriden dahi mahiyen üçbin kuruş maaş tahsis ve Mentеше sancağının bilcümle eşkinci dahi zaama ve erbabı timarı dahi anın maiyetine tayin olundu ve ol havaliye vurud edecek muhacirinin emir ve iskânlarına bezal mesâi olunması zımında mumaileyha İsakçı ve Tolcu muhafızlarına Hilâl-ı Rebiül-evelde emirler yazıldı” (3)

Devlet Tuna kenarlarında kal'aların onarımına ehemmiyet vermekle beraber Tunanın beri tarafına (Sağ sahili) olan hicretlerin yarattığı iskân ve muhacirin işleriyle fazla uğraşamamıştır. Bu durumun yarattığı karışıklık Tarih-i Cevdette etraflıca anlatılmaktadır.

“Bu misüllü keşmekeşler ile uğraşarak en mühim iskân ve muhacirin işine bakılmadı. Hâlbuki mes'elei zaile esnasında Tuna savahilindeki kasabat ve kur'a ahalisinin ekserü berü tarafa hicret edüp şurada burada hanei berduş oldukları halde sürünerek sefalet çekmekte idiler. Hele bu esnada İbrail ve Silistre ve Tolcu ve İsakçı ve Maçın ve civarlarındaki muhacirinin marvai kadimlerine iadeleri Gülü ve İsmail muhacirlerinin dahi zikraolunan kazalarda munasip mahallerde iskânları hakkında iradei seniyye sadır olmakla Rumeli canibinde bulunan vüzeraya ve memurin saireye evamir âliye yazıldı.”(4)

Bu kal'aların onarımlarına 1853 seneleri olayları sebep olmuştur. Vezir-i azam Mustafa Reşit Paşa İngiltere ve Fransaya taraftar olunca Rus murahhası Mençikof İstanbul'u terketmiştir. Bu vaziyet karşısında Rusların herhangi bir taarruz ihtimali düşünülerek Boğazlar takviye edildiği gibi Silistre, Vidin ve Rusçuk gibi kal'aların (5) daha kuvvetli bir hale getirilmeleri için İstanbuldan mühendisler gönderildi. Anadolu kısmında, Erzurum, Kars ve Trabzon kal'alarına top, tüfek ve cephaneye sevk edilmiştir. (6)

XVIII.Yüzyıldan itibaren daima mağlubiyetlere uğrayan Osmanlılar, Avrupada çok gerilemiş ve muhtelif muhadelerle pek çok yerleri terketmiştir (7). Yaş muahedesinden (1792) sonra

(1) O vakitler devlet sayesinde zengin olmuş kişilerin ebniyei miriye emanetle tayin olunarak bunların bakımları ve onarımları onlara yaptırıldıkları ve devlet sayesinde kazanmış oldukları servetin bir kısmının buralara sarf ettirildikleri Tarih-i Cevdette yazılıdır. (Tarih-i Cevdet Cilt 10, Sahife 193)

(2) Bu kal'alardan Tolcu, Silistre, Maçın kal'alarının gümüş anahtarları mevcuttur.

(3) Tarih-i Cevdet Cilt 10, Sahife 193

(4) Tarih-i Cevdet Cilt 10, Sahife 192

(5) Bu kal'aların bazılarının plânları daha evvelden yaptırılmıştır. Sayın Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu kal'aların plânlarından bazıları ile kal'aların yerlerini gösteren haritaları neşretmiştir. (Osmanlı tarihi Cilt 4, kısım 1, Resim 2-10)

(6) Uzunçarşılı, aynı eser; Karal, aynı eser. sahife. 237

(7) Tuna havzasındaki kalelerin ehemmiyeti 18. ncı asırda başlayan Rus taarruzlarıyla çok artmıştır. Bu kalelerden bazıları 1792 de ilk Rus istilasına uğramış ve Yaş muahedesıyla (1793) istiladan kurtulmuştur. (Uzunçarşılı, aynı eser, sah. 580/81); Karal. Os. Ta. c. 5 sah. 21; Tarihi Cevdet. c. xı sah. 169) İkinci istila 1828 senesinde olmuştur. Ruslar bu kalelerden İsakçı, Tolcu, Maçın, İbrail ve Horşavayı zaptetmişler. Silistre, Şumnu ve Edirne yolu üzerinde duraklamışlarsa da 1829 da Silistreyi de istilâ etmiştir. 1829 da yapılan Edirne anlaşması ile bu kaleler tekrar Osmanlı idaresine geçmiştir. 1854 de tekrar Tuna boylarına saldıran Ruslar Silistre önünde çekilmeye mecbur kalmışlardır. (Karal aynı eser sahife 244-245) Doksanüç Rus harbi diye adlandırılan 1877 mağlubiyeti ve 1878 de yapılan Berlin muahedesile dört asır Osmanlı idaresinde kalmış olan bu kalelerden Maçın, Silistre, Tolcu ile Tuna deltasındaki kaleler ve nehrin sol sahilindekiler Romenlere, Rusçuk ile nehrin sağ sahilindekiler Bulgarlara terk edilmiştir. (Mîr'atı hakikât Cilt 2, sahife 172, 179)

Tuna nehri Osmanlı hududu halini almıştır. Fatih'in çizdiği bu hududu muhafaza etmek isteyen II. Mahmud, Tuna boylarındaki kal'aların restorasyonlarına ehemmiyet vermekle beraber ayrıca bunlara birer gümüş anahtar (1) yaptırmıştır. Topkapı Sarayı Müzesindeki gümüş kal'a anahtarları Tuna boylarındaki kal'alara mahsus ve daha ziyade sembolik mahiyette birer eserdir.

Kolleksiyonda mevcut gümüş anahtarlar üç grupta mütalâa olunabilirler:

A - Kal'aları bilinen kitabeli, tarihli ve tuğralı anahtarlar.

B - Yerleri malûm olmayan kitabeli, tuğralı ve armalı anahtarlar.

C - Âdi gümüş anahtarlar.

A — KAL'ALARI BİLİLEN ANAHTARLAR :

Kolleksiyonda yerleri malûm yedi anahtar mevcuttur. Bu anahtarlar Harşova, Tolcu, Maçın, Silistre, Rusçuk, Fethülislâm ve Kule kal'ası anahtarlarıdır.

Harşova (2) kal'asının (3) gümüş anahtarı: (Resim 2 a) 55 cm uzunlukta (1320) gram ağırlıktadır. Anahtar yassı, sapı armudî şekilde, sap tepesi yuvarlak ve ortası delik, anahtar gövdesi düz, dili kıvrık ve üç dişlidir. Klâsik tarzda yapılmış bu anahtarın kenarı oluklu, her iki tarafı kabartma ve son devirlerde çok kullanılan arma, yıldız ve çiçek süslemelidir. Sapın bir yüzünde âdi sülûs hatla yazılmış:

Yâ Fettah

Kuvve-i Kahire-i şahanede
ve himem-i bâhire-i mülükâne ile
bu def'a müceddeten bina olunan
Harsova-kal'asının miftah-ı
nüsretpenahıdır Cenab-ı Hak
Mubarek ve mes'ut eyliye Âmin

Sene 1231

Kitabe ve hicri 1231 (1816) tarihi hâkedilmiştir. Kitabe sekiz satır halindedir. Sapın arka yüzünde girift dallar arasında daire teşkil eden yapraklar ortasına Mahmudiye altunu gömülmüştür. Sap tepesindeki delikli yerin etrafı, ön kısmından farklı kabartma iki arslan resimlidir. Anahtarın her tarafı altun yaldızlıdır.

Tolcu (4) kal'asının (5) anahtarı: (Resim 4 a), 30 cm. uzunluğunda 520 gram ağırlıkta gümüş ve kısmen yaldızlıdır. Sapı yassı ve beyzi şekilde gövdesi üstüvanî, içi boş, dili düz ve beş dişlidir. Sapın iki yüzünde ortada kabartma kal'a buçları, üst tarafta yelpaze şeklinde çiçek ve yaprak demeti, kal'a içerisinde kabartma cami, bina ve ağaç resimler(6) görül-

(1) Saray arşivinin tasnifi tamamlandığında bu anahtarların nerede ve kimlere yaptırıldıkları ve kaç mâl olduklarını tevsik edecek vesikaların bulunacağından emin bulunmaktayız.

(2) Bu kelimeyi Uzunçarşılı (Osmanlı tarihi Cilt 4. Kısım I, sahife 3, 127, 278, 281, 530, 532 v.s.) Kırsova veya İrşova ve Prof. Enver Ziya Karal'da (Osmanlı Tarihi Cilt 5. sahife 4, 123) Harşova olarak göstermiştir.

(3) Harşova Tunanın sağ sahilinde Ada kal'asının doğusunda Maçın kal'asının alt tarafında sahil kısmı düz diğer yerleri çok köşeli bir kal'adır.

(4) Bu kelimeyi de Sayın Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Tolca veya Tolcu olarak (Osmanlı tarihi Cilt 4, Kısım I, sahife 387, 389, 410, 412, 419, 569 Not.I, 575 ve 581), Prof. Enver Ziya Karal ise Tulca (Osmanlı Tarihi Cilt 5, sahife 123, 124) olarak göstermişlerdir.

(5) Tolcu kal'ası İsmail kal'asının karşısında Tunanın sağ kenarında Dobruca'nın üst tarafında Delta'nın başladığı yerdedir.

(6) Elde Tolcu kal'asının plân ve resmi bulunmadığından anahtar üzerindeki kal'a resminin neresi olduğu anlaşılamamıştır.

mekte ve burçlardan birinde bir bayrak dalgalanmaktadır. Sapın kenarı anahtar gövdesinden çıkan ve etrafı yaban gülü ile sarılmış gümüş kordonla çevrilmekte ve kordonlar tepede büyük bir gülde birleşmektedir. Gövdenin sap kısmına yakın olan tarafı üçe ayrılmıştır. Bölmeler kabarık ve sarma zincirlerle bir tenazura göre olmuştur. Alt ve üstteki bölmelerde kabartma meşe yapraklarından beyzî madalyonlu ortadaki kabartma çapraz meşe yaprakları ile main şekilli bölmelidir. Üstteki beyzî madalyonlardan birisinin içerisinde âdi sülüs hatla yazılmış

Kal'a-i Hakaniye

Tolcu 231

ibaresi, hicri 1231 (1816) tarihi ve alttaki madalyonlardan birisinin içersine de II. Mahmud tuğrası hâkedilmiştir. Tuğra, Rakım ketebelidir. Diğer madalyonların içerisi mahkûk şua süslemelidir. Gövdenin ucu köşeli ve üzeri oluklu, uç ve dil kısmı hariç diğer taraflar altın yıldızlıdır.

Maçın kal'asının anahtarı: Yassı klâsik tarzda yapılmış (Resim 3 b) 42 cm. uzunlukta ve 490 gram ağırlıktadır. Dili kıvrık ve iki dişlidir. İki yüzün kenarı zikzak savatlı, sap tepesi yuvarlak, ortası deliktir. Ön yüzde sap tepesi yuvarlağın etrafı mahkûk çiçek tez-yinatlı, armudî olan kısmın ortasında âdi ve sülüs hatla yazılmış:

El Fettah

Nusret ile daima feth ide biinâyetü

Maçın kal'ası bâbin hayrile min miftah

Sene 31

Kitabe ile hicri 1231 (1816) tarihi hâkedilmiştir. Hicri tarih yalnız 31 olarak yazılmış, sene kelimesindeki h harfinden sonra ayrıca 7 rakkamı da mahkûk ise de ne ifade ettiği anlaşıl-mamaktadır. Yazıların etrafında karışık ve silik mahkûk tezyinat bulunmaktadır. Sapın arka yüzünde tepelik kısmı tezyinatsız, armudî kısımda boğumdan itibaren aşağı doğru inen ucu ay şeklinde olan mahkûk süslemeler bulunmaktadır. Anahtar sade ve basittir. (1)

Silistre kal'asının (2) Gümüş anahtarı: (Resim 2 b) 55 cm. uzunlukta ve 710 gram ağırlıktadır. Anahtar yassı, sapı armudî şekilde, sap nihayeti sütun başlığı, gövde yassı, üstte çift, uçta tek çizgili, dili kıvrık ve iki dişlidir. Sapın bir yüzü kâmilten kabartma stilize dallarla çevrili, üstte kabartma beyzî madalyon içerisinde sülüs hatla ve dört satır halinde yazılmış:

Kıla'ı Hakaniyeden

Silistre kal'asının

miftahıdır

Sene 1234

(1) Maçın kal'ası Tunanın sağ sahilinde İbrail'in karşısında Tolcu kal'asının batısında nehrin kıvrımı yerine yakın bir yerdedir. Kal'anın iki kapısı mevcut, sahil kısmı girintili çıkıntılıdır. (Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Osmanlı tarihi Cilt 4, kısım I, Resim 10)

(2) Silistre Tunanın sağ sahilinde Rusçuğun doğu kuzeyinde ve Rusçuktan 100 kilometre mesafededir. Silistre Hicri 777(1380) yılında Osmanlı idaresine geçmiş I. Murad Niyeholu kal'asını zaptettiği sırada Silistre hâkimi Blanzag kal'anın anahtarını Osmanlı hükümdarına teslim etmiştir. (Cihannuma Rumeli kısmı. Revan Kütüphanesi 1651, yaprak 25a). Silistre 1878 Berlin muahedesiyle Romenlere geçmiş ise de II. Cihan harbinden sonra Bulgarlara devredilmiştir.

ibaresi ve hicri 1234 (1819) tarihi hâkedilmiştir. Kitabenin alt tarafı iç içe kabartma iki surla çevrilmekte, ortasına da cami, bina ve ağaçlar doldumaktadır. Dış surla iç sur arasında dört yerden irtibat tesis edilmiştir. Burada şehir surları ile iç kale gösterilmiş ve belki Silistrenin kendisi temsil edilmiştir. Sapın arka tarafında ortada beyzi madalyon içerisinde II Mahmudun tuğrası bulunmaktadır. Tuğranın etrafı bir vazodan çıkan kabartma dal ve yapraklarla çevrilmiş ve dallar tepede bir demet halini almışlardır. Sütun başlığı şeklinde olan sap nihayetindeki süslemeler, çizgiler, oyma ve yapraklar kabartma olarak yapılmıştır. Sap ve sap nihayeti altın yaldızlıdır. Anahtar gövdesinin ön tarafında ve uç kısmında görülen kabartma çizgi bu tarafta mevcut değildir.

Ruscuk kalesinin (1) anahtarı, (Resim 5 b) 48 santimetre uzunlukta ve 744 gram ağırlıktadır. Anahtar yassı, saptepesi palmet şeklinde ve ucu halkalıdır. Sapı armudî şekilde, nihayeti de sütun başı şeklindedir. Gövde düz, üzeri üfkî çizgili, dili kıvrık, geniş ve üç dişlidir. Sapın iki tarafı kabartma dal, yaprak ve güllerle kaplanmıştır. Sapın bir yüzünün ortasına kabartma daire içerisine âdi sülüs hatla yazılmış

Ruscuk
kalesinin
miftahıdır.
sene 1235

kitabesi ve hicri 1235 (1820) tarihi hâkedilmiştir. Sapın arka tarafında, kitabenin karşılığında, Harşova kalesinin anahtarında olduğu gibi (Resim 3 a) Mahmudiye altını gömülüdür. Yassı sütun başlığı şeklindeki sap nihayetinin üst tarafı kabartma lotüs yapraklarıyla süslüdür. Kabartma tezyinat taşıyan kısımlar altın yaldızlıdır.

Feth-ül-İslâm(2) kal'asının anahtarı (Resim 4 b) 35 cm. uzunlukta ve 1270 gram ağırlıktadır. Sapı yassı, 9 köşeli sap nihayeti klâsik sütun başlığı şeklinde, gövde yuvarlak, üzeri oluklu, içi boş dili düz ve dokuz dişlidir. Sapın bir yüzünde kenarı teşkil eden dış sur ve onun ihata ettiği iç sur ortasında askerî tabyalar teşkil edilmiştir. Binalar kabartma olarak ya-

(1) Rusçuk Tunanın sağ sahilinde Yerköy karşısındadır. Rusçuğun tersane ve kışlaları bulunduğunu Ahmed Rifat efendi işaret etmiştir. (Lugatı tarihiye ve Coğrafya Cilt 4, Sahife 309)

(2) Fethül İslâm Viçin'in ilersinde Nehrin kıvrını yaptıği yerde nehrin sağ sahilinde büyük kal'ayı havi askeri bir mevkiidir. (Uzunçarşılı Osmanlı tarihi Cilt 4, Kısım I, sahife 138 Not I) Kal'a Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır. Ahmet Rifat bey de bunun diğer adını Kladve olarak işaret etmiştir. Tarihi Cevdet kal'anın dairen madar 600 zıra bir sahayı kapladığı bir kal'a, cami, bir hamamı ve kal'a dışarsında üç beşyüz kadar büyük dükkân bulunan bir kasaba olduğu birkaç orduyu alabileceği düz bir sahra kenarında olduğu cami ve çeşme tarihlerinin I. Mahmut'a ait olduğu işaret edilmiştir. (Tarihi Cevdet Cilt 4, Sahife 63) Fethül İslâm kal'ası üç asır Tuna kenarında mühim rol oynamıştır. Avusturya ve Macaristan olayları ve xviii. yüzyılda ortaya çıkan Sırp meseleleri ile kal'anın ehemmiyeti daha artmıştır. Sırp'ların arzu etmelerine rağmen Akkırman ve Edirne anlaşmalarile Osmanlılar Avrupada nüfuzlarını kaybetmekle beraber Belgrad, Semendre Fethül İslâm ve Böğürdelen kal'alarında asker bulundurmak hakkını mahfaza ettiler. (Karal, Osmanlı tarihi Cilt 5 sahife 60) 8. Eylül 1862 de yapılan İstanbul anlaşması ile Sırbistandaki kal'alar Osmanlılarda kalmış ise de Sırp'ların devamlı olarak Babiali nezdindeki tazyikleri ile Belgrad kal'asından başka diğer kal'aların bir kal'aya benzemediği ve düşman hücumlarına dayanamayacakları ve siyasî durum itibarile bu kal'alar için bir harp göze alınmayacağı düşüncesi ile Babiali 3. Mart. 1867 de üç maddelik bir teklifte bulunmuştur. Sırp beyi Mihal ilk iki maddeyi reddederek Osmanlılar için kal'alar üzerinde senbolik bir hak tanıyan ve kal'aları Sırp'lara terkeden üçüncü maddeyi kabul etti. Sultan Abdülâziz 20. Mart. 1867 tarihli bir fermanla teslim ettiği kal'eler içerisinde Fethül İslâm da elden çıkmış oldu. Yanlız üçüncü madde gerçince bir zaman kal'a burçlarında Sırp bayrağı yanında Türk Bayrağı da dalgalandı durdu. (Enver Ziya Karal Osmanlı tarihi Cilt 5, Sahife 15, 17;) (Mahmut Kemal İnal, Son sadrazamlar Fasikül I, Sahife 22, 23)

pılmıştır. Hey'eti umumiye itibarile Feth-ül-İslâm kal'ası temsil olunmaktadır. Aşağıda üstü geniş, altı dar şibi münharif şeklinde olan kısmın etrafı da surla çevrili yukarıki kısma karşılıklı birer kapı ile geçilmektedir. Büyük surlarda üç kapı, aşağıdaki küçük sırda iki kapı mevcuttur. Bu kısımda beyzi madalyon içersinde kırmızı zeminde kabartma olarak II.Mahmud tuğrası bulunmaktadır. Uçları kıvrık sütun başlığı şeklindeki kısmın içersinde beyzî madalyonda âdi sülüs hatla yazılmış:

Miftah-ı kal'a
Feth-ül - İslâm

1237

kitabesi hicri 1237 (1822) tarihi hakedilmiştir. Kitabenin altında mahkûk tezyinat bulunmakta-
dır. Sütun başlığının alt tarafı boğumludur. Sapın arka tarafının etrafı pilili, yaldızlı gümüş
kordonla çevrilmiştir. Bu kısmın ortası yine etrafı tırtıllı gümüş kurdele ile sarılmış bir fiyonktan
çikan yaldızlı ve kabartma meşe dalları ile süslenmiştir. Dallar arasında, ortada kabartma Sultan
Mahmud tuğrası bulunmaktadır. Gümüş levhacıklardan ve zemin minelerinden bir kısmı
dökülmüştür. Sütun başlığının üzeri de mahkûk çiçek süslemelidir.

Kule Kal'asının (1) anahtarı (Resim 6 a) 40 cm. uzunlukta ve 670 gram ağırlık-
tadır. Anahtar yassı, sap tepesi halkalı, sapın üst kısmı palmet, alt tarafı armudî şekilde, sap
nihayeti sütun başlığı şeklinde, gövdesi düz, üzeri dört çizgili, dili kıvrık ve iki dişlidir. Sapın
bir yüzünün tepe kısmı kabartma şekillerle, armudi olan yeri de yine kabartma yaprak ve
çiçeklerle süslüdür. Bu kısımda üstte beyzî madalyon içersinde II. Mahmud'un tuğrası, altta
geniş dörtgen içersinde talik hatla ve dört satır olarak yazılmıştır :

Yaptı Kule kal'asın mâmur ve ihya eyledi
Gazi Han-ı Mahmut adlı inşa eyledi
Hâkipâye arz edüp miftah'ı simin bendesi
Resm-i devrin mubarek bâdi icra eyledi.

mısrâları mahkûktur. Kitabede tarih yoktur. Tuğra ve kitabe aynı şekilde bir çerçeve içersinde
ve beyaz zemin üzerine hâkedilmişlerdir.

Sapın arka yüzünün tepelik kısmı ön tarafın aynidir. Yine aynı şekilde beyzi çerçeveli beyaz
zeminli madalyon içersinde tâlik hatla mubarek bâd hâkedilmiştir. Altta bir kal'a resmi ile
surlar içersindeki bina, cami ve ağaç resimleri kabartma olarak yapılmıştır.

B. KAL'ALARI BİLİNMEYEN KİTABELİ VE TUĞRALI ANAHTARLAR : (2)

Bu gruptaki anahtarlar A grubundakilerle aynı devirde yapılmış ve onlarla bir benzerlik
arzederler. Üzerlerinde kitabe, kal'a resimleri ve tuğralar bulunduğu halde bunların yerleri
tesbit olunmamaktadır. Bu anahtarlar da ikiye ayrılabilirler:

- 1 - Yassı, üzerleri kitabeli ve tuğralı anahtarlar
- 2 - Gövdeleri yuvarlak tuğralı veya armalı anahtarlar

(1) Kule Tuna nehri sağ sahilinde Vidin yakınlarındadır. Osmanlılar zamanında köy iken şimdi nahiye
merkezdur.

(2) Bu anahtarların da Tuna kenarındaki kal'alara ait olması kuvvetle muhtemeldir. Üzerindeki resimlerden
de bu anlaşılacaktır.

1 - YASSI, ÜZERLERİ KİTABELİ VE TUĞRALI ANAHTARLAR : (1)

Birinci grupta bulunan yassı ve üzerleri kitabeli ve tuğralı anahtarlar dört tanedir. Bunlardan birincisi (Resim 6 b) 30 cm. uzunlukta.....gram ağırlıkta, ikincisi (Resim 6c) 45 cm. uzunlukta, 630 gram ağırlıkta, üçüncüsü (Resim 5a) 44cm. uzunlukta ve 600 gram ağırlıkta, dördüncüsü (Resim 2a) 38 cm . uzunlukta.....gram ağırlıktadır. Dört anahtar birinci grupta bahsedilen Ruscuk kal'asının (Resim 5a) ile Kule kal'asının (Resim 6a) aynı olup aralarında pek az fark bulunmaktadır. Bunların sap uçları halkalı, sap tepesi palmet ve sapları armudî, sap nihayetleri yassı sütun başlığı şeklinde, gövdeleri sade (3 üncü ve 4 üncü anahtarınki biraz farklı) dilleri kıvrık, ikisi iki dişli, üçüncüsü dört, dördüncüsü de üç dişlidir.

Birinci anahtarın (Resim 6 b) sapının bir yüzünde tepelik kısmında kabartma şekil ve çiçekler arasında beyzî madalyon içersinde II. Mahmud'un tuğrası hâkedilmiştir. Armudî olan kısmın orta taraflarında dik dörtken içerisinde talik hatla yazılmış :

Gazi Han-ı Mahmud Adlinin Kıla Rabbi Kerim
Zat-i âlî şanını mansur ağdasın adim
Ruz-u şimşiri ile feth edüb kılağ-ı düşmanı
Ola teslim yed-i iclâhı sadr-ı miftah-ı-sim

Kitabesi mahkûktur. Kitabede tarih mevcut değildir. Yazı ve tuğra beyaz zeminlidir. Yazı altındaki kısım dört kuleli demir kapıdan başlayan surlarla çevrilmiş ve surlar kitabe ile birleşmiştir. Surlar içerisindeki bina, cami ve ağaç resimleri de kabartma olarak yapılmıştır. Burada demir kal'a kapısı birinci plânda gelmekte ve kapının detaylarına kadar çizilmiştir. Sütun başlığının üstündeki boğumlu yerdeki kabartma lotüs yaprakları aşağı doğru sarmaktadır.

Sapın arka yüzünde üstteki beyzî madalyonda talik hatla yazılmış (Hafaze-ke-allah) ibaresi hâkedilmiş ve madalyon etrafı da kabartma gül ve sair çiçekle doldurulmuştur. Bunun altındaki dikdörtken içerisinde de talik hatla yazılmış kitabe, beyaz zemin üzerindedir.

Gazi Han-ı Mahmud âli himmetin rabbi vahid
Eyleye bahtun kavi şanın füzun ömrün mezid
Böyle bir kal'ayla ol hakanı İskender tuvan
Rah-ı yacuç adüye çekdi bir sed-di sedit.

Beyti hâkedilmiş ve kitabede tarih ve isim yoktur. Kitabe çerçevesi de kabartma dal, yaprak ve çiçekle süslüdür. Kitabenin alt kısmına kapıları birbirine bakan surlarla çevrili iki kal'e (2) resmedilmiştir. Surlar içerisindeki cami, bina ve ağaç resimleri kabartma olarak yapılmış, şekiller diğerlerine nazaran daha bariz bir haldedir. Kapıların önündeki boşluk büyük kıt'adaki kabartma lotüs yaprakları ile doldurulmuştur. Sütun başlığının üzeri çelenkle süslüdür.

İkinci anahtar (Resim 6c) tepelik kısmı ortası beyzî madalyonlu ve etrafı kabartma çiçek ve şekillerle süslüdür. Armudî olan sap kısmında kabartma çerçeveli beyzî madalyondan celif hatla (Barek Allah) beyaz zemine hâkedilmiştir. Bunun altında ince uzun dikdörtgen içerisinde talik hatla yazılmış iki mısra halindeki

Küşad oldukça her dem bab-ı serhad'i mansur
Hak taalâ padişahın düşmanın eylesün makhur (3)

(1) Bu anahtarların bir kısmı toplu olarak tartılmış olduklarından burada kendi ağırlıkları açık bırakıldı.

(2) Aradaki boşluk bir şehir olarak düşünülürse bu anahtar da Tuna havzasındaki Maçin ile İbrail, İsakçı ile İsmail, Harşova ile Ada kal'esi gibi nehrin iki tarafında karşı karşıya bulunan kal'elerin tasvir edildiği hükümlenabilir.

(3) Birinci mısradaki serhad kapusunun açılmasından bahsedildiğine göre bu anahtarın da Tuna kenarındaki bir kal'enin veya palanganın olması çok kuvvetle muhtemeldir.

beyti hâkedilmişse de burada da isim ve tarih mevcut değildir. Kitabe çerçevesinin etrafı bir vazodan çıkan kabartma dal, yaprak ve çiçeklerle çevrilidir. Arka yüzün tepelik tezyinatı ön taraftakinin aynidir. Armudî kısmın üst tarafında kabartma çerçevesi beyzî madalyonda II. Mahmud tuğrası hâkedilmiştir. Tuğra altındaki boşluk ta kabartma, sur ve sur içersinde cami, bina ve ağaç resimlerle doldurulmuştur. Kapunun kemerinde asılı olan şeyin ne ifade ettiği anlaşılmamaktadır. (1) Kapı önündeki boşluk çiçeklerle süslüdür.

Üçüncü anahtar (Resim 3a), sapı bundan evvelkine nazaran bir değişiklik arzeder. Gövdenin iki yeri sütun başı şeklide, sap tepesi kabartma çiçekli, armudî kısmın etrafı aşağıdan çıkan iki dal ve yaprakla çevrili, dalların ucu yukarıda içeri kıvrılmıştır. Ortada kenarı tırtıllı daire içersinde II. Mahmud tuğrası mahkûktur. Tuğranın üstündeki boşluk da ters şekilde yapılmış kabartma bina ve surla doldurulmuş, surların devamı tuğra etrafında çiçek şeklinde gösterilmiştir. Arka yüz ön tarafın aynı, tuğranın bulunduğu yer boş ve beyazdır. Anahtarın yalnız sap kısmı altın yaldızlıdır.

Dördüncü anahtar (Resim 5 a), her iki yüzü kabartma geçme şekilde yaprak ve çiçeklerle süslüdür. Tepelik kısmındaki beyzî madalyonda ön yüzde celi hatla (Maşaallah,) bunun mukabilindeki kısımda da II. Mahmud tuğrası hâkedilmiştir.

2 - GÖVDELERİ YUVARLAK, TUĞRALI VE ARMALI ANAHTARLAR. (2)

Bu grupta beş anahtar (Resim 7,8) mevcuttur. Bunlar A grubunda bulunan Tolcu, Silistre kal'esinin (Resim 4a) kine benzerler. Beş anahtardan üçü (Resim 7 ve 8 b) Sultan Mahmut tuğralı, ikisi (Resim 8b) armalıdır. Birinci anahtar (Resim 7b) 45 cm. uzunlukta.....gram ağırlıkta, ikincisi (Resim 7a) 40 cm. uzunlukta ve 600 gram ağırlıkta, üçüncüsü (Resim 8a) 30 cm. uzunlukta ve 720 gram ağırlıkta, dördüncü ve beşinci anahtarlar (3) (Resim 8b) 24 er cm. uzunlukta ve 480 er gram ağırlıktadırlar. Anahtarlar şekil ve tezyinat itibarile hemen hemen bir birinin aynı ve aralarında pek az fark bulunmakta, sapları da altın yaldızlıdır.

Birinci anahtar (Resim 7b), sapın iki yüzünde kırmızı ve yeşil zeminli beyzî madalyonda kabartma Sultan Mahmud Tuğralı ve kal'e resimlidir. Etraf kabartma çiçek ve yaprakla çevrili, tepesi yıldız çiçeklidir. Gövde ile sap kısmı arası yuvarlak ve kabartma üç meşe yaprağı ile sarılıdır. Gövde 6 köşeli, ucu yuvarlak, dili düz ve üç dişlidir.

İkinci anahtar (Resim 7a) sapın orta kısmı birinci anahtarın aynı ve kabartma Sultan Mahmut tuğralı, etrafta madalyonun altından çıkan ve tepede birleşen iki meşe yapraklarile çevrilidir. Sap ile gövde üst üste konmuş iki yarım mahrutla birleşmektedir. Bu kısım yukarıdan aşağı doğru şakulî yüksek kısımları da ufkî çizgilidir. Gövde yuvarlak, üzeri oluklu ve içerisi boştur. Oyuklar mahrutî kısımdakilere uydurulmuştur. Dili düz ve beş dişlidir.

Üçüncü anahtar (Resim 8a), yukarıda görülen birinci anahtarın aynidir. Bunun tepe ucundaki çiçek yıldız yerine kozalaklıdır. Gövde yuvarlak, içi boş, dil yassı ve dört dişlidir. Dördüncü ve beşinci anahtarlar (Resim 8a) sapları arma şeklinde ve gövdenin sap tarafındaki ucu iki sıra kabartma lotüs yapraklı, gövde yuvarlak, ucu üç boğumlu, dili yassı ve müteaddit dişlidir.

(1) Eskiden idamlar ve cezalar kal'e kapısında yapılırdı ve halka teşhir edilirdi. Burada da belki bir düşman casusunun kal'e kapısında idam edildiği hatra gelmektedir.

(2) Bu anahtarın da Tuna boylarındaki ikinci derecedeki kal'e veya palangalara ait olmaları muhtemeldir.

(3) Bu iki anahtar eş olduklarından yalnız birisinin fotoğrafı konmuştur.

C - DÜZ GÜMÜŞ ANAHTARLAR.

Bu grupta bulunan altı anahtar (Resim 9-10) son zamanlarda kullanılan anahtar biçimindedirler. Bunların ikisinin kal'e anahtarları olduğu şüphelidir⁽¹⁾ Anahtarların uzunlukları 29-36 cm arasında değişmekte ve ağırlıkları muhtelif ve bunlardan bazıları yukarıda tetkik edilenlerle birlikte toplu olarak tartılmışlardır. ⁽²⁾ Anahtarlar sade, üzerinde hiç bir tezyinat yoktur. Yalnız Kâbe anahtarı olduğunu tahmin ettiğimiz (Resim 9b) sapının üst kısmında bir yeri mahkûk çiçek tezyinatlıdır. Birinci anahtarın (Resim 9a) sapı beyzî, gövdesi yuvarlak, içi boş, üzeri boğumlu, dili düz ve dört dişlidir. İkinci anahtarın (Resim 9b) sapı beyzî, gövdesi yuvarlak, içi boş, üzeri üç boğumlu, dili eğri ve tek dişlidir. Üçüncü anahtar (Resim 9c), hey'eti umumiye itibarile bundan evvelkilerin aynı olup yalnız bunun dilinde diş yoktur. Dördüncü anahtar (Resim 10a) gövde itibarile diğerlerinden farklı ve namlu demiri şeklindedir. Sapı, daireye yakın, uçları içeriye kıvrık, palmet şeklinde gövde ile birleşmektedir. Gövdenin sapa bitişik kısmı çift boğumlu gümüş bilezikle raptedilmiştir. Gövde ucu hafif boğumlu, kenarı hafif kabartma çizgili, dili düz ve üç dişlidir. Beşinci anahtar (Resim 10a), bu grubun en büyüğüdür. Sapı basık, gövde yuvarlak, sap tarafı boğumlu, ucu yuvarlak, dili düz ve iki dişlidir. Altıncı anahtarın (Resim 9c) sapı yay şeklinde, sap tepesi yuvarlak düğmeli ve sap uçları içeri kıvrık, gövde sivri ucu birleşmektedir. Gövde yuvarlak, sap tarafı boğumlu, dil kısmındaki ucu yuvarlak, dili düz ve üç dişlidir.

II — TAHTA KALE ANAHTARLARI

Kolleksiyonun ikinci mühim grubunu tahta kal'e anahtarları teşkil eder. Miktarları az, san'at eserinden ziyade etnolojik parçalar olmasına rağmen, elde kalan yeğane örnekler bunlar olduğundan özellikleri bir kat daha artmaktadır. Bu anahtarlara ait bir kilidin bulunmayışından şekilleri tecessüm ettirilemediği gibi, nasıl vazife gördükleri de lâyikile anlaşılarmamaktadır. Saray koleksiyonunda bulunan tahta kal'e anahtarlarının yerleri de bilinmemektedir. Bazılarının üzerindeki yazılardan da sarih bir yer tesbit olunamamaktadır. Bunları üç grup halinde mütalâa etmeyi daha muvafık bulmaktayız.

a - Birinci grupta aynı büyüklükte ve aynı şekilde üç anahtar (Resim 11) bulunmaktadır. Anahtarlar dikdörtgen pirizma şeklinde ve uzunlukları 55-56 cm. dir Dilleri teşkil eden demir çiviler bir yüzün ucuna üçgenler veya paralel şekiller teşkil edecek şekilde çakılmışlardır. Anahtarlar her tarafı siyah boya ile boyanmışsa da boyaların çoğu silinmiştir. Bu anahtarlardan birisinin (Resim 11b) dan birisinin (Resim 11b) yan tarafına da 8 cm. uzunlukta bir kama çakılıdır.

b - İkinci grupta (Resim 12) Santon kalesine ait beş anahtar bulunmaktadır. Birden beşe kadar numara taşıyan anahtarlar, kalenin muhtelif yerlerine aittirler. Bunlar, bundan evvelki gruba nazaran daha küçük ve dikdörtken pirizma şeklindedir. Anahtarların üzerindeki yazılar Fransızca ve siyah mürekkeple yazılmış ve aralarında pek çok fark yoktur. Demir çiviler ekseriya demir kaide üzerinde oturmakta ve anahtarların boyları da 25-35 cm. arasında değişmektedir. ⁽³⁾

(1) (Resim 10 b)de görülen, eski komisyon dafterlerinde Kâbe anahtarları arasında kayıtlıdır. Bunların da Kâbe anahtarları gibi üzerleri sarma işlemeli bohca derununda buldukları işaret edilmiştir. Bu tip Kâbe ve kal'e anahtarları yapılmıştır.

(2) Envanter kayıtlarında (Resim 10 b), (Resim 8b), (Resim 9b) , (Resim 3b) toplu olarak tartılmışlar ve 3 kilo 110 gram olan ağırlıkları bir arada gösterilmiştir.

(3) Santon kalesinin yeri maçhul olup şimdiye kadar yapılan araştırmalarda yerin tesbit olunamadığı gibi anahtarların da nasıl saraya geldikleri anlaşılarmamıştır.

Bir numaralı anahtar (Resim 12a) sekiz demir çivili sapı delik , bir yüzünde No:1 Cléf du Santon communication (No:I Santon irtibat anahtarı) yazılıdır. Santon kelimesinin altında da beş noktadan ibaret bir işaret ⁽¹⁾ mevcuttur. İki numaralı anahtar (Resim 12b) beş demir çivili, sapı delik, iki çentikli ve bir yüzünde Cléf du Santon No:2 (Santon'un anahtarı No:2) yazılıdır. Üç numaralı anahtar, demir kaide üzerinde beş çivili, sapı delik ve sap tarafı üç çentikli, bir yüzünde No:3 Cléf du Santon enceinte extérieur (No:3. Santon'un dış sur anahtarı) yazılıdır. Dört numaralı anahtar (Resim 12d) sekiz çivili, sapı delik, bir kenarı dört çentikli aynı yüzde iki satır halinde:

No: 4 Cléf du Santon petite enceinte à gauche (No: 4 Santonun sol küçük dış sur anahtarı) yazılıdır. Beş numaralı anahtarın (Resim 12e) beş çivili, sapı delik bir yüzünde iki satır halinde:

Clef de le magasin Lâ Tour No:5, de l'enteince à gauche (..... mağazasının anahtarı, Kule No:5, sol dış sur) ⁽²⁾ yazılıdır. Yazılar silik güç akunmakta, bir kısmı okunamamakta ise de bundan evvelkilere yazı karakterile bir benzerlik arz etmektedir. Nokta ile gösterilmiş boşlukta mağaza kelimesinden sonraki yerdeki yazılar kimyevî bir terkiyle okunduğu zaman Santon kelimesinin bulunabileceğini tahmin ediyoruz.

c - Üçüncü grupta münferit anahtarlar bulunmaktadır. Bu grubun anahtarları ikincidekilere benzerlik arz ederler. Koleksiyonda dokuz anahtar bulunmakta ise de etüdümüze ancak üçünün fotoğrafı (Resim 13) konabilmiştir. Yine bu anahtarlar üzerinde birisi müstesna (Resim 13 c) siyah mürekkeple yazılmış yazılar ve işaretler bulunmakta ise de bunlardan hiç bir şey anlaşılmemektedir. Bu grubun anahtarları da dikdörtgen prizma şeklinde, uzunlukları 20-35 cm. arasında değişmekte, demir dilleri demir kaide üzerinde, bazıları de tahta üzerine çakılı, bir kısmının çivileri düşmüştür. Bu grubun anahtarlarında da yine ikinci grupta görülen çentikler mevcuttur. Anahtarlar üzerindeki yazılar da karakter itibarile bir birinden farklıdır. Birinci anahtarda Artilleri magazin de siège (Muhasara topçu teçhizatı), ikincisinde porte du café, (Kahve kapusu), üçüncüsünde La Bat rie L'avancé (?), dördüncüsünde ⁽³⁾ Bat rie L'hopitale (?), beşincisinde Clef'des Signeaug (...), altıncısında S.H.y.L. harfleri, yedincisinde ancak St. harfleri tesbit olunabilmektedir. Sekizinci anahtarda (Resim 12a) Batterie Samson ve dokuzuncu anahtarda ise (Resim 13 b) Tour des Genissaire (Yeniçerilerin kulesi) yazılıdır. Sonuncu anahtarda yazı mevcut değildir. Bu anahtar (Resim 13b) diğerlerinden bir ayrılık arz etmekte, sap kısmı boğumlu ve yuvarlak ve üzerinde de beş nokta işaret bulunmaktadır. Bu gruptaki anahtarlar kalelerin dış kapılarından ziyade müştemilâta aittirler. Bunlar ayrı ayrı ele alındığı ve üzerinde çalışıldıkları vakit mahiyetlerinin daha iyi anlaşılacağından şüphe yoktur.

III - DEMİR KALE ANAHTARLARI

Demir kale anahtarları adet ve çeşit itibarile en zengin gruptur. Bunların da bir kaç müstesna nereden, ne vakit geldikleri belli değildir. Yukarda da Osmanlı padişahlarına birçok kale anahtarının bizzat takdim edildiği işaret edilmişti. Padişahlara sunulan anahtarların bunlar arasında bulunabileceğine şüphe yoktur. Bazıları devir ve şekil itibarile bunu teyit etmekte ise de maalesef bunların tesbiti mümkün olamamıştır. Bunlar da diğer seksiyonlarda bulunan eşyalar gibi meçhuller içerisinde kalmaktadır.

(1) Bu işaretler ve çentikler anahtarların karıştırılmaması için yapılmıştır. İki numaralı anahtarda iki çentik, üç numaralı anahtarda üç çentik görülmektedir ki, çentikler numaraları ifade etmektedir.

(2) Anahtarlar üzerindeki yazı zamanla silinmektedir Bunların kimyevî bir terkiyle tesbit edilmesi lazımdır.

(3) 3 ve 4 numaralardaki anahtarlardaki yazılar aynı karakterde olup bu iki anahtar bir yere aittir. Bu anahtarların üzerinde de kalın ve uzunca büyük bir parentez işareti bulunmaktadır.

Demir kale anahtarlarının da kolayca anlaşılabilmeleri için gruplar halinde tetkiki uygun olacağı kanaatindeyiz.

a - Klasik tarzda olanlar (Resim 14) yassı, uçları kıvrık ve bir numara altında kaydedilmiş yirmi bir anahtardır. İnce demirden yapılmış olan bu anahtarların uzunlukları muhtelifdir. En uzununu (Resim 14a) 40 cm. en küçüğü de (Resim 14b) 30 cm. dir Yirmi bir anahtarın ondokuzu (Resim 14ac) aynı şekildedir. En küçük anahtarın (Resim 14d) sapı yuvarlak, sap ortası delik, dili kıvrık ve üç dişlidir. Sap yuvarlağına yakın bir köşede de üç çentik vardır. İkinci anahtarın (Resim 14b) sap ucu kendinden uzatılarak kıvrılmıştır. Sap nihayeti ile dile yakın kısım biraz genişçe, dil içeri kıvrık ve iki dişlidir. Mütebaki ondokuz anahtar aynı formda sap ucu kıvrık ve halkalı, dil sapa ters vaziyette kıvrık ve iki dişlidir. Anahtarlar üzerinde hiç bir tezyinat yoktur.

b - Pek iptidai şekilde yapılmış (Resim 15) basit anahtarlar. Bunlar 15-20 cm. arasında değişmekte, sapları beyzî, gövdeleri yuvarlak, içleri boştur. Ek yerleri sırtta veya içte kaba bir şekilde eklenmiştir. Bu anahtarlardan kolleksiyonda sekiz adet bulunmaktadır. Bunlardan dördü zincire bağlı (Resim 20) olanlar arasındadır. Anahtarların dili düz ve pek iptidai ve iki dişlidir. Anahtarlar üzerinde hiç bir tezyinat yoktur. Yanlız (Resim 15d) de görülen anahtarın sap kısmında iki çizgi görülmektedir.

c - Namlu demirinden yapılmış anahtarlar (Resim 16). İrili ufaklı yirmi üç parçadan ibaret zengin bir gruptur. Kesik namlu demirlerinin iki ucuna sap ve dil takılmıştır. Saplar beyzî ve bazıları çok basıktır. Sap ile gövde arasına demir bilezik geçirilerek takviye olunmuştur. Gövdeleri yuvarlak veya köşeli, dillerin çoğu yassı, iki veya üç dişlidir. Anahtarlar sade, üzerinde tezyinat yoktur. (Resim 15) de görülen en sonuncu anahtarın dili mukavves ve içeri kıvrık sapa yakın kısmı da iki boğumlu olarak diğerlerinden biraz ayrılmaktadır.

d - Masif anahtarlar (Resim 16). Adet itibarile zengin bir gruptur. Sapları beyzî, gövdeleri yuvarlak veya köşeli, bazıları boğumlu, uçları düz (pek azı boğumlu), dilleri yassı iki üç dişlidir. Bu grupta bulunan bir anahtarın (Resim 16 d) dili diğerleri gibi gövdeye kaynatılmamış, gövde üzerinde açılan iki deliğe iki parça olarak oturtulmuş ve sırttan da perçinlenmiştir. Bu grup anahtarlar sade, üzerlerinde hiç bir tezyinat olmamakla beraber bir kısmında romen rakkamları bulunmaktadır. Rakkamlar I-XX' ye kadar devam etmektedir. Anahtarların karışmış oldukları bunlardan da daha ziyade anlaşılmalıdır Zira (Resim 20 a) da görülen ipe bağlı olanların bazılarında da aynı rakkamlar bulunmaktadır. Halen muhtelif numara altında kayıtlı bu anahtarların toplu olarak geldikten sonra karıştırıldıkları ve bazılarının kayboldukları anlaşılmalıdır. Seriden VII, VIII, XVI ve XIV numaralı olanlar bulunmamıştır.

e - Haçlı grup (Resim 16. Alt sıradan dördü). Bu grup anahtarlar şekil itibarile d, c grubunda bahsedilenlerin aynıdır. Dillerindeki dişlerin bazıları haç şeklinde olmalarıyla onlardan ayrılmaktalar. Namlu demirinden yapılmış olanların (Resim 16 alt sıra 3,4) sırtlarında üç dört çentik bulunmaktadır. Anahtarlarda hiç bir tezyinat bulunmamaktadır.

Demir kale anahtarlarını gözden geçirdikten sonra, yukarıdaki gruplara dahil olmakla beraber yerleri bilinen bazı kale anahtarlarının hususiyetleri göz önüne alınarak bunların ayrıca mütalâa edilmeleri daha uygun olacaktır. Bu anahtarların bir kısmı Türk, bazıları da zaptedilen kalelerden alınan ata yâdigârlarıdır.

Belgrat kalesinin (Resim 18) anahtarları üç tane olup üzerindeki etiketlerde Tamışvar İstanbul ve Sava kapıları miftahları olduğu yazılıdır. (1) Talih eseri olarak etiketlerle bize kalan tek örnekleri teşkil ederler. Anahtarlar, aynı şekilde, aynı formda ve aralarında pek az fark vardır. Namli demirinden yapılmış bu anahtarlar yukarıda görüldüğü üzere sap ile gövde arası bilezikle takviye edilmiş, saplar yuvarlak veya beyzî, gövde yuvarlak, içi boş, diller düz ve dil uçları pek az kıvrıktır.

Tamışvar kapısının anahtarı (Resim 18 a). Dili üç dişli ve üzerindeki kâğıtta:

“Belgrat kalesinin Tamışvar kapısı miftahıdır” yazılıdır. İstanbul kapısının anahtarının dili tek dişli, bağlı olan etikette ise:

“Belgrad kalesinin İstanbul Kapısı miftahıdır”, yazılıdır. Kâğıtta eski harflerle yazılı Türkçe kısmın üzerinde Fransızca yazılar bulunmakta ise de bir şey okunamamaktadır.

Sava kapısının anahtarı (Resim 18c). Dili iki dişli, gövde üzerinde bakır kaynağı izleri görülmektedir. Anahtar diğerlerine nazaran daha uzun ve üzerinde etikette:

“Belgrad kal’esinin Sava kapısı miftahıdır” yazılıdır. Koleksiyonda Belgrat kal’esi anahtarlarına benzeyen başka bir anahtar (Resim 16 alt en son) daha vardır. 16 cm. uzunluktaki bu anahtar, Belgrad kal’esinin kapılarına ait olacağından şüphe yoktur. Ne yazık ki üzerindeki etiket düşmüş ve zamanında ehemmiyet verilmemiş olduğundan bu da meçhuller arasına karışmıştır.

Koleksiyonda, demir kale anahtarlarından, üzerinde etiketleri olan üç anahtar bulunmaktadır. Birinci anahtar, (Resim 19a) sapı yassı, gövde yuvarlak, dil iki yuvalıdır. Sapa geçme demir lavha üzerinde P.T. Neuve (Yenikule kapısı) yazıları mahkûktur. İkinci anahtar (Resim 19b) birinci anahtar evsafında sapa çengelle geçmiş demir lavha üzerinde de P.T. Pompert (Pompe kulesi kapusu) yazıları hâkedilmiştir. Üçüncüsü (Resim 19 c) üç anahtardan ibaret-

(1) Belgrat kalesi Kanuni Sultan Süleyman zamanında fetholunmuştur. Daha I. Murad devrinde Balkanlar Osmanlı idaresine geçmiş ve Türk orduları Sırbistan içlerine kadar ilerlemiş olmalarına rağmen Belgrad alınamamış ortada çıban başı olarak kalmıştır. Kale XV. yüz yılda müteaddid defalar mubasara edilmiş ve hattâ birinde Fatih Sultan Mehmet yaralandığı halde zaptedilememiştir. Kanuni Sultan Süleyman bu çıban ortadan kaldırmaya karar vererek Budin seferinden vaz geçip Belgratı muhasara etti. Bir aylık muhasaradan sonra tazyike dayanamayan kale muafızı 1522 Ağustosunda kaleyi Osmanlı padişahına teslim etti. (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi Cilt II, Sahife 299-300, Tabakatül memalik sahife 93-98) Bu tarihten sonra Belgrad Avrupa ortalarına kadar yürüyen Osmanlı ordularının karargâhlarının ilk merhelesi olmuştur. XVIII. Yüz yılın ikinci yarısından sonra başlayan Avusturya taarruzları karşısında Sırbistandaki kalelerin takviye ve takip edilmelerine başlanmıştır. 1692 senesinde Veziriâzam Hacı Ali paşa Salânkamen mağlubiyetinden sonra mâneviyatı bozulan ordudan korkularak düşman teerruzlarını Savanın sağ sahilinde karşılamaya karar vererek Belgrad’a döndü. Elli gün içinde Atpazarı kapısından Su kapısına kadar olan kısım tahkim edildi. Tahkim edilmeyen Aktabya kısımlarının bir kısmı da müdafaası kabil bir siper haline sokularak kaleden cem’an 9000 dokuzbin kişi İstanbula avdet etti. Bu tahkimat 1693 de yapılan Avusturya hücumlarında işe yaramıştır. (Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi Cilt 3. kısım I. sahife 563-564) Avusturyalılar 1693 senesinde Belgrad’ı kuşatmış iseler de Avusturya cihetine hareket eden Serdari Ekrem Bozoklu Mustafa Paşa Erdil tarafından sarfınazar edüp o tarafa hareketle Belgrad’ı kurtardıktan sonra (1693 kasım) kal’eyi tahkim ederek (Uzunçarşılı aynı eser kısım 2, sahife 440) 1717 senelerinde Avusturyalılar Belgrad taraflarına geçtiklerinden sonra tahkimatı yapmışlar ve Belgratı muhasara etmişlerdir. Osmanlı ordusu ile Avusturya ordusu Belgrad önünde çarpıştılar. Osmanlı ordusu mağlûp olunca Belgrad üzerindeki tazyik arttı, emirsiz kalan kale muafızları ordunun mağlubiyetinden iki gün sonra kaleyi Avusturyalılara teslim etti ve Belgrad ikinci defa elden çıktı. (Uzunçarşılı Osmanlı tarihi, Cilt 4, Kısım I, sahife 163) Avusturyalılar Hisarcıkta mağlup eden Osmanlı ordusu Belgrad’ı kuşattı ve muhasaranın ellibirinci gününde Avusturya kumandanı sulh istedi ve Belgrad muhaedesile (1739) kale yeniden Osmanlılar idaresine geçmiş oldu. (Uzunçarşılı aynı eser sahife 288-289) Bundan sonra Belgrad 1789 da Avusturyalıların hücumuna uğramış, kale muafızı Osman Paşanın korkaklığı yüzünden yirmi günlük muhasaradan sonra kaleye (Uzunçarşılı, aynı eser sahife 555, Karal Osmanlı tarihi Cilt 5, sahife 18) 1803 senelerinde Sırp isyanları başlamış Karayorgi de müslüman halk ile Yeniçerilerin arasında olan düşmanlıktan istifade ederek Belgrad’ı

tir. Demir halkaya geçmiş bu üç anahtar bu grubun en büyüklerini teşkil ederler. Bunların evsafi da yukarıkilerin aynidir. Demir halkaya geçmiş lavha üzerinde P.T.D.P.C.T.P. harfleri hâkedilmiştir. Bu harflerin her biri bir kelimenin ilk harfleri olacağına şüphe yoktur. Hey'eti umumiye itibarile bu anahtarlar bir kalenin muhtelif yerlerine ait olmakla beraber bu harflerden bir manâ çıkarılamamaktadır.

Yukarıda kısaca gözden geçirerek numunelerini verdiğimiz kal'e anahtarlarının üzerinde kat'i hükümler vermekten sakınarak objektif olarak tanıtmaya çalıştık. Müzelerimizin köşe bucaklarında bulunan bu eserleri ele almamız zamanı çoktan gelmiştir. Bu ufak grupların san'at tarihinin karanlık köşelerini aydınlatacağına şüphe yoktur. Bugün daha Türk Etnolojisi veya san'at tarihi yazılamamış ve yapılamamıştır. Tarihçiliğimizde yeni hamleler başlamış son birkaç sene zarfında da vak'a nüvisçilikten ayrılarak siyasi ve askerî olayların yanında san'at hars ve kültürden bahseden ufak paragraflarda yer alması başlamıştır. San'at tarihinin her bölümünü aydınlatacak bu gibi ufak gruplarla yapılacak neşriyatla, yaratmış olduğumuz san'at şahikalarının nasıl meydana geldiklerinin seyri takip olunabilecektir. Bunu yaptığımız gün Türkler bunu şuradan veya buradan almış ve kopye etmiş diyemeyecekler veya nezaket icabı susmayacaklardır. Bu gaye ile ele aldığımız Topkapı Sarayında bulunan kale anahtarlarını biraz olsun tanıtabilmişsek vazifemizin bir kısmını yapmış olduğumuza kani bulunmaktayız.

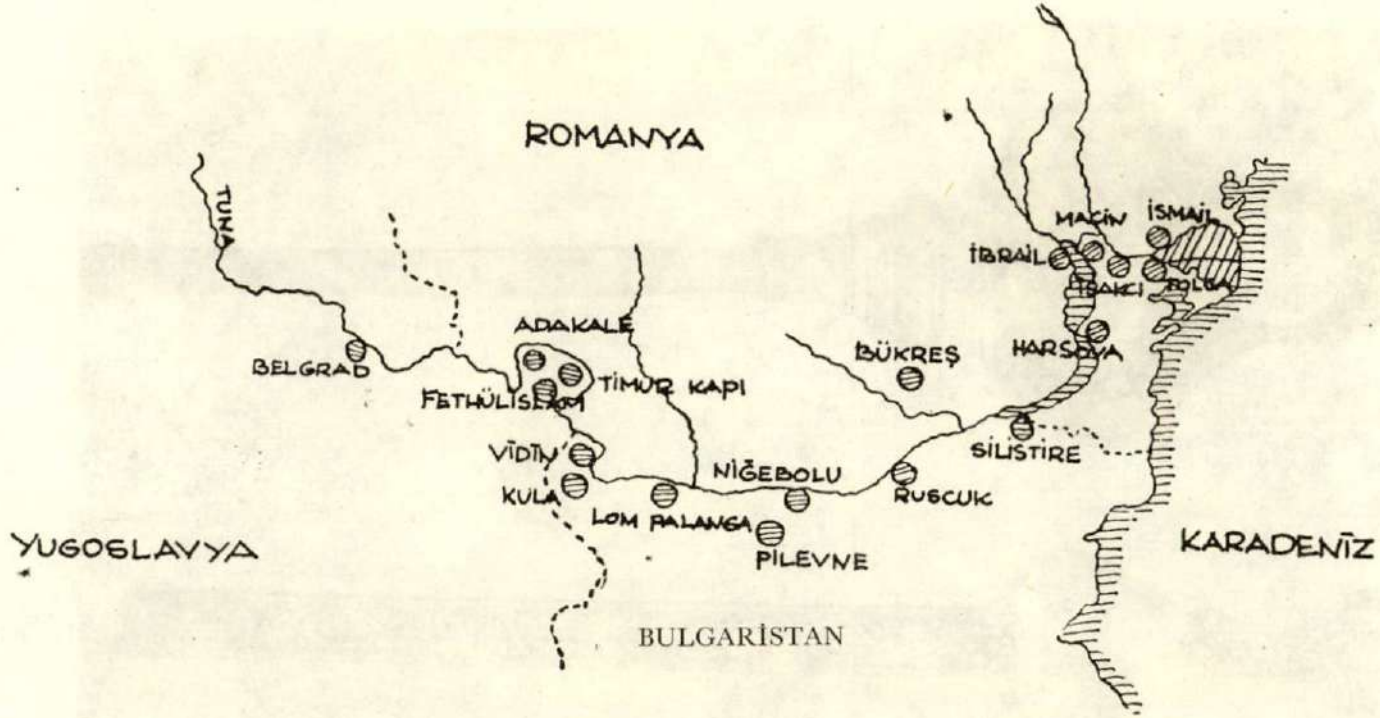
almışsa da aynı sene Sırbistana sefer yapan Hurşit Paşa, Karayorgi ordularını ezerek Belgrad'ı kurtarmış ve Sırbistanın büyük bir kısmını itaat altına almıştır. (Karal aynı eser sahife 110, Tarih-i Cevdet Cilt 9, sahife 123, 131) Bundan sonra Sırbistan meselesi diye tarihe geçen olaylar takip etmektedir. Yeni Sırbistan beyliği doğdu. Ve Paris anlaşması ile Sırp beyliğinin durumu Osmanlı devletine karşı tesbit olundu. Akkırman ve Edirne anlaşmaları ile Sırbistandaki Belgrad, Semendre, Fethül-İslâm ve Bögürdelen kal'eleri asker bulundurmamak hakkı Osmanlılara verildi. (Mir'atı hakikat sahife 183) Bu tarihlerde Belgrad Osmanlı Devletinin dokuzuncu eyaleti idi. (Karal, Osmanlı tarihi Cilt 6, sahife 69 ve 127) 1862 anlaşmasına göre Sırbistandaki bazı kaleler Sırlara verilmiş ise de Sırp beyi Mihal, Belgrad kal'esinin Osmanlılar elinde kalmış olmasından memnun olmayarak Babıali nezdinde devamlı teşebbüslerde bulundu. Osmanlı Hükümetinin tereddütü bu kaleler yüzünden çıkacak harbi göze almayışları Belgrad, Fethül-İslâm, Bögürdelen ve Semendere kalelerinden yalnız Belgrad'ın askerî ehemmiyeti olduğu, diğerlerinin tazyike beş gün dayanamayacak durumda oldukları gibi mülâhazalarla bu kalelerin kaybı maddî bakımdan ziyade manevî olacağını mütalââ ederek Babiâli üç maddelik bir teklifte bulundu. Türkler için bunların kaybı demek olan (kal'eden Türk askerî tamamen çekilerek yerine Sırp askerî getirilecek, yalnız kale burçlarına Sırp bayrağının yanına Osmanlı bayrağı çekilecek) üçüncü teklifi kabul ettiler. Sultan Abdülâziz 20. Mart.1867 tarihli bir fermanla Sırbistandaki kaleleri Sırp beyine havale etti. Bir askerî merasim yapılarak bu kaleler devredildi. Türk bayrağı bir zaman bu kalelerde dalgalanmış durmuştur. Belgrad'ın kaybı efkârı umumiyede derin yaralar bırakmış Sadrazam Âli paşaya kızgın olan Ziya paşa zafername-sinde

"Belgrad kalesin ihsan ile Sırbistana
Devletin kıldı tamamîyetini istikmal"

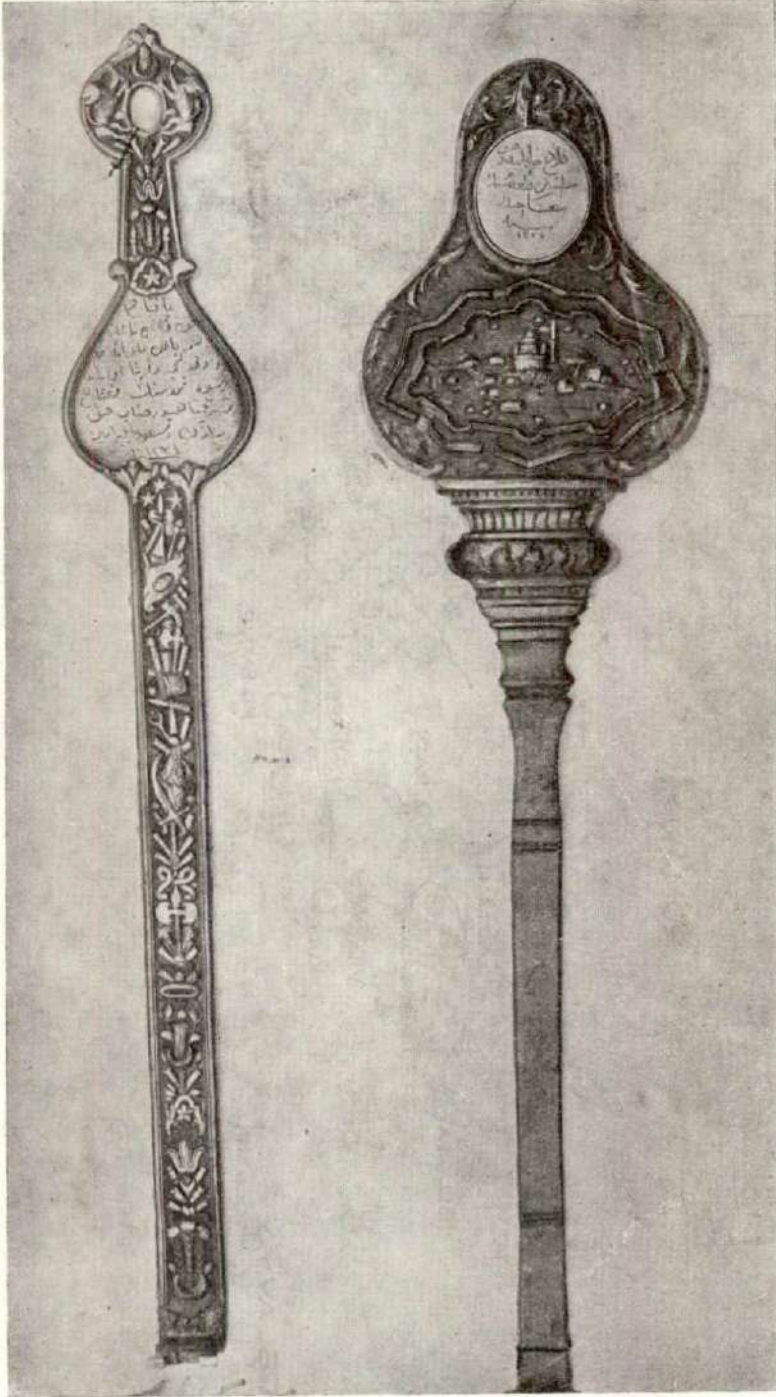
diye itiraz ve iztihza etmektedir. Kalenin kaybı için Ayaşlı Hayri efendi şu tarihi düşürmüştür:

"Kal'enin terki mükerrer olunca teklif
Vükela akibeti kârdan oldu ağah
Çıkarıp leşgeri islâmı dedim tarihi
Belgrad kal'esi Sırpı eline geçti vah "

(Mahmut kemal İnal, Son sadrazamlar Fasikül I, Sahife 22-23)



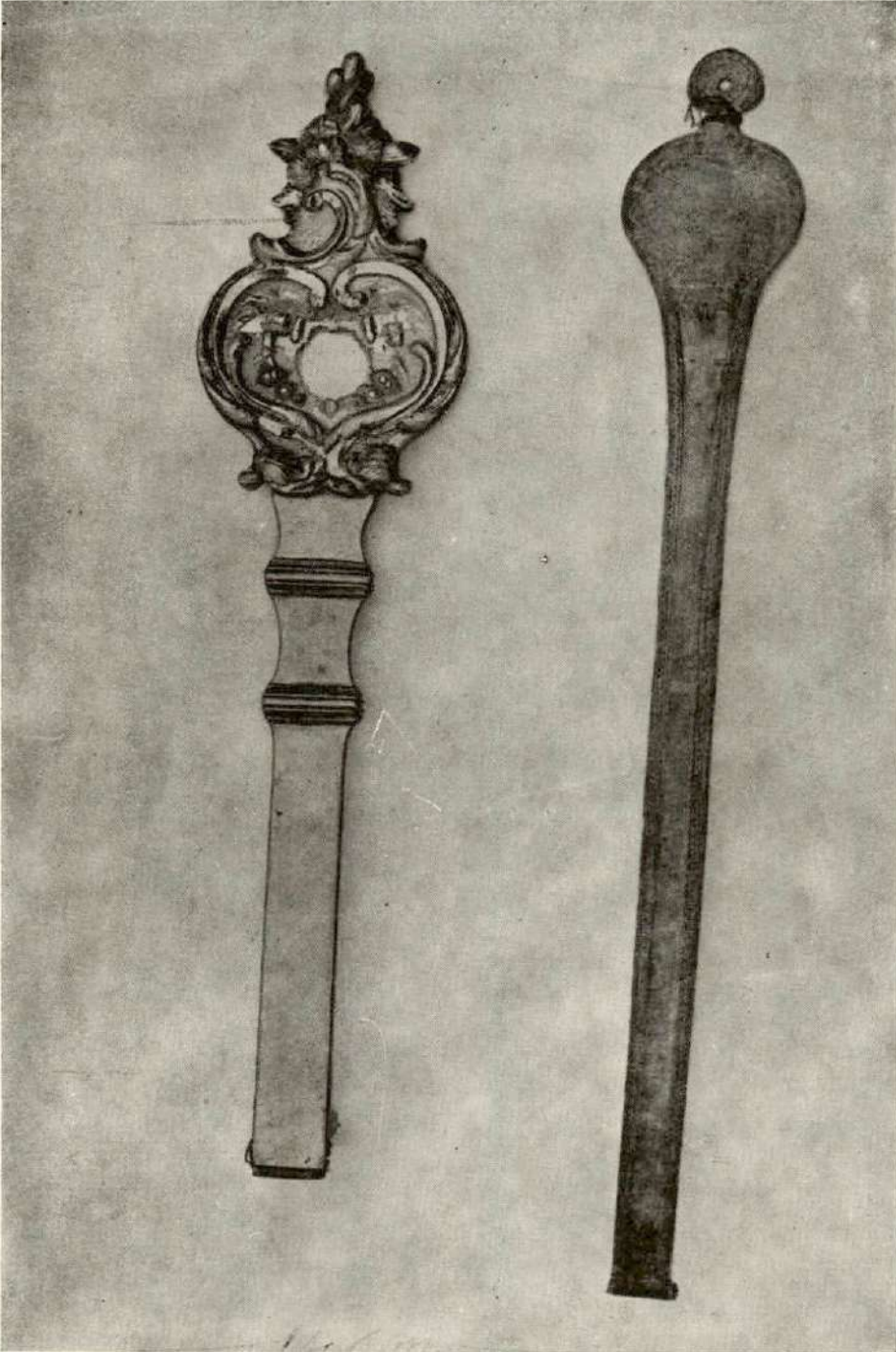
Res. 1 — Tuna boylarındaki kale ve palangaların yerlerini gösteren kroki.



a

b

Res. 2 — a: Harsova kalesinin gümüş anahtarı (TKS. Müzesi 2/2441)
 b: Silistre kalesinin gümüş anahtarı (TKS. Müzesi 2/2247)



a

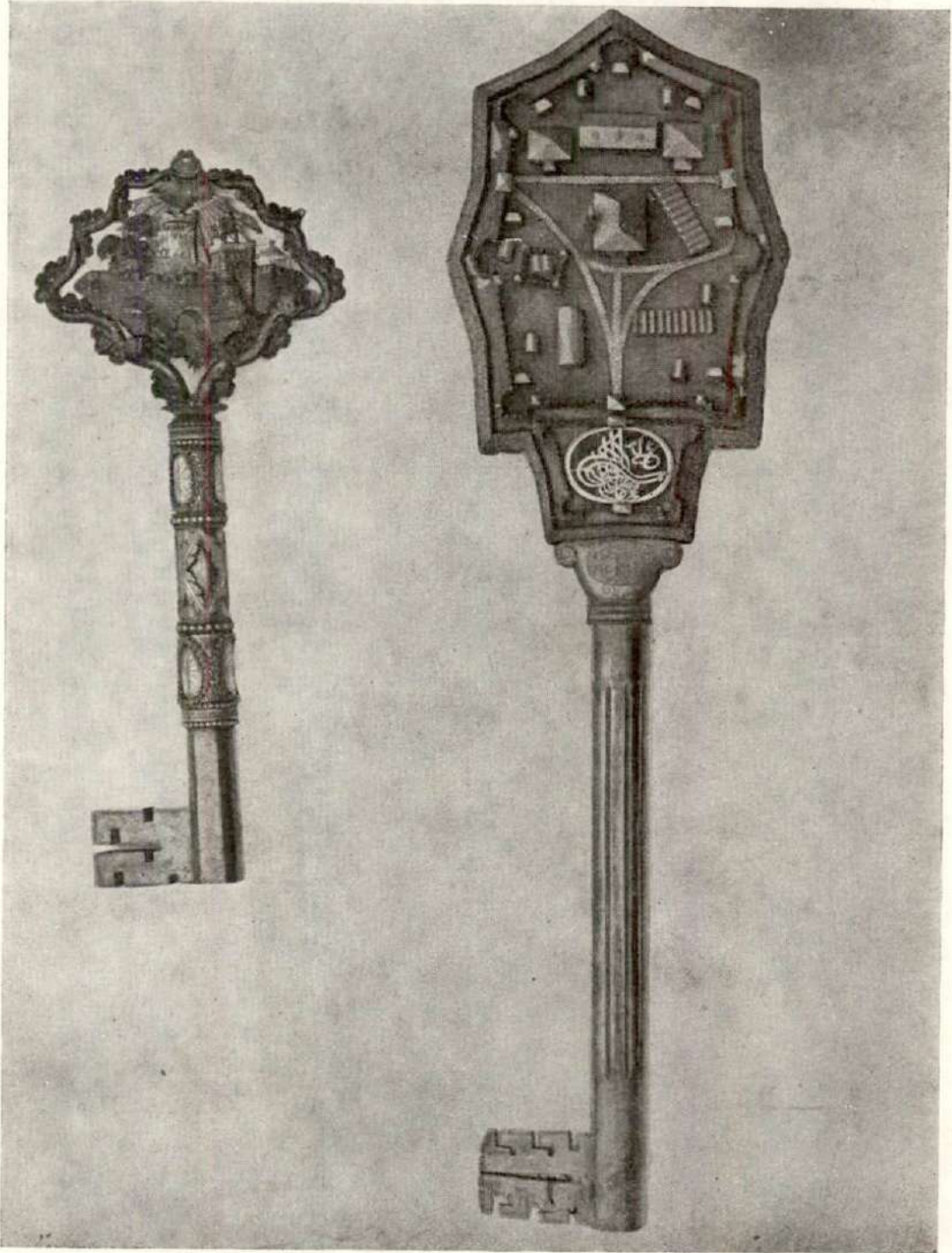
b

Res. 3 — a: Gümüş kale anahtarı

(TKS. Müzesi 2/2238)

b: Maçin kalesinin gümüş anahtarı

(TKS. Müzesi 2/2235)



a

b

Res. 4 — a: Tolcu kalesinin gümüş anahtarı (TKS. Müzesi 2/2232)
b: Fethül İslâmın gümüş anahtarı (TKS. Müzesi 2/2238)



a

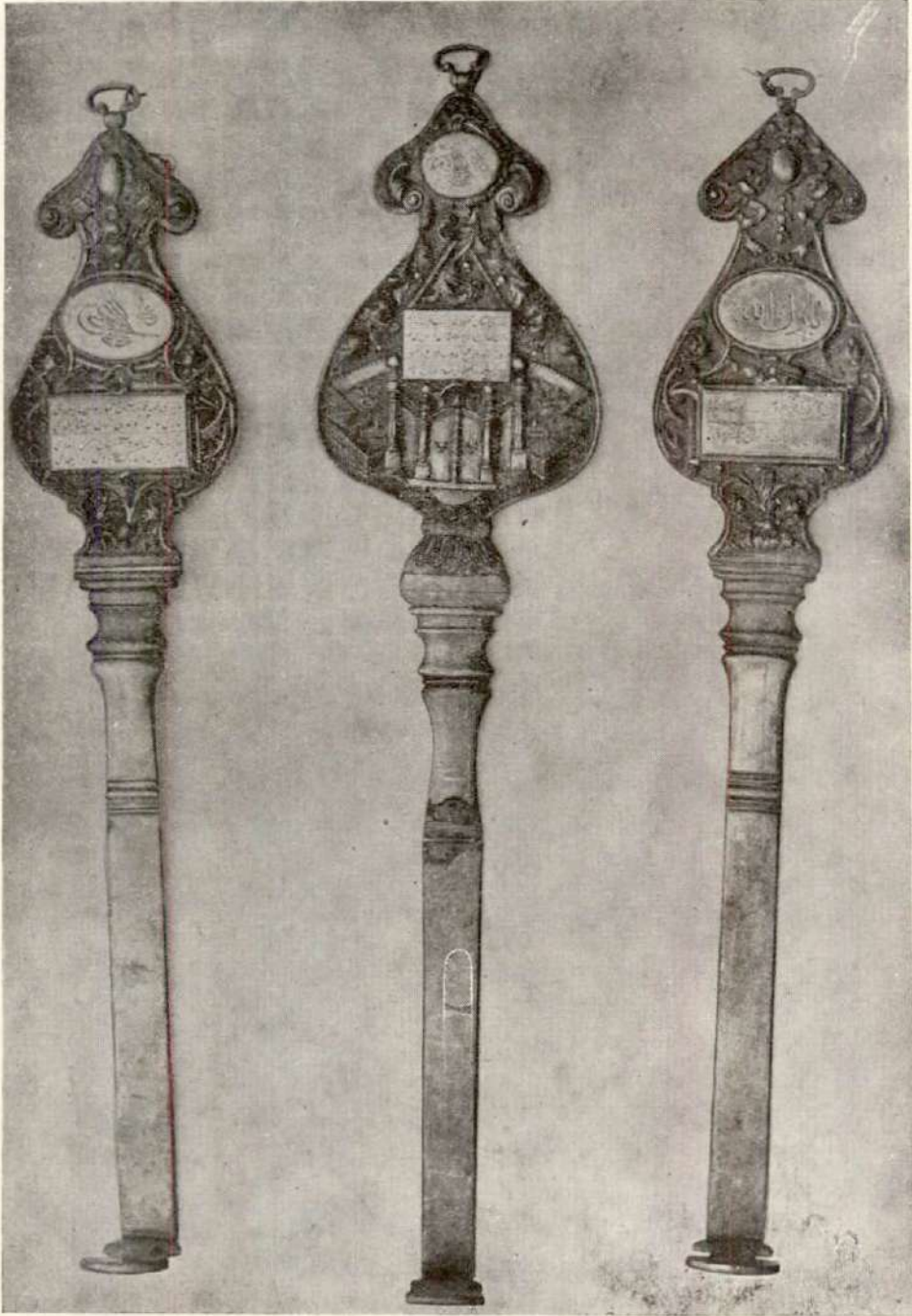
b

Res. 5 — a: Gümüş kale anahtarı

(TKS Müzesi 2/2238)

b: Ruscuk kalesinin gümüş anahtarı

(TKS. Müzesi 2/2239)

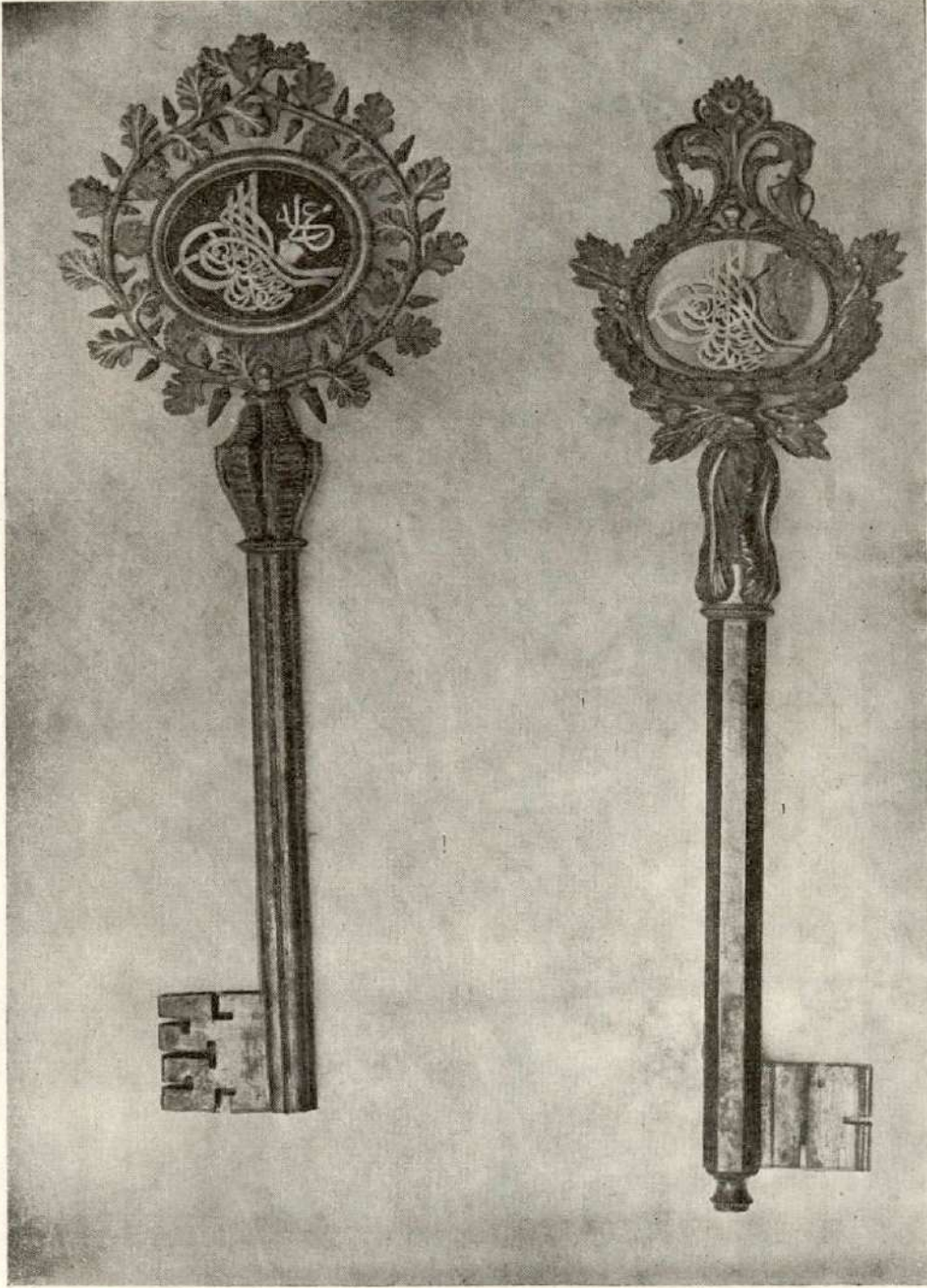


a

b

c

Res. 6 — a: Kule kalesinin gümüş anahtarı (TKS.Müzesi 2/2244)
 b: Gümüş kale anahtarı (TKS. Müzesi 2/2243)
 c: Gümüş kale anahtarı (TKS. Müzesi 2/2248)

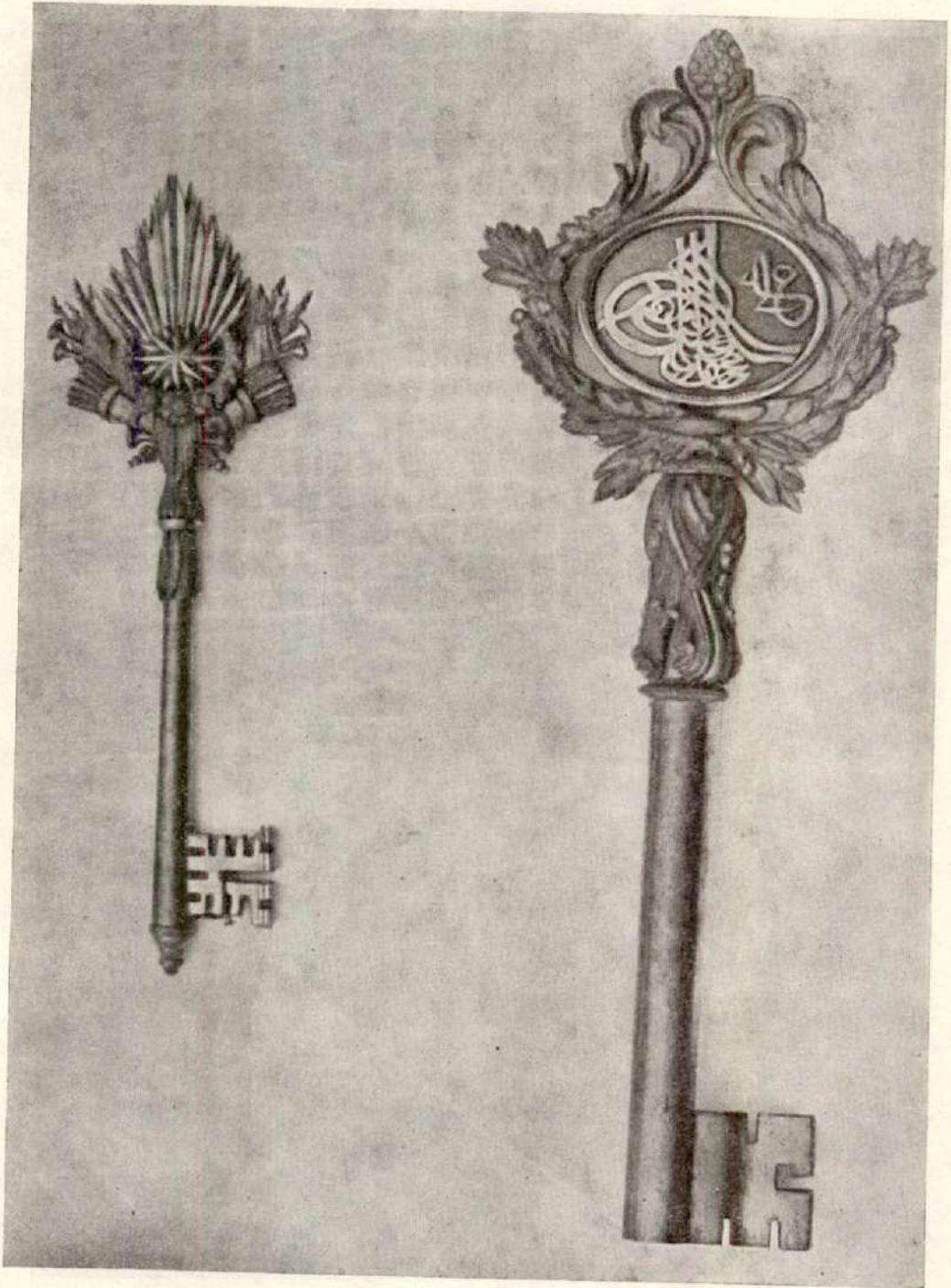


a

Res. 7 — a: Gümüş kale anahtarı
b: Gümüş kale anahtarı

b

(TKS Müzesi 2/2236)
(TKS.Müzesi 2/2234)

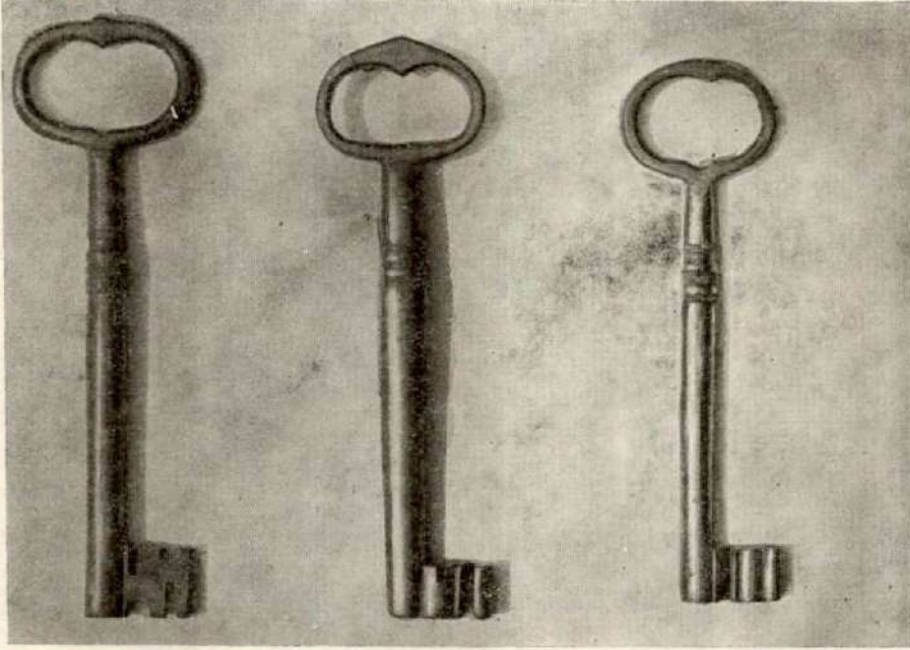


a

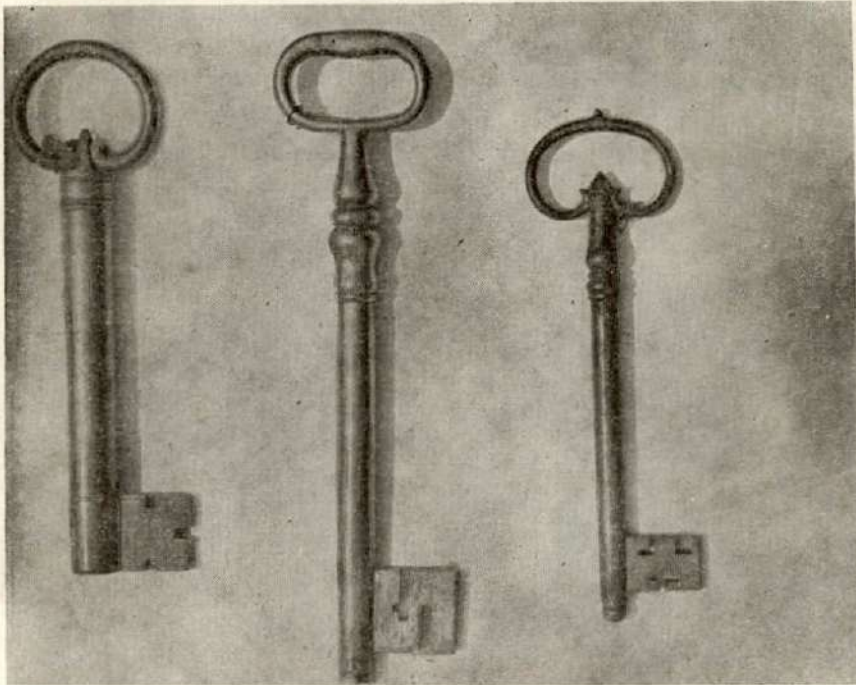
b

Res. 8 — a: Gümüş kale anahtarı
b: Gümüş kale anahtarı

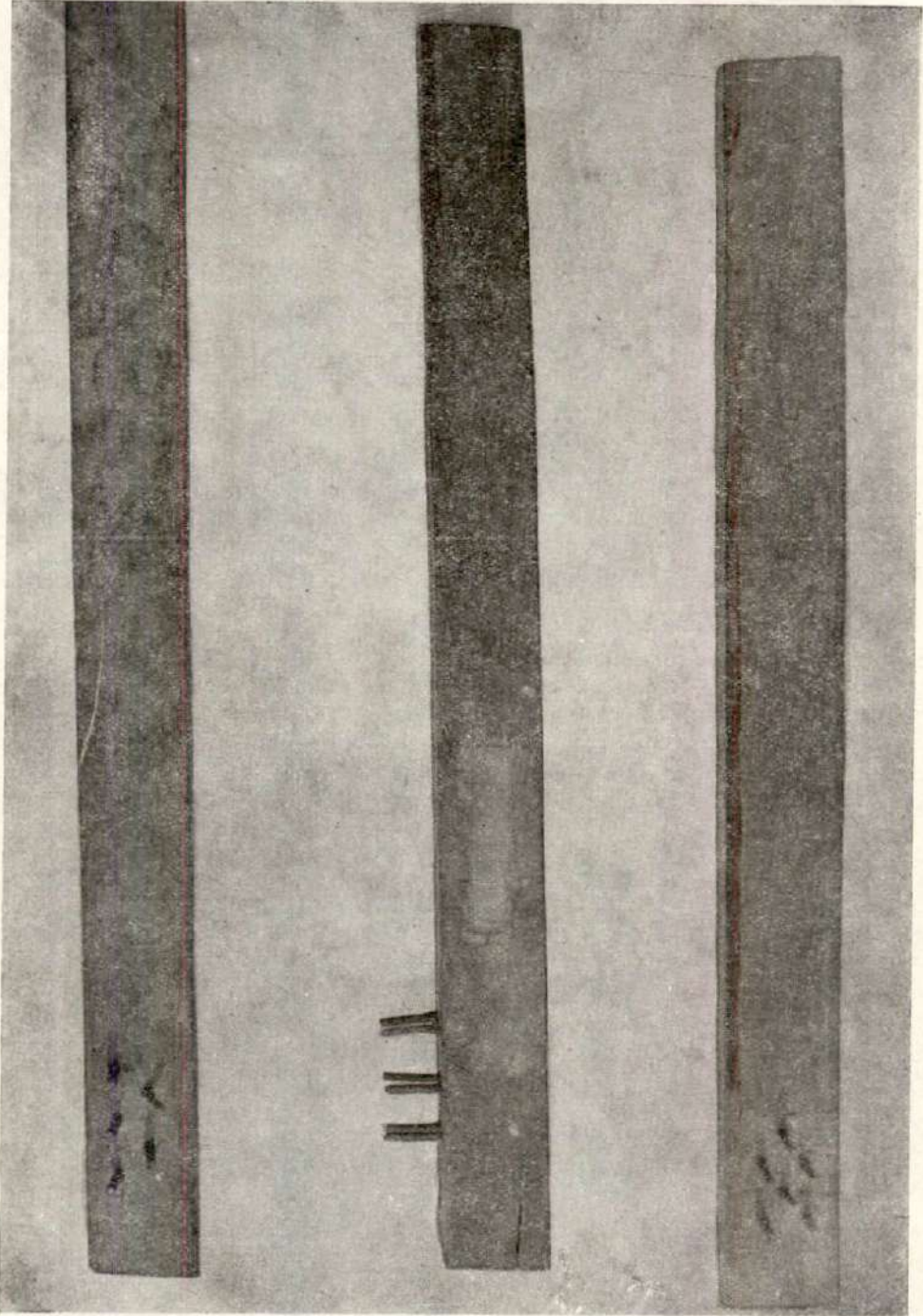
(TKS.Müzesi 2/2229)
(TKS.Müzesi 2/2240)



a b c
 Res. 9 — a: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5131)
 b: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5133)
 c: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5132)



a b c
 Res 10 — a: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/2237)
 b: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/2233)
 c: Gümüş kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5131)



a

b

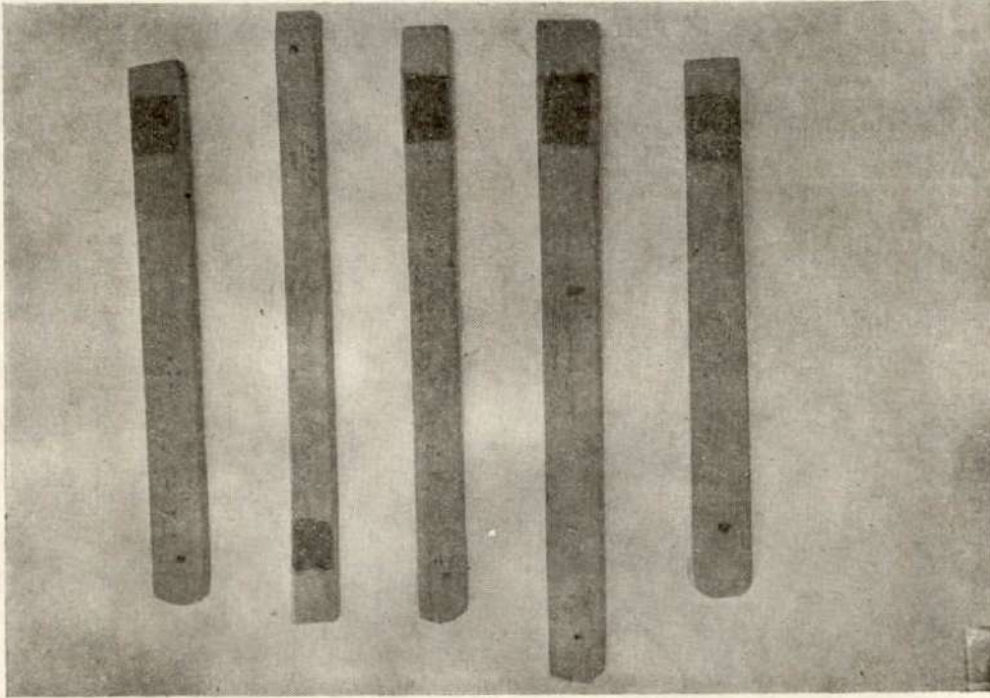
c

Res 11 — a: Tahta kale anahtarı
b: Tahta kale anahtarı
c: Tahta kale anahtarı

(TKS.Müzesi 2/5157)

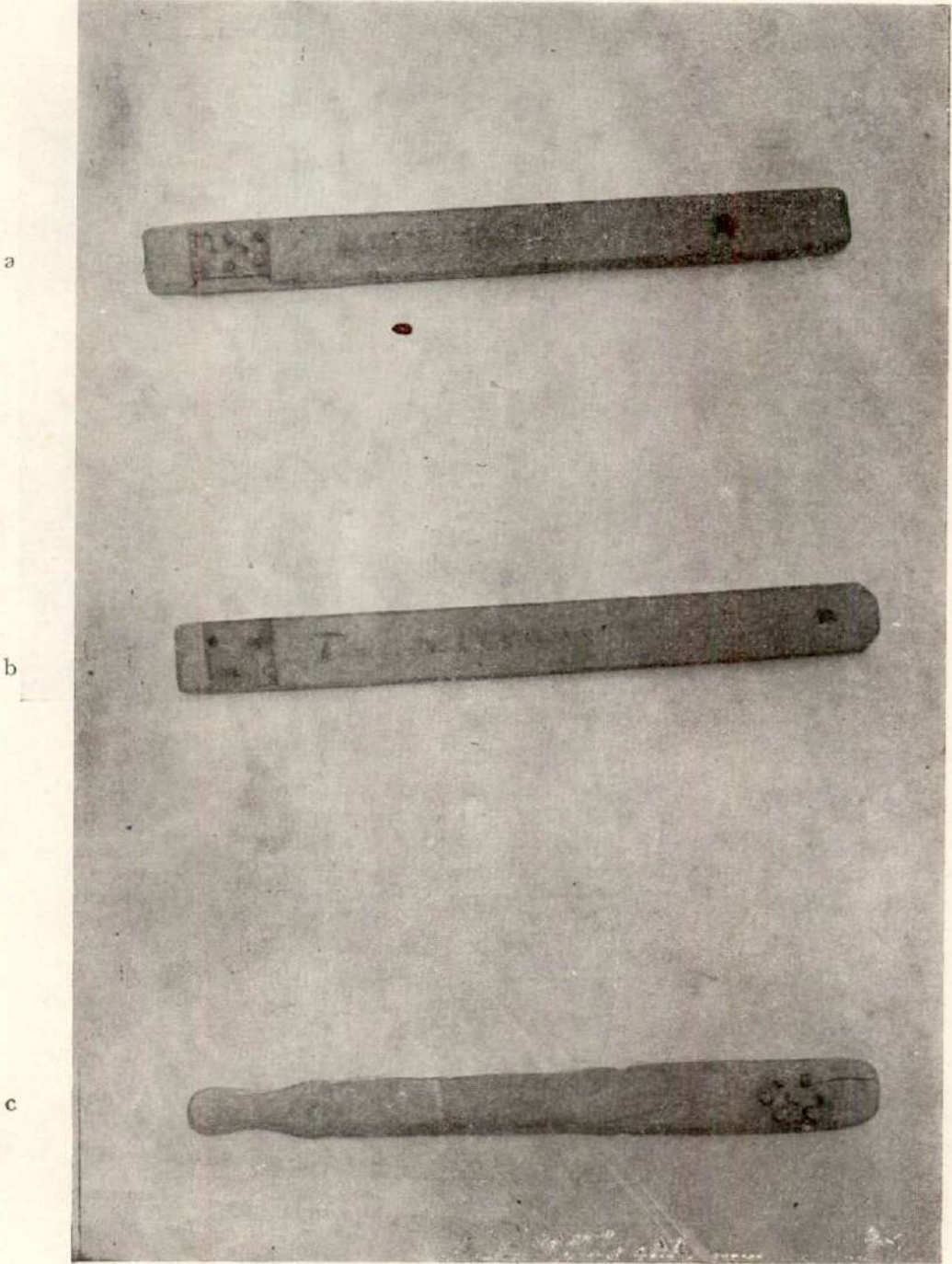
(TKS.Müzesi 2/5158)

(TKS.Müzesi 2/5159)

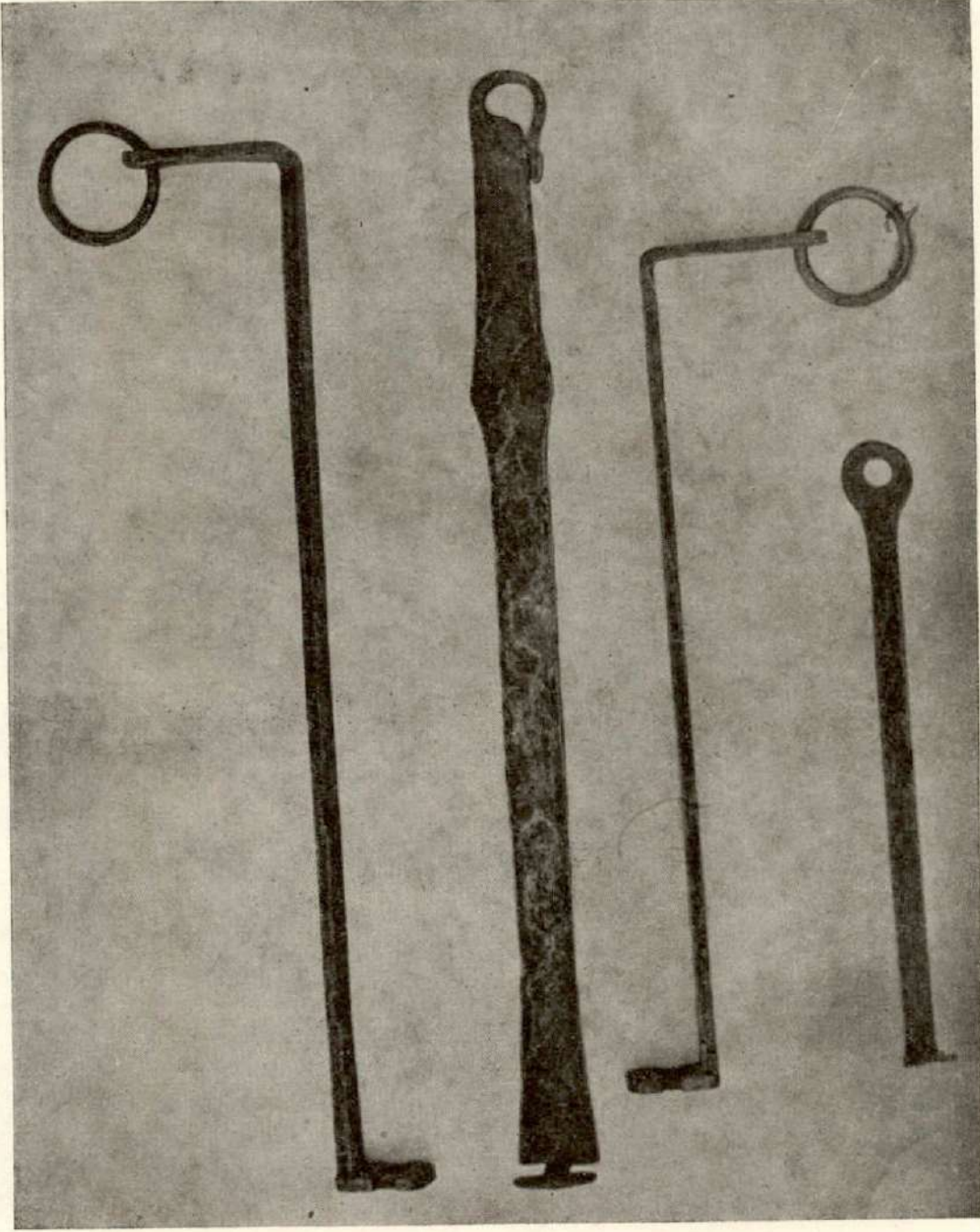


a b c d e

- Res 12 — a: Tahta Santon kalesinin 1.No. anah.(TKS.Müzesi 2/5142)
b: Tahta Santon kalesinin 2.No. anah.(TKS.Müzesi 2/5149)
c: Tahta Santon kalesinin 3.No. anah.(TKS.Müzesi 2/5143)
d: Tahta santon kalesinin 4.No. anah.(TKS.Müzesi 2/5147)
e: Tahta Santon kalesinin 5.No. anah.(TKS.Müzesi 2/5146)



Res 13 — a: Tahta kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5152)
b: Yeniçeri kulesinin tahta anahtarı (TKS.Müzesi 2/5145)
c: Tahta kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/5158)



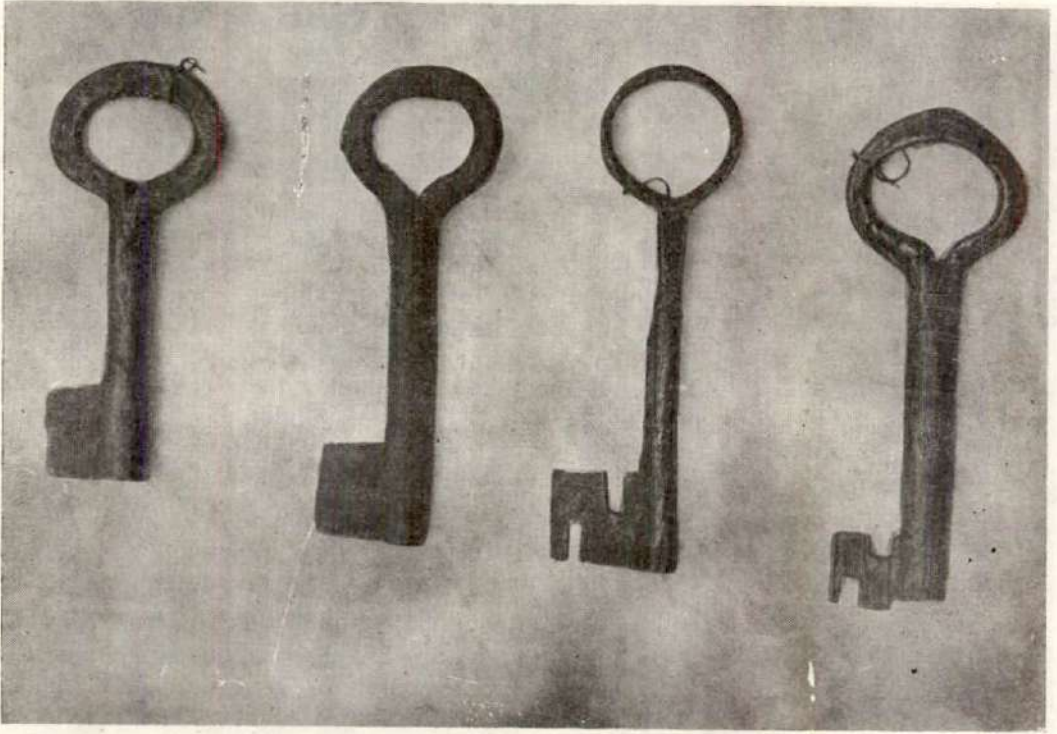
a

b

c

d

Res. 14 — a: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4748)
b: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4748)
c: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4748)
d: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4748)



a

b

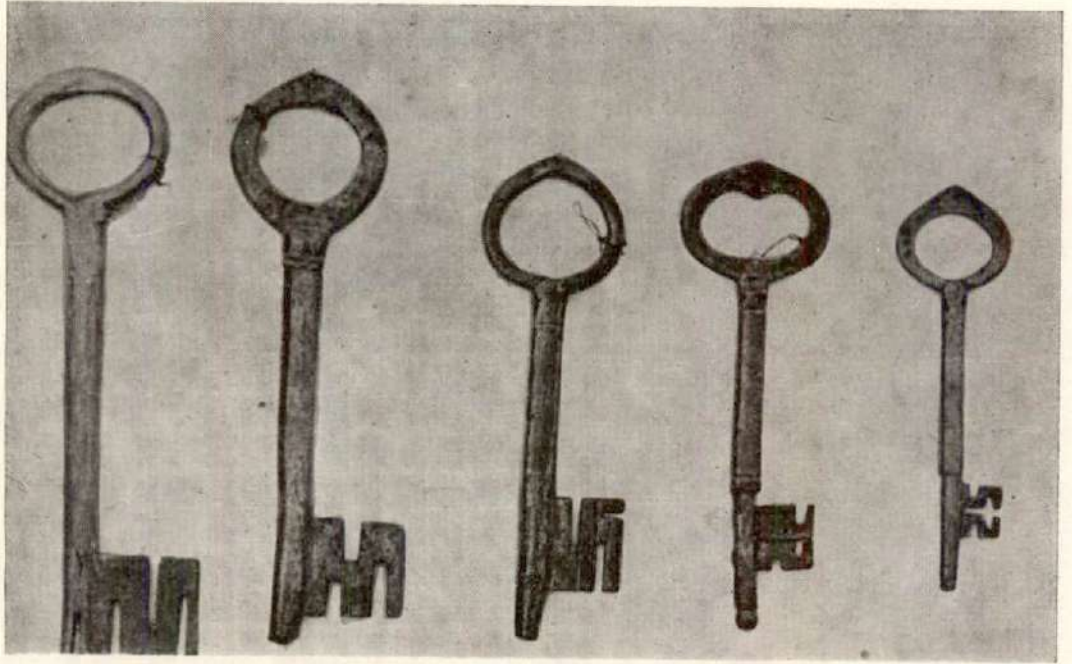
c

d

Res. 15 — a: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4761)
b: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4770)
c: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4753)
d: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4769)



Res. 16 — a: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4749)
 b: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4734)
 c: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4736)
 d: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4768)
 e: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4760)
 f: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4817)
 g: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4755)
 h: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4771)
 j: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4757)



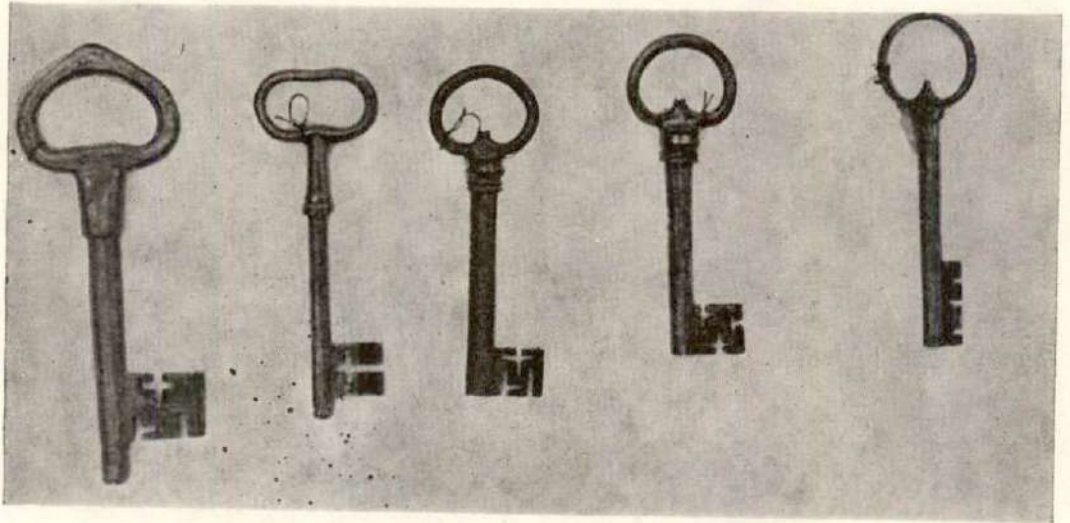
a

b

c

d

e



f

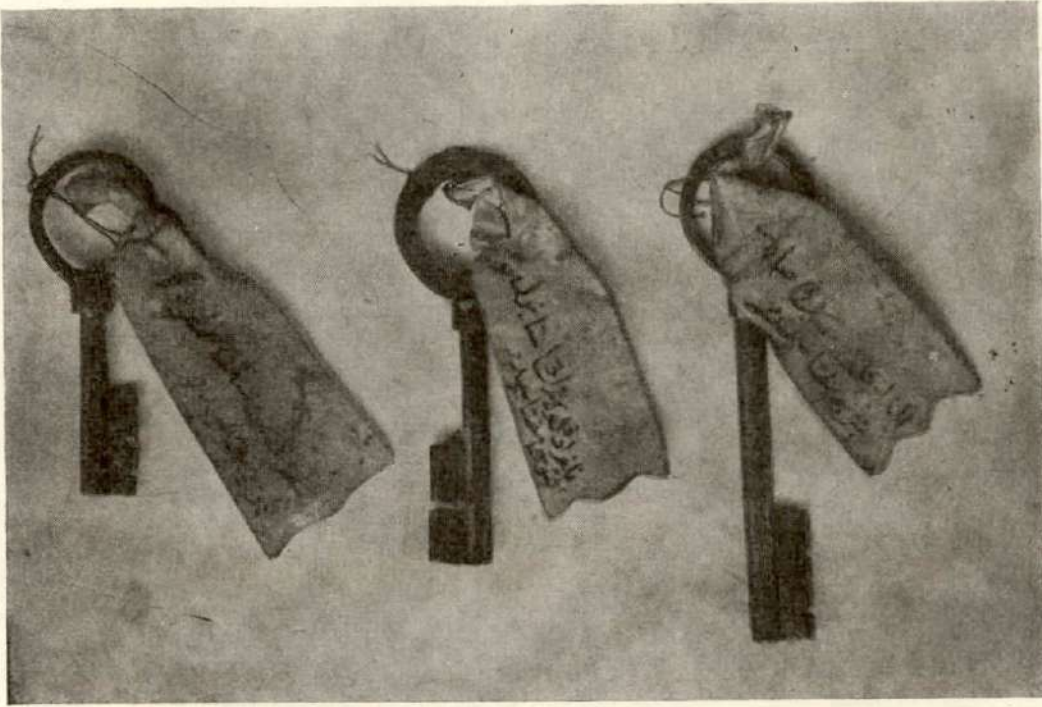
g

h

i

j

- Res. 17 — a: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4750)
 b: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4751)
 c: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4752)
 d: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4762)
 e: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4814)
 f: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4781)
 g: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4765)
 h: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4808)
 i: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4807)
 j: Demir kale anahtarı (TKS.Müzesi 2/4763)

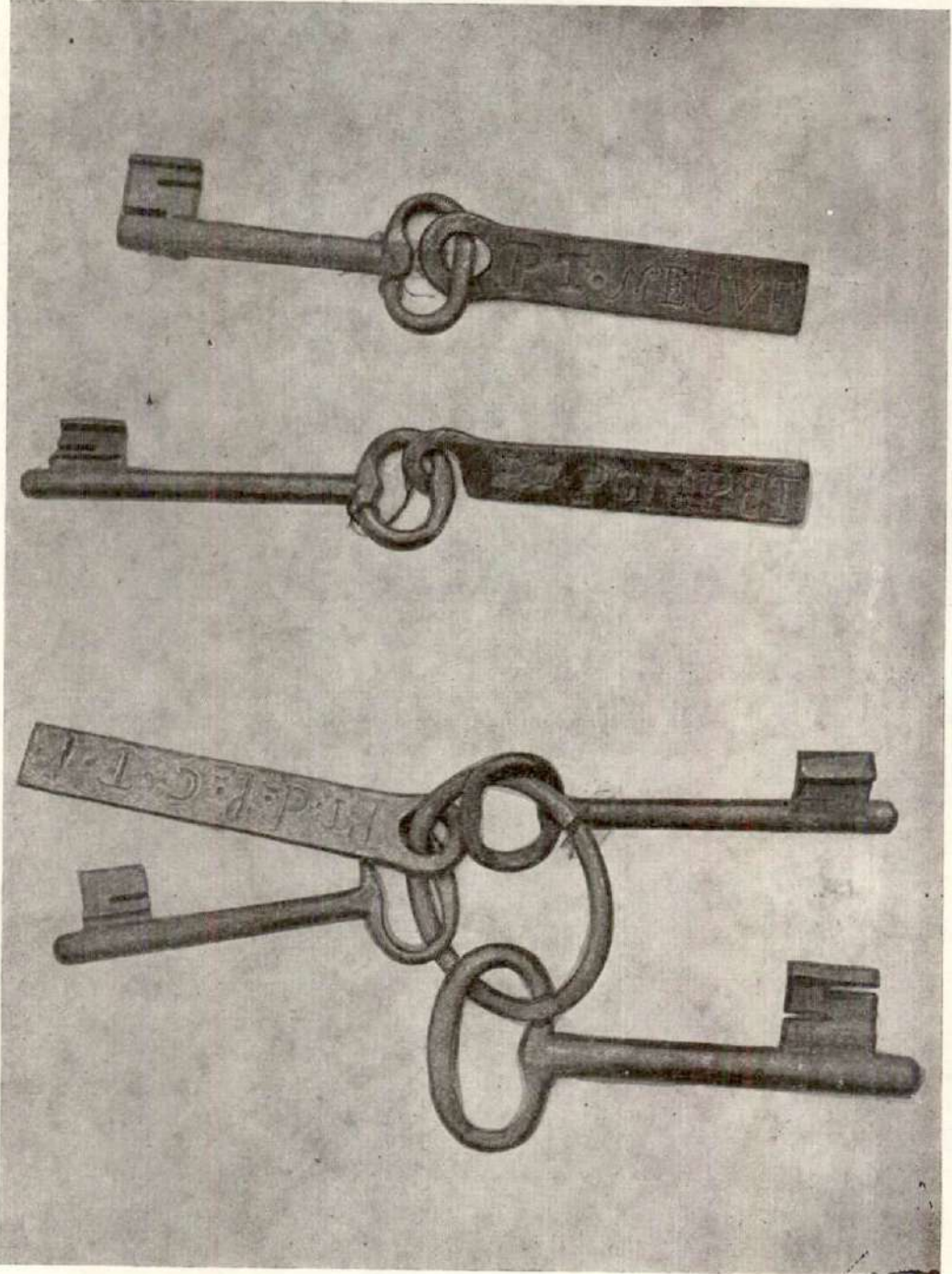


a

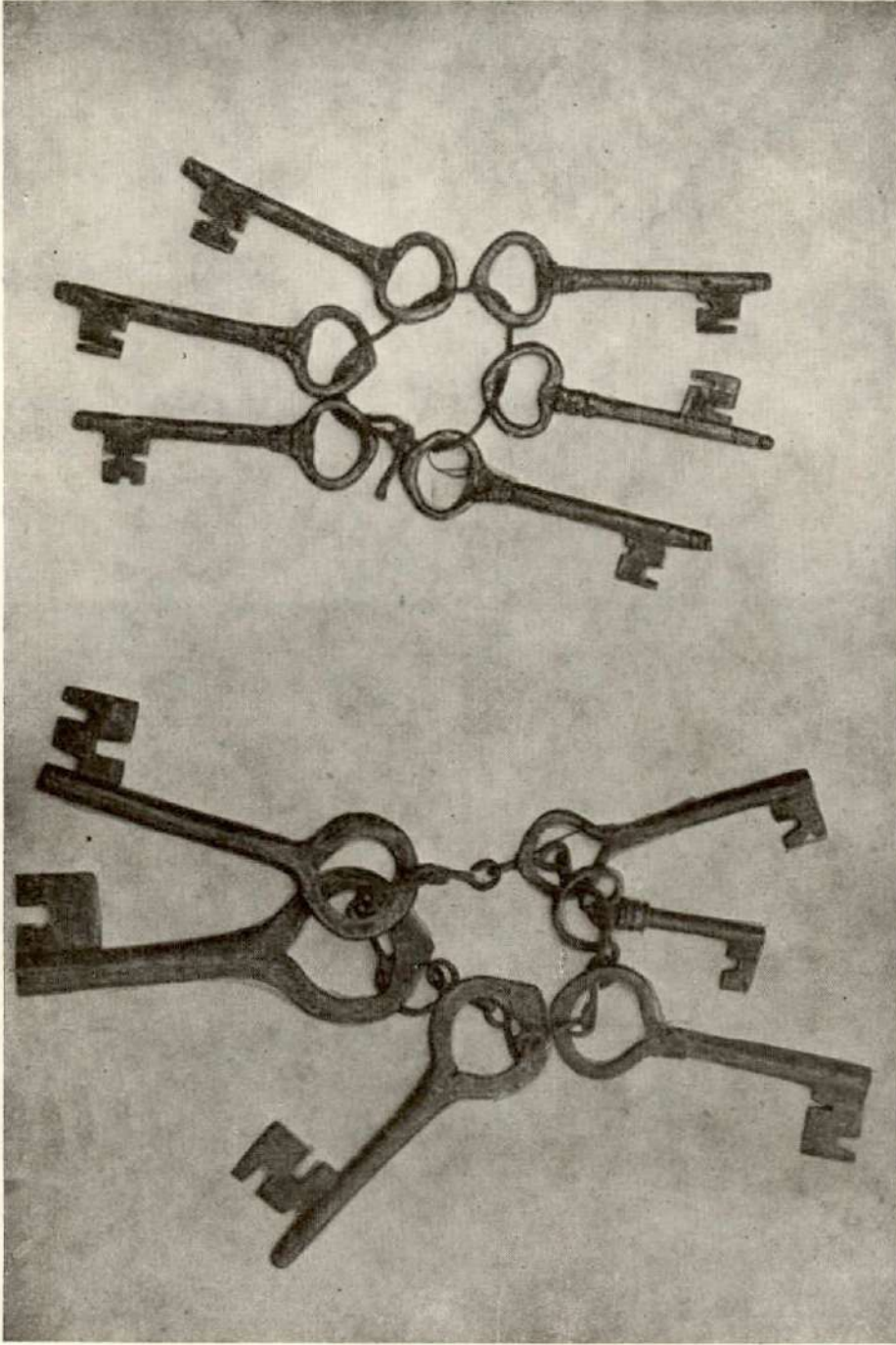
b

c

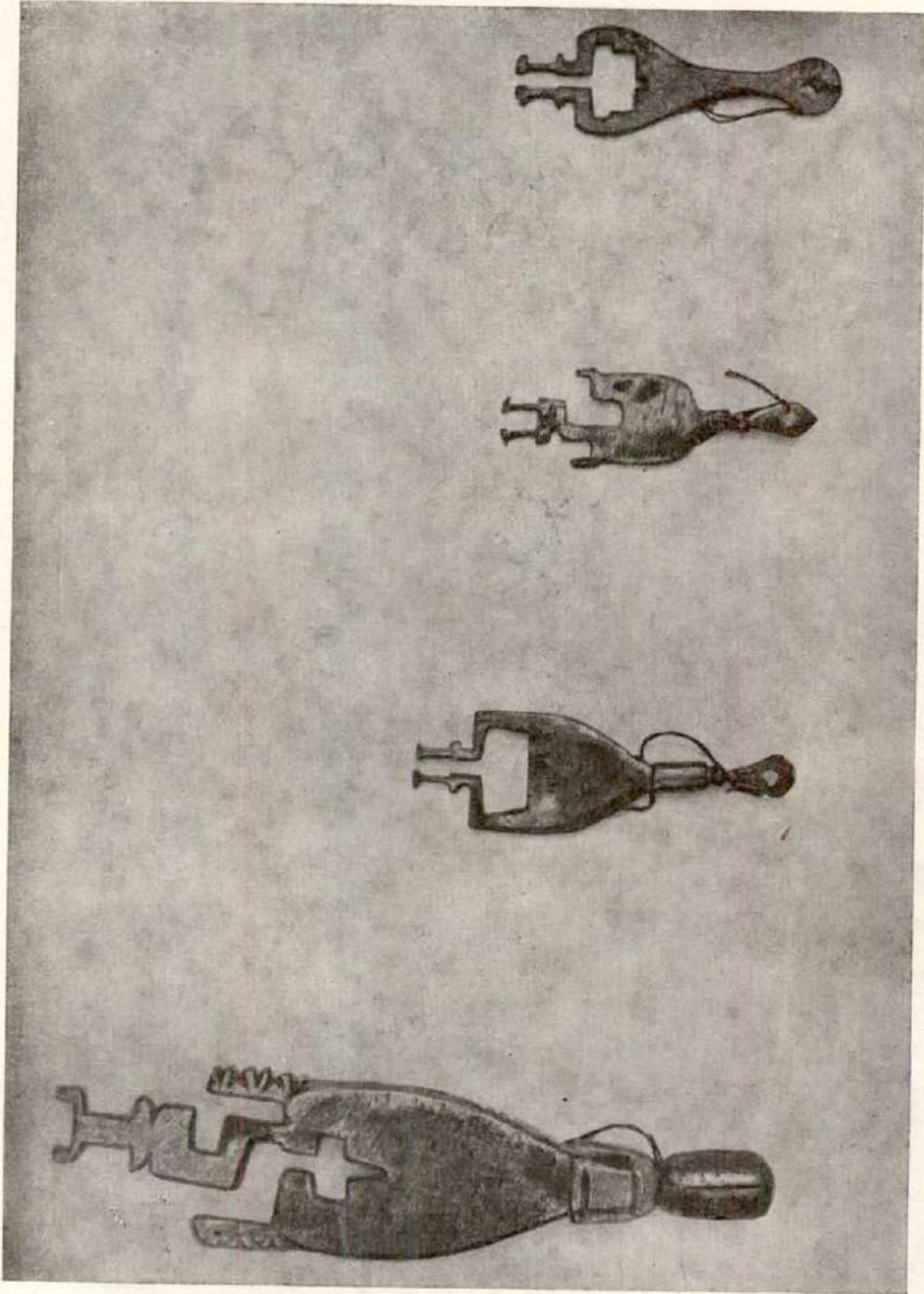
Res. 18 — a: Belgrad kalesinin Tamışvar kapısı anahtarı (TKS.Müzesi 2/4794)
b: Belgrad kalesinin İstanbul kapısı anahtarı (TKS.Müzesi 2/4796)
c: Belgrad kalesinin Sava kapısı anahtarı. (TKS.Müzesi 2/4795)



Res. 19 — a: Yeni kule kapısı (P.t. Neuve)demir anahtarı (TKS.Müzesi 2/4798)
 b: Pompe kule kapısı (P.t.Pompe)demir anahtarı (TKS.Müzesi 2/4797)
 c: P.T.d.p.c.t.f.kuleleri demir anahtarları. (TKS.Müzesi 2/4799).



Res. 20 — a: İpe bağlı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4790)
b: Zincire bağlı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4759)



Res. 21 — a: Yassı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4775)
 b: Yassı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4807)
 c: Yassı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4804)
 d: Yassı demir kale anahtarları (TKS.Müzesi 2/4805)

I N D R A - D H A R M A

Doç. Dr. Abidin İTİL

Ayrı ayrı devirlerde ve çeşitli vesiyelerle birbiriyle temasa gelmiş olan kültür çevreleri arasında, bâzı kelimelerin zamanla veya coğrafî bir bölgeden diğerine geçerken anlam değiştirmiş olduklarına çok defa raslarız. Bunlardan, eskiden taşıdıklarının taban tabana zıddı olan anlamlarda kullanılanları bile vardır. Bâzan kelimelerin anlamlarında herhangi bir değişiklik olmakla beraber, bunların ifâde ettikleri kavramlarda yer yer veya zaman zaman birtakım gelişmeler, bâzan da tersine, yıpranma ve eskimeler göze çarpar. Aradan zaman geçmesiyle itibârını kaybederek hâtırlardan büsbütün silinmiş olan birçok kelimeler bulunduğu gibi, başlangıçta basit bir kavramın ifâdesi için kullanılmışlarken sonraları çok daha şümüllü değer ve anlamları sembolize edebilecek seviyeye yükselmiş kelimeler de çoktur. Şüphesiz bunların hepsinin birtakım sebepleri olacaktır; ve vardır da. Sosyal veya politik alandaki akımların muhtelif devirlerin bâzı görüş ve kıymet telâkkileri üzerinde oldukça önemli tesirler icrâ etmiş olduğunu inkâra mahal yoktur. Dünya kültür tarihinin muhtelif devir ve safhalarında bunun için canlı örnekler tespit etmek ve göstermek her zaman mümkündür. Bugün, ayrı ayrı yerlerde ayrı ayrı anlamlar taşıyan veya ifâde etmekte oldukları kavramlarda, zaman ve yere göre, bâzan gelişme, bâzan gerileme kaydedebilen kelimeler, bu bakımlardan, bizim için önemli sayılmalıdır.

Günlük konuşmalarımız içerisinde bile bu çeşitten ve ters anlamda kullanmakta olduğumuz kelimelerle, hem de çok sayıda, karşı karşıyayız: meselâ çocuk masalları içerisinde çok geçen ve genel olarak şeytanlarla cinlerle bir tutulan “dev,, sözü, aslında tanrı anlamını taşımış olan bir kelimedir¹. Zerdüşt’ün Yakınoğu’da peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkması ve doktrininin eski İran’da millî bir din olarak yayılma imkânları bulmasıyla beraberdir ki² geçmiş devirlerin “deva,, tâbiri (Avesta: daeva, pehlevî: dev) kötü ruhları, yalancı ve aldatıcı muzur varlıkları ifâde etmek için kullanılmaya başlamıştır. Böylece, biz bu kelimeyi İranlılardan bu ters anlamı ile almış oluyoruz³. Farsça’da “yolunu kaybetmiş, azmış veya günahkâr,, insan demek olan “gümrâh,,sözünü, bilindiği gibi, biz gümrâh sıfatının karşılığı olarak kullanırız: gümrâh saçlı birisini överken ona biz gümrâh saçlı deriz. Bahçemizin çiçekleri gümrâh olarak yetişmişse bu bize elem değil sevinç getirir. Sonra, Türkçe’de “boylu boslu, yakışıklı, sıhhatli,, ve biraz da “mert tavırlı,, gençler için kullanılan “levant (veya levend),, tabirini, kelime olarak Burhân-i Kaati Fars diline “serseri, kötü kadın veya ahlâk yoksunu erkek⁴, şeklinde tercüme ediyor ki bu bize biraz garip gelmektedir. Bilindiği gibi, İtalyan dilinde, doğudan gelmiş olan, iri yarı ve kuvetli deniz tayfalarına eskiden lavantino adı verilmekteydi. Levent sözü buradan gelme olsa

1) Lât, deus, Yun. theos, Sk. deva, Hind Av. *deiwo-s.

2) T. Burrow, The Sanskrit Language. London 1955 ? S.5

3) Zerdüşt’ün tanrı Ahura’sına karşılık Sanskrit’te “şeytan ve cin,, anlamlarında Asura sözü vardır (bu şekilde, Hindistan’la İran arasındaki h/s alışverişini gösteren misâlleri daha da çoğaltmak mümkündür: heft/Sk. sapta “yedi,,; Hindu-(stan)/Sk. sindhu “Sind ırmağı,,; eski Pers dil. hainâ, Av. haena/Sk. senâ “ordu,,; Av. haoma/Sk. soma “Soma içkisi,,; hw ab/Sk. svapna “uyku,,; haw har/Sk. svasri “kız kardeş,,; Av. mangh, mawng, Pehl. mâhak, modr. Frs. mâh/Sk. mās “ay,,. Bâzan da bunun tersi olur: Av. zaranya, modr. Frs. zer/Sk. hiraṇya “altın,,; Av. zyam, zom, modr. Frs. zem-(istan)/Sk. hima “kış,, v.s.).

4) F. Steingass (A Comprehensive Persian-English Dictionary. London) bu kelimenin iki zıt anlamı da kabul etmiş görünüyor.

gerektir; Farsça'da bu sözün hangi tesirlerle kötü anlam almış olduğunu bu satırların yazarı bilmemektedir; ancak, bu konu üzerinde durmanın çok faydalı olacağı muhakkaktır 5. Güzel yapılı, gözü pek, eski deniz yiğitlerimizin tarihte "levent'ler,, adıyla anılmakta olduklarını hep bilmekteyiz; rum leventleri, Türk leventleri. Verimli bir etüt konusu olabileceğinde hiç bir şüphe olmayan bu çeşitten kelimeler için birçok misâller daha zikretmek mümkündür 6.

İfâde etmekte oldukları kavramlarda yerin veya zamanın icâplarına göre birtakım gelişmeler, itibârlanmalar ve itibâr düşüklükleri gösterebilen kelimelerin de yekûnu bir hayli kabarıktır. Eski mitolojilerin birçoğunda, başlangıçta tâbiat tezâhürlerini veya tanrılara özel olan birtakım sıfatları ifâde için kullanılmış bulunan bâzı kelimelerin, zamanla, o tâbiat tezâhürlerini doğrudan doğruya temsil eden veya o sıfatların sahipleri bulunan tanrıların özel adları hâline sokulmuş bulduklarını çok kere görürüz 7. Bunun tersi ile de karşılaşmak her zaman mümkündür: yine eski mitolojilerde, eskiden çok büyük bir itibâr sahibi iken, sonraları adı bile anılmıyan tanrı tipleri vardır.

Bu çeşit kelimeler için Sanskrit metinler içerisinde bol örnekler bulabiliyoruz. Bunlar arasında bâzan, Hint dinlerini tetkik için çok enteresan olanları ve bu alandaki çalışmalarımız için malzeme olmak bakımından çok önemlileri bulunabilmektedir.

Bugüne kadar toplanabilmiş ve bize kadar gelebilmiş olan Sanskrit metinlerin en eskisi, 33 üyeli eski Hint panteonundaki tanrılara hitâbeden birtakım övgülerden meydana gelmiş olan ve Rigveda (Rv.) adını taşıyan (M.ö. 1250) ilâhiler koleksiyonu (Samhitâ)'dur. Bunlar bâzan tek, bâzan da bir kaç tanrıya bir arada hitâbederler. Metnin dikkatli tetkikinden anlaşılıyor ki bu parçaların ilk sahipleri, Hindistan topraklarına yarım adanın batı-kuzeyinden ve bu bölgedeki gâyet dar, geçilmesi zor ve sayıca çok az tarihî yollardan, savaşıarak geçmiş ve öyle girmişlerdir. Bu insanların kendilerine a r i a adını vermiş olduklarını da yine biz bu metnin kendisinden öğreniyoruz. Bu yazıda bu insanlardan Arî'ler diye bahsedilecektir.

Rv. metninden edindiğimiz intibâa göre, Arî'ler, panteonlarındaki diğer 32 tanrıya nispetle, tanrı İndra'yı en çok sevmişler ve en büyük bir inançla bu tanrıya bel bağlamışlardı. Metinde İndra, bu samimî insanların hemen hemen her şeyi ve hayâtlarının hemen hemen her safhasıdır. Rv. panteonundaki yüksek tanrılar üçlüsüne (trimûrti) İndra'dan başka, güneş tanrısı Sûrya ve ateş tanrısı Agni de dâhil olduğu hâlde, İndra'nın metindeki parlaklığı ve kredisi bunların hiçbirisinde yoktur. İndra Arî'lere daha hayâtî, daha samimî ve daha yakın gelmektedir. Onu, samimî Rv. şairlerinin muhayyilesinde, ideal insan-kahramanlarda aranan her türlü meziyetin sahibi ve kusûrsuz güzelliği olan bir delikanlı şeklinde tasavvur

5) Kanaatımızca, bu konu ile, "Türk,, sözünün klâsik Fars edebiyatı içerisinde "güzel,, sıfatının karşılığı olarak kullanılmış bulunması arasında bir ilgi mevcuttur.

6) Tevrat an'ânesinin eski Bâbil krallarına verdiği Nemrud (Namruz, Nimrûd) adıyla biz bugün, asık surath ve sevimsiz insanları kastederiz. Bunun sebebi açıktır: islâmî an'âne Nemrud İbrahim Peygamber'e karşı isyân etmiş ve sonra hakettiği cezâyı bulmuş olan bir kraldı. Bizde, "esen yel,, karşılığı olarak kullanılan "rûzgâr,, sözünün Farsça'da (Pehl. roçkar) "devir, zamâne,, ve "ömür,, anlamına gelmekte olduğu da dikkat çekicidir. Sonra, "piyâz,, Farsça'da "soğan,, 'ı bizde ise bir yemek çeşidini gösterir; "kâr,, Farsça'da "iş,, demekken, Türkçe'ye bu söz "fayda,, karşılığı olarak girmiştir: "soğan bol bir piyâz,, veya "kârlı bir iş,, tâbirlerini biz hiçbir yabancılık hissetmeden günlük konuşmalarımızda kullanır dururuz.

7) Hint mitolojisi içerisinde, eskiden güneş tanrısı Sûrya 'nın birer sıfatı olarak kabul edilmişlerken, sonradan iki bağımsız tanrının adı hâline gelmiş olan Savitar (sû kökünden: hayât veren, harekete getiren) ve Vivasvat (vi+vas kökünden: ışıtan, aydınlatan) kelimelerini örnek gösterebiliriz. Altın kolları, altın gözlü, altın dilli ve pırl pırl yanan altından yapılmış bir araba içerisinde oturmuş olarak tasvir edilen güzel tanrı Savitar birçok kereler doğrudan doğruya güneş tanrısı Sûrya'nın yerine geçmektedir. Rv. içinde geçtiği yüzyetmişe yakın yerde Savitar, yarı yarıya "deva,, kelimesiyle bir arada zikredildiği için, bu kelimenin bir sıfat olma karakterini uzun müddet daha muhafaza etmiş olduğu anlaşılıyor.

edilmiş görüyoruz. Bu eski ozanların tasvirlerine göre, yardımcı İndra (I 84, 19; II 12, 8; IV 24,3) Arî'leri yalnız dışardan gelen düşman saldırılarına karşı korumakla (VIII 24, 27) veya, savaşlarda kumandanlara ve krallara yardımlarda bulunarak onlara zaferler temin etmekle kalmıyordu; köylünün tarlasındaki ekinini yangından ve ağılındaki ehli hayvanlarını yırtıcı hayvanların ve muzur varlıkların hücumundan koruyan da yine oydu. O, esrâ-rengiz kuvvetiyle gök kubbesini yükseklerde tutmasaydı (VIII 14, 9) insan oğlu bu dünyada yaşama imkânları bulamayacak, süresiz çalkantılar içinde yüzen yeri o zaptetmemiş olsaydı, insanların topraktan ürün alabilmeleri bahis konusu olmayacaktı (II 17,5). Etrafımızda olup bitenlerden ne görüyorsak hepsi, bu şâirlere göre, tanrı İndra'nın arzusu ve emri ile oluyordu: binbaşlı ejder Vritra'nın İndra tarafından öldürülmüş olmasından sonra idi ki, serbest kalan gür ırmaklar akıma başlamış ve bereketli yağmurlar yağmıştı (I 6, 5; 80, 4; 100; 101; 165; III 47, 3-4; IV 42, 7; VIII 65, 2; X 65).

Dış görünüş itibarıyla de tanrı İndra, tanrıların en muhteşemi ve en güzeldir. Som altından yapılmış ve bir çift gür yeleli kızıl renkte at tarafından çekilen arabası içinde İndra, göklerde fırtınalarla arkadaşlık ederek (marutvân) yol alırken (III 35, 9; 47, 3-4; VI 17, 11; VIII 76,1,4,7,8;X 113,3), güzel tanrı kendi heybetiyle yerleri ve gökleri yerinden oynatur (VI 31, 2). İndra'nın bunların dışında bir de gâyet hassas bir rûhu vardır; Rv. şairleri tanrının bu tarafını tebârüz ettirmeden geçemiyorlar: İndra kadınların muamma yaratıklar oldukları kanısındadır, ona göre, kadınların neler düşündüklerini her zaman anlamaya imkân yoktur; tanrı, evlenememiş ve evde annesinin babasının yanında kalmış genç kızların nasıl bir ruh hâleti içerisinde olduklarından da haberdardır (II 17, 7; VIII 33, 17). Savaşçı tanrıda ayrıca olağanüstü bir içki zaafı vardır (II 12, 13). Düşmanlarına saldırmak için hazırlıklara girirken İndra, Soma adlı içkisiyle adam akıllı sarhoş olmadan edemiyor, adetâ Soma bu sırada tanrıya bol enerji sağlamaktadır (II 15, 1; 19, 2; VI, 47, 1-2; VII 22,2; VIII 81,6). Bu içkiyi indra, normal bir şekilde ve kadehlerle değil, göller dolusu ⁸ içer (V 29,7). İçki yüzünden babasını öldürmek suretiyle (III 48, 2; IV 18, 12) annesini genç yaşta dul bırakmış olması da ⁹, İndra'nın içkiye karşı olan zaaf derecesini göstermektedir. Yalnız hemen söylemek icâbeder ki bu tasvirlerin hiç birisinde tanrı İndra küçük düşürülmüş değildir; ifâdeler gâyet samimidir.

Batı-kuzey Hindistan'ı istilâ ederken Arâ'lerin çok büyük sıkıntılarla karşıkarşıya gelmiş oldukları şüphesizdir. Hindistan'ın bu bölgesi, Hindukuş dağ silsilesinin buradan geçmekte olması sebebiyle, gâyet sert bir iklîme sahiptir. Arî'ler yalnız bu bölgenin türlü sıkıntılarla dolu iklîmi ve arzâ şartları ile değil, aynı zamanda bu toprakların eski sakin ve sahipleriyle de çok uzun süren savaşlar yapmak mecburiyetinde kalmışlardır. Hayât şartları çok ağırdı. Metnin samimî ifâdesine bakılırsa, savaşçı Arî'ler, bu çetin çarpışmaların hepsinde, millî tanrıları kahraman İndra'nın yakın yardımlarıyla muzaffer olmuşlardı. Rv. gerçekte tanrılar adına düzenlenmiş bir çeşit ilâhîler antolojisi karakterini taşıdığı için burada tarihî olaylar hakkında fazla bilgi bulmak ve bunları bir sonuca bağlamak tabiatıyla pek zordur. Diğer bir taraftan, metinde söylenenlerin mutlaka aksini kabûl etmek için de ortada zorlayıcı bir sebep mevcut değildir. Oldukça uzun sürmüş olması icabeden istilâ devresi zarfında bu insanların çok çetin şartlar altında hayât sürdürdükleri ve bu hâyat tarzlarının da oldukça sâde ve her türlü alâyişten uzak bulunduğu, metindeki beyitlere hâkim olan genel havadan kolaylıkla anlaşılıyor. Bu karakterde olan bir topluluğun, İndra tipinde dinamik, hareket dolu, savaşsever, hem ruh ve hemde beden bakımından çok canlı, hele Arî'lerin kendilerine çok benzeyen bir tanrıyı seveceği ve sayacağı çok tabii idi. Rv. ozanı, İndra'sını t a n r ı diye

8) Trî sarâmsî. Başka bir yerde İndra (II 11,17), sakalından ve bıyıklarından aşağıya doğru akan içki damlalarını silerken tasvir edilmektedir: pradodhuvaççhmaşrushu.

9) Burada, tanrılar âlemi mimârî Tvashtar, İndra'nın anne tarafından büyük babası olarak gösteriliyor.

çağarmakla beraber, onu muhayyilesinde, hemen bütün teferrüatiyle, insan-kahraman özellikleri ve kahramanlıklarıyla yaşatmaktadır. Tanrı artık onun için yedi katlı semâ-larda ve akılların erişemeyeceği esrârengiz tahtlar üzerinde oturan ve varlığı sihir kuvvetiyle oradan yöneten teorik bir kuvvet olmatkan çıkmıştır; o İndra'sını daha çok, günlük hayâtında binlercesine tesâdüf etmekte olduğu ve kendisine çok benzeyen normal bir insan şeklinde düşünmektedir; ama fanîlerin çok üstünde, ruh ve vücüt mükemmelliği bakımından onlardan farklı ve çok daha ideal bir insan (I 80,5; 102,6; II 12,6; IV 21,9; VI 19,3; VIII 70, 1). Rv. metnindeki 1028 parçadan (sûkta) 250 kadarı, aşağı yukarı metnin tamâmının dörtte biri tanrı İndra'ya hitâbeder. İndra'nun diğer tanrılarla birlikte geçtiği ve övüldüğü sûkta'lar sayısı bunun dışında bırakılmıştır.

Ari'lerin Hint yarım adası içerisinde yavaş yavaş etrafa yayılmaları ve Doğu'ya doğru, Ganj ırmağının sulamakta olduğu ovalar yönünde ilerlemeye başlamalarıyla paralel olarak Hint sosyal hayâtında da çok büyük ve önemli bâzi değişmeler oluyordu. İstilâ devrinin karakteristiğini teşkil etmekte olan göç hayât tarzı bu sıralarda yerini yavaş yavaş yerleşik hayât tarzına terketmeğe başlamıştı. Yine bugünlerde, bir taraftan toplumu teşkil eden ve muhtelif meslekî sınıflara bölünmüş bir hâlde yaşayan insanlar arasındaki farklar ve ayrılıklar gittikçe daha derinleşiyor, bir taraftan da, eskiden toplumda hâkim bir vaziyette olan savaşçılar sınıfı (kshatriya) bu yerini yavaş yavaş rahipler sınıfına (brahman) devrediyordu.

Çok kere Hindistan adıyla bir arada hatırladığımız k a s t teşkilâtının, cemiyet içerisinde kuvvetli bir sistem olarak rol oynamaya başladığını da yine bu sıralarda görüyoruz. Her ne kadar Rv.'nin - metine oldukça yeni devirlerde eklenmiş bulunması çok muhtemel bulunan - tek bir yerine (X 90,12), ilk insan Purusha'nın kurban edilmesi hikâyesi anlatılırken, onun vücûdunun muhtelif yerlerinden cemiyetteki muhtelif sınıfların meydana gelmiş olduğuna dair bir işâret varsa da, bunu bugünkü anlamıyla bir kast teşkilâtı olarak değil, daha çok o devir insanları arasında bir takım meslekî sınıflanmalar şeklinde kabul etmek daha yerinde olur. Çünkü her devir ve toplulukta belirli işleri kendisine meslek edinen insanlar ve hattâ bazan âileler olmuştur. Yakın tarihte birçok ressam veya müzisyen âilesi tanıdığımız gibi, bugün bile âilece ve bir nevi miras şeklinde bâzi meslekleri kendisine maletmiş âilelerle karşılaşabiliyoruz. Kast teşkilâtını klâsik şekliyle bize öğreten, Rv. dan sonraki devirlere ait metinlerdir (M. ö. 800). Fertlerin doğuş itibâriyle birtakım sınıflara ayrılması demek olan kast sisteminden Rv. bahsetmez.

Yeni sistem,,toplumu teşkil eden fertleri, bir evvelki bir sonrakinden bir derece daha üstün ve daha itibârda sayılmak üzere dört esas sınıfa ayırıyordu. Yukarıdan aşağıya doğru olmak üzere sıra şuydu: r a h i p (brahman) sınıfı, s a v a ş ç ı (kshatriya) sınıfı, t ü c e r ve iş adamı (vaişya) sınıfı ve, dördüncü olarak, en alt tabaka, d o k u n u l m a z'lar (şüdra) sınıfı. Brahman'lar ilk insan Purusha'nın ağzından, kshatriya'lar iki kolundan, vaişya'lar iki bacağından ve şüdra'lar da iki ayağından meydana gelmiş kabul edilmekteydiler. Kast'ların toplum içerisindeki vazifeleri de birbirinden farklı idi; daha doğarken takdir edilmiş olduğuna inanılan bu vazifelerden brahman'lara isâbet edeni altı kısımdan ibâretti: bilgi öğrenmek (adhyayana), öğrenmiş olduklarını - yalnız üç yüksek kast'a mensûp olmaları şartıyla-başkalarına öğretmek (adhyâpana), dinin emrettiği kurbanları ve diğer törenleri yerine getirmek (yacana), bu çeşit kurbanlarda ve dinî vazifelerde başkalarına da yardımcı olmak (yâcana), hediye dağıtmak (dâna) ve nihâyet, başkaları tarafından verilecek hediyeleri kabul etmek (pratigraha); diğer üç kastın da kendilerine göre ayrı ayrı vazifeleri vardı ¹⁰.

10) K. Rangachari, vaikhânasadharmasûtra and Pravarakhaṇḍa. Mylapore-Madras (W. Eggers, Das Dharmasûtra der Vaikhânasas; Übersetzt u. mit textkritischen u. erklärenden Anmerkungen versehen. Nebst einer Einleitung über den brahmanischen Waldeinsiedler-Orden u. die Vaikhânasas-Sekte. Göttingen 1929. s. 37) I 1,5-9.

Buna paralel olarak, fertlerin sürecekleri hayât için de, bu nizâma göre, birbirine karıştırılmaması gereken dört esas basamak kabul edilmişti (âşrama). Bu şu demektir: kutsal gelenekten ayrılmamak isteyen her dindâr Hindû, hayâtında dört esaslı basamak geçireceğini hiç bir zaman hatırlamamalıydı: çocukluk ve öğrencilik basamağı (brahmaçârin), bir iş tutarak âile kurma, çocuk yetiştirme ve bilhâssa brahman'lara h e d i y e d a ğ ı t m a basamağı (grihastha), çocuk ve torun yüzü gördükten sonra kendisini ibâdete verme ve karı-koca olarak armanlara çekilme basamağı (vânaprastha) ve nihâyet, çok ihtiyarladıktan sonra, karısını da terkederek diyar diyar dolaşma ve dilencilik etme basamağı (sannyâsin).

Fert bu son basamakta bu dünya ile olan bütün bağlarından sıyrılıp kurtulmak mecbûriyetindedir ¹¹. Böylece, ferdin doğuş itibâriyle toplum içerisindeki derecesi ve değeri, içinde bulunduğu yaş itibâriyle de vazifesi ve hayat seviyesi dinsel bir sistem hâlinde tespit edilmiş ve ortaya konmuş oluyordu; yalnız, çok hesaplı ve brahman sınıfı kârına olan bir sistem! Gâyeli bir status quo.

Brahmanlığın toplum içerisinde birinci sınıf olarak rol oynamaya başlamasıyla birlikte, bu sınıfın yarar ve çıkarına olmıyan bâzı değerlerin de yerlerini yavaş yavaş yenilerine terk etmeye zorlanacakları gâyet tabii idi. Hiç değilse, yeni değerlerin ön plâna alınabilmeleri için eskileri üzerine gölge düşürmek icâbediyordu. Rv.'dan sonraki devirlerde meydana getirilmiş olan metinleri dikkatle gözden geçirirsek bu ruhun buların hemen hemen hepsine hâkim olduğunu görürüz. Bilhassa bize bu yönü, eski Hint panteonuna dâhil olup da sonradan itibâr kaybetmiş olan tanrısal karakterler daha sarîh olarak gösterebiliyorlar. İşte yukarıdan beri kendisinden bahsettiğimiz tanrı İndra bunlardan birisidir.

Brahmanizm'in propagandasını ön plânda tutan metinlerde tanrı İndra, çok kere, büyük brahman azizleri ve çilecileri ile karşışarşıya getirilir. Tasvirlerde bu azizler, uzun yıllar çile doldurmuş ve bununla tanrılarınkinden çok daha üstün birtakım sihirli kuvvetler sahibi olmuş korkunç kimseler olarak gösteriliyorlar. İndra bunların karşısında tanrılığını yine muhafaza ederse de, kudretçe bunlara mağlup olur. Rahiplerin üstün sihir kuvvetlerinden Rv.'da yalnız bir yerde bahsedilir (I 128,8), ve bunun da Rv. metnine çok sonraları eklenmiş olduğu şüphesizdir.

Sonraki metinler, çile doldurmak suretiyle çok üstün kuvvetler elde etmiş olan birtakım brahman azizlerinin hikâye ve efsâneleriyle doludur. Bu çilecilerin en karakteristik tiplerinden birisi, hiç şüphesiz yok ki, Bhrigu'nun oğlu Çyavana'dır ¹²: Uzun yıllar bir gölün kenarında çile doldurmak suretiyle büyük bir sihir kuvveti kazanmış bulunan bu aziz, günün birinde (Mbh.III 125,8), tanrıların kralı İndra'ya özel olan Soma içkisinden Aşvin'ler çiftinin de içmesini arzu etmektedir; çünkü bu tanrı çifti Çyavana'ya büyük bir iyilik etmişler ve sevdiği bir kıza kendisini beğendirebilmek için onu gençleştirmişlerdir. İndra buna kat'iyen râzî değildir ve kızmaktadır. Tanrı İndra'ya göre (ayn.y. 125,9) tanrılar arasında bir çift doktor olarak tanınan Aşvin'lerin Soma içmeye hakları yoktur. Çyavana da arzusunda isrâr eder. Eski alışkanlığı ile olacak İndra, kendisini dinlemek istemiyen ve adetâ tanrıya meydan okuyan insan Çyavana'ya karşı elinde tuttuğu meşhûr vacra adlı silâhiyle saldırmaya kalkar. Halbuki yeni devir ve yeni metinlere hâkim olan brahman zihniyetine göre Çyavana'ada, tanrılarınkinden çok daha üstün ve tesirli olan bir sihir kuvveti vardır. Bu, çok korkunç âkibetler doğurabilen bir kuvvettir: tanrı İndra'nın tehevvrle yukarıya kaldırdığı kolu, sıkı sıkıya sarıldığı Vacra'sı ile bir-

11) Bu hayât basamaklarından hangisinin hangi yaşta başladığı hususunda ilgili metinler aynı şeyi söylemezler.

12) Çyavana, Çyavâna şekliyle Rv. içerisinde de geçer (I 116, 10; 117, 13; 118, 6; V 74,5; 75, 5; VII 68, 6; 71,5; X 39,4) ihtiyar azizi burada da Aşvin'ler gençleştiriyorlar. Yalnız, kendisinin Bhrigu'nun oğlu olduğuna dair Rv.'da bir kayıt yoktur.

likte kalktığı yerde kaskatı kesilir (ayn.y. 125,17). Bir zamanların yerlerine ve göklerine hükmetmiş olan gözde tanrısı şimdi âciz ve bir taş parçasından farksız olan kolu ile bir köşede beklemek zorundadır. İndra, aziz Çyavana'dan, kaba davranışından dolayı af dilemese (ayn.y. 126,3) onu bu sıkıntılı durumdan kimse kurtaramıyacaktır.

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, bu şekilde yapılan hücumların doğrudan doğruya İndra'ya yapılmış hücumlar şeklinde olmadığını hâtırımızdan çıkarmamız icâbeder. Burada daha çok Çyavana'daki sihir kuvvetinin propagandası yapılıyor. İndra'nın eski "tanrılar kralı" ünvanıyla zaman zaman ortaya çıkarak destan kahramanlarına yardımlarda bulunduğu yeni metinlerde de sık sık raslıyoruz. Bir zafer kazanıldığı zaman, onun değeri karşılaşılan düşmanın kuvvetli veya zayıf, büyük veya küçük oluşu ile ölçülebileceği için, destanlarda, düşmanlar çok kere, evvelâ eski an'ânenin standart kuvvet ve kudret ölçüsü sayılan tanrı İndra'sı ile savaşa tutuşturulur ve bu savaşların çoğunda da İndra yenilmiş gösterilir. Meselâ Hint halk destanlarından Rāmāyaṇa'da (Rām.) kahraman Rāma'nın mağlubettiği demon prens Meghanāda, destana göre ¹³ bir vakitler tanrılar ordusuna karşı da savaşa girişmiş ve bu savaştan muzaffer olarak çıktığında ¹⁴ tanrı İndra'yı esir alarak beraberinde, babasının başkentli olan Lankā'ya götürmüştür ¹⁵. Bu demon kumandana sonradan İndracit (İndra'yı yenmiş olan) lākabının verilmiş olmasını da destan ¹⁶ bu şekilde izah ediyor. Burada İndra'nın zaafından çok, onun galibini yenen kahraman Rāma'nın övüldüğü bütün açıklığı ile meydandadır. Bir yerde de İndra, Ayodhyā krallarından Ambarisha'nın kurbanlık hayvanını çalmış olarak gösteriliyor ¹⁷; burada a tanrı bu işi kendi zevki veya kârı için yapmıyor, gerektiği şekilde halkını korumakta ihmâl göstermiş olan bir kralı tanrı bu şekilde cezalandırmak istemektedir. Yine başka bir kayıтта, Gautama adlı büyük bir azizin çile doldurarak kazanmış olduğu sihir kuvveti tebâruz ettirilsin diye, metin İndra'yı, etrafındaki kadınlara daima sarkıntılık eden hovarda bir insan şeklinde tasvir etmektedir. Destan şairine bu ilhâmı veren belki de, eski Rv.'da geçen ve İndra'yı biraz şühmeşrep ve kadınlara, içkiye karşı zayıf gösteren kayıtlar (II 17,7; VIII 33,17) olmuştur. Yalnız, Rv.'da İndra hiç bir zaman küçük düşürülüyor. Yukarıda da bir nebze bahsettiğimiz gibi, Rv.'da tanrının bu tarafları bahis konusu edilirken İndra bütün kutsallığı, otoritesi ve üstünlüğü ile ayaktadır. Halbuki bu brahman tasvirinde İndra tam manâsiyle bir hovarda tipinde gösterilmiştir: kendisini kıyâfet değiştirmiş ve Gautama'nın kılığına girmiş olarak (muniveshadhara) azizin karısı Ahalyā'yı baştan çıkarmaya uğraşırken görüyoruz. Tabii böylelikle de aziz Gautama'ya korkunç âkibetli beddualarda bulunmak fırsatı hâzırlanmış olur; neticede, başkalarının hakkını çiğnemekte bir beis görmeyen (parastrikāmaçārin) tanrı İndra, bu beddualar sonucunda, karısı Şaçî ile birlikte, ömürlerinin sonuna kadar kısır kalmıya mahkûm olur ¹⁸. Hiç şüphe yok ki burada tanrıya yapılan hücum pek ağırdır ve kendisine yakıştırılmış olan suç da, bir kul için bile çok yüz kızartıcıdır. Fakat bunların hepsine rağmen, metindeki esas gayenin İndra'yı küçük düşürmekten daha çok, aziz Gautama'yı yüksek kudrette göstermek olduğu bütün açıklığı ile meydandadır.

13) Rām.: Veṅkaṭeṣvara taş basması. Bombay, 1878.

14) Rām. VI 45,22

15) Rām. VII 30,1

16) Rām. ayn. y.

17) Rām. I 61,6

18) Rām. I 48, 15-30; 49, 3-8. Burada İndra çok zavallı ve bir okadar da gülünç bir duruma düşürülmüştür; çünkü yardıma koşan diğer tanrılar ona bir çift koç yumurtası (I 49,6 : meshavriṣṇau) takmak mecbûriyetinde kahyorlar. Başka bir yerde (Rām.VII 30 v. dv.): aziz Gautama'ya karşı işlemiş olduğu suç dolayısıyla İndra'nın demon Meghanāda'ya mağlup olduğu iddia edilmektedir.

Sosyal hayât içerisinde kazanılmış olan imtiyâzlı bir mevkiin korunması ve bunun geleceğinin de garanti altına alınması yolunda brahman sınıfının gâyet titiz davranacağı ve elinden gelen hiç bir şeyi yapmaktan geri kalmıyacağı tabii idi. Gerçekten, cemiyeti teşkil etmekte olan fertler, mensûp buldukları kastları itibâriyle kendi değer ve seviyelerini, içinde buldukları yaşları itibâriyle de vazifelerini kesin bir din veciybesi olarak bildikten sonra bir sınıflar arası mücâdelesine esasen lüzûm kalmıyordu. Bunun neticesi olarak da, brahmanlar, toplum içerisindeki üstün durumlarını endişesiz olarak sonuna kadar devam ettirebileceklerdi. Bunu başka türlü ifâde etmek istersck, Rv. devrinin enerjik ve savaşçı tanrı İndra'sından daha çok, şimdi, kurulmuş olan bir nizâm'ın bozulmamasını temin edecek kuvvete ihtiyaç vardı.

Rv. içerisinde "prensip, nizâm, kanûn, tanrılar tarafından çizilen yol, gelenek,, ve benzeri kavramlar için -Lâtincedeki ratus sözüne çok benziyen-rita kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime yapı itibariyle pasif bir geçmiş zaman partisipidir. Bunu biz Türkçe'ye "ölçülmüş, hesaplanmış, daha önceden tespit edilmiş, baştan karar verilmiş, kısmet veya alın yazısı,, gibi kelimelerle tercüme edebiliriz. Ayrıca, Rv.'da aynı anlamda kullanılmış bulunan ve bâzan da doğrudan doğruya rita'nın yerine geçen bir de d h a r m a n sözü vardır. Bizim için önemli olan bu kelimedir. Dharman kelimesinin Rv. içerisinde ifâde ettiği anlamları şu üç ana grupta toplamak mümkün oluyor: a) varlığı bir bütün olarak kontrolü altında bulunduran genel prensip, b)yalnız tanrıların bulunduğu gök yüzünde câri olan bölgesel prensip, ve nihâyet, c) her tanrının ayrı ayrı ve kendi karakterine uygun olarak tâkibettiği özel veya kişisel prensip. Dikkat edilirse, bunlar aşağı yukarı aynı ortak anlama gelmektedirler: tanrısal prensip.

Halbuki Rv.'dan sonraki devirlerde biz bu kelimeyi ¹⁹ yeni bir n i z â m ve zihniyetin karakteristik sembolü hâline gelebilecek itibâr ve olgunlukta görmekteyiz. Dharma yeni metinlerde iki birbirine yakın anlamlarda kullanılır. Birinci anlamıyla dharma "din, vazife, ahlâk, kanûn, fazilet, doğru yol ve gelenek,, gibi kavramları karşılıyor. İkincisinde Dharma, artık doğrudan doğruya "adâlet tanrısı,,nın özel adıdır. Hattâ birçok yerlerde, yer altı tanrısı ve ölüleri sorguya çeken Yama ile Dharma aynı tanrılar olarak kabûl edilirler. Her iki anlamıyla da dharma, başlangıçtaki "prensip,, olma seviyesini aşarak, genel bir hayât "nizâmı,, ve bütün bir dinin temel "kurallarını,, ifâdeye başlamış oluyor. Doğru olan ne varsa: o dharma'dır; başka bir ifâde ile "doğrular neyi tavsiye ediyorlarsa o dharma'dır, onların kötiledikleri ise adharma, yâni hatâdır ²⁰,,.

İlk teşekkül safhalarını çok daha eski çağlara kadar geri götürmek mümkün olmakla beraber, son ve uzun yüzyıllar boyunca brahmanların maksatlı birçok ilâve ve tâdillerine uğramış olan şekillerini M.ö. IV. yüzyıl civarında almış bulunmaları kuvvetle muhtemel olan Râmâyana ve Mahâbhârata adlı Hint halk destanları içerisinde dharmanın oynamakta olduğu rol çok büyüktür. Halk destanları olsun, san'at eseri destanlar olsun, destanî eser deyince hâtırımıza daha çok kahramanlarının bedenî kabiliyetlerinden ve üstün cengâverliklerinden bahseden manzûm yazılar gelirse de, adını ettiğimiz bu iki halk destanında kahramanlar savaşçı ve döğüşken taraflarından çok hassas ruhları, üstün feragat ve fedakârlıkları ve günün nizâm ve geleneklerine bağlılıklarıyla ele alınmış ve övülmüşlerdir. Erkek olsun kadın olsun destanda kahramanın en çok bu tarafı ele alınmış ve işlenmiştir.

Râm. destanının baş kahramanı olan Ayodhyâ prensi Râma ve sâdik karısı Sitâ, eski Hint destan ozanlarının, çağlarının geleneklerinden ilhâm alarak fantazilerinde süsledikleri ve kendi-

19) Kelimenin Rv.daki şekli dharman'dır; ve cins bakımından neutrumdur. Halbuki sonraki devir onu dharma şeklinde ve masculinum cinsi ile almaktadır. Başka bir deyimle, kelime Rv. da eşyadan sayılırken sonraki metinler onu şahıslandırmışlardır.

20) Āpastambīya-Dharmasūtra, I 7.20.7 : yaṃ tvāryāḥ kriyamāṇaṃ praśamsanti sa dharmo yaṃ garhante so'dharmaḥ.

lerini dinliyen halk topluluklarına ideal insanlar diye göstermiye çalıştıkları bir karı-koca çiftidir. Bugün bile Hindistan'da, âdil bir hükümdâr, ideal bir âile reisi ve çok temiz ruhlu dindâr bir erkek târifi yapılırken örnek olarak Râma, kocasına çok bağılı iffetli kadınlar için de misâl olarak Sîtâ'dan bahsedilir.

Yedi büyük bölümden (kânda) meydana gelmiş olan destana göre, Ayodhyâ kralı ihtiyar Daşaratha'nın üç kadından dört oğlu vardır. Bunların içinde en yaşlısı ve bir veliâhdâ lâzım olan bütün meziyetleri eksiksiz bir şekilde şahsında toplamış bulunanı prens Râma'dır. Halk tarafından da çok sevilen prens Râma'nın Daşaratha'dan sonra Ayodhyâ tahtına çıkması hem tüzük ve hem de memleket menfaati icâbıdır. Halbuki diğer bir taraftan da, ihtiyar kral Daşaratha, Râma'nın üvey annelerinden birisine, çok eskiden, günün birinde kendisinden herhangi bir dileği olacak olursa bu dileğini mutlakâ yerine getireceğine dair vâdde bulunmuş ve fakat zamanla bu vâdini unutmuştur. Gün gelir ihtiyar kral, kendisi daha hâyatta iken veliâhdını tahta çıkarmayı münasip bulur; fakat Râma'nın üvey annesi bu fırsatı kaçırmak istemez: ihtiyar Daşaratha'ya vaktiyle kendisine "verilmiş olan söz,"ü hatırlatır; kraliçenin dilediği bütün teferrüatıyla yerine getirilecektir: Ayodhyâ tahtına kadının kendi oğlu olan Bharata çıkar ve Râma ise ondört yıllık bir müddetle ormanlara sürülür. İdeal bir kralın vermiş olduğu söz (II 26,21), ne pahasına olursa olsun yerine getirilecektir. Bu bir "ahlâk,, prensipidir. İşte acıklı Râma-Sîtâ hikayesi de bununla başlamaktadır. Çünkü Sîtâ da çok ideal ve kocasına fazla bağılı olan bir kadındır: Babası tarafından vaktiyle verilmiş olan bir sözün yerine getirilmesi uğrunda büyük fedakârlıklara hazırlanan bir kocayı, türlü meşakkatlerle dolu sürgün hayatında da tâkibetmek iyi bir kadının "v a z f e ,,leri meyanındadır (II 27,4-24; 29,2 v.dv.). Orman hâyatının korkunçluğundan ve sürgün günlerinin mahrumiyetlerinden bahisle Râma, karısını bu kararından vaz geçirmeye uğraşsın da bunun faydası olmaz. "Yapraktan, kökten veya meyveden, az veya çok" Râma kendisine ne verebilirse Sîtâ ormanda onunla yetinecek ve kocasına yük olmamaya çalışacaktır (II 27,16; 30,15); elinden başka bir iş gelmeseyse bile, Sîtâ, kocasının geçeceği yolları yabanî otlardan ve dikenlerden elleriyle temizleyebilecektir (II 27,7). Vaktiyle dahi verilmiş bulursa, bir sözün yerine gelmesi için (II 19,2; 26,28) bütün sıkıntılara katlanılacaktır. Sîtâ'ya göre koca, kadının hayâtındaki en yakındır, ana ve baba da dahil bütün akrabalar ve yakınlar nihâyet kendi rahatlarını ve saadetlerini düşünürler ve düşünmelidirler de. Ama koca kadının hayâtını tamamlar: Sîtâ sevdiği kocası Râma ile bir arada olduktan sonra ona artık tanrılar kralı İndra bile dokunamayacaktır (II 29,6).

Ondört yıllık sürgün hayâtında ideal çiftin başından çok çetin maceralar geçer, çok sıkıntılı günler yaşarlar: bir süre Sîtâ, demon Râvaṇa'nın eline esir düşer ve onun sarayında kalır. Uzun mücadelelerden sonra ve iffetine en ufak bir hâle gelmeden kocası Râma'nın yanına dönerse de, Sîtâ'nın bir düşman sarayında uzun bir süre kalmış olması ideal kahraman Râma'yı çok müşkül bir duruma sokar: Râma ayarında bir insanın , düşman sarayında uzun müddet kalmış ve belki de bir aralık demonların zevkine âlet olmuş(VII 43,18) bir kadını halâ kendi karısı diye evine alması, onun üstün" f a z i l e t,,i ile hiç de kabili telif görülmez. Muhtakkak ki Râma'nın kendisi Sîtâ'nın iffetinden emindir; fakat ne yapsın ki halk bunu başka türlü görüyor: Onun bu tarzdaki hareketi memleketteki diğer kadınlar üzerinde çok kötü etkiler yaratabilecektir. Çünkü "memlekette kral nasıl hareket ederse, halkı onu o hareketinde aynen takibeder (VII 43,19),, Bütün bunlara rağmen Râma için "V a z i f e ,,her şeyden önce gelmektedir: halkı tarafından örnek olarak tâkibedilmekte olduğu için, şahsî hayatını her türlü pürüzden ve şüpheden temizlemesi lâzımdır. Bunun için de okadar sevdiği ve iffetine bütün bir varlığı ile inandığı karısı Sîtâ'yı, kardeşlerinden birisinin yanında, Ganj ırmağının kıyısında inzivaya çekilmiş olan aziz Vâlmiki'nin yanına yollar (ayn.y 45,17). Sırf kocasından

ayrı düşmesin diye vaktiyle en korku ç ormanlarda bile yaşamayı göze almış olan vefakâr Sītā için bu şekilde Rāma tarafından ve hem de lekelenerek uzaklara yollanmak tahammülü pek güç bir ıztraptır. Fakat o da biliyor ki bunu Rūma, kendi halkının selâmet ve arzusu icâbı olarak yapmaktadır. Bu ıssız inziva köşesi hayâtında da Sītā örnek bir zevce olma vasfını kaybetmez, kocasına oradan haberler yollar ve ona "bütün söyleyeceklerini kendisi için bir emir telâkki edeceğini, gereği ne ise onu mtlakâ yapacağını ve Rāma'yı ömrünün sonuna kadar kendisine önder olarak kabûl ettiğini,, bildirir (ayn.y. 48,13). Bunlardan başka kocasına "daharmadan hiç bir zaman ayrılmamasını, idâresini elinde bulundurduğu halkının birbirleriyle kardeşler gibi geçinmeleri için ne lâzımsa mutlakâ yapmasını,,da sağık verir (ayn.y. 48,15); ve sonra "d h a r m a icâbı olarak ve tab'anın d h a r m a 'ya uygun bir şekilde idâre edilebilmesi uğrunda olduğu için buralara, ıssız orman köşelerine sürülmüş olduğumdan şikâyetçi değilim (ayn.y. 48,16),, demek suretiyle de sevgilisi Rāma'yı teselli etmeye çalışır.

Hint halk destanlarının ikincisi olan Mahābhārata (Mbh.)'da dharma, destanın muhtelif yerlerine serpilmiş bir vaziyette bulunan birtakım masallar içerisinde işlenmiş bulunuyor. Bunlarda bilhassa dharmanın önemi ve ona aykırı gidildiği takdirde karşılaşılabilecek kötülükler ve sıkıntılar belirtilmeğe çalışılıyor. Onsekiz büyük bölümü (parvan) ve cem'an yüzbin kadar beyti ihtivâ eden bu büyük destanda haddi zâtında birçok değişik konular bir araya toplanmış vaziyettedir; bunlar, destanın çekirdeğini teşkil eden ana vak'anın bâzı yerlerde takviyesini ve birçok yerlerde de açıklamalarını sağlamaya amaciyle, sonradan metine eklenmiş olsalar gerekir. Özellikle destanın XIII. bölümü (parvan) d h a r m a konusu üzerinde genişçe durur.

Destanda ²¹ ihtiyar kral Dhritarāshṭra'ya, vezirlerinden Kaṇika, memleket idaresinde dikkat edilecek noktalar hakkında çok geniş ve bilgiye dayanan övütler verir ²². Bilgin vezirin üzerinde en çok durduğu şey bir kralın "v a z i f e,, 'sidir. Kaṇika'ya göre, her dindâr Hindû gibi bir kralın da hâyatın üç esas gâyesini iyi bilmesi şarttır: dharma (vazife), artha (ekonomi) ve kâma (zevk). Vezire göre, bunların üçünün de bir arda olması mutlakâ lâzımdır. Bunlardan herhangi birisini ihmâl etmek suretiyle diğer ikisine sarılmak hiç bir fayda temin etmez.

Bu destanın kahramanlarından biri olan Yudhishṭhira adâlet tanrısı Dharma'nın oğludur. Birçok destanî eserlerde görüldüğü gibi Hint destanlarında da kahramanların doğuşları, normal insanlarınkinden farklı olarak ve türlü vesilelerle düşürülerek tanrılar âlemiyle ilgili bir şekilde gösterilmek istenir: Yudhishṭhira'nın öz babası kral Pāṇḍu, av sırasında bir azizden aldığı beddua dolayısıyla karısı Kuntî ile birleşmemekte ve bunun için de Pāṇḍu'dan sonra tahta geçecek bir şehzâde doğmamaktadır. Kraliçe Kuntî bundan dolayı bütün tanrılara ayrı ayrı baş vurur ve bir oğlan çocuğu için hepsine ayrı ayrı yalvarır. Bir kralın, kendi yerine tahta geçecek bir erkek evladı dünyaya gelmezse memleket kralsız kalacak ve dünya n i z â m 'ı bozulacaktır. Kraliçenin yalvarmaları üzerine adâlet tanrısı Dharma yer yüzüne iner ve kraliçe Kuntî ile birleşerek, diğer birkaç kahramanla birlikte, Yudhishṭhira'nın da dünyaya gelmesine sebep olur. Yudhishṭhira'nın destandaki adlarından biri de bunun dolayı "Dharma'nın oğlu,, şeklindedir. Ve destanda Yudhishṭhira daima âdil hareketleri ve geleneğe uygun davranışları ile tebarüz ettirilmiştir. (I 1,125; XVIII 3,31-39). Büyük tanrı Brahmâ'nın en açık ve doğru târifini destan bize Yudhishṭhira'nın ağzından dinletir (III 313,45 v.dv.).

21) Mahābhārata; Shankar Narhar Joshi baskısı, Poona 1929 (P. Ch. Roy tercümesi ; Calcutta 1884-96).

22) Kaṇika, güzel bir idâre için kralın bir usturaya (kshura) benzemesi lâzımdır, der: bir ustura keskinliğiyle kral, düşmanın canını almasını, devlet sırlarını saklaması bakımından ustura gibi kınma girmesini, gerektiğinde de bir ustura gibi tek bir kıl bırakmayacak şekilde ortahğı silip süpürmesini bilmelidir (I 140,89). İdeal bir devlet adamı veya diplomatı târif ederken de Kaṇika'nın orijinal buluşları vardır: vezire göre, diplomat olacak bir kimse "baştan aşağı çiçeklerle dolu bir ağaçsa, meyvesi olmamalı, bol meyveli ise, bunlar kolay kolay erişilemeyecek kadar yüksek dallarda olmalı; bu meyveler henüz hamsalar, bir türlü olmak bilmemelidirler (ayn.y. 140,68).

Yudhishthira'nın da dahil bulunduğu ve destan içerisinde Pāṇḍava - Kardeşler adıyla geçen beş kahraman, ıssız ormanlarda geçirdikleri sürgün sırasında birgün bir gölün kenarına gelirler; çok bitkin bir hâlde olan kardeşler fazlasiyle susamışlardır ve gölden su içmek isterler. Fakat gölün başında oturan ve göle sahip çıkan devin onların su içmelerine müsadde etmesi için sorulan bâzı soruların cevaplandırılmaları icâbediyor. Kardeşlerden dördü, kendilerinde sualleri cevaplandıracak cesâreti bulamazlar ve gölden su içerek ölürlər. Beşinci kardeş Yudhishthira ise çok bilgin bir kahramandır: devin sorduğu bütün soruları doğru olarak cevaplandırır ve buna mükâfat olarak da kardeşlerinin tekrar dirilmelerini sağlar. Ölü kardeşler tekrar hayâta kavuşabilmektedirler, çünkü kendilerine soru sormuş olan dev, gerçekte tanrı Dharma'nın kendisidir. Tanrı burada oğlu Yudhishthira'yi denemek için bir dev şeklini almış bulunuyor (III 314,6; XVII 3,19; XVIII 3,33).

Mbh. destanı, beş Pāṇḍava - Kardeşler'in yüksek Himâlaya dağları üzerinden semâlara yükselmeleri ve tanrılar katına karışmaları ile sona ermektedir. İlk safhada, büyük yolculuğun sıkıntısına tahammül edemiyen kardeşlerden dördü ve bir de, bu beş kahraman kardeşin ortak karıları olan Draupadî²³, yarı yolda bir yerde yere düşüp kalırlar. Yolculuğunu son noktasına kadar devâm ettirebilen Yudhishthira'dır ve kendisini bu yolculukta son noktaya kadar bir köpek tâkibeder. Kutsal tanrılar katına bir köpekle beraber ayak basılamıyacağını ileri süren tanrılar katı hâkimi İndra, Yudhishthira'nın yolunu keserek ona mâni olmak ister (XVII 2,26; 3,8; 3,10). Yudhishthira'ya göre ise "bize candan bağlı bulunan yaratıkları yanımızdan kovmamızla, bize sığınmış bir kimseyi korkutmıya çalışmamız, bir kadını öldürmemiz, bir âlime ait eşyâyı çalmamız veya dostlarımızdan herhangi birisini durup dururken yaralamıya kalkışmamız arasında hiç bir fark yoktur (XVII 3,16),,

Tanrı İndra ile Yudhishthira bu şekilde münakaşa ederlerken köpek gerçek kılığına girer: bu köpek aslında tanrı Dharma'nın kendisidir. Burada da oğlu Yudhishthira'nın bilgisini ve vefakârlık derecesini denemek için bir köpek şekline girmiştir (XVII 3,17). Bunun üzerine bütün tanrılar oraya toplanır ve kahraman Yudhishthira'nın da gelip kendi aralarına katılmasını isterler. Halbuki Yudhishthira, daha evvel hayâta gözlerini yummuş olan diğer dört kardeşinin de dirilti olarak tanrılar katına yükseltilmelerinden sonra ve ancak o şartla buna razı olacağını bildirir (XVII 3,31). Adâlet tanrısı Dharma burada tekrar ortaya çıkmaktadır ve oğlunun bu vefakârlığından çok memnundur. Kahraman oğlunu çok güzel sözlerle över. O böylece, oğlunu üç defa denemiş ve fazilet derecesini ölçmüş oluyor: birincisinde bir dev kılığında gierek oğluna hayat ve a h l â k hakkında birtakım sorular sormuş ve çok tatminkâr cevaplar almıştır. Bir köpek şekline girmiş olduğu ikinci denemesinde Dharma, oğlunun, kendisine sadâkat gösterenleri aslâ unutmadığını büyük bir memnunlukla görmüştür. Bu üçüncü defasında da, Yudhishthira, bütün yakınlarını kendisiyle birlikte mes'ût etmediği müddetçe hiç bir kişisel menfaata iltifât göstermemiştir: netice olarak, bütün diğer kardeşler de tanrılar katının mes'ût âlemine karışıp giderler; Yudhishthira'nın kendisi de fizikî bedenini terk ederek tanrılar ve ulu azizler arasına karışmış olur (XVIII 3,41-42).

Destanın başka bir yerinde (I 8,18-20; 9,16) bir yılan tarafından ısırılarak ölen güzel perı kızı Pramadvarâ'yı tanrı Dharma tekrar hayâta kavuşturmaktadır; yalnız burada Dharma bunu çok âdilâne bir şekilde yapıyor: kızın sevgilisi aziz Ruru, ancak kendi ömrünün yarısını feda etmeye râzı olduktan sonra Pramadvarâ'sına kavuşabilmektedir.

Brahmanların koyu ritüalizmine karşı olarak ve doğrudan doğruya bir zihniyet ayaklanması şeklinde ortaya çıkan cerayanlar arasında olduğu hâlde Buddhizm, Brahmanizm'den birçok şeyler almadan edememişti. Bunlardan birisi de Dharma tâbiridir. Dharma (pâli

23) Polyandrie!

şekliyle dhamma) Buddhizm dininde en üstün değer olarak kabûl edilen üçlüden biridir : Buddha, Dharma ve Saṃgha. Buddhizm'e göre dharma, bütün dünya dinlerinin ve inanç çeşitlerinin anlatmaya ve açıklamaya çalıştıkları tek bir hakikattir; şu kadarla ki, Buddhizm'in dışında kalan dinler ve inançlar bu hakikatı açıklarken bâzı hatâlara düşmektedirler; birgün gelecek bütün bu hatâlar ortadan kalkacak ve dharma bütün açıklığı ile diğer din mensûpları tarafından da anlaşılacak ve benimsenecektir.

Buddhizm üçlüsünün diğer iki üyesine gelince: Buddha'nın üzerinde uzun boylu durmaya hâcet yoktur; Buddhizm'in Buddha tarafından kurulduğu bugün genel bir kanaat hâlinindedir; bunu herkes bilir. Ancak, saṃgha tâbiriyle eski buddhist metinlerin neyi kastetmiş oldukları pek vâzih değildir: Saṃgha sözü ile, bilinen anlamda bir kilise veya ona benzer bir yapımı, yoksa o devir din adamlarının bir araya gelerek meydana getirdikleri toplulukmu (congregatio sanctorum) kastedilmektedir, bunu kesin olarak bilmiyoruz.

Mārkaṇḍeyamahāpurāṇa'da ²⁴ geçen bir hikâyeye göre (15. adhyāya) Vipāṣcit, halkını çok adilâne bir şekilde idâre etmiş ve bütün muhtâçlara zamanında yardım elini uzatmış, devrinin bilginlerini korumuş ve kendisi de çok okumuş bir kraldır. Öldükten sonra, onu ölümler tanrısı Yama'nın yanına götürürler; Vipāṣcit, hayatta iken mahiyet itibâriyle çok küçük ve tamamıyla özel karı-koca hayatını ilgilendiren ve fakat g e l e n e ğ e aykırı düşen bir hatâ işlemiştir; bu hatâsı yüzünden kralın gayet kısa bir müddet cehennemde bulunması icâbetmektedir. Cehennemde gördükleri onu çok üzer. Saltanatı sırasında her başı dara gelene yardım etmiye alışmış olan Vipāṣcit, cehennemdekileri de kurtarmak ister. Bu arzusu üzerine onu adâlet tanrısı Dharma'nın hüzûruna çıkarırlar. Dikkata şayandır, burada tanrı Dharma ile tanrı İndra Vipāṣcit'in karşısına birlikte çıkmaktadırlar (15,67). Kırallığı sırasında işlemiş olduğu sevaplarından dolayı kralın bu arzusunu tanrılar büyük bir memnuniyetle kabûl ederler ve kralın halkı cehennem azabından kurtulmuş olur. Metin burada, tanrı Dharma'nın ağzından "a d â l e t", "âdil idâre,, ve özellikle "kurulmuş olan nizâm,,lara riâyet hususunda bize çok tafsilâtli ve özlü bilgiler vermektedir.

Dharma'yı başlı başına bir konu olarak ele alan ve onu eski Rv. dininin gerekçeleri ve açıklaması adı altında gâyet geniş bir şekilde işlemiş bulunan en eski Sanskrit metinler Dharma-sûtra'lardır. İçlerinden bâzılarının ilk teşekkül tarihlerini M.ö. VI. yüzyıla kadar geriye götürebildiğimiz bu metinler, daha çok, halkın eski devirlerden beri bildiğini ve gelenek halinde uzun yıllar boyunca muhafaza etmiye çalıştığı birtakım gelenekleri brahmanlık yarar ve çıkarına uydurarak manâlandırmağa ve bunları yeni bir n i z â m şeklinde ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bunlarda özellikle ayrı ayrı kast mensûplarının vazifeleri, kaçınılmaları gereken hatâlar, kastların toplum içerisindeki değer ve derceleri ve nihâyet kastlar arası münasebetler açıklanır. Genel s û t r a üslûbuna uygun olarak bunlarda da ifâdeler gâyet kısa ve vecîzdir. Hayat basamakları(âşrama)hakkında en vâzih ve teferrüatli bilgiyi bize bu dherma-sûtra'lar verirler. Meselâ bunlardan Vaikhānasadharmasûtra'da, hayatın yalnız üçüncü basamağı (vānaprastha) ele alınmış ve yalnız bu çağı icâpları gösterilmiştir.

Hindistan'da kast teşkilâtı ²⁵ ne zamandan beri mevcûttu; bu sistem hangi şartlar altında ortaya çıkmıştı? Bu hususta, yarım adanın eski sosyal hayatıyla ilgilenen yazarlar tarafından bugüne kadar birçok yazılar kaleme alınmıştır ²⁶. Yalnız bunlardan hiç birisi, kast sisteminin

24) Veṃkaṭeṣvara taş basması, Bombay 1832.

25) Kast sözü, Portekiz dilinde "ırk, cins veya çeşit,, anlamlarına gelen c a s t a kelimesinden alınmadır. Bu kelimenin Hindistan'daki değişik sınıflar için ilk kullanış 1563 tarihlerine, yani Portekizlerin Hindistan'ın batı kıyısındaki Goa'ya ayak basmalarından takriben 53 yıl sonrasına isâbet eder. Sanskrit metinler kast'ın karşılığı, "renk,, anlamına gelen varṇa sözü ile verirler.

26) J.H. Hutton (Caste in India, its Nature, Function and Origins; M. Planiol'un Fransızcaya tercümesi. Les Castes de l'Inde, Paris 1949. s. 13), bu yazıların sayısını beş bin olarak vermektedir.

ilk teşekkül tarihi ile sebepleri hakkında kesin bir hüküm vermeyi doğru bulmamaktadır. Şüphesiz bu konuda kesin bir hükümle ortaya çıkmak da kolay bir iş değildir. Sistemin tek bir sınıf tarafından ve belirli bir zümrenin hizmetinde çalışsın diye ortaya atılmamış bulduğundan bugün artık kimsenin şüphesi olamaz; esasen bünye itibâriyle de kast sistemi yapmacık olma istidâdında değildir. Kastı "organik bünyede,, ve sun'ilikle hiçbir ilgisi bulunmayan bir teşekkül şeklinde takdîm eden J.H.Hutton'a hak vermek lâzımdır ²⁷.

Meşgûl oldukları işlerin çeşit ve mahiyetlerine göre isim alan birtakım meslekî sınıflar, hiç şüphesiz çok eski zamanlarda da Hindistan'da mevcûttu. Yalnız bu insanların, kast teşkilâtında gördüğümüz, birtakım yasaklara, sınırlanmalara pek o kadar riâyet etmeye mecbûr olmadıkları anlaşılıyor: fertlerin doğuşları itibâriyle muayyen sınıflara ayrılmaları, bir âile içerisinde mutlakâ bütün fertlerin aynı mesleği seçmeleri mecbûriyeti veya bir şahsın bütün ömrü boyunca tek bir meslekte kalma geleneği gibi şeyleri bu eski insanlarda görmüyoruz. Rv. sükta'ları içerisinde bunu teyit eden birçok misâllerle karşı karşıyayız: meselâ rahip Devâpi'nin bir asker (rishîsheṇa = mızraklı) oğlu oluşu (X 98,5 ve8); doktor bir baba ile değirmenci bir anadan rahip bir evlât dünyaya gelmiş olması (IX 112,3); sevimli şafak tanrıçası, "ışıklar güzeli (şreshtham cyotishām),, Ushas'ın, pembe ışıklariyle sabahın alaca karanlığını iki yana attıktan sonra kralı da, iş adamını ve yola çıkmak üzere hazırlık yapan gezegen dervîşi de, aynı seviyede insanlar olarak ve aralarında hiç bir fark gözetmeden uykularından uyandırması (I 113,6); Bhrigu oğullarının, rahip değil araba ustaları olmaları (X 39,14); bir kumar-baza, kötü mesleğini değiştirerek bir ziraatçı olması için tavsiyelerde bulunulması (X 34,13); ve nihâyet Vişvâmitra'nın aynı zamanda hem brahman ve hem de kshatriya olarak (III 53,9), Tritsu Sudâs'a karşı birleşen on krallığın ortak ordularını idâre etmesi (VII 18ve 33) bunlardan birkaç tânesidir. Klâsik kast nizâmına göre bunların hiç birisine imkân yoktur. Çünkü klâsik kast rejimine göre, fert, hayatını bir alın yazısı olarak kabûl etmek ve onu, hiçbir değişiklik düşünmeden sonuna kadar sürmek mecbûriyetindedir; bu zihniyete göre hayâtın değişmesi, ancak ölmek ve tekrar bu dünya doğmak (ruh göçü!) suretiyle ²⁸ ve hem de, bir evvelki hayâta yapılan işlerin bir sonucu ve meyvesi olarak mümkündür.

Rv. sükta'larında r a h i b 'e verilen adlar arasında brahman ve brâhmaṇa kelimeleri de vardır. Yalnız, metinde bu iki kelime arasında anlam bakımından bâzı farklar gözetilmiştir: brahman sözü ile, genel olarak, dinî işlerle uğraşan, türlü tabakadan halkın küçük ölçüdeki kurban törenlerini yöneten ve bu törenlerde okunması zarurî olan duaları ve beyitleri eksiksiz olarak bilen geçimi bu yoldan olan bir meslek adamı kastedilir ²⁹. Bunun yanında brâhmaṇa brahman sınıfına mensûp imtiyazlı kimse anlamına gelir ve bu ikinci şekil daha çok Rv.'ya sonradan eklenmiş olması muhtemel olan kısımlarda geçmektedir.

Bu eski devirlerde, brahmanlardan bir kısmının da kralların himâyesine sığınarak, diğer saray memûrları gibi hizmet görmüş oldukları ve aldıkları ücretle geçindikleri anlaşılıyor. Böylece her kralın bir de özel bir rahibi oluyordu. Bunlara Purohita adı verilmekteydi. Krallar hakkında anlatılan hikâyelerde mutlakâ onların Purohita'larının da adı geçer. Gerek bu Purohita'ların ve gerekse genel anlamda rahiplerin cemiyet içerisinde çok eski zamanlardan beri nüfûz sahibi olduklarını kabûl etmek hiç de hatâh sayılmaz. Rv. şairleri, bu rahiplere bâzan çok büyük kıymet vermektedirler. Onlara göre rahipler veya brahmanlar yalnız tanrıların lutûf ve ihسانlarını halka sağlamakla kalmıyorlar; tesirli dualariyle tanrıları savaş meydanlarına çağırın ve savaşın kumandanlara yardım sağlıyan da onlardır. Tabiidir ki brahmanlar bu

27) Aynı eser s. 169.

28) Câtî : doğuş veya kast

29) Brih fiil kökünden: "yalvaran, dua eden, tanrıları överken gönlü k a b a r a n ..."

hizmetlerini ücretsiz yapmıyorlardı; tersine, dağıtılan hediyeler, verenin içtimaî mevkii ve servetinin miktarı ile mütenasipti. Bu böyle olmakla beraber, hediye vermekten kaçınan kimselerin de zaman zaman görüldüğü anlaşılıyor; çünkü sūkta'lar içerisinde, açık gönüllü hediye sahiplerini göklere yükselten parlak medhiyeler yanında (X 107, 2-11), kendinden başkasına faydası dokunmayan cimrileri kötülleyen parçalar da (X 117,6) vardır. Gördükleri hizmetin karşılığını umdukları ölçü ve değerde alamamış veyahut mânen ve maddeten bağlı buldukları kutsal ineklerini zaman zaman kshatriya'lara çaldırılmış olan birçok brahmanlar da bu sıralarda yaşamış olsalar gerek ki, Rv.'da yer yer bir brahman-kshatriya hoşnutsuzluğu veya sınıf mücadelesi izleriyle karşılaşılıyor. Bu mücadele, metinde daha çok, brahman Vasishtha ile kshatriya-brahman Vişvāmitra arasında mevcūt bir rekabet şeklinde gözümüze çarpıyor. Onun için, brahman unsuru üzerinde biraz daha durmak icâbediyor

Arî istilâsından önce de Kuzey Hindistan bölgesinde, kültür seviyeleri bir hayli yüksek olan bâzı halk topluluklarının yaşamış bulduklarını bize gösteren bâzı delillerle karşı karşıya gelmekteyiz: Rv. ozanları, Arî'lerin çarpıştıkları düşmanları (dasyu) bir taraftan "imânı değişik,, (anyavrata :VII 6,3; VIII 70,11), "tanrı saygısından hâbersiz,, (adevayu), "kurban vecibesi tanımayan,, (ayacvan, ayacyu), "insanlıktan uzak,, (amānusha : VII 6,3; VIII 70,11), "kanûn bilmez,, (avrata: I 51,8; 175,3; VI 14,3; IX 41,2), "ağızsız, kekeme, peltek dilli,, (mridhravāc, anāsa: V 29,10) birtakım insanlar³⁰ şeklinde tasvir ediyorlarsa da, öbür taraftan, bu düşmanların şatolarını, kalelerini ve parlak yaşayış tarzlarını, meselâ, çok zengin olarak gösterilen demon Kuyava'nın iki karısının süt dolu havuzlarda yıkandıklarını (I 103,8; 104,3; VI 31,4) belirtmeden de geçemiyorlar. Anlaşılan Arî'ler, inanç tarzları başka fakat kültür seviyesi bakımından kendilerinden pek o kadar da düşük olmıyan topluluklarla savaş hâlindeydiler. Arî'lerin Pencâp bölgesini ellerine geçirmeleri üzerine bu eski kültür tabakası daha doğuya kaymış ve Ganj kollarından biri olan Camna ırmağının ötesinde bir yere yerleşmişti. Sonradan Arî'ler yerleşik hayât tarzına geçince doğuya doğru bir yayılma başlamış ve iki ayrı kültür burada birbirleriyle temes hâline geçmişlerdi. Rv. dininde sonradan görülen bâzı değişiklikler işte bu temastan itibâren başlamıştır. Artık bu temastan sonradır ki, Arî'ler öncesi devrin özelliğini teşkil etmekte olan m a j i unsurunun yavaş yavaş Rv. dinine de sokulduğunu görüyoruz. Bu, az ölçüde olmak üzere Rv.'nın ikinci kitabı içerisinde, daha sonra Yacurveda'da ve esaslı bir şekilde de Atharvaveda sūkta'larında gözümüze çarpılmaktadır. Sanskrit metinlerin bir araya toplanması işine de, bu iki kültürün birbiriyle temasa başlamasından sonra geçilmiştir.

Arî kültürle bir türlü geçinememiş ve İndra dinine karşı uzun yıllar mücadele etmiş olan eski maji kültür ve inancını, Rv. devrini tâkibeden günlerden itibâren brahmanlar temsil etmeye başladılar. Zengin brahman literatürü baştan başa bu ruhla doludur. Brahmanizm nüfuzu altında teşekkül etmiş olan sonraki metinlerde, Rv. devrinin hareketlilik ve canlılığını, sūkta'lar içinde karşılaştığımız tanrı ile kul arasındaki yakınlık ve samîmiliği artık bulamıyoruz. Bunlarda daha çok, koyu bir ritüalizm ve bu ritüalizmle sıkı sıkıya ilgili görünen sihir ve büyü unsurları hâkimdir.

Brahman- kshatriya sınıf mücadelesine ait izlerin Rv.'da pek o kadar geniş olmadığına yukarıda da işâret ettik. Sonraki metinlerde, bilhassa Hint halk destanları içinde bu mücadele daha etraflı olarak geçer. Bunlar haddi zatında, çok eski devirlerden kalma birtakım bilgilerin kırıntıları hâlinde sonraki metinlere intikâlden başka bir şey olmasalar gerektir. Destanlarda bu mücadeleler, Vasishtha, Vişvāmitra ve Paraşurāma şahıs adları etrafında teşekkül

30) Kendilerine yabancı olan kabile ve unsurlara "dilsiz,, gözü ile bakmak ve bunlara bu manada isimler takmak geleneği başka kültürlerde de görülmektedir: Arapça'da acem; Sanskrit'te mleçcha; Slaveca'da nemets (Osm. Nemçe) v.s.

etmiş olan hikâyeler içerisinde ve başka başka parçalar hâlinde aksettirilmişlerdir. Brahmanlar sınıfını daima Vasishṭha, kshatriya' ları ise Viṣvāmitra temsil ediyor. Paraṣurāma brahman bir babadan ve fakat kshatriya bir anadan doğmuştur; onun için kendisi, savaşçı bir kahraman rolünde fakat brahmanların tarafını tutan bir karakterdir.

Brahman-kshatriya çekişmeleri ile ilgili parça ve kayıtları ana hatlarıyla bir araya getirdiğimiz zaman³¹ şu özeti çıkarmak mümkün oluyor: bir defa olayları iki ayrı gurup hâlinde gözden geçirmek icâbeder, *birincisinde* brahmanların, zamanla biriktirmiş oldukları servetlerini zaman zaman kshatriya'lara çaldırdıkları, yine bu kshatriyaların zaman zaman sessiz inziva köşelerine baskınlar yaparak oralardaki çilecileri rahatsız ettikleri, ve kendi kurban törenlerinde kesmek üzere bu azizlerin kutsal ineklerini zor kullanarak alıp gittikleri tebârüz ettirilme istenir. Hikaye şudur: ünlü aziz Bhrigu'nun oğulları, Hayhaya boyundan kral Kritavīrya'nın yanında saray rahipleri olarak hizmet görmekte ve cömert olan bu kralın kendilerine dağıttığı bol hediyeleriyle oldukça büyük bir servet biriktirmiş bulunmaktadırlar. Kral ölünce bu sefer muhtâç bir duruma düşen oğulları, Bhrigu'lardan bir miktar maddî yardım isterlerse de bir şey alamazlar, çünkü onlar da kshatriyaların korkusundan servetin bir kısmını diğer brahmanlarla paylaşmış ve geri kalan kısmı da, bizzat Bhrigu'nun oturmakta olduğu evin altına bir yere saklamışlardır. Gömülü servet kshatriyalar tarafından keşfedilince, hiddete kapılan prenslerle brahmanlar arasında bir savaş olur ve kshatriyalar, ana rahmindeki doğmamış çocuğa kadar brahmanları kılıçtan geçirirler. Brahman kadınları, ancak Himâlaya dağına kaçmak suretiyle canlarını kurtarabilirler. Bu kadınlardan birisi bu sırada hâmilelidir; o korku içerisinde çocuk annesinin kalçasını zorlar ve oradan doğar. Bunun için de yeni yavruya "kalçadan doğma,, anlamıyla Aurva (ūru=kalça) adı konur. Aurva mucizevî bir çocuktur, doğduğu zaman birlikte meydana gelen korku bir âlev tabakası bütün dünyayı yakıp kül etmekle tehdit ermiye başlar. Bütün diğer insanlar gibi kshatriyaların kendileri de bu kuvvetli ateşten korkmaya başlarlar ve selâmeti gidip Aurva'dan amân dilemekte bulurlar.

İki tarafın oğulları ve torunları arasında, bir müddet sonra, düşmanlık yeniden kızışır. Kritavīrya'nın oğlu Arcuna bu arada çok kuvvetlenmiştir. Bir azizden aldığı hayır dua neticesinde Arcuna savaşlarda bin kollu bir kahraman olarak çarpışabilecektir; onun bineceği savaş arabasını kimse durduramayacaktır. Onu mağrur eden ve brahmanları hor görmeye ve onlara zulüm etmeye zorlayan da bu üstünlüğüdür.

Kshatriya'lar tarafının bu şekilde kuvvetlenmiş bulunması karşısında, brahmanlar, Kānyakubca kralı Gādhi ile bir dostluk anlaşması yaparlar; aziz Bhrigu'nun torularından biri olan Riçika, Gādhi'nin kızı Satyavatī ile evlenmek suretiyle de bu anlaşmayı bir kat daha kuvvetlendirmiş olur. Uzun yıllardır Gādhi'nin erkek çocuğu olmadığı hâlde, bu sefer, kudretli bir çileci olan damadı Riçika'nın duaları ile kralın Viṣvāmitra adında bir oğlan çocuğu dünyaya gelir³². Viṣvāmitra, kshatriya âilesinde doğmuş olduğu hâlde bir brahman tarzında hâyat sürecektir³³. Bu arada, Riçika'nın da Satyavatī'den Camadagni adında bir oğlu olur. Sonradan Camadagni, Ayodhyā krallarından Prasenacit'in kızı Reṇukā ile evlenir ve bu prenesten

31) Mbh. I 104, 1-7; 174; 175; 178; III 115-117; XII 49,6-89; XIII 4,6 v.dv.; Rām. I 51-59.

32) Destana göre (Mbh. III 115,21-30; XIII 4,9-20) Gādhi, fakir bir çileci oğludur diye baştan Riçika'ya kızını vermek istemiyor; bunun için de Riçika'dan, "yüz görümlüğü (şulka), olarak, tek kulakları siyah renkte bin sarı at getirmesini ister. Riçika bu istenen atları tanrı Varuṇa'dan temin ederek getirip müstakbel kayınpederine verir.

33) Destana göre (Mbh. XII 49,15; XIII 4, 23-48) Riçika, kraliçenin arzusu üzerine iki küçük pasta (çaru)hazırlamıştır. Birinci pastanın içinde brahmanlık, ikincisinde ise kshatriyalık cevherleri bulunmaktadır. Ayrıca bu pastalar yendikten sonra Satyavatī'nin bir udumbara, karaliçenin ise bir aşvattha ağacını, eski Hint geleneklerine göre, kucaklamaları lâzımdır. Halbuki ana-kız anlaşarak sırayı bozuyor ve pastaları değişik yiyorlar. Aynı zamanda ağaçlar da değişik kucaklanır. Böylece brahmanlık-kshatriyalık cevherleri karşılıklı olarak yer değiştirmiş olurlar. Bunu önceden sezen brahman Riçika, gerekli sihiri yaparak kendi oğlunun yine brahman doğmasını sağlarsa da, Gādhi'nin oğlu Viṣvāmitra, kral hânedanından fakat brahman vasıflı doğmuş olur.

beş oğlu olur: bunlar içerisinde en akıllısı ve babasına karşı en fazla itaat göstereni Paraşurāma'dır.

Muktedir kral Arcuna, birgün, Camadagni'nin çile doldurmak üzere çekildiği inziva yerine gelir ve azizin karısı Reṇukā'dan büyük bir hüsn-i kabûl gördüğü hâlde azizin ağaçlarını kırar ve bir inek yavrusunu çalarak oradan uzaklaşır. Bu sırada delikanlı Paraşurāma orada yoktur; fakat sonradan babası olup bitenleri kendisine nakledince, genç prens hiddete gelir ve Arcuna'yı öldürür. Babalarının intikamını almak üzere bu sefer Arcuna'nın çocukları ormana yürürler ve yine Paraşurāma'nın bulunmadığı bir sırada, müdâfaasız çileci Camadagni'yi öldürürler. Faciayı sonradan duyan Paraşurāma evvelâ Arcuna'lar soyunu yer yüzünden kaldırır, ve sonra da, yirmi bir defada olmak üzere bütün kshatriya'ları kılıçtan geçirir. Bu büyük zaferinden sonra Paraşurāma, büyük kurban törenleri tertiplemiş ve brahmanlara bol hediyeler dağıtmıştır.

Kshatriyalar sınıfının bu şekilde son ferde kadar yer yüzünden kalkmasıyla, hayâtın nizâmı ve düzeni bozulmuştur: kuvvetliler artık zayıfları ezmiye başlamışlardır, iki aşağı sınıf olan Vaişya'larla Şûdra'lar, bu fırsattan faydalanarak, günün en tanınmış ve asil brahman kadınlarıyla evlenmek suretiyle kast nizâmını bozmak ve kendi kastlarının durumunu düzeltmek isterler; kimse kendi malına sahip çıkamaz. Daima kanûnların koruyuculuğunu yapmış olan kshatriyaların aradan çıkmasıyla, insanlar tarafından okadar çok suç işlenir ki, yer buna dayanamaz ve batmaya başlar. Fakat bu sırada aziz Kaşyapa ortaya çıkar ve yerden, batmamasını ister. Yerin bu katliâm sırasında sakladığı birkaç kral âilesi tekrar ortaya çıkarılır ve yeniden hânedanlar meydana getirilir.

Destanın, Kshatriyaları bu şekilde Paraşurāma'ya kırdırmasının sebebi açıktır. Kendisinin brahman bir baba ve kshatriya bir anadan dünyaya gelmiş olduğunu yukarıda görmüştük. Ayrıca Paraşurāma, daha eski metinlerde, çok eli açık ve brahmanlara türlü vesiyelerle büyük yardımlarda bulunmuş bir şahıs olarak geçer. Ait. Br.'da (VII 27), kral Vişvantara'nın büyük kurban törenine Şyāparṇa'ların da katılmalarını o sağlar. Destandaki tasvirlerde Paraşurāma, yalnız yüksek ahlâkı ve derin bilgisiyle değil, aynı zamanda çeşitli birçok silâhları kullanmaktaki yüksek mahâreti ile de çok övülmektedir (Mbh. I 66,48).

İkinci gurup olaylarda:

Vişvāmitra ile Vasishṭha iki rakîp şahsiyet olarak karşılıklı çarpışmaktadırlar; yalnız burada da, birinci safhada umumî bir brahman-kshatriya mücâdelesine varken, ikinci safhada bu çatışmanın Ayodhyā kralları ile, bu kralların Purohita'ları arasındaki bir mücâdele şekline intikâl etmiş olduğunu görüyoruz: Vişvāmitra çok muktedir bir hükümdardır. Bütün dünyayı kendi hükmü altına almak üzere çıktığı büyük sefer sırasında birgün, büyük aziz Vasishṭha'nın çekildiği inziva köşesine gelir. Vasishṭha'nın, her arzû edilen şeyi temin eden micizevî bir³⁴ dilek ineği (kāmadhenu), vardır. Bütün ordu bu ineğin sihir kuvvetiyle ağırlanır. Vişvāmitra'nın kendisine de çok hizmet edilir. Fakat kralın gözü sihirli inektedir. Onu almadan gitmek istemez. Azizin reddi üzerine iş kuvvete dökülür. Sihirli inek, vücûdunun muhtelif yerlerinden türlü savaş araçları ve savaşçı kabileler meydana getirir; kral Vişvāmitra'nın kuvvetleri perişan olur³⁴. Brahmanların kshatriyalardan çok daha kuvvetli oldukları böylece meydana çıkmış olur. Vişvāmitra'nın açık itirâfi bunun en güzel delilidir: "lânetler olsun kshatriyalığa, meğerse gerçek kudret brahmanlık kudreti imiş"³⁵.

Bu büyük yenilgeden sonra Vişvāmitra, Himâlâya dağına çıkmak ve orada ciddî çile devreleri doldurarak tanrı Şiva'dan birtakım sihirli silâhlar almak suretiyle Vasishṭha'dan intikamını almaya çalışırsa da, her defasında zafer Vasishṭha tarafında kalmaktadır.

34) Rām. I 54,19.

Birgün, Ayodhyā krallarından Trişanku, özel Purohita'sı Vasishtha'ya, büyük bir kurban töreni tertiplemek suretiyle semaya, tanrılar katına çıkmak istediğini söyler. Böyle bir teklifi ne Vasishthanın kendisi ve ne de oğulları kabûl ederler. Vasishtha ayrıca, bu garip arzusunun dolayı Trişanku'ya, kshatriyalık sınıfından çıkarak bir aşağı sınıf mensûbu, bir Çañdâla olması için de bedduada bulunur. Çok müteessir olan kral, derdini gelir Vişvāmitra'ya anlatır. Teklifi kabûl eden Vişvāmitra, tören için hazırlıklara başlar ve, günün birçok büyük brahmanları ile birlikte Vasishtha'yı ve oğullarını da törene dâvet ederse de, bu törene ne Vasishtha ve ne de oğulları gelir. Çünkü "Brahman olarak doğan bir insanın, bir kshatriya tarafından idâre edilmekte olan kurban törenine gelmesi, mevcût geleneklere aykırı düşmektedir. Kaldı ki kurbanın sahibi de bir Çañdâla'dır³⁶.". Bu hakârete fazla öfkelenen Vişvāmitra, Vasishtha'nın bir Nishâda olarak daima ölümlerden arta kalan eşyayı satmak yolu ile hayâtını temin etmesi ve oğullarının yanarak kül olmaları için bedduada bulunur. Böylece, her bedduada bulunuşunda Vişvāmitra'nın çileleri bozulmakta ve Vasishtha'ya karşı çarpışmak için ona lâzım olan kudret ve kuvveti bir türlü temin edememektedir.

Metinler, Vişvāmitra'nın çilesini bozmak için bir fırsat daha yaratıyorlar: birgün ona, Ayodhyā krallarından Ambarisha gelir; bu kral, tanrı İndra'ya kurban kesmek üzere aziz Riçika'dan oğlu Şunahşepa'yı satın almış ve getirmiştir. Çocuğa çok acıyan Vişvāmitra, onu kendisi için alkoymak ve kendi oğullarından birini onun yerine kestirmek ister. Halbuki oğulları, babalarının bu beklenmedik kararını duyunca "buna imkân yoktur, bizce bunu kabûl etmekle domuz eti yemek arasında bir fark yoktur," derler³⁷. Bu sözleri işiten Vişvāmitra da, oğullarının bin yıl süre ile domuz etinden başka birşey yiyememeleri için beddua eder; ve oğullarını yanından kovar.

Şunahşepa hikâyesi, destanlarđan önceki devirlere ait metinlerde de vardır. Hem de burada hikâyenin baş tarafı hakkında bilgi ediniyoruz: İkshvāku'lardan Harişçandra'nın³⁸ erkek evlâdı olmamaktadır. Bunun için yüzlerce kurban töreni tertiplenirse de hiçbirisinin faydası olmaz. Nihâyet aziz Nārada, krala gidip tanrı Varuṇa'ya yalvarmasını tavsiye eder. Gerçekten Harişçandra, tanrının yardımı ile bir oğlan çocuğa kavuşur, fakat çocuk delikanlılık çağına gelince yine bu tanrıya kurban kesilecektir. Çocuğa Rohita adı verilir. Rohita biraz büyüyünce kendisini bekliyen âkibeti öğrenerek sarayı terkeder ve ormanlara kaçar. Kurban kararlaştırılan zamanda kesilmeyince kralın kendisi tanrı tarafından cezalandırılır ve bütün mafsallarına su toplamış olarak yatağa düşer.

Rohita ormanlarda başı boş gezerken, birgün, çok fakir olan aziz Acīgarta ile karşı karşıya gelir; bu azizin, yaş sırasıyla ve aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere Şunolangûla, Şunahşepa ve Şunahpuçcha adlarında üç oğlu vardır. Şehzâde Rohita, çok muhtâç durumda olan azize yüz inek verebilirse o, tanrı Varuṇa'ya kurban edilmek üzere oğullarından bir tânesini ona verebilecektir. Üç oğlan çocuktan orta yaşlısı olan Şunahşepa üzerinde anlaşmaya varılır³⁹ ve Rohita onu yüz inek karşılığında satın alarak babasının hasta yattığı başkente döner. Metin bundan sonra, törene ait tafsilâtı vermektedir: neticede Şunahşepa öldürülmemekte ve tanrılar tarafından kurtarılmaktadır.

35) Mbh. I 175, 45.

36) Rām. I 59,13-14.

37) Rām. I 62,14-18.

38) Ait. Br. VII 13, 1 v.dv.; Mārkaṇḍeya - Purāna'da da (7 ve 8. bölümler) Harişçandra adında bir kralın zikri geçmektedir. Burada kral, Vişvāmitra'nın elinden kurtulmak için tanrı İndra'ya sığınmaktadır. Tanrı da onu bu sıkıntısından kurtararak tanrılar katına yükseltmektedir.

39) Şunahşepa'nın seçilişi hazindir (VII 15): baba büyük oğlunu, anne ise küçük oğlunu bağrına basarak, onları vermek istemezler. Şunahşepa'ya kimse sahip çıkmadığı için Rohita onu alıp gitmektedir.

Şunahşepa adıyla biz Rv. içerisinde de (I 24,12-13; V 2,7) karşılaşırız. Burada da o, kurbanlık olarak kesilmek üzere bir kazığa bağlanmış bulunmaktadır; ve burada da onu öldürmekten tanrılar kurtarıyorlar. Maalesef Rv.'da Şunahşepanın neden kazığa bağlandığı hakkında izahât yoktur. Bunlarla biz, kökleri tarihin çok eski devirlerine kadar dayanabilen bâzı hikâye ve efsânelerin, aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, kendi bünyelerine bâzı şeyler alarak veya muhtevâlarından bâzı kısımlar kaybederek, sonraları da hafızalarda yaşama devam edebildiklerini görmüş oluyoruz. Bu hikâye vasıtasıyla biz brahman-kshatriya sınıf mücâdelesinin ilk izlerini çok eski zamanlardan itibaren tâkip imkânlarını bulmaktayız.

Brahman-kshatriya mücâdelesinin biraz da Rv. öncesi kültür ve inanç tabakasıyla Rv. dini arasındaki mücâdele olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Gerçekten, Rv. devrinden sonra brahmanlar, çok eski devirlerin maji unsurunu Rv.dini içerisine sokmaya uğraşmışlardı. Arif'lerin kendilerinin de bu eski maji tabakasıyla vaktiyle savaşmış olmaları icâbeder. Bu mücadelenin oldukça çetin olmuş olması da çok muhtemeldir. Çünkü Rv. süktaı içerisinde, bu eski tabakanın tanrısı olan Varuṇa'nın, uzun müddet daha iktidârda kalmış olduğunu gösteren kayıtlar gözümüze çarpıyor (I 24,6; 25,10; II 27,10; VII 87,5-6; VIII 41,7; X 132,4). Bu kayıtlarda Varuṇa hâla, uçan kuşlarla coşan suların ve fırtınaların yüksek katına erişemeyecekleri; su yüzeylerine çöken ve ince tülleri ⁴⁰ andıran sis tabakaları gibi bütün herşeyi hattâ tanrıları bile içine alan, herbirini ayrı ayrı saran herbirinin ayrı ayrı biçimine giren, her yerde var olan; altın renkli güneşten salınacağı içerisinde bütün varlığı yöneten, kanûnları koruyan çok muktedir bir tanrı şeklinde tasvir edilmektedir. Bu haşmetini, sonradan Varuṇa yavaş yavaş kaybediyor. Ateş tanrısı Agni'nin onu bırakarak tanrı İndra'yı kendisine en yakın dost seçmesi bu geçiş safhasını gösterir; esasen metin şâirinin Varuṇa için kullandığı "artık iktidârını kaybetmiş olan,, bir tanrı tâbiri de bunu bir kere daha teyid edici mahiyettedir (X 124: aprabhûti).

Brahman geleneği, aşağı kast mensûplarına, kutsal bilgileri okumayı ve öğrenmeyi kat'i surette yasak etmiş olduğu için; bunları ihtiva etmekte olan Sanskrit metinler uzun zaman bir yere yazılmamıştı; böylelikle, kutsal bilgilerin aşağı halk tabakaları tarafından okunabilmesi engellenmiş oluyordu. Diğer taraftan, Sanskrit metinlerin kendileri, seleflerden hâleflere ve öğretmenden öğrencisine sözlü olarak aktarılmak suretiyle hâfızalarda yaşama devam etti. Hindistan'da, Sanskrit metinlerin, pâlmîye yaprağı v.s. yazı malzemesi üzerine yazılmalarına oldukça genç zamanlarda başlanmıştır. Onun için el yazmalarının eskilik bakımından büyük bir önemleri yoktur. Bugün elde mevcûd Sanskrit el yazmalarına dikkat edersek, bunlar içerisinde, yazılış tarihlerini M.s. X. yüzyıla kadar geriye gütürebileceklerimiz pek azdır; belki de hiç yoktur. Halbuki, herhangi bir yere yazılmadan ve yalnız hâtırlarda muhafaza edilmek suretiyle yaşatılmak istenen metinler, er geç, zamanla birtakım yıpranmalar, değişiklikler, eksilme veya şişirmeler görmiye mahkûmdurlar. Her ne kadar, metinlerin zedelenmemeleri, muhtevâlarından bir şeyler kaybetmemeleri ve değiştirilmemeleri amacıyla çok eski zamanlarda bâzı tedbirler düşünülmüşse de, bunların pek o kadar büyük bir faydası olmamış olduğu anlaşılıyor. Çünkü elimizdeki metinlerin hemen hepsinde birçok eksiklikler, karıştırılmalar ve sonradan yapılma ilâveler vardır. Bu bakımlardan, eski metinlerden tarihî bilgiler çıkarmak mahâl denecek kadar zordur.

Buraya kadar söylediklerimizi, bir netice şeklinde ve ana hatlarıyla bir daha gözden geçirdiğimiz zaman görüyoruz ki: kelimelerin doğuşları, yaşamaları, gelişmeleri ve ölüşleri nasıl birtakım linguistik ve filolojik kanûnlarla sıkı sıkıya ilgili ise, kelime anlam ve kavramlarında sonradan göze çarpan değişiklikler de doğrudan doğruya cemiyetlerin sosyal ve politik hayâtı

40) Atka: Türkçe'deki "atki,, sözüne çok benzer!

ile ilgili bulunmaktadır. Demon ifâde eden bir kelimenin hangi şartlarla tanrı anlamını aldığına örnek olarak İran'daki Ahura'yı, tanrı anlamına gelen bir kelimenin neden sonradan demon anlamını ifâde ettiğine de misâl olarak Türkçemizdeki "dev,,kelimelerini görmüştük. Hatırladığımız gibi, bu kelimelerden ikisinin de arkasında birtakım sosyal olaylar ve fikir eğilimleri saklanıyordu. Rv. sükta'larının samimî şairleri sâde mısraları içinde, savaşlarla dolu, hareketli, içli ve bir o kadar da alâyişten uzak bir hayâtin çok realist bir tablosunu çizmektedirler. Bu devrin millî sembolü olan İndra, ancak çalışkan ve günlük işleriyle uğraşan, sihir ve büyü ile meşgûl olacak zaman bulamıyan, aktif bir insan kitlesi tarafından anlaşılabilir ve sevilecek bir tanrı tipidir. Brahman zihniyeti onu bu şekilde anlamış ve benimsiyebilmiş değildi; bunu, bütün açıklığı ile sonraki metinler içerisinde görüyoruz. Brahmanlar için, savaşçı karakterde bir tanrının değil, brahman sınıfının lehine çalışmakta bulunan bir "nizâm,, devrini koruyabilecek, istikbâlini emniyete alacak ve biraz da bünyesinde kapallık, sihir ve büyü gibi unsurlar bulunduracak teorik bir kuvvetin, otoritenin lüzûm ve ehemmiyeti vardı. Vaka Brahmanizm'de de tanrılar panteonu vardır; ve bunlar da, semadaki mevkilerinde oturmuşlar ve kendi vazifeleriyle meşgûl olmaktadır. Fakat bütün varlıkla birlikte, burada, tanrılar da bu büyük "nizâm,,kendi çerçevesi ve kadrosu içerisinde alır. Büyük nizâmın sırrına "ermiş,, olanların sihir kudretleri karşısında tanrılar da kendilerini zayıf hissederler. Brahmanlar için bu büyük nizâma bir ad bulmak mecbûriyeti yoktu; çünkü bu, eski Rv. da mevcûttu :dharma! Rv. öncesi devrin tanrılarında olan Varuṇa'nın, kalın bir sis tabakası misâli, çöktüğü muhitin bütün eşyalarını ayrı ayrı sarması, herbirinin ayrı ayrı şeklini alması, şekillerine girmesi gibi, dharma da brahmanlar tarafından Brahmanizm yapısının bir harcı olarak kullanılmıştır: bütün hayât, fertlerin özel geçim tarzları dâhil, bu dharma'nın tahakkümü altına alınmıştır. Ve bu da, başlangıcını tarihin çok karanlık devirlerine kadar geriye götürebileceğimiz brahman-kshatriya nufûz yarışmasının ve, bunun da dayandığı İndra dini-majî inancı mücâdelesinin yeni bir safhasından başka bir şey değildir: artık, hür, sâde ve dinamik Rv. devrini, büyük bir tecmül ve "nizâm,, çağı tâkibediyordu. İki devri çok kısa bir ifâde ile karakterize etmek icâbederse, kullanılacak kelimeler basittir: İndra-dharma!

TANITMALAR :

GLENN M. VERNON: SOCIOLOGY OF RELIGION (DİN SOSYOLOJİSİ)
1962, MC GRAW - HILL BOOK COMPANY, INC. SAYFA 400

Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Max Weber ve Ernst Troeltsch gibi ünlü bilimlerin Din Sosyolojisine altın devrini yaşatmışlardır. Son yıllarda bu parlak geleneklerin bir taraftan Bonn Üniversitesi Prof. Güstav Mensching öte yandan Chicago Üniversitesinin Dinler Bilimi Profesörü Joachim Wachm tarafından devam ettirildiği görülmüştü. 1960 yılından bu yana bu konuda bir hareketsizlik göze çarpmakta idi. Bu durgunluğu Avrupada Dinler Sosyolojisi Arşivi (Archives de la Sociologie des Religions) adlı derginin ağır başlı yayınları Atlantik'in öte kıyısında Brigham Young üniversitesi yayınlarından olan Glenn'in bu son din sosyolojisi gidermiş bulunmaktadır.

Eser yazarın mütevazı ifadesine göre din sosyolojisine bir giriş niteliğindedir. Sosyolojik teori ve kavramları dinin bazı yönlerine uygulamaktadır.

Kitab, toplumsal bir varlık olarak dinî davranışlarda bulunan insan üzerinde durmaktadır. Dinî davranışlarla ilgili toplumsal şartlara önem verilmiştir. Yazar bu kitapta değer yargularından veya Tanrı hakkındaki dinî mes'elelerden daha çok insanın insanla olan münasebetlerinin dinî boyutlarını araştırmakla ilgilenmiştir. Metinler arasında sayısı hızla artan toplumsal araştırmaların kıvamlı sosyolojik teoriler çerçevesinde yerini aldığı görülmektedir.

Prof. Glenn kitapta çerçeveler içinde orta ekler yapmıştır. Bunlar ilgili konular hakkında geniş tartışmaları aksettirmekte ve aydınlatıcı notlar olarak metindeki malzemeyi kuvvetlendirmeye yaramaktadır.

Kitabın bir kesimi Amerika Birleşik Devletlerindeki dinî özelliklere ayrılmıştır. Kısacası, bu eser, dinin tabiat üstü (Supernatural) yönlerine karşı tabii yönlerini araştırma amacı güden ve gün geçtikçe önemi artan Din Sosyolojisi edebiyatının değerli bir parçasıdır.

ESERDE ELE ALINAN BAŞLICA KONULAR :

Eser 400 sayfa olup bir kısa önsözden sonra üç bölümü ihtiva eder. *Birinci bölümde*, Bir sosyologun dini nasıl ele aldığı konusu ile din, kültür ve sembolik nitelikteki karşılıklı etkiler incelenmiştir. *İkinci bölüm* sırasıyla, *Dinin Sosyolojik Tanımı, Din ve Sihir, Din ve Toplumsal Düzen, Din ve Fert, Dinin Sosyolojik Tanımı, Din ve Kuwvetli Düzensizlikler, Dinî Grupların Teşkilâtı, Dinî Önderlik, Uzmanlaşma, Sosyo-kültürel Bağlılaşma ve Birleşik Amerikada Din* konularına dokunulmuştur. *Üçüncü Bölüm*, bu bölüm dinin sosyolojik özelliklerini aksettirir. Bu bölüm din ve diğer kurumları inceler. Burada belli başlı olarak şu konular ele alınmıştır: *Din ve Hükümet, Din ve Eğitim, Din ve İktisadî Faktörler, Din ve Evlenme, Din ve Tabakalaşma.*

F. BOULARD: AN INTRODUCTION TO RELIGIOUS SOCIOLOGY
İNGİLİZCEYE ÇEVİREN: M.J.JACKSON
1960, DARTON, LOGMAN AND TODD. SAYFA 166

Fransada Din Sosyolojisi Gabriel Le Bras'ın çalışmalarıyla Almanyada gelişen felsef ve teolojik temellere dayanan anlayış sosyolojisinden daha belirgin bir vasıfıyıcı (descriptif) sosyoloji manzarası göstermiştir. Fransadaki Parvas teşkilâtının dinî gelişmedeki rolü çok büyüktür.

Gabriel Le Bras tarafından bu yolda yapılan çalışmalar Fransa ve Fransa dışında bir çoklarınca izlenmiştir. İşte Fransızcadan çevrilmiş olan bu eser bu çığırın İngiliz adalarına da sirayet ettiğinin bir delilidir.

Eser, mütercimi olan M.J.Jackson'un yazısıyla başlar. Önsözü Gabriel Le Bras yazmıştır. Eserin *Birinci Bölümü* Fransadaki kılavuz veya öncü çalışmalar ve bu arada Fransız köylerinde dinî uygulama ile ilgili haritalar, coğrafi araştırmaların bugünkü durumu, tarihî araştırmaların bugünkü durumu, toplumsal ortam ve kollektif zihniyet, siyasi ve dinî sosyoloji, büyük şehirlerde dinî ameller, kilisenin çalışması ve sosyoloji ile tabii gruplar incelenmektedir. *İkinci bölümde*, Metot hakkındaki bazı öğütler serdedilmekte ve bu arada da dinî pratik, dinî hayatîyetin diğer alâmet ve işaretleri, yorum teşebbüsleri, teknik ve söz konusu edilmektedir.

Kitap bir çok diyagram, harita, cetvel ve grafiklerle süslenmiş ve din sosyolojisi gibi anlaşılması çok güç bir konuyu çok pratik yönleriyle ele almıştır.

W. C. SMITH: L' İSLAM DANS LE MONDE MODERNE (MODERN DÜNYADA İSLÂM)

ÇEVİREN: A. GUİMBRETIÈRE

1962. PAYOT, PARIS

Eserin yazarı olan W.C. Smith, Montreal Mc Gill üniversitesinde mukayeseli din profesörü ve İslam Enstitüsü direktörüdür. Bu eserden önce *Hindistanda Modern İslâm* (Modern Islam in India) adlı bir eser yayınlanmıştı. On yıl süren dikkatli çalışmaları, İslam âlemiyle devamlı temasları sonucu bu eseri kaleme almış bulunmaktadır. Profesör ön sözünde de itiraf ettiği üzere bu eseri büyük ölçüde bir anlayış havası içinde hazırlamış bulunmaktadır. Yazarın kendi tabiriyle bu medeniyet devrinde tecerrüt ölüm sayıldığından bir kültür âleminin diğer çevrelerdeki değer ve kanaatları bilmemesini doğru bulmamaktadır.

Eser son zamanlarda gerek Mukayeseli Dinler etüdünde ve gerek Din Sosyolojisinde metot olarak revaçta bulunan Anlayış (Das Verstehen) metodunu izlemekte ve çeşitli inanç sistemlerinin bütün değerlerini muhafaza ederek aksettirmeye çalışmaktadır. Bilindiği üzere bu metot, konunun en büyük üstadlarından olan Max Weber, Ernst Troeltsch ve Joachim Wach tarafından büyük bir titizlikle savunulmuştur. Bu yönden eseri herhangi bir müslüman yadırgamadan, dinî ve milli duygularında yara almadan okuyabilir.

Eser 387 sayfadır. Çevirenin baş sözü ve yazarın önsözünden sonra biri Giriş, ötekisi Sonuç olmak üzere 8 bölüm vardır. Bu bölümler (Fasılalar) sırasıyla şunlardır: Birinci Bölüm, Giriş niteliğinde olup *İslâm ve Tarih* başlığını taşır. İkinci bölüm, *Yeni Tarihte İslâm* dır. Üçüncü bölüm, Araplardan ve islâmdaki buhrandan bahseder. Dördüncü bölüm, Türkiye'ye ve İslâmdaki reform hareketine ayrılmıştır. Beşinci bölüm Pakistana ve İslâm Devletinin tahliline tahsis edilmiştir. Altıncı bölüm Hindistan ve İslâmın içinde bulunduğu güçlükleri tahlil eder. Yedinci bölüm, başka ülkelerden bahseder; sekizinci ve sonuncu bölüm ise yazarın bu konuda vardığı sonuçları ele alır. Eser her türlü itina ve titizlikle ve yazarın da söylediği gibi, İslâm âleminin belli başlı simalarıyla temas ve istişare ve işbirliği yapılarak yazılmıştır.

ARCHIVES DE SÖCIOLOGIE DES RELIGIONS (DİNLER SOSYOLOJİSİ ARŞİVİ)

(CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE) P. P. 212

Numero 12

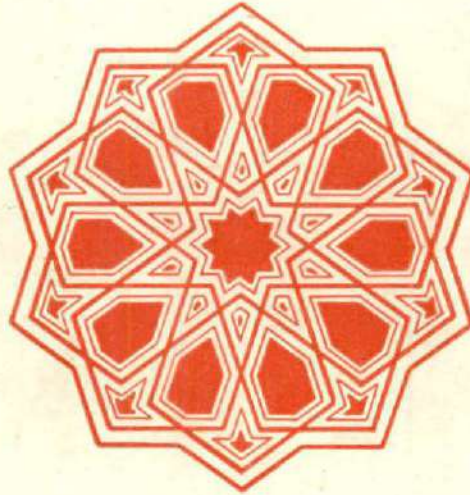
Son Yılların en ciddi yayın yapan dergilerinden biri de Fransada Gadriel le Bras'ın başkanlığında çıkan *Dinler Sosyolojisi Arşivi*dir. Din sosyolojisinde öteden beri iki görüş yer almaktadır. Bir kısım bilginler bu bilimi dinin sosyolojik bir etüdü olarak ele alırlar Diğer

bir zümre din sosyolojisini mukayeseli dinler biliminin bir dalı sayarak işe başlarlar. Henüz bu iki görüşten birisi sahneyi terk etmiş değildir Ancak tek taraflı pozitivist görüşü bir kenara bırakıp gerçek anlamda etütlerin lüzumuna inanan bir zümre bu dergi etrafında toplanarak ciddi yayınlara başlamış bulunmaktadır. Çok genç bir bilim olan din sosyolojisini çok dikenli bir alanda selâmete ulaştıracak olan bu patikadan ilerlemek en doğru ve en hayırlı bir harekettir.

1956 yılından beri yayınlanan dergi senede iki nüsha olarak çıkmaktadır. Elimize varan son sayısı 12 dir. Son sayıda makale olarak Henri Desroch'ın *Din Gelişmesi*, C. Y. Glocock'ın *Amerika Birleşik Devletlerinde bir Dinî Uyanış var mıdır?* adlı yazılarından sonra Oxford'da Dinler Sosyolojisi Milletler arası Kollokyomunda incelenen konular yer almaktadır. Çeşitli memleketlerde üniversite öğrencilerinin dinî tutumları hakkında bir araştırma, derginin üçüncü bölümünü işgal eder. Derginin sonunda bibliyografyaya ait bilgiler verilmektedir. Bu dergi Din sosyolojisi grubu tarafından meslekî ihtiyaçları karşılamak üzere çıkarıldığı halde Teoloji, Dinler Bilimi ve Din felsefesi ile ilgilenenlerin de yararlanacağı değerli yayınlardan biridir.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1963

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 30 Lira