

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1965

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1965

Yıl: 1965

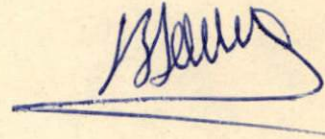
Cilt: XIII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

Öğrencim
Şamil Dağcı'ya, Bekir Demirkol

18-10-1985



1965

1882

18-10-1882

Michael D. ...
at ...

DECEMBER

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Ord. Prof. Suut Kemal YETKİN : <i>A Survey of Turkish Painting</i>	1
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU : <i>Din ve Toplum İlişkileri ve Dinî Gruplar</i>	13
Öğ. Gö. Osman KESKİOĞLU : <i>İsmail Gelenbevi ve Sübût-ı Hilâl Me- selesi</i>	21
Doçent Dr. Cavit SUNAR : <i>Namazdan Maksat Nedir?</i>	31
Doçent Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU : <i>Hicrî 5. / Milâdî XI inci Yüzyılda İs- lâmda Siyasî ve Dinî Durum</i>	39
Öğ. Gö. Osman KESKİOĞLU : <i>"Yeni İslâm Düşüncesi" Üzerine Bazı Görüşler</i>	45

B i b l i y o g r a f y a

Doçenç Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU : <i>Histoire de la Philosophie Islamique</i>	53
Doçent Dr. Yaşar KUTLUAY : <i>A History of Muslim Philosophy</i> . . .	57
As. Dr. Hikmet TANYU : <i>Konfüçyüs, Feylesof ve Din Kurucu</i> .	59
Prof. M. Tayyib OKİÇ : <i>Tunus'taki Manastır şehri Mezar Kıt- beleri</i>	65

A SURVEY OF TURKISH PAINTING THE ORIGIN OF TURKISH PAINTING

Ord. Prof. Suut KEMAL YETKİN

I

The Western world, in general, has been as unfamiliar with Turkish painting as it has been with Turkish architecture. In fact, art historians of the West have written hardly anything on the subject of Turkish painting. When they did write about Turkish painting, they failed to recognize its artistic value, and maintained that Turkish painting was a mere imitation of Persian painting. This opinion was put forth without having first made an appreciative study of the thousands of miniatures illustrating various texts, or kept as separate plates that are available in public libraries and museums in Istanbul, most of them in the Museum of Topkapi Palace.

We shall try in this survey to point out that Turkish painting actually exists, that it has a style of its own, and that numerous beautiful works of art have been created in this style. We shall try to prove these assertions by giving examples of such works, but before doing this, we must first speak about the origin of Turkish painting.

The art of Turkish painting, like Turkish architecture, is based on a very ancient tradition that originated in Central Asia. Turkish paintings existing within the present Turkey, starting with those of the Seljuqs of Anatolia, cannot be fully comprehended without examining the earliest examples of Turkish painting in Central Asia.

It is an historically established fact that the vast Central-Asian plateau, extending from Tibet Plateau to the Himalayas, from Itil River to Baikal Lake, and from the Caspian Sea to China, for centuries had been the homeland of the Turks. On this plateau, many Turkish communities had founded states that coexisted with or succeeded earlier states. The most prominent of these states were the T'oukiou and the Uighurs. The tribe which the Chinese called T'oukou is no other than the Turkish people, as the letter "R" does not exist in the Chinese alphabet.

These people who called themselves by the common term, "Turk", developed after the fifth century and gained predominance during the sixth century. During the reign of Mou-han, they gradually came to dominate the boundless stretch of territory extending from the Korean Gulf to the Caspian Sea, including the Desert of Gobi.

After the fall of the T'oukiou state under the attacks of the Uighurs in 744 A. D., the Turkish independence was mainly preserved by the Uighur state, and it was the Uighurs who developed Turkish culture. Uighurs, who like T'oukiou, were of Hiyoung-Nou origin, founded a powerful state in the Orhon Valley, and made Balagahsoun its capital. The language of the Uighurs was a Turkish dialect very close to that of T'oukiou. The Uighurs were the first Turks who attained a high level of culture and civilisation. In 762 A. D., Bogu Han, the leader of the Uighurs, was converted to Manichaeism, a blend of Christianity and Zoroastrianism, and most of the Uighur people, who had been Buddhists until that date, followed their ruler in his new faith.

The Uighur state, which had been founded on the ruins of the eastern T'oukiou Empire, attained a high economic and cultural level. It lasted until 840 A. D., when it was conquered by Kirghezes, another Turkish political community. After the downfall of the Uighur State, part of the population moved southward to Turfan, Besbalik, Qarashar, Bezaklik, and Koucha. In this region they adopted Buddhism, and founded a minor state that maintained its independence until the fourteenth century.

Another group of Uighurs settled down in Kansou (Kan-tcheou) and Touen-Huang areas, and stayed there until 1028 A. D., when they were defeated by Tangouts. Thus the Uighurs and the other Turkish communities scattered in the immense Central Asian plateau. In the twelfth century all of Central Asia fell under the domination of Chenghiz Han.

After the reign of the Uighurs, the two Turkish tribes influenced by the Uighur culture were Karkluks and Oguzes. The Karluks, living on the Kara Irtis shore during the time of the Gök-türks (T'oukiou), and afterwards living in the Ili and Çu valleys, assembled around Karahanlis, who was also Turkish in origin, to found a powerful state. It was these karahanlis, who, in the tenth century, founded the first Turkish-Islamic state, and conquered Maveroun-Nehr, with its capital cities of Semerkant and Buhara.

Oguz Turks, who were of Hiyoung-Nou descent, called themselves Seljuqs after Seljuq, son of Dakak, who was a subject of the Uighur state. They united around Togrul Bey, a grandson of Seljuq, and founded a state in 1038 A. D. The Seljuqs adopted the Islamic religion towards the end of the tenth century, and began to flourish with the victory they gained over Mesud, Sultan of Gazna, at Dandanakan on the 22nd day of May in 1040 A. D.

Togrul Bey, founder of the state of Seljuqs of Horasan (who are also referred to as The Great Seljuqs), made a rapid conquest of Curcan, Taberistan, and Harzem, and then invaded Hamadan, Rayy, Belh, and Ispahahan (1041-1050 A. D.). On the eighteenth day of December in 1055 A. D. Togrul Bey reached Baghdad, where he was proclaimed Sultan. Although Mahmud of Gazna was the first Turkish ruler in the Islamic world to gain the title of Sultan, it was Togrul Bey who propagated it throughout the Islamic world.

Togrul Bey died in 1063 A. D., after having brought Irano-Arabian and Iraco-Persian regions, Azerbeycan and Iran up to Harzem, under Seljuq rule. His successor, Alp Arslan, defeated the Byzantine Emperor, Romanos Diogenes, at the battle of Malazgird on the 26 day of August in 1071 A. D., and led the Turks into Anatolia. Thus Alp Arslan changed the course of Turkish history. Under the reign of his successor, Melikshah, the Great Seljuq Empire attained the climax of military, administrative, scientific, artistic and literary development, and the Rumi-Seljuq Empire was founded in Anatolia. The Rumi-Seljuq Empire lasted until 1308 A. D., and created the most remarkable works in the fields of art and culture. The present day Turkish Republic was founded in 1923, after the collapse of the Empire of the Ottoman Turks, who had been out-post vassals of the Seljuqs in Anatolia, and who were of Oguz origin, as the Seljuqs had been. Most of the works of art created by the Seljuqs in Anatolia and by the Ottomans in Istanbul, Rumeli, and Anatolia, have survived to the present day.

In the course of history, the Turks founded several states, known by various names, and were able to achieve a high stage of development in world civilization. In the course of the last half century, excavations in Central Asia conducted by Russian, German, French, English, and Japanese archaeologists¹, have brought to light paintings in books, and on walls of temples

¹ The names of archaeologists who excavated in the Tourphan Valley are, in chronological order of excavations: Klementz (1897), Grunwedel (1903), A. Von Le Coq (1905), Sir Aurel Stein (1907), Paul Pelliot (1907), Serge d'Oldenbourg (1909-1910), Tachibana (1910-1911).

carved in rocks, dating from the seventh and ninth centuries. These are the earliest known Turkish paintings, dating from the Manichaean and Buddhist periods. The illustrations in the books date from the Manichaean period, and they depict the priests, founders, and musicians of a religious society. Human figures, although slightly larger than natural size, seem to be quite faithful reproductions of their models. They are arranged in rows against a red background, a technique which persisted also in the Great Seljuq Period.

As for Uighur miniatures, of which only very few have reached us, they seem to reveal a still higher artistic skill and ability: "We have no written records of the technique of the Manichaean miniatures. It would seem that the surface to be painted was compacted, that the outlines were then drawn with red or black ink, and finally the design was filled in with body colours. Some areas were covered with gold leaf. The basic colours were dark red and yellow, in various gradations. Green is less common"².

Human figures depicted in the mural paintings as well as in book illustrations, are characterized by their round face, slanting eyes, small nose, style of clothing, particular form of headdress, and, if female, by their hair braids. We find the same characteristics also in paintings adorning the bowls that have survived from the Seljuqs of Horasan, as well as on pieces of faience that have survived from the Seljuqs of Anatolia. Besides, Uighur book illustrations are characterized by marginal ornaments of curved branches and flowers. This style travelled in the following centuries to countries far away from Uighur regions, and the masterpieces in this style were created toward the end of the fifteenth century, and in the sixteenth century, in Turkestan, Anatolia, and Iran. In Turfan art, nature is represented as a background by stylized mountains, and a parallel to this technique is found in Ilhani miniatures.

This art did not perish after the fall of the Uighur state, but persisted among the Mongols, who founded a new state. We know that during the Mongol period, a great number of Uighur employees served in government offices. We also know that the Buddhist temples erected during the reign of Mongol rulers, Argun Han and Ghazan Han, were planned by Uighur architects, and the walls were decorated by Uighur artists. Unfortunately, all these works of art were destroyed after Ghazan Han's conversion to Islam. Recent studies have revealed that the miniatures illustrating the *Jami at Tawarikh*, written in 1314 A. D. (714 A. H.), now in the Royal Asiatic Society in London, were not executed by Iranian painters, but are actually works of the Uighur artists who emigrated to Western Asia³. Moreover, commenting on the landscape miniatures of an anthology manuscript, dated 1398 A. D., now in the Museum of Turkish-Islamic works, in Istanbul, Mehmet Ağaoğlu arrives at the same conclusion by stating that the miniatures of *Jami at Tawarikh* have nothing in common with Persian iconography so far as their subjects are concerned, such as Indian mountains, or the Boudha Tree, and that by the character of their style they are typically Central Asian. Mehmet Ağaoğlu, therefore, also considers them the works of an Uighur painter⁴.

A remarkable taste for colour, and purity of design are the two outstanding characteristics of Uighur painting which Jean Buhot expresses in the following lines: "That purity, somewhat dry, which seems to us quite characteristic of Turkish art in all countries The harmony of colors is remarkable and unexpected"⁵.

² Ugo Monneret de Villard, "The Relations of Manichaean Art to Iranian Art" in A. U. Pope's *A Survey of Persian Art*, Vol. 111, 1825.

³ Ernest Diez, "Sino Mongolian Painting and its Influence on Persian illumination," *Ars Islamica*, Vol. 1, Part 11

⁴ Mehmet Ağaoğlu, "The Landscape Miniatures of an Anthology Manuscript of the year 1398 A. D.," *Ars Islamica*, 1906, Vol. 111, Part 1, p. 85

⁵ Jean Buhot, "La region de Tourfan" in *Histoire de l'Art*, tome 1, Encyclopedie de la Pleiade, (Paris 1961), p. 1956.

Although these are verified points, and in spite of the fact that there is not a single illustrated book, or even a single page, known, dating from the Parths or the Sasanians, enabling us to make a comparison, Uighur art is still represented as Persian. Rene Grousset, a member of the French Academy, commenting on miniatures depicting Manichaen priests with white cassocks and high headdress, which were discovered by Von Le Coq in the course of excavations made at Tourphan, concludes as follows: "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 abbasides de Samarra"⁶.

Grousset classifies Samarra frescoes also as Persian works. This opinion is contradicted by historical facts, for we know that Samarra was built by the Abbasid Caliph Mu' tasim (833-842 A. D.) in order to lodge Turkish soldiers and officers who were his bodyguards. It is highly probable that Turkish artists had accompanied Turkish soldiers to Samarra and Baghdad. Monneret de Villard calls attention to the information given by the Arab author Ibn an-Nadim (936-998 A. D.) in *Fihrist* regarding the fact that from 946 A. D. to 957 A. D. during the caliphate of El Muti', three hundred Manichaen painters had worked in Baghdad. He comes to the conclusion that "the frequent communication between the Manichaens in Turkestan and those in Babylon, which was apparently the principal center of religion in the eighth and ninth centuries, certainly had some effect on the arts"⁷.

In our opinion, what misled Grousset and other art historians was the identity of Mani himself. The Sassanid history speaks of the founder of a religion by that name. Born in 216 A. D., Mani was a Persian painter. We have already pointed out that in 762 A. D. the Uighurs were converted to Manichaeism.

This historical fact may be shown as a reason for attributing the Uighur mural paintings and book illustrations to Persian artists, for as we have mentioned before, not a single painting dating from Parthian and Sassanid periods has been found to make a comparison possible.

Going still further in his unproved hypothesis, Grousset couples Persian painting with Chinese painting and regards Uighur art as a mixture of Persian art and Chinese art. "De fait l'art de Tourfan, en dépit de séries gandhariennes habituelles, nous apparaît surtout comme un art sino-iranien. La plupart des princes laïques ou des guerriers représentés sur les fresques bouddhiques de Bezeklik et, de Murtuq et tels que Von Le Coq les reproduit dans son magnifique album sur Chotscho s'avèrent, de dessin, de costume, d'armement et de type physique moitié Sasanide, moitié T'Ang"⁸.

Early Persians left us no paintings, but if we compare the above-mentioned characteristics with those of Chinese paintings, especially with those of T'Angs who were contemporaries of Uighurs, it will become evident that this resemblance does not exist at all. To maintain that there is a physical similarity between Uighur Turks and Sasanians or Chinese, reflects a

6 Rene Grousset, *Les Civilisations de l'Orient*, Tome III - La Chine (Paris 1930) p. 170.

"The Iranian character of these works is too evident to necessitate further insistence. We have there the first Persian miniatures that we know, of, and it would be interesting to compare them with certain figures dating from the same period as the Abbasid frescoes of Samarra."

7 Ugo Monneret de Villard, "The Relation of Manichaen Art to Iranian art, in Pope's *A Survey of Persian Art*, Vol. III, p. 1827, Oxford University Press, London 1939.

8 Rene Grousset, *op. cit.*, p. 169 "In fact, Turfan Art, despite the familiar gandharian works, appears to us mostly like a Sino-Iranian art. Most of the nonreligious princes and warriors represented on Buddhist frescoes of Bezeklik and of Murtuk, such as those reproduced by Von le Coq in his magnificent album on Chotscho, appear by their design, dress ornament and physical type, half Sassanid, half T'Ang".

sorry lack of observation. Paintings depicting the common Uighur types do not confirm the above-mentioned view, neither do documents from Chinese sources, which show Uighur Turks as round-faced and of small stature⁹.

The golden age of the Uighur civilization corresponds to the period of the T'Ang state from the seventh to the ninth centuries. It certainly would not be a scholarly approach to include Uighur works in Chinese art, knowing that they reflect at least an equal artistic achievement, and to support this belief just because of the facts that the two arts were contemporaneous, and the Chinese civilization had attained a high level of development in this period, without first having examined Uighur art thoroughly. Therefore, Wolfram Eberhard, Professor of Chinese history in California University, presents the contrary theory that Uighur Turks influenced Chinese art during the T'Ang period. Pointing out the fact that Chinese literature had flourished under Turkish influence, Eberhard admits, "in painting as well as in poetry" the presence of "strong Western influences" and continues, "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. Oswald Siren also has pointed out the influence of Uighur art on Chinese painting, supporting his theory with several examples¹¹.

No art originates and develops in isolation. Interinfluences and interrelations occur in the arts of all communities. The aim of this short survey is to stress the fact that it is not reasonable to reduce Uighur art to ancient Persian art or to Chinese art and consider it an imitation of both. For we believe not only that the art of a people draws invigorating inspiration from the art of other peoples, but also that the art of a people degenerates under the influence of mere imitation.

* *
*

The Uighur approach to art is also reflected in Seljuq art in Horasan and Anatolia. The use of the triangle and the pointed arch to support the dome on a square was an architectural device the Seljuqs took from the Uighur. Moreover, such characteristics as the use of a red background, marginal ornaments, the dominance of dark blue and yellow, and the arrangement of human figures in several parallel rows are all apparent in Seljuq miniatures, and they can all be traced back to Uighur painting. This style of painting is seen not only in works produced in the Seljuq workshops of Turkestan and Iran, but also in those executed in Mesopotamia in the period when the latter was under Seljuq domination. Therefore, we agree with Ernest Kühnel, who at first attributed miniatures made in Mesopotamia to the *Baghdad School*¹², but afterwards called them *Seljuq Miniatures*. E. Kühnel, in his section on "History of Miniature Painting and Drawing" in Pope's *A Survey of Persian Art*, Vol. III, explains this change in attribution: "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. If the painters themselves were Persians or Arabs, and not Seljuq Turks, still they must have been working to the order of the Seljuq ruling class, so that the denomina-

9 James Russel Hamilton, *Les Ouighours D'Après les Documents Chinois*, passim.

10 W. Eberhard, *A History of China*, p. 197 London 1950.

11 Oswald Siren, "Central Asian Influences in Chinese Painting". *Arts Asiatiques*, tome 111, fasc. 1, 1956, pp. 2, 3, 5, 15, 18.

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

tion 'Seljuq' is doubly justified"¹³. This point of view is undoubtedly agreeable as works of art are identified by the group of people who created them rather than the geographical location in which they may have settled and ruled.

The Seljuqs lived, developed their culture, and produced works of art not only in Iran, but also in Turkestan, Mesopotamia, Syria, and Anatolia. Therefore, Persian or Arab painters who had to work with Turkish painters for the Seljuq rulers, had to abide by their ruler's taste and directions. In the Middle Ages this was true everywhere.

Unfortunately Ernest Kühnel, who corrected his first attribution, and verified the latter point of view, placed the section including Ilkhani and Timurid paintings as well as Seljuq in a book on Persian art, and by using the words, "Persian Seljuq Style" or Persian Seljuq Work, he misrepresented Seljuq painting as Persian.

On the other hand Kühnel, who affirms the necessity of attributing the Baghdad School to the Seljuqs, talks about a "Seljuq-Persian Style," although no Persian miniature of that period has been found. This can only be explained by the fact that he considers Seljuqs either Persian in origin, or a group of people who became totally Persian in character. This, of course, is contradictory to history. We previously mentioned that Seljuq art stems from Uighur art, but unfortunately, E. Kühnel, like many other European scholars, regards not only Seljuq Turks, but even Uighur Turks as Persians. As a matter of fact, the following lines express this erroneous view. "No example of Iranian book painting is known prior to the eighth or ninth century, and then we have only the fragments of Manichaen books recovered at Turfan, followed by another gap of three centuries without any material. Hence it is impossible to trace the history of Persian miniature painting of the Islamic period prior to the thirteenth century"¹⁴.

Certainly after the fall of the Sasanian Empire in 659 A. D., neither the people of Persia nor the artists of the Persian community totally disappeared; they lived and worked under the following rulers. Therefore why should a Persian Seljuq Style, and not a Persian Style exist?

The reason for placing the word "Persian" before "Seljuq Style", in our opinion, is that sometimes the subjects or the themes used by the artists, were taken from Persian history. Yet it is not possible to defend this point of view as, in works of art, *subject matter is nothing but a medium which helps the artist to express his ideas and present his style*. Renaissance painters in Europe have one after another depicted the same theme.

Inspired by Uighur art, Seljuqs undoubtedly developed a new style in painting and the Mongols improved and continued this artistic tradition. This is asserted by Ernest Kühnel, himself, who in connection with Al-Biruni's *Athar-i Baqiya* of 1307 A. D., which is now in Edinburgh University Library, says, "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.

Consequently we arrive at this conclusion: Although there were painters of Persian descent in the Seljuq period, they followed this new style created by the Seljuq artists, and the following Mongol and Timurid periods brought novelty and development to this, and works of great importance were executed.

¹³ E. Kühnel, "History of Miniature Painting and Drawing" in Pope's *A Survey of Persian Art*, Vol. III, pp 1829-1830.

¹⁴ Ibid, p. 1829.

¹⁵ Ibid, p. 1833

Now the question is, how can one attribute this style of painting, which in the Seljuq, Mongol, and Timurid periods developed and differed according to the ethnic and political character of these states to the Persian artists? *If it had been a Persian style, it should have kept its Persian character through the successor kingdoms, and have no connection with the incoming new styles. On the other hand, if the Persian artists followed the style of the new settlers, it means they lost their Persian character.*

INTRODUCTION TO OTTOMAN PAINTING

II

The only data we have on painting of the Ottoman period are the data given in *Menakib-i Hunerveran*¹⁶ of Mustafa Âli of Gelibolu (died about 1599-1600), in the *Seyahatnâme* (travels) of Evliya Çelebi (died 1693), and in *Shuarâ Tezkireleri* (short accounts of the poets accompanied by selected verses.) We possess no other data on painters of the Ottoman period. These data, moreover, are not very reliable, and are reduced to some eulogistic remarks praising certain artists.

In the above-mentioned sources, no attempt was made to state accurately which manuscripts were illuminated by these painters. Likewise, the registers of the guilds simply lengthen their lists by adding more names of artists we already know.

On the other hand, the meaning of the term "painter" was quite complex in ancient Turkey; it applied, in fact, to various kinds of handicraftsmen such as illuminators, designers, gilders, colorists, etc., and that is why it is quite impossible for us to find out which of these are really painters, at least in the modern sense of the term.

Rıfki Melul Meric in his *Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları* (Research on the History of Turkish Pictorial Art)¹⁷ mentions certain artists such as Dervish Bey, Abdulgani Shah Mehmed as portraitists; some others such as Abdurrahman and Musi as colorists, and a number of artists are simply classified under the title "Nakkaş" which means painter. Were they really painters? This question remains to be answered. Another problem is identifying the painters of illustrated manuscripts, as Turkish miniatures with rare exceptions, are unsigned, and the name of the painter is not mentioned on the last page of the manuscript, as is usually done by calligraphers. Therefore, it is impossible to tell which of the above cited artists painted them. To date the miniatures according to the date of the manuscript which they illustrate, and to examine their stylistic characteristics are the only methods of research for discovering the different phases of Turkish painting between the fifteenth and eighteenth centuries.

Turkish Painting, which is almost unknown abroad, and which has only become a field of interest in Turkey in the last twenty years, flourished and enjoyed a Golden Age about the conquest of Istanbul in 1453 A. D. by Mehmet II, the Conqueror. It was then that the manuscripts were adorned with magnificent miniatures. But as no art reaches its height of development without having a past tradition, one has to accept the existence of the art of painting among Ottoman Turks even during their *period of principality*. Unfortunately this stage of Ottoman

¹⁶ This work on artists completed in 1587 A. D., dedicated to Murad III, was published in 1926, by Ibn-ul-Emin Mahmud Kemal with a biography of the author.

¹⁷ Rıfki Melul Meric, *Documents on the History of Turkish Miniature Painting (in Turkish)*, Ankara, 1953.

painting remains obscure, as there are no miniatures we can attribute either to Ilyas bin Ali, decorator of the Green Mosque at Bursa, or to Safi of Bursa, of whose existence we know through the biographies written by Latifi and Riyazi, in which books he is mentioned as a poet and a painter. Examples abound for the subsequent periods, and an era opens with the Conqueror reaching its full maturity in the sixteenth century. The transfer of the capital from Bursa to Istanbul was not only characterized by commercial and economic prosperity, but also by cultural and scientific development. It is noteworthy that the Conqueror knew Greek and Latin, and had a library containing works written in these two languages. It is also noteworthy that the humanist *Ciriaco of Ancona* was in his immediate entourage, and that he was on very friendly terms with Lorenzo di Medici¹⁸. The Conqueror was gifted with a refined artistic sense. In order to develop Turkish painting, he not only invited Italians, one of whom was the renowned Gentile Bellini¹⁹, but he also sent to Italy some of the Turkish painters, such as Sinan Bey of Bursa, to improve their artistic education. We do not know the names of any other painters from the period of the Conqueror, and have not discovered any other miniatures that could be attributed to that period, except the miniatures of a certain book on surgery.

Despite all the efforts of the Conqueror to orient Turkish painting with new forms, it remained faithful to its own tradition. It was in that direction that it developed and continued to give masterpieces.

After Mehmed II, under Beyazid II (1481–1512 A. D.), Şiblizâde Ahmed, under Selim I (1512–1520 A. D.) Tacuddin Girihbend and his son Hossein Bali were outstanding among the artists of their time. Under Suleyman the Magnificent (1520–1566 A. D.), Kinci Mahmud, the portraitists İbrahim Çelebi and Memi Çelebi of Galata, Nigâri surnamed Reis Haydar, Matrakî Nasûh, Hasan Kefeli, and the poet Sâi, whose real name was Mustafa were among the brightest stars in the artistic firmament. Under Murad III (1574–1595 A. D.) Osman and Lüftü Abdullah stood out among the distinguished artists of their time. Under Mehmet III (1595–1603 A. D.) Hasan Paşa was prominent among the artists of his time. Under Mustafa I (1617–1618 A. D.) and under Osman II (1618–1622) A. D. Nakşi was a most illustrious artist. Under Ahmed III (1703–1730) Reşid of Selimiye, Levni and Abdullah Buhari were among the most creative artists of their time.

The flourishing Turkish painting attracted many artists from Iran and Turkistan. At the Court, besides the "Workshop of Turkish Art" (Nakkash-hâne-i-Roûm), a second workshop was established, which was called the "Workshop of Persian Art" (Nakkash-hâne-i-Adjem). Among the artists who worked in this second workshop, there were painters of Turkish origin coming from Tebriz. Selim I, returning from his Iranian expedition, brought with him portraitists from Tebriz, such as Shah Mehmed, Abdulgârni, Dervish Bey, as well as other artists such as Alauddin Mehmed, Semihan, Mansur Bey, Sheyh Kemal, Ali Bey, Abdulhâlik, Mirza Bey, Abdulfettah, Mîr Aka, Sheref, Ali Kulu²⁰. The art historians of the West hastily regard these artists as Persian, and thus they attribute Ottoman pictorial art to Persians. However, in order to prove that the artists in question are true Turks, one has to consider the fact that even in our days, the spoken language in the Tebriz region, even in Tebriz itself, is no other than Turkish. We are informed by Aşık Çelebi (who died about 1571–1572 A. D.) that one of these painters, and a talented one, wrote poems in Turkish under the pseudonym of Penâhî. Aşık Çelebi men-

18 Halil Inalcık, "Osmanlı İmparatorluğunun Tarihi Yeri", (The Historic Place of the Ottoman Empire) *Unesco Haberleri* (Nouvelles de l'Unesco) March 24–25, June 1960.

19 Bellini came to Istanbul in 1480 and stayed for fifteen months. He decorated some of the rooms of the palace with landscape paintings and painted a portrait of the Conqueror in oil, which is now in the National Gallery, London.

20 M. Cevdet, *Zeyl Alâ Fasl-il-Ahiyyet-il-Fityan-üt Türkiyye*, Istanbul, 1932, p. 382.

tions him in his *Meşair-uş-Şuara* ²¹, and quotes selections from his poetry. The painter in question is Shah Kulu, who, under Bayazid II, came from Tebriz to the court of Prince Ahmed in Amasya. After the enthronement of Selim I, he came to Istanbul, where later on he was promoted to the rank of "Chief Court Painter".

Another argument stated by these art historians who believe Turkish miniatures are actually the works of Iranian painters, is the fact that some of these miniatures are found in books written in the Persian language. In order to prove the inaccuracy of these beliefs, it would be enough to recollect the fact that certain great Turkish poets, even Sultans themselves, composed *Divans* in Persian, and that for centuries, Persian was regarded as the literary language *par excellence*. Mr. Ivan Schoukine, author of the studies on Islamic miniatures, fortunately confirms our point of view when he writes, "The fact that manuscripts of the XIIIth century and part of the XIVth century which we know are in the Arabic language, does not prevent us from regarding their paintings as Persian works" ²².

If such is the case, the fact that some of the illustrated manuscripts of the Seljuq and Ottoman Period were written in the Persian language, could not be a valid reason for considering them Persian works. In fact, a simple comparison will be enough to demonstrate that some of the manuscripts in Persian contain Turkish miniatures, and others in Turkish contain Persian miniatures. As examples, let us take the famous manuscript, *Nefahat-al-uns* of Abdurrahman Jamî (1414-1492 A. D.) now in the Chester Beatty Library in Dublin (No. 474), and copied in Istanbul, most probably in June 1595. This manuscript is in the Persian language, but the style and the coloring of its nine miniatures prove them to be the works of a Turkish painter ²³. The University of Istanbul possesses among its manuscripts, the *Shahinshahnâme* (Yıldız 2652/260) of Alâuddin Mansûr-i Shirâzi. This epic poem in honor of Sultan Murad III is also in Persian, but its 58 miniatures are most beautiful examples of sixteenth century Turkish miniature painting. The *Iskendernâme* of Ahmet Rumî, on the other hand, kept in the museum of Turkish and Islamic works (No. 1921), and copied in Shiraz in 1519, is the work of a Turkish poet. It is composed in the Turkish language, but nevertheless, its four miniatures are of Persian character. Another example, one of great significance, is the five miniatures of Fuzulî's *Divan* in Turkish, now in the Chester Beatty Library (No. 440). In this manuscript, copied in the seventeenth century, the five miniatures in question are representative of the Safavid period, and are most probably executed by a Persian ²⁴. A comparison between the miniatures of the two manuscripts in Turkish and Persian in the Topkapı Saray Museum and those in the Museum of Turkish and Islamic works, leads us to the same conclusion. Therefore, to attribute this or that nationality to miniatures, according to the language in which the manuscripts are written, is not the correct approach. It is in fact, the characteristics in the style that indicate the origin and the source of a miniature.

Ottoman Turkish painting developed according to esthetic norms of miniature painting without its evolution being hindered in the least by any religious obstacles. This is what differentiates it from the paintings of other Moslem countries. This evolution, however, was delayed by periods of temporary inactivity, and miniatures in a certain number of manuscripts suffered seriously because of religious fanaticism. Consequently, the period between the reign of Murad IV and Ahmed III, that is from 1623 A. D. to 1703 A. D. was rather poor and unproductive as far as painting was concerned, and the number of painters decreased.

21 *Meşair-ush-Shuarâ*, manuscript No. 40902, Library of the Faculty of Language, History and Geography, p. 168.

22 I. Stehoukine, *La Miniature Iranienne*, Paris 1936, p. 64.

23 V. M. Minorsky, the Chester Beatty Library *A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures* 1958, pages 112-113.

24 *Op. cit.* pages 71-72

The library of the Topkapı Saray Museum possesses among its Turkish manuscripts the *Kıyafet-el-İnsaniyye fi Shemâil-el-Osmâniyye* (Inventory No. 710, formerly No. 1562) by Lokman B. Hossein El Ashuri, the historian of Murad III. This manuscript contains twenty-seven miniatures, twenty-three of which depicted the Sultan. The faces were obliterated. Likewise, in the Paintings of the sixteenth century (Collection No. 1968 of the Museum of Turkish and Islamic works), all the faces were systematically destroyed with red paint.

All this vandalism dates from the aforesaid period. On the other hand, the subsequent removal of the oil portrait of the Conqueror, by Bellini, from the court, and its sale on the market, and the absence of the mosaics of which Bousbecq speaks in his *Turkish Letters*²⁵, are also the disastrous effects of the religious fanaticism. Bousbecq was the ambassador of Austria to the Court of Suleyman the Magnificent, and lived in Istanbul in 1555 A. D. This era of fanaticism was of short duration in the history of Ottoman painting, which actually developed greatly in the eighteenth and nineteenth centuries.

History of painting and history of art in general are based mainly on style. Iconography, studies and defines the subject, the theme, and the different types dealt with in the works of art. Islamic painting, just like Christian painting, has its own distinctive subject matter and themes, which differ from one Moslem country to another. The importance of the subject matter and themes in the history of painting is that they reflect, through the medium of design and color, the different tastes and temperaments of various societies in the course of their history. This is confirmed by the fact that in certain periods, certain subjects and themes aroused no artistic interest at all, while in other periods, the painters were stimulated by the same subjects. This was for instance, the case of Nizami of Gendje (1140-1204 A. D.). Although he used the themes "Leyla and Madjoun" and "Khosrew and Chirine" for two of his five poems in his *Hamseh* (1175 A. D.), no painter was interested in these works either in the Seljuq or the Ilkhanid periods (1256-1336). It was only in the Timurid period (1370-1469 A. D.) that these works were illustrated. This can only be explained by the birth of a new form of romanticism, compatible only with conditions prevailing in the fifteenth century. Mongolian (Ilkhanid) pictorial art, woven out of love and nostalgia, was altogether strange to that form of romanticism. This was also the case of *Boustan* and *Goulistan* of Saadi (deceased 1291 A. D.), which had to wait for a period of time before they came to inspire the artists. *Certain works, such as the Shahnâme of Firdousi (1009) which was illustrated in the Ilkhanid period, were taken up again in the Timurid period, and they became works of an entirely different character, with a radically different spirit and form.* This difference is apparent when we compare the miniatures of the *Shahnâme* of these two periods. In the Timurid period they lose their mournful atmosphere and their dark colors; the backgrounds and details change, the faces become unexpressive, and a mildness marks the landscape.

Similarly, in Ottoman painting, one can refer to the *Sournâme* of Murad III, illustrated in the sixteenth century by Osman and the *Sournâme* of the poet Vehbi, written for Ahmet III, and illustrated in the eighteenth century by Levni. Although the subject matter is the same, the two painters have nothing in common as far as their style, coloring, and composition are concerned. These differences can be explained by the transformation which took place between the XVIth and XVIIIth centuries when the outlook on life, and the tastes changed totally under the effect of multiple political and social factors.

25 "... I was granted the authorization to visit several pavilions of the Sultan. On one of the doors, I saw very vividly depicted in mosaics the Battles of Selim I against the Iranian Sovereign Ismail (Campaign of Tchaldiran)" Bousbecq, *Turkish Letters*, Trans. H. C. Yalçın, pp. 58-59, Istanbul, 1936.

The themes principally used by the painters can be divided into three groups: 1. *History*, 2. *Literature*, and 3. *Religion*. Most popular were the manuscripts included in the first group. Some of these historical works relate life in general, or describe the lives of the Sultans. Certain others depict the conquest of a country, and a sub-group describes the lives of Turkish scholars and poets. We should include among these historical works, the manuscripts dealing with cosmography and geography and those describing the festivities organized on the occasion of the ceremonies of circumcision, which reflect the social life of the period.

Next to History, Literature was the subject most appealing to the painters. Among the most highly reputed literary works we should mention the modified Turkish translation of the *Masnavi*, mentioned above, entitled *Khosrav and Chirin* of Nizami, Leylâ and Madjoun of Fuzulî, and the Divan of Bâki.

As to the religious works, most important are the biographies called *Siyeri Nebi*, which depict the life of the Prophet.

A great number of these illustrated manuscripts within the three groups, are kept in the Museum of Topkapı Saray, and in the Museum of Turkish and Islamic Works, both in Istanbul.

Besides these three groups there are several folio miniatures, assembled in albums called *Muraqqa*, of which the Topkapı Saray Library possesses a very rich collection. In that museum there are more than ten thousand miniatures, most of them unsigned. Moreover, since no name is mentioned on the last page of the manuscripts (this omission is very frequent), we know nothing about the identity of the painters who illustrated them. Fortunately we are able to identify some of the greatest miniature painters of the Ottoman period, although the number of the identified painters is no more than a dozen.

In conclusion, I may say that the history of Turkish Ottoman miniature painting can be considered in the following three aspects:

- 1 - Painters whose works are unknown.
 - 2 - Works, the painters of which are identified.
 - 3 - Works, the painters of which are unidentified.
-

DİN VE TOPLUM İLİŞKİLERİ

ve

DİNİ GRUPLAR

Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Büyük tarihî medeniyetleri yapan toplumlardır. Toplumlar da sırası gelince, kendilerine has kültür çalışmaları ile bütünlenir ve örgütlenirler. Ne uygarlık nede toplum yalnız başına varlığını devam ettiremez. Tarihçinin medenî gelişmeyi yorumlama ve inceleme çabası, belirli bir uygarlığın taşıyıcısı olan toplum üzerinde yapılacak sistematik bir araştırma ile kolaylaşabilir. Bu metot yardımıyla belirli bir tarihî grubu karakterize eden nitelikler hakkında bilgi edinilmiş ve aynı zamanda bütün toplumlarda ortaklaşa nitelikte olan yapıcı elemanlara alışılmış olacaktır. İnkâ İmparatorluğu, Mısır ve İsrail krallıkları gibi tarihi toplumlar sonsuz çeşitleriyle bir gruplar ve kurumlar yığını olarak görünürler. Bütün bunlar birleşmiş, kaynaşmış tek parça birer bütündürler. Durum yakından incelenirse, görünüşte basit olan bir topluluğun gerçekte ne kadar karmaşık ve karışık bir yapı ve karakterde olduğu kolayca anlaşılır. Her toplum geçici veya sürekli, örgütlü veya örgütsüz, tecanüslü veya tecanüssüz, büyük veya küçük çok sayıda grupları sinesinde barındırır. Bu gruplar kök, yapı ve amaçları bakımından farklı olabilirler. Bir kısmı tabii akrabalık bağları ile birleşmişlerdir. Başkaları serbest veya örgütlü cemiyet ve derneklerdir. Bunlar ortaklaşa bir tecrübenin bir araya getirdiği kimselerdir. Şüphecilerin en koyusu bile başlangıcını dinî kaynaklara borçlu olan veya davranışları dine dayanan toplumsal grup veya birliklerin varlıklarını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çoğu zaman dinî tecrübeden gelen tepki ve tepkilerle grubun bağlantısı artar ve kuvvetlenir. Bazan dinî kavram, tören ve eylemlerin evrimi dinî grubun arzu ve ihtiyaçlarına bağlı kalır. H.Hogbin son zamanlarda yayınlamış olduğu bir eserde dinin toplumsal ilişkileri empoze etmekten daha çok bu ilişkileri aksettirdiğini söylüyor. Bununla beraber aksettirme (yansıtma) eylemi zorlama yani empoze etmeyi bertaraf etmez. Her ne kadar çoğu zaman etnik, ve politik grubun (aile ,millet, Devlet) yapı ve karakteri dinî kavram ve eylemi yani inaç, tapınma ve törenleri tayin ederse de karizmatik kişiler (hidayete erenler) ve onları yakından izleyenler medeniyet tarihi yolu ile tipler üzerinde derin değişiklikler yapar ve hattâ toplum gruplarının yeni tiplerini meydana çıkarırlar.

Fizik ve kültür antropolojisi ile sosyoloji, toplumu yapan grupların tarihî gelişmesinin, mahiyetini ve çeşitli olduğunu göstermiştir. Her kesin üzerinde anlaşıldığı önemli bir bölümlemeye göre dinî gruplar, tabii ve kurucusu olan gruplar olarak ikiye ayrılır. Samî dinlerin tanınmış uzmanlarından biri olan Robertson Smith'e göre her insan kendi istek ve ve seçimi dışında sadece içinde doğma ve büyüme olayları sonucu bir tabii grubun üyesi olur. Bu kimse baba, oğul, kardeş, hemşire gibi ilişkilerden doğan tabii bağlardan vaz geçmek istese bile yine bunların etkisi altındadır. İlkel ve ileri seviyede gelişmiş bir uygarlık veya toplumda fertler, kendilerinden bağıllık bekleyen birlikleri kendi istekleri ile kurabilecekleri gibi önceden mevcut olanlarına sonradan da katılmış alabilirler. Tabii ve sonradan kurulmuş gruba karşı ferdin gösterdiği

bu iki türlü bağıllık yani dini ve tabii bağlar ya birbiriyle bağdaşabilir yahut her ikisi de tekeli kalabilir. Sonucu duruma, yeni gruba bağıllığı tayin eden sebebin dinî olduğu hallerde rastlanır.

TABİİ VE DİNİ TEŞKİLATIN AYNI OLMASI HALİ

(Özdeş gruplar)

Her toplum büyüklü küçüklü bir takım gruplardan kurulmuştur. Bunlardan bazıları Tabii birliklerdir, yani üyeleri kandaşlık, komşuluk ve arkadaşlık dolayısıyla birbirlerine bağlanmışlardır. Aile, klan ve kabile üyelerinin karşılıklı ilişkilerini biyolojik, fizik ve toplumsal etkiler tayin eder; köy, kasaba ve siteler halkı coğrafi etkilerle birbirlerine bağlanmışlardır. Bu etkiler sosyolog için birer araştırma temelidir. Çeşitli uğraşma ve çalışmalar bu temele yeni kuvvetler katarak onu güçlü ve etkili kılarlar. Uygarlığın en ilkel basamaklarında bile besin arama, sığınak alet ve silah yapma, avlanma ve savaş gibi ortaklaşa çalışma ve ilgilenmeler tabii bir grubun üyelerini sıkıca birbirine bağlar. Kandaşlık guruplarındaki üyelerin gerçekten akraba olmaları veya kendilerini o gözle görmeleri veya başkalarına öyle görünmesi okadar önemli değildir. Tabii grubun etkinliğini artıran ek etkiler arasında en önemli ve bizim için özel bir ilgi konusu olanı, şüphesizki, din bağıdır. Gerçekte tabii bir grubun dinî tutumunu tayin eden iki etken vardır.

1 - Kutsal anlatan *kişisel bir tecrübe*

2 - Gelenek

Birinci etken çok güçlükle açıklanabilen bir temel veridir. Bunu, içinde yaşanan ortam, iklim ve diğer dış şartların yankısı saymak veya bu temel veriyi onların etkilerine yormak mümkün değildir. Dinî tecrübelerin neden bu kadar çeşit, ayrıntı ve ayrılıkları vardır sorusu bugüne kadar cevapsız kalmıştır. Ve ilerde de cevapsız kalacağı büyük bir ihtimal dahilindedir.

İkinci etken birinci etkenden daha oynak ve esnek olup değişmesi samıldığından daha kolaydır. Dinî gelenek ilkel bir uygarlık seviyesinde bile her vakit değişebilir ve gelişebilir. Psikolojik bakımdan olduğu kadar üyelerinin karakteristik dinî tecrübelerinin yarattığı şekil bakımından da bu iki etkenle, tabii grubun dinî tutumunu tayin eder. Akralar aynı efsaneleri anlatır, aynı törenleri yapar, aynı gelenekleri korur ve aynı tanrı yorumcusunun öğüt ve yönergelerini (Direktifini) dinler ve izlerler. Başka deyişle ortaklaşa din ve tapınma bütün anlamıyla yalnız ek bir bağ değil, grubun biyolojik nitelikte olmayan, çok güçlü ve önemli bir bağlanma ve kenetlenme aracıdır. Burada insanların maddî ve manevî ilgilenme ve uğraşmaları arasındaki ilişkileri tartışacak değiliz. Dinin kavram, eylem ve törenleri, tabii grubun tek parça ve tek düzen bir hale gelmesini sağlayan büyük ve belki de kesin sonuçlu bir kuvvet kaynağıdır. Akralık grupları, toplumsal ve ekonomik birlikler olarak ta etüt edilmişlerdir. Fakat biz onların sadece dinî cephesi üzerinde duracağız.

Aynı tabii ve dinî bağları paylaşması dolayısıyla özdeş diye adlandırılan gruplar için örnekler bulmak güç değildir. Eski Romada ailenin koruyucu tanrıları (Lares familiaris) aile üyelerini topluca tapınmaya çağırırdı¹. Bir kandaşlık grubu dinî konusunu ve tapınma özelliklerini

¹ Roma dininde ruhanî varlıklar sınıfına Lares derlerdi. Bunlardan bir kısmı ölümlerin ruhları idi ve görevleri kötülük yapmaktan ibaretti. Bunlara Lares Compitales denirdi. Ayrıca evi koruyan Ata Ruhları vardı bunlarada, Lares familiares denirdi. Bu sonunculara ayrı belirtilen günlerinde ve evlenme sırasında Tören yapılır ve tapılırdı. Bu bölümlere bizdeki Ervahi habise ve Ervahi tayyibe (İyi ve kötü ruhlar) fikrine uyar. Fransızcadaki *Les esprits hostiles* ve *les esprits bienveillants* ayrımı böyle bir düşüncenin mahsüllüdür.

yalnızca bir gruba (Klan, Aile) hasreder ve başka akraba birlikleri ile (Aynı klanın başka bir ailesi, aynı kabilenin başka klanları) bu nitelikleri paylaşmazsa o zaman *kapalı bir özdeş grupla* karşılaşılır. Tersine, dinin efsane, inanç, eylem, törensel yürüyüş ve dernekleri birbirinden ayrı iki kabilenin üyeleri tarafından paylaşılabilir ve tekelci bir durum arz etmeyebilir. Öte yandan tek bir kabilenin ayrı din törenleri ile muhtelif gruplara bölünmesi de mümkündür. Nerede Bu iki etkenin birleşmesi kabile sınırları içinde kalırsa orada toplumsal ve dinî gruplanmaların özdeşliği var demektir. Bu bölünmenin kabile sınırları içinde kalmadığı yerlerde ise başka bir prensip işe karışır ve orada siyasi önder dışında bir dinî öndere bağlılık duygusu kendiliğinden doğar. Bu ikinci tip gruplanmaya özgül dinî grup veya sırf dinî grup (*groupe spécifiquement religieux*) ve bazanda dinden doğan grup denir.

Sırf dinî grup yahut dinden doğan grup, özel bir gruplanma şekli olarak daha büyük bir toplumsal ve politik birlikte (kabile veya millet) yer alan veya birbirine benzemeyen etnik ve politik grup mensupları tarafından tutulan bir din olarak görünür. Muhtelif kabile ve ulusları içine alan evrensel dinler dinden doğan grupların en tipik örnekleridir. Bu türlü topluluklar, "Dinden doğan" gruplar başlığı altında toplanır. Fakat ilk konumuz üyeleri birbirine hem dinî hemde tabii bağlarla bağlanmış özdeş gruplar olacaktır. Gütülen amaca göre bu türlü toplumsal birlikler üç kategoriye ayrılırlar: akrabalığa dayanan kan grupları, komşuluğa dayanan yersel gruplar ve tabii ilgilere dayanan cemiyet ve dernekler².

Tabii ve özgür dinî gruplar şeklindeki bölümlenimin kesin olarak bir kronolojik gelişmeyi ifade ettiği ileri sürülemez. Geniş anlamı ile evrensel nitelikteki dinlerin tarihte nisbeten daha sonra gelmiş olmalarına rağmen bu, böyledir. Özgül dinî grup veya dinden doğan gruplara ilkel toplumlarda rastlandığı gibi din ve topluma aynı şiddet ve kuvvetle bağlılık duyan uygarlıklara bugün de rastlanır. Mesela Yunan, Roma, İbrani, Kelt, Mısır, İran, Çin, ve Kristof Kolombun keşfinden önceki Amerikan uygarlıklarında aile hem dinî hemde toplumsal olan özdeş birliklerdi. Yunan, Asya, Eski Amerika ve Çin siteleri yine böyle dinî ve toplumsal birliklerdi. Eski İbrani, Mısır, Babilonya, Asur, Hitit, İran, Roma, Çin, Japon, Meksika ve Peru toplum ve uygarlıkları hem dinî hemde siyasi örgütlerdi. Bu toplumlar küçük kabile ve yersel birliklerden devlete kadar giden bir birleşme ve kaynaşma süreci ile meydana gelmişlerdir. Bu gelişme Hemen her durumda orjinal mahiyette bir sosyolojik teşkilatın şekil değiştirmesini gerektirmiştir. Dinî gelişmeler bu türlü gelişmelerle paralel gitmişti. Din ve toplum olaylarının karşılıklı ilişkileri, din sosyolojisinin önemli bir tartışma konusudur.

TABİİ GRUPLAR

KAN VE DİN TEMELLERİNE DAYANAN GRUPLAR:

A - Aile (Famille)

Aile tabii, hukukî, toplumsal ve dinî bağlara dayanan bir birliktir.

Tarihin çeşitli devirlerinde bu bağlardan bir kısmı daha kuvvetlenmiş veya daha zayıflamıştır. Kan bağı gerçek veya saymaca akrabalıkla ilgilidir.

Hukukî bağlar, ailenin dağılmasını önler ve onu güçlü kılar; Ailenin toplumsal yönü onun yönetimini kolaylaştırır, devamını sağlar, mertebeler düzenini kurar ve onu dışarıya karşı gürbüz ve tek parça bir birlik yapar. Bütün bunlara eklenen din bağı ise üstün değerler yardımıyla başka türlü gerçekleşmesi güç olan aile üyelerinin daha büyük ölçüde kaynaşma, anlaş-

² Bak Mehmet Taplamacıoğlu, Genel sosyoloji, Sh. 23-29. Bu gruplara, sözü geçen eserde sırasıyla biyolojik, coğrafi ve sosyolojik gruplar denilmektedir. Bunlar kan, komşuluk, iş gücü ve görev birliğine dayanırlar.

ma ve birleşmesini sağlar. Bu nitelikler sayesinde akrabalık alanı genişlemiş, Kamu düzeni sağlamış ve din bağı olağan üstü bir gelişme göstermiştir. Bu evrim ve devrimler ise ailenin niteliklerinde önemli sayılan değişmelere yol açmıştır. Bir yandan akrabalık sınırları darlaşmış, öte yandan ailedeki otorite devlete geçmiş ve son olarak aile din bağlarından ayrılarak lâikleşmiştir.

Aile kavramı tarih boyunca sürekli olarak değişmiştir. Aile ana soyu, Baba soyu, baba erki, ana erki merhalelerinden sonra babalık aile (Famille paternelle) sistemine varmış ve günümüzde dinî bağlardan da uzaklaşarak çağdaş aileyi meydana getirmiştir.

Aile de din sosyolojisi bakımından ilginç iki ana proplem vardır: Bunlardan biri baba ve ana erki bölümlenmesi, ötekisi büyük ve küçük aile ayırımıdır.

1 - Ana vaye baba erkine dayanan bölümlenmenin din bakımından büyük önemi vardır. şöyleki ana erkine bağlı sistemin geçerlikte olduğu yerde kadıf tanrılar tapınma konusu olur. Baba erkinin geçerlikte olduğu gruplarda ise erkek tanrılar revaçtadır. Dilimizde bu iki sistemle ilgili çeşitli deyimler kullanılmıştır. Ana erkine, anaşahlık veya maderşahî aile (familie matriarcale) ; baba erkinin ise, baba şahlık veya pederşahi aile (Famille patriarcale) deyimleri kullanılır. Giritte keşfedilen Miken Uygarlığında Ana erki, diğer uygarlıklarda ise genel olarak baba erki aileye rastlanır.

Bu iki sistem, tipik sonuçlar verir; mesela ana erkinin gerçeklikte olduğu grupta evlenen kocalar kendi ailelerinin hakimiyetinden çıkarak karılarının ailesine girer ve onun bir üyesi olurlar. Böylece akrabalık, miras ve soyadı meseleleri bu sonuca göre düzenlenir. Baba erkinin geçerlikte olduğu grupta ise evlenen bir kadın koca tarafından hakimiyetine geçer. Soyadı, miras ve aile oteritesi hep baba erki sistemi göz önünde bulundurularak düzenlenir. Ayrıca belirtmek gerekirken baba erkinde erkek, ana erkinde ise kız çocuklar rüchanlıdır.

Aile ocağında yapılan törenleri, baba erkine bağlı ailelerde baba, ana erkine bağlı olanlarda ana yönetir. Bunun gibi baba oğluna, ana kızıma bu törenlerin yönetimini öğretir.

Çağdaş aile baba erkine dayanan sistemden kaynağını alan bir tüzüğe kavuşarak babalık ve karı-koca sistemine varılmış, soyadı ve bazı konularda babanın Rüchanlı sayılması gibi hafif bir eşitsizlikle çözüm yolu bulunmuştur.

2- *Büyük küçük aile tipine gelince.* özellikle küçük aile tipinin çağdaş ihtiyaçları karşıladığı söylenebilir. Küçük ailede iki kuşak yani ana, baba ve çocuklardan ibaret bir birlik bahis konusudur. Çağdaş sanayileşme gerekleri, msekem darlığı, geçim sıkıntıları ve benzerleri bu sonucu doğurmuştur. Fakat küçük aile tipi tarih boyunca geçerlikte olan biricik aile tipi değildir. Büyük tarihî uygarlıklarda küçük aile tipi bir istisnadır. Daha çok kan bağına dayanan büyük aileler yüzyıllar boyunca devam etmiştir. günümüzde tersine, büyük aile bir istisnadır. Büyük aile, üye sayısı bakımından kalabalık olduğundan üretim, oterite ve din yönetimini sinesinde toplamakta idi. Bugün de bütün bu erkler devlete geçmiş olup aile dinî nitelikten sıyrılarak lâik bir statüye kavuşmuştur. Bu yönden bir çok devletler medeni nikâhı mecburî, dinî nikahı ise ihtiyarî kılmıştır.

Aile ve aile ocağı olan ev, çok tanrılı dinlerin geçerlikte olduğu gruplarda, içinde dinî tören ve tapınmaların yapıldığı yerlerdir. Üyeleri arasında kan bağına eklenen din birliği onları sıkıca birbirine kenetlemiştir. Din bağı diğer bağlardan çok daha güçlü, etkili ve dayanışmalıdır.

Varlığına inanılan tanrılar her vakit ailenin üstüne çıkmış ve çoğu zaman daha geniş topluluklara mal olmuştur. Fakat aile din törenlerinin merkezini teşkil eder. Bu kabilden olmak

üzere orada topluca yemekler yenir, adaklar adanır, dualar edilir; Günlük, aylık ve yıllık tören ve tapınmalar düzenlenir.

Aile ocağı olan evler zamanla önem kazanmıştır. Çünkü buraları törenlerin yapıldığı, kurbanların kesildiği, uluların gömüldüğü yerlerdir. Evin çeşitli semtleri özel birer dinî anlam taşır. Evi koruyan özel tanrılar vardır. Ev eşyası ve aile üyelerinden başka ev tanrıları da mahrem sayıldıklarından bir yerden başka yere göç eden kimseler *bu tanrıları* da birlikte götürür ve başkalarının eline düşmesini önlerlerdi Kısacası ev, çocuklarının doğduğu, evlenme törenlerinin yapıldığı, üyelerin öldüğü ve gömüldüğü yerlerdir, Bütün bu tabii olaylar birer dinî törenle kutlanırdı. Çocuklara ad koyma ve yetişkin gençlerin erginliğini onaylama bir takım törenlere yol açardı. Bütün sop için önemli hizmetleri görebilme müsaadesi anlamına gelen erdime töreni (Tekris âyini - Rites d' initiation) her vakit dinî bir nitelik taşır.

Bazı ilkel toplumlarda aile ölü ve ulularının ruhuna tapılır. Bunların iyiliklerini elde etmek ve kötülüklerini önlemek üzere yapılan eylemler aile dininin karakteristik örneklerini teşkil ederdi. Daha ilerlemiş toplumlarda ise atalara tapınma yer alır. Mitolojik tanrılar yanında atalara tapınma "Culte des ancêtres" eski uygarlıklarda da önemli bir yer tutar. Eski Peru, Japon, Çin ve benzeri uygarlıklarda bu türlü inanç ve tapınmalara rastlanmaktadır.

B. KLAN (Clan)

Klan toplum şekillerinin en küçüğüdür. Fizikte atom, biyolojide hücre ne ise sosyolojide de klan odur. ondan daha küçük olarak sürünün (horde) varlığı düşünülmekte ise de bugüne kadar böyle bir insan grubuna rastlanmamıştır. Bağımsız klan olduğu gibi Fratri veya kabileye bağla olarak da bulunur. Türkçede buna Sop denir.

Klan sözünün kökü Keltçeden gelir. Anlamı oğul olduğu halde İskoçyada kabile ve aileye mensububiyeti gösterir. Osmanlıca da Klan yerine semiye terimi kullanılırdı.

Klan kendilerini bitki, hayvan veya eşya ile aynı cevherden gelmiş sayan bir insan topluluğudur. Sözü geçen bitki hayvan ve eşyaya totem, bu totemle klan fertlerini birbirine bağlayan ve hepsinde müşterek olduğu sanılan cevhere MANA denir. Mana kutsal dir. Onda hem sevilen hem sayılan ve korkulan güç ve nitelikler vardır. Bu güce çarpıcı kuvvet anlamında TABU denir.

Klan bir çok bilginlerce incelenmiştir. Son zamanlarda ikinci elden olmakla beraber Dürkheim, Levy-Bruhl, Malinowsky, Westermarck ve Boas tarafından incelenmiştir.

Klanda yıkıcı bir iktisat sistemi, Yemiş toplama, kara ve deniz avcılığı yanında çok iptidai bir tarım sistemi geçerliktedir. Klan üyeleri dağınık yaşarlardı, Fakat toplantıları ritmikdir; toplantılar ya yemiş toplama, av avlama veya iklim değişmesi sıralarında yahut sihrî ve dinî törenler sebebiyle olur. Bazan bu iki türlü sebep birleşir; üyeler hem yemiş toplar veya av avlar hemde dinî tören yaparlar; daha doğrusu bu uğraşlar dinî tören sayarlardı. Klanın bu türlü toplanma ve törenine mensek (Rituel) denir. Klan da yemiş toplama ve av avlama için bazı araçlar kullanılır ki bunlar üyelerden hiçbirine ait olmayıp klanın ortak malıdır.

Klanda üyeler birbirine eşittir. Sadece törenleri yöneten ve Mobung adı verilen bir ! aş vardır. Mobunglar ne grubun başı nede ayrı bir kişiliğe sahiptirler. Klanda yaş ve cins bakımından ilkel bir iş bölümü vardır. Kadınlar tarlalarda çalışır, erkekler savaşa alışırlar. İhtiyarlar törenleri düzenler, yönetim ve yargı işlerini yürütürler. Çocuklarla kadınlar Klanın kutsal işlerine giremezler. Ayrıca bir ihtiyarlar meclisi vardır. Klanda herşey dinî bir renge boyanmıştır. Kutsal olan şey hem totem hem onun timsali olan ŞURİNGA "Chouringa" hemde klan üyeleridir. Dinî törenler dört kısımdır: Verimlilik Töreni"Intichiuma", Komünyon töreni, erdime töreni "Rite d'initiation" veya tekris ayini ve savaştır.

Klanda ilgiç olan yön dış evlenme, kan kardeşliği ve potlaç gibi eylemlerin yine dinî bir renk taşımalarıdır¹.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki Klan gerçek ve saymaca bir kan bağına dayandığı gibi totemizm denilen dinin taşıyıcısıdır. Bu niteliğiyle klan kan ve din bağına dayanan tabii bir gruptur.

KOMŞULUK GRUPLARINDA DİN

Köy ve Kentler:

Çok Tanrılı dinler yer ve bölgelere göre tanrı sayısını artırmak ve türlerini çoğaltmak eğilimindedir.

Mitolojide tanrıların görev, şekil ve özelliklerine göre bir sınıflama ve bölümlenme söz konusudur: Savaş tanrısı, barış tanrısı, adalet tanrısı, aşk tanrısı, bereket tanrısı ve benzerleri böyledir. Bunlar yanında birde yer ve bölgelere göre tanrıları sınıflama vardır. Burada iki şekil düşünülebilir: Ya ulusal nitelikte bir tanrının belirli bir yerde özel bir saygı ve prestij kazanması veya böyle bir grubun kendine has bir tanrısı olmasıdır. Meselâ bir şehrin koruyucu tanrısı, veya bir dağ ve pınar perisi bunlardandır. Yersel ve bölgesel tanrılara buralarda yaşayan gruplar büyük bir saygı gösterir, tapar, görüşür ve danışırlar.

Böylelikle yalnızca kan veya komşuluğa dayanan birlikler aynı zamanda din bağlarıyla da birbirlerine bağlanırlar. Tapınma ve törenleri ya birlik önderleri doğrudan doğruya yönetir, yahut bu görevi yerine getirmek için bir ruhban heyeti kurulur. Tören ve tapınmalar hep birlikte kutlanır. Eski dinlerde zaman zaman yersel birliklerce kutlanan bir takım tören, Sölen ve bayramlara rastlanır. Bunlar en ince ayrıntılarına varıncaya kadar düzenlenmiş ve tertiplenmiştir. Çocukların aileden çıkıp yersel gruplarda görev alması erdirmen töreni denilen özel bir takım eylemler sonunda gerçekleşir. gençler, ancak testlerini başarıp hemşerilik yemini ettikten sonra gruba üye olabilirler.

Max weber din sosyolojisi içinde şehir sosyolojisi başlığı altında bütün şehir ve Kentlerin taşradan gelen göçlerle kurulduğunu yazar. Şehir ve kentlere yapılan bu akının çeşitli nedenleri vardır. Bunlar o devirlerde şehir ve kentlerin kalın duvarlarının verdiği güven (Mal ve can emniyeti), sanayici ve tüccarlarla yapılması düşünülen alış veriş, tapınma ve tören kolaylığı diye özetlenebilir yeni göçmenler buraya çoğu zaman toplumsal şartlarını da birlikte getirirler. Şehir veya Kente gelen bir kimsenin aile veya klanına ve özellikle dini inancına bağlı kalması mümkündür. Bunun açık anlamı bu kimsenin din ve toplum şartlarını beraberinde getirmiş olmasıdır. Bu takdirde göçmenin gerçek hemşeriliği söz konusu değildir. Tersine bu kimse ana yurtta bağlı olduğu şartları burada devam ettirmektedir. Biricik fark yer değiştirmiş ve başkalarıyla bir araya gelmiş olmaktan ibarettir. Bu şekilde kurulan şehir veya kente, Weberin deyişiyle DOĞU TİPİ ŞEHİR veya kent derler. Bu gruplamanın birde Batı tipi vardır. Burada şehire göç edenlerin durumunda toplumsal ve dinî yönden değişiklikler olur göçmenler eski tanrı ve törenlerinden farklı bir site din ve törenlerine katılır ve mensup oldukları gruplarla mevcut bağlarını koparırlar. Böylece şehir veya kent, eşi ve benzeri bulunmayan yeni bir toplumsal nitelik taşır. Doğu tipi kentlerin belirgin örneği eski Peking şehri olduğu gibi, Batı tipi kentin örneği de Eski Girit ve Akdeniz kentlerinde görülür.

Şehir ve kente yerleşme, kişileri eskiden mensup olduğu grubun toplumsal ve dinî bağlarından kurtarır. Gerçekten şehir ve kente yerleşenler, eski grupların geleneksel bağlarından ve toprak köleliğinden kurtulur ve sıkı kuralların dar çerçevesinden çıkarlar. Bu arada es-

¹ Totemcilik hakkında daha fazla bilgi için din sosyolojisine giriş adlı eserimin 63-sahife ve devamına bakınız.

ki grupta geçerlikte olan din törenleriyle bağlı kalmıyarak gerek toplumsal gerek dinî gelenekler yerine göç ettikleri şehir veya kentin toplum şartlarına ve dinî törenlerine katılırlar. Bu açıklamalar, göç eden kimselerin daha önce bağlı buldukları grupla daha sonra katıldığı yersel grubun görüş, gelenek, görenek, din ve törenleri arasında büyük farklar olduğunu gösterir¹.

KANDAŞLIK VE KOMŞULUK ESASLARINA DAYANAN GRUPLARDA DİN

Kabile ve millet (Uruk ve Ulus)

Kabile, kan ve komşuluk bağına dayanan bir gruptur. Kabilenin de kendine has gelenekleri ve özel bir dinî inancı vardır. Genel olarak çok tanrılı dinlere kabile dinleri (Religions tribales) derler. Yine kan ve komşuluk temellerine dayanan ulusal dinler çok gelişmiş tören ve tapınmaların belirgin örneklerini verirler. Mesela eski Mısırdaki Ammon Re Mısırın ulusal ve hatta imparatorluk tanrısı idi. Amon Re ilk önce yalnızca Menfis (Memphis) Şehrinin tanrısı idi, sonra bütün Mısır devletinin tanrısı oldu. Asur, ilkin yalnız Asur şehrinin tanrısı iken sonra bütün Asur imparatorluğundaki tanrıların başı oldu. Burada önemli olan taraf bu tanrıların mensup oldukları ülke ve ulusun biricik tanrıları değil, fakat oradaki tanrılar topluluğunun başı olmalarıdır. Mekke sitesinde Lât, Uzza ve Menat diye bir çok tanrılar vardı. Fakat Allah (Putpe-restlik devrine ait bir deyim olarak) bütün panteonun başı idi. Bu tanrılar tanrısının ulus bütünüünün tanrısı olmak gibi üstün bir görevi vardı. O halde ulusal tanrının birinci niteliği mevcut tanrıların başı olması, İkinci niteliği ulus bütünüünün tanrısı sayılmasıdır. Meselâ Roma dini bir şehir dini idi. Roma bir İmparatorluk şeklinde genişledikten sonra Romaya bağlı Akdeniz şehirlerinde yersel tanrılar yanında Roma tanrıçası ve dini de tapmak ve törenlerde yer aldı. Bu yönden Roma, askeri, siyasi, hukuki bir birlik olduğu kadar dinî yönde kopmaz halkalardan ibaret bir bütündü.

SONUÇ

Dinin tabii bağlara dayanan çeşitli gruplarla ilişkileri incelendikten sonra sıra din ve toplumun gelişmesinde bu bağların arzettiği önem ve anlamı belirtmeye gelir. Dinî ve tabii, bağların birbirine girdiği, sarmaş dolaş olduğu gruplarda mevcut birleştirme gücüne işaret ettik. Toplumsal ve dinî etkenler tam uygun bir karışım yaptığı oranda bu birleşme tamdır. Bu takdirde grubu birleştiren toplumsal görevler yüksek değerlere karşı bir bağlılığın ifadesi gibidir. Kısacası, görevler yarı dinî bir anlam taşırlar. Burada mevcut bağları güçlü ve etkili kılan tören ve tapınmaya ancak bir adım mesafe kalmış demektir. Bununla beraber sosyolog, pozitivist okulun yaptığı gibi görünüşe aldanarak dinî tutum ve davranışları, toplumsal tutum ve davranışlarla aynı şey saymamalıdır. Aile, Klan veya kabile gibi gruplar gerçekte toplumsal ve dinî birer birlik olmak bakımından özdeş gruplardır. Fakat toplumsal ve dinî birliğin anlamı, hal ve zamana göre değişir. Aile birliği farazi dahi olsa bütün üyelerin hısımlığı inancına dayanır. Hukuk ve vecibeleri tesbit eden kurallar aile ortaklaşa yükümü duygusundan çıkar. Fakat temel ilke, ferdin fertle olan ilişkileridir. Din konusundaki fertler arasındaki ilişkiler ikinci derecede kalır. Üyelerin tanrılarıyla birleşme istekleri öyle önemli bir yer tutar ki asıl dinî birleşmenin gerçekleşme zeminini burada aramak lazım gelir. Bir grubun birlik ve beraberlik sağlaması hiçbir vakit statik bir süreç değildir. Önüne geçilmeyecek şey, durup dinlenmek bilme-

¹ Bak Hans Freyer, Din Sosyolojisi, Ankara 1964, sah. 44 ve devamı.

yen devamlı değişmelerdir. Grubun hayatı devamlı bir oluş ve değişme süreci içindedir. Dün haızlanan şey bugün gerçekleşir ve yarını hazırlar. Özdeş grupların birbirlerine bağlanmaları dinamiktir. Bu bağlanmaların şiddeti zamanla yükselir veya düşer. Bundan dolayı toplumsal ve dinî etkenler her vakit tam denge halinde olmazlar. İçinde dinî ve toplumsal birleşmenin tamamlanmadığı grupları da sosyolog göz önünde bulundurmak zorundadır. Şüphesiz ki toplumun örgütlenme ve birleşme sürecini vasıflamak bir tarihcinin işidir. O bugünkü dinî yükselişler karşısında diğer ortamlarda kültürün gerileme halinde olduğunu veya aksi halin vukua geldiğini anlayacaktır. Dini, toplumsal bir grubun bir görevi olarak görmek aldatıcı bir dış görünüşten başka bir şey değildir.

Toplum, aşırı bir ferdiyetçi veya aşırı bir kolektivist açıdan ele almak zorunlu değildir. Bu kesimde ortaya konan malzeme ve olaylar bu tutumun doğruluğunu isbat eder. ferdi yönden aile, kabile ve yaş gurubu akraba olan veya akraba olduklarına inanan üye sayısının toplamıdır. kolektif bakımdan grup ayrımlaşmamış bir insan topluluğudur. Bu görüşlerden hiç biri doğru değildir. Çünkü aile kültüründe din sosyoloğu sıkıca birbirine bağlı baba, anne ve çocuklar veya diğer akrabalarından ibaret bir birliği inceler. Burada fert silinmiş değildir. Fakat grup içindeki durumu ile orantılı karakteristik bir rol almıştır. Öte yandan yalnızca gruptur ki, tecanüssüz yığınlardan ve diğer aile gruplarından farklı olan bir takım törenlerin yapılmasına zemin teşkil ederler. Burada yine dinamik bir açıdan fikir yürütülebilir. Din birliği olarak işleyen herhangi bir uygarlık toplumu veya grupta ferdi gereklerle kolektif gerekler arasında bir denge kurulabilir. Fakat sonunda daha değişik bir seviyede kurulacak olan bu denge çok kolaylıkla bozulabilir veya yok edilebilir. Bu bakımdan grupta ferdin oynadığı rol ile toplum bütünü çerçevesinde gurubun oynadığı rolü gözlemek çok ilginç sonuçlar verir.

İSMAİL GELENBEVİ (1143-1205 H. / 1730-1791 M.) VE SUBÛT-I HİLÂL MESELESİ

O. KESKİOĞLU

18. yüzyılda medresede yetişen bu ünlü Türk riyaziyecisi, Manisa (Saruhan) ilinin Karaağaç ilçesinde bulunan Gelenbe kasabasında 1143 H. / 1730 M. tarihinde doğdu. Ataları arasında müftü, müderris bulunan bir âilenin çocuğudur. Babası Mustafa, dedesi Mahmud efendidir. Babasının erken ölümü üzerine küçük İsmail tahsilden mahrum kalıyordu. 12-13 yaşlarında bir çocukken birgün arkadaşlarıyla sokakta ceviz oynuyordu. Onu gören baba dostlarından biri:

-Yazıklar olsun sana, ataların fazilet ve kemal ile ün salmış ulu kişilerken, sen onların yoluna gitmeyip sokakta böyle oyun oynayasın, bu yakışır mı? diye onu ayıplamış.

Bu acı sözler, küçük İsmail'e çok dokunmuş. Ondan sonra oyunu bırakıp tahsil yolunu tutmuş. İşte böylece, baba dostunun bir sözü bir çocuğu zâyi olmaktan kurtarmış ve Türk Riyaziyyât tarihine büyük bir şöhret kazandırmış oldu.

İsmail efendi, İstanbulda tahsilini ilerletti. Devrin ünlü âlimlerinden olan ve geniş bilgisinden kinâye yollu Ayaklıkütüphaneye adıyla tanınan Müftüzade Mehmed Emin efendiden, Yasin-cizade Osman efendiden¹ ve diğer bilginlerden ders aldı.

Talebenin iyi yetişmesinde hocasının büyük tesiri vardır. Bu bakımdan, Gelenbevî üzerinde çok iyi işlemiş olan hocası Ayaklıkütüphaneye dâir Cevdet Paşanın yazdıklarından bazı kısımlar almadan geçemeyeceğim: Adı Mehmed Emin olan bu zat, Antalya müftüsünün oğludur. H.1146/ M.1733 tarihinde İstanbul'a gelmiş. O günlerde bir cihet imtihanı açılmış, oraya kıdemli müderrisler talibmiş. Üstad-ı kül sayılan Dersvekili Kazabâdi Ahmed efendinin önünde imtihan yapılacaktır. Bu imtihana talebe değil, bayağı ders hocaları bile alınmıyormuş. Mehmed efendi, Kazabâdi'ye giderek imtihana girmek istediğini arz edince, o, bunun benâm üstaplara münhasır olduğunu döylemiş. O da:

- Benim maksadım cihet almak değil, belki varlık göstermek, demiş.

Kazabâdi, etrafa ünsalmış, kendisinden başka âlim denecek bir kimse tanımak istemediğinden bu Mollanın böyle varlık gösterme lâkırdısı etmesi, kendisine dokunmuş. Ona sırf haddini bildirmek için:

- Pekâlâ oğlum, diyerek imtihana girmesine müsaade etmiş. İmtihan başlamış, (اكان للناس) عجباً ان او حينا () âyetinden ders gösterilmiş. Çok zaman geçmeden:

- Dersi yapmış var mı? denince, Mehmed efendi: Hazırım demiş ve Kazabâdi'nin sorduğu en ince meselelere çok yerinde cevaplar vermiş. Bunun üzerine Kazabâdi kendisine hürmet ve ikram göstermiş, ilmini takdir etmiş. Bahsin esası (en-ان) lâfzının rabtına dâirmiş. Diğerleri birşey söyleyememişler. Böylece Ayaklıkütüphanenin şöhreti yayılmış, devrinin biricik âlimi sayılmış. Şam ulemâsından meşhur Sefercelânî İstanbul'a gelip ders okutmaya başlayınca, Tür-

¹ Abdurrahman Aygün, bu iki ismi birbirine karıştırmıştır, bk: *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1961, s. 188

kiyede ulemâ yok, demeğe başlamış. Bu, devrin Baykarası gibi ilmi ve edebî sohbetler tertipleyen Ragıp Paşa'nın gücüne gitmiş. Bu şamlıya haddini bildirmek için ulemayı şöyle bir süzmüş, fakat kimseyi gözüne kestirememiş. Nihayet Ayaklıkütüphaneye başvurmuş. Bir gece mahsustan her ikisini evine davet etmiş, bir bahis açarak ikisini tutuşturmuş. Üç saat kadar mübahase sürmüştü. Sefercalânî, Ayaklıkütüphanenin ilmîni itirafa mecbur kalarak: Türkiyede de âlim var, demiş². İşte Gelenbevî'nin hocası böyle bir zâttır.

İsmail efendi, tahsiline geç başlamakla beraber 33 yaşındayken Müderrislik payesi almıştır. Bundan sonra okumayı bırakmış değildir. O ömrünü bilgiye vermiş, hayatı boyunca durmadan okumuş ve okutmuştur. Ayaklıkütüphanenin evinde ikisi müzakere ve mübahase yollu incelemeler yaparak, derinliğine dalarak *Mutavvel* okumaya başlamışlar. Ancak bu ders yarıda kalmış. Bundan sonra İsmail efendi, mantıktan meşhur *Bürhan* adlı eserini yazmış. Bunu hocasına göstermiş. Hocası: Pekâlâ, demiş. Ancak *Mutavvel*'i sonuna kadar okuyup tamam etmiş olaydın daha da güzel olurdu diye ilâve etmiş.

Gelenbevî, *Bürhan*, *Celâl Haşiyesi* gibi eserleriyle ilmi ve dinî konulardaki kudretini tanıttığı gibi matematik alanında da dirayetini göstermiştir. Bu konuda da eserleri vardır. Matematik alanındaki kudreti onu âdetâ efsaneleştirircesine, logaritme cedvelinin bulucuları arasına katmıştır. Rahmetli Cevdet Paşa olayı şöyle anlatıyor:

“Ol asırda bir Fransalu mühendis Logaritme cedvelini İstanbul'a getirüp Bâb-ı Âliye bit-takdim kağı fenden olduğunu istifsar ile bu fenni Dersaadette bilür kimse olmamak suretini işâr ettiğine mebnî İsmail efendinin hanesine gönderildikte Mühendis-i merhum Hoca efendinin ve dairesinin perişanlığına nazaran hiç yerine koyarak; filân vakta kadar cevabımı isterim, deyu avdet ve eyyam-ı mevudenin inkızasında tekrar hoca efendinin hanesine azimet eylediğinde İsmail efendi cevap yerine derhal telif eylemiş olduğu *Logaritme risalesini* mühendis-i merkuma bil'itâ hüsn-i mükabele eylemiştir. Risale-i mezkûre lisan-ı Türki üzere selis ve müfid olarak yazılmış bir güzel eser olup iki makaleyi şâmilidir. Evvelki makalesi Logaritma cedvelinin keyfiyet-i inşa ve icâdı ve ikinci makalesi cedâvil-i mezkûrenin turuk-ı amali beyanındadır. Logaritme cedveli Avrupa'da Ulum-ı Riyaziyye pek ziyade ileruledikten sonra yakın vakitlerde bulunmuş bir fen olup devr-i Hamid Hanîde ise kütüb-i Hikmet-i efrenciye henüz Dersaadette şayi ve münteşir olmamış idüğinden Hikmetçe Avrupa'da husule gelen terakkiyyata İsmail efendi vâkıf değil iken Riyaziyyat-ı Kadimeye tatbikan böyle bir fenn-i nevezuhurun esas-ı vazma ve keyfiyet-i istimaline dâir derhal böyle bir kitap telifine iktidarından sâlifuz-zikir Fransalu mütehâyir olarak Bab-ı Âliye geldiğinde İsmail efendinin zekâvet ve meharecini senâda itrâ eylemiş ve hattâ:

– *Şu adam Avrupa'da olsa ağırlığınca altın değeri olurdu, demiş olduğu ve badehu İsmail efendinin tasvirini almak istediğinden hoca-i müşârunileyh Bâb-ı Âli'de Reis Râşid efendinin odasına celb ile bir takrip resmi alınmış ve fakat hoca efendinin sırtındaki eski nâfe kürkü sakıl görülerek resmine ol vakit ricâl-i devletin tarz-ı muhteşemâne üzere geydiği samur kürk geydirilmiş olup hattâ hoca efendi kendi resmini gördükte:*

– *El-Hamdulillâh, kendimi samur körk içinde gördüm, demiş olduğu mervidir. İsmail efendinin, sâlifuz-zikir logaritme risalesinden başka lisan-ı Türki üzere bir kitabı dahı olup kûsûrat ve sâir a'mâl-i mühimme-i hisâbiyye ve mesail-i cebriyyeyi câmi' mufassal ve müfid bir eseri cemil ve kendüsünün fûn-ı riyaziyyatta yed-i tulâsı olduğuna delildir*³.

2 *Cevdet Paşa Tarihi*, c. IV, s. 255 ve devamı

3 *Cevdet Paşa Tarihi*, c. IV, s. 257-258, İstanbul, 1309

Gelenbevi merhumun bu Fransız mühendisiyle geçen menkıbesi, Cevdet Paşa zamanında okadar yaygınmış ki, Paşa bunda hiç tereddüt bile etmemiş. Sonradan gelenler, bunu bu şekliyle kabul etmemişlerdir. (Salih Zeki Bey: *Asâr-ı Bâkiye*'de, Bursalı Tahir Bey: *Osmanlı Müellifler*'inde c. III. s. 259, Dr. Adnan Adıvar: *Osmanlı Türklerinde İlim*'de s. 184) bunu söz konusu etmişlerdir. Zahid Kevserî merhum da *Makâlât'ul-Kevserî*'de Cevdet Paşa gibi nakletmiştir.

Gelenbevi kendisi'ne Logaritmeye dâir yazmış olduğu Risalesinde ve ne de bundan bahseden diğer eserlerinde böyle bir şey söylememiştir. Hattâ *Ensab* adını verdiği Logaritme müteahhür'ünün bulduğu bir şey olduğunu defâatla itiraf etmiştir. Logaritme cedvelleri Kalfazâde İsmail Çinari tarafından daha önce, III. Mustafa zamanında (1757-1774) Türkçeye çevirilmiş bulunuyordu. Ancak bunlar, okadar yaygın bir halde değildi. Mahdud kişiler biliyordu. İşte Gelenbevi bu risalesini, bizde henüz şüyû bulmamış olan böyle bir cedvelin nasıl kullanılacağını açıklama amacıyla yazmıştır. Adı bile Logaritme şerhidir. Logaritmeyi bilmeyenler, böyle bir şeyden



İsmail GELENBEVİ
1143—1205 H. / 1730—1791 M.

haberi olmayanlar, bunu İsmail Efendi'nin kendi buluşu sanmışlar, biraz da övgü vesilesi yapmışlardır. Fransız mühendisin meydan okuması da vukufsuzluğunun eseridir. İsmail Efendi, zamanının matematik bilgisine vâkıf olduğundan ona gerektiği dersi vermiş, onun meydan okuyuşuna, bir risale takdimi ile, güzel bir mukabelede bulunmuştur.

İsmail Efendi, Callet'in 1783 de Pariste basılan Logaritmesini kullanmıştır ki, bu eser umumi Kütüphanede 4473 No'da kayıtdır. Fransız mühendisi I. Hamid zamanında 1787 de Türkiye'ye geldiğine göre kitap kısa zamanda Gelenbevi'nin eline geçmiş oluyor. A. Aygün bu nüshadan şöyle bahseder:

"Pariste 1783 de basılmış ve beş sene sonra hoca efendinin eline geçmiş bulunan sözü edilen Logaritme kitabının sonuna kırmızı mürekkeble: (تملكته في غرة جمادى الآخرة لسنة احدى وماتين) (والف و أنا الفقير اسماعيل الكلبوبى .) ibaresini yazmış ve mührünü de basmıştır. Mühründe uzun bir ibare varsa da kağıdın kaba olmasından ve boyanın dağılmasından dolayı okunamamıştır. Hoca merhum Callet'in mevzuu-bahis logaritmesini vakit vakit kullandıkça, kitabın şurasına burasına bazı mühim arapça kayıtlar yapmış ve bilhassa nushanın sonuna kendi düşünce ve görüşleri olmak üzere *Ensaba* dair çok kıymetli kâideler yazmıştır" 4.

4 A. Aygün, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, s. 191, 1961, Ankara

Akli ve nakli ilimlerde genişliğine ve derinliğine bilgisi bulunduğu halde ömrünün ilk zamanları sıkıntı içerisinde geçmiştir. Ancak I. Hamid devrinde (1774-1789) Sadrazam Ispartalı Hamid Paşanın yardımı ve Kaptan-ı Derya Cezayirli Hasan Paşa'nın önyak olmaları sayesinde yeniden açılan Mühendishane-i Bahr-ı Hümayun'a aylık 60 gurus maaşla riyaziyye hocası tayin olundu. Bu suretle biraz rahat geçime kavuşmuş, hattâ onu kıskananlar olmuş. Bu hal de uzun sürmemiştir.

III. Selim devrinde (1789-1807) bir olay hoca üzerine tekrar dikkatini çekmiştir. Kâğıthanede askeri tatbikatta bazı sanat gösterilerinden sonra atılan humbaralardan hiçbiri hedefe isabet etmemiş. Padişah'ın buna çok canı sıkılmış. Bunları tam hesaplayacak biri yok mu demiş. Gelenbevî'yi salık vermişler. Padişah irade buyurmuş. Gelenbevî'yi getirmişler. O da riyaziyye kaideleri gereğince ince hesaplarla kumbaraların vaziyetini, istikametini düzelttikten sonra üç defa atmışlar ve her defasında hedefe tam isabet olmuş. Bundan Padişah çok memnun kalmış. Gelenbevî'ye mükâfat olarak her gün için dört okka pirinç tahsis ve tayin etmiş. Bunu Gelenbevî'nin çocukları almaya devam etmişler. Bundan sonradır ki, 1204 H. / M. 1790 M. de Moradaki Yenişehirfeneri Mevlevîliği ile taltif buyurularak oraya Kadı tayin olundu. Bu vazifeyi bir yıl kadar şerefle ifâ etti. Ancak bu içli ve ilmin kadrini bilen âlimi bir üzüntü bir anda yere serdi. Şeyhul-İslâm'ın, tekdir dolu bir yazısından müteessir olarak dimağ sektesinden vefat etti.

Bursalı Tahir Bey şöyle diyor:

“Orada iken bir husustan dolayı Şeyhul-İslâm-ı vakt Mustafa Efendi⁵ tarafından pek şiddetli bir kıta tekdirnâme almakla derece-i infîâl ve teessüründen illet-i nüzûle mübtelâ olarak 1205 sene-i hicriyyesinde orada irtihâl-i dar-i beka eylemiştir.”

Mezarında şöyle yazılıdır:

“Sâbikân Yenişehir Kadısı efdalül-müteehhurîn, umdetül-musannifin merhum ve mağfurun leh Gelenbevî İsmail efendi ruhıçün FÂTIHA.”⁶

Mehmed Tahir Beyin: Bir mesele yüzünden dediği mesele sübût-ı Hilâl hâdisesidir. Rahmetli Gelenbevî Hoca, nakle ve akla dayanan ilimlerde derin bilgi sahibiydi. Astronomik hesapların kesin olduğunu biliyordu. Eski fukahâdan bir kısmının Sübût-ı Hilâlde bu hesapları kabul ettiklerini de biliyordu. Riyaziyyeci idi. Yaptığı hesaplara göre ayın görülmesi mümkün değildi. Fakat iki şahid, ayı gördüklerine şahidlik yapıyordu. Hesaplar kat'î, şahadet ise zannî idi. Yakın ile şek, kat'î ile zannî taâruz edince zanniyi reddedip kesin olanı almak bir fıkıh kaidesi idi. Ondan önce, başta İmam Sübkî olmak üzere, nice âlimler böyle demişler ve bunu yapmışlardı. Gelenbevî de buna uyararak şahidlerin şahadetini red, ilmin dediğini kabul etti. Fakat zamanın Şayhul-İslâm'ı bunu anlayacak vasıfta bir adam olmadığını, bize Meşihatın çıkardığı *İlmiyye Salnamesi* söylüyor. Hastalara muska yazan kalemiyle Gelenbevî'ye sert bir tekdirnâme yazdı. Gelenbevî, Hakkın garip, ilmin, hâmisiz kaldığına üzüldü. İçerledi: Cehlin karşısında ilmin durumuna acındı. Bu durumu kafası almadı. Bu dimağdaki ilim, hürmet ve himaye görmeyecekse, bu dimağ neye yarar? Bütün bunları Allah'a saldı. Tarihiye de: Tekdir dolu yazıdan müteessir olarak dimağ sektesinden öldü, diye yazmak kaldı. Demek o da ilmin şehidi, cehlin kurbanı oldu.

Sonradan Gelenbevî'nin hesabının doğru olduğu, şahitlerin yalan yere şahidlik ettikleri anlaşılmiş bulunuyor. Fatmâ Hoca, rü'yet-i hilâl meselesi hakkında yazdığı yazısında bu konuya

⁵ Bu zat, 91. Şeyhul-İslâmdır. Nakşibendi idi. Sofuları severdi. Saraya yarandı. Saray halkına, şehzadelere okur, muska yazardı. İlmiyye tariki nizamlarını ıslah etmek istedi. Fakat bilgisizlik ve iş bilmezlik yüzünden ulemâdan birçoklarını gücendirdi. Bu hareketiyle III. Selimi kendisinden soğuttu. Azil edildi. Birbuçuk yıl kadar o makamda kaldı. Bak. *İlmiyye Salnamesi*, s. 563.

⁶ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 294

temasla diyor ki: "Pederim merhum bu tezkere Gelenbevi'nin Şevval guresini isbât ile şahitlerin şehâdetini, rü-yeyetin mümkün olamayacağı hakkındaki kendi hesabâtına istinaden reddeylemesi üzerine yazılmış şedid tevbihât ve tenkîdâtı muhtevi olduğunu ve bundan müteessiren vefat eylediğini ve bilâhara Yenişehir Müsellimi tarafından şahitler tazyik edilerek, filhakıka yalan yere şehâdet etmiş olduklarının itiraf neticesi anlaşıldığını nakleylemişti" 7.

ESERLERİ:

Nakli ve aklı ilimlerde üstad olan Gelenbevi, fizikte ve matematikte meharet sahibiydi. Mantık, âdâb-ı münâzara, usûl-i din, cebir, hendeseye dâir eserler yazmıştır. Eserleri şunlardır:

- Bürhân*
- Şerh-ı Cedâvil-i Ensâb*
- Cebir*
- Amel Bir-Rub'ül-Müceyyeb*
- Küsûrat-ı Hesab (Hisâb'ül-Küsûr)*
- Akâyid-i Selkûti Haşiyesi*
- Vahdet-i Vücut*
- Adâb risalesi (Ebul-Feth üzerine haşiye)*
- İsağoci şerhi*
- İmtihan Risalesi*
- Kıble Risalesi*
- İmkân Risalesi*
- Kadimir Haşiyesi*
- Adlâ-ı Müsellesât Risalesi*
- Tehzib haşiyesi*
- Celâl Haşiyesi (Adudiyeye şerhi üzerine)*

Bunların içinde Logaritme şerhi olan *Ensâb* ile *Cebir* kitabı çok tanınmıştır. Mantığa dair olan *Bürhân*, *İmkân* risalesi, kelâma dair olan *Celâl Haşiyesi* medreselerde ders kitabı olarak okunurdu.

Bağdadlı İsmail Paşa, *Esmâül-Müellifin ve Asârul-Musannifin*'de *Kitabul-Merasid*... adlı bir eser daha gösteriyor. (C. I, s. 222) Zahid Kevseri de *Makalâtul-Kevseri*'de Gelenbevi'nin eserlerini saydıktan sonra Karlovalı Hoca Hüseyin efendide ve Riyazıyyeci Zıya Beyde Gelenbevi'nin bu sayılanlardan başka bazı yazma risalelerini gördüğünü söylüyor. (s. 495) Eserlerinin ismi bazı eserlerde az çok farklı yazılıdır. Y. I. Sergis, *Mucemül-Matbuât*'ta her iki yerde noksan vermektedir (s. 1165, 1565)

* * *

Gelenbevi, yeni ay başını tesbit etmede astronomi hesaplarına dayanmakta ve bu suretle hilâlin sübütunu kabûl etmekte olduğunu yukarıda gördük. Bu mesele, İslâm fukahası arasında ihtilâf konusu olduğundan ondan biraz bahsetmek istiyoruz.

Bilindiği üzere Ramazan ayında oruc tutmayı emreden âyet-i Kerimede ŞEHİDE tabiri geçer. ŞEHİDE hazır oldu, bulundu manasınadır. Bu da ayın girdiğini bilmekle anlaşılır. Ayın girdiği ya gözle görmeye belli olur veya hesaba bilinir. Bu husustaki hadisler şunlardır: (صوموا لرؤيته و افطروا لرؤيته فان غم عليكم فاقدروا له.) "Ayı gördüğünüzde oruc tutun, yine görünce bayram yapın. Şayet bulutlu olursa o ayı takdir edin".

Buhâri, Müslim ve İmam Mâlik şu hadisi rivayet ederler: (الشهر تسعة وعشرون فلا تصوموا حتى) "Ay 29 da olur. Ayı görmedikçe oruc tutmayın, yine görmedikçe bayram yapmayın, eğer bulutlu olursa takdir edin"

Buhari, Müslim, Neseî, İbn-i Maceh de İbn-i Ömerden şu hadisi rivayet ederler ki, mana aynıdır: (إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فاقدروا له.)

Bu hadislerin sonundaki takdir etmek, hesabla olur. Bazıları diğer bir Hadis'te geçmekte olan (فاكلوا عدة شعبان ثلاثين) "Şabanı otuz olarak tamamlayın" kaydı bu takdiri beyan etmektedir, diyorlar. Fakat Şafîî imamlardan Ebul-Abbas Ahmed b. Ömer Süreyh, bu iki rivâyeti muhtelif hallere atfediyor. Hisabla takdir; bu ilmi bilenleredir, otuzu tamamlamak ise; avâm halkın yapacağı şeydir, diyor. Sübutun gözle görmeye bağlanmasının sebebini şu hadis-i şerif açıklıyor: (انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين) "Biz okur yazar olmayan bir ümmetiz, yazıp hesap bilmeyiz, ay bazan 29, bazan 30 olur"⁸

Ümmî olmak dolayısıyla kolaylık için gözle görmek suretiyle ay başını tesbit etmek kabul edilmiş. Şimdi ise hesap yoluyla isbatta kolaylık var. Hüküm illele beraber yürür. İllet kalkınca hüküm de kalkar. İşte bu noktadan hareket eden bazı fukahâ, heyet ilminin verdiği neticeleri kabul etmişlerdir. Bunu kabul etmeyenler de sahurda imsak, akşam iftar vakitlerinde olduğu gibi namaz vakitlerinde rasadhanenin hisablarını almakta hiç tereddüd göstermemişlerdir. İbâdetlerin hepsi aynı hükme tabi değil mi?

Hicretin II. yüzyılından VIII. yüzyılına kadar geçen ulemâ arasında astronomi hesaplarını kabule taraftar olanlar çıkmıştır. Şafîî olanlar arasında bunlar daha çoktur. Nevevî'nin belirttiği üzere Şafîîler hesabât-ı felekiyyeyi muteber sayarlar. Şafîînin bu hususta üç kavli vardır⁹. Tekıyyüddin Sübki, *Fetvâ*'sında der ki: "Rasad hesapları kesin olarak hilâlin görülmesinin mümkün olmadığını gösterirse, şahidler de gördük derlerse, şahidlikleri redolunur. Yalan söylüyorlar veya yanıhyorlar demektir. Çünkü hesap kesindir, haberse zannidir. Zannî olan bir şey kesin olana taâruz edemez. Şehadet edilen hususun hissen, aklen ve şeran mümkün olması şahidliğin şartlarından. Eğer rasad hesapları kesin olarak rüyetin imkânsızlığını gösteriyorsa, hakkında şehâ et edilen şey mümkün olmadığından, bu şahidliğin şeran kabulü mümkün olmaz. Şeriat mümkün olmayan şeyleri almaz"¹⁰.

Tekıyyüddin Sübki, müctehid sayılan bir âlimdir. Onun gibi rasad neticelerini alan diğer zâtlar da vardır: Adı geçen İbn-i Süreyh, Mutavvif b. Abdullah, İbni Kuteybe (bak: Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, C. IV. s. 190), keza Ebû Ömer Kurtubî, Muhammed b. Mukâtil, İbn-i Nuceym, Kadı Abdülcebbar, Cemul-Ulûm sahibi, Kınyetül-Münye sahibi Ebur-Reca Necm-üddin Muhtar, Kıvâmuddin Kirmani, İbn-i Hacer bunlardandırlar. Ebu Ömer Kurtubî, tabî'nin büyüklerinden bazılarının astronomi yoluyla hilâl'i hesabladıklarını söyler. İbn-i Hacer de rüyet hadisini açıklarken Hanbelilerin astronomi hesaplarını kabul ettiklerini kaydeder.

İslâm ulemâsı, astronomi ile bu bakımdan meşgul olmuşlardır. İbn-i Târik, İbn-ül-Hâsib, İbn-i Yunus, Muhammed b. Musa Harezmi, Ebul Abbas Tebrizî, İbn-i Şâtır eski devirdeki meşhur simalardır. Bilhassa Semerkand rasadhanesi bu işe çok eğilmiştir. Gıyasuddin Çemşid, Ulug Bey, Ali Kuşçu, Molla Fenârinin talebesi olan Kadızâde Rûmi bu alanda değerli hizmetlerde bulunmuşlardır. Ulug Bey'in Ziyçleri astronomi ilmine ışık tutmuştur. Onların çalışmalarından bugün bile faydalanılmaktadır. Rasadhane Müdürü Fatın Merhum bir yazısında diyor ki: "Bizim şimdilik kabul ve tatbik eylediğimiz usûl bugünkü fizik rasadhanelerinin tecarub-i umumi-

⁸ Buhari, c. III, s. 27-28, Tab-i Sultani, Müslim, c. I, s. 299, Bulak, Sünen-i Ebi Davud, c. II, s. 266-267, Sünen-i Neseî, c. I, s. 302-303.

⁹ Nevevî, *Mecmû*, c. VI, s. 279.

¹⁰ Sübki, *Fetâvâ*, c. I, s. 219-220

yesine istinâden icra eylediğimiz ufak bir tadil ile Semerkand Medrese-i heyiyyesinin kabul eylediği usulden başka birşey değildir”¹¹.

Sonraları astronomik alanda da çalışmalar durmuş, hattâ bu müsbet ilim kolu evham ve hurâfelere kurban olmuştur. Tekiyyuddin Mısri'nin Tophane üstünde kurduğu rasadhane boy atıp gelişeceği yerde bir gecede yerle bir edilmiştir. Meşihatın yayınladığı bir eser bu gerçeği şöyle anlatıyor: Meşhurdur ki, 987 tarihinde Tekiyyuddin Mısri Tophane'nin üstüne tesadüf eden zirve-i cebel'de bir rasadhane vücuda getirmişti. Cihan-ı gaybın keşf-i ahvâline buradan ittıla' ediliyor itikadıyla bu eser-i bedî' birtakım tarizât ve mümaneata oğradı. Tedkikât-ı riya-zıyyenin mahsulât-ı ve netayic-i nâfiasına mahall-i tatbik olmak üzere nazar-ı ırfan önüne kurulmuş olan böyle bir bedia-i fen bir iddiâ-yı bâtil karşısında mahvolup gitmiştir”¹².

Müspet ilmin ışığının girmediği yere bâtil inançlar, hurafeler girer, evham yerleşir. *Azmi Tarihi*'nin 1163 yılı olayları arasında saydığı şu olay da ilgi çekicidir: O sene Muharrem'in 13. gecesi ay tutulmuş. Yine Muharrem'in 28. günü tuludan 3 saat 10 dakika sonra güneş tutulacaktır. Zamannın Müneccimbaşı fenn-i nücum üzere bunu takvime yazar. Karanlık olacakmış deyu kimi dükkannı açmamış, kimisi hanesinden taşra çıkmamış... O gün hava fazla bulutlu olduğundan tutulma olayı görülmemiş, halkın korkusu geçmiş. “Velâkin bu güne esrar-ı felekiyye ve alâymat-ı semâviyyeyi takvime yazmak ve avâm-ı nasâ neşretmek hâlâtı münasip olmamağla fimâba'd takvimlere bu güne bâs-i kıl u kâl olur keyfiyyât tahrir olunmaktan men' ve tebid ve Müneccimbaşı efendiye ba-ferman-ı âli tenbih ve tekid oludu”¹³.

Halk korkmasın diye güneş tutulmasını yazmak yasak edilir, rasadhane yıkılırsa ilim nasıl gelişir ve itimad kazanır? Evham'ın esiri olmasın diye halkı aydınlatmaya çalışılacak yerde, ilmin ışığını söndürmeye çalışmak ne acıdır? İşte rasad ilmi sonraları bu hale geldiğinden fukahâ da onun neticesine itibar etmemişlerdir. Rasad ilmi ilerleseydi, fukahâ hesapların doğruluğunu anlayıp hükümlerini ona göre ayarlılardı. Fakat öyle olmadı. Halbuki Hadisler buna müsaitti, hattâ teşvik edici bir emirdi. Nasıl ki ulemâdan, bunu böyle anlayıp astronomik hesapları kabul edenler çıkmıştı. Takdir ediniz, mutlak olduğundan bunu hesabla tayin ediniz manasına almak pekâlâ mümkündür.

Görülüyor ki, rasadhane'nin tesbit ettiği vechile hilâlin sübütünü kabul etmek, yeni bir şey değildir. Geçen ulemâ arasında bunu kabul edenler vardır. Hattâ İbn-i Sübkîye göre hesap kesin olduğundan, taâruz halinde şâhidler redolunur, astronomun sözü alınır. İşte Gelenbevî merhum da bunu böylece tatbik etmiş, fakat Şeyhul-İslâm'ın tekdirini almıştı. İbn-i Hacere göre Eğer astronomlar ittifak halindeyseler, o zaman onlara muhalif olan şâhidlerin şهادeti redolunur. Bir kavle göre Şafîi de bu ictihattadır.

Mesele Hadis ve fıkıh yönünden incelenince daha nice gerçekler meydana çıkar. Meseleleri sathı şekilde görenler yanılırlar. İlmi gerçekler tedkik ile anlaşılır. Eski ulemâ'nın geniş ve müspet yolları sondan gelenler tarafından ihmale oğramıştır. Gelenbevî bu ihmalin içinde parlayan bir ışıktı.

Sübût-ı hilâlda iki şâhidin şahidliğini yeterli görmek, Hasan b. Ziyad'ın sözüdür. İmam Ebû Yusuf'a göre 50 kişinin görmesi lâzımdır. İmam Muhammed belli bir sayı tayin etmez, bunu hâkimin kanaatına bırakır.

Ayın görüldüğünü ispat için ortaya aslı olmayan bir dava atma usulü sonradan Bezzaziyye ve Hulâsa sahipleri tarafından çıkarılmıştır. Rüyeti ispat için böyle bir dava uydurup açmaya ne lüzum var?

11 M. Fatm, *Sabil'ür-Reşad*, c. 22, s. 69, 1339

12 *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 647

13 *İzzi Tarihi*, Varak 216

Sübüt-ı hilâl meselesine İslâm dünyasınca kesin bir çözüm yolu kabûl edilmiş olmadığından, Ramazan başı ve bayram günleri bazan birbirine uymamaktadır. Ahmed Muhammed Şâkir'in kaydettiği gibi 1357 H./ M.1939 yılında Kurban bayramı: Mısırda 30 Ocak pazartesi günü, Suûdi Arabistanda: 31 Ocak salı günü, Hindistanda Bombay'da: I Şubat çarşamba günü yapılmıştır¹⁴.

Bu münasebetle üstad, Arabi ayların başını Astronomik Hesaplarla ispat etmek şeran caiz midir? adlı bir risale neşretti. 1384 H./1965 M. yılı, bazı arap ülkelerinde Ramazana Aralık ayının 3'ünde, memleketimizde ayın 4'ünde, Somalide ise ay görülmediğinden 5'inde başlandı. Bazı kimseler oruca başlama ve bayram hususunda yalnız Türkiye ile arap memleketleri arasında başkalk oluyor sanıyorlar. Geniş İslâm âleminin her köşesinden haberleri olmadığı halde bir gazete haberine göre hüküm yürütüyorlar.

Bizde 26 Aralık 1341 (1925) gün ve 698 sayılı kanunun 3. maddesi gereğince dini günleri tesbit işi rasadhaneye bırakılmıştır. Rasad hesaplarında yanlışlık olamaz. Ancak ayın güneşten geri kalması halinde rüyet mümkün olabilecek kadar müddetin takdirinde ihtilâf olabilir ve bu gözle görme payı iklim, rasadhanenin bulunduğu yerin hava şartlarına, rutubet derecesine göre değişir. Sadece ayın güneşten geri kalmış olması görme için kâfi sayılmaz. İstanbul Rasadhanesi Astronomlarından Dr. T. Gökmen'in bu konuyla ilgili 1962 tarihli bir yazısından aşağıdaki açıklamayı dinleyelim:

"Hicrî - Kamerî aybaşlarının tesbiti "Rüyet-i hilâl" denilen hilâl'in görülmesi olayına istinad etmektedir. Hilâl'in görüldüğü an, Hicrî - Kâmerî Ay'ın birinci günüdür, şeklinde tarif olunması sebebiyle aybaşlarının başlangıç günleri bir astronomik olaya bağlanmış bulunmaktadır. İşte bu olayın hangi gün vuku'ya geleceği, yani bu astronomik problemin çözümü, asırlardan beri Türk ve İslâm Astronomlarını yakından ilgilendirmiştir. Büyük Türk Astronomi Ulugbeyin ve arkadaşlarının koyduğu kriterler esas alınarak, modern astronominin imkânlarından faydalanmak suretiyle bu problem Rasathanemizin kurucusu merhum Fatin Gökmen tarafından en rasyonel ve ilmi bir şekilde incelenmiş ve kriterler astronomik formüller şeklinde ifade edilmek suretiyle tam ve ilmi bir çözüme bağlanmıştır. Bu konuda merhumun yazmış olduğu ve henüz basılmamış bulunan (*Rüyet-i hilâl*) adlı eser esas alınmak suretiyle hilâl'in görülüş esasları ve çözümü hakkındaki basit ve kısa bilgi aşağıda sunulmuştur.

Hilâl'in görülmesi ancak hilâlden gelen ışınların insan gözünde bir tenbih yaratması ile mümkündür. Bir ışık kaynağının gözde bir tenbih yaratabilmesi de başlıca, ışık kaynağının parlaklığı, görülen (Mer'î) yüzey büyüklüğü ve mürtesem düştüğü fonla aralarındaki ışık şiddeti farkı gibi amillere bağlıdır. Ay'ın görülen yüzey parlaklığı sabit olarak alınabileceği için hilâl'in görülebmesinde başlıca rol oynayan âmiller Ay'ın aydınlanan kısmının büyüklüğü ve hilâl'in batmak üzere olduğu anlarda ufku kararma miktarıdır. Bu iki âmilden ilk hilâl'in Râsıda göre güneşten açılısa uzaklığına ve ikincisi ise güneşle hilâl'in batışları arasındaki zaman farkına tekabül etmektedir.

Türk ve İslâm astronomlarından Muhammed-bin Musâ-El-Harizmî ve Ebu-Abbas-El-Teb-rizî ve daha sonrada Habeş-El-Hâsip tarafından astronomik yönden incelenen hilâl'in görülmesi problemi büyük Türk Astronomlarından Ulugbey, Kadızâde ve Ali Kuşçu tarafından tekrar incelenmiş ve nihayet Ulugbey-Ekolü tarafından iki kriter vaaz edilerek esash bir neticeye bağlanmıştır. (Bud-i Siva) ve (Bud-i muaddel) ismi verilen bu iki astronomik kriter hilâl'in görülmesinde yukarıda izah edilmiş olan iki âmili hemen hemen ihata etmektedir. Filvaki Güneşle görülen Ay'ın tûlleri arasındaki fark olarak tarif edilen (Bu'd-i Sivâ) hilâl'in parlak yüzey-

inin büyüklüğü ile hemen hemen orantılıdır. Diğer taraftan, tarif olarak (Bu'd-i muaddel) de görülen hilâl'in batışı ile Güneş'in batışı arasındaki zaman farkının derece cinsinden ifadesidir. Bu da hilâl'in batmak üzere olduğu anlarda semanın kararına mikdarını, yani fonun aydınlık derecesini belirten bir ölçüdür. Bu izahı anlaşılabileceği üzere bugünkü ilmî anlayışımız ve imkânlarımız gözönüne alındığı takdirde dahi, Ulugbey Ekolünün vaaz eylemiş olduğu iki astronomik kriter, astronomik ve fizyolojik bir olay demek olan hilâl'in görülmesi hakkında en güvenilir kriterlerdir.

Her ne kadar bugünkü teknik imkânlardan faydalanarak fotometrik metotlar yardımı ile hilâl'in görülmesine ait daha rasyonel kriterler bulunabileceği düşünülürse de, bu yeni kriterlerin mevcut iki kriter kadar güvenilir bir hale gelebilmesi için en az 15-20 senelik fotometrik rasatlara istinat eden devamlı çalışmalar gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü hilâl'in görülmesinde kritik durumlar senede ancak bir veya iki kere husule gelmektedir. Ayrıca atmosferik şartlar rasat sayısını daha da azaltacaktır. Bundan başka neticeye fizyolojik âmiller de girdiği için çalışmalar sonunda hakikaten güvenilir neticeler elde edileceği dahi şüphelidir. Bu olay Garp bilginlerini fazla ilgilendirmediği için astronomi literatüründe problemi esaslı bir şekilde inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bilhassa *Ramazan* ve *bayram* dolayısıyla hilâl'in görülüşü olayı müslümanları çok ilgilendirmiş ve asırlar boyunca adeta halk ile beraber astronomlar bahis konusu kriterlerin değerlendirilmesi yolunda müşterek bir çalışma yapagelmışlerdir. Bu durum bilhassa 26/ Kânunievvel/ 1341 tarih ve 698 sayılı kanunun 3. maddesi ile Rasathane Hicrî- Kamerî aybaşların mebedini resmen tesbit etmekle vazifelendirildikten sonra çok daha belirli bir hal almıştır. 40 seneye yakın bir müddettenberi müessesemizce tesbit edilen aybaşları, halkımız tarafından bilinmekte ve bir gün evvel hilâl'in görülüp görülmeyeceği binlerce meraklı tarafından kontrol edilmektedir. Bu hususta yapılan mürâcaatlar hassasiyetle incelenerek değerlendirilmiş ve kriterlere ait metot ve formüllerin vâzını merhum Fatin Gökmen bütün bunları göz önüne alarak bahis konusu kriterlerin değerlerinde gerekli işlemler yapmıştır. Şurasını da bilhassa belirtmek gerekir ki, son on sene zarfında müessesimizce tesbit edilenden bir gün evvel hilâl'in görüldüğü hakkında Rasadhaneye ciddi bir müracaat vaki olmamıştır.

Hicrî-Kamerî aybaşlarının tesbitinde hilâl'in görülebilmesi için, kriterlere yani (Bu'd-i sivâ) ve (Bu'd-i Muaddele)'e ait bilimum değerler 6 olarak alınmaktadır. Yukarıda izah edildiği üzere hilâl'in görülebilmesi imkânı batıya gittikçe arttığı için rasat mahalli olarak, en batıdaki İslâm memleketi olması dolayısıyla Fas alınmıştır. Bundan başka rasat mahalli deniz seviyesinden yükseldikçe güneş daha geç batacağı ve dolayısıyla hilâl'in görülme imkânı artacağından kriterlere ait formüllerin hesaplarında rasat mahalli olarak Fas'da 4300 metre kadar yükseklikteki bir dağın tepesi alınmaktadır."

Ben, Türkiye'den başka hangi İslâm memleketinde rasadhanelerin bu vazifeyi dikkatle gördüğünü bilmiyorum. Mısırdaki rasadhaneye aybaşlarını tesbit eder, ayrıca rüyet merasimi de yapılırdı. Bugünkü durumu bilmiyorum.

İhtilaf-ı matalî sebebiyle rasadhanelerin rasadları arasında fark ta olabilir. Onun için adı geçen A. M. Şakir rasadhanelerin hesaplarına itimad edilmesi gerektiği tezini savunan risalesinde diğer bir hususu da ileri sürüyor:

Tirmizî'nin, rivayet ettiği şu: الصوم يوم تصومون و الفطر يوم تفطرون و الاضحى يوم تضحون hadisi şerifile Ebû Davud'un rivayet ettiği: ... فطرکم يوم تفطرون و اضحاکم يوم تضحون... dayanarak müslümanların Ramazan ve Bayram günlerini, anlaşarak bir günde yapmalarını istiyor. Şöyleki, icma' yoluyla Mekke merkez alınarak astronomik hesaplarla aybaşı tesbit olunur ve bu bütün İslâm ülkelerinde muteber tutulur. Böylece İhtilâf-ı matalî da ortadan

kalkarak müslümanlar aynı günde oruca başlayıp bir günde bayram yaparlar¹⁵. 1961 yılında Kudüste teksir edilerek yayınlanan sahilelerde de aynı görüş ileri sürülüyor. Görülüyor ki, İslâm dünyasında, Ramazan ve bayram günlerini önce tesbit edip bir günde birleşme yolunda cereyanlar başlamıştır. Bunu sağlayacak olan da rasadhanelerin tesbit ettikleri neticeleri kabul etmektir¹⁶.

¹⁵ Aynı eser, s. 28.

¹⁶ Fasta yayımlanan *El-İmân* dergisinin Mart. 1965 tarihli 4. sayısında aybaşları hakkında iki yazı çıktı. Bunlarda Rasathanelerin hesapları kabul edilmiyor. 1964 de Mısırdaki *Ezher*'de toplanan *Buhus-ü İslâmiye* Kongresinde bu mesele görüşülmüş, gözle görme esası kabul edilmiş, ancak, Rasadhanenin hesaplarından ru'yet vaktini tesbit hususunda faydalanmak ve biryerde ay görülünce bütün İslâm dünyasınca bunu kabul etmek uygun görülmüştür.

Her iki yazıda Ahmet Şakir'in risalesinde ortaya sürdüğü görüşler reddediliyor.

Tunus Hükümeti de, Türkiye gibi Rasathane hesabını kabul etmektedir.

NAMAZDAN MAKSAT NEDİR?

Doçent Dr. Cavit SUNAR

İslâm dininin temel kaynakları beştir, bunlardan biri de kulluklar (ibâdetler) dir ¹.

Kulluk, genel olarak, sözlerle hareketlerin de katıldığı, korkuya, ricaya, fakat bilhassa muhabbete ve muhabbetle yükseltmeğe dayanan ² dinin meydana getirdiği öyle bir manevî ve vicdanî bağıklık deyimidir ki bunda kulluk edenin kulluk edilene karşı yalvarışı, O'nun büyüklüğü karşısında alçalışı, tam bir kendini verişle O'na boyun eğişi vardır ³. Bu yalvarışta, bu alçalışta, tam bir kendini verişle bu boyun eğmede, o, en son noktasındadır; çünkü bütün bunlarda tapma kasdı vardır.

Kulluk, daha da ileri, kulluk edenle kulluk edilen arasında, birincinin ikinciye çeşitli derecelerde yükselerek yaklaşmasını ve kavuşmasını sağlayan bir bağılıktır. Yükselerek yaklaşma ve kavuşma gücü de, derece derece, insanların kendilerindedir ⁴.

Şimdi, kendisine tam bir muhabbet ve kendini veriş içinde yalvarılıp tapılacak, derece derece yaklaşıp kavuşulabilecek varlık nedir?

Bu varlık, her şeyden önce, cansız olamaz. Cansız olamayacağı gibi sıradan bir varlık ta olamaz. Bu öyle bir varlık olmalı ki O'na karşı kulluk etmek yerinde olabilsin ve O'da bu kulluğa hak kazanabilsin ⁵. Böyle bir varlığın, diğer bütün varlıkların üstünde, bir takım özellikleri olması gerekir. İşte bu varlık, gâlip vasfiyle, Yaratıcı olan, Bab'tır, Allah'tır ⁶.

1 Diğer dördü şunlardır: İtikatlar, edepler, muameleler, cezalar.

Bu beş temel dayanağın herbiri de ayrıca beşer bölüme ayrılır. Fakat bu yolda bundan başka sınıflamalar da vardır.

2 Kulluğun ve kulluk etme duygusunun temeli ancak muhabbettir. Bu duygu korku ve ricaya dayandırılmaz.

3 “ألم أعهد إليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين” “Ev Âdemoğlu Şeytana tapmamanız için, onun, sizin en büyük düşmanınız, olduğuna size öğüt vermedim mi”? âyetinde buna işaret vardır. (Yasin: 60) İbadet, bir anlamda da itaattir.

4 “إياك نعبد” “Biz ancak sana taparız” âyetinde insanda açıkça görülen kudret sıfatı buna delildir. (Fatiha: 4.)

5 Kulluk için ayrıca bk: Tefsir-i Beyzavî; c: 1 s. 43-44, İstanbul, 1285.

6 Allah adı Cenâbı Hak'ın zâtını gösteren addır. O'nun, başka başka bakımlardan, daha birçok adları vardır. Meselâ, bunlar arasında, bazıları vücud'a (şey, zât, nefis) gibi; bazıları vücud'un niteliğine (kadîm, ezelî, ebedî, bâkî, dâim) gibi; bazıları gerçek sıfatlara (alîm, kadîr, hay, semî, basîr) gibi; bazıları izâfî sıfatlara (evvel, âhır, zâhir, bâtın) gibi; bazıları selbî sıfatlara (kuddus, selâm) gibi; bazıları da fiillerine alâmettir. (hâlk, razzâk) gibi.

Allah kelimesinin başka kelimedenden çıktığını kabullenenler var, bu kelimenin Cenâb-ı Hak'ka mahsus olduğunu söyleyenler var. Birinciler, bu kelimeyi ma'bud anlamına gelen (ilâh)'tan, hayret etmek anlamına gelen (ullâh)'tan, sığınmak anlamına gelen (eleh)'ten, yükselmek ve gizlenmek anlamına gelen (leyh)'den, hayret etmek, hayran olmak, korkmak, kederlenmek anlamına gelen (veleh)'ten, ve aslı Süryanî olan (lâhe)'den.... ilâ çıkarmağa çabşırlar. (Bak. Kamus Tercümesi; c. 4 s. 790. 834, 846).

Birçok İslâm usûlcuları ve hukukçuları ise Allah kelimesinin doğrudan doğruya Cenab-ı Hak'ka has olduğunu söylerler.

Allah ismi, Cenab-ı Hak'ın zâtını gösterdiğinden, O'nun isimlerinin en büüüğü (ism-i â'zam) olarak kabul edilir.

Bütün bu hususlar Kur'an'da şöyle deyimlenmektedir: "Ey halk, sizi ve sizden önce gelenleri yaratan Rab'bınıza kulluk (ibâdet ve ubudiyet) edin¹ belki korunanlardan olursunuz (tâ ki dalâletten sıyrılıp kurtuluşa ulaşan korunanlar topluluğuna girmeye ümit besleyebilesiniz)"².

Fakat bu kadarla iş bitmiş sayılmaz. Allah'ın yalnız adını anmak ve bir takım hareketlerde bulunmakla kulluk tamamlanmış olmaz. Kulluğun tam bir kulluk olabilmesi ve kulluk edilene yaklaşıp kavuşulabilmesi için Allah'ın ne olduğunu bilmek gerekir. Çünkü kulluk, zorunlu olarak, insanı kulluk edilenin bilgisine götürür. Aslında da insanı hayvandan ayıran vasıf, yaptığını sebep ve sonuçlarıyla düşünerek, bilerek yapması, gerek kendisinin gerek çevresinin, her bakımdan şuuruna sahip olmasıdır.

Kur'an'ın özü olan Fâtiha'da: "Ancak sana kulluk ederiz, ancak senden yardım dileriz"³ denmektedir. Ancak kendisine kulluk edilen ve ancak kendisinden yardım dilenen ise ancak tek olabilir, Bir olabilir⁴.

Fakat, varlığında Bir olanın, diğer varlıkların üstünde, yalnız kendisinde olabileceği çeşitli özelliklere de sahip olması gerekir, ve O, bu özellikleriyle bilinip kavranmalıdır. Bu sebeple, Fâtiha'da, ancak kendisine tapılan ve bazı özelliklerine dokunulan bu Bir olan Allah'ın, bütün rahmet kendisine mahsus olan âlemlerin Rab'ı, esirgeyici (Rahman), bağışlayıcı (Rahîm), din gününün sahibi⁵ olduğu belirtilmektedir.

Demek ki Allah'ı özülle birleyerek⁶, özellikleriyle de bilip belleyerek, kısaca: İlk olan, ilkler ilki olan, her kudret ve kuvvetin kaynağı, her sebebin sebep olanı, bütün varlığın sahibi vücudu vacip olan Allah'ın birliğini, benzeri ve ortağı olamayacağını, her türlü tesbih⁷ ve hamd'm O'na olduğunu kabullenerek O'ndan başkasını dince de akılca da⁸ kulluğa lâıyk bulmayarak

1 İbâdet ve ubudiyet'in her ikisi de tapmak, kulluk etmek, itaat etmek ve bilhassa boyun eğme ve alçalma anlamında olmakla beraber aralarında ince bir fark vardır: İbâdet, Allah'ı razı etmek; ubudiyet, Allah'ın yaptığından razı olmaktır. İnsan, Allah'ın yaptığından razı oldukça Allah'a yakın olur, yakın oldukça da kulluğu artar.

2 يا ايها الناس اعبدوا ربهم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (Bakara: 21).

3 İstiane, lügatta, yardım dilemek anlamındadır. Şeriat dilinde de Allah tarafından insanlara, bir işin meydana gelebilmesi için birinci derecede gerekli ve zorunlu olan kudretin, tasavvurun ve gerekli âlet ve maddî şeylerin; ikinci derecede de bu işi yapmağı kolaylaştıracak araçların bahşedilmesi ve işte başarı sağlanması demektir.

Bir işin yapılmasında esas olan birinci dereceden şeylere-ki o işin kesin olarak yapılmasında insanın güç ve takatını sağlar- (İstitaat) denir ve şeriat tekliflerinin yerine getirilmesi yolunda insanın bunlara sahip olması şarttır; yoksa teklifler düşer. Halk dilinde (İtaat var takat yok) sözü, bu durumu en güzel şekilde deyimler.

İstitaat kelimesinin tefsiri için bak. Tefsir-i Beyzavî; c. 1, s. 9.

4 "Allah la ilâh yok Allah vardır. hay ve kâyum olan yalnız O'dur" (Bakara: 255).

5 الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين (Fâtiha: 1-4.)

6 Birlemek te iki türlüdür: a- Allah'ı birlemek, yani bir Allah vardır başkası yoktur demek; b- Kulluk edileni birlemek, yani kulluk edilecek ancak bir Allah vardır demek.

7 Tesbih, tenzih demektir. Beraet ve nezahet anlamına gelen subhan kelimesi de bu anlamı içermektedir.

8 Ebû Hanîfe'ye göre Allah hakkındaki bilgi müslümanlara ilk farz olan şeydir. Gerçekten de Allah hakkındaki bilgi akla âittir, şeriata ait değildir. Çünkü Kur'an'da şöyle denmektedir: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتهم (İsrâ: 15.) "Bir reşül göndermeyince azap verici olmadık" (Nuh: 1.) "Biz Nuh'u onlara elim azap gelmeden önce kavmini korkutsun diye gönderdik" (Nuh: 1.) "Onlar cehennemde bağırırlar, Rabbimiz bizi çıkar, kötülükten gayri iyi işler yaparız. Ben size şu müddetçe akıl ve muhakeme ile ömür sürdürmedim mi? Böyle felâketleri neden hatırlamadınız, ve size Peygamber gelmedi mi?" (Fâtır: 37.) "Onlar bizden önce gelmişlerdir, bizden önce de onlara âyetleri ulaştırdık" (Kasas: 51.) "Sana gönderilen bu kitap, çok bereketli bir kitaptır ki akıllıların onun âyetlerini düşünüp tedbir ederler" (Sâd: 29.)

kulluk etmek gerekir. Büyülterek ve mühabbetle yapılan kulluk, fikirce yapılacak kutsallaştırma ile tamamlanmalı, duygularda ve düşüncelerde kemâle ulaşılmalıdır¹. Hâlis kulluk budur. Kulluğun özü ve özelliği de Allah'ı bu birleme ve böylece bilip bellemededir. Yine tekrar edelim ki insanı hayvandan ayıran tek alâmet bilgidir. Dolayısıyla insan, yaptığı kulluğun da bilgisine ulaşmak zorundadır. Gerçekte, dinin dayanağı ve yolu da bilgiden başka değildir. Kur'an'da, her şeyin gerçeğini öğrenme ve gerçeği bilinmeyen şeye bağlanmama emredilmekte², din yolunda, Allah hakkında delilsiz ve ilimsiz hiçbir şey elde edilemeyeceğine açıkça işaret edilmektedir³. Böylece, İbn Abbas'tan da: "Ben ins ve cinni ancak ibâdet etsinler diye yarattım"⁴ âyetindeki "ibâdet etsinler" sözünün, "bilsinler" olarak tefsir edildiği rivayet olunmuştur.

Allah'ı özellikleriyle bilerek birleme ise bilhassa, kulluğun beş bölümünden⁵ biri olan ve SALÂT anlamına gelen dua'da⁶ kendini gösterir ve en çok bunda mümkündür. Bu sebeple de Peygamber: "Dua, ibâdetin özü ve hâlisidir"⁷ demiştir.

Dua ve salât kelimeleri aynı anlamdadırlar. Salât, lügatta, rahmet, istiğfar, Peygamberin Allah tarafından methi, Peygambere dua ve selâm, Yahudi Havrası⁸ ve daha bir çok anlamlara gelmekle beraber, ancak şeriat terimi olarak ve bildiğimiz özellik ve şekliyle namaz anlamında ün almıştır. Bütün bunların üstündeki gerçek anlamı ise duadır⁹.

Namaz'ın aslı dua olduğu içindir ki Kur'an'ın özü olan Fâtiha'nın, her namaz'ın her rekâtında okunması Peygambere göre de¹⁰, üç mezhebe göre de farzdır, şarttır. Fâtiha sûresine salât sûresi, dua sûresi denmesinin sebebi de budur. Ve yine, kendisinde yedi âyet bulunması ve bu

1 يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته "Ey iman edenler, Allah'a lâyık olduğu iman ile iman ediniz" (Âl'i İmran: 102.)

2 Allah'tan başkasına dua edip yalvarma, ondan başka ilâh yoktur, her şey yok olucudur ve ancak onun vechi durucudur, hükmetmek ve yapmak ona aittir, en sonra ona dönersiniz" (Kasas: 88.)

3 "Ondan başka neye ki ibâdet ederler o bâtıldır" (Hac: 62)

4 "Hakikatımı bilmediğin şeye bağlanma" (İsra: 36.)

5 "Allah yolunda ilimsiz, delilsiz ve kitapsız münaakaşa ve müdafada bulunan çok kişiler vardır" (Hac: 2.)

6 "Allah, müminler üzerine minnet yükledi. Çünkü onlara kendilerinden bir Resûl gönderdi ki o onlara Allah'ın âyetlerini okur, onları kötü huylardan temizler ve onlara kitap ve ilmi öğretir" Âl'i (İmran: 164.)

7 "Zâriyât: 56.) وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون

8 Diğer dördü şunlardır: Oruç, zekât, hac, ictihad.

9 Dua, lügatta, Allah'a râğbet, yani yalvarmak ve alçalmakla Allah tarafından hayr ve merhamet dilemektir. Da'va da dua anlamındadır. Dua ve da'va, aslında, bir kimseyi adıyla çağırarak anlamındadır. Dua, bir kimseyi bir şeye iletme, hayvanın memesinde süt artığı kalmak anlamlarına da gelir. Şeriat dilinde dua, araç ve sebepleri insanın kendi kuvvetinin üstünde olan şeyleri yine kendinden üstün bir kudretin yardımıyla ele geçirmek için Allah'a yalvarıştır ve ancak bu anlamda doğrudur. Çünkü sıradan şeyleri meydana getirmede insanın kendi gücü içinde olan her şeye baş vurma dince de şarttır.

Bütün bu anlamlara bakarak bizce gerçek dua, bir işi dört elle sarılıp yapmaktır.

10 الدعاء مخ العباداة (Tirmizî; Daavât, c: 1, hadis: 40.)

(Muhh), lügatta: Kemikte olan ilik, dimağ, gözün beyaz ve siyahını kaplayan etli ve yağlı parça, fakat bilhassa her şeyin saf ve hâlisi anlamındadır.

Bu sebeple, biz, dua'ya, kullukların can noktası, tam şuurlu hâlidir diyeceğiz.

8 Yahudi havrasının İbrance adı Saluta'dır.

9 Bu kelime hakkında fazla bilgi için bk. Kamus Tercümesi; c. 4 s. 1043.

10 Bu hususta şu hadisler pek meşhurdur: "Fâtıhasız namaz olmaz." لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب "namazda Fâtiha okumayanın namazı sayılmaz".

âyetlerin her namazda tekrarlanması veya iki defa indirilmiş olması dolayısıyla Seb'al-Mesânî de denmiştir.

Namazı-şeriatın da kasdettiği gibi-gerektiği şekilde kılmak da ¹ bu yolda, dışa ait görünüşte kalmayıp içe geçmek, tam bir düşünce ile yalnız Allah'a bağlanarak ² özüne ve özelliklerine ait gerçeği tam bir sezile kavramak ve bu kavramada tam bir gönül güvenliği ve rahathığı ³ ile o gerçek varlığı ve eserlerini ⁴ kaplayacak surette başarı sağlamak demektir. Nitekim, yine şeriat emirlerinden olan İhsan da budur, Peygamber: "İhsan, Allah'ı görürcesine ibâdet etmeliğindir. Eğer sen Allah'ı görmüyorsan, Allah'ın seni görmekte olmasından gafil olma" ⁵ demiştir.

İşte Peygambere sevdirilen ve mü'minlerin mi'râcı sayılan namaz budur ⁶.

1 (İkame'i-Salât) hakkında bk. Ankebut, 45; Bakara, 43, 110, 177, 277; Nisa, 103, 142, 162; Maide, 55; İnfâl, 3; Tövbe 5, 18; Raad, 22; İbrahim, 31, 37,40; İsrâ, 79; Taha, 14; Enbiya, 73; Hac, 35, 41, 78; Nur, 37, 56; Lokman, 4, 17; Ahzab,33; Fâtür, 18,29; Şûra, 38; Mücadele, 13; Müzemmil, 20, Beyyine 5. Ayrıca bk: Tefsir'i-Beyzâvi; c.1; s. 21-22. İkame'i-Salât, namazı kılmak olduğu gibi iftitah tekbiri almak anlamına da gelir. Bu konularda bilhassa İhya'ul-Ulûm, Keşşâf, Edeb'ud-Din gibi eserlerde de pek güzel bilgiler vardır.

2 Allah hakkındaki bilgi üzere bulunmak, düşünen ve düşünülen bir olmak.

3 "o müminler ki namazlarında Allah'a hürmet ve muhabbetle bağlıdır, kurtulmuşlardır" (Mü'minun: 1-2.) "قل ان امرت اعبدا لله مخلصا له الدين" (Tam bir saflık ve hâlis bir kalb ile Allah'a ibâdet için emrolundum, din O'nundur." (Zümer: 11.)

Allah'a, muhabbetle, ve gönül alçaklığı içinde boyun eğip bağlamadıkça kulluk yapılmış olamayacağı gibi, insan, kötü huylardan, kötülüklerden de sıyrılamaz. Halbuki esas kulluk, kötü huylardan temizlenmektir. Allah, buna, "size kendinizden bir Resûl geldi, o sizin kötülüklerinizden üzüntüdedir, hallerinizi ve neflerinizi düzelterip iyileştirmenizi ister, o, iman edenlere şefkat ve merhamet edicidir" (Tövbe: 128.), "Nefsini güzelleştiren kurtuldu dalâlette bulunan battı" (Şems: 9), diyerek işaret etmekte ve "يا ايها الذين آمنوا عليكم أنفسكم" "ey iman edenler neflerinizi zin düzelterip geliştirilmesinden sorumlusunuz" (Maide: 105) demektedir. Nefsin düzelterip geliştirilmesi, kalbin saflaşmasının, niyet ve maksad daima iyiye kullanılmasının sebebi ve bunlar da hem insanlığın genel karakterleri, hem ahlâklığın temelleri, hem de kulluğun şartlarıdır. Bu yoldaki bütün didişme ve uğraşmalar da ancak insanın kendisi içindir, yoksa Allah'ın kimsenin kulluğuna ihtiyacı yoktur: "لغنى عن العالمين" (Ankebût: 6). Nefsi iyileştirme ve güzelleştirme, kalbi saflaştırma ve niyet ve maksadı daima iyiye kullanma işi ise ancak ve ancak akıl işidir. Başka bir deyişle: Nefs, kalb, ruh, akıldan başka değildir ve onun da bir tek dayanağı ve yolu vardır: Bilgi.

Peygamber birisini namazda sakaliyle oynar görünce: "eğer kalbi Allah'ın ilmi ve huzuru ile sükûn üzere olsaydı organları da sükûn üzere olurdu" demişler.

4 Ki bu eserler O'nun birliğini, ululuğunu üstünlük ve kudretini gösterirler.

5 (Bk: Buhari, Tefsir'i sûre 31, iman 37; Müslim, iman 57; Davud, sünne 16; Tirmizi, iman 4; Macee, mukaddime 9; Hanbel, 1, 2.)

İhsan, sözde ve işte doğruluktur. İhsan, kolaylaştırmaktır, Gerçekten ihsan, Yaratanı bilmek, yaratılanı sevmektir.

6 الصلاة معراج المؤمنین diye mü'minlerin mi'râcı olarak vasıflandırılan namaz, putların etrafını dönmek ve onlara el sürüp adlarına kurban kesmekten ibaret olan Câhiliyye ibâdetleri yerine geçen Muhammed şeriatındaki oruç, zekât, hac gibi bir ibâdetdir ve onların en önemlidir.

Müslümanlara kitab'ı-mevkut olan موقوتا كتابا المؤمنین كانت على الصلوة كانت yani, belirli zamanlarda kılınması farz olan namaz, Peygambere göre, dinin direğidir (الصلاة عماد الدين).

Peygamber, ilk namazı (يا ايها المدثر قم فانذر و ربك) âyetinin inişinden sonra, aşağı yukarı, kırk üç yaşlarında iken, bir sabah vakti ortahk henüz aydınlandığı sırada Cebrail'in imamlığında Hatice ile gizli olarak kılmıştır. Kâsas'ı-Enbiya'nın bildirdiğine göre de ilk defa açıkta ve cemaatla kılınan namaz Hz. Ömer'in müslümanlığı kabul ettiği gün Harem'i şerifte, açıktan ve yüksek sesle tekbir alarak kılınan namazdır.

Namaz, başlangıçta, ikişer rekât imiş ve sabah ve akşam olmak üzere Peygamberliğin üçüncü yılından onuncu yılının ortasına kadar iki vakit kılınmış. Sonra, onuncu yılın son yarısında buna gece namazı eklenmiş, Bu da bir yıl kıldandıktan sonra on birinci yılın ortasında namaz vakitleri beşe çıkarılmış ve bu gece namazı ise kaldırılmış. Peygamberden naklen Sahih'i-Müslim'deki: "زل جبريل فأمنى فصليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه بحسب باصابه خمس صلوات" Onunla namaz kıldım, sonra yine onunla

Namazda Allah'ı anma ve bazı hareketlerle O'na bağlanma araçları olup asıl etki, tam ve gerçek bir bilgi ile O'na yönelmedir. Allah'a ilgi ile birlikte bilgi ile de yönelmedikçe taş ve topraktan ibaret olan mihraba yönelme, cansız olan maddeye karşı ruh ve anlam bakımından cansız olan bir insanın yani, cansızın cansıza yönelmesinden başka değildir.

namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım, sonra yine onunla namaz kıldım dedi ve parmaklarıyla beş vakit namazı saydı” deyimindeki hadis, namazın beş vaktine işaret etmektedir. (Bu noktalar hakkında fazla bilgi için bilhassa şu kitaplara bk: Siyret'un-Nebeviyye, Siyret'ul-Halebiyye, Siyret'ud-Dımyati, Mevakib).

Buhari'nin Kitab'us-Salât'ına ve diğer kaynaklara göre de beş vakit namaz, Hicretten bir buçuk yıl önce, mi'rac gecesi farz kılınmıştır (Mi'rac, lügatta, merdivene ve çıkılacak yere denir. Bir şeyin üstüne çıkmağa da “uruc” denir. Güneşin, batı tarafına doğru meylederek batmasına “ma'rac”; yolu eğri giden deveye “arec”; seksenden doksana veya yüz elliye ve ondan yukarıya yahut da beşyüzden bine kadar olan deve sürüsüne de “irc” veya “arc” denir ki çoğuluna “i'rac” ve “uruc” denir).

Namazların rekâtları da Hicretten sonra Medine'de arttırılmış ki bin üçyüz yıldan fazla bir vakit tutar.

Namaz vakitleri hakkında âyet ve hadislerdeki dayanaklar bilhassa şunlardır:

(حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى) Bakara: 238.

(أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر) Isra: 78.

(أقم الصلوة طرفي النهار و زلفا من الليل) Hûd: 114.

(فصبحان الله حين تمشون و حين تصبحون. و له الحمد في السموات و الارض و عشيا و حين تظهرون) Rum: 17.

(و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من أناة الليل فصبح و اطراف النهار) Taha: 130.

(ان الله تعالى فرض على كل مسلم و مسلمة في كل يوم و ليلة خمس صلوات) Hadis; bk: Buhari; Zekât: 1, 41, 63;

Tevhid, 1.

Müslim: İyman; 29, 31

Ebü Davud: Zekât; 5

Nesai: Zekât; 1, 64;

Ibn Mace: İkame; 194, Zekât, 1.

Darimî: Zekât, 1.

Hanel: 1, 233.

Beş namaz vaktinin hangi vakitler olduğu Hacı Zihni Efendi'nin (El-Muhtasarat) adlı kitabında şöylece bildirilmektedir:

Sabah namazı vakti: Fecr'i-sadık'ın doğuşundan başlayarak güneş doğmadan önceye kadar.

Öğle namazı vakti: Güneşin zevalinden başlayarak her dikili şeyin gölgesi kendinin iki ve bir deyimine göre bir misli olmak zamanına kadardır. Cuma namazının vakti de budur.

İkinci namazı vakti: Dikili şey, gölgesinin yukarıdaki iki ayrı söz üzerine adı geçen ziyadeliğinden başlayarak güneşin batışına kadardır.

Akşam namazı vakti: Güneşin batışından başlayarak batışın arkasından gelen kızılalık yahut ondan sonraki alık anlamına olan şafak'ın kayboluşuna kadardır.

Yatsı namazı vakti: Adı geçen şafak'ın kayboluşundan başlayarak fecrin doğuşundan önceye kadardır. Vitr namazı da yatsı namazının vaktinde ve ondan sonra kılınır.

Peygamber şöyle diyor: الفجر الى طلوع الفجر ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الاخرة الى طلوع الفجر. Onu, gece içinde fecrin doğuşuna kadar kılınız” (Vitr, tek anlamındır. Vitr namazı da tek rekath namazdır. Bunun karşısı çift ve çift rekath namazdır ki şefa'denir).

Bir de yalnız ramazan ayına mahsus olup yatsı namazından sonra ve vitr namazından önce kılınan yirmi rekâtlık bir namaz vardır ki buna teravih namazı denir. (Teravih, tervih'in çoğuludur. Tervih, nefsi rahatlandırmak demektir). Haftada bir olan ve ذروا البيع الى ذكر الله و ذروا البيع (Cuma : 9) âyetiyle farz olan Cuma namazı da İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre ilk olarak Peygamberin imamlığında Medine'de Beni Sâlim vadisinde kılınmıştır. Fakat, yine rivayetlere göre, Cuma, farz olmadan önce de Medine'de Cuma namazı kılınmıştır. Müslümanlık yayılmağa başlayınca Medine'lilerin bir kısmı Peygamberden bir öğretmen istemişler, o da Mus'ab bin. Umayr'ı göndermiş. Bu zat, sayıları kırka varan müslümanları cuma günleri Medine dışındaki (Naki'ul-Hidman) adlı yerde toplayıp namaz kıldırırılmış.

Cuma gününün Araplar arasında eski adı (Yavm'ul-arûba)'dır. Bu günü, Cuma diye adlandıran Peygamberin dedelerinden Kâ'b bin. Luey'dir. Bu zat, o günde halkı bir araya toplar, hutbeler okuyarak onlara vaaz ve nasihatta bulunmuş.

Anma ve bağlanma, gönülün, Allah'tan başkasına ilgi ve muhabbetten tamamen kesilecek derecede belirli mânevî bir olgunluğa ermesiyle mümkündür. "Alemlerin Rabb'ı için saflık ve nefis temizliği ile emr olundum", أمرت أن أسلم لرب العالمين. Fakat bundan sonra, böyle bir gönülle birlikte tam ve gerçek bir bilgi ile Allah'a yönelebilmek için de insanın her şeyden önce kendi gerçek benliğini bilmesi gerekir. Ancak böyle bir gönül ve gerçek benlik bilgisi ile yapılacak bir yönelmedir ki insanı, Rabb'ını bilmeğe ve bulmağa götürür. "Nefsini bilen Rabb'ını bilir", من عرف نفسه فقد عرف ربه. Gerçek benlik bilgisinden yoksun olanlar, bütün âlemleri ve âlemdikleri yaratan Rabb'a değil, kendi hayallerinde ve hayâl olarak yarattıkları Rabb'a, yani puta tapmış olurlar.

Şu hâlde namaz, sadece, Allah'ı anıp bedence de belirli bir takım hareketler yapmak değil¹, bu hareketlerin ilâhî varlığın tecellisindeki sebep ve hareketlerle uygunluğunu düşünerek onları öylece yapmaktır. Çünkü, namazda esaslı üç hareket vardır²: Ayakta durmak (kıyam)³, eğilmeler (rükû')⁴, başı yere koymalar (sücûd)⁵. İşte bu üç türlü hareket, önce, eşyanın yokluktan varlığa, görünmezden görünüre çıkışına; bu hareketlerin tekrarı da yokluktan varlığa çıkan eşyanın, tekrar, varlıktan yokluğa, görünürden görünmez'e dönüşüne sebep olan hareketlerin temsilidir. Bunları düşünmek te müslümanlara vaciptir. Nitekim Kur'an'da: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüz'ün birbiri ardınca gelip gidişinde akılları tanı olanlar için delâletler, alâmetler vardır. O tam akıllılar ki ayakta iken de otururken de yanları üzere yatarlarken de Allah'ı anarlar, göklerle yerlerin yaratılışını düşünürler de Tanrımız bunları boş yere yaratmadın seni takdis ve tesbih ederiz."⁶; "göklerde ve yerde nice âyetler, gerçekler vardır ki insanlar onlardan yüz çevirip geçerler de dikkate almazlar"⁷; "Onlar yer yüzünde gezmezler mi ki kâlblerine uyanıklık gelip her şeyin içini ve özünü düşüneler ve kulaklariyle her şeyi işideler, onların gözleri değil fakat göğüslerindeki kâlbleri kördür"⁸; "Göklerin ve yerin yaratılışı insanları yaratmaktan daha büyüktür, fakat insanların çoğu bunu bilmezler"⁹ denmektedir. Çünkü din, o dindir ki bütün hüküm ve bildirilerinde aklın ve deneyin genel kanunlarına aykırılık yoktur. Bu sebeple de eşyanın gerçekliğini ve buna ait görüş ve düşünceleri kabul ile gerçeği

1 "Onlar ki ayakta iken de otururken de yanları üzere yatarlarken de Allah'ı anarlar" (ÂLİ-İmran: 191).

2 Namazın desteği ve yolu (erkânı) dörttür: Kıyam, kıraat, rükû, sücûd. Kıraat kıyamdan sonra, rükû kıraattan sonra, sücûd rükû'dan sonra derecelenmiştir. Rükûn, aslında, en kuvvetli taraf anlamındadır ve bir şeyin kendi içi ile ilgili olana denir.

3 Kıyam, lügatta, ayakta dik durmaktır. Şeriatta da öyle dik durmaktır ki bunun en aşağı derecesi ellerin dizlere ermeyecek durumda olmasıdır.

Kıyamın süresi de üç kısa veya bir uzun âyet okunacak zamandan ibarettir ki İmam Yusuf ile İmam Mehmed her iki görüşü de kabullenmişlerdir.

4 Rükû', lügatta, mutlak eğilmek anlamındadır. Şeriat bakımından ise namazda arka ve baş ile olan eğriliktir ki hem baş ve hem arkanın eğilmesidir. En aşağı derecesi ellerin dizlere ermesi, en yukarı derecesi de arkayı yayıp baş ile geriye aynı hizada bulundurmaktır.

5 Secde, lügatta, baş eğmek, eğilmek, alçak gönüllülük, meyl ve muhabbet, büyültme anlamlarıdır. Şeriatta ise yüzün bir kısmını yani, burun dahil olmak üzere alın yere koymaktır.

Secde'nin tam bir saygı deyimi olabilmesi için de iki elin, iki dizin ve iki ayağın parmak uçlarıyla alın ve burnun yere değmesi ve yerin katılığına duyulması gerekir. Kulu Allah'ına en çok yaklaşır hâller secde durumundadır.

Bu üç esaslı hareketin dışında namaz, tekbir, sena, dua, tesbih, Peygambere selâm, mü'mine dua, gönül alçaklığı gibi daha birçok kullukları da içermektedir.

6 ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الابواب الذين يذكرون الله قياما وقعودا (Âli-İmran: 190-191.)

7 وكأين من آية في السماوات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون (Yusuf: 105.)

8 أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعى الا بصار ولكن تعى القلوب (Hac: 46.) التي في الصدور

9 لمخلق السماوات والارض اكبر من خلق الناس لكن اكثر الناس لا يعلمون (Mü'min: 57.)

ve gerçekliği (Hak ve hakikati) her şeyden önce tabiatta aramağı emreder ve bunu iman ve kul-luk sayar. Din, hayat dinidir ve ne hayatın ana kanunlarına ne de insanın (dolayısıyla Yaratana'nın) fitratına aykırı olabilir. Çünkü, Âdem balçıktan yaratıldı; insan tabiatın çocuğudur. Demek ki önce Var, varlıkta, var olarak yani, duyularak yaşanılacak; ölüm, yokluk, sonra aranılacaktır. Başka bir deyişle, önce dünya bütün taraflarıyla bilinecek, âhiret te dünya bilgisinin bildirip aydınlatacağı şey olacaktır. Hayatta esas, âlemde nizam budur. Ancak bu taktirdedir ki akıl veya ilimle din arasındaki -zorla yaratılan- zıtlık kalkacak; akıl ilimleriyle nakil ilimleri arasındaki gerçek ilgilere dayanılacak; yalnız bu bilgiye sahip olanlar, Kur'an'ın, Râsihun diye vasıflandırdığı bilginlerden olacak ve Kur'an ve Hadis, ancak bu bilginler tarafından hakkıyla te'vil ve tefsir edilebileceklerdir.

Dünya ve âhiret, varlık ve yokluk ta şekil bakımından olsun, anlam bakımından olsun, namazda birleşmekte, en güzel deyimlerini onda bulmaktadırlar.

İşte namaz budur; bundan başkası namaz değildir. Ancak gerçek anlamında bir namazdır ki kalbin saflaşıp gelişmesine ¹, bütün ilâhî feyz ve faziletlerin kaynağı ve insanlık haslatlarının masdarı olmasına, bu suretle de insanın, Allah'ın ahlâkiyle ahlâklanarak ² dünya ve âhirette en büyük saadet ve selâmete ermesine ³ vesile olur. “Şüphe yok insan, dar gönüllü, hırslı yaratıldı; ona bir sıkıntı erişimi feryat eder, iyilik dokundu mu pinti kesilir. Böyle olmıyanlar, namaz kılanlar ve namazlarına devam edenlerdir” ⁴. “Her kimi kıldığı namazlar aklın ve şeriatın reddettiği şeylerden (Fahşa ve münkerden) alkoymuyorsa günden güne Allah'tan uzaklaşmış olur” ⁵.

Allah'ı bilip yalnız O'na sığınanlar ve gerçek yol için gerçek yardımı yalnız O'ndan dileyenler bu gerçek yardımın yapı alanına çıkabilmesi için kötü şeylerden, kötülüklerden ve bilhassa zulümden ⁶ bütün güçleriyle uzaklaşıp sadece doğrudan ve doğrulukta ⁷ karar kılacaklar; ancak ve ancak birbirlerine sarılıp insanlığın saadeti için gerekli zahmet dve meşakkatı paylaşacaklar; her dakika daha ilerlemek ve yayılmak üzere, daima güzeli, iyiyi, hayrı yardımlaşacaklardır.

1 أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (Ankebut:45.)

2 تخلقوا باخلاق الله (Hadis.)

3 “bu, o gündür ki mal ve evlât fayda vermez, ancak Allah'a selim kalb ile (bütün kötülüklerden ve kirlerden temizlenip selâmete ermiş olarak) gelen kurtulur” (Şuara: 88.)

4 أن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون (Maaric: 19-23.)

5 من لم تهه صلته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بعدا (Hadis.) Taberani'nin Mu'cem'ul-Kebir'inden naklen, Süyuti; El-Feth'ul-Kebir fi Zamm'ız-Ziyade il'el-Cami'is-Sagir; c: 3; s. 238; Mısır, H. 1351.

6 والكافرون هم الظالمون (Bakara: 254.)

7 “Allah, âlemler için zulm istemez” (Â'î İmran: 108.)

8 أن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم (Nisa: 168.)

9 “ancak zalimlere zulm olunur” (Bakara: 193.)

10 “fenahktan alkoymayanlara biz kurtuluş verdik ve zulm edenleri yaptıkları fesathk ve zulümden dolayı şiddetli azap ile aldık” (A'raf: 165.)

11 “İyilik etmek, fenahktan sakınmak hususunda yardımlaşın. Günah işlemek, haddi aşmak hususunda yardımlaşma-yın, Allah'a karşı gelmekten sakının. Zira O'nun kötülüğe karşı cezası şiddetlidir” (Maide: 3.)

12 “zalimler için yardımcı yoktur” (Bakara: 270.)

13 “zulüm, kıyamet gününde karanlıklardır” (Hadis.)

14 “zalim olduğunu bildiği bir adamla beraber bulunup o zalime yardımcı olan adam İslâm'dan çıkar” (bk: Taberânî.)

15 “zalime yardım eden ve zulm edilene yüzüstü bırakan halkın en kötülerindedir” (Hz. Ali.)

16 “onlar ki Rabb'ımız Allah'tır deyip te sonra (her işte) doğrulukla hareket ettiler, onlar için korku yoktur ve mahzun da olmazlar” (Ahkaf: 13.)

Çünkü Allah, insanı kendi sureti üzere yaratmıştır; Allah, insanın kalbindedir¹. Bu bakımdan, kulluğun esası, en büyük kulluk ta insanlara iyilikle hizmette bulunmak, hayr edip hayırlı olmaktır. "Namaz kılphta kıldıkları namazın değerine aldırış etmeyip gösteriş yapanların ve en sakıncılmıyacak yardımlıkları esirgeyenlerin vay hâline"². "Ey iman edenler, rükû', sücûd ve Rabb'ınıza kulluk etmekle beraber iyilik yapınız ki kurtulasınız"³.

Demek ki dinin belli başlı dayanağı kulluktur. Kulluğun esası ve en büyüğü de hayr'dır. Fakat, hayr'ın da en büyüğü bilgi'dir. "Kitaptan sana vahy edileni oku, namazı kıl, namaz insanı aklın ve şeriatın reddettiği şeylerden ahkoyar, Allah'ı bilerek ve belleyerek anmak ise ondan da büyüktür"⁴.

Âyetler ve hadislerde de işaret edildiği gibi Allah, insanı kendi varlığı üzere yarattı ve onun kalbinde yer etti. O, bize, bizim şah damarımızdan daha yakındır⁵. Şu hâlde biz, O'nunla gerçek benlik bağı ile bağlıyız. Fakat, bu bağı kurabilmek için bu benliğin, dolayısıyla Allah'ın, ne olduğunu bilmek⁶, O'nu, gerçek ilgi ve bilgi ile bilip bellemek gerekir. Kısaca, yalnız ve yalnız bilip bellemek gerekir. Bu da gerçek olan ve en büyük kulluk olan hayrın en büyüğüdür. "Kendisine ilim ve hikmet bahşolunan gerçekten büyük hayra ulaşmıştır, bunu ancak tam akıllılar anlayabilir"⁷.

Öyle ise: "Bir an düşünmek, beş yüz yıl ibâdet etmekten hayırlıdır"⁸.

Çünkü "bundan daha güzel, daha yüksek bir şey olmasına imkân yoktur"⁹.

"Hiç bilenlerle bilmiyenler bir olur mu?"¹⁰.

1 Bu husustaki hadisler ve âyetler pek meşhurdurlar: ان الله خلق آدم على صورته (Hadis.) لقد خلقنا الانسان (Hadis.) ان الله خلق آدم على صورته (Kaf: 15.) ونحن اقرب (Tin:3.) في احسن تقويم

2 قوليل للمصلين الذين هم في صلاتهم ساهون الذين هم يرآؤن ويمنعون الماعون (Maun: 4-7.)

3 يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون (Hac: 77.) ان الحسنات يذهبن السيئات (Hûd: 114.) "iyilikler fenahları giderir"

4 "iman edenleri ve iyilik yapanları sen tebşir et" (Bakara: 25.)

5 "iyilik yapınız ki ancak bununla kurtulursunuz" (Hac: 77.)

6 اتل ما اوحى اليك من الكتاب واقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر (Ankebut: 45.)

7 ونحن اقرب اليه من جبل الوريد (Kaf: 15.)

8 من عرف نفسه فقد عرف ربه (Hadis.)

9 ومن يؤق الحكمة فقد اوق خير كثيرا وما يذكر الا اولوالالباب (Bakara: 69.)

10 Künuz'ul-Hakayık fi Hadis'i Hayr'el-Halâyk; II, 27. Bir deyimine göre de yetmiş yıl.

"ليس في الامكان ابداع مما كان 9"

11 هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (Zümer: 9.)

"Bilgi ile yapılan az ibadet fayda verir de bilgisiz olarak, yapılan çok ibâdetin faydası yoktur"(Knz. II, 127.)

"Bilgi öğrenmek her mü'mine farzdır" (Knz. II, 26.)

"Bilgi elde etmeğe çalışmak, Allah'ın katında namazdan da oruçtan da hactan da yüce ve Ulu Tanrı yolunda savaştan da üstündür" (Tefsir'i-Ceylâleyn, II, 45.)

"Ne mutlu bilgisizliği terk edip öğrenene, üstünlük elde edene, adaletle muamelede bulunana"(Celâleyn, II, 46.)

"Bilgi elde etmeğe uğraşan kişi, müslümanlığın direğidir" (Knz. II, 108.)

"Bilgin bir kişinin yatağına dayanıp bir an kitabına bakması, ibâdetle meşgûl olan kimsenin yetmiş yıl ibâdet etmesinden hayırlıdır" (Celâleyn, II, 25.)

"Bilgi benim mirasımdır, benden önceki Peygamberlerin mirası" (Celâleyn, II, 58.)

"Bilgin, ibâdet edenden tam yetmiş derece üstündür, her derecenin öbür dereceyle arası da gök ile yer kadardır" (Celâleyn, II, 63.)

"Bilgi sahibi olarak uyumak, bilgisiz olarak namaz kılmaktan hayırlıdır" (Knz. II, 184.)

"Bilgin ile ibâdet eden arasında yetmiş, derece fark vardır" (Knz. II, 16.)

"Bilgin kişinin yüzüne bakmak ibâdetdir" (Knz. II, 186.)

"Bilginler yer yüzünün ışıklarıdır, Peygamberlerin halifeleridir, benim varislerimdir, Peygamberlerin varisleridir". (Knz. 86.)

"Cennet bağçelerinden geçerken eğleşin. Cennet bağçeleri nereleridir dediler, dedi ki: bilgi meclisleri". (Celâleyn. 29.)

"Manasını düşünmeden Kur'an okumakta hayır yoktur" (Knz. II, 198.)

"İnsanların iki bölüğü vardır, bunlar düzgün oldu mu bütün insanlar düzeldi, bunlar bozuldu mu bütün halk bozgunluğa düşer: Bilginler, buyruk sahipleri" (Celâleyn, II, 38.)

"Dinin hükümlerini bilmeden ibâdet edip duran kişi, değirmen döndüren eşeğe benzer" (Celâleyn, II, 171.)

HİCRÎ 5./MİLÂDÎ 11. YÜZYILDA İSLÂMDA SİYASÎ VE DİNÎ DURUM

Doç. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

Hicrî 5./ Milâdî 11. yüzyılda siyasi, ilmî ve dinî bakımdan önemli olaylar vukua geldi.

Siyasî bakımdan bu yüzyılın en önemli olayları, Selçukluların başarıları, Mısır'daki Fatımîler Devleti tarafından desteklenen Batınîlerin faaliyetleri ve İslâm ülkelerine yöneltilen Haçlı seferleridir.

Bunlardan Selçukluların ilk faaliyetleri Oğuz Türklerinden Selçuk'la başlar. Selçuğun babası Uygur Devleti vatandaşı idi. Zamanın Hakan'ının güvenini kazandı ve oğlu Selçuk'un ordu kumandanlığına tayin edilmesini sağladı. Bir müddet sonra Selçuk, taraftarlarıyla birlikte Seyhun nehri civarına yerleşerek İslâmiyeti kabul etti. O bu civardaki Türk kavimleriyle yaptığı harplerde üstün geldi ve şöhretini artırdı.

Selçuğun ölümünden sonra torunu Tuğrul, idareyi ele geçirmeğe muvaffak oldu. Horasan'ın bazı şehirlerini hükmü altına alarak H.428/ M.1036 yılında Nişapur'da namına hutbe okuttu. Nihayet Gaznelileri tamamen yendi. H.431/ M.1040 tarihinde namına kesin hutbeyi okutarak saltanatını ilân etti. Tuğrul Bey çok geçmeden Curcan'ı Taberistan'ı, Hemedan'ı, İsfahan'ı, Harezm'i, Kuhistan'ı, Azerbaycan'ı ve Huzistan'ı hükmü altına aldı. Bu suretle merkezi Rey şehri olan İmparatorluğunu kurdu. Halifenin mânevî nüfuzundan istifade etmek istiyordu. Bunun için H.449/ M.1057 yılında Bağdad'a gelerek Halife Kaim Biemrillah'ın elini öptü. Daha sonra Tuğrul Bey, kardeşi İbrahim İnal'm isyanını bastırmak üzere İran'a gidince, Besasirî Bağdad'ı ele geçirdi ve halifeyi hapsedti. O H.451/ M.1059 da derhal Bağdad'a dönerek Besasirî'yi yendi ve Halifeyi makamına yeniden getirdi. Böylece Halife'nin yanında nüfuzu çok arttı¹.

Tuğrul Beyin ölümünden sonra Alp Arslan (Ölm. H.465/ M.1072) İmparatorluğun idaresini ele geçirdi. Şirvân'ı, Gürcistan'ı ve Ermenistan'ı zaptetti. H.464/ M.1071 tarihinde Bizans İmparatoru Romanos Diogenis'i yenerek, Türklere Marmara sahillerine kadar yayılma imkânını sağladı. Bundan başka Nizâm al-Mulk (Ölm. H.485/ M.1092)'ü vezarete getirerek devlet işlerinin düzenli yönetilmesini temin etti².

Alp Arslan'ın yerine oğlu Melikşah (Ölm. H.485/ M.1092) geçti³. Melikşah İslâm ülkesinin büyük bir kısmına hükmediyordu. Seyhun'dan Marmara ve Akdeniz'e, Kafkasya'dan Yemen'e ve Basra'ya kadar olan ülkeye hakimdi. Onun zamanında Nizâm al-Mulk vezirliğe devam ederek ilmi ve bilginleri korudu.

1 Bak. Köprülüzade Mehmed Fuad, Türkiye Tarihi, s. 156-161, İstanbul, 1923; Ebû'l-Felâh Abd al-Hayy b. al-Hanbelî, Şezerât az-Zehab Fî Ahbâr Men Zehab, C. III, s. 244, 287-288, Mısır 1350.

2 Bak. İbn Kesîr al-Kureşî, al-Bidâye Va'n-Nihâye Fî't Tarih, c.XII,s. 140, Mısır 1351/1932; İbn al-Esir, al-Kâmil Fî't-Tarih, c. VIII, s. 161, Matbaat al-İstikamet, al-Kâhire; Köprülüzade Mehmed Fuad, anılan eser, s. 161-162.

3 Bak. İbn Kesîr al-Kureşî, anılan eser, c. XII, s. 105; Dr. İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, s. 18-25, İstanbul 1953.

Melikşâh'ın ölümünden bir müddet sonra Barkiyaruk (Ölm. H.498 / M.1104) İmparatorluğu tamamen nüfuzu altına aldı. Onun özellikle Batınîlerle mücadelesi meşhurdur. Bu mücadeleye Barkiyaruk'un yerine geçen Gıyâs ad-Dîn Ebû Şuca Muhammed b. Melikşâh (Ölm. H.511 / M.1117) devam etti. Kardeşleri Barkiyaruk ve Muhammed zamanında Horasan'da Sultan, Muizz ad-Dîn Ebû'l-Haris Sencer Ahmed (Ölm. H.552 / M.1117) idi ⁴. Sencer de Batınîlerle mücadele etmekten geri durmadı ⁵.

Selçuklulara dair verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra hicrî 5. yüzyılda önemli siyâsî faaliyetlerde bulunan Batınîlerden bahsedebiliriz.

Bu fırkanın kurulup teşkilatlanmasında hicrî ikinci yüzyılda ⁶ Ehvaz taraflarında faaliyet göstermiş olan Meymûn b. Deysân ile oğlu Abdullah b. Meymûn al-Kaddâh'ın büyük rolü olmuştur ⁷. Bunlar imametini Ali b. Ebî Talib (Ölm. H.40 / M.660), Hasan (Ölm. H.49 / M. 669), Hüseyin (Ölm. H.61 / M.680), Ali (Ölm. H.94 / M.712), Muhammed Bakır (Ölm. H.114 / M.732) Cafer as-Sadık (Ölm. H.148 / M.765) ve Muhammed b. İsmâilden sonra, bu nesilden gelen gizli ve açık imamlara geçeceğini ileri sürdüler. Kendilerinin evvelâ Ali b. Ebî Talib'in kardeşi Ukeyl, daha sonra da Muhammed b. İsmail'in neslinden olduklarını iddia ettiler. Amaçları siyâsî idi. İslâm Devletini yıkmak istiyorlardı.

Hicrî üçüncü yüzyılda Kûfe taraflarında faaliyet gösteren Hamdan b. al-Eş'as da batınîlerdendi. Kendisi Karmat lâkabıyla tanınmıştır. Bu şahsın lâkabına nisbetle Batınîler'e Karamîta da denir. Gerçekte Kuveyt Afrika'da Fatımiler Devletinin kurulmasında Karmatîler'in büyük rolü olmuştur. Bu devletin ilk kurucusu olan Mehdî diye maruf Ubeydullah (Ölm. H.322 / M.933), Ebû Abdullah aş-Şîi (Ölm. H.298 / M.910) adlı batınî bir dâinin yardımlarından çok faydalanmıştı. Nitekim sonraları Fatımiler Devleti yöneticileri Batınîlerin davalarını benimsemişler ve siyâsî amaçlarını gerçekleştirmek için bu davayı güden dâilerden istifadeye çalışmışlardı.

Bizi burada özellikle ilgilendiren hicrî beşinci yüzyıl Batınîlerinden al-Hasan b. as-Sabbâh (Ölm. H.518 / M.1124) da Fatımîlerin istifade ettikleri önemli bir dâidir. Hasan Sabbâh H. 471 de Mısır'a giderek Halife al-Mustansır (Ölm. H.487 / M.1094)'la görüştüktan sonra ateşli bir batınî oldu. al-Mustansır namına davette bulunmak üzere Horasan taraflarına döndü ⁸. H.483 /

4 Bak. İbn Kesir, anılan eser, c. XII, s. 154, 157; Köprülüzade Mehmed Fuad, anılan eser, s. 164-167.

5 Bak. Doç. Dr. Mehmed Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. II, s. 150-156, Ankara 1954.

6 Bak. B. Lewis, Usûl al-İsmâiliye, s. 149, Dâr al-Kitâb al-Arabî baskısı Mısır; Muhammed b. al-Hasan ad-Deylemî, Kavâid Akâid-i Âli Muhammed, s. 12-13, Mısır 1950.

7 Meymun ve oğlu Abdullah hakkında kaynakların verdiği bilgiler arasında farklar vardır. Bunlar ve Batınîliğin gelişmesine adı karışan diğer şahsiyetler için bak: al-Bağdâdî, al-Fark Beyn al-Fırak, s. 169 vdd, Mekteb Neşr as-Sekâfe al-İslâmiye baskısı, 1367/1948; al-İsferâyîni, at-Tabîr fi'd-Dîn, s. 83 vd, Mısır 1359/1940; İbn Nedîm, al-Fihrist, s. 278 vdd, Matbaat al-İstikâme baskısı, al-Kâhire; Muhammed b. Mâlik b. Ebî'l-Fedâil al-Hammâdî al-Yemânî, Keşf Esrâr al-Bâtıniye Ve Ahbâr al-Karâmîta, s. 16 vdd, Matbaat al-Envâr baskısı 1357/1939; Abd'al-Cebbâr b. Muhammed b. Abdal-Cebbâr, Kitâb Tesbîh Delâil-i Nubuvve, var. 170 a vdd, 279 b vdd, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali kitaplarından, No: 1575, İstanbul; İbn al-Cevzî, al-Muntazam Fi Tarih al-Mulûk Va'l-Umem, c. V, s. 118-119, Haydarâbât 1357; Ebû Ali Hasan b. Ali Nizâm al-Mulk, Siyâsetnâme, s. 215 vdd, Tahran 1334.

8 al-Mustansır'ın H. 487 yılında ölümünden sonra dâiler iki gruba ayrıldılar. I Mustansır'ın oğlu Musta'li'yi imam tanyanlar. 2- Mustansır'ın oğlu Nizâr'ı İmam kabul edenler. Hasan Sabbâh bu ikincilerin görüşlerini kabul ettiği için onun yaydığı Batınîliğe, Nizâriye adı da verilir. Hasan Sabbâh ve faaliyetleriyle Nizâriye için bak: aş-Şehrestânî, al-Milel Va'n-Nihal, c. II, s. 32 vd, Mısır 1320; Tarih b. Haldun, c. IV, s. 11, 66, 93 vdd, Bulak baskısı 1284; Browne, Tarih al-Edeb Fi İrân, c. II, s. 245, 247, 388-389, al-Kâhire 1373/1954; İbn al-Cevzî, al-Muntazam, c. IX, s. 120-122; Ahmed Ateş, "Gazzâlî'nin Batınîlerin Belini Kıran Deliller'i" "Kitâb Kavâsim al-Bâtıniye", İlahiyat Fakültesi Dergisi s. 24-26, c. III, sayı: I-II, Ankara 1954; Mehmed Şerefeddin, Fatımiler Ve Hasan Sabbâh, Darul-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: IV, s. 20 vdd, Şehzadebaşı 1926. al-Kalkaşendî, Subh al-A'sa, c. XIII, s. 237 vdd, 244 vd. 1919 baskısı; al-Cuveynî, Kitâb Tarih-i Cihânguşay, c. III, s. 187 vdd, Leiden 1355/1937; al-Kâmil Fi't-Tarih, C. VIII, s. 10, 172-173, 200-201; al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 148, 159; Tarih Ebî'l-Fidâ, c. II, s. 167, Kostantiniyeye 1286.

M. 1090 yılında Alamut kalesine yerleşerek Abbâsî halifelerine dehşet vermeğe başladı. Hasan Sabbâh "akıl ve düşünce çokluğa götürür. Gerçek ise birliktedir. Birliği sağlamanın tek yolu da bir İmam-ı Masum'a bağlanmaktır", diyordu. Onun yaptığı bu türlü propagandalar tarihte ad-Da'vet al-Cedîde adıyla meşhurdur. Bunlar Abbâsîlerin saltanatına ve Selçukluların hakimiyetine son verip İslâm ülkelerini ele geçirmek istiyorlardı. Bunun için de özel bir teşkilât kurmuşlar ve cahil halkı mezheplerine dâvet etmeğe başlamışlardı. Diledikleri din ve devlet büyüklerini gizli fedâiler vasıtasıyla öldürüyorlardı. H.485/ M.1092 de tanınmış vezir Nizâm al-Mulk, H. 492/ M.1098 de Ebû'l-Kâsım b. İmâm al-Harameyn, H. 500/ M.1106 de Sultan Sencer'in veziri Fahr al-Mulk Ebû'l-Muzaffer b. Nizâm al-Mulk ve daha bir çok tanınmış şahsiyetler fedâiler tarafından öldürüldüler⁹.

İşte böyle kuvvetli bir teşkilata karşı bir yandan ordularıyla Selçuklu Sultanlar savaş yaparken diğer yandan filozof Gazzâlî de onları kalemiyle yenmeğe çalışıyordu. Kitâb Fadâih al-Bâtîniye (al-Mustazhiriye), al-Kistâs al-Mustakim, Mufassıl al-Hilâf, Huccet al-Hakk, Kavâsım al-Bâtîniye ve ad-Derc (ad-Derec) al-Markûm adlı eserlerini bu amaçla yazdı¹⁰. Fakat bütün bu çabalara rağmen, bunların faaliyetlerine ancak H.654 yılında Hulagu'nun Alamut ve diğer mustahkem kaleleri zaptetmesiyle son verildi.

Beşinci yüzyıldaki önemli siyasi olaylardan birisi de Haçlı seferleridir. Hıristiyanlar bu seferleri esnasında Batınîlerden ve Nuseyriyelerden yardım göreyerek H.491/ M.1097 de Antakya'yı ve H.492/ M.1098 de Kudüsü zaptettiler¹¹. Haçlı ordularını takriben bir yüz yıl sonra Salahaddin yenilgiye uğratacaktır¹².

Hicrî 5/ Milâdî 11. yüzyılda Devletler arasındaki mücadele gibi mezhepler arasındaki çekişme de şiddetli idi. Bu çekişmelerde her mezhebin saliklerinin kendi mezhepleri için aşırı taassuba kapılmalarının tesiri büyüktür. Bu yüzden doğan çekişmeler bazan bir savaş halini alıyordu. Hicrî 445, 478, 481, 482 ve 486 yıllarında Şii'lerle Ehl-i Sünnet salikleri arasında vuku bulan mücadelede bir çok kimseler öldüler¹³. Bunun gibi Eş'ari'lerle Hanbelîler arasında Bağdâd'da ve diğer yerlerde bir çok kavgalar oldu¹⁴. Bu gibi çekişmeler özellikle Şâfi'ilerle Hanbelî'ler ve Kerramî'ler arasında da vuku buldu¹⁵. İhtilâflar bazan Bağdâd'daki Nizâmiye Medresesinde de meydana geliyordu. Bu medreseyi Vezir Nizâm al-Mulk kurmuştu. Bundan başka Nişaburda ve daha başka yerlerde de Nizamiye medreseleri vücuda getirilmişti¹⁶. Bu medreseler, Fatımîler karşısında Ehl-i Sünnet'in görüşlerini korumak görevini yapıyorlardı. Fırkaların

9 Bu olaylar için bak: al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 140, 157, 167; al-Kâmil Fî't-Tarih, c. VII, s. 237, c. VIII, s. 161, 228; Tarih al-Edeb Fî İrân, s. 389.

10 Dr. Zeki Mubârek, Gazzâlî'nin Faysal at-Tafrîka Beyn al-İslâm Va'z-Zandaka adlı eserinin özellikle Bâtınîler için yazıldığı iddia etmiştir. Adı geçen eser İslâm'la zındıklık arasındaki farkı belirtmek üzere yazılmıştır. Ancak küçük bir fasılda Bâtınîlerden bahsedilir. Gazzâlî'nin gerçekte Bâtınîler hakkında yazdığı kitaplar yukarıda isimlerini verdiklerimizdir. Bundan başka Gazzâlî, al-Munkiz'de, al-Mustasfa'da ve Kimyâ-yı Saâdet gibi bazı eserlerinde pek az da olsa Batınîlerden bahsetmiştir. Dr. Zeki Mubârek'in iddiası için bak: Dr. Zeki Mubârek, al-Ahlâk İnd al-Gazzâlî, s. 15, Mısır.

11 Bak. al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 155-156; Carra De vaux, Gazzâlî, s. 31, Paris 1092; Tarih al-Edeb Fî İrân, s. 390.

12 Tafsilat için bak. C. Brockelmann, İslâm Milletleri Ve Devletleri Tarihi, çeviren: Prof. Dr. Neş'et Çağatay, s. 236-243, Ankara 1954.

13 Bak. al-Kâmil Fî't-Tarih, c. VIII, s. 65; al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 127, 134, 135, 145.

14 Bak. al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 115, 127, 162.

15 Bak. al-Kâmil Fî't-Tarih, c. VIII, s. 72-73, 131, 177-178.

16 Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm'da Akademiler Ve Medreseler, Eğitim Hareketleri Dergisi, sayı: 78, s. 18, Ankara 1961; Süleymân Dünyâ, al-Hakika Fî Nazar al-Gazzâlî, s. 16, Dâr İhyâ al-Kutub al-Arabîye baskısı, Mısır; Dr. Abd ad-Dâim Ebû'l-Ata al-Ansârî, Ehdâf al-Felsefe al-İslâmiye, s. 72-73, al-Kâhire 1948.

ve özellikle Batınîlerin çoğaldığı bir devirde bu medreseler, kültürel ve siyasal bakımdan çok faydalı oluyordu. Nizam al-Mulk H.484/ M.1091 yılında Bağdaddaki Nizamiye Medresesinin başına Gazzalî'yi getirdi. Gazzalî din ve insanlık namına ihtilâfların kalkması için elinden geleni yapmağa çalıştı. O devirdeki ilmî durgunluktan ve taifelerin yanlış yollarından eserlerinde yer yer şikâyet eder¹⁷. Şüphesiz ki onun bu konuda verdiği bilgiler, çağındaki kültürel durumun anlaşılması için çok faydalıdır. O halde onun bu hususta anlattıklarından kısaca bahsedelim:

Gazzalî, halkın inancının yaygın surette zayıflamasını ve durgunlaşmasını 4 sebebe isnad ediyor¹⁸. Bu sebeplerden birisi Batınîlerden, diğeri felsefecilerden, üçüncüsü mutasavvıflardan ve dördüncüsü ilim adamlarının muamelelerinden doğmaktadır:

Bunlardan Batınîlerin durumundan ve yaptıklarından yukarıda bahsetmiştik. Onları burada tekrarlamayı gereksiz sayıyoruz.

Felsefecilere gelince: Genel olarak ilâhiyatçılar, tabiatçılar ve dehriler diye üç bölüme ayrılan¹⁹ felsefeciler, zekâ ve anlayışlarının herkesten üstün olduğuna inanıyorlardı²⁰.

Bunlardan dehriler bir yaratıcı Allah'ın varlığını inkâr ediyorlardı. Onlara göre bu âlem ezeldenberi mevcut idi ve böylece sonsuza kadar devam edecektir.

Tabiatçılar ise bir Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber Cenneti, Cehennemi ve ahiret hayatıyla ilgili özellikleri inkâr ediyorlardı.

Aristo'ya uyan ilâhiyatçılar ise, ilk iki sınıfı tenkit etmekle beraber hak yolu bulamamışlardı. Hasılı bir çok felsefeciler, peygamberlerin kültürsüz halkı nizama sokmak için dinleri uydurdıklarını, ileri sürüyorlardı. Kendilerinin ise bilge kişiler olduklarını ve bu sebeple de şeriata bağlanmayacaklarını söylüyorlardı. Bunlardan mal ve can güvenliği bakımından dine uyar gibi görünenler bile bazı hususlarda şeriati çiğniyorlardı. Diğer yandan bunları taklit ederek bir çok kültürsüz kimseler dinle ilgili hususlarda gevşeklik göstermeğe başlamıştı.

Gazzalî'nin çağındaki mutasavvıflara gelince: Hicrî ikinci yüzyılda başlamış, üçüncü yüzyılda düzenlenmiş olan tasavvuf ceryanı, beşinci yüzyılda, İslâm âleminde yaygın bir hale geldi²¹. Şeyhlerin ve müridlerin ikâmetine yarıyan zaviye ve hangâhlar çoğaldı. Bu devirde tasavvuf âdeta bir moda halini aldı. Bunun için de gerçek mutasavvıfların yanında bir çok taklitçi sufiler türedi. Bu taklitçiler gerçek tasavvuftan uzak, çeşitli sebeplerle yollarını şaşırılmış insanlardı. Bunları şöylece bir çok gruplara ayırabiliriz:

İbahîler: Bunlar taklit, şehvet ve tembellik neticesinde yollarını şaşırılmış olanlardır²². İbahîlerin de çeşitli bölümleri vardır²³. Bazıları haramla helal arasında fark gözetmezlerdi ve Allah'ın kendi ibadetlerine ihtiyacı olmadığını ileri sürerlerdi. Bazıları, "Allah şehveti yoketmeyi buyurduğu halde, tecrübemizle anladık ki bundan kurtulmak imkânsızdır. O halde kendimizi bu uğurda yormak ahmaklıktır" derlerdi²⁴. Bir kısmı, kalpleriyle Allah'ın huzurunda olduklarını bu

17 al-Gazzâlî, al-Munkiz Min ad-Dalâl, s. 6, 27-28, 34, Mısır 1309; al-Gazzâlî, Mi'râc as-Sâlikîn, "Ferâid al-Lâli Min Resâil al-Gazzâlî" içinde, s. 3, Mısır baskısı; al-Gazzâlî, Mizân al-Amel, s. 63, 106, Mısır 1328; az. Zebîdî, İthâf as-Sâde, c. VII, s. 271; c. VIII, s. 460, Mısır 1311; al-Gazzâlî Kitâb Yuzker Fihî Hamâkat Ehl al-İbâha, s. 2-6, München 1933.

18 Bak. al-Munkiz, s. 27-28.

19 Bak. Aynı eser, s. 8.

20 Bak. al-Gazzâlî, Tehâfut al-Felâsife, s. 59, Dâr al-Maârif baskısı, Mısır.

21 Bak. Köprülüzade Mehmed Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 17, İstanbul 1918; Nicholson, Fî't-Tasavvuf al-İslâmî Ve Tarihîh, s. 57-58, al-Kâhire 1366/1947.

22 al-Gazzâlî, Kitâb Yuzker Fihî Hamâkat Ehl al-İbâha, s. 3, 6.

23 İbahîler hakkında geniş bilgi için bakınız: İbrahim Ağâh Çubukçu, Gazzâlîye Göre İbahîlik, İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 165-172, sayı: 1956, I-IV, Ankara 1958.

24 Bak. İthâf as-Sâde, c. VIII, s. 470; Mizân al-Amel, s. 90; al-Gazzâlî, Kimyâ-yı Saâdet, c. I, s. 57, Tahran 1333.

sebeple ibadetten kaçınmalarının ve zahiren şehvete dalmalarının bir mahzur sayılmıyacağını iddia ederlerdi.

Mutasavvıf gibi görünen bu gibi ibahilerden başka bazı kimseler de sufiler gibi giyinmiyorlar, onların sözlerini tekrarlıyorlar ve fakat bu mesleğin gerçeğine nüfuz edemiyorlardı. Çünkü mücahade, riyazet ve kalbi murakaba gibi tasavvuf yolcusunun uyması gereken ibadetleri hakkiyle yapmıyorlardı²⁵. Bunlardan biraz daha ileri giden taklitçiler ise yeme, içme ve giyme şehvetine dalmışlardı. Günah işledikleri halde, doğru yolda olduklarını zannediyorlardı.

Diğer bazı taklitçiler de Allah indinde yüksek makamlara ve hallere ulaştıklarını, gerçeği müşahede ettiklerini, ilâhî ilme sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Bunlar fakihlerin, müfessirlerin ve muhaddislerin kendi ilimleriyle perdelendiklerini ileri sürerek sözde kendi üstünlükleriyle öğünüyorlardı²⁶.

Hasılı tasavvuf yolunda çalışarak ittihad, ittisal, hulul ve vecd derecelerine ulaştığını iddia eden ve bu yüzden dinî kanunları çiğneyen kimseler, gerçek sufilikten uzaklaşmışlardı²⁷.

Hicrî beşinci yüzyıldaki ilim adamlarının durumuna gelince: Her şeyden önce belirtelim ki bu devirde dinî kanunlara iyice bağlanmayan kültürlü kimselere bile çok rastlanıyordu. Bunun da başlıca sebebi bir yandan Hint, İran ve Yunan kültürünün İslâm ülkelerine yayılması diğer yandan siyasî amaçla kurulan fırkaların faaliyetidir. Bazan seyahatlar, bazan ticaret ve çok kere de tercüme vasıtasıyla Müslümanlar arasına nüfuz eden bu kültürler bir dereceye kadar serbest düşüncenin gelişmesini sağlamıştı. Harpler ve genişliyen hudutlar da çeşitli fikirlerin çarpışmasını temin etmişti. Artık herkes dinî ilimleri, İslâmiyetin ilk yüzyılındaki gibi anlamıyordu. Daha doğrusu ilim anlayışında değişmeler olmuştu. Eskiden hikmet sözünden anlaşılan mâna, yerini başka anlamlara terketmişti. Bu yüzyılda tabibe, şaire ve müneccime hakim adı veriliyordu²⁸. Her bilgin üzerinde çalıştığı ilim dalının, gerçek ilim olduğunu iddia ediyordu. İlim adamlarının çoğu dinin ve ilmin gerçeğine gereği gibi nüfuz edemiyorlar bir çok hususlarda aldanıyorlardı.

Vaizler, ilmî gerçeklerden ziyade, hikâyelerden, şüirlerden ve nükteli sözlerden bahsediyorlardı²⁹. İlâhî aşktan, vusuldan ve vecden söz açarak şöhretlerini artırmayı düşünüyorlardı.

Büyük şeyhlerden hadis dinlediklerini ve sağlam senetlere sahip olduklarını iddia eden muhaddisler, gerçekte hadis ilminin kurallarına riayet etmiyorlardı. Bunların çoğu da şöhret yolunu tutmuş ve gerçeği kaybetmiş taklitçilerdendi³⁰.

Kelamcılar ise genel olarak iki grup halinde idiler: 1- Sapıklık yolunu tutanlar. 2- Doğru yolda olanlar. Bu yüzyılda doğru yolda olan kelâmîcılar da görevlerini hakkiyle yapamıyorlardı. Bunlar başlangıçta Ehl-i Sünnet'in inancını sapık görüşlere karşı korumak görevini yapmağa çalıştıkları halde, zamanla amaçlarından uzaklaşmağa başlamışlardı. Cevher, araz ve yanlış netice veren kıyaslara dalmışlardı³¹.

25 Bak. İthâf as-Sâde, c. VIII, s. 478.

26 Bak. Aynı eser, c. VIII, s. 480.

27 Bu hususlarda geniş bilgi için bak: Aynı eser, c. VIII, s. 481-485; al-Munkiz, s. 23; al-Gazzâlî, Kitâb Maksad al-Asna Şerh Esmâ Allah al-Husnâ, s. 111 vdd; Mısır 1322.

28 Bak. al-Gazzâlî, İhyâ Ulûm ad-Dîn, c. I, s. 38, Matbaat al-İstikâme baskısı, al-Kâhire.

29 Bak. Aynı eser, c. I, s. 34; İthâf as-Sâde, c. VIII, s. 460.

30 Bak. İthâf as-Sâde, c. VIII, s. 460-465.

31 Bak. Aynı eser, c. VIII, s. 456; al-Munkiz, s. 6-7; İhyâ Ulûm ad-Dîn, c. I, s. 33; al-Gazzâlî, Mihakk an-Nazar, s. 56-57, al-Matbaat al-Edebiye, Mısır.

Bilginlerin çoğunun düştükleri hataları Gazzâlî, İhyâ'da teferruatlı bir surette anlatıyor³². Biz bunların hepsini burada zikredek değıliz. Ancak Şu kadarını belirtelim ki bu devirde Peygamberliğini ve Allahlığını ilan edecek kadar ileri giden sapıklar turemiŐti³³.

Hicrî 5. / Milâdi 11. yüzyılda kelim ilmi bakımından en önemli olaylardan biri mutezili sistemin yeniden canlanmağa baŐlamasıdır. Me'mun zamanında resmî bir mezhep haline gelen Mu'tezile, Mütevekkil (hilâfeti H. 232-247 / M.847-861) halife olunca gözden düŐmüŐtü. Fakat Mu'tezile kuvvetli düşünürler yetiŐtirdiđi için unutulmuyordu. Zaman zaman yeniden canlanma alâmeti gösteriyordu. Şüphesiz ki Mu'tezile'ye en ağır darbeyi EŞ'arî (Ölm. H.330 / M.941) ve Mâturîdi (Ölm. H.333 / M.944) vurmuŐtu. Hicrî 4. / M.10 yüzyılda Büveyh Oğullarının hakimiyet kurması bir ara Mu'tezile'nin yıldızının yeniden parlamasını sağladı. Gerçi Büveyhiler Şii idiler. Fakat Mu'tezile bazı Şii akidelere de uymuŐtu. Esasen gerek Őia ve gerekse Mu'tezile karŐılarında rakip olarak Ehl-i Sünnet'i görüyorlardı. Müşterek rakibe sahip olan iki ekol ele vermekte gecikmedi. Büveyhilerden Adud ad-Devle (Ölm. H.372 / M.982) Mu'tezile mezhebinin destekledi. Amman, Bahreyn ve Huzistan taraflarında Mu'tezilenin tesiri çoğaldı. Irakta da Mu'tezililer çoktu. Adud ad-Devle, vezarete Sahib b. Abbad (Ölm. H.385 / M.995)'i getirince Mu'tezilenin Şöhreti son derece arttı. Zira adı geçen vezir mu'tezili idi. Bu durum da çok devam etmedi. Büveyhilerin zayıflaması üzerine Halife al-Kâdir Billah (Ölm. H. 422 / M.1030) Mu'tezile'nin aleyhine durum aldı ve onları küfre düşmüş saydı³⁴.

Sünnî olan Gazneli Mahmüd (Ölm. H.421 / M.1030) Büveyhileri yenmekle Sünnî sistemin hakimiyetini de yeniden kurmuŐ oluyordu. Gazneli Mahmüd Büveyhilerin merkezi sayılan Rey Şehrini H.420 / M.1029 yılında ele geçirerek sünnî sistemi himaye etti³⁵.

Hicrî 5 / Milâdi 11. yüzyılda Mu'tezile yeniden canlanmak fırsatı buldu. Mu'tezile bu fırsatı Sultan Tuğrul Bey (Ölm. H.455 / M.1063)'in yeziri Amîd al-Mulk Ebû Nasr Muhammed b. Mansur al-Kundurî (Ölm. H. 456 / M.1063) zamanında ele geçirdi³⁶. Zira adı geçen Vezîr, Mu'tezile mezhebine inanıyordu.

Tuğrul Bey'den sonra Selçukluların başına Alp Arslan geçince, Amîd al-Mulk gözden düŐtü ve bir yıl sonra da katledildi H.456 / M.1063. Alp Arslan Nizâm al-Mulk'ü vezir yapmakla Sünnî sistemi de yeniden hakim kılmuŐ oldu. Zira yukarda da bahsettiğimiz gibi Nizâm al-Mulk, Ehl-i Sünnet'i savunmak üzere birçok medreseler yaptırdı. Onun bu çabaları artık İŐlâm âleminde Sünniliğin iyice yerleŐmesini sağladı.

Sonuç olarak diyebiliriz ki hicrî beşinci yüzyılın başlıca karakteristik vasıfları Şunlardır:

- 1- Haçlılar - Müslümanlar mücadelesi.
- 2- İŐlâm Ülkelerinde Türklerin hakimiyet kurması ve İŐlâmiyeti koruması.
- 3- Siyasete ve kültüre dinin hakim olması.
- 4- Selçukluların kültürel faaliyetlere önem vermesi ve Nizam al-Mülk'ün Üniversite karakteri taşıyan medreseler yaptırması.
- 5- Ehl-i Sünnet'in Batmîler ve diğer sapık mezheplerle çekiŐmesi.
- 6- Bu çekişme sonunda sünnî sistemin Müslümanların geniş ekseriyeti tarafından benimsenmesi.

32 Bak. İthâf as-Sâde, c. VIII, s. 445-473.

33 Bak. Kitâb Fadâih al-Bâtmiye, s. 29-30; al-Bidâye Va'n-Nihâye, c. XII, s. 165.

34 Bak. Ebû Bekr Ahmed b. Alî al-Hatib al-Bağdadî, Tarih-i Bağdâd, c. IV, s. 37-38, Mısır 1931.

35 Bak. Zuhdi Hasan Carullah, al-Mu'tezile, s. 213, al-Kâhire 1366/1947.

36 Bak. Subkî, Tabakât aş-Őâfiyye al-Kubrâ, c. II, s. 270, Matbaat al-Huseyniye baskısı, Mısır.

“YENİ İSLÂM DÜŞÜNCESİ” ÜZERİNE BAZI GÖRÜŞLER

O. KESKİOĞLU

Bugün, İslâm dünyası bir uyanış hâlinde ve gelişme içindedir. Ancak, “Bugünü” hazırlayan bir “Dün” vardır. Dünden bugüne geçişi ve bugünün oluşumunu incelemek; doğulu, batılı birçok yazarlar tarafından elatılmış bir konudur. İslâm dünyasında fikir cereyanı uyandıranlar, buna istikâmet verenler kimlerdir? Bunların tesirleri ne olmuştur? Dünden bugüne kalanlar nedir? Bugün uyanışın neresindeyiz? İşte, Mısır, Câmîatu'l Ezher Müdürü Dr. Muhammed Behiy'in, *Yeni İslâm Düşüncesi ve Garp Sömürgeciliğiyle ilgisi* adlı eseri bu meseleleri bahis konusu yapmaktadır.

Biz, eserin 1962 de basılan üçüncü baskısını inceleyerek, ana bölümlerini okuyuculara tanıtmak ve bazı yerlerine değinmek istiyoruz.

Eser, Şark ilhâdından ve haçlı düşüncesinden uzak, bîtaraf bir görüşle düşünceleri harekete geçirerek Müslümanları, sâf İslâm esasları etrafında toplamak, İslâm mefkûresini ayakta tutmak ve yaşatmak amacıyla yazılmıştır (S. 3). Yazar haçlı seferleriyle batının Müslümanlarla yakından temas ettiğini, Luther ve Calvin'in 16. yüzyılda Hıristiyanlıkta yaptıkları ıslâhatta, İslâm düşüncesinden faydalandıklarını, protestanlığın; teslis inancını, Papanın yanılmazlığını ve onun sonsuz otorite sahibi oluşunu reddedişinde, İslâm düşüncesinin etkisi olduğunu söylüyor. Böylece kilisenin nüfuzundan kurtulan batıda, insan düşüncesi istiklâline kavuşmuş, müşâhade ve tecrübeye dayanan bilgi yolu açılmış, insan için yeni kıymet ölçüleri vazolunmuştur (S. 5). Uyanan Avrupa, Şarka göz koydu, san'at ve ilimden yoksun Şarkın servetini sömürmeğe koyuldu. Böylece sömürgecilik başladı. Sömürge idaresinde Müslümanların geriliği daha da arttı.

İslâm dünyasının da batı gibi uyanması, kuvvetlenmesi, çalışması, aydınlanması gerekli idi. Kurtulmak için bunlar lâzımdı. Islâhat ve yenilik hareketleriyle Doğuyu uyandırmak icab ediyordu. İşte Cemaleddin Efgâni, Muhammed Abduh bu işe koyuldular. Eser, işte bu ıslâhatı ve sömürgeciliğe karşı direnme hareketlerini anlatmak, maddeci cereyanlara karşı İslâmı korumak, İkbalde olduğu gibi İslâm düşüncesini canlandırmak ve tazelemek amacını gütmektedir.

Eserin ana bölümlerini sıralayalım:

- * Giriş: Sömürgeciliğin İslâm âlemine sokulması.
- * Sömürgecilere mütemayil olanlar: Hindli Seyid Ahmed Han, Mirza Gulâm Ahmed Kadiyanî (23-52).
- * Sömürgeciliğe karşı duranlar: Efgâni, Abduh (53-169)
- * İslâm düşüncesinin tazelenmesi (171-200)
- * Dine karşı bazı davranışlar (201-390)
- * Dinî ıslâhat: İkbâl (391-478)
- * İslâmın yarını (479-489)

Yazar, Hindli Seyid Ahmed Han, Mirza Gulâm Ahmed Kadiyanî ile birlikte sömürgeciliği destekleyenler olarak gösteriyor. Halbuki Seyid Ahmed Han Hind'de bir uyanış

hareketi yapmıştır. Garb kültürünü almağa, yeni ilimleri öğrenmeğe teşvik etmiştir. Onun bu hareketini dinden çıkma gibi göstermek yanlışdır. Mısırlı Ahmed Emin, *Zuamâul-İslah* eserinde Mısır'da Abdüh ne ise, Hind'de de Seyid Ahmed Han odur, diyor (S. 121). Nedense bazı garb yazarları, Seyid Ahmed Hanı çok kötü göstermektedirler. Arabca dinî mecmualarda hakkında dedikodular devam etmektedir. Mirza Gulâm Kadiyani ile Seyid Ahmed Hanın bir tutulması yersizdir. Kadiyanilerin yanlış kanıları vardır; meselâ: Hz. İsa Hindistan'a kaçmış, 120 yaşına kadar orada yaşamış derler. Mirza Gulâmı Mehdi ve bir kısmı peygamber tanır. Cihad'ın silâhla değil, sözle yapılmasını isterler. Bu tutumuyla Kadiyaniler, İslâmî parçalamışlardır. Bu da sömürgecilerin işine yaramıştır.

İslâm Dünyasında sömürgecilere karşı gürleyen ilk ses **Cemaleddin Efgâni**'nin sesi olmuştur. Efgâni'nin açtığı mücadele çetindir. İslâm tarihinde nice fikir cereyanları mücadelesi vukubulmuştur. Mu'tezile ile Eş'ariler, tercüme yoluyla gelen felsefecilerle fukahâ arasında münakaşalar olduğu gibi **İbn-i Teymiyye** hurafelerle; **Muhammed b. Abdulvahhab** bid'atlarla mücadele etmiştir. Bunlar iç savaşlar idi. Efgâni ile Abdüh ise, sömürgecilere savaş açtılar. Ve bu çetin bir savaştı (S. 65). Efgâni'nin tesiri büyük olmuştur. Mısır'da **M. Abdüh**, Cezayir'de **Abdulhamid b. Bâdis** (- 1940) tarafından kurulan **Ulema Cemiyeti**, Endonezya'da *El-Menar*'ın açtığı yeni cereyan, Hindistan'da **Ehli Hadis Cemaati** ve **Muhammed Şibli Numani** (- 1941) tarafından kurulan **ULEMA NEDVESİ** ve başka ilmi kurumlar onun açtığı çığırda yürümektedirler (S. 92).

M. Abdüh'ya gelince, Efgâni'nin en büyük hizmeti, Abdüh gibi bir ilim otoritesi yetiştirmesidir. Abdüh, fikirleri taklid zincirlerinden kurtardı, düşünce yolunu açtı. Kur'anı almağa, İslâm'ı ilk temiz kaynaklarından almağa çağırıldı. İslâm'ın izzet ve şeref dini olduğunu haykırdı. Kuru ve donmuş nakilciliği beğenmedi: Mezhep kavgalarını ve taklidi yerd, ictihad istedi. Ezher'i islâha çalıştı. Din öğretimi usulünden acı acı şikâyet etti. Yazar, bu konuda Abdüh'un şu sözlerini naklediyor:

"Biraz din bilgisi edinenlerden bir kısmının bütün emeli, tahâret, necâset hükümlerini, namazın ve orucun farzlarını öğrenmek olup dini buna münhasır sanırlar. Bu iki ibadeti fıkıh kitaplarında yazıldığı vechile yapmakla, bu ikisinden başka rükünlerini yıksalar da -dini yerine getirmiş oldukları kanısında bulunurlar." (S. 119).

Yazar, Reşid Rıza'nın - *Tarih'ul-İmâm*'ını kaynak göstererek Abdüh'un islâhatçı görüşlerini uzun boylu anlatıyor. Abdüh'ye göre İslâm'da tek zevce esastır. Çok evlenme kötüye kulanılmıştır. Abdüh, İbn-i Teymiyye ve Muhammed b. Abdulvahhab'da görüldüğü gibi bid'atlara, hurâfelere, mezar ziyaretlerine karşıdır. Fıkıh kitaplarının islâhını istiyor. Müteahhirinin kitaplarını beğenmiyor: "Meselâ, *Zeylai* gibi durgunluk çağından önceki devre, ortaçağdaki kitaplara müracaat edersek, kitapların ve fıkıhın islâhına doğru biraz adım atmış oluruz. Sonrakilerin elde bulunan kitaplarının ibareleriyle mukayyed oldukça ve dini ve ilmi bunlardan öğrendikçe, ancak cehaletimiz artar... Müteahhirinin kitaplarındaki fukahânın durumu, işte dini elden gideren budur." (S. 150) Yazar, Mısır'daki son sosyal inkılâplara, servetin tevziine, Abdüh'den destek bulmağa çalışıyor.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE YENİLİK bölümünde, Efgâni'den ve Abdüh'den sonra 20. yüzyılın başlarında Mısır'da İslâm düşüncesinin iki yönünü belirtiyor: *Selefiyecilik*; *Menar*'ın yolu. *Milliyetçilik*. **Mustafa Kâmil**'in açtığı çığır. Bunlardan başka, **Taha Hüseyin**'in 1938 de yayınladığı *Mustakbel'üs-Sakafe fi Mısır*: Eserile alemdarlığını yaptığı avrupalılaşmak cereyanı da vardır. Bunlardan sonra yenileşme namına ileri sürülen ve Mısır'da münakaşalara yol açan diğer iki eseri de yazar bahis konusu yapmıştı. Biri **T. HÜSEYİN**'in 1926 da yayınladığı *El-Şi'rul-Câhili* adlı eseri ki, bunda Kur'anı Kerim'in Peygamberin eseri olduğu

hususunda bazı müsteşriklerin görüşüne uymaktadır. Bu eser o zaman Mısır’da bir kabine buharanı bile yaratmıştı. Yazar, BEŞERİYYET’ÜL-KUR’AN bölümünde bu eseri çürütmektedir. İkinci ele aldığı eser, Ezher ulemâsından Şeyh Ali Abdurrâzîk’in *El-İslâm ve Usulül-Hükûm* adlı kitabıdır. Bu eser 1925 de çıktığı zaman büyük gürültüler kopardı. Yazarını ulema silsilesinden attılarsa da sonra yine aldılar. Eser Ömer Rıza (DOĞRUL) tarafından Türkçeye de çevrildi. Eser İslâm’da din ve devletin ayrı olduğu tezini savunur. Hz. Peygamber devlet kurardı, devletin başına birini tayin ederdi, başsız devlet bırakılmaz. İslâm’da din birliği vardır. Tek devlet kurma fikri yoktur. Hükümdarları, Müslümanlığı kabule çağırır, taçlarını atmağa değil, eserin ortaya attığı bu gibi hükümleri “EL-İSLÂM DİNUN LÂ DEVLEH” başlığı bölümünde çürütüyor.

Yazar diyor ki: Kur’an’ın insan eseri, İslâmın devlet olmayıp din olduğu fikri, yeni İslâm düşünürlerine batıdan geçmiş birşeydir. Bu yalnız Müslümanlara karşı işleyen bir silâhtır. Fakat batıdan gelen ve yenileşme kisvesine bürünen diğer bir fitne var ki, o da mânevî değerleri inkâr eden maddeciliktir. “ED-DÎNU HURAFETUN, ED-DÎNU MUHADDİRUN” bölümlerinde bu zehirleri gidermeğe çalışıyor. Mısır’da basılan: “*Min Huna Nbde*”, *Allahu vel-insan, Reculun fil-Kahire*” adlı üç Karl Marxçı eseri ele alarak, bunlar hiç bir esasa ve felsefî mesleğe dayanmadan 19 uncu yüzyılın maddeciliğine çörekleniyor; bunların İslâm düşüncesiyle, islâhatla alâkaları olamaz, diyor. Şark’ta zaten gerçek mânnada iki islâhatçı çıktı: ABDUH ile İKBÂL. (S. 395).

Şair M. İkbâl, İslâm’ı, çağdaş hayatın ışığı altında yeni bir tarzda anlamağa taraftardır. Efgâni ve Abduh ile başlayarak dinî islâhat sahasında İkbâl’in de çalışmaları vardır. İkbâl 1928 de islâhatçı görüşleriyle ortaya çıktı. Bunları evvelâ konferans halinde verdi: *The Reconstruction Of Religious Thought in İslâm*. Bu eser Sofi Hurî tarafından “*İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşkili*” adıyla Türkçeye çevrilmiş, 1964 de basılmıştır. Arabca tercemesi “*Tecdidul-Fikrid Diniy Fil-İslâm*” adını taşır. Eser 7 konferanstan ibarettir ve şu bölümlere ayrılmıştır:

- 1 - İlim ve dini tecrübe,
- 2 - Dini tecrübe vahilerininin felsefi miyarı,
- 3 - Allah mefhumu ve dua’nın hakikati,
- 4 - İnsani ena - hürriyeti ve ölümsüzlüğü,
- 5 - İslâm kültürünün ruhu
- 6 - İslâm bünyesinde hareket prensibi, (bu çok önemlidir).
- 7 - Din mümkinataattan mıdır?

Yazar, İKBÂL’in eseri üzerinde fazlaca durmaktadır. Onun değindiği noktalara işaret edelim:

Müslümanların fen ve teknikteki geriliği, iktisaden zayıf olmaları İkbâl’i çok düşündürdü. İslâm kuvvet ve izzet dini olduğu, dâima şerefli ve daha iyi bir hayat istediği halde, Müslümanlar neden böyle kalmış? Bunun sebebini, dünyaya önem vermemek, dünyadan yüz çevirmekte buluyor. Bu ise İslâmın ruhuna, Kur’an’ın ruhuna aykırıdır. Müslümanları böyle; bir lokma, bir hırka kanaatına götüren İran tasavvufu olmuştur. Öyleyse İslâmı yeniden anlamak lâzımdır. (S. 399)

Müslümanlar bir duraklama devri geçirdi; uykuya daldı. Garb ise ilme sarılıp ilerledi. Vakıtiyle üstünlük Müslümanlarda idi. Bunun yapan ilimdir. Düşünmek terakkiye yol açar. Vakıtiyle Müslümanlarda fikir cereyanı vardı. Kafaları işliyordu. Kafa işleyince kol da işler. Öyleyse kafaları işletmeli, ilim ve fikir cereyanlarına önem vermeli. İkbâl Diyor ki:

“Geçen son beşyüz sene içinde, İslâm âleminde dini tefekkür donmuş ve hemen hemen sâbit halde kalmıştır. Avrupa tefekkürünün İslâm âleminde ilham aldığı bir zaman vardı. Bununla

beraber zamanımıza ait tarihin en şâyânî dikkat hâdiselerinden birisi, İslâm âleminin mânen garba doğru sür'atle yol almakta bulunmasıdır, bu harekette yanlış birşey yoktur. Çünkü Avrupa kültürü entelektüel cihetten, sadece İslâm kültürünün en ehemmiyetli bazı saflarının daha ziyade inkişaf etmiş hâlidir. Bizim yegâne korkumuz, Avrupa kültrünün göz kamaştırıcı dış görünüşünün, hareketimize sekte vermesi ve bunun neticesi olarak, bizim, o kültürün hakiki özüne ulaşmakta geri kalmamızdır. Bizim zihni uyuşukluk içinde geçirmiş olduğumuz bütün asırlar boyunca Avrupa, İslâm feylesof ve mütefenninlerinin çok yakından alâkadar olduğu büyük meselelerle ciddi surette meşgul olmuş, bunları düşünmüştür. İslâm İlahiyat Mekteplerinin tamamlandığı ortaçağlardan beri tefekkür ve tecrübe sahasında nâmütenâhi bir ilerleme vâki olmuştur. İnsanoğlu kudretinin tabiat üzerine uzanması, ona yeni bir iman ve muhitini teşkil eden kuvvetlere karşı yeni bir üstünlük hissi vermiştir. Böylece de yeni görüş noktaları ortaya atılmış, eski mes'eleler, yeni tecrübenin ışığında yeniden ele alınmış ve yeni yeni mes'eleler zuhur etmiştir. Şu halde Asya ve Afrika'daki yeni (genç) Müslüman neslin, dinlerinde yeniden bir cihet tayini yapılmasını istemesine şaşılmamalıdır. Şu halde İslâmın yeniden uyanmasıyla, Avrupanın neler düşünmüş olduğunu ve ne gibi neticelere vâsıl olduğunu, müstakil bir ruhla tedkik etmek ve İslâm ilâhiyatına ait tefekkürde yapılacak is-lâhatta ve icap ederse yeniden inşa eyleme ameliyesinde, bundan ne suretle istifade edebileceğimizi düşünmek yerinde olur. . . Şüphe yok ki, İslâmiyet esaslarını tedkik etmek zamanı çoktan gelmiştir." (İkbâl'in eserinin Türkçe tercemesi: S. 24)

İkbâl, Asya'da din aleyhtarı cereyanlar başladığını ve bunun Hindistan'ın hudutlarını aş-tığını söylüyor (S. 402). (Burada şâir Tefvik Fikret'in adı geçmekte ise de Türkçe tercemesinde bu zikredilmemiştir.) İkbâl, Müslümanın, *bir Avrupalı gibi olmasını da istemez*. Çünkü maddeten refah içinde bulunan Avrupalı da bugün ruhen huzursuzdur, (S. 404). Onca, tasavvufî = mistik bir görüşe ihtiyaç vardır. Fakat İran tarzında kuru züht ve ham tasavvuf da istemiyor. Hattâ bu tarz tasavvuf'un Müslümanları gerilediğini söylüyor. Ona göre bugünün insanı üç şeye muhtaçtır.

- 1 - Varlığı ruhani bir yorumla anlamak
- 2 - Ferdin manevi hürriyeti
- 3 - İnsan topluluğunu ruhi esaslar üzerinde yükseltecek bir tarzda prensipler koymak (S. 406)

İkbâl, Luther tarzında bir islahata İslâm'da ihtiyaç olmadığı kamsındadır. Kişinin (ena) yi kuvvetlendirip benliğini duymasını lüzumlu görüyor. Müslümanların esarete düşmeleri, sö-sömürgecilerin idaresinde yaşamaları benliklerini kaybettiklerindedir. Benliği olan insan esaret zilletine dayanmaz. Çöküntü içindeki Müslümanı şöyle tasvir ediyor:

"Çöllerde doğup fırtınalar koparan Müslümanı, sonradan Acem rüzgârları zayıflattı da nay gibi bükülür ve inler oldu. Arslanları bile koyun gibi boğazlayan yiğit Müslüman, karıncaya basıp ezmekten korkar oldu. Tekbirleri taşları eriten Müslüman, kuş civıltısından ürker oldu. Azmi dağ-ları yerinden oynatan Müslüman, tevekkül ile eli ayağı bağlı hale geldi. Düşmanların boynunu vuran Müslüman, ah vah ile kendi göğsünü döğer oldu. Ayağıle bastığı yerde inkılâplar yapan Müs-lüman, halvet ve inziva köşelerinde otura otura bacakları kötürüm hâle geldi. Hükmünü asırlara yürüten ve hükümdarları kapısında bekleten Müslüman, çalışmak yerine kanaata boyun eğdi de dilenmek ona tatlı gelir oldu." (S. 409) (Yazar bunu Abdulvehhâb Azzâm'ın, Muhammed İkbâl adlı eserinden naklen veriyor.)

Müslümanın kafası ve kolu çalışırsa tabiattan istifade eder. İslâmî gereği gibi anlarsa ilerler. Kişinin benliğini duyması ve şerefiyle yaşaması lâzımdır. Bu mücadelede ona destek îmandır Dünyaya şer göziyle bakmamak. Yazar, bundan sonra İkbâl'in Zat-i Mutlak, Enenin ferdiyeti

hakkındaki tasavvufi bir havaya bürünen görüşlerini uzun boylu anlatıyor. Hallac'ın: ENEL'-HAK, Hz. Peygamberin: ENEL-DEHR, Hz. Ali'nin: ENEL-KUR'ÂNUN-NÂTIK (Türkçe tercemesinde Hz. Ali yerine Musa yazılı) Bayezid'in: SÜBHÂNÎ, demelerini nakil ve tasavvufi açıdan izah ediyor. (S. 427) Enenin ölmezliği; ölüm, hayatın sonu olmayıp, bu dünyadan öbür âleme geçişle hayatın devam ettiği; Cehennem, insanın bu âlemdeki imtihanında başarısızlığı acı bir şekilde anlaması, Cennet de başarı saadetinin mükâfatı hali olarak vasıflandırılıyor (S. 432). Yazar, İkbâl'in bu görüşünü beğenmiyor, ancak İkbâl, haşrın ruhla mı, cesetle mi olacağı meselesine değindiği yerde, Şah Veliyullâh'ın görüşüne uyararak, insan haşirden sonra o mûhite göre bir bedenî teşekkül sahibi olacaktır, diyor.

Yazar, bundan sonra HATMUR-RİSALETİL-MUHAMMEDİYYE ve İCTİHAD bölümlerine geliyor. Hz. Muhammed son Peygamberdir. İslâmiyet, son Peygamberle vahiy kapısı kapamış, fakat icihad kapısını açmıştır. Böylece istikrâî akla yer verilmiştir. Akla, tecrübeye hitap eden Kur'am Kerim, tabiat âlemini ve beşer tarihini bilgi kaynağı olarak alır. İslâmiyetin hayatıyeti, icihad yoluyla yaşayacaktır. İslâm'da hareket prensibi icihad olmuştur. Fakat icihad kapısının kapandığını iddia, İslâmı dondurmıştır. İkbâl, evvelâ donukluğu yanlış sebebe bağlamağı düzeltiyor.

“İslâm kanununu hemen hemen tamamen hareketsiz ve câmid bir hale getirmiş olan bu zihni davranışın sebeplerini bulmamız zaruridir. Bazı Avrupalı muahhrrirler, İslâm Kanununun (hukukunun) sâbit mahiyette olmasını Türklerin tesirine atfederler. Bu ise tamamiyle sathi bir görüştür. Çünkü İslâm hukuk mektepleri İslâm tarihinde, Türk tesirinin başlamasından uzun zaman evvel nihai şekilde kurulmuştu.” (İkbâl'in eserinin Türkçe tercemesi S. 168)

Gerileme sebepleri arasında şunları sayıyor: Mu'tezilenin susturulmasıyla akliyeciliğe paydos edilmesi, fikir münakaşalarının durdurulması. Tasavvufu kuru zühtün insanları dünyadan soğutması. Kitleyi harekete geçirecek eski muktedir imam ve müctehidlerin yetişmemesi. Dinî lider olan imam ve müctehidin toplumu sevk ve idarede rolünü bize şöyle anlatıyor:

“Bir kavmin inhitatını intac eden kuvvete karşı yegâne müessir kuvvet, kuvvetli şahsiyet sahibi ferdler yetiştirmektedir. Hayatın derinliklerini zuhura getirecek olan ancak ve ancak böyle ferdlerdir. Onlar göz önüne öyle yeni miyarlar açarlar ki, bunların ışığında muhitimizin aslâ değişmez mahiyette olmadığını ve yeniden gözden geçirilip islâh edilmesi lâzım geldiği keyfiyetini anlamaya başlarız. 13. uncü asırda ve ondan sonra İslâm fakihlerinde görüldüğü vehile maziye karşı gösterilecek sahte bir hürmet ve riayet sâikiyle aşırı nizam ve intizam kurma temayülü, İslâmın deruni ruhuna aykırı idi. Neticede, İbn-i Teymiyye'de görülen kuvvetli aksülamelî yatattı.”

“Kendisi, icihad hürriyeti dâvasıyla, 4 mezhebin kat'iyetini reddederek ona karşı isyan etti ve yeni bir başlangıç yapmak azmiyle ilk usullere avdet etti” (Türkçe tercemesi: S. 171)

İbn-i Teymiyye, Suyûtî Vehhabî, Senûsî Bab, hareketlerine temas ettikten sonra diyor ki:

“Türkiyeye gelince, modern felsefi fikirlerle genişletilmiş ve takviye edilmiş olan icihad fikirlerinin Türk Milletinin dini ve siyasi tefekküründe uzun zamandan beri müessir olduğunu görürüz. Bu, Halim Sabû'ın (Şibay) İslâm hukuku (fıkhu) hakkında modern sosyolojik mefhumlara dayanan yeni nazariyelerinden açıkça anlaşılacaktır. Eğer İslâm rönesansı bir vâkıa ise -ki ben bunun bir vâkıa olduğuna inanıyorum- biz de bir gün, Türkler gibi, akli ve zihni mirasımıza yeniden kıymet takdir etmeliyiz. Bunun için, umumi İslâm tefekkürüne hususi birşey ilâve edemezsek te, hiç olmazsa, sağlam muhafazakâr tenkid yoluyla, İslâm âleminde alabildiğine yol alıp gitmekte olan hareketi kontrol altında tutacak bir hizmette bulunabilelim.” (S. 468)

“Şimdi de size Türkiye'deki dini, siyasi tefekkürü hulasaten anlatacağım: Bu da size İctihad kuvvetinin o memleketin son zamanlardaki tefekkür ve faaliyetinde ne suretle tezahür ettiğini gösterecektir....” (Türkçe tercemesi S. 172)

Bir içtihad işi saydığı hilâfetin ilgasına temasla diyor ki:

“Bu hususta ilk akla gelen sual şudur: Hilâfet mansubunun bir tek ferde tevdi’ edilmesi doğru mudur? Türkiye’nin ichtihadı odur ki, İslâmın ruhuna göre, hilâfet veya imamet mansubı bir hey’ete veya seçilmiş bir meclise tevdi edilebilir. Mısır ve Hindistan’da İslâm ulemâsı, bildiğim kadar, henüz bu husus üzerinde fikir beyan etmemiş bulunmaktadırlar. Şahsen ben, Türk nokta-i nazarının doğru olduğuna inanıyorum. Bu nokta üzerinde münakaşaya lüzum yoktur. Demokratik hükûmet şekli, yalnız İslâm ruhuna tamamen uygun olmakla beraber, İslâm âleminde başıboş bırakılmış yeni kuvvetler karşısında bir zaruret haline gelmiştir.” (Aynı eser: S. 176).

“Âlemşümûl hilâfet fikri müessiriyetini kaybetmiştir. Ve asr-ı hazır İslâm müessesesinde canlı bir âmîl olarak faaliyetini idâme edemez. Hattâ faydalı bir maksada hizmet edemedikten başka müstakil İslâm Devletlerinin tekrar birleşmesine engel olmuştur. İran, hilâfet mes’ele-sinde ayrı doktrinleri yüzünden Türklerden uzak durmuştur. Fas, her zaman onlara yan bakmış-tır. Arabistan ise hususî emeller beslemiştir. İslâmdaki bütün bu kopmalar, sadece, çoktan kaybolmuş olan bir kudretten kalmış bir sembol uğruna vâki olmuştur. Bu itibarla, Türkler daha ileri giderek diyebilirler ki, siyasî düşünüşümüzde neden geçmiş tecrübelerden ders almaya-lım?” (Aynı eser: S. 177)

İkbâl burada İbn-i Haldun’un hilâfet hakkındaki görüşüne değiniyor. Ali Abdurraz-zık ta, ondan önce Seyid Bey de: *Hilâfetin Mahiyet-i Şer’iyesi, Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı iki eserinde İbn-i Haldun’un bu görüşünü açıklar.

İkbâl milliyet cereyanlarını çok makul buluyor, milliyetçi Ziya Gökalp’ı alkışlıyor. (Şim-dilik her Müslüman millet kendi içine çekilerek kuvvetlenmeğe, kalkınmaya çalışmalıdır, diyor.)

İkbâl, Yeni Türk Düşüncesinde, İslâm’ın milletlerarası ülküsünün doğuşunu görmektedir. Ve Türk düşünürü Ziya Gökalp’ı bu mefkûrenin mümessili saymakta ve şöyle demektedir: “Bu yeni ülkü Büyük milli şâir Ziya Gökalp’ın eserinde açıkça aksettirilmiştir. Onun Comte’un felsefe sisteminden ilham alan şiirleri, Türkiye’nin bugünkü fikrini şekillendirmeğe yardım etmiş-tir.” Burada Ziya Gökalp’ın *Dinle İlim* adlı şiirini vermekte ve bunun bugünün İslâm dün-yasında gittikçe beliren umumî dinî görüşü daha çok aydınlattığı söylemektedir. (S. 468) (İkbâl Gökalp’ın bu şiirini almanca tercümesinden okumuştur. Arabca tercemesi tam muvaffak bir terceme sayılmaz, Şiirin başlığı *dinle ilim* iken Türkçe tercemesinde *din ve fen* denilmiş ve şiir aynen verilmemiş.) Biz Gökalp’ın, Almandan İngilizceye, ondan Arapçaya olmak üzere dilden dile çevrilen o şiirini aynen veriyoruz:

DİNLE İLİM

İnsanların ilk mürşidi kimlerdir?..
Hiç şüphesiz Peygamberler, veliler...
Bu devirde din hikmete rehberdir;
Ahlâk, sanat hep o nurdan alır fer....
Fakat sonra din yerini ham zühde
verir, artık coşkun vecdi azalır;
Velilerin yeller eser yerinde,
Mürşid adı fakıhlara irs kalır.
Fakıhların kılavuzu nakliyyât,
Dini zorla sürükler bu yola...
Hikmet der ki “Bana rehber akliyyât;
O halde siz sağa gidin, ben sola!...”

*Din mürebbi olur, hikmet muallim,
Herbirisi çeker ruhu bir yana!
Savaşırken bunlar, çıkar meydana
Tecrübeden doğma müspet bir ilim.*

*Bu son üstâd der ki-: “Nakul tarihtir,
Akıl yolu bu tarihin usûlü;
İkisi de aynı şeyi gösterir,
Matlûp olan: Ruhun ona vusûlü!”*

*O şey nedir? Bir vecidli gönül mü,
Kudsi olan herşey ona dil midir?
Öyleyse al benim de son sözümü:
“Din kalpteki vecdin müspet ilmidir!”*

Yeni Hayat, 1918

İkbâl, Gökalp'ın *Vatan* şiirinde ileri sürdüğü bazı görüşlerinin, İslâm tarihinde misli görülmemiş birşey olmadığını, **Muhammed b. Tumert**, Müvahhidin Hükûmetini kurduğu zaman Kur'an ve ezanın Berberi dilinde okunmasını emrettiğini söylüyor. (*Ayni eser*, S. 180) Gökalp'ın yine *Yeni Hayat* kitabından *Aile* şiirini alarak: Nikâh, talak, miras hususunda ailede müsâvat olmadığını ileri sürmesini, şâirin İslâm hukukunu iyi bilmemesine hamlediyor. İslâm'da nikâh medenî bir akittir. Kadın boşama hakkını kendisine şart koşabilir, nikâhta iki tarafın rızası şarttır, kadın ile erkek arasında eşitlik olduğunu Bakara Sûresinin 228 inci âyeti açıkça gösterir. (S. 473) (Yazar, bir tenkideci sıfatıyla burada **Cemil S. Zehâvi**'nin kadın hakkındaki şiirine de dokunmalı idi.) Bununla beraber İkbâl, kocalarından kurtulmak için irtidat eden Pencabl kadınlardan da bahseder. (*Türkçe tercemesi*: S. 188) Bundan sonra İkbâl inkılâp Türkiyesi hakkında şu hükmü veriyor:

“Fîlhakika, İslâm milletleri arasında bugün doğmatik uykusundan uyanıp zatî şuura erişmiş yegâne millet Türkiye'dir. Zihni (akli) hürriyet hakkını talep eden yalnız odur.” (S. 470) Türkiye hakkındaki bu takdîrîkâr sözler, yazarı biraz sinirlendirmiş olacak ki, yeni Türkiye hakkında ileri geri sözler sarfediyor. İkbâl sözüne devamla diyor ki: “. . . Bugün bir çok Müslüman memleketlerinin hâli böyledir. Onlar eski kıymetleri mihaniki bir şekilde tekrarlamaktadırlar. Halbuki Türk, yeni kıymetler yaratma yolundadır. O, kendisine derunî zatını izhar etmiş olan büyük tecrübelerden geçmiştir. Onda hayat, hareket etmeye, değişmeğe ve genişlemeğe başlamıştır.” (*Türkçe tercemesi* S. 181).

İslâm tekâmüle müsaittir ve bu olmuştur. “Müslüman her zaman dini görüşünü, kendisini ihata eden kavimlerden almış olduğu kültür unsurlarına uyacak bir şekilde ayarlamıştır.” (*Ayni eser*: S. 183).

Prof. Horten, 810 yılı ile 1200 yılı arasında 100 den fazla dinî fırka çıktığını söylüyor. Gerçekten İslâm müsâmaha dinidir. İctihad devrinde 19 amelî mezheb kurulmuştur. Ancak sonraları fukahânın kavli dondurulmuştur. İkbâl bundan şikâyetçidir: “Ne yazık ki, bu memleketin (Hindistan'ın) muhafazakâr İslâm halkının zihniyeti, fıkıh mevzuunun tenkidî bir şekilde ele alınmasına henüz pek müsait değildir.” (*Ayni eser* S. 184) “Biliyorum ki, İslâm ulemâsı, malûm fıkıh mezheplerinin nihai ve gâî olduğunu iddia eder. Aynı zamanda tam bir ictihadın nazarı olarak zaruretini inkarada aslâ imkân bulamazlar. Ulemâ'nın bu davranışına mucib olan sebepleri, kendi anlayışına göre, yukarıda izaha çalıştım. Fakat mademki, zaman değişmiştir ve bugünün bugünün İslâm âlemi, insan tefekkürünün fevkalâde bir şekilde ve her cihetten neşvüneması

neticesinde başıboş bırakılmış yeni kuvvetlerle karşı karşıya ve onların tesiri altındadır. Bu davranışın, yani nihai iddiasının artık idame ettirilmesinde bir sebep göremiyorum. Mezheblerimizin kurucuları, istidlâl ve tâbirlerinin kat'i ve nihai olduğu dâvasında bulundular mı? Aslâ. Bugünün serbest fikirli neslinin temel kanun ve fıkıh nizamlarının, kendi hayat tecrübeleri ve değişmiş olan modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilip tefsir edilmelerini istemeleri bence haklı bir dâvadır." (*Ayni eser*: S. 187)

İkbâl, Emevî ve Abbasîler, icma müessesesini, kendilerini devirecek toplu bir kuvvet haline gelmesin diye, toplu icmaa gitmeyip ferdî icma halinde bıraktıklarını söylüyor, icma müessesesinin teşriî meclis halinde olmasını istiyor ve ancak bu suretle fıkıh nizamımızın uyusuk ruhunu canlandırıp fa'al hale getirebilir ve ona tekâmülü bir veche verebiliriz, diyor. (*Ayni eser*: S. 193) Yürüyen hayatı, donmuş kaideler içine kuru bir mantıkla sıkıştırmağa çalışmağı beğenmez:

"Bugünün Hanefî fukahası, tıpkı İmam Ebû Hanife tenkîdçilerinin, mahsus vak'alar üzerine verilen hükümleri ebedileştirdikleri gibi, kendi mezhebinin ruhuna muhalif olarak İmam Ebû Hanife'nin tefsir ve tâbirlerini ebedileştirmiştir." (S. 196).

İkbâl, ictehad bahsini şöyle bitiriyor:

"İctihad mevzuundaki bu muhtasar müzakere, ümid ederim ki, size ne esas fıkıh usûlleri, ne de bugün elimize gelen fıkıh nizamları içinde, halihazırdaki amel tarzını haklı çıkaracak bir şeyin bulunmadığını göstermiş bulunuyor. Şimdi İslâm âlemi, nâfiz tefekkür ve taze tecrübelerle mücehhez olarak, önlerinde açılan yolda, İslâm fikhını yeniden teşkil ameliyesini cesaretle ele almaktadırlar." (S. 197).

İkbâl'in eserine neden (*İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşkili*) adını verdiğini artık anlamış bulunuyoruz. O, samimî bir Müslümandır. Kurtuluşu, araştırma ruhunun uyanmasında, ictehadta görüyor. Bu din, insana şerefli bir hayat veren temiz ve mübarek bir dindir. Lâkin yanlış tasavvuf ve taklîdci taassub yanlış tevillerle onu bu hâle getirmiştir.

*Benden Sofî ve Mollaya selâm söyle,
Çünkü onlar bana Allah'ın peyâmını getirdiler.
Lâkin onların tevilleri; Allahı,
Cibrili ve Mustafayı hayretler içinde bıraktı.*

(İkbâl, Câvidnâme, s. xx)

Yazar, İKBALİ, MUHAMMED ABDUH'den sonra gelen gerçek bir islahatçı göstermektedir. Ancak onun Türkiye hakkındaki takdîrîkâr sözlerini beğenmemektedir. (S. 474/475) İkbâl, Ziya Gökalp'ı, yeni Müslüman Türkiye'nin en uyanık mümessili saymakta, Türkiye'deki yenilik, islahât ve inkılâp hareketlerini takdirle karşılamakta, birçok yerlerde Türkiye'yi bir nümune İslâm memleketi olarak göstermektedir. Yazarın yeni Türkiye hakkında bilgisi biraz sathî olsa gerek (Ziya Gökalp'ın ismini bile doğru bilmiyor, *كوك الب* yazıyor). İslâm âleminin ilk uyanan devleti olan Türkiye'yi gözden düşürmek, bu suretle Doğuda sömürgecilikler devam ettirmek isteyenlerin, Türk inkılâplarını kötilediklerini, sömürgecilikten kurtulmanın tarihini kaleme alan bir yazarın bilmesi gerekti. Sömürgecilîğe karşı kalkan ilk yumruk, Türk yumruğudur. Diğer İslâm ülkeleri ondan örnek almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique I*, Editions Gallimard, France 1964, s. 384.

Sayın Henri Corbin'in Seyyed Hossein Nasr ve Osman Yahya ile birlikte yazdığı *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin I. cildini okumuş bulunmaktayız. Eserin 8 bölüm halinde kaleme alındığı görülmektedir. Yazarlar bu eserde İslâm düşüncesini kaynağından İbni Rüşd (Ölm. 595/1198)'ün ölümüne kadar inceleme konusu yapmışlardır. Kitap, Henri Corbin'in 6-7 sayfalık bir önsözü ile başlamaktadır.

Eserin birinci bölümünde (s. 13-41) İslâm düşüncesinin kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir. Özellikle, Kur'an, Kur'an tefsiri, Arapçaya çeşitli dillerden yapılan çevriler üzerinde durulmuştur. Kitabın ikinci bölümünde (s. 41-152) Şülik, peygamberlik ve imamet meseleleri yer almıştır. Şülik ve Batnîlik hakkında eserin bütününe nisbetle oldukça geniş fikir yürütülmüştür. İsmailiye mezhebi ve felsefesi çözümlenmeğe çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm (s. 152-179) Sünnî Kelâm sistemine ayrılmıştır. Gariptir ki bu bölümün başına Sünnî Kelâm başlığı konulduğu halde, Mu'tezile tarihine ve doktrine de dokunulmuştur. Halbuki Sünnî Kelâm sistemi deyince Mu'tezileye tamamen karşı olan Eş'arîliği ve Maturîdîliği anlamak lâzım gelir. Sayın Henri Corbin ve arkadaşları ise Sünnî Kelâm sistemine ayırdıkları bölümde hem Mu'tezile'yi ve hem de Eş'arîliği incelemişlerdir.

Dördüncü bölüm (s. 179-216) tabiat ilimlerini ve tabiat felsefesi ile meşgul olan düşünürleri içine almaktadır. Bu bölümde Cabir b. Hayyan'ı, İhvan as-Safa'yı, filozof ve doktor Muhammed b. Zekeriya Razi'yi, Birunî'yi, Harezmi'yi, İbni Heysem'i ve Şahmerdan Razi'yi bulmak mümkündür.

Yunan felsefesinin etkisinde kalan İslâm filozoflarını eserin beşinci bölümünde (s. 216-262) bulmaktayız. Bu bölümde ilkin Arap filozofu Kindî'ye ve öğrencilerine yer verilmiştir. Farabî, Ebu'l-Hasan al-Amirî, İbn Sina, İbni Miskeveyh, Ebu'l-Berekat al-Bağdadî ve Gazzalî ayrı ayrı incelenmiştir. Hemen dikkati çekmek isteriz ki yazarlar İbni Miskeveyh adını İbn Maskukiyeh şeklinde yazmışlardır.

Altıncı bölüm (s. 262-284) tasavvuf ve mutasavvıflardan söz etmektedir. Özellikle Ebû Yezid Bestamî, Cüneyd al-Bağdadî, Hakîm Tirmizî, Hallaç Mansur ve Ahmed al-Gazzalî bu bu bölümün başlıca konularıdır.

Suhreverdi ve İşrak Felsefesi yedinci bölümde (s. 284-305) inceleme konusu yapılmıştır.

Sekizinci bölüm (s. 305-348) Endülüs filozoflarına ayrılmıştır. İbni Bacce, İbni Hazm, İbni Tufeyl ve İbni Rüşd bu bölümde incelenen filozoflar arasındadır.

(s. 348-364) arasında çok kıymetli eserleri içine alan bibliyografya listesi bulunmaktadır.

Eserin indeksi (s. 364-380) arasında yer almıştır.

Konularını böylece özetlediğimiz *Histoire de la Philosophie Islamique*, İslâm düşüncesi tarihi için faydalı bir eser mahiyeti taşımaktadır. Bununla beraber sayın Henri Corbin ve arkadaşlarının yaptıkları bazı yanlışlara da sık sık rastlanmaktadır.

Herşeyden önce eser İslâm Felsefesi Tarihi adını taşıdığı halde Kitab'ın yarısı İmamlık davasına, Şii'lik sorunlarına ve mezhep çekişmelerine ayrılmıştır.

Yazarlar İsmailiye veyahut Batıniye'den söz ederken bu mezhebin çıkışında çok önemli rol oynayan Meymun b. Deysan ve Abdullah b. Meymun al-Kaddah'dan hiç bahsetmemişlerdir. Bilindiği üzere bu iki şahıs müslümanlardan öç almak amacıyla gizli bir mezhep kurmağı tasarlamışlardı. İran asıllı olan bu kimseler görüşlerini yayabilmek için Hz. Ali evlâtları sevgisini kötüye kullanmak istemişlerdi. Eserde bu özellikler üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Bu, daha çok İranlılara ait kaynakların etkisinden doğmuş olsa gerektir.

Eserde bir çok tarih hatalarına rastlamak da mümkündür. Meselâ s. 116 da İbni Sina'nın ölümü H. 423 olarak gösterilmiştir. Gazzali'nin ölümü s. 173 de 1011 olarak kaydedilmiş ise de s. 253 de bu rakam M, 1111 olmuştur. Onun gerçek ölüm tarihi de budur. Fakat bu defa da s. 253 de Gazzali'nin ölüm tarihi H. 501 yılı olarak gösterilmiştir. Halbuki bu düşünürün gerçek ölüm tarihi H.505/ M.1111 yılıdır. Belki akla bu bir basım hatası olarak gelebilir. Fakat yazarlar Gazzali'nin 52 yaşında öldüğünü (s. 253) söylemekle daha feci bir hataya düşmüşlerdir. Yine aynı sayfada yazarların Gazzali'nin 36 yaşında kalbî bir kriz geçirdiğini söylemeleri de gerçeğe aykırıdır. Doğrusu şudur ki Gazzali 450 hicri yılında doğmuş ve 505 hicri yılında 55 yaşında ölmüştür. Hayatında iki kere mânevi kriz içinde kalmıştır. al-Munkiz Min ad-Dalal'da açıkladığına göre o birisi 20 yaşına doğru ve bir diğeri 38 yaşında olmak üzere iki defa buhran geçirmiştir.

Sayın yazarların İhvan as-Safa hakkında verdikleri bilgilerde de yanlışlar vardır. Safahî kardeşler Şii veya Fatimî propagandacıları olarak gösterilmek istenmiştir. Bazan da imalı bir surette Safahî kardeşler Batını teşkilatına mensup olarak sunulmuştur. Gerçi gerek Batını'lerin ve gerekse İhvan as-Safa'nın gizli usullerle çalıştıkları şüphesizdir. İhvan as-Safa'nın Batını'lerden çok faydalandıkları da gerçektir. Fakat şurasını unutmamak gerekir ki, İhvan as-Safa her mezhepten, her dinden ve her felsefi okuldan faydalanmıştır. Onların amaçları felsefeli bir din meydana getirmektir. İhvan as-Safa'nın, Batını'ler gibi kuvvetli orduları, sağlam kaleleri ve cana kıyan fedailerini yoktu. Yazarların da itiraf etmek lüzumunu duydukları gibi onlar felsefe ile dini uzlaştırmak istiyorlardı. Hem İhvan as-Safa daima kültürlü kimselere hitap etmiştir. Batını'ler ise kültürsüzleri avlamağa çalışmışlardır. İhvan as-Safa hiç bir mezhep ve hiç bir imam için taassup göstermemiştir. Batını'ler ise kendi imamalarına ve mezheplerine olan taassupları için savaşlar yapmaktan bile çekinmemişlerdir. Bu sebeple amaç bakımından Batını'lerle İhvan as-Safa'nın ayrıldıklarını kaydetmek gerekir.

Bilindiği üzere İhvan as-Safa kurucularından şu beş kişinin adı bize kadar ulaşmıştır. Ebû Süleyman Muhammed b.Ma'ser al-Busti (al-Mukaddesi), Ebu'l-Hasan Ali b.Harun az-Zancanî, Ebû Ahmed al-Mihracanî, al-Avfi ve Zeyd b. Rifa. Sayın Henri Corbin ve arkadaşları bu beş kişinin isimlerini de (s. 190) birbirine karıştırmışlardır. Ebû Süleyman Bustî ile bu zatın başka bir lâkabı olan Mukaddesi'yi ayrı ayrı kimseler zannetmişlerdir. Ayrıca Zeyd b. Rifa'yı da İhvan as-Safa mensupları arasında zikretmeği unutmuşlardır.

Eş'ari'den bahsederken onun ölüm tarihi olarak H. 324 yılı gösterilmiştir. Gerçi bu tarih bazı kaynaklarda mevcuttur. Fakat Eş'ari'nin H. 330 yılında öldüğünü söyleyenler de çoktur. Sayın yazarlar hiç olmazsa bir not koyup bu hususa işaret etmeli idiler.

Yazarların tarihler üzerinde yaptıkları hatalara dair bazı örnekler daha verelim: Kindî'nin 252 hicri yılında öldüğü aşağı yukarı kesinleşmiştir. Halbuki Histoire de la Philosophie Islamique s. 218 de bu tarih H. 260 olarak gösterilmiştir. Şehrestanî'nin ölüm tarihi s. 247 ve 260 da yanlış olarak H. 547 diye gösterilmiştir. s. 173 de ise çok şükür bu rakam doğru olarak 548

diye kaydedilmiştir. Cüneyd al-Bağdadi'nin ölüm tarihi H. 298 yılı olduğu halde yazarlar tarafından (s. 271 de) H. 297 yılı olarak kaydedilmiştir.

İsimler üzerinde de yazarların hatalar yaptıkları görülmektedir. Meselâ Farabi'nin dedeleri arasında bulunan Uzluk'un adı (s. 222) Uzalag olarak yazılmıştır. Keza s. 254'de bir sıfat tamlaması şeklinde yazılması gereken Gazzali'nin ar-Risalet al-Ledunniyye adlı eseri Risalet al-Ladoniya şeklinde yazılmıştır. Görülüyor ki Risale'nin harf-i tarifi ve Leduniyye'nin bir (n) harfi eksik bırakılmıştır.

Yazarlar tasavvuftan bahsederken suf kelimesinin Yunancadan gelebileceği ihtimali üzerinde daha çok durmuşlardır. Halbuki eserde zikrettikleri gibi Birûnî bu tezi savunmakta tek kaynaktır. Tasavvuf'un arapça suf'dan geldiği artık ilim çevrelerinde kabul edilmiş bulunmaktadır.

Yazarlar indeksi hazırlarken de yanlışlar yapmışlardır. Meselâ Şhrestani'nin adı yazarların zikrettiği 155, 174 ve 182'nci sayfalarda mevcut değildir.

Bütün bunlara rağmen Histoire de la Philosophie İslamique adlı eserin İslâm düşüncesi ve İslâm felsefesi üzerinde araştırma yapan kimseler için faydalı olacağı inancındayız.

Doç. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU

A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Edited and Introduced by M. M. Sharif, Cild I., Wiesbaden 1963.

Pakistan Eğitim Bakanlığının direktifi ile kurulan sekiz kişilik bir komitenin 1959 yılında başlayan çalışmaları ile girişilen "Bütün detayları ile bir İslâm Felsefesi hazırlama" işi gerçekleşmiş ve ismini verdiğimiz eserin birinci cildi 1963 sonlarında basılmıştır. Lahore'daki İslâmî Kültür Enstitüsü Müdürü M. M. Sharif'in editörlüğünü yaptığı ilk cild üç kitap, otuz dokuz fasıl ve 787 sahifeden mürekkeptir. M. M. Sharif "Giriş"te kültür ve medeniyet mefhumları ile bunların yükselme, duraklama ve gerilemeleri konularını birçok filozof ve düşünürün görüşlerini de zikrederek incelemekte ve sonunda elimizdeki eserin bütünüyle bir planını sunmaktadır. Gayelerinin bütünü ile bir İslâm kültür tarihi değil, İslâm düşüncesinin sadece bir cephesi olan İslâm Felsefesi olduğunu belirtmektedir (s.12).

Birinci Kitap'ta "İslâm Öncesi Felsefi Tefekkür" genel başlığı altında, "İslâm Öncesi Hind Tefekkürü" (C. A. Q adir), "İslâm Öncesi Çin Tefekkürü" (Howard F. Didsbury), "İslâm Öncesi İran Tefekkürü" (Alessandro Bausani), "Grek Tefekkürü" (M. M. Sharif), "İskenderiye-Süryânî Tefekkürü" (C. A. Q adir) ve "İslâm Öncesi Arap Tefekkürü" (Shaikh İnayattullah) konuları incelenmekte, her bölümden sonra bibliyografya verilmektedir.

İkinci Kitap'ta "İslâm'ın Zuhuru, Kur'an'ın Temel Öğretileri" başlığı altında sırasıyla M. M. Sharif, B. A. Dar ve Abul Ala Maudodî tarafından Kur'an-ı Kerim'deki "Felsefi", "Ah-lâkî", "İktisadî ve Siyasî" öğretiler incelenmektedir.

İlk iki kitapta incelenen konularla, İslâm Felsefesinin kaynağının sadece Müslümanlığın doğduğu ve gelişip yayıldığı bölgelerdeki önceki kültür ve tefekkür sistemlerinin değil aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'i kaynak olarak benimsediği gösterilmiştir.

Üçüncü Kitap "İlk Yüzyıllar" başlığını taşımakta ve bu deyim "Hicrî birinci/Milâdî yedinci yüzyıldan Bağdad'ın Moğollar tarafından zabtına kadar" olan zamanı içine almaktadır. Beş bölüm halinde şu konular ele alınmaktadır:

Birinci Bölüm: Kelâmî Felsefe Hareketi.

Mu'tezile (Mir Valiuddin), Eş'ariye (M. Abdul Hye). Tahâviye (A. K. M. Ayyub Ali), Maturidiye (A. K. M. Ayyub Ali), Zâhiriye (Omar A. Farrukh), İhvan as-Safâ (Omar A. Farrukh).

İkinci Bölüm: Sûfiler.

İlk Sûfiler-Doktrin (M. Hamiduddin), Al-Hallac'dan önce Sûfiler (B. A. Dar). Al-Hallac (Louis Ma signon), Abdulkadir Cîlânî ve Şihâbeddîn Sühreverdî (B. A. Dar), Şihâbeddîn Sühreverdî el-Maktûl (Seyyed Hossein Nasr), İbnî Arabî (A. E. Afifi).

Üçüncü Bölüm: Filozoflar.

Al-Kindî (Ahmed Fuad el-İhvânî), Muhammed b. Zekeriya er-Râzî (Abdurrahman Bedevî), Al-Farabî (İbrahim Madkour), Miskaveyh (Abdurrahman Bedevî), İbnî Sina (Fazlur Rahman), İbnî Bâce (Muhammed Sagîr Hasen el-Ma'sûmî), İbn Tufeyl (Bakhtyar Husain Siddikî) İbnî Rüşd (Ahmed Fuad el-İhvânî), Nasîreddin Tûsî (B. H. Siddikî).

Dördüncü Bölüm: Orta Yolcular.

Gazzâli-Metafizik (M. Saeed Sheikh), Gazzâli-Tasavvuf (M. S. Sheikh), Gazzâli-Ahlâk (Abdul Khaliq), Fahreddin Râzî (H. Nasr).

Beşinci Bölüm: Siyasî Düşünürler.

İslâmiyetin İlk Devirlerinde Siyasî Düşünce (Abul Ala Maudodi), Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf (A. A. Maudodi), Farabî (Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî), Mâverîdî (Muhammed Qamaruddin Khan), Şî'ilerin Siyasî Nazariyesi (Abid Ali Abid), Nizamülmülk Tûsî (Rukneddin Hassan), Gazzâli (Leonard Binder).

Yukarıda sadece genel başlıkları ile muhtevasını belirttiğimiz eserin bu birinci cildi 787 sahife tutmaktadır. Tamamının sekiz kitap tutacağı ve birinci cildde sadece ilk üç kitabın yayınlandığı düşünülecek olursa eser tamamlandığı sırada, editörünün ifade ettiği gibi yalnız İngilizce'de değil bütün dünyada bu sahada mevcut büyük bir boşluğu dolduracaktır. Eserin plânı o kadar iyi hazırlanmış ve yazılacak "madde"ler öyle ayarlanmıştır ki, yazarlar ayrı ayrı kişiler oldukları halde eser insicamlı bir manzara arz etmektedir.

Her konunun sonunda o konu ile ilgili bibliyografya verilmektedir. Bibliyografya'nın incelenmesinden daima ana kaynaklara gidildiği, ikinci elden veya dereceden kitaplara itibar edilmediği görülmektedir. Bu hususa en güzel misali 259-274. üncü sayfeler arasında yer alan "Maturidilik" bölümünde bulmaktayız. Bilindiği gibi Ebû Mansûr el-Maturidî'nin belli başlı iki eseri Kitâbu't-Tevhid ile Kitâbu Te'vilati'l-Kur'ân veya Te'vilâti Ehlî's-Sunne, hâlen neşredilmemiş olarak durmaktadır. İkincisinin gerek İstanbul gerek diğer ilim merkezlerindeki kütüphanelerde müteaddit nüshası bulunmakla beraber birinci kitabın tek nüshası Cambridge kütüphanesinde mevcuttur. Böyle olduğu halde, bugüne kadar Ebû Mansûr el-Maturidî hakkında yazılan bütün eser ve makalelerde bu iki kitabın ismine rastlanmaz. "Maturidilik" bölümünün yazarı A. Ali bu sahada istisna teşkil ederek güzel bir örnek vermiş. "Maturidî'nin Hayatı ve Eserleri" "Metodu", "Mu'tezileyi Tenkidi", "Maturidî'nin Sistemi" adı altında incelemiştir. Eserin tamamlanması ilim edebiyatı için büyük kazanç olacaktır.

Doç. Dr. Yaşar KUTLUAY

Konfüçyüs, Feylesof ve Din Kurucu, Derleyen: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1964, Yükselen matbaası, 339 sayfa.

Bu eser, Prof. Fong Yeou-Lan'ın, *Precis d'Histoire de la Philosophie Chinoise*; Prof. W. Eberhard'ın, *Histoire de Chine*; Liu Wu-Chi'nin, *La Philosophie de Konfucius*; Pierre Do-Dinh'in, *Konfuzius in Selbszeugnissen und Bilddokumenten*; Richard Wilhelm'in, *Kungfutse. Gespräche. Lun Yü*; Richard Wilhelm'in, *Kungfutse. Schulgespräche Gia=Yü*; gene, Richard Wilhelm'in, *Das Buch der Sitte, Li Gi*, ve Prof. W. E. Soothil'in, *Les Trois Religions de la Chine* adlı eserlerinden derlenerek vücuda getirilmiştir.

Eserin ilk sayfasındaki Çinle ilgili bir haritayı müteakip (Önsöz Sf. 5-7) gelmekte ve Hayrullah Örs, bu derlemedeki parçaları çeşitli çevirilerle karşılaştırdığını, bilhassa Lun Yü'den çevirilenler arasında farklar olduğunu, bunlardan "en akla yakın olanı seçmekten başka çare bulama"dığı söylemektedir. Önsözü takiben (Çinin En Eski Tarihine Bir Bakış) (Sf. 9-43) gelmektedir. (Çinin Eski Tarihi Üzerine Elimizdeki Belgeler) ve muhtelif sülâleler ve Çindeki ilk inançlar ele alınmaktadır. Sayı konulmasının faydalı olacağı ve II. bölümü teşkil eden (Konfüçyüs) (Sf. 45-120) ta, Konfüçyüs'un (M. Ö. 27 Ağustos 551 - 479) kimliği, doğuşu ve hayat hikâyesi etraflı olarak anlatılmaktadır. Bu çevirinin edebî niteliğine bir örneği aşağıdaki cümle ve mısralar gösterir, sanıyoruz". M. Ö. 479 yılında Kung, bir sabah erkenden kalkmıştı. Kapının önünde bir aşağı bir yukarı dolaşıyor, arkasından bir değneği sürüklüyor ve şu şarkıyı söylüyordu:

Yıkıldı Taişan;

Koca ağacı devirdiler;

Bilge de geçip gidiyor, bir kuru yaprak gibi!" (Sf. 96).

Geleneklere bağlı olan (Sf. 99) Konfüçyüs'ün (İnsanlık Ülküsü "Jen (tam insanlık; biz bunu adamlık diye çeviriyoruz), *İ* (doğruluk, sadıklık), *Li* (Töre), *Ce* (Zekâ, akıl), *Hsin* (güvenilir olmak, verilen sözü tutmak)." (Sf. 105) tir. "Dsi Gung sordu:" İnsanın bütün hayatı boyunca uyabileceği bir söz var mıdır? . . . Üstad dedi ki: "*Başkalarını sevmek, kendin için istemediğin şeyi başkalarına yapma*" (Lun Yü, 15, 23) Konfüçyüs'ün İnsan Sevgisi ve İnsanı tanımağa ve devlet idaresi için tam adamları seçme işine verdiği önem karşısında, ihmal, kayıtsızlık ve lâubalilik kötü görülmekte, "vakar, âlicanaphk, doğruluk, çalışkanlık ve iyilik" le insanların kullanılabileceği (Sf. 106) belirtilmektedir.

Haksızlığa iyilikle karşılık verme yerine, haksızlığa doğrulukla karşılık vermeği ve iyiliğe karşı iyilikle davranmağı öğütler. (Sf. 108)

Konfüçyüs'e göre "Gerçek Orta", "Ölçüsüz olmayış, taraf tutmayıştır". Onda "Orta fikri (Gerçek Orta) ruhun doğruluk ve adalete dayanan, ölçülü ve ahenkli bir durumudur." (Sf. 113)

Konfüçyüs'ün ölümünden sonraki varlığın ne olduğu sorusuna karşılığı: "Siz hayatın ne olduğunu bilmiyorsunuz; ölümün ne olduğunu nasıl bileceksiniz?" dir. (Sf. 118)

Dsi Lu'nun, Konfüçyüs'e "tanrılara ve ruhlara nasıl hizmet edilebileceği sorusuna verdiği karşılık şöyle olmaktadır:" "Daha insanlara hizmet edemezken tanrılara nasıl hizmet edilebilir?"

Konfüçyüs, tanrıları saymayı, ama onlardan uzak durmayı ve "ibâdet işi"ni "Göğün Oğlu'na ya da onun vekiline" bırakıyor. Konfüçyüs, tanrılara saygıyla kurban sunmayı öğütler ve "Kim Göğe karşı günah işlediyse, onun yakarabileceği kimsesi yoktur." ve "kendisi için:" "Ben çok dua ettim" der. (Sf. 118)

Konfüçyüs zamanında "inanılan tanrılar ve ruhların sayısı inanılmayacak kadar büyüktür. Evi koruyan tanrılar, toprağın, yolların, dağların, nehirlerin v. b. g. tanrıları ve hepsinin üstünde de dedelerin ruhları" vardı. (Sf. 118) . . Şang-Ti, bütün tanrıların, hattâ Göğün bile efendisi idi. Kung'un da başka türlü düşündüğü tahmin edilemez. Ama o, Şang-ti, yani en üstün tanrı yerine daima *Tien*, yani *Gök* deyimini kullanmıştı. Önceden de söylemiş olduğumuz gibi, Kung bir din kurucusu, ya da reformacı değildi. Onun amacı doğrudan doğruya *toplumun düzeni, ahlâkı ve mutlu yaşaması idi*. Bu bölümü onun şu sözleriyle bitirelim:" "Eğer hakikat ortaya çıkacaksa bu, *Göğün* arzudur; yok, eğer hakikat kaybolacaksa, bu da *Göğün* arzudur." (L. Y. 14, 38) (Sf. 119)

Eserin Üçüncü Bölümü (Lun-Yü) (Konfüçyüs'ün Konuşmaları) (Sf. 121-263), Doç. Dr. Muhaddere Özerdim, tarafından 1963 yılında yayımlanmış (Konfüçyüs, Konuşmalar (Lun-Yü) kitabının ayrı bir çevirmesidir. Bu çeviriyle, Hayrullah Örs'ün çevirisi arasında bazı anlam farkları varsa da, iki çevirmenin yeni basımlarında taraflarca karşılaştırma yapılması ve doğru anlamının belirlenmesi elbette faydalı olacaktır. Hayrullah Örs, Lun Yü (Konfüçyüs'ün Konuşmaları)'nı "*Gök'ün iradesini tanımayan, üstün insan olamaz. Kim seçkinliğin yolunu erkânını bilmezse o sağlam olamaz. Kim söz bilmezse, O, insanları tanıyamaz*" sözleriyle sonuçlandırıyor.

(Konfüçyüs) kitabının Dördüncü Bölümü (Gia-Yü (Okul Konuşmaları) ve Li-Gi (Törelere Kitabı) (Seçmeler)'dir. (Sf. 265-322) Kung-Futse, burada "Dünya da beş ağır suç vardır, haydutluk ve hırsızlık bunların içinde değildir. Birincisi âsi tabiatlılıkla birlikte gözü peklik. İkinci İkincisi aşağı (alçak) bir yaşayışla birlikte inatçılık. Üçüncüsü, yalancılıkla birlikte çenesi kuvvetli oluş. Dördüncüsü herkesin ayıbını aklında tutmakla birlikte, çok tanıdıkları olmak. Beşincisi de haksızlığa yönelimle birlikte bunu süslemek isteği." (Sf. 272) Böylece *Konfüçyüs, şarlatan, hizipçi ve yalancı politikacılığı, ikiyüzlülükle, zulümle yürütenleri, "insanlar arasında en büyük câni" olarak görüyor.* (Sf. 272)

Konfüçyüs, kanunlar ve uygulanması hakkında şu düşünceleri ileri sürüyor: "Eğer kanunlar yolunda değilse, ceza vermiye kalkılmaz. Neden mi bu? Eğer baştakiler öğretilmedilse suç halkın değildir. Eğer emirler gevşek, cezalar keskinse bu haydutlara yakışır bir şeydir. Eğer zamansız vergi alırsa, bu acımazlıktır. Öğretmiye çalışmadan hemen kusursuzluk istemek zâlimliktir. Ancak bu üç hatadan kaçınmış-olan bir devlet ceza kanununu uygulayabilir: Ceza adalete uygun olmalıdır, öldürmek adalete uygun olmalıdır. Yüreğinin istediğini uygulama sakın," Eğer "Örneği yok bunun" dersen, o zaman, ceza verecek yerde, öğret! (Sf. 274) Konfüçyüs'ün "Uygun insanların nasıl seçilebileceği" ne verdiği karşılık şöyle oluyor: "Herkes yapabileceği iş verilmeli. Hazır cevapları almamalı, başkalarının sözünü kesenleri almamalı, çok söyleyenleri almamalı. Hazır cevaplar aç gözlüdür, söz kesenler terbiyesizdir, gevezeler içten pazarlıktır." (Sf. 276) Böylece Konfüçyüs, "*Bir memurda herşeyden daha önemli olan taraf onun güvenilir olmasıdır, bilgisine ve yeteneklerine ondan sonra bakılır. Güvenilir olmayıp da birçok yetenekleri olan, yırtıcı bir kurda tenzer, böylesine yaklaşmamalıdır.*" diyor. (Sf. 276) Aristokratik bir anlayışı olan (Sf. 277, 279) Konfüçyüs, "Seçkin" in "başkasına iyilikte yardım etmesini" "kötülükte yardım etme" mesi gerektiğini belirtiyor. "*Herkesin Mutluluğu kendi elindedir!*" inancında olan Konfüçyüs'ün görüşü dikkati çekicidir: "Duka Ti Üstad Kung'a dedi ki:" Bir devletin var olması ya da batması, mutluluk ya da felâket, her halde Gök'ün yazgısına bağlıdır ve insanların elinde değildir". Üstad Kung karşılık verdi: "*Var olmak ve batmak, mutluluk ve felâket hep insanın suçundan ileri gelir. Gökteki işaretler ve yerdeki âlâmetler buna bir şey katamazlar*".

(Sf. 278) "Gök'ün işaretleri ve yerdeki alâmetler hükümdarı uyarmak içindir. Rüyalar ve mücizeler memurları uyarmak içindir. İşâretler ve âlâmetler iyi bir hükûmetten kuvvetli değildirler, hayaller ve rüyalar iyi bir tutumdan daha kuvvetli değildirler. Kim bunu anlayabilirse o, düzenin en üstün basamağına erişebilir. Yalnız bilge bir hükümdar buna erişebilir." (Sf. 279)

Ana babaya saygı ve bakıma çok önem veren Konfüçyüs, bu konu üzerinde bilhassa duruyor:

*"Ağaç kımıldamadan kalmak isterdi, ah,
Bıraktı mı rüzgârın esişi?
Oğul babasına bakmak isterdi, ah,
Beklemedi ki babası!
Yıllar geçer, geri dönmez ki,
Hangi ana baba ölmez ki?"*

Şimdi artık ben gitmek istiyorum, "böylece Konfüçyüs, anne babalarını bırakan öğrencileri uyarıp, onları evlerine döndürüyor." (Sf. 287)

"Eğitimin Değeri" (Sf. 287) üzerinde duruyor ve "Ölümden Sonra Hayat üzerine" (Sf. 291) eğilerek, bu husustaki inancının temellerini ortaya koyuyor: "Ölümler olanı biteni bilirler mi, yoksa bilmezler mi?" Üstad dedi ki: "Ölümler olan biteni bilirler desem, korkarım ki saygılı oğullar ve itaatli torunlar canlıların hesaplarını boşa çıkarırlar. Eğer olan biteni bilmezler desem, o zaman da yoldan çıkmış oğulların atalarını analarını gömmeden bırakacaklarından korkulur. Senin, ölümlerin bilinçleri olup olmadığını anlamak isteğin, şimdilik acelesi olan bir şey değildir. Sonradan bunu kendin öğrenirsin." (Sf. 291).

Konfüçyüs seçkinin, birşeyi öğrenemediği için, öğrenmişse onu benimseyemediği için, benimsemişse, onu uygulayamadığı için üç türlü tasası olduğunu, beş çeşit işten dolayı da utanması gerekeceğini söylüyor. Bunlar, uygun fikri olup ta bunun doğru ifadesini bulamadığı, sözle ifadeyi bulup da buna göre davranmadığı için, bir şeyi elde edipte sonra onu kaybetmekten, top-rağı olup da ona göre halkı olmamasından, gücü kendisinininkine denk olan hasmının başarı bakımından kendisini geçmesinden ileri geliyor. (Sf. 303, 304)

Konfüçyüs, hayatın 6 temeli olduğunu bu temeller sağlamsa o insanın seçkin olacağını belirtiyor. Bunlar, ödevin temeli, ata ana saygısı, töre'nin temeli yas duygusu, savaşta disiplinli olma ve temeli cesaret, devlet yönetiminde gerekli olan düzenin temeli tarım, tahta geçişte gerekli olan sağlam geleneklerin temeli miras sırası, malların üretiminde gerekli olan tam zamanın temeli çalışkanlıktır. "İnsan soyuna sopuna karşı sevgi beslemezse, başkalarıyla münasebet kurulamaz. Başlanan bir işi tamamlama becerilemezse, büyük bir işe girilemez. Sözlerde sadece duyulmuş olan şeyler tekrarlanırsa, çok konuşmaya kalkmamalıdır. Yakınlarını sükûna kavuşturmada, uzaktakileri kazanmaya kalkamaz. Onun için seçkinlerin yolu, temellere dönmek ve en yakın olan şeylere özenmektir." (Sf. 308, 309)

(Töre Kitabından (Li Gi) de eğitimin öneminden ve ölçülü orta yolun faydalarından bahsedilen Konfüçyüs: "En Yüce olan, ölçü ve ortadır, ama orada uzun zaman kalabilen insan azdır." (Sf. 315) diyor.

"Atmaca göğşe uçar.

Bahksa dibe dalar. "Bununla "Yolcu bütün yükseklik ve derinliklerinde araştırmak gerekir" denilmektedir. (Sf. 318)

“Eğitimin Devlet ve Toplumdaki Yeri”ne işaret ediliyor: “Yeşim taşı yontulmazsa ondan kap yapılamaz; eğer insan eğitilmezse o zaman yolu bilmez... daima eğitim ve öğretim...” (Sf. 320) “Öğretmek, öğrenmenin yarısıdır.” (Sf. 320)

Konfüçyüs adlı kitabın son (5. bölümü (Çin’de Dinsel Hayat)’tır. (Sf. 323-337) Bu bölümde (Dini Törenler ve Din) in XX. yüzyıldaki-komünist yönetimden önce imparatorluk çağı durumu incelenmiştir.

Dinin en önemli törenin de, imparator’un Şang-ti’ye (Gök’ün Efendisi) kurban sunması olayına değinilerek yalnız imparatorun “dünyanın, baş papazı, Gök’ün Oğlu” olduğu üzerinde durulmakta, hayvan kesilme ve yakılmalar anlatılmakta, “Göğe Tapış”ın gece yarısı olduğu belirtilmektedir. (Sf. 326, 327) “İmparator yalnız Şang-ti’ye ve kendi dedeleri”ne “Ti” lere tapıyor, ikinci derecedeki tanrılara, -kendisi de yarı tanrı sayıldığından- tapmıyordu. “Sungularını da yalnız göğe ve dedelerine yapardı. Sungular yiyecek, ipek kumaş parçaları ve yeşim taşı idi.” “. . . dedelerine bir kumaş parçası sunarsa Şang-ti’ye onikisini sunardı. Kurbanlar kursesiz ve lekesiz, tek renkli boğalardı. Törende dualar okunurken imparator ve törende bulunanlar diz üstü dururlardı. Dualar bitince imparator belirli bir sayıda secde ederdi. Sonra kumaşlar ve öteki sungular, içi kor dolu ocaklara atılarak yakılırdı. Törenin büyük bir kısmında tapınağın etrafında çalgılar çalınır, pandomima ve danslar yapılırdı. Sabah olunca imparator Şang-ti’ye şu söylevi okurdu: “Her şeyin başlangıcında, karanlık ve şekilsiz, büyük bir kaos vardı. Beş unsurun belirmesi daha başlamamıştı, güneşle ay daha parlamıyorlardı, bu kaosun içinde ne şekil, ne de renk vardı. İşte o zaman sen, ey yüce hükümdar, kaba ile inceyi (madde ile ruh) ayırarak gücünü gösterdin. Gökü yarattın. Yeri yarattın. İnsanı yarattın, bütün varlıklar senden varlık ve güç aldılar”. Bundan sonra Yer sunağına gidilir ve orada da gene imparator ibâdet ederdi.

Her vilâyette böyle resmî kurban törenleri yapılırdı. Mandarenlerin görevlerinin başında bu törenler gelirdi. (Sf. 328, 329) Çin’de büyük mevkideki adamlar için tapınaklar yapılması ve bu adamların tanrılar arasına katılması geleneği mevcuttur. Nitekim “Konfüçyüs’de M. Ö. 57. yıl” da imparator’un fermanıyle tanrılar arasına katılıyor. (Sf. 332, 333)

Çin’de üç dinin bulunduğu-Konfüçyüs, Taoizm ve buddizm’in resmen tanındığı (Sf. 334) anlatılmakta, ve Çin’de komünist yönetiminden daha önceki yıllarda, bu dinlerin mevkiine dair bilgi sunulmaktadır. “Bunlardan Konfüçyüsçülük -Kung’un tasarladığına göre- insanların dinsel ödevlerini dedelere ibâdet ve törelere uygun dürüst bir hayatla, etrafında sayısız yardımcıları bulunan Gök’ü memnun etmekte buluyordu. Taoizm, kendi tarafından olanlara bu hayatta iç dinginliği ve dirliğini en başta ödev olarak salık vermektedir, bununla ve bir yandan dürüst ve ahlâklî bir hayat, öte yandan animizm, sihirbazlık ve ölümsüzler arasına yüceltilmiş büyük adamlara tapmanın bir karışımı olan sapık inançları uygulamakla ölümsüzlüğün kazanılabileceğini söylemektedir. Buddizm ise müminlerine, Buddha ve Buddisava’nın adını tekrarlamak, imsâklî yaşamak, hacca gitmek, başkalarına karşı yüksek kalbli davranmak ve üstün ahlâklî olmakla bu dünyadan kurtulup Nirvana’ya kavuşacaklarını söylemektedir.

Ama Çin’de bu üç din birbirinden ayrılamaz, her üçü de Çinli’nin ruhuna işlemiştir ve âdeta bir öğretinin dalları olarak sayılabilirler. Zâten bu yüzdendir ki Çin’de din kavgaları da olmamıştır.

Semavî dinlerde gördüğümüz gibi, cami, kilise, ya da sinagoga benzer, insanların birlikte ibâdet edecekleri yerler ve böyle ibâdet şekilleri yoktur.

Ticaret veya sanatla ilgili tanrılar, toprak (Sf. 334) ve ürünlerin tanrıları, zenginlik tanrısı ve onunla ilgili sunaklar (Sf. 335, 336) hastalık için, ilâçlar için, çocuk muradı için, tanrılardan, taoist tapınağındaki tanrıdan veya budist tanrılarından yardım istenir ve adaklar ada-

nr, mum ve tütsüler yakılır ve birçok defa eğilerek selâm verilir, tanrılara yiyecekler sunulur. (Sf. 336)

“Din onlarda siyasete, ahlâka, yaşayışın her alanına girmiştir. Bütün sayısız tanrıların üstünde tek bir tanrı fikrine, Gök’ün efendisi Şang-ti’ye inançları, onların daha ilkçağda tek tanrıçılığa erişmiş olduklarını gösterir. Ama Çin’e sonradan yerleşen taoizm ve buddizm çok kötü bir rol oynamış ve dini, bir sapık inançlar yığını kılığına sokmuştur. Buddizmin Çin’e girişinden önce hemen hemen hiç bulunmayan putlar ondan sonra alabildiğine çoğalmıştır.” (Sf. 337)

Konfüçyüs hakkında etraflı bilgi bulunan, bu eser Dinler Tarihi ve Kültür hayatımız bakımından önemli bir kazanç olmuştur demektedir haksız olmadığımızı sanıyoruz.

Dr. Hikmet TANYU

TUNUSTAKİ MANASTIR ŞEHİRİ MEZAR KİTABELERİ

Tunus'un tarihi eserler müfettişi Süleyman Mustafa Zebis'in, Tunus Arkeoloji ve Sanat Enstitüsü neşriyatı arasında, Tunus Kitabeleri Külliyyatı serisinin ikinci kısmı olarak, Manastır Kitabeleri (Nakā'ışu'l-Manastır-Inscriptions de Monastir) adlı eser, cidden mühim ve değerli bir tedkik mahsulüdür¹.

Tunus Cumhuriyeti Habîb Burgiba'ya ithaf edilen bu eserin ilk dört sahifesinde, Tunus'un tanınmış ilim ve sanat adamlarından ve yukarıda zikri geçen Enstitünün reisi Abdülvahhab Paşa'nın bir önsözü (Préface) bulunmaktadır. Sonraki iki sahife (s. 5-6) müellifin mukaddimesine âid olup, bunu da Manastır şehrinin bir tarihçesi takib etmektedir (s. 7-14). Transkripsiyon sistemine ayrılan bir fasıldan (s. 15) sonra müellif, eserin tedkikini kolaylaştırmak gayesiyle, kitabelerin formüllerini ayrı bir babda (17-25) okuyuculara sunmuştur. Bundan sonra asıl mevzu geçilerek mezar kitabelerinin (Inscriptions funéraires) arabça metinleri ile fransızca tercemeleri ve mezar taşlarının tavsifi yapılmaktadır (s. 27-101). Buna ilâveten eserin basımı esnasında yeniden ortaya çıkan mezar taşlarının kitabeleri kaydedilmiştir (s. 101-111). Böylece tedkik edilen kitabelerin sayısı 152'yi bulmaktadır. Eserin sonunda şahıs isimleri endeksi (s. 113-128) ile lâkablar, ünvanlar ve meslek isimlerine aid endeks (s. 129-130) ve mündericat babı yer almaktadır. Nihayet Manastır kitabelerini ihtiva eden 30 fotoğraf ile eser sona ermektedir (s. 152).

Evvela şuna işaret edelim ki Abdülvahhab Paşa önsözde pek faydalı malûmat vermekte, hususiyle Manastır tabirinin iştikakı üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Bilindiği üzere Bizanslıların, kale biçiminde, muhkem manastırları vardı. 8. asırda Arabların muhkem tekkelerine Suriye ve Filistin'de "manastır" tabiri veriliyordu. Bu tabir oradan "İfrîkiya"ya geçip kullanılmaya başlanmıştır. Eski "Ruspina" mahallinde hiç bir zaman hıristiyan manastırları bulunmamıştı ve dolayısıyla de bu tabirin evvelce orada kullanılmış olması söz konusu edilemez. Ancak 9. asırda İfrîkiya'nın sahil hisarlarını "Ribât" diye isimlendirmeye başladıkları malûmdur. Bu ilk askeri ve dinî abideler ibadet ve zikir yerleri olmakla kalmıyor, aynı zamanda Arabların Bizans veya Roma-Latin donanmasına karşı bir müdafaa mercü olarak kullanılıyordu. Buralarda mücahid dervişler oturmakta idiler. Bunlar ribatın hücrelerinde oturdukları için, kendilerine "murabıtlar" (murâbitün, les marabouts) adı verilmişti. İtibarları çok yüksekti. İslâm dininden ilham alan bu dervişlerin faaliyeti ateşli ve imanlı İfrîkiya halkının nezdinde geniş bir hüsn-i kabule mazhar olmuştur. Onlar bu nurlu maneviyat ve bereket yuvaları etrafında toplanmağa ve bazan uzun mesafelerden getirilen ölümlerin na'şlarını bu ribatların himayekâr gölgesi altında defnetmeğe başlamışlardı. Bu adet o derece şüyû bulmuştu ki, en müreffeh devrinde bile Mehdiyye gibi bir şehir hususi mezarlığa sahip değildi. Zira ahali ölümlerini, deniz yoluyla, götürüp Manastır'daki Ribat'ın civarına defnediyordu. Hatta "Zîri" hanedanları bile Manastır'da kendileri için öyle bir hanedan mezarlığı tesis etmişlerdir ki, Sanhaciler prens ve prenslerinin gömüldükleri bu mezarlıkları muasır vakanüvisler hayranlıkla tavsif etmişlerdir. Tunus

1 Slimane - Mostafa Zbiss, Inscriptions de Monastir (Préface de H. H. Abdul - Wahab, président de l'Institut National d'Archéologie et Arts), Tunis 1960, pp. 1-131 + I-XXXI planches. (Secrétariat d'Etat à l'Education Nationale - Institut National d'Archéologie et Arts Tunis - Corpus des Inscriptions Arabes de Tunisie, 2ème partie).

tarihinde bilinmeyen mühim askerî ve mülkî şahısların ünvanlarını bu Manastır şehri mezar kitabeleri bize açıklamakta ve meselâ “kâ'id” ve “amîn” tabirlerinin hakiki manaları bunlar sayesinde oldukça tavazzuh etmektedir.

Tunus İfrîkiya'sındaki mezaristanların en eskisi Kayravan şehrinde. İsmi, Hz. Peygamberin sahabilerinden Ebû Zama'a el-Belawî'ye nisbetle “al-Balawiyya”dır. Burada 34 / 654 tarihinde ilk defnedilen zat, Callûla savaşında şehid düşen bu sahabidir. Bu mezarın civarında ikinci halife Hz. Ömer'in torunu olan bir kızın mezarı vardır ve bu kısma bu sebepten dolayı “Kureyş Mezarlığı” denmektedir. Yine burada Hz. Peygamberin neslinden olan “Şerifler”in mezarları vardır ki bu mahalle “Yeşil Cenah” (al-Canâhu'l-Ahđar) adı verilmiştir. Tunus şehrinde de buna benzer meşhur bir mezaristan vardır ki, ona “Salsala” (zincir) denir. Burada İmam Malik'in talebesi meşhur fakih 'Alî ibn Ziyâd'ın türbesi vardır (183 / 799). Bu gibi meşhur mezarlıklara İslâm âleminin hemen hemen bütün büyük şehirlerinde tesadüf edilmektedir (Mekke, Medine, Dimaşk, Kudüs, Kûfe, Basra, Bağdad, Kahire, Kayravan, Tunus, Fas, Kurtuba, Gırnata, Palermo v. s.). Bunların bazıları civarlarındaki mühim bir âbidenin (meselâ Dimaşk'taki al-Bâbu's-Sağır) ismini, bazıları ise, erkek veya kadın büyük ve mühim bir şahsiyetin ismini taşımaktadır (meselâ, Bağdad'ta meşhur imam Ahmed ibn Hanbel ile Harun er-Reşid'in annesi al-Hayzurân'ın defnedildikleri mezarlıklar onların isimlerini taşımaktadır). Mekke'deki “Ma'lâ” adlı mezarlık, islâmiyetten bir kaç asır evvel tesis edilip, Kureyş kabilesinin ileri gelen şahsiyetleri oraya defnedilmiştir. Yani Hz. Peygamberin ecdadı, sonra amcaları, ilk zevcesi Hz. Hatice ve diğerleri burada yatmakta ve dindar müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedirler. Keza Medine'deki meşhur “Bakî” mezarlığına Hz. Peygamberin hicretinden sonra vefat eden yakınları ile eski sahabesi, din uğrunda savaşan ilk mücahidler ve islâmiyetin ilk devrindeki diğer meşhur şahsiyetler defnedilmişlerdir.

Eserde, bu iki en eski islâm nekropolü hakkında mufassal malûmat dercedilmiştir. 15. asırda, ecdadından intikalen Kâbe muhafızlığında bulunup 838 / 1434 tarihinde vefat eden Cemalu'd-Dîn Muhammad ibn 'Alî aş-Şaybî'nin Mekkedeki al-Ma'lâ mezarlığı hakkında “aş-Şarafu'l-A'lâ fi Zikri Kûbûri'l-Ma'lâ” adlı kıymetli eserin, müellifi eliyle yazılmış nüshası halen Abdülvahhab Paşa'nın hususi kütüphanesinde bulunmaktadır. Modern epigrafi ilminin icablarına uygun bir şekilde yazılmış bu monografya mühim mezarlıkların tavsifi ile kitabelerinin tam metinlerini ihtiva etmektedir. Hatta kitabelerde rastlanan bazı hatalara da işaret etmeyi ihmal etmeyen müellif, kitabelerdeki yazı çeşidini dahi kaydetmekte, mezarlarda yatan her ölünün biyografyasını en mevsuk eserlere istinad etmek suretiyle çizmektedir. Şayed bu mezarlıkta medfun bulunan şahıs Mekke'li olmayıp vefatından sonra başka yerlerden, hatta çok uzak memleketlerden (meselâ: Hindistan, Türkistan, Yemen, Suriye, Mısır, Mağrib v.s. den) buraya getirilip defnedilmiş ise, yazar bunu da ayrıca tasrih etmektedir.

Abdülvahhab Paşa önsözünün sonunda mezarlıkların ve bilhassa mezar kitabelerinin büyük ilmî ehemmiyetine işaret ettikten sonra, Tunus'taki islâmî mezar kitabelerinin ilmî metodlarla tedkiki ihtiyacı üzerinde durmakta ve bunların etnografya, coğrafya, sanat ve muhtelif meslek erbabı bakımından büyük faydalar getireceğine inandığını belirtmekte, böylece ortaçağ Tunus hayatındaki fikir cereyanlarının aydınlatılabileceğini ümit etmektedir.

Süleyman Mustafa Zebis ise, muhtasar mukaddimesinde, Manastır şehrindeki Ribat ile Sîdî el-Mazerî mezarlığı arasında bulunan mezar taşlarının nasıl kumdan çıkarılıp kurtarıldığına dair kısaca malûmat vermekte ve bu hususta kendisine yardımda bulunanlara teşekkür borcunu da unutmamaktadır. Bundan sonra Manastır şehrindeki mezar taşlarının ehemmiyeti üzerinde durmaktadır. Bu kabirler Kayravanunkine nisbetle daha az sayıda olmakla beraber, tarihi ehemmiyetleri büyüktür. Bunlar, Hilâlîlerin istilâsından (XI. asrın ortası) sonraki devre (ki bir buçuk asır kadar sürmüştür) aid tarihi boşlukları bir hayli dolduracak mahiyettedir. Zira bu mezar

kitabelerinin büyük bir kısmı bu devirden kalmadır. Bu devrin tarihine dair malûmat ise, hemen hemen hiç mesabesindedir. Halbuki bu kitabeleri tedkik ederken, Mehdiyye ve Manastırda yaşamış unsurların çeşidlerine muttali olunmakta, Endülüslülerden başlayarak, Mısırlılar, Yemenliler, Fas ve Cezairden gelmiş Berberilerle Türklerin de buralarda oturduklarını öğrenmek mümkün olmaktadır. Meslek mevzuunda da keza bu kitabeler zengin bir liste vermektedirler (meselâ: Tüccar, muallim, tabib, hukukçu, kâdı, kâid v.s.). Bu arada şimdîye kadar bilinmeyen bazı mühim idari ve askeri şahsiyetler ortaya çıkmaktadır. Zîri hanedanlarından birisi Tamîm oğlu, yani Tamîm ibn-i Mu'izz ibn Bâdis (454-501 / 1062-1107), "Manastır Emîni" (Amînul-Manastîr), bir hayli kâidler, bir "mukaddem". Zikre değer daha bir şahsiyet var ki "Abbâsî Şerîf" ('Abbâs -ki Abbâsî halifesi al-Manşûr tarafından idam edilmiştir- ibn Hasan ibn Hasan ibn 'Alî ibn Abî Tâlib)'dir. Mukaddimesinin sonunda müellif bize bu mezar kitabelerinden başka diğer kitabelerin (mebanilere aid kitabelerin) de neşredileceğini va'detmektedir.

Yazar Manastır şehrine tahsis ettiği fasılda (La ville de Monastir) en eski devirlerden bu güne kadar, eski Ruspina yerinde kurulmuş bulunan, Manastır şehrinin tarihini bize kısaca çizmektedir. Buna göre içinde bulunan meşhur Ribat'a (Manastır'a) nisbetle şehrin ismi al-Manastîr olmuştur. Ribat adı verilmeden evvel bu âbidev binanın manastır olarak isimlendirilmesi dolayısıyla, evvelce buralarda manastır denen bir hristiyan tekkesinin mevcudiyeti zehabına kapılmaması için müellif okuyucuları ikaz etmeyi lüzumlu görmüştür. Zira Abdülvahhab Paşa'nın da dediği gibi, bu havalide esasen hiç bir zaman hristiyan manastırı bulunmamıştır. Ve böyle bir manastıra dair ne eski ne de yeni her hangi bir garb vesikasına tesadüf edilmiştir. Ribat, VIII. asrın sonlarına doğru ve muhtemelen şarktan alınan bir plân dahilinde inşa edilmiştir.

Tunus Cumhuriyetinin doğu sahilinde ve Sûs şehrinin takriben on beş mil güneyinde bulunmakta olan Manastır şehrinin eski ismi Ruspina olup, Punique ismi olan "Rous Peuna"dan alınmıştır. Bunun latince tercemesi ise "Caput Anguli"dir. İlk devirde mütevazî bir yer olan Ruspina, bilhassa Roma imparatoru Cesar'ın Afrika seferlerinden sonra Afrika, Roma imparatorluğunun bir vilâyeti olmuş, Ruspina da bu vilâyetin hududlarına girmişti. Fakat onun ilk kazandığı bu ehemmiyet, sonraları Sûs şehrine geçmiştir.

Asırlar sonra Abbâsî valilerinden Harsama ibni A'yan tarafından burada meşhur ribat'ın inşa ettirilmesinden itibaren, Manastır şehri eski ehemmiyetini tekrar kazanmıştır. Zira bu havali evvelce hristiyan Bizanslılardan zabt olunmuş, daha sonra Bizanslılar bir buçuk asır müddetle buralarını istirdad etmeğe çalışmışlardır. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için Abbâsî Halifesi Harun-Resîd en kıymetli generallerinden birisi olan Harsama'yı buralara vali tayin etmiş ve bu ünlü ribat'ın inşa ettirilmesini emretmiştir. Bu müessesenin İslâmiyette nev-zuhur oluşu, bazı din eleması tarafından bid'at telâkki edilmiş ise de, Kayravan fakihleri, umumi menfaatlere hâdimdir gerekçesiyle bunu tecviz edip inşasına mümaneatta bulunmamışlardır. 181 / 797 tarihinde inşası tamamlanmış bulunan bu ilk ribatı Tunusta daha bir çok rib'atlar takib etmiştir. Bu rib'atlar ve, dolayısıyla, Manastır şehri Tunus'un mukaddes bir yeri olmuş ve hristiyan Bizanslılara karşı açılan cihad-ı mukaddesler bu ribatlarda hazırlanmıştır. Din uğrunda savaşacak olan fedailerin bu diyardaki muhtelif ve bazan da birbirine zid unsurlardan teşekkül etmesine engel olunmamıştır.

Manastırdaki rib'atın ehemmiyeti zamanla o kadar artmıştı ki, yalnız genişletilmesine değil, aynı zamanda ona kadınlara mahsus bir rib'at ilâve edilmesine kadar gidilmiştir. Nitekim civarında iki yeni rib'atın inşası hemen hemen ilkinin ardından tahakkuk etmiş sayılabilir. Bunlardan birine bu gün "Sidi Zuib" (Sidi Dhuib), diğerine de (ki yakınlarda yıkılmıştır) "Sidi 'Âmir" ismi verilmiştir. Manastır şehri yakınlarda inşa edilmiş üç rib'at daha vardır (Şakânîs-Chaqanis, İbnu'l-Ca'd ve Lamta rib'atları). Bu rib'atların IX. asırda memleket müda-

faasındaki rolleri o derece mühim olmuştur ki, yalnız hıristiyan hücumlarını def' etmekle kalmamışlar, aynı zamanda Sicilya adasının işgalinde ve böylece deniz hakimiyetinin sağlanmasında başlıca amil olmuşlardır. Müteâkiben derviş mücahidler (murabıtlar) bu mühim ve çetin vatani vazifeyi başarıyla ifa ettikten sonra rib'atlarına çekilip kendilerini tamamen ibadet ve zikre vermişler ve rib'atları sünnilîğin metin birer kale-i haline getirmişlerdir. Memlekete şiiîliği sokmaya çalışan Fatımilere karşı hoşnudsuz davranmalarına rağmen, bu mücahidler tavr-u hareketlerinde pek ihtiyat göstermişlerdir. XI. asrın meşhur müellifi al-Bakrî'nin bu rib'ata âid mühim bir tavsifi vardır. Müellif bunda, âşûrâ günü rib'atlarda büyük bir kalabalığın toplandığını yazmakta ve aşağıdaki malûmatı ilâve etmektedir:

Bu muhkem bina çok yüksekti. Birinci katında bir camii vardı. İçinde daima âbid ve zâhid bir rib'at şeyhi bulunurdu. Rib'at dahilinde bir çok oda ve hücreler mevcuddu. Bunlarda âbid ve zâhid kimseler oturmakta idiler. Güney tarafında yine muhkem bir bina vardı ki orada kendini ibadete veren dindar, kadınlar kalırlardı. Ribatta büyük sayıda hamamlar da bulunmakta idi. Bilhassa Kayravan'dan bu ribat sakinlerine bol bol para gönderilirdi. Manastır havalisinde âbid ve zâhidlerle meskun bu çeşid rib'atların benzerleri yok değildi. XI. asrın ortalarında yapılan bu tavsif, bundan önceki iki asır için de variddi.

Al-Bakri bu tavsifi yaptığı zaman, Tunus Hilâlilerin işgaline uğramıştı. Bu durum karşısında Zirî hanedanları Kayravan'ı terk edip Mehdiyye şehrini yeni payitaht yapmışlar, şehir sakinlerinden çoğu sahil şehirlerine göçmüşlerdi. Meşrû hükümdarların za'fı karşısında bu şehirler müstakil emirliklere ayrılmışlardı (Bizert, Tunus, Safaks gibi), XII. asrın ortalarına kadar Mehdiyye şehri diğer şehirlerden alâkasını kesmiş vaziyette idi. Yalnız deniz yoluyla Manastırla irtibat halinde idi. Ancak hanedanların misalini takib eden meşhur âlim, edib, şair ve sanat erbabıdır ki Kayravan'ı terk edip Mehdiyyeye yerleşmişlerdir. Buna inzimamen Normanların Sicilyayı istilaları üzerine (484 / 1091), oradan da göç eden bir çok müslüman Mehdiyyeye sığınmışlardır. Bunlar arasında İmam al-Mazarî ve İbn Hamdîs gibi meşhur Sicilya üleması bulunmaktadır. Mamafih Mehdiyye bu âlimler sayesinde ilim, edebiyat ve sanat bakımından mühim bir kültür merkezi haline gelebilmiştir. Vefatlarında bu zatlar zühd ve takva yeri olan Manastırda defnedilmelerini arzulamışlardır ki hanedandan olanların bile Manastırda defnedildiklerini görmekteyiz. XII. asrın ortalarında meşhur Coğrafyacı al-İdrîsî, Mehdiyyede mezaristanın mevcut olmadığını kaydetmekte ve ancak mezkûr şehir ölülerinin, deniz yoluyla, Manastır'a naklolunarak oraya defnedildiğini sözlerine ilâve etmektedir. Zira Hilâliler bütün tahribat ve merhametsizliklerine rağmen zühd ve takva yeri olan Manastıra dokunmamışlardı. 543/1148 tarihinde Mehdiyye şehrinin Normanlar tarafından zaptedilmesi üzerine, bura halkı Manastıra iltica etmiş ve Manastır şehrini yeni mahallelerle tevsi etmişlerdir. Manastır'daki Ulu Câmîu's-Sayyida XI. asrın mi'marî mahsüllerindedir. Hatta 555/ 1160 tarihinde Abdü'l-Mu'min tarafından zaptı ve böylece Tunus'un el-Muvahhidûn hakimiyetine girişi münasebetiyle dahi Manastır şehri bir değişikliğe uğramamıştır. Böylece bir ibadet, zühd ve takva şehri olan Manastır, sükûnet içinde bir ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir. At-Ticânî'nin seyahatnamelelerinden anlaşılıyor ki Hafsi'lerden I. Abû Zakariyya, hocalık yapmak için, Manastır'da yerleşen Mehdiyyeli büyük âlim Muhammed ibn İbrâhîm Zanâtî'ye maaş bağlamıştır. Bu gibilerin yanında meşhur mutasavvıflar da bulunuyordu. Meselâ tanınmış mutasavvıf İbnu'l-'Arabî'nin meşhur "Risâlatu'l-Ûuds" adlı eserini ithaf ettiği büyük mutasavvıf 'Abdu'l-'Azîz al-Mahdawî bunlardan biri idi. Orta çağın en büyük fikir eseri olan bu risalenin hıristiyan fikriyyatına kuvvetli tesiri olmuştur. 747 / 1347 tarihinde Tunus'u zapteden ve Merinilerden olan Fas sultanı Abu'l-Hasan'ın ilk işi Kayravan ve Mehdiyyeden başka Manastır'ı da ziyaret etmek olmuştur ki bu keyfiyet Manastır'ın haiz olduğu şöhretin bir delilidir.

Fakat al-Muvahhidûn ve al-Hafsîlerden sonra memleket za'fa ve deniz aşırı düşmanların hücumlarına maruz kalmıştı. Haçlılar müslüman memleketlerini doğuda yağma ettikten sonra,

batı islâm ülkelerine de saldırmışlardı. Nitekim 1270 tarihinde Saint Louis'un hücumundan başka, 1390 senesindeki Fransız-Ceneviz donanmasının hücumları bu kabildendir. Haçlıların bu saldırıları iki papa (yani Roma ve Avinyon papaları) tarafından da takdis edilmiştir. Mafih bunlar Mehdiyye topraklarına çıkmaya muvaffak olmuşlarsa da, neticede tekrar geri dönmeye mecbur kalmışlardır. Ancak bu hadiseler Manastır ve rib'atının daha fazla tahkim edilmesine sebep olmuş ve 828 / 1424 tarihli bir kitabeden de anlaşılacağı vechile bu yolda geniş çapta bir faaliyete girişilmiştir.

XVI. asırda ise Manastır Muḥammad al-Wazzānī (Leon Africain)'nin tavsifine göre, fakir bir halde idi. Ondan sonra Manastır daha kötü günler yaşadı. Türk-İspanyol deniz savaşları esnasında bir ara İspanyolların eline düşmüş, bundan sonra Charles Quint'in donanmasının saldırısına uğramış, 1539 tarihinde André Doria tarafından zaptını müteakib Türklerin eline geçmiştir. Bilindiği gibi André Doria 1549 tarihinde Turgut Reis'in peşine düşmüş, Tunus hükümdarı hesabına diğer şehirler arasında Manastır'ı da itaate mecbur etmişti. Fakat bu amiralin ayrılışını takiben Turgut Reis Manastır'da bir Türk garnizonu kurmaya muvaffak olmuştu. André Doria'nın sonraki teşebbüsüne rağmen Türkler Tunus'un üzerindeki hükümlerini idameye muvaffak olmuşlar ve burası artık Türk askeri müdafaasının kuvvetli bir üssü haline gelmiştir.

XIX. asırda Hüseyinî emir Ḥamūda Paşa Manastır rib'atını takviye ettikten başka, içinde oturan derviş ve talebeyi civarındaki Sidi Zuib rib'atına naklelemişti. Bundan sonra bilhassa Tunus ordusunu islâm eden Ahmed Beğ zamanında bu meşhur rib'at askeri garnizonun merkezi olmuş ve Fransız işgaline kadar bu mühim üs askeri vazifesini ifa etmiştir.

Fransız himayesi üzerine Rib'at artık bir askeri müdafa sisteminden tecerrüd etmiştir. I. cihan harbinde Fransızlar Rib'ata Alman esirlerini yerleştirdiler ve onları Rib'atın tamiri işlerinde kullandılar. Rus ihtilalinden sonra Tunus'a sığınan Beyaz Rus mültecileri de Rib'ata yerleştiler. Bundan sonra Fransız işgal kuvvetleri elinde kalan Rib'at, nihayet 1956 senesinde Tunus devletine devredildi.

Yapılan geniş restorasyondan sonra VIII. asırda inşa edilen ibadet mahalli halen bir "İslâm Sanatı Müzesi" haline getirilmiş bulunmaktadır.

Şunu da kaydetmek icab eder ki, Türklerin fethinden sonra Manastır çok faal bir şehir olmuştu. Mütemedi istilâ, harb ve kargaşalıklar içinde şehir ahalişi çalışma hususunda, büyük bir dinamizm kazanmış ve Tunus'un en faal unsuru haline gelmişti. Ordu, idare özel sektör, hususi meslekler ve sair sahalarda kendini daima en kaliteli bir eleman olarak göstermiştir. Şimdiki Cumhur Başkanı Habib Burgiba da Manastırlıdır.

Manastır şehri ve meşhur rib'atının, burada hulâsa ettiğimiz, tarihçesinden sonra müellif Süleyman Mustafa Zebis asıl mevzuuna geçerek, evvelâ kitabelerin formüllerine (Formulaire Epigraphique), sonra da metinlerine temas etmektedir.

Neşrettiği kitabeler arasında yazıları harab durumda bulunanlar da vardır. Müellif bunların mümkün olduğu kadar rekonstrüksiyonlarını yapmaya gayret etmiştir ki bir çok ahvalde çalışmaları çok müşkilâta uğramıştır.

Mezar kitabelerinin tarihlerine gelince, müellif bunları tarihi sıra içinde tertib ettiği için, tedkikte bulunacak olanlara bir hayli kolaylık temin etmiş bulunmaktadır. Bu kitabelerin en eskisi 360 / 970, ve en yenisi ise, 749 / 1348 tarihlidir. Büyük bir kısmı hicrî 4. (milâdî X.) ve beşinci (milâdî XI.) asra aid olmakla beraber, müteakib asrınkiler de bir hayli yekûn teşkil etmektedir. Bazılarının tarihi tamamen kırılmış veya silinmiş, bazıları ise, kısmen tahrib görmüştür. Müellif bunlardan bazılarının tarihini, rekonstrüksiyon yaparak, çıkarmış, bazılarının tarihi ise, meçhul kalmıştır. Ancak şahıs isimleri vasitasıyla az miktarda bile olsa, bir kısmının takribî

tarihlerini tesbit edebilmiştir. Bu kitabelerden bir kaç tanesi üzerinde burada kısaca durmayı uygun buluyoruz. Meselâ:

“Manastır Emîni” (Amînu'l-Manastır) 'Alî ibnu'l-Huseyn al-Hayyât'ın (419 / 1028) kitabesi (no. 6) ilgi çekicidir. Çünkü bu devirde Emin'den ne kastedildiği kati olarak malûm değildir.

Keza Kâ'id İbrâhîm'in torunu ve Kâ'id 'Abdül'azîz'in oğlu Kâ'id Muhtâr (no. 25), ki İtalya'da Bari şehrinde vefat edip, babasının emri üzerine Manastır'a getirilerek defnedilmiştir. Bu ka'id ünvanından da ne kastedildiği, kati olarak, bilinmemektedir. Umumiyetle bir nevi askeri kumandan mı, yoksa Korsanlar reisi mi, veya 'Abdülvahhâb Paşa'nın tahminine göre amiral midir, bilinmiyor. Bundan ayrı olarak merhumun vefat tarihi de eksiktir. Arablar tarafından Bari şehri 392 / 1002 tarihinde kuşatıldığına göre, müellif, vefat tarihi hususunda bu seneyi nazar-ı itibara almak temayülündedir.

'Âişa ibnat Abî 'Alî ibn Yûsuf al-Balawî (475 / 1083) nin mezar kitabesi (no. 36) nin resimli oluşu dikkati çekmektedir ki, bir kadının mezar kitabesinde böyle bir süs hoş görülmüştür. Aynı şekilde Fâtıma bint 'Abdilwahhâb (492 / 1104)'ın kitabesi de (ilâve no. 4) süslü ve resimlidir.

Barak bint 'Abdillâh, zawcatu'l-Kâdî Abî Muḥammad 'Abdi' l-Wâfî (514 / 1120)'nin kitabesine göre bu hanımın hıristiyan iken ihtida edip Kâdî Abû Muḥammad Abdu'l-Wâfî ile evlenmiş olduğu tahmin edilebilir (no. 72).

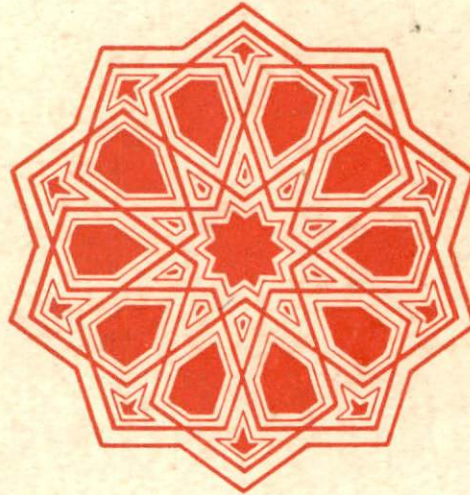
Kitabelerin kısm-ı a'zamı kûfi hattının muhtelif çeşidleriyle yazılmıştır. Bir kaç kitabe kürsif ile, üç dört tanesi de Endülüs kürsifiyle nakşedilmiştir.

Büyük tarihi kıymeti haiz bu kitabelerin, paleografya bakımından, ehemmiyetleri de büyüktür. Bütün bunları deşifre etmek, son derece çetin ve büyük sabır isteyen bir iştir. Bu bakımdan müellif Süleyman Mustafa Zebisi bu büyük başarısından dolayı tebrik etmek gerekir. Yazının cidden değerli bir eser meydana getirdiği aşîkârdır. Kendisinden ilerde bize bu çeşid kıymetli eserler vereceğini ümit etmek hakkımızdır. Bilhassa daha mühim ve sayı itibariyle daha fazla olan Kayravan nekropolünü de işlemek zahmetinden kaçınmayacağını ümit etmekle bahsiyarız.

Prof. M. Tayyib OKIÇ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1965

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 15 Lira